WerkstattGeschichte 9, Ergebnisse Verlag, Hamburg 1994, S. 15-24

Dag Henrichsen

»Ehi rOvaherero«. Mündliche Überlieferungen von Herero zu ihrer Geschichte im vorkolonialen Namibia

»Wem gehört Hereroland? Uns gehört Hereroland. Wem gehört Hereroland? Uns gehört Hereroland.«[1] Mit diesen Ausrufen sollen Frauen der Herero 1904 ihre Männer im Kampf gegen die Kolonialtruppen in Deutsch-Südwestafrika angefeuert haben. Ihr »Kriegsgesang«[2] war unter den deutschen Siedlern und Soldaten offenbar bald bekannt, entsprach er doch, so der ansässige Pfarrer Wilhelm Anz, von dem der Text überliefert ist, »der Lage«. Missionar Irle, zu dieser Zeit die führende Autorität zur Kultur der Herero Rindernomaden, schloß aus dem Text der Frauen, »daß im Aufstand die Landfrage zum Schlachtruf wurde.«[3] Seitdem wird in der wissenschaftlichen Literatur die Bedeutung der Aneignung von Land durch internationale Konzessionsgesellschaften, deutsche Siedler und die Kolonialverwaltung als Ursachenmotiv für den Krieg der Herero gegen die deutsche Kolonialherrschaft häufig mit den Worten der Frauen argumentativ bekräftigt.[4]

Darstellungen über den Deutsch-Herero Krieg haben bisher auf eine Berücksichtigung der Quellen von Herero, ihre mündlichen Überlieferungen, verzichtet. Abgesehen von Briefen diverser Häuptlinge sind die Worte der Frauen der einzige Text, der von zeitgenössischen wie modernen Autoren als 'Quelle' der Afrikaner zur Erklärung des Krieges zitiert wird. Dabei ist er meines Wissens weder von einem direkt am Krieg Beteiligten noch in seiner Originalsprache, dem Otjiherero, aufgezeichnet worden. Angesichts der Bedeutung von Kategorien wie 'Land', 'Landbesitz' aber auch 'Volk' und 'Stammesgefüge' in den Argumentationen stellt sich die Frage, inwieweit diese Kategorien den Standpunkt von Herero tatsächlich abdecken. Welchen Stellenwert nahm der Landkomplex tatsächlich in der Geschichte der Herero ein? Welche Assoziationen verbanden die Nomaden möglicherweise mit einem Begriff wie 'Hereroland'? Einen Zugang zu diesen Fragen bieten die mündlichen Überlieferungen von Herero zu ihrer vorkolonialen Geschichte. Im folgenden möchte ich zeigen, inwieweit diese Quellen heute noch Rückschlüsse auf Themen wie Land und Besiedlung erlauben.

Mündliche Überlieferungen von Herero

Eine Rekonstruktion der Geschichte mündlicher Kulturen ist mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Sie verlangt nach einer sowohl semantischen wie kontextbezogenen Analyse oraler Traditionen, die zumal dann problematisch ist, wenn historische Tiefen erfasst werden sollen. Orale Traditionen müssen als aktuelle Texte älterer, inzwischen verlorengegangener Versionen eingeschätzt werden. Weder der ursprüngliche Autor noch der ursprüngliche Anlaß sind in der Regel rekonstruierbar. Jede Neuerzählung, jeder neue Anlaß, zu dem eine Wiedererzählung eines tradierten Textes erfolgt, ge-

Afrikanische Madonna

biert eine neue, gleichsam 'authentische' Textversion. Dies geschieht unbewußt z.B. durch Vergessen und Auslassung, bewußt z.B. durch Zusammenfassung, Selektion und Akzentuierung, je nach aktuellem Erzählanlaß und persönlicher Interpretation des Erzählers. Orale Traditionen müssen denn auch als Dokumente der Gegenwart eingeordnet werden, die allenfalls Mitteilungen über die Vergangenheit enthalten. Sie reflektieren zugleich Geschichte und zeitgenössische Ideologie[5] und unterliegen, wie eine wissenschaftliche Interpretation, komplexen Strukturierungsmechanismen.[6]

Dies gilt auch für mündliche Überlieferungen von Herero. Ihre gegenwärtige Existenz und Überlieferung ist stark abhängig von den sozialen Institutionen und Ritualen, die Herero nach dem verheerenden Krieg von 1904 entwickelten. Sie begreifen sich heute als Überlebens- und Schicksalsgemeinschaft einer wahrlich katastrophalen Geschichte im 20. Jahrhundert, deren identitätsstiftender Mittelpunkt die Rückbesinnung auf ihre alte Kultur als Rinderbesitzer bildet. Der Genozid an den Herero, ihre anschließende Entrechtung als Viehbesitzer und der Verlust ihrer Weidegebiete, sowie, nach dem Ersten Weltkrieg, die Reservats- und Apartheidspolitik der südafrikanischen Kolonialverwaltung, haben die Bildung einer ausgeprägten ethnischen Identität gefördert. Zumal die Reservate hierzu wichtige Anknüpfungspunkte boten, erhielten Herero damit doch erneut die Möglichkeit, auf 'eigenem' Land als Rinderzüchter und damit 'als Herero' leben zu können.[7] Sozio-kulturelle und religiöse Revitalisierungsprozesse im Zuge dieser Re-Etablierung als Rinderbesitzer förderten unter beständigem Rekurs auf die vorkoloniale Geschichte die Konstruktion einer modernen Herero-Identität. Die Häuptlinge des 19. Jahrhunderts anvancierten zu 'nationalen' Helden, die seit 1923 jährlich bei den sogenannten Hererotagen in Okahandja und inzwischen auch in Omaruru, Okeseta, Otjunda und Otjipaue geehrt werden. Ihr großer Viehreichtum zumal in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vermittelte den Überlebenden nach 1904 das Bild von einer wirtschaftlich wohlhabenden und politisch machtvollen Gesellschaft. Dieses Idealbild diente als ideologische und symbolische Folie auf der 'Suche nach einer neuen Gemeinschaft' und wird bei den Gedenktagen demonstrativ reproduziert. Politikern diente und dient es als Ausgangspunkt für die populäre Rückforderung der ehemaligen Weidegebiete.

Eine Kontextanalyse der Überlieferungen wird zusätzlich dadurch erschwert, daß ältere, schriftlich fixierte Versionen weitgehend fehlen. Obgleich seit Mitte des 19. Jahrhunderts zahlreiche Europäer in Zentralnamibia lebten, haben sie sich für die orale Kultur wenig interessiert. Rituale wie Namensgebungen, Beschneidungs-, Hochzeits- und Trauerzeremonien waren bei Herero im 19.Jahrhundert Anlässe, bei denen sowohl neue Texte entstanden als auch alte Texte öffentlich rezitiert und damit neu tradiert wurden. Den Missionaren im vorkolonialen Zentralnamibia, von denen die meisten schriftlichen Aufzeichnungen über Herero stammen, erschienen diese Rituale als 'verwerflich'. Selbst

sprachlich kompetente und kulturhistorisch interessierte Missionare wie Jakob Irle sprachen abfällig von dem »Singsang«[8], andere von dem »wilden Gekreisch« und dem 'unproduktiven' »stundenlangen Geschichtenerzählen«.[9] Lediglich Fabeln und Märchen (ovihambarere) sowie Redensarten (omikokozira) wurden unter linguistischen Gesichtspunkten und vor dem Hintergrund einer volkskundlichen Auffassung des 19.Jahrhunderts aufgezeichnet, die davon ausging, daß solche Texte die 'Volksseele', die es zu bekehren galt, offenlegen würden.

Erst Missionar Heinrich Vedder erfaßte die Bedeutung oraler Texte von Herero für die Rekonstruktion ihrer Geschichte. In seinem bekannten Geschichtswerk »Das alte Südwestafrika« (1934) heißt es: »Man wundert sich mit Recht darüber, daß es möglich war, heute noch so mancherlei Mitteilungen über Ereignisse längst vergangener Jahrhunderte als Tradition unter den Herero vorzufinden (...). Dazu ist zu sagen: Nicht jeder Herero weiß über die alte Geschichte seines Volkes Auskunft zu geben. (...) Es gibt aber unter ihnen Träger der Tradition, die (...) ein erstaunlich gutes Gedächtnis für das besitzen, was sie sich einmal eingeprägt haben. Dieses Bewahren alter Geschichte ist regelmäßig in den Familien und Nachkommen derer zu finden, deren Ahnen Pfleger des Ahnenfeuers und als solche 'Häuptlinge von Geburt' waren (...) Sie behalten sie in der Form alter Lieder, in denen eines jeden Ortes hervorragendster Ochs besungen wird (...), und in denen dann auch dessen Besitzer eine gewisse Rolle spielt. Ich kennen einen Herero aus dem Geschlecht Tjamuahas, dessen Mutter bereits dem kleinen Sohn in frühester Jugend diese Lieder der Ahnen und ihrer Ochsen einprägte, bevor er deren Inhalt verstehen konnte.«[10] Wenn Vedder damit die Bedeutung und einige Überlieferungsmechanismen der oralen Kultur erkannte, so verwandte er das gesammelte Material in seinem Geschichtswerk jedoch zumeist als eigenständig zusammengefaßtes, nur in der deutschen Übersetzung präsentiertes Füllmaterial. Zugleich anvancierte sein Buch unter der lesenden Hereroelite, wie häufig im Falle von Ethnographien, zu einem wichtigen Nachschlagewerk, so daß heute erinnerte Texte möglicherweise von Vedders eigener historischen, rassistisch geprägten Sichtweise beeinflußt sein dürften.[11]

Der noch heute erinnerte reichhaltige Quellenkorpus von Herero zu ihrer vorkolonialen Geschichte besteht vornehmlich aus sogenannten Preisliedern, Genealogien und historischen Erzählungen. Preislieder, in der afrikanische Oralkultur weit verbreitet[12], sind gedichtete Texte über Orte (*omitandu*) oder über Personen (*omitango*). Häufig hängen beide Liedformen zusammen und haben eine ortsgebundene Familien- und Herdengeschichte zum Gegenstand. Diese Lieder werden noch heute in einem spezifischen Sprech-

Königin Viktoria. Wandmalerei.
(Buschmänner, Cape-Provinz, Südost-Afrika)

gesang von Männern und Frauen rezitiert. Desweiteren gibt es melodiös gesungene Lieder, *omihiva* (Männertanzlieder) und *omatjina* (Frauentanzlieder), die Text, Gesang, Gestik und Mimik zu knappen Schau-Stücken über eine historische Begebenheit, einen Häuptling und/oder dessen Rinder verbinden.[13]

Die nach dem Ersten Weltkrieg revitalisierte Ahnen- bzw. Heldenverehrung hat erheblich zur Tradierung speziell dieses Liedkorpus' beigetragen. Ihre höchst stilisierte und heute altertümliche Sprache bedient sich in konzentrierter Form Metaphern und Anspielungen, die von heutigen Rezitatoren nicht immer gedeutet werden können. Wie schon Vedder feststellte, kann ein Rezitator vor allem »am Klang der laut gesprochenen Worte, die er gleichsam an sich vorüberziehen läßt, die Antwort [d.h. den Bedeutungszusammenhang] heraus[ ]hören«.[14] Historische Erzählungen dagegen sind sprachlich nicht fest fixiert und unterliegen damit von vornherein inhaltlichen Bedeutungsverschiebungen. Jede Interpretation oraler Traditionen, auch die folgende, steht damit in einem kontroversen Diskussionszusammenhang.

Topologie und Genealogie als Strukturmerkmal von Geschichte

Räume sind kulturbezogene Konstruktionen, welche den eigentlichen Kontext sozialer Praxis und Identität bilden.[15] Bereits frühe europäische Reisende im 19.Jahrhundert stellten fest, daß Herero eine spezifische Sichtweise hinsichtlich ihres Siedlungsraumes besaßen. So bemerkte Francis Galton, der 1851 Zentralnamibia bereiste, daß ein Herero »keine Karte vom Lande in seinem Geiste [hat], sondern unendlich viel[e] örtliche Einzelheiten (...). Wenn man daher sagte: 'ich will an der Seite des grossen Berges schlafen, wo das Flussbett dicht unter seinem Fusse läuft', so würde er den Platz durch diese Beschreibung niemals erkennen; wenn man aber sagte, 'unter dem Baume ein wenig an der anderen Seite des Ortes, wo der schwarze und weisse Ochse brüllte, als der rothe Ochse vor ihm war und Koniati seine Hassagaie [Wurfspieße] fallen liess etc. etc.', so würde jeder Wilde von der Reisegesellschaft die Stelle genau begreifen, welche gemeint wäre«.[16] Galtons Beobachtung ist in zweierlei Hinsicht aufschlußreich: Einmal konstatiert er, daß das 'Bild' von Herero über ihren Siedlungsraum von zahllosen Örtlichkeiten geprägt war. Zweitens führt er einen vermutlich von ihm selbst konstruierten Text an, um zu erklären, daß jede Lokalität durch Assoziationen über ihre Bewohner, ihre Herden und ihre Geschichte charakterisiert wurde. Dieser Text könnte ein *omutandu* darstellen, wie das folgende über den Ort Otjovisume (Tsumeb) im nördlichen Zentralnamibia:

Otjovisume

»Die Rinder des Humbu und Uanga: In den Fußstapfen der Rinder von Mbizo, jene mit einem buschigen Schwanz; in dem Speer von Tjindjou ua Makono; in dem Haus der Frau von Namboori. Bei den zwei Vertiefungen: Eine, wo sie [die Rinder] saufen und die andere, wo sie weiden und gezähmt werden. Die Rinder von Mukaamaupo und von Tjiseua. Tjiseua's gelb-braune Rinder stammen von Rukombo; sie gehen hin zu Muamuriro, zu der schönen Milchkuh von Muarukunde, die an der Feuerstelle gemolken wird.«[17]

Das Preislied enthält mehrere Assoziationsebenen. Einmal wird die physische Struktur des Ortes umrissen: Vertiefungen werden genannt und als Wasser- und Weidestellen charakterisiert. Diese Vertiefungen sind ein Verweis auf die hügelige Region Otjovisumes und zahlreiche Kalksteinbecken, von denen Galton bemerkte, daß in ihnen teilweise »ein kleiner Brunnen [war], zu dem eine Person leicht hinunterklettern konnte«.[18] Die Ortsbeschreibung bezieht sich denn auch explizit auf die für Viehzüchter zentralen ökologischen Ressourcen.

Eine zweite Assoziationsebene ordnet dem beschriebenen Ort eine Reihe z.T. individuell charakterisierter Personen und ihrer Rinder (ozongombe) zu. Die Analyse der erwähnten Personennamen ergibt bruchstückhafte Genealogien von Männern (und Rindern), die prominenten Familien der Mbanderu (sog. Ost-Herero) zuzuordnen sind. Uanga und Rukombo gelten als Stammväter jener Mbanderu, welche an der sogenannten Ersten Migration dieser Viehzüchter nach Zentralnamibia im 17. oder 18. Jahrhundert teilnahmen, eine Wanderung, welche durch die Region um Otjovisume führte. Offenkundig nennt der Text somit einige frühe Viehzüchter in der Region um Otjovisume. Tjindjou, Mukaamuapo, Muamuriro und Muarukunde dagegen waren Nachkommen von Rukombo, wobei die beiden zuletzt genannten Männer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts rund 500 km südlich von Otjovisume lebten.[19]

Auffälligerweise hat auch das Vieh eine Genealogie, so das speziell charakterisierte 'gelb-braune' Rind von Rukombo, das dem Text zufolge als Stammtier der Rinder von Tjiseua, Muamuriro und Muarukunde gilt. Diese parallele Genealogie von Männern und Rindern ist typisch für Viehzüchtergesellschaften, deren soziale Beziehungen mittels der ständigen Zirkulation von Vieh und Frauen strukturiert wurden. Dem Vieh wurde dabei der Status von 'quasi-Verwandten' eingeräumt.[20] Das *omutandu* thematisiert somit bruchstückhaft eine Siedlungsgeschichte von diversen, teilweise verwandtschaftlich miteinander verbundenen Rinderbesitzern. Die ökologischen Vorzüge des Ortes werden eingebettet in eine Ortsgeschichte über Viehbesitzer und ihre Herden.

Eine dritte Assoziationsebene in dem Text wird durch die Erwähnung zentraler Kulturelemente der Rinderzüchter geschaffen: das Haus, die Milchkuh und die Feuerstelle. In der vorkolonialen Gesellschaft stellten diese Elemente eine symbolische Einheit da, welche den sozial-religiösen Ordnungsrahmen einer Familie ausdrückte. Keine noch so temporäre Niederlassung wurde ohne eine rituelle Weihung durch die Entfachung des sog. Heiligen Feuers (okuruuo) als symbolische Repräsentanz der Ahnen (ovakuru) begründet. Erst dann konnte ein Haus errichtet und damit ein Weidegebiet für die Viehherde definiert werden. An der Feuerstelle wurde auch die Milch, das Hauptnahrungsmittel der Viehzüchter, von dem Herdenbesitzer geweiht, bevor sie genossen werden konnte. Das Preislied charakterisiert somit in konzentrierter Form grundlegende soziale und religiöse Ordnungsprinzipien einer Niederlassung von Herero.[21]

Auffällig ist die Erwähnung einer Frau in dem vorliegenden Text. Sie spielte bei der räumlichen Etablierung einer Niederlassung und den damit verknüpften Ritualen eine zentrale Rolle. Die Feuerstelle(n) und damit der sozio-religiöse Mittelpunkt einer Niederlassung wurde von Frauen unterhalten, und sie, nicht die Männer, molken die Kühe. Die kulturelle Symbolik, welche dem Haus, der Feuerstelle und der Milchkuh zugrunde liegt, wird in dem Text somit noch verstärkt durch die Erwähnung des 'Hauses der Frau von Namboori'.

Herero erinnern noch heute zahllose *omitandu* und damit unzählige Orte. Jedes *omu-*

tandu assoziiert in knapper oder ausführlicher Form eine Ortsgeschichte und mit jeder Ortsgeschichte eine Reihe von zum Teil verwandtschaftlich verknüpften Viehbesitzern und deren Herden. Wie im Falle von Otjovisume, waren es insbesondere Wasserstellen, ob natürliche Quellen oder angelegte Brunnen, welche von Herero als 'Ort' benannt wurden, denn erst eine Wasserstelle konnte eine Niederlassung und ein Weidefeld garantieren. Diese Preislieder verweisen somit auf ein ehemals dicht geknüpftes Netzwerk von natürlichen und künstlich erschlossenen Ressourcen, das die Trockensavannen des gesamten Zentralnamibias überspannte. Sie spiegeln damit eine topologische Strukturierung eines weitläufigen Besiedlungsraumes der Viehzüchter wider. Bezeichnenderweise haben die Karten der Europäer dieses alte Ressourcen- und Siedlungsnetz der Herero nur ansatzweise fixiert.[22] Die *omitandu* sind damit heute eine unverzichtbare historische Quelle für die Rekonstruktion ihrer vorkolonialen Siedlungs- und Wirtschaftsstruktur.

Diese Relevanz erklärt allerdings noch nicht den spezifischen Charakter der Preislieder als vertextete Ortgeschichte(n). Offenbar artikulieren *omitandu* Siedlungsansprüche auf eine Lokalität, die historisch fundiert wurden. Jede Niederlassung einer Familie und ihre Herde(n) implizierte einen Wirtschaftsraum, dessen grob definierte Grenzen (omuruko uokuti) angesichts der nomadischen Verschiebung der Herden ständig auszuhandeln waren. Die Diskussionsgrundlage dazu bildeten *omitandu*, und ihre kodifizierten Siedlungsgeschichten eine Charta, mit deren Hilfe alte Nutzungsrechte geltend gemacht oder neue abgelehnt werden konnten. Ehemalige Siedler eines Ortes wurden deshalb in stilisierten Texten erinnert, um ihre oder die Siedlungs- und Nutzungsansprüche ihrer Nachfolger dokumentarisch über lange Zeiträume hinweg aufrecht zu erhalten.[23]

Auf diese Bedeutung der *omitandu* deutet auch eine Analyse der in dem vorliegenden Text über Otjivisume genannten Personen hin. Wie schriftliche Quellen über die Otjovisume Region belegen, lebten dort Mitte des 19. Jahrhunderts vornehmlich San und allenfalls verarmte Herero ohne Rinderbesitz.[24] Die Erinnerungen an die ersten Mbanderu Rinderbesitzer in der Region wurden jedoch offenkundig aufrechterhalten und mit denen über ihre Nachkommen an anderen Orten ergänzt. Die Ortsgeschichte von Otjovisume enthält denn auch fiktive Elemente. Dies legt den Schluß nahe, daß ältere Siedlungsansprüche auf die Nachkommen übertragen wurden und Texte beständig durch genealogische Zusätze und Querverweise ergänzt und zur Sicherung eigener Vorteile manipuliert wurden.[25]

In der Literatur nicht nur über Herero, sondern allgemein über Nomaden ist häufig die Behauptung zu lesen, daß sie keinen Einzelbesitz von Land kannten, und auch Familienvorsteher keinen bestimmten Rechtstitel über Land besaßen.[26] Dies ist insofern richtig als es in den Texten nicht um 'Landbesitz' geht, wohl aber um beständig formulierte Landansprüche. Damit ist die Funktion von *omitandu* jedoch nicht nur in einem wirtschaftlichen sondern auch in einem politischen Kontext zu interpretieren, da sich mit der Formulierung und Durchsetzung von Siedlungs- und Nutzungsansprüchen Machtansprüche verbanden.[27] Dies soll im folgenden am Beispiel eines Auszugs eines *omutango* über den Häuptling Kukuri (alias Kamaisa) verdeutlicht werden.

Kukuri lebte seit etwa 1872 in Otjosazu und war Häuptling des Ombandi Clans, dessen rituelles Symbol die rot-weiß gestreiften Rinder waren:

Kukuri

Seine Rinder *»weideten weit entfernt bei unseren Trinkplätzen der Ochsen, dort, wo einst eine Person mit dem Schwanz eines Kudu lebte und der Hund von Kozonde, jener von Muronga. Die Rinder bei dem Haus von Ketjo, die roten mit den weißen Streifen, weideten dort. Sie wurden auf der Niederlassung von Tjorongo verteilt, sie gingen zu den Rindern von Munina, jenem von Tjapepa (...) Sie gingen zum Brunnen des Tjikungune, jener mit dem langen Gewand (...) Sie sind am Brunnen des Hijavangere und des Vaters von Uazuvara. Dort werden sie weiden, dort werden sie weiden und dies ist nicht das Ende«.*[28]

Auch dieser Text verknüpft verschiedene Ebenen miteinander. Erneut werden die zentralen Ressourcen der Viehzüchter, Wasser bzw. Brunnen und Weide genannt. Wiederum werden diese Lokalitäten mit zahlreichen Herdenbesitzer in Verbindung gebracht, wobei der Text besonders deutlich den Prozeßcharakter hinsichtlich der Schaffung der topologischen Netzwerkstruktur von Wasserstellen, Weidegebieten und damit Niederlassungen widerspiegelt. Dieser Eindruck wird dadurch geschaffen, daß auf die Besiedlung einer offenbar vorher von Jägern und deren Hunden bewohnten Region, die Expansion durch Viehbesitzer, erfolgte. Zugleich verweist der Text auf die weitverbreitete Praxis der Nomaden, ihren Viehbesitz dezentral in kleinen Herden zu verteilen, um Viehverluste zu reduzieren und durch die Plazierung bei anderen Herdenbesitzern soziale und reziproke Beziehungen zu knüpfen. Hier allerdings geht es nicht um die Verteilung irgendwelcher Rinder, sondern um die Verteilung der Clan-Rinder des Häuptlings (omuhona). Thematisiert wird denn auch die Etablierung einer regionalen Clan-Gemeinschaft (des patrilateralen oruzo-Verbandes) über den Rahmen einer Familie hinaus. Die Clan-Rinder des Häuptlings stellten die Chiffre dar für die Anerkennung der rituellen Stellung des Häuptlings durch einzelne Familien.

Die zahlreichen, heute noch erinnerten *omitango* lesen sich wie Gewebe sozialer Beziehungen, ohne daß damit stets genealogische Beziehungen impliziert werden. Thematisiert werden soziale Abhängigkeitsbeziehungen, wie sie mittels Vieh zwischen wohlhabenden Viehbesitzern und einem weiten Personenkreis strukturiert wurden. Zusammengenommen verweisen diese Netze denn auch auf die Schaffung von Herrschaftsräumen[29], in die Menschen, Viehherden und Ressourcen eingebettet waren. Wie im Falle individueller Siedlungsansprüche unterlagen auch die Herrschaftsansprüche eines Häuptlings Gegenansprüchen. So machen schriftliche Quellen deutlich, daß Kukuris Einflußbereich mit Ansprüchen des mächtigsten Häuptlings in Zentralnamibia in der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts, Kamaharero, konfrontiert wurde.

In vielen afrikanischen Gesellschaften, deren soziale Ordnung verwandtschaftlich strukturiert war, besaß eine Person ohne eine Genealogie keine Identität.[30] *Omitango* und *omutandu* wiesen einer Person ihren individuellen und lokalen 'Platz' zu. Das Wissen um (ehemalige) Niederlassungen und das Wissen um soziale bzw. genealogische Beziehungsnetze ver-ortete buchstäblich eine Person, eine Familie und einen Clan. Dies betraf, wie die Fülle der noch heute erinnerten Texte und die darin enthaltene Vielzahl von Personennamen belegt, nicht nur historisch 'wichtige' Personen. Allerdings überwiegt die Vertextung von Männern, während Frauen zumeist nur in Beziehung zu ihren Vätern, Männern und Söhnen erinnert werden.

Vor allem jedoch thematisieren sie Geschichten von Rinderbesitzern und damit in ge-

wisser Weise eine idealisierte Identität. Insbesondere Personen 'mit Rindern' wurden (und werden auch heute noch) erinnert in einer Gesellschaft, von der Missionar Büttner abfällig behauptete, daß »[d]as Vieh, seine Herstammung, seine Gewohnheiten, Vorzüge und Fehler (...) den Gegenstand von wenigstens 99 Prozent aller Gespräche [bilden], welche die Herero untereinander führen.«[31] Büttner und mit ihm andere Europäer erkannten nicht, daß solche 'Gespräche' Diskussionen und Dispute über Siedlungs-, Nutzungs- und Herrschaftsansprüche beinhalteten. Wie sehr hierbei Rinder als Chiffre für die Zugehörigkeit zur Kultur und Gesellschaft von Herero zu lesen sind, zeigen auch Lieder über Personen, die ihrer Herkunft nach nicht Herero waren, z.B. also Europäer.

Kerina

Von einem, dem bekannten Großwildjäger und Händler im vorkolonialen Namibia, Frederik Green, der unter seinem Namen Kerina erinnert wird, ist folgendes *omutango* überliefert:

»Kerina, jener von Kandendu, der die Rinder mit Kalebassen gab.«[32]

Kerina wird hier, wie in einem *omutango* üblich, genealogisch als Abkömmling von Kandendu verankert. Kandendu wiederum ist der Name einer fiktiven Kuh (Ongombe ndendu). Kerina, dessen genealogische Herkunft den Herero nicht bekannt war, wird damit in die kulturelle Symbolik der Viehzüchter integriert. Auffälligerweise unterstreicht das Preislied die Symbolik noch, indem es Kerina nicht nur mit einer Kuh sondern mit Kalebassen (ozondjupa) in Beziehung setzt. Hierbei handelt es sich um die Anspielung auf das Ritual der Namensgebung. Mit jeder Namensgebung erhielt ein Kind von seinem Vater ein Rind zum Aufbau einer eigenen Herde, rituell bedeutsame Kühe einer Herde erhielten schließlich bestimmte Kalebassen, in denen ihre Milch gesäuert wurde. Diese symbolträchtige Integration Kerinas dürfte mit den intensiven Kontakten speziell Greens mit Herero zusammenhängen. Als einer der ersten Europäer lebte Green zeitweilig mit einer Herero, Kaipukire, zusammen. Aus dieser Verbindung stammte eine Tochter, Ada (Kaera), deren Nachkommen heute z.T. unter dem Namen Kerina in Namibia leben. Vermutet werden kann, daß hier auf das soziale - und politisch einflußreiche - Ansehen Greens unter Herero angespielt wird, so wie auch einige andere vorkoloniale Europäer wie Karuvapa (alias Axel Eriksson) oder Kaina (John Cain) noch heute im Zusammenhang mit Rindern in *omitango* gepriesen werden.[33]

Ehi rOvaherero

»Ehi rOvaherero, okuti kuetu« sollen Herero unter Hinweis auf ihre Siedlungs- und Weidegebiete in Zentralnamibia in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gesagt haben.[34] Wörtlich übersetzt heißt dieses Zitat: *»[Das] Land der Ovaherero, [das] Weidefeld [ist] unser.«* Diese Worte, die der eingangs zitierten deutschen Version der anfeuernden Ausrufe der Frauen auffallend ähnlich sind, drücken prägnant die enge Beziehung zwischen Land bzw. Weidegebieten und der kulturellen Identität von Herero als Rinderzüchter aus. Dieses 'ehi rOvaherero' war 'grenzenlos' im buchstäblichen Sinn und in ideeller Hinsicht exklusiv. Der Begriff verwies auf die Gesamtheit aller jemals defi-

nierten Lokalitäten, Niederlassungen und Einflußbereiche von Herero. Gemeint war offenbar eine ideale soziale Landschaft und damit eine über den Rahmen der segmentär gegliederten Gesellschaft der Viehzüchter hinaus verweisende Identitätskategorie.

Die eingangs zitierten Ausrufe der Frauen im Deutsch-Herero Krieg stehen vermutlich in diesem vielschichtigen Zusammenhang, der sich jedoch kaum, wie Historiker meinen, auf 'die Landfrage' oder gar die 'Frage nach dem Landbesitz' reduzieren läßt. Viel eher verweisen diese Ausrufe darauf, daß für Herero womöglich die existentielle Frage nach der Aufrechterhaltung einer Lebensform und Identität, wie sie in der vorkolonialen Zeit galt, im Vordergrund gestanden haben könnte, und damit eine Diskussion unter ihnen, die zwar mit 'Land', darüber hinaus jedoch mit einem spezifisch konstruierten historischen und sozialen Raum und Selbstverständnis zusammenhing.

Anmerkungen

1 W. Anz: Gerechtigkeit für die Deutschen in Südwestafrika! in: Die christliche Welt, 18 Jg., Nr.28, Marburg 7.Juli 1904, S. 657.
2 P.Rohrbach, der Ansiedlungskommissar der Kolonie, in seinem Buch: Deutsche Kolonialwirtschaft. 1. Band: Südwest-Afrika, Berlin, 1907, S. 332.
3 J. Irle: Die Herero. Ein Beitrag zur Landes, Volks- und Missionskunde, Gütersloh 1906, S. 213.
4 H. Drechsler: Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft. Der Kampf der Herero und Nama gegen den deutschen Imperialismus (1884-1915), Berlin (Ost), 1966, S. 174; Th. Sundermeier: Die Mbanderu. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. St. Augustin 1977, S. 91f; N. Alexander: The Namibian war of anti-colonial resistance, 1904-7, in: B. Wood (Hg.): Namibia 1884-1984. Readings on Namibia's history and society, London 1988, S. 195.
5 P.Irwin: Liptako Speaks. History from Oral Tradition in Africa, Princeton 1981, S. 48.
6 J.C.Miller: Listening for the African past, in: Ibid (Hg.): The African Past Speaks. Essays on Oral Tradition and History, USA 1980, S. 48f.
7 Hierzu siehe F.R. Lehmann: Ejuru. Sprach- und religionswissenschaftliche Anmerkungen zum Himmels-Begriff der Herero. - In: Journal of the SWA Scientific Society Bd. XIX, Windhoek 1963/64-1964/65. Lehmann zeigt, daß der Begriff 'ejuru' als Bezeichnung einer 'idealen Landschaft' in den 1920er Jahren zu einem 'Kampfeswort' bei Herero-Politikern zur Durchsetzung von Landansprüchen gegenüber der südafrikanischen Kolonialverwaltung avancierte, S. 53f.
8 Archiv der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM), Wuppertal. Akte 1.605, Irle-Fabri, 18.10.1876. In seinem Buch äußerte Irle sich nuancierter: a.a.O., 124f.
9 VEM, Akte 1.580, H.Scheppmann, Tagebuch No 1, 29.8.1845. Ebd., Akte 1.618, F. Meyer, Bericht der Station Otjikango, 31.5.1888. Siehe auch B. Lau (Hg): Carl Hugo Hahn-Tagebücher 1837-1860. Bd. IV 1856-1869, Windhoek 1985, S. 929.
10 H. Vedder: Das alte Südwestafrika. Südwestafrikas Geschichte bis zum Tode Mahareros 1890. Nach den besten schriftlichen und mündlichen Quellen erzählt, Berlin 1934. Zitiert wird nach dem Reprint, Windhoek 1981, S. 148f.
11 Zum Einfluß der ethnographischen Arbeiten Vedders hinsichtlich moderner Identitätsprozesse in Namibia siehe meine Beobachtungen in: 'Ich erzähle Dir alles!'. Gespräche mit Herero in Namibia, in: Nachrichten, Basler Afrika Bibliographien, Jg. 1991, Nr.4. Auch Ben Fuller: Institutional appropriation and social change among agropastoralists in central Namibia, 1916-1988, unpubl. diss., Boston University 1993, S. 103.
12 L.Vail & L.White: Power and the Praise Song. Southern African Voices in History, Virginia 1991.
13 K. Alnaes: Living with the past. The songs of the Herero in Botswana, in: Africa Vol. 59, No. 3, 1989; Ernst Dammann: Was Herero erzählten und sangen. Texte, Übersetzung, Kommentar, Berlin 1987, S. 227ff.
14 Vedder, a.a.O., S. 149. Ähnlich auch Alnaes, a.a.O. S.272.
15 Siehe z.B. J. Comaroff: Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People, Chicago et al. 1985.

16 F. Galton: Bericht eines Forschers im tropischen Südafrika, Leipzig 1854 (Reprint Swakopmund, 1980).

17 »Omongombe ja Humbu na Uanga. Omondambo jongombe ja Mbizo kotjikombo ndjuo jomukaendu ua Namboori. Okovikotovivari oihi kuzenwa naihi kuzeura mongutirwa ja Mukaamupo. Okongombe ja Tjiseua. Tjiseua ongombe ja Rukombo ondumbu ja Mwamuriro kuma kumunika nawa kondana ja Mwarukunde mo nuwa namuriro.« Interview Nr. 35: Musengwa Mungendje, 12.4.1990. Transkription: Othniel Katuuo. Übersetzung: Epson Kapuuo/Henrichsen.

18 Galton, a.a.O., S.114.

19 Die genannten Personen wurden identifiziert durch die Auswertung folgender Quellen: Interview Nr.12 (8.1.1990); Nr.15 (9.1.1990). Archiv der Rheinischen Mission, ELCIN, Windhoek. Akte I. 1.9.1876: Beilagen: J.Irle: Referat 1876. Sundermeier, a.a.O., S. 13.

20 T .Ingold: Hunters, Pastoralists and Ranchers, Cambridge 1980, S. 96.

21 Diese und die folgenden Ausführungen beziehen sich u.a. auf die Interviews Nr.6 (5.12.1989); Nr. 57 (11.9.1990) sowie auf die Arbeiten von Irle, a.a.O. und Sundermeier, a.a.O.

22 U.a. in der 'Kriegskarte von Deutsch-Südwestafrika 1904', Berlin (Reprint, Windhoek, 1987).

23 Die Ausführungen in den Interviews Nr. 6 (5.12.1989) und Nr. 26 (2.4.1990) deuten ebenfalls auf diese Interpretation hin.

24 Neben Galton, a.a.O., siehe Lau, a.a.O., S. 988, 991f, 1048, 1089. Interview 1 (2.12.1989); Interview 8 (4.1.1990).

25 Zur Funktion von Genealogien als manipulierte, die eigenen Ansprüche legitimierende Texte siehe Irwin, a.a.O., S. 53.

26 Sundermeier, a.a.O., S. 125. Vgl. Irle, a.a.O., S. 134: »Es gab keine Weide-, Wasser- noch Holzrechte [bei den Herero]«.

27 Dies wird auch noch heute betont. Interview Nr. 19 (15.1.1990).

28 Seine Rinder »mazeri, ko, kokure ko karui ketu kozongombe ozonduuombe omundu mariangera no mutjira uo horongo nombua ja kozonde za murongo, mazeri okujanda mozongombe omakondo zo nganda ja Ketjo. Zari zarimbara zeri ko kozondara za Tjorongo, zai rarimbara zeri ko ngombe ja Munina ja Tjapepa... Zai kondjombo ja Tjikungune jambangonde mumuanua ozongombe... zeri kondjombo joo Hijavangere na hija Uazuvara. Mazeri, mazeri, mazeringo marzeringo.« Der Auszug stammt aus A.Heywood/B.Lau/R.Ohly (Hg.): Warriors, leaders, sages and outcasts in the Namibian past. Narratives collected from Herero sources for the Michael Scott Oral Records Project (MSORP) 1985-6. Windhoek 1992, No 24: Kukuri. Erzählt von A.Kaputu.

29 Ebd., S.108f.

30 Irwin, a.a.O., Kap. 3.

31 C. Büttner: Die Viehwirtschaft der Herero, in: Das Ausland 1883, S. 491.

32 »Kerina ua Kandendu ngua jandja ozongombe nozondjupa zazo.« Interview Nr.14: Uaanazo Ndjoze, 9.1.1990. Transkription: O.Katuuo. öbersetzung: Kapuuo/Henrichsen.

33 U.a. Interview 14 (9.1.1990).

34 Irle, a.a.O., S. 135, hier in modifizierter Schreibweise zitiert. Siehe auch S. 51.