



**DAMARA IN NAMIBIA: NATURALLY  
NAMIBIAN AND PROUDLY #NU-KHOE**

**GESCHICHTSPRODUKTION IM SPANNUNGSFELD VON  
TRADITION UND POLITIK**

**Jutta MacConnell**

**DAMARA IN NAMIBIA: NATURALLY  
NAMIBIAN AND PROUDLY #NU-KHOE**

**GESCHICHTSPRODUKTION IM SPANNUNGSFELD VON  
TRADITION UND POLITIK**

Inauguraldissertation zur Erlangung  
des Akademischen Grades einer Dr. phil.,  
vorgelegt dem Fachbereich 07 –  
Geschichts- und Kulturwissenschaften  
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

von

Margarete Jutta MacConnell-Krame

aus

Frankfurt am Main

2017



## Inhaltsverzeichnis

<b>Teil I: VOM NUTZEN DER GESCHICHTSPRODUKTION – ZIELSETZUNG, THEORIE UND METHODIK DER FORSCHUNGSARBEIT .....</b>	<b>15</b>
<b>1. Einleitung.....</b>	<b>15</b>
Thema dieser Arbeit.....	20
Fragestellung.....	24
Aufbau der Arbeit .....	28
<b>2. Damara - eine Minderheit.....</b>	<b>29</b>
<b>3. Entwicklung des Forschungsthemas .....</b>	<b>33</b>
Die ausgewählten Forschungsregionen .....	34
<b>4. Forschungsergebnisse.....</b>	<b>36</b>
Die Geschichtsproduktion der Damara eine „small story“ .....	39
<b>5. Theoretischer Rahmen.....</b>	<b>39</b>
Stand der Wissenschaft.....	40
Literatur zur Geschichte und lokales Quellenmaterial .....	55
<b>6. Methodik .....</b>	<b>59</b>
Vorgehensweise und Untersuchungsmethoden .....	59
Teilnehmende Beobachtung und qualitativ orientierte Gespräche .....	60
Quellen- und Informationspolitik .....	63
Die Forscherin als Ko-Produzentin der Geschichtsproduktion.....	65
<b>Teil II: DAMARA IN GESCHICHTE UND GEGENWART NAMIBIAS.....</b>	<b>69</b>
<b>7. Vorkolonial- und Kolonialzeit.....</b>	<b>69</b>
Eine Bandbreite von Abhängigkeiten ethnischer Zugehörigkeit.....	70
Von „Urnegern“ und „Sklaven“ als „brauchbarer Bestandteil der menschlichen Gesellschaft“ .....	72
Missionare zwischen Gottes Wort und Kolonisierung.....	74
Damara – <i>Firstcomer</i> mit eigener Sprache.....	78
Vedder und die „verlorene Geschichte“ der Damara.....	83
Erzwungene Loyalität im Deutsch-Namibischen Krieg.....	87
<b>8. [Über-]Leben unter südafrikanischer „Herrschaft“ .....</b>	<b>90</b>
Zusammenschlüsse und Spaltungen schon immer politisch motiviert.....	92
Apartheid politisiert traditionelle Würdenträger .....	94
<b>9. One Namibia – One Nation: Ethnizität und Demokratie.....</b>	<b>95</b>
Gesetzliche Eingliederung von Tradition .....	97
Politische Parteien und ihre ethnischen Wurzeln.....	107
Damara „behind the wall of silence“ – ein dunkles Kapitel namibischer Geschichte.....	109
Damara „enter 1904 genocide debate“.....	110
Geschichtsforschung: „Fünf nach zwölf“.....	112
<b>Teil III: AUF DER SUCHE NACH DER „VERLORENEN GESCHICHTE“ ....</b>	<b>114</b>
<b>10. Erinnerung ein „heilendes Werkzeug“.....</b>	<b>114</b>
Gedenkjahr 2004 verändert Blick auf die Geschichte .....	117
<b>11. Acht Damara Gruppen: Tradition in der Moderne .....</b>	<b>119</b>
Mythos der Urgemeinschaft begründet Erstbewohnerstatus.....	122
Sprache symbolisiert Zusammengehörigkeit.....	124
Eingliederung von Tradition spaltet Damara.....	125
<b>12. Drei lokale Varianten: Erinnerungsorte und politische Aktionsfelder .....</b>	<b>128</b>
Okombahe: Heimat der !Oe-#Gan und traditionelle Damara-Hauptstadt.....	129
Otjimbingwe: Heimat von Damara und Herero.....	140



Khorixas: Heimat der #Aodaman und ehemalige Hauptstadt des Damara- <i>homeland</i> .....	151
<b>13.    Erinnerungen und Gegenwartsbezug: Akteure auf der Suche nach der „verlorenen Geschichte“ .....</b>	<b>156</b>
Zwei <i>gaokha</i> : Verflechtung von Tradition und Politik.....	157
Justus /Uruhe //Garoëb : <i>Gaob</i> aller Damara und Staatspolitiker.....	161
<i>Gaob</i> Immanuel #Nu-Axa /Gaseb: „Von blauem Blut“ .....	168
Pastor Eliphaz Hurob Eiseb: <i>Acting king</i> und politischer Weggefährte des Königs .....	171
Die Alten und die Jungen .....	174
Erinnerungsstücke .....	181
<b>14.    Instrumente und Foren der Geschichtsproduktion .....</b>	<b>184</b>
Gedächtnis, Schrift und Identität.....	184
Damara Cultural and Heritage Forum: „Genozid-Komitee“ .....	185
Kulturfeite: Vom Ahnenbaum zur Nationalflagge .....	188
!Oe-#Gan-Traditional-Festival 30. April 2005: Im Zeichen des Gedenkjahres 2004.....	197
Annual Damara Festival 4. November 2006: „Tu etwas, dann erreichst Du etwas“ .....	201
!Oe-#Gan Festival 24. April 2009: „Damara people unite“ .....	203
Das „Gaob Festival“ 5. November 2016: Eine politische Plattform.....	204
<b>15.    ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSBETRACHTUNG:.....</b>	<b>207</b>
Vom Rande der Geschichte zum selbstbewussten Staatsbürgertum.....	207
<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>220</b>
<b>Anhang .....</b>	<b>231</b>
Abbildungen Damara-Kulturfeite: .....	231
Transkription von Reden - !Oe-#Gan-Kulturfest 30. April 2005 .....	237
Das verlesene Grußwort des Deutschen Botschafters Dr. Wolfgang Massing .....	240
Niederschrift der Geschichte der Damara von <i>Senior Councillor</i> Claudus #Neib, Otjimbingwe .....	242

## Abkürzungen und Glossar

- *Acting chief*: Von einer traditionellen Behörde zum Stellvertreter des *chief* ernannt.
- *Acting King*: Vom König zu seinem Stellvertreter ernannt. Verwende ich in meiner Arbeit diesen Begriff als Titel vor dem Namen, beginne ich mit einem Versal.
- Cassinga: Stützpunkt der SWAPO im Exil während des Unabhängigkeitskampfes an der Grenze Angolas zu Namibia. Dort begingen die südafrikanischen Streitkräfte 1972 ein Massaker.
- *Chief* oder *supreme leader*: Traditioneller Führer. In offiziellen Dokumenten ist die Bezeichnung *chief* gebräuchlich. Verwende ich in meiner Arbeit die Titel vor dem Namen, beginne ich diese mit einem Versal.
- *Chiefs' Council*: Der *Chiefs' Council* der Damara setzt sich zusammen aus den staatlich anerkannten lokalen *chiefs/supreme leaders*. Die Regierung erkennt ihn als traditionelles Ratsorgan an.
- *Commission of Inquiry into Matters Relating to Chiefs, Headmen, and Other Traditional or Tribal Leaders*: Von der Regierung gegründete Kommission, die sich mit der Eingliederung von Tradition in das neue Staatswesen beschäftigte und 1991 einen Bericht (Kommissionsbericht 1991) dazu vorlegte.
- *Communal Land* – Kommunales Land: Staatseigentum, das ethnischen Bevölkerungsgruppen als Territorium zugeordnet ist.
- *Communal Land Reform Act 2002*: Gesetz zur Verwaltung von Kommunalem Land und zur Vergabe und Nutzung von Grund und Boden in diesen Gebieten.
- *Community Court's Act 2003*: Gesetz zur Regelung der Zusammenarbeit traditioneller und staatlicher Gerichtsbarkeit.
- *Constitution of the Republic of Namibia* 1990, am 9. Februar 1990 von der Konstituierenden Versammlung verabschiedet. Es gibt eine deutsche Übersetzung, die 1995 von der Namibia Wissenschaftliche Gesellschaft, Windhoek, herausgegeben wurde.
- *Council of Traditional Leaders*: Nationales para-staatliches Organ. Ihm gehören die staatlich anerkannten traditionellen Führer an.
- *Council of Traditional Leaders Act 1979*: Von der Verfassung gefordertes Gesetz zur Einrichtung eines nationalen *Council of Traditional Leaders*.
- *Councillor*: Allgemeine Bezeichnung für ein Ratsmitglied der *traditional authority*, wobei unterschieden wird zwischen *senior councillor* und *traditional councillor*. Verwende ich in meiner Arbeit *councillor* als Titel vor dem Namen, beginne ich diesen mit einem Versal.
- Damaraland: Eine Bezeichnung des Gebietes Zentral-Namibias, das vorwiegend Lebensraum von Damara ist. Diese Bezeichnung stammt aus der Kolonialzeit; der Volksmund bezeichnet diese Region auch heute noch so. Als Damaraland bezeichnete auch der Odendaal-Plan 1962 das für Damara eingerichtete *homeland*, das nicht in allen

Grenzen identisch ist mit dem Damaraland, aber innerhalb dieses Gebietes lag.

- Damara-Rat oder *Damara Council*: Ab 1972 ethnische Selbstverwaltung des Damara *homeland*, später politische Partei und 1989 Mitbegründungsorganisation der politischen Partei UDF (*United Democratic Front of Namibia*).
- *Damara Tribal Executive Council* – ethno-politische Organisation, die sich während des südafrikanischen Mandats in Konkurrenz zum *Damara Council* im *homeland* als Widerstandsbewegung außerhalb des *homeland* formierte.
- DCHF - *Damara Cultural and Heritage Forum*: Überregionales Geschichtskomitee, gegründet 2005.
- DDR: Deutsche Demokratische Republik (1949 bis 1990).
- DED: Deutscher Entwicklungsdienst.
- Deutsch-Namibischer Krieg: Als solchen bezeichnet die neuere Geschichtswissenschaft die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Deutschen und Namibiern, die zwischen 1904-1908 in Namibia stattfanden, in der Literatur auch als Kolonialkriege bezeichnet (Wallace 2015: 245).
- DTA: *Deutsche Turnhallen Allianz*, Oppositionspartei in der namibischen Regierung. Sie gründete sich 1977 aus verschiedenen kleinen Parteien. Ihren Namen gab ihr der Ort, eine Turnhalle, in der sich die DTA 1977 traf, um die von Südafrika in Auftrag gegebene erste Verfassung für ein unabhängiges Namibia zu erarbeiten. Dieser Vorschlag wurde von den Vereinten Nationen nicht angenommen, da Südafrika der SWAPO verboten hatte teilzunehmen.
- Ethnien in Namibia: Gesamtbevölkerung 2,1 Millionen Einwohner (Volkszählung 2011), davon stellen Owambo mit etwa 52 Prozent die größte Ethnie dar, es folgen Damara und Herero mit etwa sieben Prozent und die kleineren Gruppen Nama, Kavango, Rehoboth Baster, Tswana, San und Sambesi (bis 2013 als Caprivianer bezeichnet).
- *Gaob* singl. / *gaokha* pl. für zwei Personen: Traditioneller Titel. Als *gaob* wird sowohl ein lokaler *chief* / *supreme leader* als auch der „king“ bezeichnet. Verwende ich in meiner Arbeit *gaob* als Titel vor dem Namen, beginne ich mit einem Versal.
- *!haos tanab* oder *!haos danab*: Ebenfalls Titel eines lokalen *chief* / *supreme leader*.
- Hereroland: Hereroland und Damaraland sind in der Kolonialliteratur Bezeichnungen für ein und dieselbe Region Zentral-Namibias. Hier lebten und leben sowohl Herero wie Damara. Die unterschiedliche Bezeichnung ist auf die Unkenntnis der Europäer in Bezug auf ethnische Bevölkerungsgruppen zurückzuführen.
- *Homelands*: Von der Mandatsregierung Südafrikas zwischen 1968 und 1980 geschaffene geografisch begrenzte Lebensräume für ethnische Bevölkerungsgruppen mit eigenen Verwaltungsbehörden. Es gab zehn *homelands* in Namibia. Sie waren ein Grundpfeiler der Apartheidpolitik.

- HRDC: „Human Rights and Documentation Centre“; es gehört zur Rechtsfakultät der Universität von Namibia.
- Kaptein, Kapitän, Oberhäuptling, *headman*, *chief*, *supreme leader*: Bezeichnungen traditioneller Führer von der Kolonialzeit bis heute.
- *King's Council*: Traditioneller Rat der Damara, der von der Regierung nicht anerkannt ist, weil der König keine staatliche Anerkennung genießt.
- Khoekhoegowab: Sprache, die in Namibia überwiegend in verschiedenen Varianten (Dialekten) von Damara, Hai//om und Nama gesprochen wird.
- Kommissionsbericht 1991: Ich verwende in meiner Arbeit diese Bezeichnung für den Bericht der *Commission of Inquiry into Matters Relating to Chiefs, Headmen, and Other Traditional or Tribal Leaders*.
- *Landboard – Regional Landboard*: Politisches Verwaltungsorgan einer Region zur Verwaltung von Grund und Boden in Kommunalen Gebieten.
- Lubango: Ort im Exil der SWAPO in Angola zu Zeiten des Unabhängigkeitskampfes in Namibia. Berühmt für die Erdlöcher, in denen die SWAPO Dissidenten und vermeintliche Dissidenten gefangen hielt, folterte und ermordete.
- *Namibia Support Committee*: Dieses 1969 in London gegründete Komitee unterstützte u.a. die Bildungseinrichtung *United Nations Institute for Namibia* (1976 - 1990).
- *National Assembly* und *National Council*: Sie bilden die Legislative des namibischen Zweikammersystems.
- NBC: *Namibian Broadcast Corporation*, einzige öffentlich-rechtliche Rundfunk- und Fernsehanstalt Namibias.
- NGSI: „Namibian-German Special Initiative for Community-driven Development Projects in Specific Regions“: Umsetzung des im Jahre 2004 von der damaligen deutschen Bundesministerin angebotenen „Versöhnungsprojektes“ in lokalen Herero-, Nama- und Damaragemeinden.
- NUDO: *National United Democratic Organisation*: Politische Partei.
- #Nukhoegowab: Damara bezeichnen auch das von ihnen gesprochene Khoekhoegowab als #Nukhoegowab, um sich von den anderen Khoekhoegowab sprechenden Ethnien abzugrenzen.
- OPO: *Owamboland People's Organisation*: Politische Partei und Vorgängerin der SWAPO.
- #Nu-Khoen oder #Nukhoen: Für Damara ist die Bezeichnung #Nu-Khoen oder #Nukhoen ihr Ur-Name. Er bedeutet „schwarze Menschen“. Als #Nu-Khoen symbolisieren sie heute eine Gruppenidentität bis in prähistorische Zeiten zurück. #Nu-khoe ist die Form des Adjektivs.
- Odendaal-Plan: Der Odendaal-Plan ist die Fortführung der südafrikanischen Apartheidpolitik in Namibia. 1962 gründete die südafrikanische Regierung die Odendaal-Kommission unter Vorsitz von Frans Hendrik „Fox“ Odendaal. Die Kommission empfahl 1964 mit ihrem Bericht (*Report of the Commission of Enquiry into South*

- West Africa affairs*) die Einrichtung von *homelands* für die verschiedenen Ethnien in Südwestafrika. Mit dem vordergründigen Ziel der wirtschaftlichen Entwicklung wurde die Rassentrennung betrieben.
- Okahandja Nationale Einheitskonferenz: Eine Konferenz, die am 10. November 1975 in Opposition zur DTA (Turnhalle-Konferenz) mit Parteigruppierungen überwiegend aus den Nama- und Damara-Gruppen stattfand.
  - *Paramount chief*: Bezeichnung der südafrikanischen Mandatsverwaltung für den ranghöchsten traditionellen Führer einer Ethnie.
  - *People's House*: Versammlungsstätte der traditionellen Führer in Okombahe. 1986 von König Justus //Garoëb als solche eröffnet.
  - *Regional Council*: Politisches Verwaltungsorgan einer Region (Landratsamt).
  - *Regional Councillor*: Politischer Verwaltungsbeamter einer Region (Landrat).
  - *Report of the Commission of Enquiry into South West Africa affairs 1964*: Bericht zur Einrichtung von *homelands* in Namibia, damals Südwest-Afrika. In der Arbeit zitiert als Odendaal-Plan, Odendaalbericht oder Odendaal Report (siehe auch Odendaal-Plan).
  - Rheinische Missionsgesellschaft, heute Vereinigte Evangelische Mission: In Südafrika und Namibia seit den 1820er Jahren christianisierend tätig.
  - *Royal Family* und von „blauem Blut“: Ein traditioneller Führer soll nach dem Gewohnheitsrecht einer königlichen Familie entstammen. Damara selbst sprechen bei einer Abstammung aus der königlichen Familie von „blue blood“.
  - *Supreme leader*: siehe auch unter *chief*; Historiker, die sich in neuester Zeit mit der Geschichte Namibias befassen, verwenden nicht mehr die Bezeichnung *chief*, sondern *supreme leader* und begründen dies mit deren negativen Konnotation (Wallace 2015: 16).
  - SWAPO – *South-West Africa People's Organisation*: Mit über fünfzig Prozent Wählerstimmen die mächtige Regierungspartei.
  - *Traditional Authorities Act 1975* und Überarbeitung von 2000: Gesetz zur Eingliederung traditioneller (ethnischer) Behörden in Kommunalen Gebieten in die Staatspolitik.
  - *Traditional authority*: Traditionelle Behörde einer lokalen *traditional community*.
  - *Traditional community*: Eine ethnische Gruppe, der ein Kommunales Gebiet als Territorium beziehungsweise Heimat zugeordnet ist.
  - UDF - *United Democratic Front of Namibia*: Kleine Oppositionspartei in der Regierung. Ihre Wurzeln gehen auf den *Damara Council*, der von der Apartheidregierung geforderten Selbstverwaltung des *homeland* zurück.
  - UNAM – University of Namibia (Windhoek).
  - *United Nations Institute for Namibia* wurde 1976 in Lusaka als Bildungseinrichtung für Namibia vom Rat der Vereinten Nationen gegründet, um Namibia auf die Unabhängigkeit vorzubereiten. Das

Institut beendete seine Aktivitäten mit der Unabhängigkeit 1990 und der Gründung der Universität von Namibia (UNAM).

- Völkerbund: Die Organisation der Siegermächte des Ersten Weltkriegs stellte Südwest-Afrika als Mandatsgebiet unter die Verwaltung von Südafrika.



### **Erklärungen zur Schreibweise und Aussprache des Khoekhoegowab**

Das von Damara gesprochene Khoekhoegowab ist ein bedeutsames Symbol ethnischer Zusammengehörigkeit. Und nicht nur das, sondern sogar ein Politikum, denn Damara bewerten ihre gesellschaftliche und politische Wahrnehmung auch daran, wie die Schreibweise ihrer Sprache in der Öffentlichkeit beachtet wird (vgl. Straub 1998: 83). Die Aussprache der Klicklaute und der Vokalqualitäten werden mit Sonderzeichen in der Schreibweise dargestellt. Ginge es nach Damara, würden auf Computertastaturen in der Aussprache geschnalzte Konsonanten mit vorgestellten Präfixzeichen als Schreibeinheit berücksichtigt. Um in meiner Arbeit Begriffe und Namen, die mit einem Präfix vor einem Konsonanten beginnen, gemäß der Orthographie des Khoekhoegowab-Lexikons darzustellen, verwende ich symbolische Zeichen, die den Präfixzeichen ähneln. Wird nämlich der Klicklaut und in der Schreibweise das Präfixzeichen weggelassen, so verliert oder verändert der Name oder Begriff seine Bedeutung. Folgende vier Präfixzeichen finden Verwendung und beschreiben die Artikulation des ersten Klicklauts:

/ (*affricated*) *dental click* - (Klick an den vorderen Zähnen),

! (*implosive*) *alveolar click* - (Klick an den Alveolen),

# (*implosive*) *palatal click* - (Klick am Gaumen),

// (*affricated*) *lateral click* - (vom Gaumen seitlich geschnalzter Klick) (Haacke und Eiseb 2002).

Der Grund für unterschiedliche Schreibweisen von Namen und Begriffen wie der Titel Tanab oder Danab für traditionelle Führer liegt in der mündlichen Überlieferung und der Aussprache, die nicht immer deutlich macht, ob es sich um einen harten oder weichen Konsonanten handelt. Auch der Name des ersten Königs Kornelius Goreseb wird unterschiedlich geschrieben. Ich halte mich an die Schreibweise des Namens auf seiner Grabstätte.

## Abbildungen

1. Titelblatt: Kulturfest der !Oe-#Gan 2009. Hissen der Damara-Flagge und der namibischen Flagge.
2. Karte Südliches Afrika mit Namibia.
3. Karte von Namibia mit Hinweisen auf die geografische Lage der Hauptstadt Windhoek sowie der Forschungsregionen Okombahe, Otjimbingwe und Khorixas.
4. König *Gaob* Justus //Garoëb *Annual Damara Festival* 5. November 2016.
5. Justus //Garoëb, Member of Parliament (1990 – 2015) im Parteibüro der UDF im Parlamentsgebäude in Windhoek (Februar 2004).
6. *Gaob* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb mit Familie am Grab seiner Mutter aus der *Royal Family*. Er visualisiert damit seine Abstammung von „blauem Blut“ (!Oe-#Gan-Kulturfest 30. April 2005).
7. Vizepräsident Immanuel #Nu-Axa /Gaseb an seinem Schreibtisch im Bürohaus des *Council of Traditional Leaders* in Windhoek (Oktober 2016).
8. *Acting King* Eliphas Eiseb spricht als Stellvertreter des Königs 2004 das Grußwort zum Workshop „Examining the Books – Damara History (Re)considered“ auf der Historiker-Konferenz 2004 in Windhoek „1904 – 2004 Decontaminating Namibian’s Past“.
9. Zwei alte Damara-Frauen vor ihrem Haus in Okombahe.
10. Schülerinnen und Schüler der zehnten Klasse der Da-Palm Junior Secondary School in Otjimbingwe.
11. Johannes Gurirab, *traditional councillor* der !Oe-#Gan, ehemaliger Lehrer, Ministerialbeamter und Parlamentsabgeordneter für die UDF.
12. Eugene !Gaoses, !Oe-#Gan.
13. Claudus #Neib, *senior councillor* der Tsoaxudaman, ehemals Lehrer und *Gaob* Betuel Haraseb, lokaler *chief/ supreme leader*.
14. Viktoria Dausas, *traditional councillor* der Tsoaxudaman.
15. Nachfahren des Helden /Haihab, Otjimbingwe.
16. Donna Laida Tjhara Gawanas, Otjimbingwe.
17. Erna !Ganes, *senior councillor* der #Aodaman.
18. bis 29. : Lokale Kulturfeste.

**Abbildung 2: Südliches Afrika mit Namibia**



**Abbildung 3: Zentral-Namibia mit Hinweisen auf die geografische Lage der Hauptstadt Windhoek sowie der Forschungsregionen Otjimbingwe, Okombahe und Khorixas / Fransfontein (westlich und nordwestlich von Windhoek)**



## Teil I

*Without knowledge, and without history,  
a people is nothing.  
It has no possibility of evaluating its abilities  
and charting out a course for development,  
let alone determining its future.*  
(Hage Geingob 1988:xiii;  
seit 2015 Staatspräsident von Namibia)

### VOM NUTZEN DER GESCHICHTSPRODUKTION – ZIELSETZUNG, THEORIE UND METHODIK DER FORSCHUNGSARBEIT

#### 1. Einleitung

Im Oktober 2006 trug der Abgeordnete Justus //Garoëb in einer Sitzung der namibischen Nationalversammlung vor, dass Damara in Namibia in der über einhundert Jahre währenden Kolonialzeit ihre Geschichte verloren haben. Die Schuld gab der Abgeordnete vor allem Missionar Heinrich Vedder von der Rheinischen Mission (Weidlich 2006a: 8). In seinem 1923 veröffentlichten Buch „Die Bergdama“ verbreitete Vedder seine Auffassung von Damara als „das allerprimitivste Völkchen des ganzen afrikanischen Südens“, das unter dem „Einfluss von Herero und Nama seine eigene Sprache und die Sitten und Gebräuche der Väter vergessen hatte“ (Vedder 1923: 3-4). „Die Bergdama“ ist im Übrigen die einzige bis heute (2016) veröffentlichte Ethnografie über Damara. Der Staatspolitiker Justus //Garoëb ist zugleich der ranghöchste traditionelle Würdenträger der Damara, den Damara mit dem traditionellen Titel *gaob* bezeichnen. Dieser Titel wird in die Amts- und Landessprache Englisch mit „king“ übersetzt (Haacke und Eiseb 2002: 38).

Anlass der Rede des Abgeordneten //Garoëb war die Parlamentsdebatte über den Herero Genozid von 1904 nach der berüchtigten Schlacht bei Ohamakari, die in die Geschichte als Schlacht am Waterberg eingegangen ist. Viele Jahre forderten Herero von der deutschen Regierung eine Anerkennung als Völkermord und Wiedergutmachung hierfür. Die Anerkennung als Völkermord wurde von der deutschen Regierung im Jahr 2015 ausgesprochen. Als der Abgeordnete //Garoëb davon sprach, dass die Zeit reif geworden war „to bring the real history of the people to light“, vertrat der Politiker zugleich als König der Damara die Interessen „seines“ Volkes. Die „real history“ soll die Opferrolle der Damara unter kolonialer Unterdrückung „ans Licht bringen“. Für die „original inhabitants of Namibia“, die //Garoëb mit Damara und San

benannte, forderte er: „[W]hen it came to reparations, their ‚deliberately and distorted history‘ needed to be rectified and such documents released“ (Weidlich 2006a: 8). Ihren Anspruch auf den Erstbewohnerstatus fundieren Damara mit der Selbstbezeichnung als „#Nu-khoen“. In der Sprache der Damara bedeutet dies „schwarze Menschen“. Diesen Namen sollen Damara sich selbst gegeben haben, bevor Fremde ins Land kamen (Eliphaz Eiseb 4. März 2004).

„[I]n the best colonial style which says that the ‚natives‘ don’t have a history but are nonetheless a rather exotic species“ seien die afrikanischen Völker in der Kolonialgeschichtsschreibung als geschichts- und kulturlos dargestellt worden, konstatierte 1984 die Historikerin Brigitte Lau in ihrem Redebeitrag auf einer Konferenz, die zur Erinnerung an einhundert Jahre Kolonialgeschichte in London stattfand. Da sich 1984 Namibia noch im Unabhängigkeitskampf gegen Südafrika befand, hatte das *Namibia Support Committee*<sup>1</sup> gemeinsam mit den Freiheitskämpfern unter Führung der SWAPO (*South West Africa People’s Organisation*) zu dieser Konferenz nach London eingeladen. Unter dem Thema „Namibia 1884 – 1984: 100 years of foreign occupation - 100 years of struggle“ stand die Erinnerung an gemeinsam ertragenes Leid in kolonialer Fremdherrschaft im Fokus der Veranstaltung (Williams 1988: 759). Lau wies damals auf die im Namen der Ethnografie verfassten Studien von Missionaren und Wissenschaftlern hin, die alle „im Dienste“ der Kolonisation verfasst worden seien. Insbesondere machte auch sie auf die Studie von Missionar Heinrich Vedder über Damara aufmerksam (Lau 1988: 91).

Warum suchen Menschen in einem modernen afrikanischen Staat nach ihrer „verlorenen Geschichte“? Namibia erreichte 1990 als eines der letzten Länder des afrikanischen Kontinents seine Unabhängigkeit. Die Geschichte Namibias war über einhundert Jahre die Geschichte kolonialer Interessen. Diese begann 1486, als der Portugiese Diego Cao „seinen Fuß auf namibischen Boden setzte“ (Dierks 2003 (erstmals 2000): 5). Zunächst begaben sich Abenteurer und Händler auf den Weg dorthin, um hier ihr Glück zu versuchen. Zu Beginn des Neunzehnten Jahrhundert kamen die ersten Missionare in diesen Teil Afrikas (Dierks 2003 (erstmals 2000): 17). Nach Missionar Vedder sollten die „Primitiven“ christianisiert, zivilisiert und zu einem „brauchbaren Bestandteil der menschlichen Gesellschaft geformt werden“ (Vedder 1923: 2-4). Ab Mitte der 1840er Jahre begann die Rheinische Mission in Zentral-Namibia Missionsstationen aufzubauen und zur besseren Missionierung „Stammeszentren“ einzurichten (vgl. Metzkes 1962: 68). Den Missionaren folgten Kaufleute und Siedler. 1884 wurde Südwestafrika deutsche Kolonie.

---

<sup>1</sup> Das 1969 in London gegründete *Namibia Support Committee* war ein international anerkanntes Gremium von Unterstützern des namibischen Unabhängigkeitskampfes.



Der Deutsch-Namibische Krieg<sup>2</sup> von 1904 – 1908 löste den heute von der Bundesregierung Deutschland anerkannten Völkermord an Herero und Nama aus. Aber auch Damara verloren über die Hälfte ihrer Bevölkerung. (Silvester und Gewalt 2003: 62).

Hundert Jahre Kolonialgeschichte spiegeln sich auch in der Namensgebung des Landes wider. Südwestafrika nannten die ersten Europäer diesen Teil Afrikas nach seiner geografischen Lage. Als deutsche Kolonie erhielt Südwestafrika Grenzen und den Namen Deutsch-Südwestafrika. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde Namibia als faktisch südafrikanische Kolonie erneut zu Südwestafrika. Mit der Unabhängigkeit gab sich das Land den Namen Namibia, benannt nach der Wüste Namib. Dieser Name stammt aus der Sprache Khoekhoe, die in verschiedenen Varianten von Nama, Damara und San gesprochen wird (Haacke 2007: 58).

Unabhängig geworden, entschied sich das Volk von Namibia für eine demokratische Staatsform. Nach der langen Zeit, in der Rassismus, Apartheid und Ungleichheit die Politik des Landes bestimmt hatten, sollten alle Bürger und Bürgerinnen gleichberechtigt in Frieden und Selbstbestimmung leben (Verfassung, Präambel). Hatten die Kolonialmächte nach dem Motto „teile und herrsche“ Ethnien getrennt und Tribalismus geschürt, wurde es mit dem Aufbau der Demokratie zum Ziel von Politik und Gesellschaft, die Ethnien national auszusöhnen und sie zur „unity of the Namibian Nation“ zusammen zu führen (ibid.). Für den zur Erinnerungskultur in Namibia forschenden Soziologen Reinhart Kößler ist Erinnerung unverzichtbar auf dem Weg zu einer neuen Nation. Sie ist die Grundlage für die Schaffung neuer Werte wie Freiheit, Gleichheit und Demokratie, für die das Volk gemeinsam den Unabhängigkeitskampf geführt hat (Kößler 2005: 49). Das Bewusstsein einer gemeinsamen Geschichte von kolonialer Unterdrückung und Befreiung wird zum Grundstein der neuen politischen Gemeinschaft einer Nation. Sich zu erinnern, sei für ein Volk eine Voraussetzung, seine Fähigkeiten zu erkennen, um die Zukunft zu planen. „Without history a people is nothing“ stellte 1984 auf der oben erwähnten Geschichtskonferenz Hage Geingob fest (Geingob 1988: xiii). Geingob kämpfte aktiv für die Unabhängigkeit Namibias und war damals Direktor des *United Nations Institute for Namibia*. Er gehört der Regierungspartei SWAPO (*South West Africa People's Organisation*) an und ist seit März 2015 gewähltes Staatsoberhaupt von Namibia. Die beiden Staatspräsidenten des unabhängigen Namibias vor seiner Amtszeit waren Owambo.

---

<sup>2</sup> Ich schließe mich in der Bezeichnung der Kriegereignisse von 1904-1908 in Namibia der Historikerin Marion Wallace an (vgl. Wallace 2015).

Die Beschäftigung mit Geschichte hat immer etwas mit der Suche nach Erklärungsmustern für Gegenwart und Zukunft zu tun. Wer sind wir? Woher kommen wir? Wohin führt uns unser Weg? Der Mensch steht in einem Zusammenhang mit seiner Geschichte. Sich mit Geschichte zu beschäftigen, heißt auch, über Zeitbezug und sozialen Bezug sich an Mitmenschen zu binden (Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 16) und Zusammengehörigkeit zu erfahren. Den Vergangenheitsbezug stellt der Mensch über Erinnerung her. Diese wird zu einer für seine Gegenwart und seine Zukunft Bedeutung suchenden Aktivität (vgl. Strasser 2003). Auf der Suche nach der „verlorenen“ Geschichte geht es nicht um das Thema Tradition contra Moderne oder Moderne contra Tradition, sondern um die Rolle neuen Zusammenhalts in Gegenwart und Zukunft, der sich auf Tradition und Geschichte begründet und dessen Nutzen in der sozialen, politischen und ökonomischen Alltagsrealität liegt (vgl. Lentz 1997a; 1997b; 1998a; 1998b, Hinz 2008). Zu diesen Alltagsrealitäten gehört, dass Damara eine Minderheit in Namibia sind. Schon in der Kolonialgeschichtsschreibung wenig beachtet, fühlen sie sich auch in der neuen Zeit „left behind in all aspects“, wie Justus //Garoëb mir gegenüber in einem Gespräch äußerte (Justus //Garoëb 18. Mai 2005). Oft beklagen sich Damara in den Kommunalen Gebieten, dass die Regierung diese Gebiete in ihrer wirtschaftlichen Entwicklung vernachlässige.

Was heißt, die „richtige Geschichte ans Licht bringen“ und wer bringt die „real history to light“? Friedrich Nietzsche schrieb in seiner Reflektion über „Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, dass beim „Einzelnen sowie beim Volk“ es unter anderem vom „Vertrauen auf das Kommende“ abhängt, dass man „eben so gut zur rechten Zeit zu vergessen weiss, als man sich zur rechten Zeit erinnert“ und „mit kräftigem Instincte herausfühlt, wann es nöthig ist, historisch, wann unhistorisch zu empfinden“ und dass „das Unhistorische und das Historische gleichermaßen für die Gesundheit des Einzelnen, eines Volkes und einer Cultur nöthig“ ist“ (Nietzsche 2009 (erstmalig 1867): 12). Die Neuschreibung der „real history“ ist keine monolithische Erinnerung an die Vergangenheit, sondern kann als eine „Handlungsebene“ betrachtet werden, auf der viele Akteure mit ihren unterschiedlichen Zielen und Erwartungen agieren (vgl. Strasser 2004). Die Erinnerung und somit die daraus resultierende Produktion der neuen Geschichte bezieht sich gleichermaßen auf Historisches und Unhistorisches je nach Bedeutung für die Gegenwart und Zukunft der Akteure.

Der Aufbau der Demokratie in Namibia erforderte entsprechend der Verfassung und dem Gedanken des Zusammenführens aller Kulturen zu einer Nation die Eingliederung traditioneller Strukturen in das neue Staatswesen. In Artikel 102 (5) der Verfassung steht: „There shall be a Council of Traditional Leaders to be established in terms of an act of Parliament [...]“. Zur

Vorbereitung der Erfüllung des Verfassungsauftrages gründete die Regierung die *Commission of Inquiry into Matters Relating to Chiefs, Headmen, and Other Traditional or Tribal Leaders*<sup>3</sup>. Diesem Komitee gehörten Vertreter der Regierung, der namibischen Gesellschaft sowie traditionelle Würdenträger an. Das Komitee kam zur Überzeugung, dass in Namibia Tradition politische und gesellschaftliche Realität sind und deshalb die traditionellen Verwaltungen in das neue Staatssystem geordnet eingebunden werden mussten (Kommissionsbericht 1991: 11). Das Arbeitsergebnis des Komitees war Grundlage des *Traditional Authorities Act*, der 1995 in Kraft trat und der mit seinen Definitionen traditioneller Begrifflichkeiten eine nationale Norm von Tradition schuf. Die gesetzlich definierte Tradition löste eine zweckgerichtete Neubesinnung auf Geschichte und Tradition aus. Das Gesetz wurde mehrfach geändert und ergänzt. Im Jahr 2000 erfuhr es mit der Anerkennung von 42 *traditional authorities* seine letzte Novellierung. Wie sich die staatliche Anerkennungspolitik auf die Geschichtsproduktion der Damara auswirkte, bezeugen Beispiele wie die niedergeschriebenen Gewohnheitsrechte der lokalen Subgruppen, auf die ich in Teil III meiner Arbeit eingehe. In diesen wird immer darauf hingewiesen, dass sie in Einklang mit der Verfassung und der Gesetzgebung von Namibia stehen. Die Gewohnheitsrechte sind das, was Jan Vansina als „group accounts“ bezeichnet, als the „oral memories of groups“, die im gewissen Sinn institutionalisiert und offiziell sind (Vansina 1985: 19). Sie sind wertvolles „Eigentum der Gruppe“ (ibid.). Sie sind Identitätsbezug und sichern verlässlich ein geordnetes Zusammenleben.

Sind lokale *traditional authorities* staatlich anerkannt, können sie zwei ihrer Mitglieder in den nationalen *Council of Traditional Leaders* abordnen (vgl. *Council of Traditional Leaders Act*). Im *Council of Traditional Leaders* werden traditionelle Interessen auf politischer Ebene vertreten, insbesondere - und so ist das auch in der Verfassung vermerkt - in Hinblick auf kommunale Landfragen (ibid.). Die kommunale Landfrage betrifft nur die Gebiete, die Lebensraum der ethnischen Bevölkerungsgruppen sind. Seit dem Jahr 2002 regelt der *Communal Land Reform Act* die Mitsprache der staatlich anerkannten traditionellen Führer bezüglich Vergabe und Nutzung des Landes im regionalen „Landboard“, zu dem die jeweilige *communal area* gehört. Des Weiteren üben die *traditional authorities* die lokale Gerichtsbarkeit nach dem jeweiligen Gewohnheitsrecht in Übereinstimmung mit dem *Community Courts Act* aus (vgl. *Traditional Authorities Act*; vgl. *Community Courts Act* 2003). Seit 2013 sind die Gewohnheitsrechte der meisten Ethnien schriftlich festgelegt und damit Teil des namibischen Rechtssystems (vgl. Hinz 2013).

---

<sup>3</sup> Diese Kommission werde ich in meiner Arbeit bei einer Quellenangabe als „Kommission 1991“ bezeichnen und den Bericht entsprechend „Kommissionsbericht 1991“.

### **Thema dieser Arbeit**

Meine Arbeit ist eine ethnografische Studie der Produktion von Geschichte einer autochthonen Minderheit in Namibia. Sie behandelt einen Geschichtsentwurf „von innen“. Jan Assmann legt diesen Erinnerungsprozess als kollektives Gedächtnis der Gruppe dar, das „bestrebt ist, ihr (der Gruppe) ein Bild der Vergangenheit zu zeigen, in dem sie sich wiedererkennen kann“ (Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 42 ff.). Um die Motive der Akteure der Geschichtsproduktion – als Kollektiv oder als Individuum – zu erfassen, beschäftigt sich meine Arbeit auch mit der Einordnung von Damara in die Geschichte und Gegenwart Namibias. Es wird unter anderem dabei klar, dass die Geschichtsproduktion eine Auseinandersetzung mit der kolonialen Vergangenheit ist und, wie Reinhart Kößler ausführte „staatliches Handeln Erinnerungskultur mitbestimmt“ (Kößler 2005: 49), wie es die gesetzliche Eingliederung von Tradition in das neue Staatswesen verdeutlicht.

Die soziale und politische Bedeutung von Erinnerung beim Aufbau eines unabhängigen Staatswesens und beim Zusammenwachsen vieler Kulturen zu einer Nation bezeugen unter anderem drei Konferenzen zur Geschichte des Landes in den Jahren 1984, 1994 und 2004 sowie das 2001 ins Leben gerufene und von Deutschland finanzierte „Archiv des antikolonialen Widerstands und des Befreiungskampfes“ (vgl. auch Wallace 2015: 7-8). Bei allen drei Konferenzen stand im Fokus der Erinnerung die über einhundertjährige Kolonialzeit und ihre Bedeutung für die Unabhängigkeit Namibias. Zehn Jahre nach der ersten Konferenz, die sich auf die Kolonialgeschichte insgesamt bezog, stand die zweite Konferenz, die 1994 in Namibia stattfand und an der sich in erster Linie Historiker beteiligten, im Zeichen der Erinnerung an „Namibia under South African Rule – Mobility & Containment“. Zur dritten Konferenz im Gedenkjahr 2004 an den Deutsch-Namibischen Krieg von 1904 - 1908 waren unter dem Leitmotiv „1904 – 2004 Decontaminating Namibia’s Past“ Historiker aus Namibia und anderen Ländern nach Windhoek gekommen.

Die Unabhängigkeit und das Regierungsprogramm „One Namibia – One Nation“ lösten bei allen Ethnien eine Welle der Neuschreibung ihrer Geschichte aus. Um ethnische Zusammengehörigkeit als Teil der neuen Nation zu definieren, musste die Geschichte Namibias, die vorwiegend von Europäern und aus kolonialer Sicht auf Land und Leute geschrieben war, neu überdacht werden. Die Ethnien hätten es als Hohn empfunden, wenn man ihre traditionellen Strukturen als koloniale Erfindung abgetan hätte, wie es Damarakönig Justus //Garoëb zu Beginn der 1990er Jahre in seiner Anhörung vor der *Commission of Inquiry into Matters Relating to Chiefs, Headmen, and other Traditional or Tribal Leaders* anmerkte (Kommissionsbericht 1991: 15). Der Verzicht auf traditionelle Strukturen hätte ein Abstreifen der Vergangenheit bedeutet und die Menschen enturzelt.

Unter dem Titel „Damara in Namibia: „Naturally Namibian and proudly #Nu-khoe – Geschichtsproduktion im Spannungsfeld von Tradition und Politik“ untersuche ich, wie sich Damara in der neuen politischen Gemeinschaft des demokratischen Namibias definieren und positionieren. Der erste Teil des Titels meiner Arbeit „Naturally Namibian and proudly #Nu-khoe“ ist von Damara selbst formuliert. Es handelt sich dabei um das Leitmotiv des Damara-Kultur-Kalenders aus dem Jahr 2008. Ein Zufall spielte mir diesen in die Hände. Ich suchte im Nationalarchiv in Windhoek nach Quellen, die den Beweis liefern sollten, dass – wie es in der Literatur erwähnt wird – der deutsche Gouverneur Leutwein Kornelius Goreseb zum König aller Damara gemacht hat (Fuller 1996: 178). Ich konnte aber keine Quelle finden, die dies historisch nachwies, denn Gouverneur Leutwein ernannte den „Bergdama Kapitän“ von Okombahe nicht zu einem König, sondern zum „Oberhäuptling“. Der damalige Leiter des Nationalarchivs, Werner Hillebrecht, bestätigte mir, dass es zur Schaffung eines Damara-Königs offensichtlich keinen Quellennachweis gibt. Stattdessen gab mir Werner Hillebrecht mit den Worten: „Schauen Sie sich doch das einmal an, das ein Damara unlängst als Dokument dem Nationalarchiv gegeben hat“, die „Road Map to the #Nu-Khoe Kings Festival 2008“, verfasst von Gerhard Gurirab, einem Damara, der sich mit der Geschichte seiner Ethnie beschäftigte.

Sich zu definieren bedeutet, sowohl ethnisch wie auch politisch Stellung zu beziehen (vgl. Assmann, Aleida 2003 (erstmalig 1999): 62). Bei der Geschichtsproduktion geht es nicht um Erinnerung versus Historie, sondern um den Zusammenhang von Erinnerung und Selbstbild. Elizabeth Tonkin hat dies als „The principle that memory makes us is also the principle that we make memory“ definiert (Tonkin 1994 (erstmalig 1992): 117). Die Imagination traditioneller Zusammengehörigkeit in der Moderne bedingt den Rückgriff auf Geschichte, Tradition und alte Muster des Zusammenlebens (vgl. Lentz 1997a, 2005). In vorkolonialer und kolonialer Zeit fielen den Europäern die verstreut über das ganze Land in kleinen eigenständigen Gruppen lebenden Damara nie als politische Einheit auf, während beispielsweise Herero bereits vor der Kolonialzeit eine „explizite Herero-Identität“ aufwiesen (Wallace 2015: 15, 16). Der ethnische Zusammenhalt der Damara-Gruppen schien nicht stark ausgeprägt gewesen zu sein (vgl. Lau 1979; Fuller 1996; Henrichsen 1997). Mit der neuen Geschichtsschreibung findet heute mittels konstruierter Gemeinsamkeiten bis zurück in die Zeiten als „first and original inhabitants“ ein Ethnifizierungsprozess statt, der sich nicht auf „essentialistische ethnische Identität“ begründet, sondern vielmehr „den Wandel“ von vielen kleinen Gruppen zur Ethnie beschreibt, der sich über lange Zeiten vollzog (vgl. Bierschenk 1997).

Der zweite Teil des Titels meiner Arbeit „Geschichtsproduktion im Spannungsfeld von Tradition und Politik“ greift die Bedingtheit von Geschichte und Tradition in einem neuen politischen Staatswesen auf. Aleida Assmann definiert Tradition beziehungsweise auf T.S. Eliot als ein „Versicherungssystem gegen Vergänglichkeit und Vergessen“ (Assmann, Aleida 1994: 1-17). Tradition ist mit Assmann ein immerwährender Gestaltungsprozess, der sich vom jeweiligen historischen Standpunkt aus verändert, um eine Gesellschaft/Gemeinschaft [neu] zu ordnen (ibid.). Einerseits soll mit der Weitergabe von Handlungsmustern, Sitten und Gebräuchen der Fortbestand und die Kontinuität einer Gesellschaft über den Generationenwechsel gesichert werden, andererseits begründet sich dieses „Versicherungssystem“ auf die „produktive Erneuerung“ in Gegenwart und Zukunft. Tradition ist ein Prozess von immerwährender „Erfindung“, insbesondere wenn es um tiefgreifende Veränderungen geht, wie der Wandel von Regierungssystemen (Ranger 1996 (erstmalig 1983): 211-264). Ein tiefgreifender Wandel fand in Namibia mit der Kolonisierung statt. Die deutsche Kolonialregierung sowie später die südafrikanische „erfanden“ neue traditionelle Verwaltungsstrukturen wie beispielsweise die Oberhäuptlingschaft durch Gouverneur Leutwein. Ein anderer Wandel vollzieht sich seit der Unabhängigkeit mit der Eingliederung traditioneller Strukturen in das neue Staatssystem. Tradition dient auch der Bildung und Legitimation politischer Macht. Die Pluralität und Unterschiedlichkeit der Erwartungen der Geschichte produzierenden Akteure an Politik und Gesellschaft erzeugen das Spannungsfeld, in der Damara Geschichte produzieren.

Damara unterteilen sich in acht lokale Hauptgruppen mit eigenen Gruppennamen. Die acht Gruppen leben über Zentral-Namibia verteilt in sogenannten Kommunalen Gebieten. Von den acht lokalen Gruppen suchte ich für meine Untersuchung drei aus. Meine Entscheidungen fällte ich nach deren historischer und traditioneller Bedeutung. Zum einen geht es bei der Neuschreibung ihrer Geschichte darum, wie sich Damara als ethnische Einheit präsentieren, des Weiteren, wie sich lokale Hauptgruppen sowie einzelne Individuen als Teil der Ethnie darstellen, um sich in die neue politische Gemeinschaft der Nation „einzubetten“ (vgl. Assmann Jan 2015). Die Aussage „naturally Namibian and proudly #Nu-Khoe“ drückt die Gleichwertigkeit eines nationalen und ethnischen Selbstbewusstseins sowie die Doppelidentität als Staatsbürger und Mitglieder einer Ethnie aus. Das Leitmotiv des Damara-Kulturkalenders von 2008 weist auf den sozialen und politischen Aspekt der Geschichtsproduktion hin. Ethnisches und nationales Selbstbewusstsein sind unter dem demokratischen Leitgedanken von Gleichberechtigung keine Gegensätze.

Mein Erkenntnisinteresse gilt dem konkreten Vorgang des Erinnerungsprozesses, der in räumlichen und sozialen Bezügen einer Gruppe



und ihrer Menschen steht. Über assoziative Erinnerung (vgl. Strasser 2004) wird die Geschichte produziert, die auf Historisches und Unhistorisches zurückblickt, gleichwohl wie es für die „Gesundheit“ der Nation, einer Kultur oder eines Einzelnen nötig ist (Nietzsche 2005 (erstmal 1867): 12). Auf der „Handlungsebene“ der Geschichtsproduktion werden die drei Gedächtnisbereiche - kollektives Gedächtnis, kommunikatives und kulturelles Gedächtnis – aktiv (vgl. Assmann, Jan 1992; Assmann, Aleida 1999). Die Erinnerung des Individuums ist vom Kollektiv geprägt und Teil des Ganzen. So ist das Individuum Teil der Gruppe, was zum Beispiel Ausdruck findet in der Aussage: „I am Damara“. Die Gruppe lebt und erhält sich in der Kommunikation der „Erinnerungsgemeinschaft“ mit dem Rückblick auf die Vergangenheit über Erzählungen wie die mündliche Überlieferung vom Zusammenleben als große Gruppe in frühen Zeiten. Die Identität als Gruppe wird durch zeremonielle Kommunikation, wie sie beispielsweise anlässlich von Kulturfesten stattfindet, kodiert.

Den Prozess der Ethnifizierung (vgl. Bierschenk 1997), in den die Bandbreite von politisch, ökonomisch und gesellschaftlich motivierter Erinnerung einfließt, bezeichne ich in Anlehnung an die Definition von Produktion in den Wirtschaftswissenschaften als Geschichtsproduktion, weil es sich dabei um den Transformationsprozess eines oder mehrerer Güter zu einem neuen Gut handelt. Die Suche nach der „verlorenen“ oder „richtigen“ Geschichte wird zur Produktion einer neuen Geschichte, die sich auf eine als gemeinsam konstruierte Vergangenheit stützt und aus vielen Geschichten besteht. Die Produktionsfaktoren für das neue Gut Geschichte umfassen alle Formen der Erinnerungskultur sowie Interaktionen der beteiligten Akteure. Als wesentliches Symbol traditioneller Identität und gemeinsamer Geschichte wird die gemeinsame Sprache hervorgehoben. Den gemeinsamen Ursprung aller Gruppen symbolisiert der Ur-Name #Nu-Khoen, Mit ihrem Ur-Namen grenzen sie sich gegenüber anderen traditionellen Gesellschaften ab und begründen ihren Erstbewohnerstatus. In der Erinnerung wird Geschichte zum Mythos - zum Heldenmythos, zum Widerstandsmythos oder zum Opfermythos. Der Mythos dient dazu, die „Gegenwart vom Ursprung her zu erkennen“ (Assmann, Jan 2005 (erstmal 1992): 52).

Das gemeinsame Interesse der Ethnie an der Neuschreibung ihrer Geschichte liegt in der Formierung einer starken Solidargemeinschaft, die ihre Ansprüche an Staat und Gesellschaft geltend macht. Da aber die Geschichtsproduktion ein handelndes Zusammenwirken der Gruppenmitglieder ist und deren Erinnerung sich am realen Leben misst (vgl. Lentz 1998a; Fried 2004), gibt es eine Vielzahl von motivierten Erinnerungen. Der Anspruch der Akteure der Geschichtsproduktion an Politik und Gesellschaft in Namibia bestätigt die Erkenntnis von Carola Lentz aus ihrer Forschung in Ghana, dass bei der

„Neubegründung“ ethnischer Identität soziale Ungleichheit ein erstes Motiv ist (Lentz 1998a: 33).

### **Fragestellung**

In meiner Untersuchung der Geschichtsproduktion bei Damara gehe ich der Frage nach, wer sich warum an was und wie im Kontext des Aufbaus einer neuen politischen Gemeinschaft erinnert. Mir geht es darum zu erfahren, wie der Rückblick in die Vergangenheit den Bedürfnissen der Akteure in Gegenwart und Zukunft entsprechend modifiziert und zu einer politischen, sozialen oder ökonomischen Strategie wird. Nach Aleida Assmanns Erkenntnissen ist die Erinnerung eine „verwandelnde Kraft, die zur Grundlage eines neuen Zusammenhalts, eines neuen Staates und Gemeinwesens werden kann“ (vgl. Assmann, Aleida 2015<sup>4</sup>).

Die Fragestellung nach dem Warum bezieht sich zunächst auf die allgemeine Frage, warum in Namibia Geschichte neu geschrieben wird. Die Unabhängigkeit des Landes 1990 und der Aufbau eines neuen Staatswesens, in das Tradition eingegliedert wurde, löste landesweit bei den verschiedenen Kulturen eine Neuschreibung von Geschichte aus. Die Erinnerung, gemeinsam „siegreich aus dem Kampf gegen Kolonialismus, Rassismus und Apartheid hervorgegangen zu sein“, ist gemeinsame Geschichte aller Ethnien und imaginiert nationale Zusammengehörigkeit (vgl. Verfassung, Präambel). Die „Einheit und gemeinsame Treue zu einem ungeteilten Staat“ (ibid.) wurde mit der Eingliederung traditioneller Strukturen in die Demokratie eingeleitet. Die „bewusst politische Strategie“, mit welcher der Weg zum Nationalstaat beschritten wurde (vgl. Bierschenk 2003), drückt das Motto des Regierungsprogramms „One Namibia – One Nation“ aus. Die Neuschreibung der Geschichte dient der Umsetzung dieses Programms und ist somit in erster Linie politisch motiviert.

Mit dieser ersten allgemeinen Frage stellt sich mit dem Fokus auf Damara auch hier eine alle Damara betreffende Frage nach dem Warum. Was bewegt eine ethnische Gruppe als Teil einer Nation in der Demokratie von Namibia dazu, Geschichte zu produzieren und sie schriftlich festzuhalten? Schriftlose Kulturen wie Damara schrieben nie ihre Geschichte nieder, sondern überlieferten sie mündlich. Historische Dokumente sind Kolonialgeschichte und gelten als entstellte Geschichtsschreibung. Zum Verständnis der Notwendigkeit, sich auf die Suche nach der richtigen Geschichte zu begeben, stellt sich die Frage nach der Einordnung der Damara in die Geschichte und Gegenwart Namibias und nach der politischen und sozialen Positionierung als Minderheit,

---

<sup>4</sup> Vortrag im Rahmen der Stiftungsprofessur an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Jahr 2015.

die am Rande der Geschichte stand und in der Gegenwart eines unabhängigen demokratischen Staatswesens politisch wahrgenommen werden will.

Nach dieser Standortüberprüfung richtet sich mein Blick auf die Akteure der Geschichtsproduktion bei Damara und auf ihre vielfältigen und unterschiedlichen Motivationen. Wenn eine über alle lokale Gruppierungen hinweg gemeinsame politische Motivation darin besteht, sich als Minderheit politische Aufmerksamkeit zu verschaffen, dient die Geschichtsproduktion auch der Stabilisierung ethnischen Zusammenhalts, um sich von einer ethnischen Mehrheit abzugrenzen, die als politische Mehrheit in der Regierungspartei das Land beherrscht. Es stellt sich damit die Frage nach den Akteuren, die diese kollektiven politischen Interessen der Damara vertreten. Dabei kristallisieren sich zwei Würdenträger heraus. Der eine ist König Justus //Garoëb, ranghöchster traditioneller Führer und zugleich Parteipräsident der kleinen politischen Partei UDF (*United Democratic Front*) und seit der Unabhängigkeit für diese Partei Abgeordneter in der Nationalversammlung. Als Politiker, der Damara-Interessen vertritt, präsentierte sich Justus //Garoëb in seiner Parlamentsrede im Oktober 2006 anlässlich der Debatte um Unterstützung der Forderungen der Herero an Deutschland aus dem Völkermord von 1904. Er forderte in seiner Rede, dass ebenfalls Damara als Opfer deutscher kolonialer Unterdrückung und der Kriegsgeschehnisse anerkannt werden (Weidlich 2006a: 8). König Justus //Garoëb ist nicht der Einzige, der sich auf die Suche begab, „to bring the real history of the people (Anmerkung: Damara „people“) to light (ibid.). Der andere ist *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb, Vizepräsident des nationalen *Council of Traditional Leaders* und Mitglied der Regierungspartei SWAPO (*South-West Africa People's Organisation*). Des Weiteren gehören zu den Vertretern kollektiver Interessen die *chiefs* der eigenständigen lokalen Sub-Gruppen, die entweder staatlich anerkannt ethno-politische Interessen vertreten oder ihre legale Anerkennung betreiben. Alle Kollektive – ob Ethnie oder ethnische Sub-Gruppen - propagieren mittels Geschichtsproduktion ihre „Vergemeinschaftung“, wie es Max Weber nennt (Weber 1976 (erstmalig 1921): 234, 235). Dieser „Vergemeinschaftung“ liegt der Wille des politischen Handelns zugrunde (ibid.). Die Geschichtsproduktion der lokalen Gruppen ist mit ihrer geografischen Heimat als Orte der Erinnerung verbunden. Ihnen schreibt Aleida Assmann eine besondere Gedächtnis- und Bindungskraft zu (Assmann, Aleida 2003 (erstmalig 1999): 298 ff.), die ich in meiner Arbeit untersuche.

Die Geschichte der Kollektive wird von Individuen produziert und ist demzufolge auch abhängig von persönlichen Motivationen. Die Individuen der Kollektive sind neben den Gruppen übergreifenden Würdenträgern König Justus //Garoëb und *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb die lokalen *chiefs* sowie das Volk. Als „spezialisierte Traditionsträger“ des kulturellen Gedächtnisses

(Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 56) fordern die traditionellen Führer über ihren persönlich motivierten Rückblick auf die Vergangenheit beim Damara-Volk Legitimation für ihre traditionellen Führungspositionen ein. Das Volk beteiligt sich an der Geschichtsproduktion, um seine persönlichen Lebensbedingungen zu verbessern. Alte Menschen, deren kleine Staatsrente weder zum Leben noch zum Sterben reicht, kritisieren mit ihrer Erinnerung an die „guten alten Zeiten“ unter deutscher Kolonialherrschaft die namibische Regierung und erhoffen sich mit ihrer Kritik Gehör. Junge Menschen schaffen Solidarität über ethnischen Zusammenhalt und hoffen dabei auf eine bessere Zukunft für sich und ihre Eltern.

Aus den lokalen und Gruppen übergreifenden Patron-Klientel-Beziehungen ergeben sich Fragen nach dem Einfluss von Staatspolitik auf die Geschichtsproduktion und den Nutzen von Tradition zur Erreichung politischer Zielsetzungen auf beiden Seiten sowie das Austragen ethno-politischer Konkurrenz. Die für afrikanische Staaten typische Verzahnung von Politik und Tradition wirft die Frage auf, inwiefern Tradition zum politischen Werkzeug wird. Auf der einen Seite sind Politiker durch ihre traditionelle Zugehörigkeit einer Gruppe zur Loyalität verpflichtet, auf der anderen Seite aber auch die Gruppe gegenüber ihren traditionellen Führern (vgl. du Pisani 1996; Chabal und Daloz 1999, 2006; Hinz 2008).

Eine Auswirkung auf die Geschichtsproduktion ergibt sich aus der unterschiedlichen Abstammung der beiden Würdenträger. Während König Justus //Garoëb nicht von königlichem Blut ist, wie es das traditionelle Erbrecht für diese Funktion vorgibt, entstammt *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb der *Royal Family* der Goreseb von Okombahe. Diese stellte seit 1894 die Damara-Könige, bis 1976 König David Goreseb Justus //Garoëb zu seinem Nachfolger ernannte (vgl. #Eichab und !Omeb 2001). In der Geschichtsproduktion geht es hierbei auch um die Frage, inwieweit „aktuelle Konflikte über vergangene Strukturen“ ausgetragen werden, wie es Carola Lentz über Ethnizität in Ghana darlegte (Lentz 1998a: 35).

Da //Garoëb und /Gaseb nicht nur traditionelle Würdenträger sind, sondern sie auch zwei politischen Parteien angehören - //Garoëb sogar als Vorsitzender - ergibt es sich, dass sie diese Parteien in den lokalen Gruppen repräsentieren und um Wählerstimmen werben. Es entstanden Patron-Klient-Verhältnisse, die die Gruppen der Damara in zwei parteipolitische Fraktionen spalteten. Hier stellt sich die Frage, inwieweit die Geschichtsproduktion einen demokratischen Prozess widerspiegelt.

Neben den aktiven Akteuren, die sich bewusst mit ihrer Erinnerung in die Geschichtsproduktion eingeben wie mit der Teilnahme in Geschichtskomitees und verschiedener Instrumente bedienen, nehmen auch passive Akteure als soziales Umfeld an der Geschichtsproduktion teil. Beispielsweise durch ihre

Partizipation an Kulturfesten. Durch ihre persönliche Anwesenheit und ihr Dabeisein gewinnen sie Anteil am kulturellen Gedächtnis (vgl. Assmann, Jan 2005 (erstmal 1992): 57).

Da die Geschichtsproduktion nicht unpolitisch ist, beobachtete ich die Einflüsse von gesellschaftlichen und politischen Ereignissen auf die Geschichtsproduktion, zum Beispiel, wie das Gedenkjahr 2004 an den Deutsch-Namibischen Krieg von 1904-1908, bei dessen Veranstaltungen Leid und Verlust der Herero im Fokus standen, den Blick von Damara auf ihre Geschichte veränderte.

Mein Forschungsinteresse gilt des Weiteren den Instrumenten und Mechanismen der Vergegenwärtigung von Vergangenheit. Zu den wichtigsten Instrumenten gehören eigens zur Neuschreibung von Geschichte gebildete Komitees, lokal und überregional, sowie lokale Kulturfeste. In den Komitees spielt beim Zusammentragen von Geschichte wie bei allen früher schriftlosen Kulturen die mündliche Überlieferung als eigene Quelle die wichtigste Rolle. Durch die Alltagsgeschichten der mündlichen Überlieferung wird Geschichte „von unten“ beziehungsweise „von innen“ produziert (ibid.: 51). In der erzählten Erinnerung wird Vergangenheit lebendig. Hierbei geht es nicht primär um historische Fakten, sondern darum, was nicht vergessen werden darf und was als gemeinsam Erlebtes und Erfahrenes in die Erinnerung einer Gruppe eingeht und der Gruppe Zusammengehörigkeit vermittelt (ibid.: 30). Andere Instrumente sind von Damara verfasste Niederschriften, seien es die veröffentlichten Gewohnheitsrechte (Hinz 2013) oder Geschichten, die von Laienhistorikern verfasst wurden. Mechanismen der Geschichtsproduktion sind zum einen Rituale und materielle Träger wie traditionelle Kleidung, Gräber und Monumente, die Erinnerung manifestieren, wozu sich Kulturfeste hervorragend eignen (vgl. Assmann, Jan 1992; Assmann, Aleida 1999). Zum anderen sind auch Mechanismen im Patron-Klientel-Verhalten passiver Akteure zu beobachten, wenn sie sich zum Beispiel parteipolitisch ihrem jeweiligen traditionellen Führer anschließen. Einer Art medialen Mechanismus bedienen sich traditionelle Führer mit ihrer Informationspolitik über die Presse. Kulturfeste als „primäre Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses“ (ibid.: 57) sind das bedeutendste Instrument der Geschichtsproduktion.

Bei allen Akteuren stellt sich die Frage nach der Motivation und dem Nutzen der Geschichtsproduktion für den einzelnen und für die Gruppe, von der das Individuum ein Teil ist, und wie sich die persönlichen Erwartungen des Individuums und die einer Gruppe als „Verformungsfaktor“ auf die Erinnerung auswirken (Fried 2004: 49) und auch zum „Schauplatz für Konflikt ebenso wie für Identifikation“ werden (Assmann, Aleida 2003 (erstmal 1999): 15). Sei es, dass es um die staatliche Anerkennung lokaler Gruppen als *traditional community* und die Anerkennung ihrer jeweiligen *traditional authority* als

Mitglieder im nationalen *Council of Traditional Leaders* geht. Sei es die Hoffnung alter Menschen auf bessere Lebensbedingungen und die Hoffnung junger Menschen auf eine sichere Zukunft im eigenen Land. Sei es die Konsolidierung politischer Macht oder sei es die kollektive Erwartung, als Opfer kolonialer Unterdrückung anerkannt zu werden. Die von den unterschiedlichen Vorstellungen und Bedürfnissen der Akteure motivierte Erinnerung sowie die Verflechtung von Tradition und Staatspolitik bringen es mit sich, dass die neue Geschichte im Spannungsfeld von Tradition und staatlicher Politik produziert wird.

Eine Frage in meiner Arbeit betrifft die Bezeichnung traditioneller Positionen. Aus der Zeit der deutschen Kolonisierung stammt die Bezeichnung *Kaptein* aus dem Afrikaans oder Kapitän und Oberhäuptling. Unter südafrikanischem Mandat hieß das traditionelle Oberhaupt *paramount chief*, *headman* oder *chief*. Nach der Unabhängigkeit wurde die Bezeichnung *chief* in der englischen Landes- und Amtssprache weitergeführt, wobei im *Traditional Authorities Act* neben dem englischen Titel *chief* die traditionellen Titel aufgeführt werden. Die anderen Bezeichnungen aus der Kolonialzeit wurden wegen ihrer negativen Konnotation nicht mehr akzeptiert (Kommissionsbericht 1991: 75, 76). In den niedergeschriebenen Gewohnheitsrechten der staatlich anerkannten Damara-Gruppen werden alle lokalen traditionellen Führer als *supreme leader* mit dem Titel *gaob* bezeichnet, dennoch wird im Text der englischen Version *chief* verwendet (Hinz 2013: 194). Historiker, die sich in neuester Zeit mit der Geschichte Namibias befassen, verwenden nicht mehr die Bezeichnung *chief* und begründen dies mit deren negativen Konnotation (Wallace 2015: 16). Ich verwende die Bezeichnungen entsprechend der Zeit, über die ich berichte und entsprechend der Nutzung durch Damara selbst. Die Veränderung von traditionellen Bezeichnungen macht zum einen eine Entwicklung ethnischer Selbstbewusstwerdung, zum anderen auch die nationale und ethnische Doppelidentität erkennbar. Ich stellte im Laufe meiner Forschungszeit fest, dass Damara allgemein die Bezeichnung *chief* im öffentlichen Raum nutzen, während im traditionellen Raum die Bezeichnung *gaob* angewendet wird.

### **Aufbau der Arbeit**

Meine Arbeit ist in drei Sachteile unterteilt. In Teil 1 führe ich unter der Überschrift „Vom Nutzen der Geschichtsproduktion“ mit Ausführungen zur Zielsetzung und zum Nutzen für Damara sowie der Forschungsmethodik in das Thema ein. Zum Verständnis der Problematik und der Gemengelage, die die Geschichtsproduktion auslöste und in der sie stattfindet, stelle ich die Minderheitsbevölkerung der Damara in der Gegenwart Namibias vor, die in acht Sub-Gruppen verteilt in den sogenannten Kommunalen Gebieten Zentral-



Namibias lebt. Dieser zusammengefassten Ausführung folgt die Beschreibung der Entwicklung des ethnologischen Forschungsthemas, das sich erst in den Begegnungen vor Ort konkretisierte. Der Schwerpunkt meiner methodischen Vorgehensweise liegt auf der Feldforschung. Die Ausführungen zur Methodik beende ich mit der Betrachtung meiner Rolle als Forscherin, die als Deutsche noch immer im Zusammenhang mit der Kolonialgeschichte Namibias gesehen wird und somit Ko-Produzentin der Geschichtsproduktion ist. Des Weiteren setze ich mich in diesem Teil der Arbeit mit Literatur zum Stand der Forschung auseinander sowie mit Literatur zu und über Damara.

In Teil II ordne ich anhand der existierenden Literatur „Damara in Geschichte und Gegenwart Namibias“ ein. Ich erläutere die Bandbreite von Abhängigkeiten ethnischer Zugehörigkeiten in vorkolonialen und kolonialen Zeiten. Ich erläutere, warum Missionare, die im Namen Gottes nach Namibia kamen, zu Vorbereitern der Kolonisierung wurden und warum Missionar Heinrich Vedder von Damara für ihre „verlorene“ Geschichte verantwortlich gemacht wird. Unter südafrikanischem Mandat nach dem Ersten Weltkrieg wurde die koloniale Unterdrückung durch Südafrika mit einer rigiden Apartheidpolitik und der Einrichtung von *homelands* für die verschiedenen Ethnien fortgeführt. Im *Damara-homeland* gründeten sich ethno-politische Organisationen, die später die politische Partei UDF (*United Democratic Front of Namibia*) unter Leitung eines jungen *chief* namens Justus //Garoëb mitbegründete, der sich erst im Jahr 2015 offiziell aus der Staatspolitik zurückzog, dennoch hinter dem Deckmantel von Tradition weiter aktiv ist, wie es im Rahmen des *Annual Damara Festival* 2016 deutlich wurde.

Mit Teil III folgt unter der Überschrift „Auf der Suche nach der ‚verlorenen Geschichte‘“ der empirische Teil der Arbeit. Ich beobachte und analysiere die verschiedenen Akteure, ihre Interessen, Intentionen und Interaktionen auf den verschiedenen Akteurs-Ebenen. Für meine Forschung habe ich mit Otjimbingwe, Okombahe und Khorixas drei lokale Hauptgruppen ausgewählt, die für Damara von historischer Bedeutung sind. Ich untersuche in diesem Teil die verschiedenen Formen, Mechanismen und Instrumente, derer sich die Akteure der Geschichtsproduktion bedienen. Die Analyse meiner Fallstudie zeigt den sozialen Aspekt der Geschichtsproduktion, mit der sich eine Bevölkerungsgruppe neu imaginiert und sich in eine moderne Nation einbettet.

## **2. Damara - eine Minderheit**

Namibia ist Lebensraum von neun indigenen Großethnien mit eigener Geschichte und traditioneller Struktur. Neben der gemeinsamen Landessprache Englisch pflegt jede Gruppe ihre eigene Sprache. Die neun Großethnien sind: Owambo, Damara, Herero, Nama, Kavango, Rehoboth Baster, Tswana, San und Sambesi (bis 2013 als Caprivianer bezeichnet (vgl. Malan 1995), dann

umbenannt in Sambesi, um den kolonialen Ursprung dieses Namens vergessen zu lassen<sup>5</sup>). Damara bilden mit etwa sieben Prozent der Gesamtbevölkerung von etwas über 2,1 Millionen (Volkszählung 2011<sup>6</sup>) eine Minderheit. Den größten Anteil stellen mit über zweiundfünfzig Prozent die im Norden lebenden Owambo. Alle anderen Ethnien bilden mit ihren prozentualen Anteilen von etwa neun bis unter einem Prozent Minderheiten gegenüber Owambo (ibid.). Die Namen der Ethnien sind unterschiedlichen Ursprungs. Sie gehen beispielsweise zurück auf Ahnen oder auf Regionen, in denen sie leben, wie Kavango oder Sambesi oder auch auf ihre Entstehung wie Rehoboth Baster, Mischlinge, die aus Beziehungen zwischen Nama-Frauen und Buren in Südafrika stammen und sich im Neunzehnten Jahrhundert als eigenständige Ethnie in Namibia in der Gegend der Stadt Rehoboth ansiedelten. Damara selbst nannten sich in Vorzeiten #Nu-khoen – „schwarze Menschen“. Nach ihrer mündlichen Überlieferung gaben ihnen die in frühen Zeiten nach Namibia eindringenden Herero den Namen „Damara“.

Damara leben überwiegend im Westen von Zentral-Namibia, einer Region, die von Europäern im Neunzehnten Jahrhundert als „Damaraland“ bezeichnet wurde (Wallace 2015: 73). Im allgemeinen Sprachgebrauch ist diese Bezeichnung durchaus auch heute noch üblich. Als Damaraland wurde auch das unter der Apartheidpolitik Südafrikas eingerichtete *homeland* für Damara bezeichnet. Die etwa einhundertfünfzigtausend Damara sprechenden Namibier gehören acht lokalen Gruppen an: #Aodaman, Dauredaman, /Gaiodaman, /Gobanin, /Khomanin, Namidaman, !Oe-#Gan, Tsoaxudaman. Jede lokale Gruppe bildet eine eigenständige *traditional community* mit ihrer lokalen Geschichte und Tradition. Von den acht lokalen Damara-Gruppen sind bis auf die Gruppe der Namidaman von Sesfontein alle von der Regierung als *traditional community* anerkannt (April 2016). Heimat aller ethnischen Bevölkerungsgruppen – nicht nur der Damara - sind die so genannten Kommunalen Gebiete. Die heute als Kommunale Gebiete bezeichneten Regionen gehen zurück auf die in Missions- und Kolonialzeiten eingerichteten „Stammeszentren“, Reservate und *homelands*. Das Land war im Gegensatz zu den Farmen europäischer Siedler nie Privatbesitz, sondern gehörte dem Staat. Auch nach der Unabhängigkeit änderte sich daran nichts. Private Eigentumsverhältnisse an Land gibt es in den Kommunalen Gebieten nicht. Die Kommunalen Gebiete erstrecken sich über knapp vierzig Prozent der gesamten Landesfläche und sind Heimat der Hälfte der namibischen Bevölkerung (vgl. Mendelsohn et al<sup>7</sup>). Der Lebensraum der Damara in Zentral-Namibia war die

---

<sup>5</sup> Nach dem deutschen Reichskanzler von Caprivi wurde in Deutsch-Südwestafrika die Region entlang des Sambesi-Flusses als Caprivi-Zipfel bezeichnet.

<sup>6</sup> Volkszählungen finden in Namibia alle zehn Jahre statt.

<sup>7</sup> [www.bon.com.na/CMSTemplates/Bon/Files/bon.com.na/7d/7dafdec3-24a1-4817-902a](http://www.bon.com.na/CMSTemplates/Bon/Files/bon.com.na/7d/7dafdec3-24a1-4817-902a). Gelesen

Region, die vom „deutschen Kolonialismus mit voller Wucht“ getroffen wurde (Wallace 2015: 73). Es war das Gebiet, in dem die koloniale Landnahme in großem Umfang stattfand.

Die traditionelle Sprache der Damara ist eine Variante des Khoekhoegowab, der auch als #Nukhoegowab bezeichnet wird. Damara pflegen ihre Sprache in Wort und Schrift; sie symbolisiert Gruppenidentität. Selbst in niedergeschriebenen lokalen Gewohnheitsrechten wird besonders hervorgehoben, dass „the language of the !Oe-#Gan traditional community shall be #Nukhoegowab (Hinz 2013: 389) oder „the local language of the Damara (Khoekhoegowab) has to be encouraged and urged to be spoken at all times“, wie es im Gewohnheitsrecht der /Gaiodaman steht. (In Hinz 2013: 253 ff).

Wer ist Damara? Namibierinnen und Namibier, die Mitglieder einer der acht lokalen Gruppen sind. Auch außerhalb des Kommunalen Gebietes lebende Mitglieder werden als Gruppenmitglieder anerkannt. Außerdem kann die Gruppenzugehörigkeit von Bewohnern einer Damara-Region beantragt werden, die einer anderen Sprachgruppe angehören (vgl. Hinz 2013; *Traditional Authorities Act*). Nachnamen der Damara enden typischerweise mit den Konsonanten b oder s. Der Nachname der Frau endet mit s und der des Mannes mit b, zum Beispiel Frau Guriras und Herr Gurirab. Es gibt auch Damara, die keinen typischen Damara-Namen tragen. Dies belegt, dass Gruppen sich verändern und vermischen. Zum Beispiel trägt der *chief / supreme leader* der #Aodaman den Owambo-Namen Ukongo. In der Öffentlichkeit werden Damara meist nicht als Angehörige einer lokalen Gruppe gesehen, sondern als Damara, zum Beispiel wenn sie Gruppen übergreifende Bedürfnisse äußern wie „Damara enter 1904 genocide debate“ (Maletsky 2005a). Einzelne Gruppen werden als solche in der Öffentlichkeit wahrgenommen, wenn sie sich von anderen Gruppen abgrenzen wie „#Aodaman Traditional Authority Bestows Honor on Benson“ (Miyanicwe 2012). Im Gesetz werden alle staatlich anerkannten lokalen Gruppen mit ihrem Gruppennamen und der Ergänzung „Damara“ aufgeführt wie !Oe-#Gan Traditional Authority, Damara“ (*Council of Traditional Leaders Act 2000*).

Die lokale traditionelle Verwaltungsbehörde wird ebenfalls als *traditional authority* bezeichnet. An ihrer Spitze steht der *chief* oder *supreme leader* mit dem traditionellen Titel *gaob* (vgl. Hinz 2013). Des Weiteren gehören der traditionellen Verwaltungsbehörde mehrere – in der Regel sechs - *senior councillor* mit dem traditionellen Titel *dana danakhoen* und mehrere – ebenfalls in der Regel sechs - *traditional councillor* mit dem Titel *danakhoen* sowie eine Sekretärin oder ein Sekretär an (ibid.). Die *traditional authority* verwaltet nach ihrem lokalen Gewohnheitsrecht in Einklang mit dem nationalen Recht das

Zusammenleben der *traditional community* (vgl. *Traditional Authorities Act* 1995; *Regional Councils Act* 1992 ). Als sinnvolle Konsequenz der gesetzlichen Eingliederung traditioneller Strukturen in das Staatswesen sah die Regierung die Verschriftlichung der jeweiligen Gewohnheitsrechte an. Die Ethnien beziehungsweise lokalen Gruppen erarbeiteten, beziehungsweise erarbeiten weiterhin (2016) in Beratung mit der Rechtsfakultät der Universität von Namibia (UNAM) die schriftlichen Festlegungen, welche als Buch veröffentlicht wurden (vgl. Hinz 2013). Allerdings betrifft dies nur die legal anerkannten Gruppen. Im Jahr 2013 erschienen die Gewohnheitsrechte der sieben anerkannten Damara-Gruppen (ibid.).

Die traditionelle Struktur der Damara mit einem über den lokalen Autoritäten stehenden Würdenträger stellt eine ethnische Besonderheit dar, die im Gesetz keine Berücksichtigung findet (vgl. *Traditional Authorities Act*). Deshalb genießt König Justus //Garoëb keine staatliche Anerkennung. Dies wiederum ermöglichte ihm, Abgeordneter der Nationalversammlung zu bleiben. So konnte der seit über vierzig Jahren amtierende König Justus //Garoëb über fünfundzwanzig Jahre die Interessen der Damara auf politischer Ebene vertreten.

Trotz des gleichen Bevölkerungsanteils von Herero und Damara haben Damara es schwer, sich in Namibia politisches Gehör zu verschaffen. Möglicherweise ist dies auch auf einen in der Vergangenheit nicht stark ausgeprägten Zusammenhalt zurückzuführen (vgl. Fuller 1996; Gockel 1999). Die Zersplitterung in eigenständige Gruppen spiegelte sich in dem Deutsch-Namibischen Krieg von 1904-1908 in den Entscheidungen einzelner Gruppen wider, entweder auf Seiten der Deutschen Schutztruppe oder auf Seiten der Herero mitzukämpfen. Der Krieg gegen die deutsche Kolonialmacht war für Damara kein „national struggle against the colonisers“, sondern „each Damara community made their decision according to the local complexities of their relationship with both the Germans and the Herero“ befand einmal ein Student der Geschichtswissenschaften an der UNAM und selbst Damara (Gaseb 1999:6).

Die Helden der namibischen Vergangenheit sind Herero, die sich 1904 in einer überraschenden Aktion gewaltsam gegen die deutsche Kolonialmacht erhoben. In die Geschichte ging diese Widerstandsaktion als Herero-Aufstand ein. Die Helden der Gegenwart sind die Freiheitskämpfer, die Namibia in die Unabhängigkeit führten. Damara hingegen nehmen in der nationalen Erinnerung keinen Platz ein. Umso bedeutender wird im Kontext der nationalen Aussöhnung die Anerkennung von Damara als Opfer kolonialer Unterdrückung. Dieses Anliegen brachte der König in seiner Rede als Politiker in der Sitzung der Nationalversammlung im Oktober 2006 mit der Geschichte über die

Brutalität deutscher Soldaten gegenüber Damara in Okombahe zum Ausdruck (Weidlich 2006a: 8).

Auf der Suche nach der „verlorenen Geschichte“ suggeriert das Volk „of mysterious origin“ (First 1963: 34) eine historische Kontinuität ihrer Ethnie bis in prähistorische Zeiten. Symbolisiert wird dies durch die Rückbesinnung auf den Ur-Namen #Nu-khoen für die Ethnie und auch auf Ortsnamen in der Sprache der Damara. So wird zum Beispiel der Ort Otjimbingwe, der seinen Namen aus der Sprache der Herero erhalten hat, zu Atsab und der Ortsname Okombahe, ebenfalls aus dem Otjiherero stammend, zu A#Gomes. Im Kontext der Nationenbildung wird Ethnizität zu einer gesellschaftlichen und politischen Kraft, die es einer Minorität möglich macht, sich gegenüber einer Majorität zu behaupten (vgl. Lentz 1997; Köbler und Schiel 1997; Kellas 1998).

Früher am „Rande der Geschichte“, schaut heute die Öffentlichkeit auf herausragende Persönlichkeiten aus dem Volk der Damara. Seit März 2015 steht mit dem dritten Staatspräsidenten Hage Geingob ein Damara an der Spitze des Staates. Die Kandidatur des Damara Geingob veranlasste die Damara-Partei UDF, zum ersten Mal bei Präsidentschaftswahlen keinen eigenen Kandidaten zu stellen.

### **3. Entwicklung des Forschungsthemas**

Das Thema meiner ethnologischen Forschung entwickelte sich erst im Feld. Bevor ich mit der Feldforschung zum vorliegenden Thema begann, führte ich 1998 während eines halbjährigen Feldforschungsaufenthaltes ein Projekt zum Thema der staatlichen Landreform in dem Kommunalen Gebiet von Otjimbingwe durch. Die Arbeit an meinem damaligen Forschungsprojekt lenkte meine Wahrnehmung auf die ökonomische und politische Wirklichkeit von Herero und Damara, die zusammen in diesem Gebiet Zentral-Namibias leben. Wie aus vielen Gesprächen heraus zu hören war, empfanden die Menschen in dieser Region auch nach der Unabhängigkeit, dass keine ökonomische Entwicklung stattfand. Ihrer Auffassung nach wurden die Regionen in Zentral-Namibia gegenüber dem Norden, der Heimat der Owambo und SWAPO-Wähler, benachteiligt. Die persönlichen Begegnungen sowie die Besuche von Gemeindetreffen in Otjimbingwe, in denen die lokale Bevölkerung gegenüber Vertretern der Staatspolitik oft sehr vehement ihre Wünsche und Vorstellungen des Lebens in der Kommune vertrat, hatten mein Interesse geweckt zu erfahren, wie Menschen, die über einhundert Jahre fremd bestimmt waren, in einer Demokratie für ihre Rechte eintreten.

Mein Interesse an der Geschichtsproduktion der Damara wurde durch den Besuch eines lokalen Kulturfestes 1998 ausgelöst, zu dem mich *Chief* Haraseb von den Tsoaxudaman in Otjimbingwe eingeladen hatte. Bei diesem Fest fielen mir drei Sachverhalte besonders auf, deren historische und politische Bedeutung

sich mir damals noch nicht erschloss, aber mein Interesse weckte. Erstens: Die Inszenierung von Tradition zum Abgrenzen von Damara-Gruppen untereinander. Als Festplatz war der Ahnenbaum ausgewählt. Die meisten Besucher waren in traditioneller Festtagskleidung in der Farbe Grün erschienen, der symbolischen Farbe der Tsoaxudaman. Besucher, die blaue Kleidung trugen, waren Gäste der !Oe-#Gan aus Okombahe. Zweitens: Der Gebrauch von Tradition als politisches Instrument. Einige Gäste hatten ihre Festtagskleidung mit den Farben grün-weiß-blau, den Parteifarben der UDF, geschmückt. Damals erregte dies bei vielen Gästen Ärger, denn Politik hatte nach Meinung der Mehrzahl der Festbesucher nichts mit Tradition zu tun, und die Repräsentanz von Politik durch das Tragen von Parteifarben an traditioneller Kleidung war unerwünscht. Erst später, als ich mich intensiv mit meinem Forschungsthema zur Geschichtsproduktion befasste, wurde mir die Verflechtung von Tradition und Politik bewusst und dass in diesem Kontext Kulturfeste die Möglichkeit bieten, Parteipolitik zu repräsentieren. Drittens: Die Forderung nach der Neuschreibung von Damara-Geschichte. In einem Gespräch, das ich auf diesem Fest mit *Senior Councillor* Claudus #Neib von der lokalen *traditional authority* führte, begründete er diese Forderung damit, dass Europäer und insbesondere Missionar Vedder viel „Falsches“ über sie geschrieben hätten. Da Vedder seine Niederschrift nicht korrigiert habe, müssten Damara es jetzt selbst tun (Claudus #Neib 10. Oktober 1998<sup>8</sup>).

### **Die ausgewählten Forschungsregionen**

Die von mir für meine Arbeit ausgewählten drei Gruppen und ihre Regionen sind die !Oe-#Gan von Okombahe, die Tsoaxudaman von Otjimbingwe und die #Aodaman aus der Region Khorixas / Fransfontein. Okombahe gilt als Königstadt und traditionelle Hauptstadt der Damara. Diese Region ist staatlich anerkannte Heimat der !Oe-#Gan. Hier wurde aus dem Oberhäuptling aller Damara, zu dem der deutsche Gouverneur Leutwein 1894 den lokalen *Klan-chief* Kornelius Goreseb ernannte, der erste König aller Damara. Der Ort Otjimbingwe wurde als eine der ersten Missionsstationen der Rheinischen Mission 1849 gegründet und war die erste Hauptstadt Deutsch-Südwestafrikas, bevor es Windhoek wurde. In dem Kommunalen Gebiet von Otjimbingwe leben Damara und Herero, aber die Regierung ordnete das Territorium der Damara-Gruppe der Tsoaxudaman zu, das heißt, Damara stellen die traditionelle Verwaltungsbehörde, die für alle Ethnien in diesem Gebiet Entscheidungen trifft. Khorixas, Heimat der #Aodaman, war die Hauptstadt des Damara-

---

<sup>8</sup> Zur Unterscheidung einer literarischen Quellenangabe und einer mündlichen Erzählung, gebe ich den Namen des Gesprächspartners oder der -partnerin mit Vor- und Nachnamen sowie mit dem Datum des Gesprächs an.

*homeland* unter der südafrikanischen Apartheidregierung und Ort des passiven Widerstands. Hier gründeten sich ethno-politische Organisationen, die später die politische Partei UDF (*United Democratic Front of Namibia*) gründeten, die als Damara-Partei gilt. *Chief* Ukongo von den #Aodaman gehört der UDF an. Er erhielt erst im Jahr 2008 seine staatliche Anerkennung.

Diese drei Gebiete sind bedeutende historische und symbolbehafete Orte, die entsprechend der These von Aleida Assmann Gedächtnisorte sind. Im Sinne von Assmann stellen sie „wichtige Kontaktzonen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dar und sind „authentische und begehbare Geschichtsbücher“. Hier wird die Geschichte der Damara mit Monumenten und Gräbern sowie anderen Bauwerken als „stumme Zeitzeugen, die zum Sprechen gebracht werden“ können, stabilisiert (vgl. Assmann, Aleida 2015).

Die ausgewählten Orte stellen räumliche Bezüge zur Geschichtsproduktion dar. Sie weisen Differenzen und Gemeinsamkeiten auf, sowohl in der faktischen wie in der erinnerten Geschichte. Jede Region hat ihre eigene Geschichte und Tradition sowie spezifische Erwartungen an Staat und Gesellschaft. Sie waren Missionsstationen, Reservate unter deutscher Kolonialherrschaft und gehörten zum *homeland* der Damara, das die südafrikanische Mandatsregierung in den 1970er Jahren in Namibia eingerichtet hatte. Alle drei Regionen befanden sich im Kriegsgebiet von 1904-1908, Okombahe und Otjimbingwe im Zentrum, Khorixas am Rande. Die Einbindung der Damara dieser Regionen in den Deutsch-Namibischen Krieg war zum einen abhängig von der geografischen Lage des Territoriums der Gruppe und zum anderen von der Komplexität lokalen Zusammenlebens mit Deutschen und Herero sowie Abhängigkeiten von und Ängsten vor den anderen, mit denen sie zusammenlebten beziehungsweise zusammenleben mussten. Darüber berichtete die deutsche Farmerin Margarethe von Eckenbrecher aus Okombahe vortrefflich in ihrer Autobiografie (vgl. Eckenbrecher 1940). Über die Teilnahme der Damara aus Otjimbingwe gibt es verschiedene Berichterstattungen. Während die Kirchenchronik von der Flucht der Damara in die Berge berichtet, ist der Niederschrift des Laienhistorikers Claudus #Neib zu entnehmen, dass Damara auf der Seite der deutschen Schutztruppe mitkämpften. Mündlich begründete #Neib dies mit dem Gehorsam gegenüber König Goreseb. Dieser wiederum war mit dem Schutzvertrag gezwungen, der Schutztruppe Leute zu liefern. Die Erzählungen der #Aodaman brachten keine Gewissheit über ihre Beteiligung an den Kriegsgeschehen von 1904 – 1908.

Im Kontext der geografischen Übereinstimmung der Kommunalen Gebiete mit den früheren Reservaten und den *homelands* und der heutigen Definition als Heimat einer traditionellen Gruppe (Mendelsohn et al 2012; Wallace 2015: Karte 5; *Traditional Authorities Act*) wird die Geschichte einer Gruppe zur Geschichte einer Region und Teil der Geschichte Namibias. Eine *communal*

*area* wird im *Traditional Authorities Act* (1995) als „the geographic area habitually inhabited by a specific traditional community“ definiert und eine *traditional community* ist nach dem Gesetz

[A]n indigenous homogenous, endogamous social grouping of persons comprising of families deriving from exogamous clans which share a common ancestry, language, cultural heritage, customs and traditions, recognises a common traditional authority and inhabits a common communal area; and includes members of that community residing outside the common communal area (*Traditional Authorities Act 1995: 3*).

Während die Region von Khorixas eine kleinstädtische Infrastruktur vorweist, sind Okombahe und Otjimbingwe durch Subsistenzwirtschaft geprägt und sehr ärmlich. In diesen semiariden Gebieten mit zu schlechten Böden für den Anbau landwirtschaftlicher Produkte und nicht ausreichender Weidefläche für die Großviehzucht wird die Selbstversorgung in erster Linie durch Ziegenhaltung erwirtschaftet.

Die Kleintierhaltung ist eine typische Wirtschaftsform der Damara (vgl. Gockel 1998). Als frühere Jäger und Sammler, die sich gegebenen Bedingungen anpassen mussten, zeichneten sich Damara schon immer durch große Flexibilität und Diversifizierung ihrer Ökonomie aus. Neben der Kleintierhaltung hatten sie sich in früheren Zeiten auch einen Ruf als Schmiede und Händler erworben oder waren in Arbeitsverhältnissen vorwiegend bei Herero als Viehhirten zu finden (vgl. Gockel 1998). Mit Beginn der Missions- und Siedlerzeit im Neunzehnten Jahrhundert kamen viele in die Dienste von Missionshaushalten und deutschen Siedlern. Die Wirtschaftsweise der Damara war nie ein Merkmal kultureller Identität wie bei Herero die Rinderzucht (vgl. *ibid.*). Vielmehr kann man sagen, dass sie ihre ökonomische Flexibilität zu einem kulturellen Merkmal gemacht haben, wovon ein Märchen zeugt<sup>9</sup> (Schmidt 1995: 105).

#### 4. Forschungsergebnisse

Die gesetzliche Eingliederung von Tradition in das demokratische Staatswesen verdeutlicht die politische und gesellschaftliche Bedeutung von Ethnizität in Namibia. In Namibia, so die Historikerin Marion Wallace, ist das „Denken in ethnischen Kategorien so ausgeprägt, dass es zwangsläufig die Art und Weise der Geschichtsschreibung beeinflusst“ (Wallace 2015: 16). Das bestätigen meine Untersuchung zur Geschichtsproduktion der Damara. Des Weiteren zeigt die gesetzliche Eingliederung traditioneller Strukturen, dass Tradition – so wie Aleida Assmann, Eric Hobsbawm und Terence Ranger dies erkannten – sich immer in einem Veränderungsprozess befindet oder beziehungsweise neu

---

<sup>9</sup> Der Wortlaut des Märchens ist in Kapitel 13., Abschnitt: „Justus //Garoëb: *Gaob* aller Damara und Staatspolitiker“ wiedergegeben.



„erfunden“ wird oder werden muss (vgl. Assmann, Aleida 1994; Hobsbawm und Ranger 1986). Zu diesem Ergebnis kam auch die nach der Unabhängigkeit eingesetzte *Commission of Inquiry into Matters Relating to Chiefs, Headmen, and Other Traditional or Tribal Leaders* (vgl. Kommissionsbericht 1991). Vor dieser Kommission erklärte Damarakönig Justus //Garoëb, dass es „zum Spott der hart erkämpften Demokratie“ würde, wenn die vorherrschenden traditionellen Strukturen als „koloniales Relikt“ abgetan würden (ibid.: 15). Die Geschichtsproduktion der Damara zeigt auf, wie mit dem Rückblick in die Vergangenheit Tradition den Bedürfnissen der Gegenwart und Zukunft entsprechend neu gestaltet wird.

Mit meiner Forschung möchte ich zeigen:

- Dass die Geschichtsproduktion der Damara in Namibia eine politische Strategie sowie ein zivilgesellschaftlicher Prozess einer Minderheit ist. Die Ethnie stärkt ihren Zusammenhalt, um erfolgreich mit dem Staat verhandeln zu können.
- Dass die Geschichtsproduktion einen Beitrag zum *nation building* leistet. Eine von der Kolonialgeschichte marginalisierte Ethnie schafft sich ein neues Selbstverständnis als selbstbewusste und gleichberechtigte Bevölkerung in der neuen politischen Gemeinschaft der Nation. Dies drücken Damara mit dem Leitmotiv des Kulturfestkalenders von 2008 aus: „Naturally Namibian and proudly #Nu-khoe“.
- Dass die Geschichtsproduktion eine Auseinandersetzung mit der Kolonialgeschichtsschreibung ist. Hierbei geht es meines Erachtens um drei Gruppen übergreifende Ziele: Erstens um die Menschenwürde. Damara fühlten sich durch die koloniale Sichtweise als Sklaven anderer verletzt. Zweitens um einen Beitrag zur nationalen Aussöhnung zu leisten. Es musste der historische Makel beseitigt werden, dass die Damara von Okombahe im Deutsch-Namibischen Krieg auf deutscher Seite mitkämpften. Drittens als Opfer kolonialer Unterdrückung national und international anerkannt zu werden.
- Dass die Geschichtsproduktion ein „still ongoing process“ ist, weil sie eine politische Strategie ist, die nicht an Zeit, sondern an die Erfüllung von Erwartungen der Akteure gebunden ist.
- Dass die Geschichtsproduktion ein demokratischer Prozess ist. Dies ist erstens begründet in der Einbindung vieler Akteure und ihrer Erinnerungen, zweitens, weil über die Bedürfnisse der Akteure neue soziale und politische Fragestellungen berücksichtigt werden und drittens, weil gleichzeitig den einzelnen Akteuren die Möglichkeit erhalten bleibt, die „kollektive Bindung in bestimmten Situationen“ zu lösen. Dies kann umgesetzt werden, weil demokratische Grundwerte

wie Meinungsvielfalt und politische Wahlfreiheit praktiziert werden (vgl. Schneckener 1997).

- Dass das Narrative psychotherapeutische Züge trägt. Damara befreien sich mit der Produktion ihrer „real history“ mental von der kolonialen Fremdbetrachtung als „primitiv“.
- Dass die legale Eingliederung von Tradition ein Instrument der Dezentralisierung von Staatspolitik ist.
- Dass Ethnizität neben den politischen Parteien ein Bestimmungsfaktor des demokratischen Systems in Namibia ist.

Mit meiner Untersuchung des konkreten Vorgangs der Geschichtsproduktion einer Ethnie, die eine Minorität in Namibia bildet und sich „left behind in all aspects“ empfindet (Justus //Garöb 18. Mai 2005), trage ich zur Vertiefung der Forschung über die Konstruktion von Ethnizität in afrikanischen Staaten nach deren Unabhängigkeit bei. Insbesondere geht es in meiner Studie um die politische und gesellschaftliche Bedeutung ethnischen Zusammenhalts im Kontext des Aufbaus einer neuen Nation und der Integration in ein demokratisches Staatswesen. Die Besonderheit von Namibia ist, dass Ethnizität mit gesetzlich festgelegter und definierter Form zum politischen Programm einer Demokratie wurde. Dies führt dazu, dass die Geschichtsproduktion zu einer aktiven Teilnahme des Volkes an der politischen Gegenwart wird (vgl. Weber 1976 (erstmalig 1921): 568), bei der alle Varianten demokratischer Möglichkeiten und Werkzeuge eingebracht werden. Diese Tatsache untermauert die These von Reinhart Kößler, dass die Erinnerungskultur zwar von „staatlichem Handeln entscheidend bestimmt wird“, jedoch zugleich eine stetige Auseinandersetzung zwischen Staat und Gesellschaft stattfindet (Kößler 2005: 49). Dafür steht auch der „still ongoing process“ der Geschichtsproduktion. Insofern ist der Ethnifizierungsprozess (vgl. Bierschenk 1997) eine politische Strategie, um Politik mitzugestalten und an staatlichen Ressourcen teilzuhaben.

Ethnologisch interessant ist bei meinen Untersuchungen unter anderem, warum und wie sich in Zeiten moderner Staatspolitik ethnischer Zusammenhalt formiert. Insbesondere wenn es sich wie bei Damara um eine Gruppe handelt, die in vorkolonialer und kolonialer Zeit keine starke - vielleicht auch gar keine – Gruppen-Zusammengehörigkeit kannte und in einem modernen postkolonialen Staat den politischen Wert der Stärkung einer ethnischen Einheit erkennt und sich mit dem Rückblick auf Vergangenheit neu imaginiert, um politisch wahrgenommen zu werden. Ethnologisch interessant ist auch, dass mich meine Forschung zur Ko-Akteurin der Geschichtsproduktion machte. So wurde ich als Forscherin mit dem historischen Hintergrund deutscher Kolonialgeschichte häufig in Gesprächen zum Adressat persönlich modifizierter

Erinnerung, oder es wurde meiner Anwesenheit bei Kulturfesten besondere Aufmerksamkeit gewidmet, insbesondere auf dem lokalen Kulturfest der !Oe-#Gan im Jahr 2005, in dessen Rahmen an gemeinsam erfahrenes Leid unter deutscher Kolonialherrschaft erinnert wurde.

Ich wünsche mir, dass meine Arbeit in der Wissenschaft sowie in der Praxis einen Beitrag bei der Aufarbeitung deutscher Kolonialgeschichte leistet und Beachtung findet in der Debatte sowie bei der Bearbeitung des Genozids in Namibia.

### **Die Geschichtsproduktion der Damara eine „small story“**

Die Geschichtsproduktion der Damara ist eine von vielen „small stories“ in Namibia. Das lässt sich mit dem in Namibia „stark ausgeprägten Denken in ethnischen Kategorien“ erklären, „das zwangsläufig die Art und Weise der Geschichtsschreibung beeinflusst“ (Wallace 2015: 16). An der von Wallace dargelegten „Tendenz, heutige ethnische Kategorien in die Vergangenheit hineinzudeuten und auf diese Weise die Geschichte einzelner Ethnien darzustellen“ (ibid.), hat die staatliche Anerkennungspolitik einen großen Anteil. Die „small story“ der Damara verdeutlicht, wie verflochten Staatspolitik und Tradition in einem afrikanischen Land sind - von oben, der Landespolitik, bis unten zur lokalen Ebene. Stellte noch 1996 der namibische Politikwissenschaftler André du Pisani die Integration traditioneller Strukturen auf der Grundlage des 1995 in Kraft getretenen *Traditional Authorities Act* als Assimilation des kolonialen Erbes dar (du Pisani 1996: 23-25), so definierte der Rechtswissenschaftler Manfred Hinz 2007 die politische Einordnung lokaler traditioneller Verwaltungsstrukturen in afrikanischen Ländern - und dies auch auf Namibia zutreffend - als zeitgemäße Form afrikanischer Staatspolitik, um Tradition und Moderne zu verbinden. Hinz bezeichnet das als „new African constitutionalism“ oder „African Modernity“ (Hinz 2008: 86). Demzufolge ist die Geschichtsproduktion der Damara nicht nur auf Namibia bezogen die „small story“ einer „big story“, sondern es gilt das Gleiche auf dem gesamten afrikanischen Kontinent – sicherlich aber nur, wenn freiheitliche Grundwerte existieren.

## **5. Theoretischer Rahmen**

Zur Analyse meiner Untersuchungen habe ich Literatur hinzugezogen, die den aktuellen Stand der Wissenschaft zu Erinnerungskultur, Gruppenidentität und Nation Building und hier insbesondere zur Bedeutung von Tradition in modernen afrikanischen Staaten wiedergibt. Weitere Quellen fokussieren sich auf Damara in Namibia. Zum einen handelt es sich dabei um wissenschaftliche Ausarbeitungen, zum anderen um von Damara selbst verfasste Dokumente über ihre Kultur und Tradition, über ihre Unterteilung in Gruppen und deren

Geschichte sowie um das 2013 erschienene Buch über die Gewohnheitsrechte der einzelnen lokalen Gruppen

## **Stand der Wissenschaft**

### **Erinnerung – „historisch begründete Identität“**

Schon Kulturwissenschaftler und Philosophen des Neunzehnten Jahrhunderts haben sich mit Erinnerung und Geschichte beschäftigt, wie Friedrich Nietzsche, der über den „Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ nachdachte (Nietzsche 1874), aber erst seit den 1990er Jahren ist ein kultur- und geschichtswissenschaftlicher Mainstream zur Erinnerungskultur in den Wissenschaften zu erkennen. Unter dem unspezifischen Ober- und Sammelbegriff „Erinnerungskultur“ begannen Wissenschaftler alle „denkbaren Formen der bewussten Erinnerung an historische Ereignisse, an Persönlichkeiten und Prozesse“ zu erforschen (Cornelißen 2012<sup>10</sup>). Erinnerungskultur erläutert Christoph Cornelißen als den „funktionalen Gebrauch der Vergangenheit für gegenwärtige Zwecke“ und die „Formierung einer historisch begründeten Identität“ (ibid.).

Die Geschichtsproduktion der Damara in Namibia belegt Theorien zur Erinnerungskultur aus der Perspektive eines afrikanischen Landes nach der Unabhängigkeit. Im Rückgriff auf Geschichte mittels Erinnerung wird in einem langwierigen Prozess eine neue, den Bedürfnissen der Gegenwart und den Plänen der Zukunft angepasste Gemeinschaftsideologie geschaffen, die ein „Wir“ authentisch macht. Die zentrale Literatur hierzu bilden für mich die Veröffentlichungen von Aleida und Jan Assmann zu Erinnerung und Identität, wie „Das kulturelle Gedächtnis“ von Jan Assmann und „Erinnerungsräume“ von Aleida Assmann. Die Literaturwissenschaftlerin und der Ägyptologe beschäftigen sich seit den 1990er Jahren mit den Zusammenhängen von Gedächtnis und kollektiver Identität. Die beiden Wissenschaftler legen ihrer Forschung die Erkenntnisse von Maurice Halbwachs zugrunde, für den es keine Wahrnehmung ohne Erinnerung gibt und diese, sobald sie eine kollektive Wahrnehmung hervorruft, nur kollektiv sein kann (Halbwachs 1985: 363). Aleida und Jan Assmann nennen es das kollektive Gedächtnis. Die auf die Gruppe bezogene Erinnerungskultur umfasst nach Jan Assmann die Erinnerung als Vergangenheitsbezug, die Identität oder „politische Imagination“ und die kulturelle Kontinuität oder Traditionsbildung (Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 16-24). Als politische Imagination definiert Benedict Anderson einen Gruppenzusammenhalt - ob Nation oder ob Ethnie als „kleine“ Nation - und erklärt die imaginierte Zusammengehörigkeit damit, dass es keine face-to-face

---

<sup>10</sup> [www.docupedia.de/zg/Erinnerungskulturen\\_Version\\_2.0\\_Christoph\\_Cornelißen](https://www.docupedia.de/zg/Erinnerungskulturen_Version_2.0_Christoph_Cornelißen).

Gesellschaft ist, in der jeder jeden kennt, sondern eine Gesellschaft, die aufgrund von natürlicher oder konstruierter Gemeinsamkeiten glaubt zusammenzugehören (Anderson 1996 (erstmalig 1983): 5). Schon Max Weber glaubte an die politische Idee des „Stammesbewußtseins“ (Weber 1996 (erstmalig 1921): 223). Damara geht es um beides: Als Vorstufe zur politisch imaginierten Nation wird über Erinnerung ethnische Zusammengehörigkeit imaginiert, die nach Sally Falk Moore als „micro politics“ bezeichnet werden kann (vgl. Falk Moore 1996). „First we are Damara – then we are Namibian“ wie ein Ältester der *traditional authority* der Damara von Okombahe die „micro politics“ ausdrückte.

Mit der „Entdeckung“ der Erinnerungskultur erkannte die Geschichtsforschung, dass eine Interpretation historischer Ereignisse als Geschichte eines Landes oder eines Volkes nicht ohne „bewusste Erinnerung“ auskommt. Es sind drei Gedächtnisbereiche, über die Erinnerung bewusst wird und die als „kollektives Gedächtnis“, „kommunikatives“ und „kulturelles Gedächtnis“ bezeichnet werden (vgl. Assmann, Jan 1992; Assmann, Aleida 1999). Die Begrifflichkeit des kollektiven Gedächtnisses wurde von dem französischen Soziologen Maurice Halbwachs geprägt, der die Rekonstruktion von Vergangenheit in einem kollektiven Bezugsrahmen sieht. Zum kollektiven Gedächtnis gehört nach Halbwachs auch die Pluralität, das heißt, dass das individuelle Bewusstsein an mehreren kollektiven Gedächtnissen teilhat, was sich beispielsweise in der Imagination der Zugehörigkeit zu Nation und Ethnie ausdrückt: „Naturally Namibian and proudly #Nu-Khoe“. Die Theorie der „assoziativen Reflexion“ erklärt dazu, dass der Gedanke eines Menschen immer Assoziationen zu anderen Menschen und Räumen, zu vielen Fragmenten seines Lebens und des Lebens von Menschen in seinem Umfeld weckt, die seine Identität ausmachen. Kontinuität und Wandel können sinnvoll verknüpft und nachempfunden werden (Siebers 1997: 52). Der Ur-Name #Nu-Khoen, die gemeinsame Sprache und ein König symbolisieren bei Damara die Kontinuität der Zusammengehörigkeit, die einen - durch welche Ereignisse auch immer, wie Kolonialzeit oder Moderne - notwendig gewordenen oder werdenden Wandel der sozialen Gemeinschaft nachempfunden machen.

Über Erinnerung wird eine soziale Identität hergestellt. Dies geschieht in der Kommunikation innerhalb der Gruppe, wozu die Geschichtsproduktion mit ihren Formen und Mechanismen Raum bietet. Mit Berufung auf Maurice Halbwachs erklärt Jan Assmann, dass der Einzelne sich nur durch Kommunikation und Interaktionen im Rahmen sozialer Gruppen erinnert und somit sein Gedächtnis kollektiv ist. Wer an dem kollektiven Gedächtnis teilhat, stellt seinen Gruppenbezug oder seine Gruppenidentität her. Das kommunikative Gedächtnis bindet über die Kommunikation das Individuum beziehungsweise das „individuelle Gedächtnis“ in eine soziale Gruppe ein. Die

Träger des kommunikativen Gedächtnisses sind „Zeitzeugen“ einer „Gedächtnisgemeinschaft“, die sich auf mündliche Überlieferung berufen. Die Zeitzone des kommunikativen Gedächtnisses umfasst drei bis vier Generationen (vgl. Assmann Jan 1992). So kommuniziert beispielsweise *Chief Immanuel #Nu-Axa /Gaseb* in der Erinnerung an König Dawid Goreseb, der 1976 starb und aus dessen Familie er stammt, seine königliche Herkunft. Das kulturelle Gedächtnis fundiert mit seinen Trägern den Rückblick in die Vergangenheit. Neben einer Symbolik wie der gemeinsamen Sprache und materiellen Trägern wie Monumenten und Gräbern in der Heimat traditioneller Gemeinden geschieht dies im Rahmen von Kulturfesten über die rituelle Inszenierung und die kollektive Partizipation der Mitglieder der Gruppe. Für Jan Assmann ist das Fest die „wichtigste Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses“ (Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 56 ff.).

Es geht in der Erinnerung nicht um die Bewahrung von Geschichte, sondern darum, dass sich eine Gruppe über die „Entdeckung“ einer gemeinsamen Vergangenheit als Gruppe in der Gegenwart erkennt (Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 42-46). Oder auch um die Bewältigung von Vergangenheit, wie es Anna-Maria Brandstetter in ihrer Studie zur Erinnerung, Politik und Genozid in Ruanda darlegte (vgl. Brandstetter 2005). Im Prinzip geht es darum, dass sowohl die Erinnerung den Menschen wie auch der Mensch entsprechend seiner Bedürfnisse und Vorstellungen seine Erinnerung formt (Tonkin 1994 (erstmalig 1992): 117). Somit ist die Erinnerung mit Pierre Nora ausgedrückt das eigentliche Leben (vgl. Nora 1998). Für Johannes Fried ist Erinnerung „Geschichte denken“ und setzt einen „kulturellen Lernprozess“ voraus, der „Druck auf das soziale Ambiente“ ausübt (Fried 2004: 204). Der Philosoph und Historiker Benedetto Croce spricht sogar von der „Geschichte als Gedanke und als Tat“ (1944), weil das „praktische Bedürfnis, auf das sich jedes geschichtliche Urteil gründet, der Geschichte die Eigenschaft verleiht, „zeitgenössische Geschichte“ zu sein, weil sie in Wirklichkeit – „wie fern auch chronologisch die Tatsachen in der tiefsten Vergangenheit ruhen mögen“ – immer auf ein gegenwärtiges Bedürfnis, „eine gegenwärtige Lage bezogen ist“ (Croce 1944: 41). So kann die Geschichtsproduktion der Damara als Produktion „zeitgenössischer Geschichte“ betrachtet werden.

Ob die Zusammengehörigkeit einer Gesellschaft von innen oder außen betrachtet, von oben konstruiert oder unten empfunden wird, immer liegen einer Gemeinschaftsbildung „*pre-existing differentiating marks*“ zugrunde, die Schneckener mit dem Verweis auf Anthony D. Smith' Theorie des Quartetts aus *myths, memories, values and symbols* als Ethno-Symbolismus bezeichnet (Schneckener 1997: 34). Bei Smith sind ethno-historische Elemente vorhanden, die ethnische Gemeinschaften subjektiv wahrnehmen und über die sie sich konstruieren (Smith 1998: 15ff).

Nach Erkenntnissen des Sozial- und Kulturpsychologen Jürgen Straub „bewegt sich der, der historisch denkt, gedanklich in eigens konstruierten und repräsentativen historischen Wirklichkeiten und vermag Gründe für die Richtung angeben, die er jeweils einschlägt“ (Straub 1998:94). Gründe hierfür sind beispielsweise die staatliche Anerkennung lokaler *traditional communities* und die Aufnahme ihrer *chiefs* in die parastaatliche Organisation des nationalen *Council of Traditional Leaders*. Für den Soziologen Paul Connerton ist der Bezug auf die Vergangenheit ein wichtiges Element „so when a social group makes a concerted effort to begin with a whole new start“ (Connerton 1989: 2-6). Denn etwas Neues kann nur entstehen, wenn Erfahrungen zugrunde gelegt werden. Dazu gehören die Erinnerungen „that our images of the past commonly serve to legitimate a present social order“ (ibid.).

### **Mündliche Überlieferung - erste Quelle der Erinnerung**

Die wichtigste Realisierungsform der Erinnerungskultur und erste Quelle einer neuen Geschichtsschreibung ist für früher schriftlose Kulturen die mündliche Überlieferung. Aus der Sicht von Historikern wurde Oral History lange Zeit nicht als wissenschaftliche Methode anerkannt. Man kann Ruth First als unkonventionell bezeichnen, weil sie zu Beginn der 1960er Jahre als Historikerin sich auch auf mündliche Überlieferung beruft, wie in ihren Ausführungen über Damara in ihrer Arbeit zur Geschichte Südwest Afrikas geschehen. Damit wollte sie den „still voiceless people“ eine Stimme geben (First 1963: 35). Jan Vansina und Ruth Finnegan leiteten mit ihren Erkenntnissen zu Oral History in den 1960er Jahren einen Paradigmenwechsel in der Geschichtsschreibung ein. Das war insbesondere in Bezug auf afrikanische Geschichte von Bedeutung, da diese in ihrer literarischen Form nur aus europäischer Feder stammte und deshalb die koloniale Sichtweise der Europäer ausdrückte. Hätte Oral History in der Geschichtsschreibung – und vor allem in der afrikanischen Geschichtsschreibung – keine Berücksichtigung gefunden, dann wäre das verloren gegangen, was Finnegan beschreibt als „the fresh insights into the nature and study of the wonderful literatures of humankind. It demands both the humanistic and the social scientific habit for its full appreciation (Finnegan 2012<sup>11</sup>). „They are messages, but unwritten“ (Vansina vgl. 1985 (erstmalig 1961)). Zur intensiven Diskussion hat Elizabeth Tonkin mit ihrer Forschung „Narrating our Past – The social construction of oral history“ beigetragen, die sie unter anderem auch in Afrika durchgeführt hat (Tonkin 1994 (erstmalig 1992)). Unter Oral History versteht Tonkin alle Mitteilungsformen, wie Erzählung, Musik, Tänze, überhaupt alle

---

<sup>11</sup> [https://archive/stream/OralLiteraturinAfrica/OralLiteratureinAfrica\\_djvu.txt](https://archive/stream/OralLiteraturinAfrica/OralLiteratureinAfrica_djvu.txt). Gelesen am 23. Mai 2016.

Darstellungsformen, die Informationen vermitteln. Sie zusammen formen eine lebendige Geschichte (ibid.). Insofern ist ein Kulturfest das, was Tonkin als „group account“ bezeichnet, da hier viele „Autoren“ mündlicher Geschichte zusammenkommen und über mitgeteilte Erinnerungen die Geschichte einer Gruppe produzieren (vgl. Tonkin 1992). Für Jürgen Straub ist die mündliche Geschichte eine wissensbasierte Form der Erinnerung, um Historie zu konstruieren (vgl. Straub 1998: 83-85). Die Erzählungen bewirken historisches Bewusstsein und damit Identität (vgl. Gergen 1998: 170 – 202). Sie sind „the property of a group“ (vgl. Vansina 1985 (erstmalig 1961)).

Für den namibischen Sprachforscher und Historiker Haacke ist mündliche Geschichte eine interdisziplinäre Methode, mit der auch Historiker Fakten nachgehen können, die sich auf Berichte von Augenzeugen berufen (Haacke 2002: 2). Haacke konkretisierte dies mit einem Fallbeispiel zu Damara aus seiner eigenen Forschung. Mündliche Überlieferungen sind aber nicht nur Dokumente ehemaliger historischer Ereignisse, die nicht niedergeschrieben wurden, sondern unterliegen „einem beständigen Veränderungsprozess durch die zeitgebundene Interpretation der Erzählenden“ (Luig 1984: 178-194). Der Erzählende interpretiert aus der Erinnerung sein Leben in der gegenwärtigen Perspektive. Somit gibt Oral History Aufschluss über die Handlungsgründe des Menschen (vgl. Polkinghorn 1998). Ein Beispiel hierfür sind die alten Menschen, die in der Gegenwart mit einer kleinen Staatsrente kaum genug zum Leben haben, sich aber der Kolonialzeit und ihrer Arbeit auf Farmen als die „guten alten Zeiten“ erinnern. Die mündliche Überlieferung kommuniziert Alltagsgeschichte und trägt damit zu einer demokratischen Geschichtsschreibung bei (Assmann, Jan 1997:51; vgl. Thompson 1978).

Oral History beschreibt Tonkin im Gegensatz zur niedergeschriebenen Geschichte, die sie als Objekt bezeichnet, als „Performance“ (Tonkin 1994 (erstmalig 1992): 52). Die mündliche Geschichte ist zielgerichtet, sie will etwas darstellen, Dabei bindet die „Performance“ den Zuhörer und Zuschauer ein (ibid.: 54). So wurde ich als Zuhörerin und Beobachtende zur Ko-Produzentin der Geschichtsproduktion.

### **Ethnizität: Gemeinschaftsideologie und Strategie**

Wenn Damara sich als „Damara“, „Damara people“ oder „Damara speaking“ bezeichnen, grenzen sie sich gegen andere Ethnien ab und drücken zugleich eine Gruppenidentität aus. Bezeichnen sie sich mit dem Eigennamen ihrer lokalen Gruppe wie „I am Tsoaxudaman“, „Namidaman“ und so fort, dann geht es um ein Heimatgefühl und die Eingebundenheit in der überschaubaren Nachbarschaft einer *traditional community*. Ihre lokalen Hauptgruppen unterteilen Damara in Familiengruppen und bezeichnen sie mit dem



anglophonen Begriff „clan“. Ich habe nie vernommen, dass Damara sich als Ethnie bezeichnen. Ethnie bleibt ein wissenschaftlicher Begriff.

Sprachen Europäer früher von Stamm, Rasse oder im Englischen von „tribe“, so wurden in den 1970er Jahren mit der Unabhängigkeit afrikanischer Länder „wegen des Beiklangs von Primitivität“ und um „die Gefühle afrikanischer Kollegen nicht zu verletzen“ die Begriffe Ethnizität, Ethnie oder ethnische Gruppe für dasselbe Konzept von Gruppenzugehörigkeit geprägt (Lentz 1995: 2). Für die Politikwissenschaftler Chabal und Daloz ist Ethnizität die am häufigsten zitierte Ursache für politische Aktionen, aber zugleich auch sehr schwierig zu definieren, was darunter gemeint ist, obwohl der Begriff so häufig gebraucht wird (Chabal und Daloz 1999: 112).

Carola Lentz kam aus ihren Untersuchungen in Ghana zu der Erkenntnis, dass die „Konstruktion von Ethnizität nur in ihrer Verschränkung mit der kolonialstaatlichen Transformation der gesamten politischen Landschaft“ begriffen werden kann (Lentz 1998a: 26-33). Sie nannte vier Aspekte „kolonialer Ethnisierung“, die meine Studie der Geschichtsproduktion der Damara in Namibia bestätigt: Erstens, dass dieser Prozess in Zusammenhang mit „sozialer Ungleichheit“ zu sehen ist. Zweitens, dass dazu „die Zusammenarbeit der kolonialen Autoritäten mit ‚cultural brokers‘“ gehört, die Carola Lentz in „Häuptlingen und Missionsschulzöglingen“ sieht, „die europäische mit lokalen Identitätsmodellen verflochten“. Drittens, dass die „Verfestigung der neu produzierten Identitäten durch die alltägliche (Verwaltungs-)Praxis den Anschein der Natürlichkeit verleiht“. Viertens, dass die Gründe, die ein ethnisches Wir-Gefühl auslösen, sich unterscheiden können von den Gründen, warum sie fortgeführt werden (ibid.; ibid. 1995: 20). Wenn daraus gefolgert wird, dass Gruppen-Zugehörigkeit eine in „spezifischen historisch-politischen Konstellationen konstruierte soziale Identität“ ist (Lentz 1995: 4), so ist die Wissenschaft heute der Auffassung, dass es bereits in vorkolonialer Zeit Zusammengehörigkeiten gegeben haben muss, die sich allerdings „nicht eindeutig als Ethnien mit kulturellen und traditionellen Gemeinsamkeiten ausmachen ließen“ (Lentz 1995: 19). Vorkoloniale Gesellschaften waren in erster Linie soziale und politische Netzwerke, die sich durch Flexibilität und Mobilität auszeichneten (ibid.). In einem Überblick über Forschungstheorien zu „Tribalismus“ und Ethnizität in Afrika kam Carola Lentz nach der Darlegung der bekannten Theorien von Primordialismus beziehungsweise Essentialismus und Konstruktivismus beziehungsweise Instrumentalismus sowie der Auseinandersetzung mit vorkolonialen, kolonialen und modernen Gruppenprozessen und anhand von Fallstudien im subsaharischen Afrika zur Schlussfolgerung, dass es keine „gehaltvolle allgemeine Ethnizitätstheorie“ gibt (vgl. Lentz 1995). Ethnizität ist und bleibt für die Ethnologin Lentz vielgestaltig, mehrdeutig und veränderbar. Sie ist auch

vielseitig einsetzbar wie zur „kollektiven und persönlichen Selbstvergewisserung“ oder als „moderne politische Ressource“ und zur Bildung „klientelistischer Netzwerke“ (ibid.: 25).

Im Hinblick auf die Produktion von Geschichte stellte Carola Lentz fest, dass sich die „Geschichte kollektiver Identitäten“ nicht schreiben lässt, weil die verschiedenen und unterschiedlichen Akteuren aus ihren unterschiedlichen Erwartungen heraus ihre Geschichte produzieren (Lentz 1998a: 34). Die Geschichtsproduktion der Damara bestätigt auch diese These; dies ist ein Grund für den „ongoing process“ der Geschichtsproduktion.

Ich möchte kurz auf weitere interessante Erkenntnisse zu Ethnizität unter dem strategischen Aspekt der Gemeinschaftsideologie eingehen, die nach meinen Erkenntnissen auf Damara zutreffen. Den Sinn des Rückgriffs auf Tradition und Kultur, um einen starken Zusammenhalt zu bilden, erklärt Anthony Smith mit der Vermittlung eines „Wir-Gefühls“: „The members of an ethnic community must feel, not only that they form a single ‚super-family‘, but that their historic community is unique“ (Smith 1996: 189). Es kommt Smith auf das Gefühl der Zusammengehörigkeit an, dass glaubhaft über eindeutige kulturelle Werte vermittelt wird, und hier beruft sich Smith auf Max Weber (ibid.). Für Weber ist die „ethnische Gemeinschaft“ eine „subjektiv geglaubte Abstammungsgemeinschaft“, die ohne „ständig fühlbare Beziehungen“ nicht bestehen kann. Auf der Basis „ethnischen Gemeinschaftsglaubens“ findet eine „Verbrüderung“ statt, um eine „politische Gemeinschaft“ zu schaffen (Weber 1976 (erstmalig 1921): 239). Den Prozess der rationalen Konstruktion einer traditionellen Gemeinschaftsideologie, die sich nicht eindeutig auf essentialistische ethnologische Merkmale begründet, bezeichnet Thomas Bierschenk als Ethnifizierung (vgl. Bierschenk 1997).

Für Ben Fuller, der sich mit dem ethnischen Zusammenschluss von Damara beschäftigt hat, ist Ethnizität eine politische und ökonomische Strategie, so wie früher Jagen und Sammeln Überlebensstrategien gewesen waren. Heute geht es um die Teilhabe an politischer Macht und ökonomischen Ressourcen (Fuller 18. August 2004<sup>12</sup>). In Bezug auf den ethnischen Zusammenhalt bei Damara spricht Fuller von einem „clear example of institutional appropriation on a large scale“ (Fuller 1996: 198). Damit bestätigt Fuller am Beispiel der Damara Anthony Smith' Verständnis von Ethnizität als:

fundamentally instrumental. It serves purposes other than the cultural goals [...], but it does so by combining economic and political interests with cultural affect (Smith 1998 (erstmalig 1968): 9 ff.).

---

<sup>12</sup> Workshop zur Geschichte der Damara im Rahmen der Historikerkonferenz *Decontaminating Namibia's Past*, Windhoek, 18. August 2004.

Bei Ulrich Schneckener birgt die Theorie des Konstruktivismus und Instrumentalismus neben den Aspekten des „historisch-kontingenten Prozess der Ethnienbildung und der Konstruktion (oder Erfindung) nationaler bzw. ethnischer Vorstellungen vor allem die Instrumentalisierung solcher Konzepte für bestimmte politische Zwecke oder ökonomische Interessen“ (vgl. Schneckener 1997).

Bei der kolonialen Institutionalisierung von Ethnizität haben für Leroy Vail Missionare mit ihrer Einteilung der einheimischen Bevölkerung in „Stämme“ eine vorbereitende Rolle gespielt und für die Verbreitung von „Stammes“-Kulturen in Niederschriften und Missionsberichten sowie im Unterricht der Missionsschulen gesorgt (vgl. Vail 1996: 225 ff.). Als Kolonialregierungen ihre Verwaltungsmodelle an der von Missionaren vorgenommenen Unterscheidung der Bevölkerung in „Stämme“ orientierten und lokale Häuptlinge als Vermittler zwischen Kolonialregierung und indigener Bevölkerung einbanden, veränderten sich traditionelle Autoritätsstrukturen (ibid.), so wie bei Damara durch die Ernennung von Kornelius Goreseb zum Oberhäuptling aller Damara geschehen. Martina Gockel bewertet in ihrer „Quellenkritischen Rekonstruktion von Wirtschaft und sozialer Organisation einer khoisan-sprachigen Gesellschaft“ die in der Kolonialzeit konstruierte Ethnizität von Damara als einen „Zusammenschluss, der Damara für die moderne, an westlichen Strukturen orientierten Welt gestärkt hat“ (Gockel 1996: 99).

Ethnizität ist als „Potentialität“ vorhanden, bedarf aber eines Stimulans, um zur Gruppenbildung aktiviert zu werden (Schneckener 1997: 34). Weber spricht vom „potentiellen Aufflammen des Willens zum politischen Handeln (Weber 1976 (erstmalig 1921): 241). Politische Stimulantia gab es bei Damara immer genug. Zum Beispiel führte die *homeland*-Politik Südafrikas dazu, dass Damara bei der von der Mandatsverwaltung geforderten Wahl eines *Damara Legislative Assembly* eine politische Stammesstruktur schufen, die zu einer passiven Widerstandsbewegung wurde, eine Form „of least resistance“ wie Fuller dies darlegte (vgl. Fuller 1996). Mit der Unabhängigkeit und dem Aufbau neuer Staatswesen und Nationen wurde Ethnizität zur modernen Version von Gemeinschaftsideologie und zu einer Form afrikanischer Staatspolitik (vgl. Hinz 2008).

Wird Ethnizität als Strategie definiert, so taucht die Frage auf, ob ethnische Gruppen nicht im erweiterten Sinne der Bielefelder Schule strategische Gruppen sind. Wenn Hans-Dieter Evers zwar eine strategische Gruppe als ein „theoretisches Konstrukt definiert, das nicht unbedingt Identitätsstiftung oder soziale Interaktion [...] zwischen Akteuren zur Voraussetzung hat“, so lässt dennoch die Definition der Bielefelder Schule die Überlegung zu, Ethnien als strategische Gruppe zu betrachten, da sie

ein gemeinsames Interesse an der Aneignung bestimmter Revenuen haben [und] dieses Interesse durch kollektive soziale und politische Aktionen verfolgen, in denen sie ein Bewusstsein ihrer gemeinsamen Interessenslage entwickeln, und die von strategischer Bedeutung für die politische Entwicklung ihrer Länder sind (vgl. Bierschenk 2002).

Ethnizität birgt die Möglichkeit der Selbstvergewisserung von ethnischen Gruppen sowie der ihrer Mitglieder, die dann ins Spiel gebracht wird, wenn es darum geht, ihren politischen und ökonomischen Status zu verbessern (Lentz 1997: 168; Brass 1996: 86). Darum geht es auch Schneckener, wenn er in der „kollektiven Selbstbestimmung“ einer Gruppe zwar den Wunsch erkennt, Kultur und Lebensweisen zu erhalten, aber auch die Schutzfunktion des Kollektivs sieht und „die Verheißung vom guten Leben“, für die sich die Gruppe einsetzt (vgl. Schneckener 1997). Sally Falk Moore bezeichnet diese Bemühungen als *micro-politics* oder *political modernity* (vgl. Moore 1996). Für Köbler und Schiel ist Ethnizität ein „zivilgesellschaftlicher Prozess“, der durch „ethnische oder ethnisch legitimierte Strategien“ gestützt wird und vor allem sich dort vollzieht, „wo er sich im Rahmen von Nationalstaaten abspielt, die durch kulturelle und ethnische Vielfalt gekennzeichnet sind“ (vgl. Köbler und Schiel 1997). Wie Köbler und Schiel anmerken, wird ethnische Bewusstseinsbildung vor allem dann verstärkt, wenn Minderheiten sich für ihre Rechte einsetzen. Unter diesem Gesichtspunkt ist eine Ethnie eine „gesellschaftliche Kraft und politische Ressource“ (Köbler und Schiel 1997: 7-9; vgl. Lentz 1997a, 1997b, 1998a). Auch James Kellas erklärt Ethnizität zu einem strategischen Kalkül von Minoritäten, um sich gegenüber Majoritäten zu behaupten:

An important political aspect is the perception of majority and minority status for national groups within the state. This gives a special psychological and political character to the ingroup / outgroup conflict (Kellas 1991: 18).

Nach der Gruppentypologie von Reinhard Schermerhorn sind Damara in Namibia eine Minorität, da ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung kleiner als fünfzig Prozent ist (sieben Prozent nach der Volkszählung von 2001) und sie keine wirksame politische und wirtschaftliche Macht innehaben (Schermerhorn 1996: 17-18). So kann man bei der Vertretung von Damara-Interessen durch die kleine Oppositionspartei UDF mit zwei Sitzen im Parlament nicht wirklich von einer „wirksamen politischen Macht“ sprechen, sie ist aber durch ihren Vorsitzenden, der als König traditionelle Legitimation besitzt, eine Möglichkeit, sich eine politische Stimme zu verschaffen.

### **Ethnie - ethnische Gruppe – traditional community**

Da sich Damara in verschiedene Hauptgruppen unterteilen, die sich in ihrer politischen Organisationsform als *traditional communities* bezeichnen und sich

mit einem Eigennamen von den anderen lokalen *traditional communities* innerhalb der Groß-Ethnie unterscheiden, möchte ich hier die von manchen Soziologen vorgenommenen unterschiedlichen Definitionen für Begriffe ethnischer Zusammengehörigkeiten prüfen, welche auf Damara bezogen nachvollziehbar sind. Für John Hutchinson und Anthony Smith existieren keine festen Definitionen für die Begriffe *ethnic group*“ oder „*ethnic community*“. Sie halten sich mit ihrer Definition an Schermerhorn, der eine ethnische Gruppe als ein Kollektiv innerhalb einer größeren Gemeinschaft definiert und ansonsten die ethnische Gruppe sowie die Ethnie mit den gleichen Wesensmerkmalen beschreibt:

An ethnic group is defined here as a collectivity within a larger society having real or putative common ancestry, memories of a shared historical past, and a cultural focus on one or more symbolic elements defined as the epitome of their peoplehood. Examples of such symbolic elements are: kinship patterns, physical contiguity (as in localism or sectionalism), religious affiliation, language or dialect forms, tribal affiliation, nationality, phenotypical features, or any combination of these. A necessary accompaniment is some consciousness of kind among members of the group (Hutchinson & Smith 1996: 6).

Mit diesen Erläuterungen stimmen Hutchinson und Smith mit Weber überein, der eine ethnische Gruppe als „geglaubte Abstammungsgemeinschaft“ definiert (Weber 1976 (erstmalig 1921): 239). Reinhard Köbler und Tilman Schiel nehmen eine differenzierte Unterscheidung von Ethnie und ethnischer Gruppe vor. Ethnie ist für Köbler und Schiel eine etische Begriffsbestimmung, die ohne dass sich die Gruppe dessen bewusst ist, von außen aufgrund beobachteter kultureller Gemeinsamkeiten beziehungsweise Unterschiede getroffen wird (Köbler und Schiel 1997: 8). Als emisch bezeichnen Köbler und Schiel den internen Ethnizitätsprozess, also den Prozess, in dem die als Ethnie definierte Gruppe durch Rückgriff auf gemeinsame Geschichte und Tradition ein Wir-Gefühl entwickelt. Dann sprechen Köbler und Schiel von einer ethnischen Gruppe. Köbler und Schiel sehen es wie Fredrik Barth, dass einmal durch allgemein gültige, von außen beobachtete und bestimmte Kriterien beschrieben werden kann, was eine ethnische Gruppe ist, dass aber auch von den Mitgliedern selbst eine Zuordnung erfolgen muss. Bei der Zuschreibung nach den kulturellen Merkmalen spielen die Berücksichtigung von Lebensraum und Umwelt eine große Rolle, da diese Kultur und Lebensweise maßgeblich beeinflussen. Ein Gruppenbewusstsein entsteht durch ein komplexes Regelsystem aller sozialen Beziehungen innerhalb der Gruppe (Köbler und Schiel 1997: 8; vgl. Barth 1996).

Damara betreffend erfolgte die erste Klassifikation von außen durch Missionare und durch die deutsche Kolonialverwaltung. Sie wurde als politische Strategie von den Ethnien selbst, das heißt also „von innen“, angenommen. Dies wiederholte sich unter der südafrikanischen

Apartheidpolitik und wird heute ebenfalls als politische Strategie fortgeführt, um staatlich anerkannt zu werden und mit dem Staat verhandeln zu können.

### **Ethnizität – Staat und Nation**

Ethnizität oder vielleicht besser gesagt, der Bedeutung von Tradition in modernen Staatswesen, wird bei der Entstehung von Staaten und Nationen in Afrika allgemein zu wenig Beachtung geschenkt (vgl. Hutchinson und Smith 1996; Kößler und Schiel 1997). Die Praxis afrikanischer Staatspolitik, Tradition und Moderne zu verbinden, ist durch die Erläuterungen von Partrick Chabal und Jean-Pascal Daloz und am Fallbeispiel Namibia besser zu verstehen. Chabal und Daloz legten dar, dass afrikanische Staaten nach der Unabhängigkeit und mit dem Aufbau neuer Staatswesen in ein Dilemma gerieten, da sie versuchten, sich westlichen Staatsmodellen anzupassen (vgl. Chabal und Daloz 1999). Das trifft auch auf Namibia zu. Auf der einen Seite sollte Tradition nicht als „koloniales Relikt“ abgeschafft werden, auf der anderen Seite sollte ein modernes Staatssystem aufgebaut werden, wie es im Bericht der nach der Unabhängigkeit Namibias gegründeten *Commission of Inquiry into Matters Relating to Chiefs, Headmen, and Other Traditional or Tribal Leaders* nachzulesen ist (vgl. Kommissionsbericht 1991).

Wissenschaftler bezeichnen dieses Phänomen als „Afrikanisierung der Politik“ (vgl. du Pisani 1996; Chabal und Daloz 1999) oder visionär als „the spirit of the new African constitutionalism“ und „African Modernity“. Der Rechtswissenschaftler Manfred Hinz, der lange in Namibia lebte und Dozent an der Universität von Namibia war, sowie der namibische Politikwissenschaftler André du Pisani stimmen mit Patrick Chabal überein, der das afrikanische Staatswesen nicht in Begriffspaaren wie traditionell/modern oder vor-/nachkolonial erklärt. Vielmehr geht es um Anpassung und Eingliederung von legaler und traditioneller Herrschaft, die Ausdruck der Multi-Dimensionalität afrikanischer Staatspolitik ist (vgl. Hinz 2008). Für Chabal ist die postkoloniale Politik afrikanischer Länder in ihrem jeweiligen geschichtlichen Kontext zu sehen. Er sieht diese Politik in zwei Abläufen charakterisiert: Die Afrikanisierung der Politik und die Preisgabe der politischen Rechenschaftspflicht. Du Pisani greift die Erkenntnisse von Chabal auf, der die Afrikanisierung als einen „komplexen Prozess“ beschreibt, „in dem das koloniale Erbe übernommen, assimiliert, umgeformt und in die neu formierten unabhängigen Staaten Afrikas transformiert wird“ (vgl. du Pisani 1996).

Den politischen Dualismus von modernen Staatswesen und Tradition sieht Hinz in fünf Idealtypen afrikanischer Staatspolitik umgesetzt, die er je nach Einbindung oder Ausgrenzung des traditionellen Systems als unregulierten oder regulierten, schwachen oder starken Dualismus sowie als Modelle von schwachem oder starkem Monismus bezeichnet. Namibia praktiziert nach der

Darstellung von Hinz das „Model of regulated dualism“, wonach das traditionelle System mit einem semi-autonomen Status in das moderne Staatswesen integriert ist. Traditionelle Verwaltung und Gewohnheitsrecht werden per Gesetz eingeordnet (Hinz 2008: 59-87).

Seit der Unabhängigkeit ist Namibia ein Nationalstaat. Eine These der neueren historischen Nationalismusforschung, die in erster Linie westliche Länder im Fokus hat, kann auch hier belegt werden. Demnach verläuft die Nationenbildung in der Abfolge Nationalismus – Nationalstaat – Nation (vgl. Bierschenk 2003). Für den Nationalismus, den Thomas Bierschenk als „eine Bewegung konkret identifizierbarer, meist aber nicht sehr umfangreicher Trägergruppen“ beschreibt, steht in Namibia die Freiheitsbewegung. Auch diese vertritt nach der Unabhängigkeit als Regierungspartei SWAPO mit dem Konzept von „One Namibia – one Nation“ ein politisches Programm zur Schaffung eines Nationalstaates (ibid.). Schon Max Weber sah eine Nation nicht von Natur aus gegeben, sondern als eine Idee, von einer Elite propagiert, die einen Führungsanspruch erhebt (Weber 1985: 528). Insofern sieht Bierschenk in der Entstehung von Nationen in Afrika keinen Sonderfall (ibid.). Bei der Auseinandersetzung mit der aktuellen Nationalismusforschung stützt sich Bierschenk auf Benedict Anderson, der Nation wie auch Ethnie als *imagined community*, als eine „Willensgemeinschaft“ definiert. Imaginiert deshalb, weil, wie Anderson ausführt, die Mitglieder selbst der kleinsten Nation niemals alle anderen Mitglieder persönlich kennen, treffen oder je etwas von ihnen erfahren werden. Die Zusammengehörigkeit existiere nur mental. Diesem Gedanken pflichtet auch James Kellas bei:

[P]eople imagines nations, and their membership of there, because their minds are trying to make social constructs out of their relationship with other people (Kellas 1991,1998: 27).

Die Vorstellung nationaler Zusammengehörigkeit wird unter anderem über eine gemeinsame Nationalsprache erfahren (Anderson 2006 (erstmalig 1983): 6).

Mit Eric J. Hobsbawm beziehen sich die Autoren von „Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität“ auf den Begriff von Nation als „gesellschaftliche Einheit“, die sich „auf eine bestimmte Form des modernen Territorialstaates bezieht, auf den ‚Nationalstaat‘“ (Wodak et al 1998: 19-21). Eine Nation wird zu einem politischen Gebilde, ist aber auch ein „System kultureller Repräsentationen“, durch die eine vorgestellte Gemeinschaft interpretiert wird (ibid.: 32-38).

Eine „Willensnation“ als Produkt bewusster politischer Strategien bedarf zu ihrer Entwicklung eines funktionierenden Staates, funktionierender Institutionen wie zum Beispiel Bildungseinrichtungen, und eines ausgefeilten, bewusst konstruierten Symbolsystems [...] (Bierschenk 2003: 2). Ein starkes

Nationalgefühl erwächst dort, wo der Staat seine staatlichen Aufgaben erfüllt, wie Versorgung mit sozialer Sicherheit, mit Schulen, Kliniken, Straßen und aller weiteren staatlichen Infrastruktur. Insofern leistet die Geschichtsproduktion der Damara einen Beitrag zum *nation building*; die Akteure fordern den Staat heraus, seine staatlichen Aufgaben zu erfüllen.

Die Entstehung von Nationen hat immer etwas mit Auflösung von Gemeinschaftsideologien und dem Übergang von Gesellschaftsformen zu tun, ob im Jahrhundert der Aufklärung und mit der Auflösung der Einheit von Religion und Staat oder im Übergang von der Agrargesellschaft zur Industriegesellschaft sowie zum Kapitalismus. Ethnische Gruppen werden häufig als ein der Nation vorausgehendes soziales Kollektiv beschrieben. Für Abner Cohen löst sich Ethnizität als isoliert betrachtete Gemeinschaftsideologie auf,

[I]f an ethnic grouping is formally recognized, either as a state or as a region within a federal framework, then we are not longer dealing with ethnicity but with national or international politics (Cohen 1996: 84).

Mit der formellen Anerkennung von *traditional communities* und der Aufnahme ihrer *traditional authorities* in die staatliche Organisation des nationalen *Council of Traditional Leaders* wurde ein solcher Prozess ausgelöst. Ethnizität wurde zu einem politischen Programm, um eine Nation aufzubauen.

Das Nationalgefühl wird symbolhaft herausgestellt durch eine gemeinsame Sprache, eine Nationalfahne, Nationalhymne, nationale Feiertage (vgl. Bierschenk 2003), wie in Namibia durch den Unabhängigkeitstag, den Cassinga Day zur Erinnerung an das Massaker von Cassinga während des Unabhängigkeitskampfes oder den Hero's Day. Die sprachliche Integration sieht Bierschenk als einen Bereich der nationalen Integration, die durch die Schule gefördert wird. So symbolisiert die gemeinsame Landessprache Englisch, die auch Amtssprache ist, die Zusammengehörigkeit aller Ethnien als Nation. In den öffentlichen namibischen Schulen wird in der gemeinsamen Sprache Englisch unterrichtet und somit das Nationalgefühl gefördert. Anderen ethnischen beziehungsweise lokalen Sprachen widmen sich spezielle Unterrichtsfächer. Was für die Herausbildung eines Nationalgefühls gilt, trifft auch auf die Symbolik ethnischer Gesellschaften zu. So haben auch Damara ethnische Symbole kreiert, die sie innerhalb der Nation von anderen ethnischen Gesellschaften abgrenzen. Das führe ich in Teil III dieser Arbeit zur Geschichtsproduktion aus.

Über die zitierte Literatur hinaus erfuhr ich weitere interessante wissenschaftliche Erkenntnisse zum Thema Ethnizität und ihre Bedeutung für Identitätsbildung - auch in Bezug auf den Aufbau einer Nation - aus verschiedenen Beiträgen des Buches „Ethnizität“, das von John Hutchinson und Anthony Smith herausgegeben wurde, wie von Michael Banton (1996), Simon



Bekker (1995), Jack Eller und Reed Coughlan (1996), Joshua Fishman (1996). Clifford Geerts (1996). Steven Grosby (1996).

### **Chiefs - Makler zwischen Staat und Gesellschaft**

Zu Beginn der Unabhängigkeit in Afrika haben Vertreter sowohl der Modernisierungstheorie sowie der Dependenztheorie den traditionellen Autoritäten ein baldiges Ende vorausgesagt. Die Theoretiker glaubten, dass mit Ende der Kolonialmacht die Vermittlerfunktion von traditionellen Führern zwischen ethnischen Gruppen und der Staatsmacht nicht mehr gefragt sei. Doch das Gegenteil trat ein. Tradition fing an zu boomen und wurde zum Bestandteil afrikanischer Staatspolitik (vgl. van Binsbergen 2003). Ethnizität wurde – wie schon zu Kolonialzeiten – zur politischen Strategie, um Zugang zu Macht und Ressourcen zu erhalten. Du Pisani führt die Afrikanisierung von Politik auf die Bedeutung traditioneller Gemeinschaften zurück. Erstens: Im politischen Leben Afrikas sei der Politiker ein Individuum in der Gemeinschaft, von der er selbst ein Teil ist. Zweitens: Politiker würden danach beurteilt, wie sie ihre Gemeinschaft vertreten oder nutzen. Drittens: Politik würde als Schlüssel zur wirtschaftlichen Macht gesehen. Mittels seines persönlichen Auftretens als Teil der eigenen ethnischen Kultur und mittels Wahlversprechen stelle der Politiker auch eine politische Identität der Gruppe her (Chabal in du Pisani 1996: 23 ff; Chabal und Daloz 2006: 269 ff). Politiker repräsentieren Staatspolitik auf traditioneller Ebene und vertreten Interessen ihrer *traditional community* auf politischer Bühne. Die gegenseitigen Beziehungen und Verpflichtungen schaffen Patron-Klientel-Verhältnisse, die „gesellschaftliche und politische Formationen zum Staat verbinden, während sie gleichzeitig als eine Art sozialer Kontrolle funktionieren“ (du Pisani 1996: 23-25). Die Beziehung zwischen dem politischen Individuum und seiner Kulturgemeinde pendelt zwischen gegenseitigen Abhängigkeiten, ist aber auch Ausdruck politisch bewussten Handelns.

Du Pisani kam auch zu der Auffassung, dass die gesetzliche Verankerung traditioneller Strukturen zwar einerseits die Machtbefugnisse der *chiefs* einschränkt, andererseits aber auch Gesellschaft und Staat harmonisiert (Pisani 1996: 23-25). Allerdings wurde mit der gesetzlichen Regelung der Anerkennung ein Konflikt um „Rechenschaft und Identität“ entfacht, „vor allem, weil ethnische Gruppen ihre Kultur und Vergangenheit neu in Besitz nehmen“ mussten (ibid.). Das trifft insbesondere auf die in der kolonialen Vergangenheit marginalisierten ethnischen Bevölkerungsgruppen zu, wie es Nyamnojoh in der Anerkennungspolitik traditioneller Strukturen von Südafrika beobachtete (Nyamnojoh 2003: 122-123) und es bei Damara in Namibia zu erkennen ist.

Das „legale“ und das „traditionale Herrschaftssystem“ wie von Max Weber definiert vollziehen in den modernen Staaten Afrikas ein interaktives *bridging*, wie es van Binsbergen nennt. Dabei geht es um Legitimation, Macht und die Teilhabe an staatlichen Ressourcen. Ethnizität sieht auch van Binsbergen als eine politische Strategie, die kontinuierlich wirkungsvoll in Interaktionen zwischen *chiefs* und Staat eingesetzt wird (van Binsbergen 2003: 37-38). Das bedeutet mit Max Weber, dass die Ethnie als effektive soziale Organisation, auf die sich nach van Binsbergen der Brücken schlagende *chief* verlassen muss, eine politische Dauergemeinschaft darstellt (vgl. Weber 1976 (erstmalig 1921): 223).

Van Binsbergen erläuterte die Herrschaftsräume, über die sich das *bridging* zwischen einem modernen afrikanischen Staatswesen und der traditionellen Herrschaft vollzieht, mit dem nachstehenden Modell (van Binsbergen 2003: 37). Demnach sind die traditionellen Führer mit ihrer von der Tradition her unangreifbaren Legitimation und ihrer kulturellen Zugehörigkeit und ihrer Autorität für das Volk persönlicher und greifbarer als der unpersönliche „Universalist“ Staat, dem keine kulturelle Tradition anhaftet:

<b>Post colonial state</b>	<b>Chief</b>
Legal authority (the letter of the written word)	Traditional authority
Inpersonal	Personal
Universalist	Particularist
imported within living memory	considered as local
cultural alien	considered as culturally familiar, self evident
defective legitimation	self-evident legitimation
lack of cosmological anchorage	cosmological anchorage

(van Binsbergen 2003: 31).

Das „bridging“ ist ein politisches Machtspiel, bei dem alle kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Figuren eingesetzt werden, und es spielt sich auf verschiedenen Bühnen ab (ibid.). Zum Beispiel bieten lokale traditionelle Feste sich aufgrund der Verbundenheit von Politikern zu ihrer Ethnie als politische Arenen an (vgl. Lentz 1994; Kößler 1997), und umgekehrt wird die politische Bühne zur Vertretung ethnischer Interessen genutzt. Deshalb sei es schwierig zu erkennen, so van Binsbergen, ob der moderne Staat in Afrika die *chiefs* legitimiert oder die *chiefs* den modernen Staat (van Binsbergen 2003: 31).

*Chiefs* werden nicht nur auf nationaler Ebene zu Maklern zwischen Ethnie und Politik, sondern auch auf internationaler Ebene, wie beispielsweise in der Entwicklungspolitik und der wirtschaftlichen Zusammenarbeit zwischen Ländern (vgl. Bierschenk 2001). Als die Deutsche Bundesministerin für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2004 Herero, Nama und Damara zur Versöhnung für erlittenes Leid unter kolonialer Unterdrückung das sogenannte Versöhnungsprojekt anbot, traten umgehend nach der Angebotsverkündung im Rahmen der Gedenkveranstaltung im August 2004 König Justus //Garoëb und *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb „gegenüber den externen Geldgebern als legitime Vertreter der Zielgruppe“ Damara auf (vgl. Bierschenk 2001:63).

### **Literatur zur Geschichte und lokales Quellenmaterial**

Es gilt festzuhalten, dass es in der Historiografie Namibias so gut wie keine Literatur über Damara gibt. Auch in der Forschung im 21. Jahrhundert ist noch kein tief greifendes Interesse an dieser Ethnie in Namibia zu erkennen. Damara fanden höchstens Erwähnung im Kontext mit anderen Sujets, wie bei Ruth First, die sich in den 1960er Jahren allgemein mit der Geschichte Südwest Afrikas befasste oder bei Dag Henrichsen, der sich im Zusammenhang mit seiner Forschung zum Herero- und Damaraland im 19. Jahrhundert zwar überwiegend mit Herero, aber auch mit Damara als Bewohner dieses Landstrichs beschäftigte.

Zum Verständnis der Geschichtsproduktion, deren Anliegen es ist, die Erwartungen von Damara an Gegenwart und Zukunft im Rückblick auf die Vergangenheit zu formulieren, dient von mir ausgesuchte Literatur zur Kolonialgeschichte sowohl aus der Feder von Forschern und Reisenden der damaligen Zeit, von Missionaren und Siedlern sowie der deutschen Schutztruppe<sup>13</sup>, deren Sicht auf Land und Leute von deren kolonialer „Tauglichkeit“ und Zweckmäßigkeit sowie der Missionierung geprägt war (Gockel 1998: 7, 8). Die bis heute einzige Ethnografie über Damara verfasste Missionar Heinrich Vedder unter dem Titel „Die Bergdama“. 1923 erschien sie als Buch und steht noch heute in vielen privaten Bibliotheken europäischstämmiger Namibier (vgl. Gaseb 1999). Vedderts ethnografische Arbeit gilt auch bei Wissenschaftlern im 21. Jahrhundert noch als erste ethnologische Informationsquelle über Damara (Inskeep 2002: Preface). Selbst für Damara, die Vedder kritisieren, scheinen zumindest seine Aussagen über die Unterteilung in verschiedene Gruppen eine Orientierung zu sein, wie sich nach der Lektüre von „A Historical Perspective on the Damara Traditional

---

<sup>13</sup> Schutztruppe war die offizielle Bezeichnung der militärischen Einheiten in den deutschen Kolonien in Afrika von 1891 bis 1918.

Authorities“ (2001<sup>14</sup>) der Laienhistoriker #Eichab und !Omeb vermuten lässt. Trotz der Bewertung als ethnologische Quelle, worauf auch Adi Inskeep mit ihrer Übersetzung ins Englische (2002) hinweist, werden Vedder rassistische Ansichten vorgeworfen (vgl. Lau 1981, 1988; Fuller 1996, 1998). Vedders Aussagen, dass Damara primitiv und Sklaven von Herero und anderen gewesen seien, habe nach Meinung der Laienhistoriker #Eichab und !Omeb Damara in ihrem Selbstwertgefühl verletzt (vgl. #Eichab und !Omeb 2001). Vedders Auffassung habe sich sogar bei anderen Ethnien verbreitet und wie Ben Fuller an einem Fallbeispiel beispielhaft aufzeigte, auf das Zusammenleben von Herero und Damara in Otjimbingwe ausgewirkt (vgl. Fuller 1988). Leider leistet Adi Inskeep mit ihrer bemerkenswerten und höchst notwendigen „re-study“ von Damara-Kultur keine der heutigen Zeit notwendige Aufarbeitung kolonialer Geschichtsschreibung (vgl. Inskeep 2002).

Dem autobiografischen Werk von Gouverneur Theodor Leutwein „Elf Jahre Gouverneur in Deutsch-Südwestafrika“ (1906) ist zu entnehmen, wie Ethnizität unter deutscher Kolonialregierung zu einem politischen Verwaltungsinstrument wurde. Helmut Bley bezeichnete die Praxis von Leutwein als „System“ der europäischen Siedlergemeinschaft, um Afrikaner politisch und ökonomisch unterzuordnen (vgl. Bley 1968). Leutwein beschrieb in seinem Rückblick auf seine Zeit in Deutsch-Südwest auch, wie die ersten „Reservate für Eingeborene“ eingerichtet wurden, die im Laufe von über einhundert Jahren ethnischen Gruppen zur Heimat geworden sind, wie Okombahe und Otjimbingwe (vgl. Leutwein 1997 (erstmalig 1906)). Als Heimat gehören diese Plätze heute zur Geschichte der *traditional community*, um bei der staatlichen Anerkennung ein zugeordnetes Territorium als Ahnenland nachweisen zu können.

Zur Literatur, die die deutsche Kolonialzeit politisch und gesellschaftlich kritisch analysiert, gehören die von den Wissenschaftlern Helmut Bley, Horst Drechsler und Heinrich Loth in den 1960er Jahren verfassten Studien über die deutsche Kolonialregierung in Namibia, die Marion Wallace als neue „radikale“ Geschichtsbetrachtungen bewertet (Wallace 2015: 5). Diese Betrachtungsweise ist im Kontext der Abwendung der Unabhängigkeitsbewegung vom Imperialismus der Kolonialzeit und der Hinwendung zum „real existierenden“ Sozialismus der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) zu sehen. Die Erkenntnisse der beiden Historiker Drechsler und Loth aus der DDR beruhen auf Archivmaterial, sind aber in der Aussage identisch mit den Forschungsergebnissen von Helmut Bley aus der BRD.

---

<sup>14</sup> Die Niederschrift von #Eichab und !Omeb „A Historical Perspective on the Damara Traditional Authorities“ enthält kein Veröffentlichungsdatum. Da diese Studie 2001 dem Komitee „Coordinating Committee on the Damara Tradition and Culture“ präsentiert wurde, vermerke ich bei dem Hinweis auf diese Niederschrift das Datum 2001.

Die wenige Literatur, die sich mit Damara ethnologisch, soziologisch und historisch im Kontext vorkolonialer und kolonialer Geschichte befasst, sind die Arbeiten von Brigitte Lau (1979 und 1981) und Ben Fuller (1996) sowie die Magisterarbeit von Martina Gockel, die einen quellenkritischen Überblick über Wirtschaft und soziale Organisation von Damara zwischen 1850 und 1950 gibt (1999). Alle drei Wissenschaftler kamen zu der Erkenntnis, dass aus einer quellenkritischen Rekonstruktion von Wirtschaft und sozialer Organisation früher ethnischer Gruppen in Namibia die lokalen Damara-Gruppen nicht als Einheit erkennbar sind. Damara schien eine große Flexibilität zu kennzeichnen, die Gockel auf die immer wieder zu beobachtenden Anpassungen an veränderte Lebensbedingungen zurückführte (ibid.), die Völkerwanderungen und Ansiedlungen von Gruppen in anderen Gebieten auslösten. Ein Beispiel hierfür ist Okombahe. Dort ließen sich verschiedene Damara-Gruppen auf der Suche nach Nahrung und Schutz nieder und verschmolzen zur Gruppe der !Oe-#Gan (Köhler 1959: 32). Damara selbst sehen ihre Flexibilität als „großen Schatz“ an, dem in einem Märchen mit „stolzem Selbstbewusstsein“ gehuldigt wird (Schmidt 1995: 105, 228).

Informationsquellen zu Geschichte und Menschen der von mir ausgewählten Forschungsregionen waren Berichte der Missionare vor Ort und Kirchenchroniken der damaligen Missionsstationen. Einen Rückblick von Damara auf ihre Geschichte aus heutiger Sicht vermittelten mir Laienhistoriker mit ihrem Fokus auf verschiedene Themen. Hans #Eichab und Moses !Omeb beschäftigten sich mit Tradition und Herkunft aus der „Historical Perspective“ der „Eight Major Clans“ (2001). Der Geschichtsstudent Iwan Gaseb legte in einer Seminararbeit der Historischen Fakultät der Universität von Namibia (1999) seine Erkenntnisse über Damara und die Beteiligung der Damara-Gruppen im Deutsch-Namibischen Krieg dar. Der Lehrer Gerhard Gurirab widmete sich dem „Helden“ /Haihab, ein Damara-Prinz und ein Rebell, der in der deutschen Kolonialzeit von der Schutztruppe in den Bergen des Khomas Hochlandes verfolgt und in ihrem Auftrag getötet wurde. Von Damara wird er heute als Widerstandskämpfer verehrt. In Otjimbingwe schrieb der pensionierte Lehrer und *Senior Councillor* Claudus #Neib eigens für meine Forschung seinen Rückblick auf die Geschichte der Damara nieder.

Als ein Ergebnis der Geschichtsproduktion sehe ich die von der Universität von Namibia (UNAM) 2013 als Buch (Hinz 2013) herausgegebenen Gewohnheitsrechte der sieben anerkannten lokalen Gruppen an. „The Customary Law of the Bakgalagari, Batswana and Damara Communities of Namibia“ ist der zweite Band einer Veröffentlichung der Gewohnheitsrechte aller vom Staat anerkannten Ethnien Namibias. Die Erarbeitung fand im Rahmen der Gesetzesreform der alten Gesetzgebung der Apartheidregierung von Südafrika statt. In Anerkennung der demokratischen Rechte sollten die

reformierten Gesetze nicht „von oben“ verordnet werden. In den Überarbeitungs- und Festlegungsprozess sollten die Menschen der verschiedenen Ethnien und lokalen Gemeinschaften selbst einbezogen werden (Hinz 2013: Vorwort von Advocate Bience Gawanas). Die schriftliche Niederlegung und Veröffentlichung der jeweiligen Gewohnheitsrechte soll beim Aufbau einer Nation helfen, die kulturelle Diversität zu verstehen und schätzen zu lernen (ibid.). Insofern gehört die Reformierung und Erarbeitung der jeweiligen Gewohnheitsrechte zur Geschichtsproduktion einer jeden ethnischen Gruppe. Noch vor der Veröffentlichung des Buches im Jahr 2013 erhielt ich 2009 ein gedrucktes Exemplar von der *traditional authority* der Tsoaxudaman in Otjimbingwe.

Der Sprachforscher Wilfrid Haacke widerlegte mit seinen Erkenntnissen zu dem in Namibia von Nama, Damara und San gesprochenen Khoekhoe die allgemeine Meinung, dass Damara ihre Sprache vergessen haben (Haacke 2002). Anhand der Sprachforschung kam Haacke zu der Erkenntnis, dass Damara aus dem Teil Afrikas, der heute Botswana ist, in den Norden Richtung Angolas zogen und von dort aus nach Namibia kamen, sich in Gruppen im Norden niederließen oder weiter südlich zogen (ibid.).

Zum Verständnis der Eingliederung von Tradition in das moderne namibische Staatswesen, das der Rechtswissenschaftler Hinz als „African Modernity“ (vgl. Hinz 2008) bezeichnet, tragen Literatur über die Bedeutung von traditionellen Führern in der kolonialen Vergangenheit sowie wissenschaftliche Erkenntnisse zur Transformation von Tradition in die Gegenwart des modernen afrikanischen Staatswesens bei. Dabei wird auch die Frage behandelt, ob traditionelle Führer koloniale Relikte oder Teil der Dezentralisierung von Staatsmacht sind. Damit befassen sich namibische Soziologen und Politikwissenschaftler wie Christiaan Keulder (vgl. Keulder 1997) und André du Pisani (vgl. du Pisani 1996) sowie Wissenschaftler der Rechtsfakultät der Universität Namibia in verschiedenen Arbeiten und Studien (vgl. Hinz und Bruhns 1997; Hinz und Santos 1998). Diese Literatur befasst sich mit der Realität der gesetzlich festgeschriebenen Eingliederung von Tradition in die Moderne und verdeutlicht die politische Bedeutung lokaler traditioneller Führer für den Staat und vice versa deren Einfluss auf die Staatspolitik.

Unter lokalem Quellenmaterial verstehe ich namibische Tageszeitungen, Gesetze und Verordnungen der Republik Namibia wie die Verfassung von 1990, der *Regional Councils Act* von 1992 mit Ergänzung von 2002, der *Traditional Authorities Act* von 1995 mit Ergänzung von 2000, der *Council of Traditional Leaders Act* von 1997/1998 mit Ergänzungen von 2002, der *Communal Landreform Act* von 2002 und der *Community Court's Act* von 2003. Die Gesetze spiegeln das politische Konzept von „One Namibia – One

Nation“ wieder und geben Aufschluss über die politische Motivation der Geschichtsproduktion. Die Presseberichte bestätigen die Bedeutung von Ethnizität für den gesellschaftlichen und politischen Alltag in Namibia. Der Presse ist zu entnehmen, dass Damara in der Öffentlichkeit wahrgenommen werden. Die Presse wird auch von einzelnen Akteuren der Geschichtsproduktion als öffentliches Sprachrohr genutzt, um ihre Erwartungen und Vorstellungen darzustellen.

Verschiedene namibische Zeitungen decken die Bandbreite unterschiedlicher Sichtweisen in Bezug auf politische und gesellschaftliche Ereignisse ab. Das sind zunächst die beiden überregionalen Tageszeitungen mit den höchsten Auflagen, die *Allgemeine Zeitung (Windhoek)* und *The Namibian*. Die deutschsprachige *Allgemeine Zeitung* ist mit ihrem Gründungsdatum 1916 die älteste Zeitung Namibias. Sie ist liberal-konservativ ausgerichtet, versteht sich aber bewusst als namibische Zeitung. Die Mitarbeiter sind in der Mehrzahl gebürtige und eingebürgerte Namibier. Sie wird vorwiegend in deutschsprachigen Haushalten gelesen. Der 1980 gegründete *The Namibian* ist die größte Zeitung Namibias. Sie gilt als links und kritisch gegenüber der Regierungspartei SWAPO. Des Weiteren behandeln die überregionale Regierungszeitung *New Era* sowie die überregionale Boulevardzeitung *Namibian Sun* ethnische Themen in der Landessprache Englisch, während die überregionale *Die Republikein* in Afrikaans über lokale Ereignisse berichtet. Alle Zeitungen sind online präsent.

## 6. Methodik

### Vorgehensweise und Untersuchungsmethoden

Den Schwerpunkt meiner Forschung bildet die Feldforschung mit Begegnungen, Gesprächen und teilnehmender Beobachtung. Neben den Feldforschungsaufenthalten gehört die Dokumentenrecherche in Bibliotheken und Archiven in Namibia und in Deutschland dazu. In Namibia waren diese das *National Archive of Namibia*, die *National Library* in Windhoek und das Archiv der *Evangelical Lutheran Church* in Windhoek. In Deutschland war das Archiv der *Vereinten Evangelischen Mission* in Wuppertal eine erste Quelle zur Information über die Missions- und Kolonialzeit des Landes. Einen großen Teil der benötigten Literatur zum Forschungsstand meines Themas konnte mir meine Heimatbibliothek in Deutschland, die Hessische Landes- und Hochschulbibliothek Wiesbaden, aus deutschen und internationalen Bibliotheken und Archiven besorgen. Dank der digitalen Kommunikation behielt ich den Kontakt zum Feld auch über meine Forschungsaufenthalte hinaus und brachte mich bis zur Niederschrift und auch noch während dieser auf einen aktuellen Informationsstand zum Thema meiner Arbeit.

Meine Feldforschung führte mich nach einem Vorbereitungsaufenthalt zur Abklärung des Themas im Jahr 2003 in den Jahren 2004, 2005, 2006, 2009 und 2011 jeweils für mehrere Wochen bis zu drei Monaten in die drei von mir ausgewählten Forschungsgebiete Otjimbingwe, Okombahe und Khorixas in Zentral-Namibia sowie in die Hauptstadt Windhoek, um dort Gesprächspartner der politischen Elite zu treffen und Archive zu besuchen. Im Jahr 2016 besuchte ich nochmals das *Annual Damara Festival* in Okombahe. Der Zugang zum Feld sowie Strategien, um vor Ort akzeptiert zu werden, mussten vorbereitet werden, wobei zu einem Großteil meine erste Forschung in Namibia zum Thema der Kommunalen Landreform in Otjimbingwe unterstützend half. Mir waren von dieser Feldforschung her die Geschichte des Ortes, die traditionellen Autoritäten sowie viele Menschen bekannt, die mir bei der Vorbereitung der Feldforschung in den beiden anderen Regionen und bei der Herstellung von Kontakten zu den lokalen traditionellen Führern halfen und für Unterkunft sorgten.

Meine Untersuchungen bauen auf einer mobilen Feldforschung zwischen den drei lokalen Damara-Gruppen auf. Ich reiste während der Forschungsaufenthalte von einer Region zur anderen, um den Prozess der Geschichtsproduktion auf lokaler Ebene - bei den Tsoaxudaman in Otjimbingwe, den !Oe-#Gan in Okombahe und den #Aodaman in der Region von Khorixas/Fransfontein - beobachten zu können. In dieser Zeit traf ich etwa achtzig Personen in Einzel- und Gruppeninterviews. Manche Gesprächspartner oder Gesprächspartnerinnen traf ich mehrere Male, wie König Justus //Garoëb und seinen Stellvertreter Pastor Eiseb bis zu dessen Tod 2005, *Chief* /Gaseb sowie andere lokale Würdenträger, die zu lokalen Geschichtskomitees gehörten oder Mitglieder des Gruppen übergreifenden Geschichtskomitees *Damara Cultural and Heritage Forum*.

### **Teilnehmende Beobachtung und qualitativ orientierte Gespräche**

Auf der Basis der teilnehmenden Beobachtung und qualitativ orientierter Gespräche wurden die bedeutendsten Daten im Feld erhoben. Die teilnehmende Beobachtung setzt Offenheit im Feld voraus und den Willen, spontan auftauchende Gelegenheiten zu erfassen, aber auch Distanz zu halten, um den Blickwinkel auf das Forschungsthema fokussieren können (vgl. Fischer 1985). In der ersten, der deskriptiven Phase der teilnehmenden Beobachtung versuchte ich, die Komplexität des Feldes und somit den performativen Charakter der Untersuchungssituationen zu erfassen sowie das Vertrauen der Menschen vor Ort zu gewinnen. Dazu gehörte zu Beginn eines jeden Feldforschungsaufenthaltes die Vorstellung bei der lokalen *traditional authority*. Dort, wo ich bereits bekannt war, meldete ich mich zurück und erkundigte mich nach Neuigkeiten in der Gemeinde. Diesem Besuch folgten Rundgänge durch den Ort und Einkäufe in Dorfläden, um mich als eine, die hier



für einige Zeit leben wird, bekannt zu machen. In der fokussierten Phase der teilnehmenden Beobachtung engte ich meine Beobachtung entsprechend meinem Thema und der Fragestellung ein und überprüfte konkret die Möglichkeiten, die die jeweilige Forschungsregion mir bot, wie der Besuch von Festen, Gemeindetreffen und anderen gesellschaftlichen Ereignissen sowie die Auswahl von Akteuren.

Die Auswahl der Akteure erfolgte nicht nach statistischen Auswahlkriterien, sondern war themenbezogen. Um das Spektrum der motivierten Geschichtsproduktion möglichst breit abzudecken, plante ich, in meinen drei Untersuchungsregionen alte und junge Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner mit unterschiedlichem sozialen Status auszuwählen. Zur Umsetzung meines Konzeptes zog ich zunächst die lokalen *traditional authorities* zurate, die mir den Kontakt zu weiteren Akteuren vermittelten und mich diesen nach ihren Sitten vorstellten. Aus den Interviews ergaben sich Weiterempfehlungen an andere Akteure, so dass sich der Kreis von Gesprächspartnern erweiterte und sich eine vielfältige Beobachtung der Geschichtsproduktion ergab. Das Ziel der selektiven Beobachtung war, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Akteure zu erkennen, ihre Handlungslinien und Überschneidungen sowie die Kommunikations- und Interaktionsweise der Einzelnen in der „Gedächtnisgemeinschaft“ (vgl. Assmann 1992). Die ersten Gespräche führte ich mit alten Menschen, weil ihre lebendigen Erzählungen als Zeugnisse kolonialer Vergangenheit authentisch sind (Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 51). Den Kreis der Alten ergänzte ich um die zweite und dritte Generation. Um mit jungen Menschen zu sprechen, ging ich in den Forschungsregionen jeweils in die zehnte Klasse der *Junior Secondary School* vor Ort. Bei den jungen Menschen war in ihrem Wissen über namibische Geschichte nur eine diffuse Erinnerung zu erkennen, die „fließende Lücke“ der mündlichen Überlieferung, wie Jan Vansina und Jan Assmann dieses Phänomen des Gedächtnisses bezeichnen (vgl. Vansina 1985 und Assmann, Jan 1992). Ihre ethnische Zugehörigkeit wurde ihnen durch ihre Eltern und Großeltern über Tradition vermittelt wie zum Beispiel vor allem bei Mädchen die Initiationsriten, die in den dörflichen Regionen auch in moderner Zeit durchgeführt werden.

Die Gespräche waren fokussierte Einzel- oder Gruppeninterviews. Anhand teilstandardisierter und problemorientierter Leitfaden-Interviews konnte ich die Gesprächspartner frei erzählen lassen. In der Form des narrativen Leitfaden-Interviews wurde die mündliche Erzählung zu einer Forschungsmethode. Dabei eröffneten sich neue Gesichtspunkte, die ich mit entsprechenden Nachfragen vertiefen konnte, ohne die Orientierung zu verlieren (vgl. Spradley 1980). Als Einstieg in die Gespräche erläuterte ich meinen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern mein Anliegen und nannte die einzelnen Bereiche, an denen

ich interessiert war. Damit leitete ich eine offene Gesprächssituation ein. Der Ablauf der Gespräche wurde mit meinen Übersetzern vorbereitet. Dazu gehörte meine Vorstellung durch den Übersetzer oder die Übersetzerin, meine eigene Einführung, die ungefähre Zeitdauer des Gesprächs, der Ausklang mit der Überreichung eines kleinen Geschenks. *Councillor* Johannes Gurirab, einer meiner Übersetzer in Okombahe, erklärte mir seine Vorstellung vom Verlauf eines Gesprächs mit „according to our customs“. Das Geschenk wurde auf die Bedürfnisse der Gesprächspartnerin oder des Gesprächspartners abgestimmt; Tee und Zucker, Süßigkeiten, Brot und Coca-Cola waren begehrte Geschenke. Die Gespräche mit den Alten fanden in der Sprache der Damara statt und wurden ins Englische übersetzt. Die Gespräche und Interviews mit Personen mittleren Alters und den Jungen fanden in Englisch statt, ebenfalls die Gespräche mit den beiden *gaokha* Justus //Garoëb und Immanuel #Nu-Axa /Gaseb sowie den lokalen Würdenträgern. Mein Übersetzer in Okombahe, Johannes Gurirab, gehörte der lokalen *traditional authority* an. Er war kraft seiner Funktion eine Persönlichkeit, in deren Umfeld auch ich sofort Anerkennung fand. Zu Beginn eines Gesprächs bat ich um Erlaubnis, das Gespräch auf Band aufnehmen und fotografieren zu dürfen. Da es um die Produktion von Wissen aus erster Hand geht und um die Einmaligkeit der Gesprächssituation, hielt ich diese auf einem Aufnahmegerät fest, auch, um im Nachhinein besser selektieren zu können. Ich wurde nie darum gebeten, die Gespräche anonym zu verwerthen. Im Gegenteil, man war stolz, eine bestimmte Person zu sein und dies sogar mit dem Personalausweis nachweisen zu können. Die Gespräche fanden in der häuslichen Umgebung statt. So konnte ich Familien und Lebenssituationen meiner Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen kennen lernen, im Gegenzug musste aber auch ich bereit sein, von mir Persönliches preiszugeben. Intime Gesprächssituationen gestalten die Gespräche selbst authentischer (vgl. Reichmayr 1995).

Der Zusammenarbeit mit authentischen Zeitzeugen ist leider eine biologische Grenze gesetzt. Das musste auch ich erfahren. So konnte ich die Gespräche mit meinem ersten Gesprächspartner in Otjimbingwe, *Senior Councillor* Claudus #Neib, nicht über das Jahr 2005 fortsetzen. Er starb im April desselben Jahres. Im November 2005 starb des Königs Stellvertreter, Pastor Eliphaz Eiseb. Eiseb hatte mir in vielen Gesprächen die Geschichte, Sprache und Tradition der Damara und ihrer einzelnen lokalen Gruppen nahe gebracht.

Ein wichtiges Werkzeug der Forschung ist das persönliche Tagebuch, in dem täglich die Erlebnisse und Eindrücke verarbeitet werden. Das handschriftliche Niederschreiben des Erlebten ordnet die eigenen Gedanken und lässt Emotionen zu. Auch wenn ich mich bei der Niederschrift nicht der

Wissenschaft verpflichtet fühle, ergänzen Tagebuch-Aufzeichnungen die Auswertung der wissenschaftlichen Arbeit.

### **Quellen- und Informationspolitik**

Nach Elizabeth Tonkin hat die Geschichtsproduktion Züge von einem Klassenkampf (Tonkin 1994 (erstmalig 1992): 100). So gesehen, sind es politische und ökonomische Beweggründe, die eine zweckgerichtete Quellen- und Informationspolitik der Akteure implizieren. Unter dem zweckgerichteten Umgang verstehe ich zum Beispiel, wann und weshalb auf welche Quellen, eigene sowie europäische, zugegriffen wird und wie intern und nach außen Informationen zirkulieren. „Intern“ bezieht sich darauf, wie die Gruppen untereinander kommunizieren, zum Beispiel, wie das Gewohnheitsrecht einer lokalen Gruppe zur schriftlichen Form erarbeitet wird oder wie welche Gruppen zu welchen Kulturfesten anderer lokaler Gruppen reisen oder wie die beiden *gaokha* als Repräsentanten politischer Parteien ihre traditionellen Führungspositionen zu Wahlkampfzwecken nutzen. „Nach außen“ bezieht sich darauf, wie welche Informationen an die Öffentlichkeit, zum Beispiel an die Medien, gelangen. Schon die interne Kommunikation lässt konkurrierende und auch übereinstimmende Interessen erkennen. Dementsprechend werden Informationen vorenthalten oder weitergegeben. Hierbei werden auch die Medien wie Presse und Rundfunk zur Bühne von Auseinandersetzungen der Konkurrenten.

Auch die Veröffentlichung der Gewohnheitsrechte unterliegt einer Informationspolitik. Zunächst ist die Festlegung der Gewohnheitsrechte aller Ethnien sowie ihrer lokalen Subgruppen eine Forderung der Regierung. Diese beauftragt zur Durchführung mit der Rechtsfakultät der Universität von Namibia (UNAM) eine staatliche Bildungseinrichtung. Die Abteilung „Human Rights and Documentation Centre“ (HRCD) der Rechtsfakultät bot den Ethnien die Assistenz bei der schriftlichen Ausarbeitung an. Die Information von außen nach innen heißt hier, das jeweilige Gewohnheitsrecht muss dem Gesetz entsprechen. Eine solche Aussage spiegelt sich auch in der Veröffentlichung wider. So heißt es beispielsweise in der Präambel des Gewohnheitsrechts der Tsoaxudaman von Otjimbingwe „[...] in accordance with the Traditional Authorities Act [...]“ (Tsoaxudaman in Hinz 2013: Präambel). Die interne Kommunikationspolitik und die Information nach außen betreffend, konnte ich bei den Tsoaxudaman und den #Aodaman beobachten, dass das Gewohnheitsrecht von mehreren Mitgliedern der *traditional community* erarbeitet, dann von der *traditional authority* bestätigt und vom *supreme leader* unterzeichnet an das HRDC zur Veröffentlichung weitergereicht wurde. Hier identifiziert sich die lokale Gruppe mit ihrem Gewohnheitsrecht. Anders offensichtlich die !Oe-#Gan von Okombahe. Wie aus einer Anmerkung des Herausgebers des „Customary Law

Ascertained, Volume 2“ zu entnehmen ist, war zwar die Ausfertigung des Gewohnheitsrechtes der #!Oe-#Gan von *Gaob* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb unterschrieben eingereicht worden, aber kurz bevor das Buch in den Druck ging, meldeten sich einige Mitglieder der Gemeinde mit der Bitte, dieses nicht zu veröffentlichen. Sie begründeten dies damit, dass die Gemeinde nie die Gelegenheit hatte, daran mitzuarbeiten. Daraufhin lud die Rechtsfakultät *Gaob* /Gaseb und die Mitglieder der Gemeinde, die die Beanstandung vorgebracht hatten, zu einer Besprechung ein. *Gaob* /Gaseb konnte nicht an dem Treffen teilnehmen, bestand aber in einem Telefongespräch auf der Veröffentlichung. Dieser Anweisung musste das HRDC folgen, da das abgegebene Dokument die erforderliche Unterschrift des *supreme leader* und einen Stempel der *traditional authority* trug. Im Übrigen erhielt ich bereits 2009, also vier Jahre vor der Veröffentlichung der Damara-Gewohnheitsrechte, von der *traditional authority* der Tsoaxudaman aus Otjimbingwe ein Exemplar des niedergeschriebenen lokalen Gewohnheitsrechtes; *Supreme Leader* Petrus Ukongo überreichte mir sogar schon 2006 einen Großteil niedergeschriebener Geschichte der #Aodaman und ihres Gewohnheitsrechtes.

Um offensichtlich sicher zu gehen, dass ich nichts „Falsches“ wie Vedder über Damara schreibe, erhielt ich die eine oder andere mir erzählte Geschichte nochmals als Dokument, wie beispielsweise die Erinnerungen des Mitglieds des traditionellen Rates der Tsoaxudaman Claudus #Neib oder die Niederschrift der Geschichte der #Aodaman. *Councillor* #Neib ließ sich seine niedergeschriebene Erzählung vom lokalen *chief* absegnen, bevor er sie mir übergab. Oder ich wurde gebeten, meine transkribierten Aufnahmen der Gespräche dem Erzähler nochmals vorzulegen, worum mich Eliphaz Eiseb in seiner Funktion als Stellvertreter des Königs bat.

Wenn auch die eigenen Quellen in Form von mündlicher Geschichte die Hauptquellen für die Neuschreibung ihrer Geschichte sind, so greifen Damara in ihrer Erinnerung auch auf historische Dokumente aus der Kolonialzeit zurück. Entweder sie dienen als Beweis für die „falsche“, von kolonialer Sichtweise geprägte Geschichte und sind zugleich ein Orientierungsausgang für die neue „wahre“ Geschichte, wie Damara es mit dem Hinweis auf die durch Vedder „entstellte Geschichte“ tun. Oder es wird sich auf Niederschriften aus der Kolonialzeit als „secondary sources“ bezogen, wie es das Literaturverzeichnis der von #Eichab und !Omeb verfassten „A Historical Perspective on The Damara Traditional Authorities“ (2002) ausweist. Beim Studium der Geschichte von #Eichab und !Omeb sind bei der Beschreibung der einzelnen lokalen Gruppen Ähnlichkeiten zu Vedderns Ethnografie zu entdecken, obwohl diese nicht im Literaturverzeichnis genannt wird. Das ist verständlich, denn wie kann sich auf eine Quelle berufen werden, die „entstellte Geschichte“ ist.

### **Die Forscherin als Ko-Produzentin der Geschichtsproduktion**

Meine Forschung machte mich zur Ko-Produzentin der Geschichtsforschung der Damara. Diese unterlag während meiner Feldforschung einem laufenden Perspektivenwechsel. Aus der Perspektive der Damara, die Erwartungen an Deutschland haben, wurde mir, der deutschen Forscherin, oft die Rolle der Vermittlerin zwischen Deutschland und dem Schicksal der Damara zugeschrieben. Aus meiner Sicht wurde ich als deutsche Forscherin, zu deren Geschichte die Kolonisierung Namibias gehört, zur idealen ZuhörerIn ihrer Geschichten, in denen Erwartungen an Deutschland sowie an ihren eigenen Staat steckten. In die Geschichtsproduktion eingebunden wurde ich auch durch die Weiterempfehlung von einem Gesprächspartner an einen anderen Gesprächspartner, von dem er sicher war, dass er seine Ansicht teilt. So empfahl mich beispielsweise König Justus //Garoëb weiter an seinen königlichen Stellvertreter und politischen Weggefährten Eliphas Eiseb. Für viele meiner Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner war ich bald auch keine Fremde mehr. Ich war ihnen bereits seit 1998 vertraut aus der Zeit meiner Forschung zur „Kommunalen Landreform“. Den Anspruch an die Ko-Produzentin sehe ich mit der Frage „who is my audience?“ als ethische Verpflichtung über meine wissenschaftliche Aufgabe hinaus.

Als Ethnologin nehme ich Situatives wahr und lasse mich darauf ein. Eine Distanz in der ethnologischen Wissenschaft einzugehen, ist, verglichen mit den Naturwissenschaften, die sich auf Fakten fokussieren, nur in eingeschränktem Maße möglich. Ich kann mich in der Begegnung mit Menschen nicht selbst, das heißt mit meinen Absichten, ignorieren, noch werde ich von den Menschen, deren Begegnung ich suche oder die meine Begegnung suchen, ignoriert. Die Erzählung wird vom Erzählenden sowohl von der Intention seiner Erinnerung sowie auch vom Zuhörenden geformt. Ich stellte oft fest, dass man mir als Deutsche die „richtige Geschichte“ erzählen wollte, einmal, um die Sichtweise von Heinrich Vedder auf Damara zu korrigieren, damit ich dies in Deutschland weiter verbreite, oder um über Verlust und Leid der Damara im Deutsch-Namibischen Krieg von 1904-1908 zu erzählen, damit ich dazu beitrage, dass Damara in Bezug auf Reparationen zum „Fall“ würden (vgl. Hinz 2005).

Michel Leiris, Poet und Surrealist, der als Tagebuchschreiber die Expedition des französischen Ethnologen Marcel Griaule von Dakar nach Djibouti von 1931 bis 1933 begleitete, bezeichnete in seinem Buch „Das Auge des Ethnographen“ die Ethnografie als eine „im allgemeinsten Sinne menschliche Wissenschaft“, da „sie die Gesamtheit der Menschen, die sie in ihren Bezügen untereinander und nicht etwa auf willkürliche Weise erforscht“, umgreift (Leiris 1985: 31). Leiris hatte auf dieser Forschungsreise die Ethnografie für sich als eine neue „Leidenschaft“ entdeckt (vgl. Leiris 1922). Für den Herausgeber von Leiris' deutscher Ausgabe seiner Werke wäre die Feldforschung eine

„Perversion“, würde „unter Vermeidung des Situativen die fremde Kultur direkt in den leeren Kopf des Forschers“ gelangen (Heinrichs 1985: 25). Die ethnologische Feldforschung ist nach Heinrichs nicht in dem Maß objektiver, wie der Forscher

sich als Teil der Beobachtungs- und Erkenntnissituation ignoriert, sondern in dem Maße, wie er diese Abhängigkeiten thematisiert, ausdrücklich mit in die Untersuchungen einbezieht (Heinrichs 1992: 70).

Wenn einer ethnologischen Arbeit die Feldforschung zur Datensammlung zugrunde liegt, können die persönlichen Interessen und Gefühle, die sich in Begegnungen zwangsläufig auf beiden Seiten ergeben, nicht ausgeschaltet werden. Sie sind Teil der Arbeit, die ja von der Subjekt-Objekt-Beziehung lebt (vgl. Koepping 1984). In der hermeneutischen Komposition der Gespräche sowie in den Interaktionen der teilnehmenden Beobachtung in der Feldforschungsarbeit wurde ich zur Ko-Produzentin der Geschichtsproduktion der Damara. In meiner ethnologischen Grundhaltung habe ich mich auf die fremde Lebenswelt eingelassen und erkannte Binnenperspektiven (vgl. Bierschenk, Lentz, Krings 2013). Als Deutsche mit dem historischen Hintergrund deutscher Kolonialgeschichte wurde ich – ob ich wollte oder nicht - persönlich verstrickt in den Gegenstand meiner Forschung (vgl. Reichmayr 1995). Das erschloss sich mir in persönlichen Gesprächen und Begegnungen sowie auch bei Besuchen offizieller Anlässe. Einige Beispiele möchte ich hier aufführen. So informierte mich König Justus //Garoëb über den außenpolitischen Zweck der Geschichtsproduktion. Ein Dokument, das Leid und Verlust der Damara an Besitz und Menschenleben aufzeichnet, sollte erarbeitet und Deutschland über seinen Botschafter in Namibia überreicht werden (//Garoëb 18.Mai 2005). Mich in seine Zielsetzung einzuweihen, könnte auch als Erwartung an mich gedeutet werden, für sein politisches Handeln in meiner Arbeit unterstützt zu werden.

Da die Interpretation der Vergangenheit einen politischen Zweck verfolgt, prüfe ich meine Rolle, die ich in diesem Arrangement einnehme. Dabei versuche ich, die Balance zwischen Engagement und Distanziertheit einzuhalten, um nicht die wissenschaftliche Relevanz der Arbeit zu gefährden und sie dennoch authentisch zu halten. Als Deutsche wurde ich zu einem „factor in a social event“ (Tonkin 1994: 54). Das bezog sich auf alle Formen der Geschichtsproduktion, an denen ich teilnahm, von Begegnungen und Gesprächen bis zu Kulturfesten und Beerdigungen. Ich erfuhr auch, wie sich im Vorgang der teilnehmenden Beobachtung teilgenommene Beobachtung entwickelte und in Erwartungshaltungen an die Deutsche deutlich wurden. So

wurde ich nicht nur zur „Empfängerin“ einer Geschichte, sondern auch als „Sendende“ angesprochen (vgl. Leerssen 29. Oktober 2013<sup>15</sup>).

Auf dem Kulturfest der !Oe-#Gan im April 2005 forderte der ehemalige (bis März 2005) Premierminister Namibias Theo Ben Gurirab, selbst Damara, in seinem Grußwort:

There are a lot of people who have started writing about Damara history, #Nu-Khoen history. And I want these people to get it right. Up until this time, the history of the Damara people has been literally distorted and those who have decided to correct the distortion must write it right this time (Gurirab 30 April 2005).

Ähnlich reagierte das überregionale Geschichtskomitee, das *Damara Cultural and Heritage Forum*. Im November 2006 lud mich der Vorstand regelrecht vor. Aus der Erfahrung mit der Kolonialgeschichtsschreibung begegneten sie mir mit großer Skepsis. Ihr Anliegen war es, dass Deutschland heute erfahre, wer Damara wirklich sind.

Besonders klar wurde mir meine Ko-Produzenten-Rolle in einer Begegnung mit einer jungen Damara, die mit dem *Damara Cultural and Heritage Forum* zusammenarbeitete. Ich traf Dankie Seriane Mukula an einem Kopiergerät in der Verwaltung von Khorixas. Als die junge Frau vernahm, dass ich Deutsche bin, reagierte sie in Haltung und Worten für mich erschreckend abweisend. Ihre Reaktion erinnerte mich an Begegnungen in Israel. Diese Begegnung hat uns beide sehr ergriffen und aufgewühlt, doch gelang es uns, im Verständnis für die jeweilige Geschichte und Betroffenheit auseinander zu gehen.

Eine politische Instrumentalisierung der Forscherin wurde an folgender Begebenheit deutlich: Als das lokale Kulturfest der !Oe-#Gan im April 2005 stattfand, war die Diskussion um das so genannte Versöhnungsprojekt der deutschen Bundesministerin Heidemarie Wieczorek-Zeul in Höhe in vollem Gange. Herero, Nama und Damara sollten für Gräueltaten unter deutscher Kolonialherrschaft mit Deutschland ausgesöhnt werden, so hatte die Ministerin es im Rahmen der offiziellen Gedenkveranstaltung an den Deutsch-Namibischen-Krieg bei Ohamakari am Waterberg ausgesprochen. Mit der Einladung des Deutschen Botschafters zu dem lokalen Kulturfest schien *Chief /Gaseb* die Ernsthaftigkeit des Projektes zu prüfen und bekam dies auch im Grußwort des Botschafters, das ein Vertreter vorlas, bestätigt. Zwei weitere deutsche Gäste waren anwesend. Ein Gast war ich. Wir wurden zu Zeugen der Botschaft unseres Botschafters gemacht.

Auch wurde ich immer wieder aufgefordert, Personen in ihrer traditionellen Kleidung oder in bestimmten Situationen zu fotografieren. Zum Beispiel bat mich *Chief/ Gaob* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb, ihn mit seiner Familie am Grab

---

<sup>15</sup> Joep Leerssen 29.10.2013: „Nationalism without romantic Historism? Institutskolloquium des Instituts für Ethnologie und Afrikaforschung an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz .

seiner Mutter aufzunehmen, die aus der königlichen Familie der Goreseb stammte. Damit trug ich zur „gedächtnisexternen Stabilisation“ (vgl. Assmann, Aleida 2003 (erstmalig 1999): 249) seiner Erinnerung bei und wurde zur Ko-Produzentin seiner Geschichtsproduktion.

### **Verständigung braucht Begegnung**

Im Sommer des Jahres 2005 verabschiedete mich König Justus //Garoëb mit den Worten:

Because the problem with our history is that not much is known about the Damara. Most of the writer did only copy from Dr. Vedder, and Dr. Vedder's version is completely distorted. I wish that you can find a way of balance. We really appreciate anybody who is interested in the history of the Damara. I believe in your genuine interest. The product will be in the interest of the Damara people. I keep the door open for you, even if there arise questions. Don't hesitate to send a fax or to come again (sic! Jusuts //Garoëb 18. Mai 2005).

Über die Ergebnisse meiner Forschung hinaus ist es mein Anliegen, mein erworbenes Wissen auch in der lebendigen Weitervermittlung transparent zu machen (vgl. Bierschenk, Lentz, Krings 2013). Diesem Zweck dienen der von Freunden in Deutschland und mir gegründete Kulturverein Deutschland-Namibia e.V., der sich die Förderung und Pflege der internationalen Gesinnung, der Toleranz auf allen Gebieten und des Gedankens der Völkerverständigung zwischen Namibia und Deutschland in die Satzung geschrieben hat. Nach einem Forschungsaufenthalt in Okombahe initiierte ich 2007 unter dem Leitmotiv „Verständigung braucht Begegnung“ eine Schulpartnerschaft zwischen der Dibasen Junior Secondary School in Okombahe und einer Schule in meiner Heimatstadt Wiesbaden. Als Schirmherrin konnte der Verein die damalige Bundesministerin für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, Heidemarie Wiecek-Zeul, gewinnen. Im Jahr 2011 fand der erste Besuch von Schülern und Lehrern der Wiesbadener Schule in Okombahe statt, 2014 der Gegenbesuch der Okombaheer Schule in Wiesbaden. Auf Antrag des Vereins wurde die inhaltliche Vorbereitung der Besuche mit Unterstützung durch das Entwicklungspolitische Schulaustauschprogramm der Bundesregierung (ENSA) durchgeführt. Den Besuch der Schüler und Lehrer der deutschen Schule in Okombahe begleitete eine Studentin des Instituts für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Sie analysierte die Nord-Süd-Begegnung in ihrer Magisterarbeit. So leistet die Geschichtsproduktion der Damara in Namibia einen Beitrag zur Aufarbeitung der Kolonialgeschichte in Deutschland.



## Teil II

*[O]ne of the things that people have to do to be fully  
emancipated is,  
not only to gain control of their future [...],  
but also to come to terms with its past.  
Nobody can really be severed from their past.  
(Terence Ranger 1988)*

## DAMARA IN GESCHICHTE UND GEGENWART NAMIBIAS

### 7. Vorkolonial- und Kolonialzeit

Es ist anzunehmen, dass bis zum Jahr 1894, als Gouverneur Leutwein den Bergdamara-Kapitän Kornelius Gorseb in Okombahe zum Oberhäuptling aller Damara ernannte, die meisten Damara nicht wussten, dass sie Damara waren und ein „König“ in einem abgelegenen „Eingeborenen-Reservat“ über sie herrschte (Fuller 1996: 178). Damara, die sich in prähistorischen Zeiten in kleinen Gruppen meist abseits in den Bergen Zentral-Namibias angesiedelt hatten, waren Europäern, die sich im Neunzehnten Jahrhundert hier aufhielten, nie als Ethnie aufgefallen, die ein ausgeprägtes Zusammengehörigkeitsgefühl aufwies. So schrieb Francis Galton, dass Damara oft „Stamm gegen Stamm so feindselig“ gesinnt seien, dass es unmöglich sei, „die Häuptlinge zusammenzubringen“ (Galton 1980 (erstmalig 1883): 55). Und noch hundert Jahre später war Brigitte Lau davon überzeugt, dass „not even in the 19th century did Damara groups ever resemble anything like a ‚tribe““ (Lau 1979: 10).

Erst als die Kolonialherren aus politischen Gründen die indigene Bevölkerung nach kulturellen Identifikationsmerkmalen in Ethnien unterteilten, entwickelte die Bevölkerung selbst ethnischen Zusammenhalt als politische Strategie. Ethnizität als politische Strategie wurde in der Zeit südafrikanischer Apartheidpolitik wiederum auf beiden Seiten verstärkt fortgesetzt. Die Mandatsregierung trennte und die Ethnien selbst verstärkten mit einem ethnischen Nationalismus ihre Solidarität gegenüber der Fremdherrschaft. Nach der Unabhängigkeit veränderte sich die politische Zielsetzung von Ethnizität. Die Integration der traditionellen Strukturen in die Demokratie beruhte auf dem demokratischen Grundsatz der Gleichheit aller gemäß dem Leitmotiv des Freiheitskampfes, das zum politischen Programm wurde: „One Namibia – one Nation“.

Nachfolgend nehme ich anhand von Abrissen historischer und politischer Gegebenheiten von der vorkolonialen Zeit über die Zeiten der deutschen und südafrikanischen Kolonialherrschaften bis in die Gegenwart eine Einordnung von Damara in die Geschichte und Gegenwart Namibias vor.

### **Eine Bandbreite von Abhängigkeiten ethnischer Zugehörigkeit**

Wie Dag Henrichsen in seiner Forschung zu Herrschaft und Identifikation im vorkolonialen Zentral-Namibia ausführte, kann man bereits in Niederschriften von Europäern im Neunzehnten Jahrhundert ethnische Gruppenbezeichnungen finden. Hierbei handele es sich aber vielmehr um eine von „Außenstehenden wahrgenommene sozio-ökonomische und territoriale Differenzierung“ zur Unterscheidung der Bevölkerung (Henrichsen 1997: 11). Henrichsen schätzt auch die europäischen Quellen des Achtzehnten und Neunzehnten Jahrhunderts als quellenkritisch ein, da die Entstehungsgeschichte häufig ideologisch war und die Autoren meist keine lokale Sprache beherrschten sowie wenig direkten Kontakt zur lokalen Bevölkerung hatten. Diese Quellen würden primär nur eine „Außenansicht“ bieten. Somit sei die „Aussagekraft für eine afrikanische Geschichte im Hinblick auf die Rekonstruktion afrikanischen Alltagslebens und Selbstverständnisses von Afrikanern begrenzt“. (Henrichsen 1997: 41). Gruppenzugehörigkeiten und Ausrichtungen waren entsprechend innerer Existenzbedürfnisse der Gruppe und äußerer Einflüsse immer im Wandel und deshalb auch nur schwer wahrnehmbar. So findet man in den Quellen um 1840 oft die Bezeichnung Damara für beide Ethnien, Herero wie Damara. Es wird lediglich entsprechend der Wirtschafts- und Lebensweise zwischen Vieh-Damara und Berg-Damara unterschieden. Als Vieh-Damara wurden auch Herero bezeichnet (ibid.: 14). Ben Fuller kam bei seiner Untersuchung des Zusammengehörigkeitsgefühls von Damara als „tribe“ zu der Auffassung, dass einzelne Ethnien nicht als isolierte Einheiten betrachtet werden können, sondern dass es sich um eine Bandbreite von kulturellen und strategischen Abhängigkeiten handelt, die in der Komplexität von Zusammenleben und Überleben betrachtet werden müssen (Fuller 1996: 198).

Die indigene Bevölkerung, die in dem von Europäern seit den 1790er Jahren zunächst als Damaraland bezeichneten Zentral-Namibia lebte, hatten die Europäer nach ihrer Auffassung von Identifikationsmerkmalen grob in zwei große Gruppen unterteilt. Die einen waren die „Komacha-Damaras“ oder auch „Gomadama“. Die Gomadama galten als reich, weil sie Rinder hielten. Da ihr bevorzugter Lebensraum die Ebene war, wurden sie auch Ebenen-Damara genannt (vgl. Henrichsen 1997). Die anderen lebten in Familienverbänden in Bergregionen und wurden als Berg-Damara oder Berg-Dama bezeichnet (ibid.), eine Bezeichnung, die also nicht erst von Heinrich Vedder mit seinen Studien über die „Bergdama“ geschaffen wurde (Vedder 1923). Nama sollen Damara

Chou-Damara, Ghõu Damup, Xou-Dama oder Xaudaman bezeichnet haben, was soviel wie menschliche oder tierische Exkreme bedeute und womit sie ihre Geringschätzung Damara gegenüber ausdrückten (Vedder 1923: 5). Damara selbst bezeichneten sich als Haukoin - „richtige, wirkliche Menschen“ (Nienaber in Henrichsen 1997: 13). „Haukoin“ ist eine alte Form der Namensbezeichnung #Nu-khoen, wie sich heute Damara ihres Ur-Namens erinnern (Haacke und Eiseb 2001: 421). Bei Vedder wurden alle Damara zu „Berg-Dama“. Das war der „Name des Volkes“, das sich in verschiedene „Stämme“ unterteilte (vgl. Vedder 1923: 4). Nach seinen Studien der „Bergdama“ war Vedder zu der Auffassung gekommen, dass man auch „einfach Dama“ zu allen Damara sagen könnte. Nach Vedders Sprachkenntnissen war „Damara“ eine falsche grammatikalische Form und bedeute „entweder zwei weibliche oder ein männliches und ein weibliches Wesen“. Die richtige Bezeichnung des ganzen Volkes sei „Dama“ (Vedder 1923: 5, 4). Auch die Sprachforscher Haacke und Eiseb gaben in ihrem Khokhoegowab-Lexikon von 2002 (Seite 23) den Hinweis, dass „Damara wrongly derived from Dama + ra: two Damara-people“ bedeute. Ungeachtet Vedders gerechtfertigter Korrektur – oder gerade, weil es Vedder war - nennen sich Dama heute „Damara“ (vgl. #Eichab und !Omeb 2001). Offiziell führt die Ethnie diesen Namen, auch Damara selbst nennen sich so: „I am Damara“. Oder sie identifizieren sich über den Namen ihrer Gruppe „I am Tsoaxudaman“, wenn es um lokale Erwartungen geht.

In den historischen Quellen verknüpfen sich mit Gruppen-Namen allein Assoziationen zu Lebensweisen und Lebensräumen, aber keine ethnische Zuordnung (Henrichsen 1997: 12; Wallace 2015: 77 – 78). Die Namen waren Identifikationsmerkmale von außen. So schrieb Missionar Knudsen 1844: „Den Völkernamen der Viehdamara kenne ich nicht. Sie werden wohl einen haben“ (Henrichsen 1997: 12). Ähnlich verhielt es sich auch mit der Bezeichnung „Damaraland“ oder „Hereroland“ für dieselbe Region (ibid.: 14; Wallace 2015: 78). Damaraland galt damals als Gebiet der Rinderzüchter. Da Europäer die Bevölkerung oft nicht eindeutig in Damara oder Herero unterscheiden konnten, wechselte die Bezeichnung zwischen Damaraland und Hereroland. Der Einschätzung, ob es sich um Damara oder Herero handelte, lag deren Wirtschaftsweise zugrunde. Waren es Rinderzüchter, so handelte es sich in den Augen der Europäer um Herero, obwohl es auch nicht ungewöhnlich war, dass die in den Ebenen lebenden Damara über Großvieh verfügten. So wurden beispielsweise Herero zu Vieh-Damara (vgl. Henrichsen 1997; Wallace 2015: 73). Als Missionar Rath 1849 die Missionstation der Rheinischen Mission in Otjimbingwe gründete, wurde sie als „Hereromission“ bezeichnet, auch wenn sich Damara mit als erste an „diesem leeren Platz“ ansiedelten (Metzkes 1962: 11).

Die Schaffung von „Stämmen“ in Namibia geschah wie auch in anderen europäischen Kolonien in Afrika nicht ohne Mitwirkung der betroffenen ethnischen Bevölkerungsgruppen selbst (vgl. Lentz 2004<sup>16</sup>). Als „Stamm“ erhoffte sich die ethnische Gemeinschaft eine bessere Ausgangsposition in der Auseinandersetzung mit der Kolonialverwaltung (ibid.). Mit der von außen neu geschaffenen Autoritätsstruktur veränderte sich die Tradition, wie die von der deutschen Kolonialherrschaft zweckgerichtet kreierte Oberhäuptlingschaft belegt. Gab es zuvor nur lokale Oberhäupter, die in der Sprache der Damara im Singular auch als *gaob* bezeichnet werden, gab es ab dem Zeitpunkt, als Leutwein den „Bergdamakapitän“ Kornelius Goreseb zum Oberhäuptling aller Damara ernannte, einen König / *gaob* aller Damara.

### **Von „Urnegern“ und „Sklaven“ als „brauchbarer Bestandteil der menschlichen Gesellschaft“**

Bereits frühen europäischen Forschern und Reisenden, die seit Mitte des Achtzehnten Jahrhunderts den Südwesten Afrikas bereisten wie Wikar, van Reenen, Galton oder Tindall, um einige zu nennen, war aufgefallen, dass hier eine Jäger- und Sammler-Bevölkerung lebte, die sich im Aussehen und in der mit Klicklauten gesprochenen Sprache von anderen unterschied. Damara wurden als schwärzer beschrieben, was dazu führte, dass sie als „Urnegern“ galten (Vedder 1923: 2). Der Naturforscher Hans Schinz stellte Damara sogar in die nächste Verwandtschaft zu Pavianen (vgl. Schinz 1891). Die Kolonialgeschichte marginalisierte Damara als Sklaven, die ihre eigene Tradition und Sprache vergessen haben sollen (Vedder 1923: 3-4). Hugo von François, der mit seinem älteren Bruder Curt 1889 als Führer einer militärischen Einheit der Schutztruppe nach Deutsch-Südwestafrika gekommen war, betrieb Geschichtsforschung aus der Sicht des Europäers und war „geneigt“,

die Urbevölkerung nach Analogie anderer Länder in den zersprengten Resten einer pariaähnlichen, rechtlosen, geduldeten und am wenigsten zivilisierten Rasse zu sehen. Dieser Theorie zufolge interessieren uns zunächst die Bergdamara oder, wie sie sich selbst nennen, Haukoïn, rechte Menschen. Sie scheinen von den heute im Schutzgebiet lebenden Stämmen die ursprünglichsten, d.h. die vor allen übrigen dort sesshaft gewesene zu sein. Dafür spricht zunächst ihre heutige politische Stellung. Sie sind die kaum geduldeten, recht- und ehrlosen Parias, die Armen, die sich nähren von den Brosamen der Reichen, die als Sklaven und Arbeiter bis an die Grenze ihrer Kräfte ausgenutzt werden (von François 1895 katalogisiert: 75, 76).

Missionar Vedder beabsichtigte, Damara in „einen brauchbaren Bestandteil der menschlichen Gesellschaft“ zu formen. Mit seinen Ausführungen über Damara wollte er seinen

---

<sup>16</sup> Carola Lentz 2004: Ethnizität in Afrika – Konzepte, Kontroversen, Praktiken. Öffentlicher Vortrag 8. Juni 2004. Institut für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Landsleuten in Südwest einen Einblick in das ursprüngliche Geistesleben und in die wirtschaftlichen Zustände zu verschaffen, dem ihre Arbeiter zum großen Teil entstammen, um zu verstehen, daß man weder von der Regierung noch von der Mission, weder von der allgemeinen noch von der Einzelerziehung mit Fug und Recht erwarten kann, innerhalb weniger Jahre aus einem solchen Völkchen einen so fleißigen, gewissenhaften und brauchbaren Bestandteil der menschlichen Gesellschaft zu formen, wie es im Interesse der Entwicklung aller wirtschaftlichen Betriebe in Südwest, die den Bergdama als Arbeiter nicht entbehren können, wünschenswert ist (sic! Vedder 1923: 2-4).

In der Kolonialliteratur des Neunzehnten Jahrhunderts gehörte zur Beschreibung von Damara – und das nicht nur bei Vedder – immer die Behauptung, dass Damara in frühen Vorzeiten Sklaven von Herero, Nama oder Buschleuten gewesen seien. Der Begriff Sklave vermittelt bei Europäern im Allgemeinen ein Eigentumsrecht an einer Person, wie es nach römischem Recht der Schuld- oder Kriegssklave war. Auf afrikanische Beziehungsformen übertragen, handelte es sich um verschiedene Formen von ökonomischen Patron-Klientel-Verhältnissen. Wirtschaftsethnologisch zählten Damara zu Jäger- und Sammler-Gesellschaften. Jäger und Sammler hatten schon immer Kontakte in Form von Arbeitsbeziehungen oder Tauschhandel zu Gesellschaften, die Ackerbau- und Viehzucht betrieben. Solche Klientelbeziehungen hatten auch immer Einfluss auf Kultur und Sprache (vgl. Haacke 2002). In alten Berichten von Reisenden und anderen seien niemals Sklaven als eine gesellschaftliche Klasse in Namibia erwähnt worden, schrieb Brigitte Lau (Lau 1979: 64). Vedders Aussage über ein allgemeines Sklavendasein der Damara entbehrt nach Lau jeder empirischen Grundlage. Vedder habe lediglich einen alten Bergdama aus den Otavi Bergen angeführt, der ihm erzählt habe, dass er für die Buschleute einen Elefanten erjagt habe, aber selbst kein Fleisch davon bekommen hätte, weil er in ihren Diensten stand. Dies bewiese weder, dass Damara generell in Diensten der Buschleute standen, noch, dass sie Sklaven waren (Lau 1979: 64). Ökonomische Beziehungen, die Damara in der vorkolonialen Zeit zu Nama, Herero und wahrscheinlich auch zu Owambo unterhielten, hatten im Allgemeinen nichts mit Unterwürfigkeit oder politischer Dominanz zu tun, sondern waren in erster Linie Handelsbeziehungen. Damara waren vor allem Kupfer- und Tabakhändler (ibid.: 81). Soziale und ökonomische Veränderungen stellte Lau im Zusammenhang mit dem Eindringen des Handelskapitalismus aus der Kap-Region und der Ansiedlung von Europäern fest. Unter „Handelskapitalismus“ sind Handelsaktivitäten zu verstehen, die den Mehrwert nicht aus der Produktion erzielen, sondern aus ungleichem Tausch, worunter auch Plünderungen und Raub fallen (Hubrich und Melber 1977. In Gockel 1998: 93). An wasserhaltigen Plätzen seien kleine unabhängige Siedlungen entstanden, meist in der Nähe einer Straße oder einer Missionsstation. Es waren Plätze, wo

landwirtschaftliche Produkte erzeugt werden konnten, die man dann gegen Ziegen, Rinder, Gewehre und europäische Kleidung eintauschen konnte (Lau 1979: 64ff). Das Eindringen der bewaffneten Oorlam, einer Nama-Gruppierung, die unter Jonker Afrikaner im Neunzehnten Jahrhundert vom Kap nach Namibia kam, und der Versuch, die Bevölkerung Namibias politisch zu dominieren, führten zwangsweise zu militärisch erzwungenen Abhängigkeiten, die als ausbeuterisch angesehen werden können. Oorlam-*Chief* Jonker Afrikaner bemächtigte sich der Damara, um ihre Fähigkeiten wie das Herstellen von Eisen- und Kupferringen, das Honigsammeln oder den Tabakanbau unter menschlich unwürdigen Bedingungen für sich und seine Leute gewinnbringend zu nutzen (ibid.: 80 ff.). Ben Fuller führte an, dass in dieser Zeit durchaus die Unterjochung schwacher Gruppen vorkam, wie Damara durch dominante Herero, bis hin zu brutalen Formen der Nötigung zur Arbeit, die mit Totschlag endeten (Fuller 1996: 168, 169). Die Angst vor Übergriffen der Herero war ein Grund für die Damara von Okombahe, sich Schutz suchend den Deutschen zuzuwenden. Letztendlich lieferten sie sich dann mit dem Abschluss eines Schutzvertrages der Deutschen Schutztruppe, die damals unter Führung von Gouverneur Leutwein stand, aus.

### **Missionare zwischen Gottes Wort und Kolonisierung**

Die Missionierung in Namibia wurde fast ausschließlich von der Rheinischen Missionsgesellschaft betrieben, die mit der Ankunft der Missionare Carl Hugo Hahn und Franz Heinrich Kleinschmidt im Jahr 1842 begann (Wallace 2015: 95). 1849 wurde die Missionsstation Otjimbingwe und 1870 die Missionsstation Okombahe gegründet.

Die Missionierung hatte einen entscheidenden Einfluss auf die Institutionalisierung von Ethnizität. Während Händler und Reisende sich nur vorübergehend mit dem Land und seinen Menschen beschäftigten, mussten Missionare sich mit ihren Familien hier ihre zweite Heimat einrichten, worüber Emma Sarah Hahn sehr anschaulich aus ihrem Leben in Otjimbingwe in ihren Briefen erzählte (vgl. Gnedes 1992). Die Missionierungsarbeit erforderte die Unterscheidung der verschiedenen ethnischen Bevölkerungsgruppen. Deshalb suchten Missionare nach kulturellen Identifikationsmerkmalen (vgl. Vail 1996: 229 ff). Neben den indigenen Sprachen, die Missionare erlernten, um den „Heiden“ Gottes Wort nahe zu bringen, waren die Unterscheidungsmerkmale geprägt von der europäischen Sichtweise auf „Eingeborene“ (Henrichsen 1997: 20). So wurden Damara zu Sklaven, kulturlos und primitiv (Vedder 1923: 3-4). Bei der Beschäftigung mit der Sprache und Kultur des indigenen Umfelds entstanden aufgrund der autodidaktischen Methoden und oberflächlichen ethnografischen Kenntnisse Fehlinterpretationen von Traditionen und Sprachzugehörigkeiten (vgl. Lau 1979). Es entstand zum Beispiel die Meinung,

dass Damara ihre Sprache vergessen und die der Nama angenommen hätten (Vedder 1923: 3). Nach Leroy Vail trug die Missionierung auch deshalb zur Festschreibung von Ethnizität bei, weil der Unterricht in Missionsschulen in ethnischen Sprachen stattfand, der den afrikanischen Missionszöglingen ihre ethnische Identität deutlich machte. In Otjimbingwe eröffnete 1886 Die Rheinische Mission das „Augustineum“, ein Theologieseminar, das einheimische junge Männer zu Lehrern und Predigern ausbildete. Die Missionszöglinge nahmen die ihnen vermittelte ethnische Identität an, aus der sich im Laufe der Zeit ein ethnischer Nationalismus entwickelte, der sich später unter anderem im Widerstand gegen die Kolonialherrschaft manifestierte (vgl. Vail 1996: 229 ff.). Beispielhaft hierfür ist die Bildung ethno-politischer Organisationen im Damara-*homeland*, so wie im Kapitel „[Über]leben unter südafrikanischer „Herrschaft““ ausgeführt.

In den Anfangsjahren der Missionierung ging die „Saat der Arbeit nur schwer auf“ (Metzkes 1962: 20-21). Erst als Kirchen gebaut und Gottesdienste in ethnischen Sprachen abgehalten wurden, gehörten Taufen „zum guten Ton“ (Bley 1968: 291-292). Helmut Bley sah in den Massentaufen, die damals in erster Linie an Herero vollzogen wurden, nicht eine Massenkonzersion zum Christentum, sondern Ausdruck einer „nationalen Sammlungsbewegung“. Auf Herero bezogen sprach Helmut Bley von der „Geburtsstunde des modernen afrikanischen Nationalgefühls“ (Bley 1968: 291-292). Das Jahr 1870 könnte somit als Geburtsstunde eines Zusammengehörigkeitsgefühls der Damara betrachtet werden, als sie zum ersten Mal in eine von ihnen selbst erbaute Kirche gehen konnten. Wie in der Kirchenchronik aus diesem Jahr nachzulesen ist, sollen Bergdamara voller Stolz gesagt haben: „Wenn wir anderswo in die Kirche gehen wollen, müssen wir hinten sitzen oder an der Türe stehen, aber diese Kirche ist unser Eigentum, wir haben sie mit eigenen Händen erbaut“ (Kirchenchronik von Okombahe 1870-1911: 2). Heute sind über neunzig Prozent der namibischen Bevölkerung Christen, die überwiegend dem evangelisch-lutherischen Glauben angehören. Der regelmäßige Kirchengang gehört zum Alltag. Veranstaltungen aller Art - ob politische oder kulturelle - werden mit Gebeten und Kirchenliedern eröffnet, Gottes Schutz wird Freund und Gast auf dem Weg mitgegeben.

Mit ihrer Tätigkeit hatten die Missionare „europäisches Denken“ gesät (Bley 1968: 22) und in der Beziehung zu „ihren Eingeborenen“ zugunsten der deutschen Oberherrschaft gewirkt (Leutwein 1997 (erstmalig 1906): 290). „Eine nichtdeutsche Mission“ hätte „die überaus wertvolle Mitarbeit“ an der „Aufrichtung der deutschen Schutzherrschaft“ nicht leisten können. Darüber hinaus wurden die Missionare als Vermittler und Übersetzer eingesetzt (ibid.: 280), wie es die Unterschrift unter den Schutzvertrag zwischen der deutschen Schutztruppe und dem Bergdama-Kapitän Kornelius Goreseb bezeugt. Pastor

Spieker schrieb als Missionarsinspektor in einem Visitationsbericht, dass die Missionare „voll Freude über das Zustandekommen“ der Schutzverträge zwischen dem deutschen Kaiserreich und den Oberhäuptlingen gewesen seien. Ohne den Einfluss der Missionare, denen die Oberhäuptlinge „unbedingt vertrauten“, wären solche „bedeutenden“ Verträge nicht zustande gekommen (Spieker 1907: 6).

Die im Umfeld von Missionsstationen zur Erleichterung der Missionierung eingerichteten „Stammeszentren“ (Metzkes 1962: 68) schufen die Grundlage für die Einrichtung von Reservaten. Zu den ersten Reservaten, die von Leutwein formell zu solchen erklärt wurden, gehörten Otjimbingwe (1903), Lebensraum von Herero und Damara, und die Damara-Ansiedlung Okombahe (1906). Nach der Unabhängigkeit wurden die beiden ehemaligen Reservate als Kommunale Gebiete unter die traditionelle Verwaltung von Damara gestellt. Die Reservate boten in den Augen der deutschen Kolonialregierung allgemein die Möglichkeit der „Trennung der beiden Rassen [Anm.: der Europäer und der Afrikaner] mittels Eindämmung der einen in Reservate“ (Leutwein 1997 (erstmalig 1906): 242). Der Grundstein für eine Politik der Apartheid und eine neue Sozialstruktur war gelegt. Die Europäer, Siedler wie Missionare, betrachteten sich selbst als oberste Klasse, die indigene Bevölkerung wurde zur rechtlosen Klasse der Arbeiter (Melber 1993: 401). Diese ökonomische Machtverteilung, der Vedders Idee Damara als „brauchbarer Bestandteil der menschlichen Gesellschaft im Interesse der Entwicklung aller wirtschaftlichen Betriebe in Südwest“ zugrunde lag (Vedder 1923: 4), wurde zur allgemeinen europäischen Sichtweise auf die ethnische Bevölkerung. Demzufolge ist es nicht verwunderlich, wenn Missionare als Wegbereiter des Kolonialismus bezeichnet werden (vgl. Loth 1960; Drechsler 1984a). Heinrich Loth bezeichnete die Missionierung sogar als „Kolonialismus unter der Kutte“ (Loth 1960: Titel). Der Gedanke, diesen Teil des südlichen Afrikas zur deutschen Kolonie erklären zu lassen, habe die Missionare der Rheinischen Mission bereits seit den 1860er Jahren beschäftigt (ibid.). Für Horst Drechsler wurde der Wille der Missionare, eine deutsche Kolonie zu besitzen, 1864 mit dem Hissen der preußischen Flagge auf den Gebäuden der Rheinischen Missionsgesellschaft in Otjimbingwe symbolisiert (Drechsler 1984b: 29). Drechsler und Loth bezeichneten die Missionierung in „Deutsch-Südwestafrika“ als „klassisches Beispiel“,

wie es durch die jahrzehntelange Tätigkeit einer christlichen Missionsgesellschaft gelingt, die inneren Abwehrkräfte eines Landes zu lähmen und für die koloniale Unterwerfung günstige Voraussetzungen zu schaffen (Loth zitiert in Drechsler 1984b: 29).



Zum Konzept der Missionierung gehörte ebenfalls der Aufbau eines Wirtschaftssystems, das auf Gewinn und Leistung ausgerichtet war. Missionare sahen in einer wirtschaftlichen Tätigkeit die Möglichkeit, christliche Moral und „eine kultivierte Lebensweise“ (Leutwein 1997 (erstmalig 1906): 279) zu verbreiten. Die Rheinische Missionsgesellschaft selbst soll mit diesem „zivilisatorischen Anspruch“ ein „revolutionäres Entwicklungsprogramm“ verfolgt haben, das „die Aufnahme kleiner kolonisatorischer Versuche“ unumgänglich machte (Henrichsen 1997: 231<sup>17</sup>). Missionar Hahn hatte in seiner Zeit an der Missionsstation in Otjimbingwe die Idee entwickelt, eine Missionskolonie zu gründen, um der indigenen Bevölkerung als Vorbild eines christlichen Lebens zu dienen:

Die Wilden zu zivilisieren [...] nicht die Aufgabe der Predigt (ist), dazu reicht auch das Beispiel des *einzelnen* nicht aus [...]. Da muß christl. Gesittung, Handel und Gewerbe eingreifen (sic! Hahn in Henrichsen 1997: 230).

Mit der Gründung der Wuppertaler Handelsmissionsgesellschaft AG 1870 wurde Hahns Idee einer wirtschaftlichen Tätigkeit verwirklicht mit folgendem Ziel: „Der Gewinn sollte je zur Hälfte den Aktionären und der Missionskasse zufließen“. Eine der bedeutendsten Handelsplätze wurde die Missionsstation von Otjimbingwe, die günstig am *Bay Way* lag, an der von der Küste ins Innere des Landes führenden Ochsenkarren-Route (ibid.: 65).

Rückblickend bewertet die Rheinische Mission die Bedeutung der Missionierung für die Kolonisierung heute nicht unisono. Für Werner Wienecke, Pastor der Rheinischen Mission und lange Jahre in Namibia tätig, bestand die Mitverantwortlichkeit der Missionare an der „Geburt des deutschen Kolonialismus“ nur darin, dass sie dies nicht rechtzeitig erkannt hätten. Die Missionierung habe keine politischen Ziele verfolgt, sondern habe sich mit der „Bekehrung der Heiden“ und deren Wohlfahrt eine moralische und christliche Aufgabe gestellt. Die Kolonisierung sei anderen Gesetzen gefolgt. Die Kolonialherren hätten im Gegensatz zu Missionaren keinen Wert auf Bildung und Moral gelegt (Wienecke 2004<sup>18</sup>).

Für den Missions- und Religionswissenschaftler Friedrich Huber spielte die Rheinische Mission sehr wohl eine entscheidende Rolle bei der Kolonisierung, wie er 2004 in einem Vortrag an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal erläuterte. Da Missionare „ihre Arbeit durch die ständigen Spannungen und Kämpfe zwischen Nama und Herero beeinträchtigt“ sahen, hätten sie „das Eingreifen einer europäischen Kolonialmacht“ befürwortet, von der sie sich „geordnete und friedliche Verhältnisse erhofften“ (Huber 2004). Im Gebiet von

---

<sup>17</sup> Henrichsen bezog sich auf Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft von 1870.

<sup>18</sup> 1904-2004 – Decontaminating the Namibian Past. A Commemorative Conference. Panel V - Mission and Colonialism.

Otjimbingwe fanden in den 1850er und 1860er Jahren viele kämpferische Auseinandersetzungen zwischen Herero und Nama statt, die bei der Rheinischen Mission sogar zur Überlegung führten, die Missionsstation Otjimginbwe zu schließen (Metzkes 1962: 24 ff.).

### **Damara – *Firstcomer* mit eigener Sprache**

Wer heute nach Namibia reist, kann in einschlägigen Reiseführern nachlesen:

Die Dama (Damara, Bergdama) gehören neben den San zu den ältesten Einwohnern und haben ebenfalls eine jahrhundertalte Kulturtradition, wenn sie auch im Kontakt mit den Nama deren Sprache angenommen haben (Iwanowski 1999:75).

Wenn Vedder auch später in seinem 1934 veröffentlichten Buch „Das alte Südwestafrika“ seine Auffassung aus „Die Bergdama“, dass Damara ihre „Sprache, Sitten und Gebräuche der Väter“ vergessen hätten, modifiziert, zeigt die Auffassung von der vergessenen Sprache, welche Bedeutung Vedders Ethnografie noch in der Gegenwart beigemessen wird. In „Das alte Südwestafrika“ führte Vedder den Sprachverlust der „Dama“ auf die Völkerwanderung zurück und auf die Ansiedlung verschiedener Damara-Gruppen in unterschiedlichen Regionen sowie den damit verbundenen Kontakt mit anderen Völkern. Die Bergdama, die sich im nördlichen Teil des Landes angesiedelt hatten, seien von den aus dem Norden und Osten hinzugewanderten San versklavt worden und hätten deren Dialekt angenommen. Jene Damara, die in den Süden gezogen waren, hätten ein reines Nama gesprochen (Vedder 1934: 117-118; Haacke 2003: 13, Fußnote 17). Trotz seiner revidierten Meinung zu Versklavung und Sprachverlust der Damara hielt Vedder an seiner rassistischen Vorstellung von der niedrigen Entwicklungsstufe dieses Volkes fest. Er berichtete, dass es ihm aufgefallen sei, dass Bergdama die Sprache der Nama „ungalant“ sprächen, was nach Vedders Auffassung mit der „geistigen Unbeholfenheit der Bergdama“ zu tun hätte (Vedder 1934: 117-118 und 107-108).

### **Unklare Herkunft bis in jüngste Zeit**

Die mündliche Überlieferung erzählt von der Wanderung der Damara in den Norden Namibias in prähistorischen Zeiten. Ungewiss bleibt allerdings bei diesen Erzählungen, woher sie kamen. Der Sprachforscher Wilfrid Haacke bestätigte die Vermutung von Vedder über Wanderung und Ansiedlung der Damara in Namibia (vgl. Haacke 2002). Die Besiedlungsgeschichte Namibias wird bis zum heutigen Zeitpunkt nur skizzenhaft dargestellt (Richter 1991: 16. In Haacke 2002: 3). Archäologische Untersuchungen wie die von Jürgen Richter, John Kinahan oder Beatrice Sandelowski ließen keine eindeutigen Erkenntnisse über Migration und Siedlungsstrukturen von Damara in Zentral-

Namibia erkennen (vgl. Kinahan 1991; Richter 1991; Sandelowski 2004). Auch Jürgen Richter brachten seine Untersuchungen von Felszeichnungen und Felsgravuren sowie Funde von Tonscherben am Brandberg keine Erkenntnisse über die Ansiedlung von Khoe-sprachigen Völkern, zu welchen Damara gehören, in der prähistorischen Zeit. Richter kann nach seinen Untersuchungen nicht bestätigen, dass Damara in den letzten Jahrhunderten in das Brandbergmassiv kamen (Richter 1991: 255). Solche Aussagen beruhten allem Anschein nach auf Vedders Auffassung, Herero seien mit ihren Bergdama-Dienstboten in die Berge geflohen. Möglicherweise handelt es sich hierbei, wie von Henrichsen sowie auch von Damara heute angenommen wird, um eine Information, die Vedder von Herero erhalten habe (Henrichsen 1997: 22; verschiedene Gesprächspartner 2004 und 2005). Auch die Archäologie gibt diesbezüglich keine Gewissheit darüber (Jacobson in Kinahan 1991: 16-18). Dass Bergdama erst als Arbeitsabhängige von Herero mit diesen in die Berge kamen, widerlegt die aktuelle Forschung. Anhand von Funden von Herero-Gräbern im Norden Namibias konnte nachgewiesen werden, dass Herero erst im Neunzehnten Jahrhundert immigrierten (Bollig und Vogelsang 2002: 145-158). Der Archäologe Victor Lebzelter untermauert mit zwei Geschichten, die alte Damara aus Okombahe ihm in den 1930er Jahren erzählten, die Wanderung der Damara. Die Geschichten berichten einmal über einen Zuzug aus dem Süden über einen Fluss, wobei es sich um den Oranje gehandelt haben soll, zum anderen über eine Wanderung durch die Wüste - anzunehmen, dass hier die Kalahari gemeint war.

Die eine Geschichte lautet:

Nach einer Sage, die mir Alois /Keibeb mitgeteilt hat, haben die Vorväter der Dama etwa im Oranjefreistaat gesessen. Einmal hörte man, dass es weit im Norden auf einer Ebene sehr viel Wild gebe. Es wurde eine große Jagdexpedition ausgerüstet, die nur aus jungen Männern bestand. Man zog bis zum Flusse Gariep; das konnte der Oranje gewesen sein, der noch heute diesen Namen führt, aber auch der Zambesi, der in uralter Zeit ebenso geheißen haben soll. Da die Expedition sehr lange dauerte, nahm sich ein Teil der Leute Weiber im Norden. Als es ans Heimkehren ging, blieben die Verheirateten im Norden zurück. Da aber die Zurückgebliebenen bald Streit mit den Nachbarn bekamen, zogen sie mit Weib und Kind durch die Wüste ins Owamboland (Lebzelter 1934: 108-109).

Die andere Geschichte lautet:

Eines Tages wurde eine Truppe von Kindern und jungen Leuten über eine Düne geschickt, um Ausschau zu halten. Als sie zurückkehrten, waren die anderen fortgezogen. Sie wählten nun aus ihrer Mitte einen klugen Jüngling, der auch das Eisenhandwerk beherrschte, zu ihrem Anführer. Dieser war der erste *Chief !A !A* Nanub. Er führte die Kinder durch die Wüste ins Owamboland und lehrte dort den Ovambo die Kunst der Eisenbearbeitung. Die Dama wurden die Knechte der Ovambo und machten für diese Eisenperlen, Messer, Schwerter und Speere. Die Ovambo aber nannten sie guru aon (Buschleute). Ein Teil war bei den Buschleuten geblieben und gar nicht ins Owamboland gezogen. Im Owamboland vermehrten sich

die Dama sehr rasch, und da sie frei werden wollten, zogen sie nach Süden. Dort starb !A !A Nanub“ (ibid.).

Noch 1998 kommt Martina Gockel bei der Untersuchung von Literatur über Damara in Zentral-Namibia zwischen 1850 und 1950 zu der Auffassung, dass nach wie vor die Herkunft der Damara ungeklärt sei. Gockel bezieht sich auf frühe Forscher, Reisende und Missionare, die unter anderem sowohl den Kongo als ursprünglichen Lebensraum von Damara sahen sowie auch das südwestliche Küstengebiet von Angola, wo Damara mit einer dort lebenden Hirtengesellschaft verwandt gewesen sein könnten. Damara werden auch als Nachfahren von „Negerstämmen“ aus dem Inneren Afrikas oder des westlichen Afrikas genannt (Gockel 1998: 32). Schon im Neunzehnten Jahrhundert nahm man an, dass Damara zu den ersten Bewohnern Namibias gehörten. So machte sich der Reisende und Forscher Francis Galton in seinem „Bericht eines Forschers im Tropischen Südafrika“ bei seiner Reise in den Jahren 1850 und 1851 Gedanken über die Herkunft von Damara und „Buschmännern“. Galton bezeichnete Damara als Ghõu Damup, welche die „Ureinwohner nicht allein des gegenwärtigen Damaralandes, sondern auch des ganzen Landes nach Süden bis zum halben Weg an den Orangefluss“ seien. Offensichtlich war es die Annahme aller ersten Europäer in diesem Land, dass Ghõu Damup keine eigene Sprache sprachen:

Die Buschmänner scheinen in das Land der Ghõu Damup eingefallen zu sein und sie gänzlich unterworfen zu haben, denn sie existieren nicht allein als die höherstehende Kaste von den beiden, sondern haben ihnen auch bis zum gänzlichen Ausschluss jeder Sprache, die diese in einem früheren Zeitraume gehabt haben mögen, ihre Sprache gelehrt. Diejenigen Ghõu Damup, welche ich sah, haben keine Tradition von einer anderen Sprache als die, deren sie sich bedienten (Galton 1980 (erstmal 1853): 143).

Brigitte Lau sah sich 1979 bei ihren Untersuchungen zur Herkunft der Damara nicht in der Lage, auch nur eine „vage“ Interpretation der namibischen Geschichte vor der deutschen Kolonialzeit zu geben, ebenso wie sie nichts „Erhellendes“ über die Beziehung und Verbindung zwischen Nama, Herero und Damara auszusagen vermochte. Lau entschuldigte ihre Ergebnislosigkeit mit der Begründung, dass die Zeit vor der deutschen Kolonialisierung noch weitgehend unerforscht sei. Trotz dieser Tatsache kam auch sie zu der Auffassung, dass Damara vor Nama und Oorlam nach Namibia kamen. Den Hauptgrund hierfür sieht Lau im Nomadismus der Damara. Bei ihrer Aussage bezieht sich Lau, wie im Übrigen auch Vedder, auf mündliche Überlieferung von Bergdamara. Damara sollen verstreut und eher isoliert in „small medium-sized communities“ gelebt haben. Es habe auch Gruppierungen gegeben, die über weite Entfernungen mit anderen Ethnien Handel betrieben hätten (Lau 1979: 80, 81).

### **Sprachforschung leistet Beitrag zur Herkunftsklärung**

Damara sprechen wie die meisten Menschen der ethnischen Bevölkerungsgruppen in Namibia neben ihrer eigenen Sprache die Nationalsprache Englisch und die Verkehrssprache Afrikaans. Damara bezeichnen ihre Sprache auch als #Nukoegowab (!Oe-#Gan in Hinz 2013: 371, 389).

Nach Untersuchungen des Sprachforschers Haacke handelt es sich bei der Sprache der Damara um einen Dialekt des Khoekhoegowab, wozu auch die Sprachen beziehungsweise Dialekte der Nama und Hai//om gehören. Khoekhoegowab ist der ursprüngliche Name für diese drei heute in Namibia mit vier Klicklauten gesprochenen Dialekte. Die Sprache wurde nach den im südlichen Afrika lebenden Khoekhoe benannt. Die Khoekhoe hatten sich ihren Namen selbst gegeben. Khoe bedeutet übersetzt Mensch, Khoekhoe der „wirkliche Mensch“. Das angehängte „gowab“ wird mit Sprache übersetzt. Die Sprachbezeichnung Khoekhoegowab ging durch die Missionare verloren, da diese im Neunzehnten Jahrhundert vorwiegend bei Nama im Süden arbeiteten und das von Nama gesprochene Khoekhoegowab als „Nama“ bezeichneten. Eliphaz Eiseb, der zusammen mit Wilfrid Haacke das 2002 erschienene Khoekhoegowab Lexikon erarbeitet hat, gab der Sprache ihren Ur-Namen zurück (Haacke 2007: 58). Das Khoekhoegowab der Damara unterteilt sich nochmals in verschiedene Dialektgruppen der einzelnen lokalen Gruppen. Der von Damara im zentralen Namibia gesprochene Dialekt unterscheidet sich kaum vom Khoekhoe der Nama. Die Europäer, die die feinen Unterschiede eines Dialekts nicht hören konnten, nahmen irrtümlich an, dass Damara die Sprache der Nama sprachen. Dagegen liefert die Sprachforschung den Beweis, dass Damara – entgegen aller volkstümlichen Behauptung – ihre jetzige Sprache nicht von den Nama erlernt haben können, da in den von den Nama relativ unberührten Damara Dialekten des hohen Nordens (Hai//om) und des Westens (Sesfontein) alte Formen des Khoekhoegowab enthalten sind, die Nama nicht sprechen. Damara müssen also schon Khoekhoe-Sprecher gewesen sein, als sie mit den von Süden einwandernden Nama in Berührung kamen (vgl. Haacke 2002). Nach Auffassung von Haacke geht die Behauptung, Damara hätten ihre Sprache vergessen auf die Missionare im Neunzehnten Jahrhunderts zurück, die im Süden Namibias arbeiteten und das von Damara gesprochene Khoekhoegowab für Nama hielten (Haacke 2002: 27).

Haackes Studien beruhen auf interdisziplinären Methoden. Neben Wissenschaften, die sich auf reine Fakten berufen, ist für Haacke die *oral history* ein nicht zu unterschätzender Bestandteil einer interdisziplinären Methodik, um einen Beitrag zur Aufklärung der Herkunft von Völkern zu leisten, wobei allerdings eine Beweisführung durch andere Disziplinen gegeben

werden sollte (vgl. Haacke 2002: 2-5). Die Erforschung der Sprachen vermittelt viel über die Geschichte des Landes. Darin stimmt Haacke mit dem afrikanischen Geschichtswissenschaftler Joseph Ki-Zerbo überein, der die Sprachforschung als „discipline that has attained a degree of accuracy sufficient for it to be used for diagnosing the past“ betrachtet (Ki-Zerbo 1981: In Haacke 2002: 26-27).

Die Erforschung der Sprache der Damara bringt Licht in das Dunkel ihrer Herkunft. Da das Khoekhoe seinen Ursprung in Botswana hat, geht Haacke aufgrund seiner linguistischen Untersuchungen wie Richard Elphick und Christopher Ehret, davon aus, dass Damara früher in Botswana lebten und eine frühe Khoekhoe-Version angenommen hatten, bevor sie nach Namibia weiterzogen. Haacke geht sogar davon aus, dass Damara ursprünglich aus dem Norden Afrikas stammen - möglicherweise aus Äquatorialafrika - und nach Botswana eingewandert sind (e-mail Haacke 2. Mai 2012). Anhand seiner Forschungsergebnisse zu den Khoesprachen legte Haacke dar, dass die „proto-Damara“ von Botswana wieder gen Norden in das südliche Angola und von dort aus in den Norden Namibias gezogen sind. Die Gruppen, die sich im Norden niedergelassen hatten, blieben in ihren Dialekten von den Einflüssen der Sprachen der Nachbarvölker unbehelligt. Jene Damara, die weiter in den Süden gezogen sind, kamen mit den später vom Süden einwandernden Nama in Berührung. In dieser Region haben sich nach Haackes Auffassung die Khoekhoe-Dialekte von Damara und Nama beeinflusst:

This implies that the Damara dialects of the north-western periphery – i. e. those which were little exposed to Nama influences – form a relic area in that they are closer to proto-Khoe than is Nama and its close dialects. The crux of this conclusion is that the Negroid Damara must indeed have been Central-Khosaan (,Khoe’) speakers already before they encountered the Nama in central Namibia [...] But on the northern and north-western periphery, beyond the bounds of the Nama influence the original Damara dialects preserved many of their older forms that still reveal their link to the proto-Khoe nucleus (Haacke 2002: 20).

Damit stimmen Wilfrid Haacke und Georg Peter Murdock überein. Murdock kam nach seiner Untersuchung afrikanischer Völker, ihrer Tradition und Geschichte zu der Auffassung, dass eine gemeinsame Sprache von zwei unterschiedlichen Ethnien nicht unbedingt auf einen gemeinsamen Ahnen zurückzuführen ist, sondern auch auf geografische Nähe (Murdock 1959: 12).

Haacke unterteilt das in Namibia gesprochene Khoekhoegowab in zwei „Dialektzentren“ (Haacke 2002: 24-25). Einmal handelt es sich um das Zentral-Damara, das gebietsmäßig von Windhoek bis Outjo und Fransfontein und von Okombahe bis nach Grootberg, also von Windhoek nordwestwärts, gesprochen wird. Zum anderen handelt es sich um das Zentral-Nama, das von Nama und Damara gesprochen wird, die südlich von Windhoek leben. Die Erkenntnisse,

dass Nama und Damara Varianten derselben Sprache sind, lässt vermuten, dass auch Nama aus Botswana kommend über das südliche Afrika nach Namibia eingewandert sind, wo eine Anpassung der Sprachvarianten stattfand, aber kein Sprachsterben (ibid.: 24-25).

Ursachen von Völkerteilungen und Völkerwanderungen waren in diesem Teil Afrikas meist Umweltbedingungen wie Dürren oder Überflutungen, die die Menschen veranlassten, auf der Suche nach Nahrung und Wasser weiterzuziehen. Haacke weist zum Beispiel darauf hin, dass bei diesen Betrachtungen nicht vergessen werden darf, dass die Kalahari, Lebensraum der Khoekhoe, vor etwa fünftausend Jahren keine Wüste war, sondern Teil des Kavango-Sumpflandes (ibid.: 20-21).

Die Erkenntnisse der Sprachforschung über Herkunft und Wanderbewegung der Damara bestätigt die Vermutung von Galton, dass Damara zu den Erstbewohnern Namibias zählen (ibid.). Diese Tatsache führt zu der berechtigten Forderung der Damara, von Politik und Gesellschaft als solche wahrgenommen zu werden, wie König Justus //Garoëb dies in seiner Parlamentsrede im Oktober 2006 forderte (Weidlich 2006a: 8). Eine Anerkennung als Erstbewohner stellt immer einen besonderen politischen Zündstoff dar, wie Igor Kopytoff darlegte (Kopytoff 1999: 34). Das ist auch aus den 2013 veröffentlichten Gewohnheitsrechten von staatlich anerkannten Damara-Gruppen zu erkennen. Dort wird der Anspruch erhoben, das in der Kolonialzeit enteignete Ahnenland wieder zurück oder anderes Land als Entschädigung hierfür zu bekommen:

Communal Land: the land which the /Gaiodaman have developed a spiritual as well as economic relationship, known as Damaraland under colonial rule, including ancestral land, as well as any other land from which the /Gaiodaman were forcibly removed and would get back in future or any land received as compensation for such land that was alienated (/Gaiodaman in Hinz 2013: 257).

Oder:

When the German colonisers occupied Namibia, some #Aodaman ancestral lands were taken away from them [...] (#Aodaman in Hinz 2013: 408).

### **Vedder und die „verlorene Geschichte“ der Damara**

Warum sehen die Akteure der neuen Geschichtsproduktion in Missionar Vedder den Hauptschuldigen für den Verlust ihrer Geschichte ((//Garoëb 5. Oktober 2006)? Bis heute ist Vedderts Ethnografie „Die Bergdama“ von 1923 die einzige historiografische Arbeit über Damara. Vedderts Interpretationen von Tradition und Kultur der Damara spiegelt die diskriminierende europäische Sichtweise der Kolonialzeit auf Damara wider (Henrichsen 1996: 22). In dem dreizehn Jahre später erschienenen Buch „Das alte Südwestafrika“ manifestierte Vedder seine rassistische Anschauung. „Das alte Südwestafrika“ war bei Europäern vielgefragt (Gaseb 1999: 5). Vedderts Kritiker werfen ihm vor allem

Menschenverachtung vor. Seine Rangliste aller „Stämme“ von „Deutsch-Südwestafrika“ war ein Beweis hierfür. An die Spitze der Hierarchie stellte er das „Herrenvolk“ der Herero, auf der untersten Stufe standen Damara als ihre Sklaven. Diese „Menschenrangliste“ hinterließ ein fatales Erbe mit politischen und sozialen Auswirkungen bis hin zu Konflikten im Zusammenleben von Herero und Damara (Fuller 1998: 213). Beispielhaft dafür führte Fuller eine Begebenheit an, die sich 1947 in Otjimbingwe zutrug. Dort leben Herero und Damara seit vorkolonialen Zeiten zusammen. Offensichtlich habe sich dort Vedders These von Herero als „master“ und Damara als „Arbeiterkaste“ in das Bewusstsein der beiden ethnischen Bevölkerungsgruppen eingegraben. Diese verdeckte Tendenz sei ans Licht gekommen, als Herero sich einer Anordnung des von der südafrikanischen Verwaltung vor Ort eingesetzten Beamten widersetzen, Zäune zu ziehen. Ein Damara erklärte dazu, dass Herero der Meinung gewesen seien, Damara als ihre „Sklaven“ müssten diese niederen Arbeiten ausführen (ibid.). Für Fuller spielte Vedders Beschreibung von Herero als Herrenrasse eine bedeutende Rolle in deren eigenem Prozess der Selbstfindung zu dieser Zeit (ibid. 1996: 184). Auch die Odendaal-Kommission schien sich an Vedders ethnografischer Studie orientiert zu haben, denn auch sie sah in Damara

[A] dark negroid people of unknown origin. They differ completely from the Bantu peoples of the Territory, and have no language of their own but speak the tongue of the Nama. Prior to the establishment of authority by the Whites they were oppressed and enslaved by the Herero and Nama (Odendaal Report 1964: 31).

Lau wies in ihren Ausführungen zu vorkolonialen Aspekten der namibischen Geschichte dezidiert auf weitere Mängel bei Vedders Beobachtungen hin, die in seinen beiden Büchern (1923 und 1934) veröffentlicht wurden (vgl. Lau 1988). Neben der europäischen Auffassung von Arbeitsabhängigkeiten als Sklavendasein legte Lau dar, dass beispielsweise die „pechschwarze“ Hautfarbe, die Vedder als ausschließliches Rassenmerkmal des „Urnegers“ vom „Stamme“ der Bergdama festgestellt hatte, nicht als typisches genetisches Merkmal herhalten konnte, da es weitere andere negroide Völker in dieser Region des südlichen Afrikas gab (ibid.). Für Lau war Vedders Auffassung von Damara als „allerprimitivst“ „ohne handwerkliche Fähigkeiten“. Die Einstufung als kulturell niedrig würde im Vergleich mit anderem historischen Beweismaterial nicht den Tatsachen entsprechen. Damara seien erstaunlich geschickte Jäger gewesen ebenso wie „highly skilled craftsmen“ - insbesondere, was die Schmiedearbeit und die Bearbeitung von Kupfer betraf (ibid 1980, 1988)

Vedders Denken in Rassen und Klassen hielt Lau für politisch motiviert und demzufolge die Einteilung in Ethnien für nicht wissenschaftlich nachvollziehbar



(ibid. 1980: 17 ff.). Brigitte Lau belegt Vedders Bekenntnis als „Nazi“ mit seinen eigenen Worten. Im Jahr 1933 schrieb Vedder an Missionar Olpp im Jahr 1933:

I am a Nazi of Hitler's kind with all my heart“. [aus dem zweiten Brief:] What we have long since said and practiced and what in the mythology of race (Mythos des Blutes) is praised as a brand new truth has to be made more widely known as a missionary principle<sup>19</sup> (ibid. 1980: 17).

Martina Gockel stellte sogar in Frage, ob jemand wie Vedder, dem indigene Kulturen „barbarisch“ erschienen, überhaupt ethnografische Daten mit wissenschaftlichem Anspruch liefern kann. Für Gockel ist Vedders Sichtweise mit einer philosophischen Metapher von Lichtenberg zu vergleichen, nach der nur das, was in einen Spiegel hineinschaut, auch heraussehen kann (Gockel 1998: 98).

### **Vedders Vorstellung vom „Volk“ der Damara und seinen „Stämmen“**

Für Brigitte Lau war Vedders Vorstellung von einem Volk der Damara ein „Kopfgebilde“. Lau kritisierte, Vedder habe seine Monografie über die „Bergdama“, einer „marginal, impoverished and withdrawn group of people in the Otavi Highlands“ als Analyse einer Damara „Nation“ präsentiert (Lau 1988: 90 -101). Woher Vedder sein Wissen über den Namen der Ethnie sowie über die Unterteilung in elf Gruppen und ihre Namensgebung hatte, habe er nicht genannt. Gockel fand bei ihrem Quellenstudium über Damara in Zentral-Namibia zwischen 1850 und 1950 in keinem Dokument Hinweise auf Treffen oder Versammlungen verschiedener Damara-Gruppen. Deshalb äußerte auch sie bezugnehmend auf Ben Fullers Forschung Zweifel daran, dass es in vorkolonialer Zeit überhaupt die von Vedder dargelegten „Stammes“- beziehungsweise Gruppenbezeichnungen gegeben habe. Fuller schrieb:

He [Vedder; d.V.] notes that this „tribe“ consisted of eleven independent groups prior to the colonial period, and while we may surmise that linkages of trade, kinship, and other types of interaction existed between them, there was no reason for these groups to see themselves as unified in any manner (Fuller 1996: 73 in Gockel 1998: 22).

Gruppenbildungen legte Fuller als Strategie zur Risiko-Minimierung im Alltag dar. Er kam bei seinen Untersuchungen betreffend „Institutional Appropriation and Social Change among Agropastoralists in Central Namibia“ zu der Erkenntnis, dass Damara schon immer blutsverwandtschaftliche Netzwerke als größere Vorsorgepools für schlechte Zeiten schufen (Fuller 1996: 207). Es lässt sich vermuten, dass Vedder, der erst 1903 nach Südwest kam, den Eindruck

---

<sup>19</sup> Den Brief verfasste Vedder in Deutsch. Brigitte Lau übersetzte die zitierten Stellen ins Englische.

gewonnen hatte, dass es ein Damara-Volk gab, das sich aus verschiedenen lokalen Gruppen zusammenfügte. Vedder unterteilte das „Volk der Bergdama“ in folgende elf „Stämme“:

1. /Gowani(n). Sie wohnten zwischen Rehoboth und Hoachanas in den Sanddünen (!gowab = Sand).
2. Tsoa-xu-dama(n). Sie hatten ihren Wohnsitz im Unterlaufe des Swakop-Flusses, der eigentlich Tsoa-choub zu schreiben wäre.
3. !Oe-#gã(n). Ihre schwer erreichbaren Wohnsitze befanden sich im Erongogebirge, das die Bergdama !Oe-#gãb nennen. [...].
4. !Ome(n). Sie wohnten in alter Zeit am Omuramba-omatako, besetzten das Gebiet zum Waterberg und ließen sich später in der Umgebung von Omaruru und Okombahe nieder.
5. Aro-dama(n). Sie waren die Bewohner des Waterberges und dessen Umgegend [...].
6. Ainimi(n). Sie bevölkerten die Umgebung von Okanjande.
7. Oumi(n). Ein kleiner Stamm, der östlich vom Waterberg wohnte.
8. !Geiö-dama(n). [...]. Sie wohnten im Bezirk Outjo.
9. Aobe-//ai(n). ein unbedeutender Stamm, der ebenfalls in der Nähe von Omaruru seine Niederlassung hatte.
10. Dãuna-dama(n). Ihre Niederlassungen befinden sich bis zum heutigen Tage in den Brandbergen nördlich von Swakopmund. [...].
11. Ao-guwun(n). [...]. Dieser Stamm ist der unbekannteste und unzugänglichste von allen. Nördlich vom Brandberg bis zur Höhe von Zesfontein im Namibgürtel wohnend, [...] (Vedder 1923: 10).

Vedders „Kopfgebilde“ vom „Volk der Bergdama“ und die Unterteilung in „Stämme“ stimmt weitgehend mit der heutigen Aufteilung der Ethnie in lokale Gruppen überein, wenn auch einige Damara-Gruppen wie Namidaman und #Aodaman, die heute in Namibia leben und staatlich als solche anerkannt sind, in Vedders Liste fehlen. Adi Inskeep entschuldigte dies damit, dass „der arme Mann“ nicht alle Gruppen kennen konnte, weil er nicht alle Regionen bereist habe (Inskeep 2003: 60). Manche Gruppen hätten sich zu dieser Zeit wahrscheinlich auch nicht als Damara betrachtet (ibid.). Die #Aodaman stimmen möglicherweise mit dem „unbedeutenden Stamm“ der Aobe-//ain(n) in Vedders Liste überein, da auch der von Vedder aufgeführte Gruppenname auf ein Leben oben [in den Bergen] hindeutet (ibid.).

Statt der elf Stämme von Vedder unterteilen sich Damara selbst heute in acht Hauptgruppen. Bei einem Vergleich der Niederschriften der Damara-Laienhistoriker Hans #Eichab und Moses !Omeb, auf die ich in Teil III dieser Arbeit zu den Untersuchungen und Beobachtungen der Geschichtsproduktion ausführlich eingehe, und der Auflistung der Gruppen bei Vedder fällt zum einen die weitgehende Übereinstimmung der Gruppen-Namen auf sowie, dass einige von Vedders „Stämmen“ von den Laienhistorikern als „Klans“, Familiengruppen der heute existierenden Hauptgruppen, aufgeführt werden.

Früher wie heute weisen die meisten Namen auf den Lebensraum der lokalen Gruppe hin. Die unterschiedlichen Schreibweisen bei Vedder und den Laienhistorikern haben ihre Ursache in den lokalen Dialekten sowie in der mündlichen Überlieferung der Namen. Die Schriftsprache wurde erst in den 1970er Jahren vom damaligen Sprachbüro für Schulbücher unter Beteiligung des Damara Eliphas Eiseb erarbeitet und erhielt mit dem Khoekhoegowab-Lexikon von 2002 eine standardisierte Orthografie (Haacke e-mail 6. Juli 2012).

Bei der Analyse meiner Feldforschungsdaten fielen mir des Öfteren Ähnlichkeiten mit Vedders Ausführungen auf. Anlehnungen an Vedder finden sich beispielsweise wie oben angemerkt in der Ausführung der Laienhistoriker Hans #Eichab und Moses !Omeb, des Weiteren in der schriftlichen Version der Geschichte der Damara des Ältesten Claudus #Neib aus Otjimbingwe oder in Äußerungen meiner Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen. Der stellvertretende König Eliphas Eiseb, der mir viel über Damara und lokale Gruppen, Sprache und Sitten erzählte, war der Auffassung, dass Vedder nicht nur Falsches über Damara geschrieben habe (Eliphas Eiseb 3. März 2004). Ein Ältester gab einmal gegenüber dem namibischen Wissenschaftler Wilfrid Haacke zu, dass er von Vedders Ausführungen über Damara viel über seine eigene Kultur und Tradition erfahren habe (Haacke, email vom 9. Juli 2012). Die Ethnologin Dagmar Wagner-Robertz berichtete in ihren unveröffentlichten Feldforschungs-Tagebüchern aus den 1970er Jahren, dass sie immer wieder von Damara Aussagen zu ihrer Tradition erhalten habe, die Rückschlüsse auf die Lektüre von Vedders Buch zugelassen haben (Wagner-Robertz in Gockel 1997: 98). Jan Assmann liefert hierfür die Erklärung mit seiner These, dass anstelle von authentischem Wissen die Erinnerung unter anderem von vorhandener Literatur beeinflusst wird (Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 48 – 51).

### **Erzwungene Loyalität im Deutsch-Namibischen Krieg**

Lothar von Trothas berüchtigter Befehl nach der Schlacht bei Ohamakari am Waterberg im Jahr 1904, das „Hererovolk“ zu vernichten, führte dazu, dass sich die meisten Wissenschaftler, die sich mit dem Deutsch-Namibischen Krieg von 1904-1908 befassten, ihren Fokus auf den Genozid der Herero richteten. Über die Kriegsbeteiligung von Damara und deren Schicksal als Opfer ist wenig bekannt. Dass dem Schicksal von Damara in diesem Krieg in der Geschichtsschreibung wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, führt man unter anderem darauf zurück, dass Damara nicht als „Nation“ oder „als ein Stamm“ teilgenommen haben (Hillebrecht e-mail 27. Februar 2007).

Eine der wenigen historischen Quellen, die über Leid und Verlust der Damara im Deutsch-Namibischen Krieg berichten, ist der „Report of the Natives of South-West Africa and their Treatment by Germany“. Dieser Bericht, der als Propagandaschrift nach dem Ersten Weltkrieg 1918 von den

Briten verfasst worden war, galt lange Zeit als zweifelhafte Quelle. Diese Ansicht wandelte sich 2003 mit der Veröffentlichung von Jeremy Silvesters und Jan-Bart Gewalds „Words cannot be found. German Colonial Rule in Namibia“. Silvester und Gewald wiesen mit ihrer kommentierten Fassung des „Blue book“ fast neunzig Jahre später nach, dass diesem authentisches Material zugrunde lag (vgl. Gißibl 2004<sup>20</sup>). Die Arbeit von Silvester und Gewald untermauert die bis heute nur mündlich geäußerte Annahme, dass Damara die Hälfte oder sogar Zweidrittel ihrer Bevölkerung in diesem Krieg verloren haben. Doch genaue Aussagen zu Verlustzahlen können auch der Untersuchung von Silvester und Gewald nicht entnommen werden, da die beiden Autoren sich auf unterschiedliche Ausgangszahlen von Bevölkerungsstatistiken vor und nach dem Krieg beziehen. Ihre Quellen sind Niederschriften des britischen Kommissars W. C. Palgrave und des deutschen Gouverneurs Theodor Leutwein. Palgrave schätzte 1876 die Anzahl der Damara auf 30 000, Leutwein 1894 auf 40 000. Im *Blue Book* werden für 1890 nicht weniger als 30.000 oder 40.0000 Damara angegeben, aber „wahrscheinlich mehr“ (*Blue Book* 1918: 103). Allerdings sind Volkszählungen oder Schätzungen aus diesen Zeiten immer problematisch, da zum einen für Europäer eine ethnische Zugehörigkeit am äußeren Erscheinungsbild der Menschen schwer zu erkennen war, zum anderen Europäer nicht alle Lebensräume bekannt waren. Vor allem traf dies auf Damara zu, die bevorzugt in entlegenen Bergregionen lebten (Inskeep 2003: 487 ff.). Die von der deutschen Kolonialregierung 1911 durchgeführte Volkszählung gab 12.831 Indigene als Damara an. Im Vergleich des Ergebnisses dieser Volkszählung mit den Schätzungen von Palgrave ließen mindestens 17 169 Damara ihr Leben in diesem Krieg (Gewald und Silvester 2004:62).

Für den Historiker Iwan Gaseb war es „not a ‚national‘ struggle against the colonisers“, sondern jede Gemeinde hatte ihre Entscheidung entsprechend der Komplexität ihrer lokalen Beziehung zu Deutschen oder zu Herero getroffen (Gaseb 1999: 6). Von den Damara aus der Region von Okombahe ist die Teilnahme auf deutscher Seite historisch belegt. Das Quellenmaterial gibt sowohl nachvollziehbare wie auch zweifelhafte Gründe dafür an. So schrieb Theodor Leutwein, dass er den „Hass der Damara von Okombahe gegen die Hereros“ politisch ausgenutzt habe. Er bot Kornelius Goreseb, „Bergdamarakapitän“ von Okombahe, Schutz gegen den Herero Oberhäuptling Manasse von Omaruru an. Als Gegenleistung verlangte Leutwein, dass Okombahe zum Stützpunkt der Deutschen Schutztruppe wurde und „Bergdamarakapitän“ Goreseb regelmäßig Arbeitskräfte aus seinem Volk stellen musste. Die Verpflichtung, zu der Kornelius Goreseb vertraglich

---

<sup>20</sup> <http://www.sehepunkte.de/2004/02/4270.html>. Gelesen am 21. Juli 2011.

gezwungen worden war, legte Leutwein als Treue aus: „Okombahe, bis zum heutigen Tage direkt unter der Regierung stehend, ist auch während des gegenwärtigen Aufstandes treu geblieben“ (Leutwein 1997 (erstmalig 1906): 63-64). Auch in der Kirchenchronik von Okombahe wurde in dem Bericht über das Jahr 1904 erwähnt, dass „Kaptain“ Kornelius sich auf die Seite der Weißen von Okombahe gestellt habe. Missionar Wilhelm Schaar begründete dies mit der „feindlichen Gesinnung gegen die Herero“. Missionar Schaar zitierte in der Kirchenchronik eine Drohung von Kornelius Goreseb gegen Herero *Chief* Daniel:

Was willst du auf Okombahe suchen? [...] Wenn du dennoch kommst, nehme ich an, daß du als mein Feind kommst und werde dich dementsprechend behandeln (Kirchenchronik 1904: 46, 47).

Die deutsche Farmerin Margarethe von Eckenbrecher berichtete in ihrem autobiografischen Roman „Was Afrika mir gab und nahm“ von einer „offensichtlichen Zerrissenheit“ von „Kapitän“ Kornelius. Auf die Frage der deutschen Soldaten, ob Kornelius daran denke, „mit den Hereros gemeinsame Sache zu machen“, soll er folgende Antwort gegeben haben:

Ich und meine Kaffern, wir erinnern uns der Sklavendienste, die wir bei den Hereros verrichten mussten. Gingen wir jetzt mit ihnen, so würden wir wieder ihre Diener und dürften ihnen höchstens das Gewehr, den Kirri und Wassersack ins Gefecht nachtragen. Belohnungen bekommen wir nicht (Übersetzung eines Missionars in Eckenbrecher 1940: 115 -163).

Auf die Frage, ob Kornelius denke, dass er von den Deutschen für seine Treue belohnt würde, soll er erwidert haben, dass er dies nicht wüsste, aber die Deutschen seien die Herren der Damara und würden sie bestrafen, wenn sie abfallen würden. Diese Angst ist nach den Worten von Leutwein nachvollziehbar. Er schrieb in seiner Autobiografie dazu:

Allerdings war in Wirklichkeit auch schon mit den damaligen Machtmitteln eine scheinbare Herrenstellung der Weißen über die Eingeborenen erzielt und von diesen stillschweigend anerkannt (Leutwein 1997 (erstmalig 1906): 430).

Kornelius Goreseb habe nie einen Hehl daraus gemacht, dass er die „Weißen haßte“. Er folge ihnen nur als „Diener“ und man müsse gehorchen, wolle man „weiterkommen“ (Eckenbrecher 1940: 115 -163). Die Erklärung „zu gehorchen um weiterzukommen“ deutete Helmut Bley nicht als repräsentativ für alle Okombaheer Damara, sondern als eigene bedachte Anpassungsentscheidung von Goreseb. Das hätten 1904 kritische Momente gezeigt, in denen man stündlich darauf gewartet habe, dass Goreseb von einer Damara-Opposition ermordet würde (Bley 1968: 124-125). Margarethe Eckenbrechers Ausführungen lassen dies auch vermuten. Sie schreibt von einer allgemeinen Unruhe unter den Damara, die durch die Aufforderung von Herero entstanden war, mit ihnen gegen die Deutschen zu kämpfen (Eckenbrecher 1940: 115 – 163). Dass die Damara von Okombahe auf deutscher Seite mitgekämpft haben, ist ein historischer Makel, der sich bis in die heutige Zeit gehalten hat (Fuller 1996:

178). Das „Blue Book“ von 1918 berichtete von einer erzwungenen Loyalität zu den Deutschen. Als Nachweis dafür führten die Briten einen Bruder von Kapitän Kornelius an, der ihnen erzählt haben soll: „In the Herero rebellion we remained loyal to the Germans because we were entirely unarmed“ (Bluebook 1918: 109). König Justus //Garoëb versuchte in seiner Parlamentsrede am 5. Oktober 2006 mit dem Hinweis auf Folter und Zwang, den historischen Makel auszumerzen.

Entscheidungen, auf welcher Seite gekämpft werden soll, trafen aber nicht nur einzelne Gemeinden, sondern auch Individuen. So zitierte Horst Drechsler aus dem „Blue Book“ von 1918 Johannes Krüger, einen „Häuptling der Bergdamarasiedlung in Gaub“, der unter Eid erklärt hat, dass er „den gesamten Feldzug gegen die Herero auf deutscher Seite mitgemacht hat“ (Drechsler 1984: 81; Gaseb 1999: 6).

Auf welcher Seite die Damara von Otjimbingwe gekämpft haben, ist der Literatur nicht zu entnehmen. In der Kirchenchronik von Otjimbingwe steht unter dem Datum vom 23.1.1904 „Die Bergdama flüchteten über den fließenden Swakop in die Berge“. Aber es waren nicht nur die Damara von Okombahe, die auf deutscher Seite standen beziehungsweise dazu gezwungen worden waren. Auch von Herero in Otjimbingwe wurde gesagt, dass sie unter „Kapitän“ Zacharias eine friedfertige Gesinnung gegenüber den Deutschen bekundeten (Schmitz 1904: 368 - 371).

## **8. [Über-]Leben unter südafrikanischer „Herrschaft“**

Nach dem Ersten Weltkrieg stellte der Völkerbund Deutsch-Südwestafrika unter die Verwaltung Südafrikas. Die Hoffnung der afrikanischen Bevölkerung, dass sich nach dem Ende der deutschen Kolonialherrschaft und mit Beginn als südafrikanisches Mandat ihr Los verbessern würde, blieb unerfüllt (Fuller 1998: 194-218). Faktisch wechselte nur die koloniale Fremdherrschaft. Es wurden weder verlorene Privilegien noch Land zurückgegeben. Im Gegenteil, die Handhabung der Landsiedlungspolitik der deutschen Kolonialherrschaft wurde fortgesetzt. Daran änderte sich auch nichts. Südafrika errichtete auf deutschen Stützpfeilern eine rigide Politik der Apartheid, die mit der Einrichtung von *homelands* für die ethnischen Bevölkerungsgruppen in den 1970er Jahren ihren Höhepunkt erfuhr (ibid.). Aus Angst vor Revolten und Unruhen im Land sollten klare Fronten zwischen Schwarz und Weiß errichtet werden. Die gesamte Bevölkerung des Landes wurde hierarchisch in Klassen und Rassen unterteilt. Die oberste Klasse, die „Weißen“, waren Farmer und Unternehmer. Darunter folgte die Klasse der handwerklich geschickten „Farbigen“, als letzte und „embryonale Stufe“ folgte die rechtlose Arbeiterschaft der „Schwarzen“. Die Schaffung von Arbeiterklassen sollte die koloniale Wirtschaft stärken (ibid.).

1996: 179). Die von den Deutschen begonnene Reservatspolitik (vgl. Werner 1991) diente jetzt vor allem der Vorhaltung billiger Arbeitskräfte.

1964 wurde die Reservatspolitik mit den Empfehlungen des Odendaal-Plans, *homelands* nach dem Vorbild von Südafrika einzuführen, festgeschrieben. In Südafrika wurde 1956 nach einer vierjährigen Untersuchungszeit eines Komitees, das aus Parlamentariern, Regierungsbeamten und Professoren verschiedener Universitäten bestand, der nach dem Vorsitzenden der Kommission benannte Tomlinson-Bericht vorgelegt. Dieser Bericht legte 264 „Stammesreservate“ für Südafrika mit jeweils eigener Verwaltung fest. Da in Südafrika die gesamte indigene Bevölkerung als Bantus bezeichnet wurde, sprach man allgemein von der „Bantustanverwaltung“. (Thewalt 1961: 320-323). In Namibia wurden bis in die 1970er Jahre zehn *native areas* mit Selbstverwaltungen eingerichtet. Die *homeland*-Politik wurde vordergründig mit dem Ziel der wirtschaftlichen Entwicklung der ethnischen Territorien erklärt, es ging jedoch um Rassentrennung und Kontrolle der „schwarzen“ Bevölkerung. Wie sollte auch eine wirtschaftliche Entwicklung stattfinden, wenn über neunzig Prozent der Bevölkerung auf vierzig Prozent der Landesfläche angesiedelt wurden, deren semiaride Böden nur eine sehr begrenzte landwirtschaftliche Nutzung zuließen. Die etwa fünfzig Prozent der besser für die Landwirtschaft zu nutzenden Böden in Namibia wurden den knapp zehn Prozent Deutschen und Buren zugesichert.

1970 wurde das „homeland be established for the Damara, to be known as Damaraland“ eingerichtet. Es umfasste eine Fläche von 94.876 Hektar im nördlichen Zentral-Namibia sowie das Reservat Otjimbingwe und sollte die neue Heimat der etwa 44.300 Damara werden (Odendaal Report 1964: 91-93). Damit wurde Otjimbingwe, das 1902 zum ersten „Eingeborenenreservat“ unter deutscher Kolonialherrschaft erklärt worden war, von der südafrikanischen Verwaltung als solches bestätigt (Dierks 2000: 110; Fuller 1998: 194-218). Otjimbingwe besaß zu jener Zeit noch eine naturgegebene bessere Voraussetzung für Überlebensstrategien durch seine Lage an dem saisonal Wasser führenden Fluss Swakop, dessen Grundwasserspiegel in guten Regenzeiten anstieg und noch von keinem Staudamm beeinträchtigt war. In solchen guten Zeiten konnte mit der Ernte des im Flussbett und am Flussufer angebauten Getreides über den Eigenverbrauch hinaus ein Überschuss erzielt werden, welcher der Bevölkerung ein zusätzliches Einkommen ermöglichte. Das gleiche galt für die Viehwirtschaft. Trotz der knappen Weideflächen gelang es in Zeiten mit genügend Niederschlägen, eine moderate Milchwirtschaft zu betreiben, deren Produkte auf den umliegenden Farmen verkauft werden konnten. Die „guten alten Zeiten“ fanden jedoch ein Ende mit den lang anhaltenden Dürren in den 1980er Jahren und dem Bau des Swakop-Dammes 1978 unweit von Otjimbingwe flussaufwärts, der den Grundwasserspiegel

abgrub. Drogen, Kriminalität und Konflikte zwischen Herero und Damara beherrschten den Alltag.

Die Fortführung der rigiden Kolonialherrschaft durch Südafrika rief allgemein den Widerstand der Bevölkerung hervor. Auch im Damaraland formierten sich Widerstandsgruppen in Form von ethno-politischen Organisationen unter Führung des jungen *Chief* Justus //Garoëb. Zeitweise arbeiteten diese auch mit der SWAPO (*Southwest Africa People's Organisation*) zusammen, die in den 1960er Jahren in den bewaffneten Widerstand trat (Justus //Garoëb 15. April 2009).

### **Zusammenschlüsse und Spaltungen schon immer politisch motiviert**

Durch die historischen Quellen ziehen sich von Galton (1853) bis Fuller (1996) Erzählungen und Berichte über Spaltungen der Ethnie in zwei Fraktionen, wozu sich verschiedene lokale Gruppen zusammenschlossen. Immer lagen existentielle oder/und politische Strategien zugrunde. Jede Fraktion war - und dies ist auch heute noch so - angeführt von charismatischen Würdenträgern, die in Konkurrenz zueinander standen beziehungsweise stehen.

Von einer ersten politisch motivierten Spaltung berichtet die Geschichte aus dem Jahr 1918, als in der alten *Location* von Windhoek „Sand Damara“<sup>21</sup> und Bergdamara sich bekämpften. Die alte *Location* von Windhoek – auch Werft genannt - wurde 1912 von der deutschen Kolonialverwaltung als Stadtbezirk für die indigene Bevölkerung eingerichtet. Dieser war der Vorläufer des Windhoeker Stadtteils Katutura, der in den 1950er Jahren nach südafrikanischem Vorbild etwa sieben Kilometer von Windhoek entfernt als Wohngebiet für Afrikaner errichtet wurde. Heute trägt dieser Stadtteil den Namen „Hochland Park“. 1913 fand die erste Zwangsumsiedlung in die *Location* statt. Auslöser war eine Rede von *Headman* David //Gowaseb von den „Sand-Damara“ anlässlich einer Weihnachtszeremonie. //Gowaseb appellierte an alle Damara sich als Königstreue zu einen. Dies sagte den Berg Damara unter Führung von *Headman* Franz Hoesemab nicht zu, denn König Judas Goreseb genoss bei den Berg Damara keine große Anerkennung. Hoesemab, der großes Ansehen unter den Damara genoss, weigerte sich, Gefolgsmann des Königs zu werden. Hoesemab galt als „europäisch gebildeter Damara“, der den Kontakt zur Kolonialregierung nach Windhoek pflegte. Die politischen Unstimmigkeiten zwischen den beiden *headmen* führten zu anhaltenden Auseinandersetzungen zwischen den Berg Damara und den Sand Damara mit der Folge der Spaltung der Damara in zwei Fraktionen. Fuller hob hervor, dass es schon immer zwei „distinct and very separate sections of 'Damaras'“ gab (Fuller 1996: 182 ff.). Die eine Fraktion war die Königstreuen, angeführt von

---

<sup>21</sup> Fuller wählt die Bezeichnung „Sand Damara“ für „Ebenen-Damara“.



David //Gowaseb, die andere waren die Berg Damara unter Führung von Franz Hoesemab, die dem König kritisch gegenüberstanden. Hoesemab siedelte sich mit seiner Gefolgschaft in der Nähe von Okahandja an, //Gowaseb zog in die Königstadt Okombahe. Entsprechend der Wohnorte der beiden traditionellen Führer wurden die beiden Fraktionen als Windhoek-Sektion beziehungsweise als Okombahe-Sektion bezeichnet (ibid.).

Die beiden Fraktionen symbolisierten ihre Spaltung durch zwei unterschiedliche Farben. Die Windhoek-Sektion, deren Zentrum Otjimbingwe war, wurde zu den „Green Damaras“, die Okombahe-Sektion zu den „Blue Damaras“ (ibid.). Die Farben kennzeichnen heute noch immer die Zugehörigkeit zu der einen oder anderen Gruppe und schmücken die traditionelle Festtagskleidung. Der *Damara Council* und später die UDF übernahmen beide Farben, um Einheit zu demonstrieren und ethnischen Nationalismus zu symbolisieren. Heute sind diese Farben die Parteifarben der UDF, die sich damit als Damara-Partei präsentiert. Vielen Damara missfällt es, dass traditionelle Farben auch parteipolitisches Symbol sind; verständlich, dass dies den SWAPO-Wählern unter Damara missfällt. Um den UDF-Parteifarben den Mythos einer Damara-Partei zu nehmen, symbolisierten auf dem Kulturfest der !Oe-#Gan von 2009 die Gruppen, die der Einladung von *Chief* /Gaseb von den !Oe-#Gan gefolgt waren, in vielen unterschiedlichen Farben ihre Gruppenzugehörigkeiten (Kulturfest Okombahe April 2009).

Die Zeit unter der südafrikanischen Herrschaft, als Damara versuchten, sich mit der Gründung von ethno-politischen Organisationen zu einen, bezeichnete Fuller als „formative years of modern Namibian nationalistic politics“ und als eine Form des passiven Widerstands (Fuller 1996: 185, 198). Die Schaffung des *Damara-homeland* 1970 führte wiederum zu einer Spaltung in zwei politisch agierende Fraktionen. Nach dem Odendaal-Plan wurde Khorixas zur Hauptstadt von *Damaraland* erklärt mit Sitz der zu wählenden „Stammesverwaltung“. Die im *homeland* angesiedelten Damara hatten in Vorbereitung der Selbstverwaltung recht bald ein *Council of Headmen* mit *senior headman*<sup>22</sup> Justus //Garoëb an der Spitze gewählt. Die außerhalb des *homeland* lebenden Damara weigerten sich hingegen, Khorixas als Damara-Hauptstadt anzuerkennen und schlossen sich hinter *Headman* Oskar Khuruxab von Otjimbingwe im *Damara Executive Committee* zusammen. 1986 wurde Betuel Haraseb als gewählter *headman* Nachfolger von Oskar Khuruxab. Noch heute (2016) sind die Damara von Otjimbingwe keine Königstreuen und somit auch keine UDF-Wähler. Seit 2002 genießt er und sein traditioneller Rat die staatliche Anerkennung als traditionelle Verwaltungsbehörde von Otjimbingwe.

---

<sup>22</sup> Unter südafrikanischer Protektoratsverwaltung wurden traditionelle Führer als *headman* bezeichnet, entsprechend ihrer Funktion als *senior headman*.

Nach der Unabhängigkeit und mit der Eingliederung des traditionellen Systems in die neue Demokratie hat sich die Spaltung der Damara in zwei politische Fraktionen fortgesetzt. Über Ursachen und Beweggründe wird in Teil III, Abschnitt „Eingliederung von Tradition spaltet Damara“ ausführlich berichtet. Die eine Fraktion wird von König Justus //Garoëb angeführt, der zugleich Präsident der politischen Partei UDF (*United Democratic Front*) ist und somit auch ihr Repräsentant auf traditioneller Ebene, und die andere von *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb, der als Mitglied der Regierungspartei SWAPO (*Southwest African People's Organisation*) schon mal in seiner Region zur Wahl für die richtige Partei aufruft (o. V. 2011<sup>23</sup>).

### **Apartheid politisiert traditionelle Würdenträger**

Mit seiner Definition von ethnischer „citizenship“ verdeutlichte der Odendaal-Plan die Apartheidpolitik, die gleichwohl im *homeland* sowie auch außerhalb derselben Geltung hatte. Hier am Beispiel der Damara:

[A]nd that every Damara born in or outside Damaraland, as well as every Damara born outside South West Africa but now permanently resident in Damaraland, and not declared a prohibited immigrant in South West Africa, shall be entitled to such citizenship (Odendaalbericht 1964: 89).

Mit dem vordergründigen Ziel, den Ethnien Selbständigkeit zu geben, ordnete die Mandatsverwaltung an, dass jedes *homeland* eine eigene lokale Verwaltung unter gewählten *chiefs* erhält, wie diese bereits in Südafrika als *Bantu Administration* existierte. Das *Department of Bantu Administration and Development* führte auf Regierungsebene die Apartheidpolitik in Südafrika und Südwestafrika durch. Dafür wurden die traditionellen Führungspersonen in die Selbstverwaltung verpflichtet und zum Instrument der Apartheidpolitik. Laut Verordnung mussten die traditionellen Führer vom *Department of Bantu Administration and Development* anerkannt werden und mit diesem zusammenarbeiten. Damit sicherte sich die Mandatsverwaltung die Kontrolle über alles, was in den *homelands* vorging. Hauptstadt von *Damaraland* wurde Welwitschia, das heutige Khorixas. *Damaraland* wurde in zwölf Verwaltungsbezirke, so genannte „wards“, unterteilt, die jeweils von eigenen traditionellen Räten, bestehend aus dem *headman* als oberster lokaler traditioneller Führer und drei weiteren Ratsmitgliedern, nach dem jeweiligen Gewohnheitsrecht verwaltet werden sollten. Die Südafrikaner erkannten den alten König Dawid Goreseb als *paramount chief*, als ranghöchsten traditionellen Führer der Damara-Selbstverwaltung an. Die Anerkennung von König Dawid Goreseb durch die Südafrikaner löste bei Damara Zweifel an ihrem König aus. War er nicht zum Werkzeug der südafrikanischen Beherrscher geworden? Das

---

<sup>23</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 23. März 2012.

fragten sich vor allem die außerhalb des *homeland* lebenden Damara (First 1963: 36). Die von der südafrikanischen Regierung geforderte Selbstverwaltung des *homeland*, dem die traditionellen Führer angehören mussten, wurde zur ethno-politischen Arena, die Selbstverwaltungen zu Vorläufern politischer Parteien wie der UDF (*United Democratic Front of Namibia*). Von Beginn an war Justus //Garoëb bis zu seinem freiwilligen Rückzug aus der Staatspolitik Ende 2014 ihr Präsident.

In der Stärkung des ethnischen Bewusstseins sahen die politisch agierenden traditionellen Führer wie Justus //Garoëb die Hinführung zu einem nationalen Bewusstsein. Der alternde König David /Goreseb, dessen politische Handlungsfähigkeit von jungen Damara eher mit Skepsis betrachtet wurde, erkannte rechtzeitig die politischen Dimensionen des Zusammenwirkens von Politik und Tradition für die Zukunft eines unabhängigen Namibias und ernannte den jungen und politisch motivierten Vorsitzenden des *Damara Council* Justus //Garoëb zu seinem königlichen Nachfolger.

## **9. One Namibia – One Nation: Ethnizität und Demokratie**

Bereits im Freiheitskampf, den die SWAPO (*South West Africa People's Organisation*) noch unter der Bezeichnung OPO (Owamboland People's Organisation) zu Beginn der 1960er Jahre begann, imaginierte sie mit ihrem Leitmotiv „One Namibia – One Nation“ die Einheit der zukünftigen Nation. Wie Fuller berichtete, jubelten Damara innerhalb wie außerhalb von *Damara-homeland* ihren Freiheitsrednern in Sprechhören und mit erhobenen Fäusten „One Namibia – One Nation“ zu (Fuller 1996:188). Dieser Kampfslogan spricht für einen „antikolonialen Nationalismus“, der sich auf dem Weg zum Nationalstaat entwickelte und den die neuere Nationalismusforschung als typisch für Afrika und Asien bezeichnet (vgl. Bierschenk 2003). Als Produkt „bewusster politischer Strategien“ entsteht die Nation, die Thomas Bierschenk im Sinne von Benedict Andersons „imagined communities“ als „Willensnation“ bezeichnet (ibid.). Wie Thomas Bierschenk darlegte, appelliert eine „nicht sehr umfangreiche soziale Trägergruppe“ – hier die Führer der Widerstandsbewegung und Kämpfer der Unabhängigkeit - noch vor der Entstehung des Nationalstaates an ein nationales Bewusstsein (ibid.). Nachdem Namibia 1990 unabhängig geworden war, setzte die SWAPO, nunmehr Regierungspartei, als „politisch-administrative Elite“ das Leitmotiv des Widerstands als politisches Programm fort mit dem Ziel, aus der Vielfalt der ethnischen Bevölkerung die Einheit einer Nation zu schaffen (vgl. ibid.). „One Namibia – One Nation“ wird mit Symbolen wie Nationalflagge und Nationalsprache als „vornehmstes Organ der Gruppenbildung (Assmann, Jan, 2005 (erstmalig 1992): 139) sowie einer Nationalhymne propagiert (vgl.

Bierschenk 2003). Den Einheitswillen drückt die namibische Nationalhymne in den Zeilen aus: „We give our love and loyalty together in unity“.

### **„African Modernity“ – Tradition gehört zur afrikanischen Politik**

Die Integration traditioneller Strukturen in das moderne Staatswesen von Namibia wurde von Wissenschaftlern unter der Berücksichtigung verschiedener Aspekte und möglicher Auswirkungen untersucht. Der namibische Politikwissenschaftler André du Pisani äußerte kurz nach Inkrafttreten des *Traditional Authorities Act* (1995) seine Befürchtungen, dass die gesetzliche Eingliederung „ein Herrschaftsprojekt“ sei, das auf die „Interessen jener gerichtet ist, die den Staat kontrollieren und das, gestärkt durch ein „Netz der Patronage“, auf dem „Boden unkritischer Loyalität“ gedeihe (du Pisani 1996: 24). Fast visionär betrachtet der Rechtswissenschaftler und Dozent an der University of Namibia Manfred O. Hinz die Eingliederung traditioneller Systeme in die Politik der unabhängig gewordenen Staaten Afrikas. Er bezeichnet sie als „the spirit of the new African constitutionalism“ (vgl. Hinz 2008). Für ihn geht es hierbei weder um das Fortbestehen des traditionellen Systems noch um eine Standortbestimmung wie „Traditionelles versus Moderne“, „Modernes im Traditionellen“ oder „Traditionelles in das Moderne“, sondern um Anpassung und Eingliederung von legaler und traditioneller Herrschaft. Für Köbler und Schiel werden Assoziationen zur kolonialen Vergangenheit geweckt, wenn die traditionelle Führung in lokale und regionale Verwaltungsstrukturen eingebettet beziehungsweise ihnen untergeordnet wird. Auch du Pisani, der Erkenntnisse von Patrick Chabal seiner Analyse zugrunde legt, sieht ähnlich wie Köbler und Schiel die Eingliederung als einen „komplexen Prozess“, „in dem das koloniale Erbe übernommen, assimiliert, umgeformt und in den neuformierten unabhängigen Staat transformiert wird“ (Chabal in du Pisani 1996: 23 ff.). Unter dem Aspekt der „Afrikanisierung“ hebt du Pisani drei Punkte hervor, die für ihn von größter Bedeutung sind: Erstens, im politischen Leben Afrikas ist der Politiker ein Individuum in der Gemeinschaft, von der er ein Teil ist. Zweitens, Politiker werden danach beurteilt, wie sie ihre Gemeinschaft vertreten oder ihr nutzen. Drittens wird Politik als Schlüssel zur wirtschaftlichen Macht gesehen. Mittels seines persönlichen Auftretens als Teil der eigenen ethnischen Kultur und mittels Wahlversprechen stellt der Politiker auch eine politische Identität der Gruppe her (ibid.). So wenig wie Politiker, jedenfalls die Mehrheit, losgelöst von ihrer ethnischen Identität handeln oder handeln können, denn sie rekrutieren ihre Wählerstimmen aus „ihrer“ Ethnie, so wenig können sich anerkannte *chiefs* der Politik entziehen, weil auch ihre Position vom Wohlergehen der Gemeinde abhängig ist und dieses wiederum abhängig von der Politik. Auf der anderen Seite bietet ein neues ethnisches Selbstverständnis auch eine Chance zur

Entwicklung eines „zivilgesellschaftlichen Raums“. (Kößler und Schiel 1997: 2-27).

Die „African Modernity“, wie Hinz das Konzept postkolonialer afrikanischer Staatssysteme nennt, ist „multi-dimensional“. Neben der kulturellen Pluralität finden die zeitgemäßen gesellschaftlichen, sozialen und politischen Tendenzen Einzug (vgl. Hinz 2007). Unter „African Modernity“ versteht Hinz verschiedene Modelle der Eingliederung von Tradition in die Staatspolitik. Dies kann in tolerierter oder in Gesetzen regulierter Form geschehen. Namibia ist nach Hinz ein Modell des regulierten Dualismus. Im Sinne von Max Weber kann der „regulierte Dualismus“ als Staatszweck zur Durchsetzung von Ordnung angesehen werden (Weber 1976 (erstmalig 1921): 29, 30). Dazu dienen Gesetze. Sie legitimieren die „legale Herrschaft“ eines Staates (ibid.: 476). Unter diesem Staatszweck ist auch die gesetzliche Eingliederung der traditionellen Strukturen in das neue Staatswesen zu sehen. Sie ist Teil der Staatsgewalt, die eine politische Ordnung der Gesellschaft im Staatsgebiet herstellt.

Am Konstrukt der „African Modernity“ wirken nach Hinz Staat und traditionelle Autoritäten gemeinsam mit. Das vom Staat legalisierte traditionelle System steht nicht im Widerspruch zum Staatssystem (vgl. Hinz 2007). Ein Fallbeispiel für „African Modernity“ sind die beiden traditionellen Damara-Führer Justus //Garoëb und Immanuel #Nu-Axa /Gaseb und ihre Repräsentation von Staatspolitik auf traditioneller Ebene sowie ihre Vertretung ethnischer Interessen in der Politik. Der Parteivorsitzende der UDF (bis Ende 2014) und Abgeordneter in der Nationalversammlung (bis März 2015) Justus //Garoëb vertritt als König der Damara die politischen Interessen seiner Ethnie in der Nationalversammlung und als Politiker die Interessen des Staates auf lokaler Ebene. Auf Chief /Gaseb trifft dies als Mitglied der Regierungspartei SWAPO und Vizepräsident des nationalen *Council of Traditional Leaders* ebenso zu.

Traditionelle Führung fordert nach dem namibischen Soziologen Christiaan Keulder postkoloniale Staatsmänner in Afrika beim Aufbau eines neuen Staatswesens besonders heraus, da sie im ländlichen Namibia, das auch nach der Unabhängigkeit überwiegend unter ihrer Verwaltung stand, heute noch Instanzen von „Law and Order“ sind (vgl. Keulder 1997).

### **Gesetzliche Eingliederung von Tradition**

Allein die Tatsache, dass bis zum Oktober 2016 die *traditional authorities*, also die traditionellen Verwaltungen, von 51 lokalen ethnischen Gruppen ihre staatliche Anerkennung erhielten (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 1. Oktober 2016), drückt die bedeutende Rolle von Ethnizität in der politischen Gegenwart und Zukunft Namibias aus.

Erste, aber eher vage Formen der Herstellung einer staatlichen Ordnung des Zusammenlebens sind in der Verfassung verankert (vgl. Hinz 2008 und 2013). Dort heißt es in Artikel 19, dass

Every person shall be entitled to enjoy, practice, profess, maintain and promote any culture, language, tradition or religion subject to the terms of this Constitution and further subject to the condition that the rights protected by this article do not impinge upon the rights for others or the national interest.

Artikel 66 legt fest, dass das jeweilige Gewohnheitsrecht von *traditional communities* auch nach der Unabhängigkeit beibehalten wird. Und in Artikel 102 wird in der Darlegung der politischen Strukturen und der Dezentralisierung von Staatspolitik der Auftrag erteilt, dass ein *Council of Traditional Leaders* eingerichtet werden muss

in order to advise the President on (a) the control and utilization of communal land; and b) all such other matters as may be referred to it by the President for advice (Verfassung, Kapitel 12, Artikel 102 (5)).

Allerdings ist auch nicht zu verkennen, dass die staatliche Anerkennung höchst attraktiv ist, weil sie ökonomische Vorteile bietet, wie Aufwandsentschädigungen und Dienstwagen.

Um eine politische Standortbestimmung von Tradition in einem unabhängigen Namibia per Gesetz vornehmen zu können, beschäftigte sich zunächst die von der Regierung gegründete und beauftragte *Commission of Inquiry into Matters Relating to Chiefs, Headmen, and Other Traditional or Tribal Leaders* damit. Dieser Kommission gehörten, wie in der Einleitung meiner Arbeit bereits erwähnt, Vertreter aus Politik, Verwaltung, Gesellschaft sowie traditionelle Würdenträger an. 1991 befand diese Kommission:

It is not possible to return to 'full tradition' [...]. This must now be done within the context of another system which not only extends beyond the limited confines on an ethnic community or group, but also assumes a much higher degree of national responsibility. The concept of a nation must prevail over that of a tribe or ethnic group (Bericht der *Commission of Inquiry into Matters Relating to Chiefs, Headmen, and Other Traditional or Tribal Leaders* 1991: 7-9, 73).

Die Kommission kam des Weiteren zu der Auffassung, dass Kultur, Tradition und Sitten keineswegs als apolitisch betrachtet werden können. Es hätten sich im Laufe der Geschichte Namibias auch bei aller Kritik an der Institutionalisierung von Ethnizität aus kolonialem Herrschaftsinteresse Unwiderrufflichkeiten im sozialen und politischen System ergeben, die nicht mehr ungeschehen gemacht werden könnten. Institutionen, die seit über einhundert Jahren das Zusammenleben regelten, seien Bestandteil des neuen Staates und der neuen Nation geworden (vgl. Kommissionsbericht 1991).

Der Historiker Terence Ranger sieht in dem bewussten Rückblick auf die Vergangenheit einen Akt der Emanzipation:

I do think this is a very important priority for a liberation movement because one of the things that people have to do to be fully emancipated is, not only to gain control of their future, and hence „enter into“ the stream of history [...], but also to come to terms with its past. Nobody can really be severed from their past (Ranger 1988: 42).

Oder, wie es Paul Connerton am Beispiel der Französischen Revolution darlegte, ist das Überdenken von Geschichte und Tradition eine Notwendigkeit, die vergleichbar ist mit einer Barriere, die zwischen der alten Tyrannei und der Gegenwart errichtet werden muss (Connerton 1989: 2-10).

Um der Regierung Empfehlungen zur legalen Eingliederung geben zu können, musste sich die Kommission mit Tradition und Ritualen befassen wie die Ernennung von traditionellen Führern. Nach Anhörung von Vertretern verschiedener Ethnien kam die Kommission zu dem Ergebnis, dass für eine legale Anerkennung nachgewiesen werden muss, dass der traditionelle Führer nach dem jeweiligen Gewohnheitsrecht ernannt oder gewählt wird. Für Damara erklärte Justus //Garoëb der Kommission, dass der höchste traditionelle Führer vom „blauem Blut“ der Goreseb sein soll (Kommissionsbericht 1991: 16). Die Tradition besagt aber auch, dass diese Position kommissarisch besetzt werden kann, falls keine geeignete Person von „blauem Blut“ zur Verfügung steht. Auch wenn die ernannte Person nicht von „blauem Blut“ ist, trägt sie den Titel *gaob* (#Eichab und !Omeb 2001: 12). Mit dieser Erklärung rechtfertigte Justus //Garoëb seine eigene Ernennung zum König durch den letzten König aus dem „Royal House“, David Goreseb. Die vor der Kommission erschienenen Damara *chiefs* hielten in einem Memorandum die Wahl beziehungsweise die Ernennung des höchsten traditionellen Würdenträgers fest. Dem Staatspräsidenten wird die Ernennung zur Anerkennung vorgelegt (vgl. Kommissionsbericht 1991). Die Kommission war sich einig, dass vom Staat anerkannte traditionelle Führer keine politische Funktion innehaben dürfen beziehungsweise ihre traditionelle Führungsposition abgeben müssen, sobald sie in die Politik oder den Staatsdienst wechseln (ibid.: 57-79).

Zur legalen Eingliederung des traditionellen Systems in das neue Staatssystem empfahl die Kommission 1991 Folgendes gesetzlich zu regeln:

- Die Kriterien der Anerkennung und Ernennung von traditionellen Führern;
- Umfang und Ausdehnung der Gerichtsbarkeit – auf die jeweilige Gruppe oder Region;
- regionale Grenzen der Gerichtsbarkeit;
- Macht, Pflichten und Aufgaben der traditionellen Führer und
- ihre Bezahlung (Kommissionsbericht 1991: 73).

Bis zum Jahr 2003 traten fünf Gesetze in Kraft, die als bedeutend für die politische Standortbestimmung der traditionellen Behörden in der Republik von Namibia angesehen werden können. Mit dem *Regional Councils Act* von 1992

wurde Staatspolitik bis in die Kommunen, das heißt auch bis in die kommunalen Gebiete, dezentralisiert. Der *Traditional Authorities Act* von 1995 und der *Council of Traditional Leaders Act* von 1997 beschäftigen sich mit der Neubestimmung traditioneller Begriffe in der Moderne und im Detail mit Funktionen und Aufgaben von *traditional authorities* im neuen Staatswesen wie Zusammenarbeit mit der Polizei. Der *Communal Land Reform Act* von 2002 ergänzt die Aufgaben von traditionellen Führern in der Landfrage der kommunalen Gebiete betreffend. Der *Community Court's Act* von 2003 ordnet das Gewohnheitsrecht in das Rechtssystem Namibias ein, wie umgekehrt mit der schriftlichen Niederlegung der Gewohnheitsrechte dies von den jeweiligen ethnischen Gruppen bestätigt wird (Hinze 2013: 5 ff.).

Nachfolgend gehe ich inhaltlich auf die oben genannten Gesetze ein, weil diese direkt oder indirekt die Geschichtsproduktion mitbestimmen. Ein direktes Beispiel sind die Niederschriften der Gewohnheitsrechte, die unter anderem „according to the act“, verfasst wurden (Tsoaxudaman in Hinze 2013).

### **Regional Councils Act**

Der *Regional Councils Act* von 1992 - ergänzt 1997, 2000 und 2002 - dezentralisiert Staatspolitik in die vierzehn Regionen (bis 2013 waren es dreizehn), in die Namibia verwaltungspolitisch aufgeteilt ist<sup>24</sup>. Die traditionellen Siedlungsgebiete von Damara liegen vorwiegend im Hochland der Region Khomas in Zentral-Namibia (hier Otjimbingwe), in der Region Erongo (hier Okombahe), die sich im Nordwesten Zentral-Namibias bis zur Atlantikküste zieht und in der nordwestlich gelegenen Region Kunene (hier Khorixas). Der *Regional Council* bildet die verwaltungspolitische Instanz der Regionalregierung. Alle fünf Jahre (bis 2010 alle sechs Jahre) entscheiden Regionalwahlen über die parteipolitische Zusammensetzung dieses Regierungsgremiums. Abgeordnete im *Regional Council* sind die *Regional Councillor* der Wahlkreise. Dem *Regional Council* steht ein Gouverneur vor, der vom Präsidenten ernannt wird. Der Gouverneur der Region ernennt zwei seiner *Regional Councillor* zu Vertretern der regionalen Politik im *National Council*, eine der beiden staatlichen Verfassungsorgane. Der *regional councillor* ist unter anderem zuständig für die Angelegenheiten der lokalen Behörden. Nach der Verfassung, die in Artikel 102 Rechte und Pflichten von regionalen und lokalen Behörden festlegt, gehören die staatlich anerkannten *traditional authorities* dazu (Verfassung Artikel 102 (5); *Regional Councils Act*: Part VI, 28; Part VII, 31).

---

<sup>24</sup> Erongo, Hardap, //Karas, Kavango-Ost, Kavango-West, Khomas, Kunene, Ohangwena, Omaheke, Omusati, Oshana, Oshikoto, Otjozondjupa, Sambesi.



Interessant ist eine Untersuchung der Umsetzung dieses Gesetzes Ende der 1990er Jahre. Entgegen der Befürchtung von du Pisani, dass die Eingliederung der Ethnien in die Staatspolitik ein „Herrschaftsprojekt“ zur Kontrolle von Politik auf lokaler Ebene würde, wobei du Pisani seine Kritik nicht nur auf den *Regional Councils Act* bezog, stellte der namibische Politikwissenschaftler fest, dass sich die traditionellen Behörden nicht wesentlich von diesem Gesetz beeindrucken ließen. Trotz der eingeschränkten politischen Macht waren sie eine Form von „agency of rural and local Government“ geblieben (vgl. Keulder 1997). Keulder führte dies damals allgemein auf eine mangelhafte Zusammenarbeit der *Regional Councillor* mit den traditionellen Führern zurück. Zum Beispiel besuchten die meisten *Regional Councillor* ihre Wahlkreise nicht regelmäßig. Außerdem war es dem einzelnen *Regional Councillor* selbst überlassen, der Interaktion auf lokaler Ebene eine Ordnung zu geben (Keulder 1997: 289ff).

Die Umsetzung demokratischer Staatspolitik im traditionellen Raum ist in hohem Maße von der Initiative des *Regional Councillor* und seiner Legitimation auf „seiner“ lokalen Ebene abhängig. Ein positives Beispiel hierfür konnte ich während meiner Feldforschung 1998 bis 2000 zur Kommunalen Landreform in Otjimbingwe beobachten. Der damals (bis zur Regionalwahl 2004) für Otjimbingwe zuständige *Regional Councillor* lebte und wirkte einst in Otjimbingwe. Er war Herero und bis zu seinem politischen Mandat Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Otjimbingwe. Er war eine charismatische Führungspersönlichkeit, die zum einen über die ehemalige Position als Pfarrer bei beiden Gemeinden, Herero wie Damara, hohes Ansehen besaß und zum anderen der Interaktion zwischen Staatspolitik und Tradition eine verlässliche Ordnung geben konnte. Zu seinen regelmäßigen Gemeindetreffen lud der *regional councillor* über Radio ein und erreichte damit auch die entlegensten Siedlungen des Kommunalen Gebietes. Zahlreich folgte die Bevölkerung seiner Einladung in ein altes Kolonialgebäude, das zur Gemeindehalle erklärt worden war. Manche, vor allem alte Menschen, nahmen oft einen Zwei-Tages-Marsch auf sich. Viele Stunden wurde ohne Pause über lokale Themen und Probleme debattiert. Die Treffen bereitete der Regionalrat gemeinsam mit den *chiefs* vor, diese hatten ihm gegenüber Berichtspflicht. Mit der Regionalwahl 2004 und der Anerkennung von Damara als traditionelle Verwaltungsbehörde im Jahr 2002 änderte sich einiges. Der neu gewählte *regional councillor* war Damara und die Herero-Gemeinde boykottierte die Zusammenarbeit mit ihm sowie mit der staatlich anerkannten traditionellen Verwaltungsbehörde der Damara.

### **Traditional Authorities Act**

Das in der Zeitfolge zweite, aber in der Bedeutung für die Eingliederung von Tradition in das neue Staatswesen essentielle Gesetz, ist der *Traditional Authorities Act* von 1995, der im Jahr 2000 überarbeitet wurde. Er ordnet die „traditionale Herrschaft“ (Weber 1976 (erstmalig 1921): 478), die sich bisher auf ungeschriebene Gewohnheitsrechte begründete, in die geordnete „legale Herrschaft“ (ibid.: 476) des Staates ein. Die im *Traditional Authorities Act* definierten traditionellen Begrifflichkeiten standardisieren Tradition und werden zu einer staatlichen Norm, nach der sich die Ethnien in ihren traditionellen Verwaltungsstrukturen richten müssen, wollen sie legalisiert werden. Die Aufgabenbeschreibung per Gesetz umreißt sowohl traditionelle Bereiche wie die Designation der traditionellen Führung und der Erhaltung und Pflege der Kultur sowie die Zusammenarbeit mit dem Staat. Nach dem *Traditional Authorities Act* gehören jeder traditionellen Verwaltungsbehörde der *chief, senior traditional councillors und traditional councillors* an. Jede *traditional authority* kann einen Sekretär zur Erledigung der Verwaltungsarbeit anstellen.

Als allgemeine Aufgabe sieht das Gesetz vor, dass

2. (2) A traditional authority shall in the exercise of its powers and execution or its duties and functions have jurisdiction over the members of the traditional community in respect of which it has been established.

In erster Linie kommt der *traditional authority* die gesetzliche Aufgabe zu, ein friedliches Zusammenleben in der Gemeinde und die Einhaltung des jeweiligen Gewohnheitsrechtes zu gewährleisten. Zu den rechtmäßigen „Powers, duties and functions of traditional authorities and members thereof“, die über zwei Seiten ausgeführt sind, wird dem Erhalt von Tradition und Kultur eine erste Bedeutung beigemessen.

Des Weiteren werden Aufgaben der Gerichtsbarkeit festgeschrieben, die der Staat an die traditionelle Behörde übergibt, etwa bestimmte Fälle kleiner Kriminalität wie Viehdiebstahl und Plünderungen oder Auseinandersetzungen unter Nachbarn oder in der Familie.

In der Ausführung von 1995 wurde in Artikel 12 (2) des Gesetzestextes sehr konkret eine Unterordnung der traditionellen Behörde unter die Staatspolitik ausgedrückt:

Where the powers of a traditional authority or traditional leader conflict with the powers of the Government, regional councils or local authority councils, the powers of the Government, regional council or local authority council, as the case may be, shall prevail.

Diese Formulierung führte zu berechtigter Kritik am Willen des Staates an politischer Harmonie und zur Befürchtung, dass „konfliktträchtige und gegnerische Beziehungen“ aufgebaut werden könnten (du Pisani 1996: 25). In der Neuverkündung von 2002 fiel der konfliktschwangere Absatz (2) weg.

Seitdem ist die „Relation of chief or head of traditional community“ wie nachfolgend geregelt:

(1) In the performance of its duties and functions and exercise of its powers under this Act, a traditional authority shall give support to the policies of the Government, regional councils or local authority councils and refrain from any act which undermines the authority of those institutions.

Für den Rechtswissenschaftler Hinz hatte der Staat selbst Zweifel an einer harmonischen Unterordnung (Hinz 1997: 82-83).

Die Neuverfügung 2000 des *Traditional Authorities Act* behielt allerdings die Standardisierung traditioneller Begriffe bei, die bei manchen Ethnien, wie bei Damara, Probleme aufwerfen. So ist beispielsweise die Anerkennung eines lokalen traditionellen Würdenträgers davon abhängig, dass die Designation des *chief* dem Gesetz entspricht:

„chief“ means the supreme traditional leader of a traditional community designated in accordance with section 4(1)(a) and recognised as such under section 6.

(In section 4(1)(a) heißt es:

one person from the royal family of that traditional community, who shall be instituted as the chief or head, as the case may be, of that traditional community;  
or

(b) if such community has no royal family, any member of that traditional community, who shall be instituted as head of that traditional community.

Wo wäre nach dem Gesetz der alle Gruppen übergeordnete König Justus //Garoëb einzuordnen? Auch wenn der König einer *traditional community* entstammt – er ist /Khomanin – ist er jedoch nicht der designierte lokale traditionelle Führer dieser Gruppe. Die Position des Königs gibt es offiziell nicht. In Beziehung zu den lokalen *chiefs* nimmt König Justus //Garoëb die Position eines „primus inter pares“ ein - eine Position, die das Gesetz nicht anerkennt (Hinz 2008: 81). Zum anderen gibt es keine legale Anerkennung für eine Ethnie, die sich in acht lokale eigenständige *traditional communities* mit eigenen traditionellen Verwaltungsbehörden unterteilt. Um dem Gesetz zu entsprechen ersann König Justus //Garoëb das *Damara Royal House* und unterstellte die lokalen Würdenträger seiner königlichen Führung. In dieser Form wurden Damara von der Regierung zunächst mit dem *Council of Traditional Leaders Act 1997* anerkannt. Da diese Struktur nicht der traditionellen Realität entsprach, lehnten die eigenständigen lokalen Gruppen diese ab. König Justus //Garoëb gab seine Anerkennung und die des *Damara Royal House* zurück und sprach gegenüber der Regierung die Empfehlung aus, die *traditional authorities* der acht eigenständigen Gruppen im Einzelnen anzuerkennen.

Der im Gesetzestext als *chief* bezeichnete ranghöchste traditionelle Führer einer lokalen *traditional community* darf seinen traditionellen Titel führen, falls

diese Anrede nicht dem vom Gesetz festgeschriebenen Status und den Aufgabenbereichen widerspricht:

11. Nothing in this Act contained shall be construed as precluding the members of a traditional community from addressing a traditional leader by the traditional title accorded to that office, but such traditional title shall not derogate from, or add to, the status, powers, duties and functions associated with the office of a traditional leader as provided for this Act.

Nach der ersten Veröffentlichung des *Council of Traditional Leaders Act 1997* und der Anerkennung einer einzigen *Damara Traditional Authority* unter Justus //Garoëb wurde er als *chief* der Damara mit dem traditionellen Titel *gaob* geführt. Da *Gaob* Justus //Garoëb als König keine staatliche Anerkennung mehr genießt, führen die lokalen *chiefs* der Damara nach der letzten Ergänzung des *Council of Traditional Leaders Act (2002)* den Titel *!Haos Tanab*. Mit diesem Titel wird ein lokales Gruppenoberhaupt bezeichnet (Haacke und Eiseb 2002: 331, 23). Von dieser Regelung weichen die Bezeichnungen in den niedergeschriebenen Gewohnheitsrechten ab. So werden hier die ranghöchsten lokalen traditionellen Führer mit *gaob* in der englischen Übersetzung mit *supreme leader* bezeichnet (vgl. Hinz 2013).

Der *Traditional Authorities Act* regelt auch das Zusammenleben von mehreren traditionellen Gemeinden in einem kommunalen Gebiet, wie es in Otjimbingwe, Lebensraum von Damara und Herero, mit der Anerkennung der Damara *traditional authority* der Fall ist. Diese hat

to respect the culture, customs and language of any person who resides within the communal area of that traditional authority, but who is not a member of the traditional community which such members leads (Artikel 3 (e)).

Die Aufwandsentschädigungen sind nach Funktionen und Positionen abgestuft (*Council of Traditional Leaders Act 1997*, Section 17). 2009 erhielt ein lokaler *chief* 1.920 Namibian Dollar im Monat, etwa 200 EUR nach dem damaligen Umrechnungskurs, ein *senior councillor* 1.680 Namibian Dollar, etwa 170 EUR, und ein *traditional councillor* 1.440 Namibian Dollar, etwa 150 EUR (Information eines regionalen Büros des *Ministry of Regional and Local Government and Housing* 2009). Stellt man die Vergütung von *chiefs* und *councillors* in Relation zur staatlichen Rente, die im August 2012 von 500 auf 550 Namibian Dollar<sup>25</sup> (Fischer 2012<sup>26</sup>), die Menschen über sechzig erhalten - und dazu gehören die meisten traditionellen Führer - so bedeutet dieses Zusatzeinkommen eine Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse.

Mit der Eingliederung von *traditional communities* und ihrer Zuordnung zu Territorien mit festen Grenzen, wie es die kommunalen Gebieten sind, sowie der Darlegung der Aufgaben ihrer traditionellen Verwaltungsbehörden definiert

<sup>25</sup> Das waren im August 2012 etwa 55 EUR.

<sup>26</sup> <http://www.az.com.na> Gelesen am 13. Juli 2012.

der Staat eine ethnische Bevölkerungsgruppe als politische Gemeinschaft. Verbunden mit anderen Gesetzen wie dem *Regional Councils Act* und dem *Communal Land Reform Act* wird Staatspolitik dezentralisiert. Die traditionelle Verwaltungsbehörde stellt somit eine Form von kommunaler Regierung dar. Die Frage hierbei ist, ob nicht die demokratische Wahlfreiheit verletzt wird, weil der Staat politische Aufgaben einem ernannten und nicht frei gewählten Hoheitsorgan einer Kommune, wie es eine traditionelle Verwaltungsbehörde darstellt, übergibt (vgl. Verfassung Kapitel 12, Artikel 102 (3)).

### **Council of Traditional Leaders Act**

1997 wurde mit dem *Council of Traditional Leaders Act* der Verfassungsauftrag erfüllt. Dem Gesetz zufolge kann jede staatlich anerkannte *traditional authority* zwei ihrer Vertreter als Mitglieder des nationalen Rates vorschlagen, einmal the chief of the Traditional Authority, as defined in section (1) of the Traditional Authorities Act, 1995 (Act 17 of 1995) or, if not the chief, any other person who has been designated and recognised under that Act as the senior traditional councillor or as a traditional councillor of the traditional community concerned (Artikel 1 (2) (a); und darüber hinaus eine zweite Person, die entweder ebenfalls der traditionellen Behörde angehört, aber auch eine andere Person dieser *traditional community* sein kann (Kapitel 1 (2) (b)). Die vorgeschlagenen Personen müssen von der Regierung für dieses Amt bestätigt werden (Artikel 1 (5)). Die Mitglieder des *Council of Traditional Leaders* wählen aus ihrer Mitte einen Präsidenten sowie einen Vizepräsidenten (Artikel 10 (1)). Im Jahr 2008 wurde *Chief Immanuel /Gaeb* von den *!Oe-#Gan* zum Vizepräsidenten gewählt.

Die Aufgaben der Mitglieder sind vom Gesetzgeber im *Traditional Authorities Act* formuliert. Der Gesetzestext weist bei der Ausführung über die Rechte und Pflichten der lokalen *traditional authority* darauf hin, dass diese im Rahmen des jeweiligen Gewohnheitsrechtes zu erfüllen sind:

3. (1) Subject to section 16, the functions of a traditional authority in relation to the traditional community which it leads, shall be to promote peace and welfare amongst the members of that community, supervise and ensure the observance of the customary law of that community by its members [...].

In diesem Zusammenhang ist das Anliegen des *Council of Traditional Leaders* zu verstehen, dass jede *traditional community* ihr Gewohnheitsrecht schriftlich erfassen soll. So werden die im Gesetz formulierten Aufgaben präzisiert und rechtskräftig (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb in „*Namibian Law Journal*“<sup>27</sup>). Der nationale Rat der traditionellen Führer berief sich dabei auf die in der Verfassung verbrieftete Rechtmäßigkeit des Gewohnheitsrechts (Verfassung Kapitel 3, Artikel 5 und Artikel 66). Mit der Veröffentlichung des *Council of*

---

<sup>27</sup> [www.namibialawjournal.org.na/Namibia](http://www.namibialawjournal.org.na/Namibia) Law Journal Volume 03: Customary Law Ascertained Volume 1. Gelesen am 30. April 2013.

*Traditional Leaders Act* 1997 wurde das *Damara Royal House* als einzige *Damara Traditional Authority* staatlich anerkannt. Nach der Aberkennung des *Damara Royal House* aufgrund des Widerstands der lokalen *Damara chiefs* wurde 2002 der *Council of Traditional Leaders Act* um die bis zu diesem Zeitpunkt fünf staatlich anerkannten lokalen *traditional authorities* - /Gobanin, !Oe-#Gan, Tsoaxudaman, /Gaiodaman, /Khomanin - ergänzt. Bis 2013 waren zwei Buchbände über die Gewohnheitsrechte verschiedener Ethnien erschienen. Der zweite Band enthält die der sieben bis dahin anerkannten lokalen Damara-Gruppen: #Aodaman, Dauredaman, /Gaiodaman, /Gowanin oder auch /Gobanin genannt, /Khomanin, !Oe-#Gan und Tsoaxudaman.

### **Communal Land Reform Act**

Das vierte Gesetz, das die Eingliederung von Tradition regelt, ist der *Communal Land Reform Act*. Nach fast elfjähriger Ausarbeitung im Kontext der Landreform für das ganze Land trat er 2002 in Kraft. Allein an dieser langen Vorlaufzeit kann die Bedeutung einer neuen Bodenpolitik nach der Unabhängigkeit bemessen werden. Nach dem Gesetz bleibt der Staat Eigentümer des Kommunalen Landes „in trust for the benefit of the traditional communities residing in those areas and for the purpose of promoting the economic and social development of the people of Namibia, [...] (*Communal Land Reform Act* III, 17). Dieses Gesetz regelt das Nutzungsrecht sowie die Vergabe von Land und führt das Novum von Verpachtung in Kommunalen Gebieten ein. Mit dem *Communal Land Reform Act* werden zum Beispiel die Verfassung, die jedem Namibier zusichert „to reside and settle in any part of Namibia“ (Artikel 21 (d)) und andere gesetzte Rechte in Einklang mit dem jeweiligen Gewohnheitsrecht gebracht. Die Landvergabe bleibt nicht mehr allein dem lokalen *chief* überlassen. Er hat „nur noch“ ein Mitspracherecht bei der Landvergabe und -nutzung in dem betreffenden Kommunalen Gebiet als Vertreter in dem mit dem Gesetz neu eingerichteten regionalen Ausschuss des jeweiligen regionalen „Landboards“ (vgl. *Communal Land Reform Act*). Diese „Landboards“ setzen sich zusammen aus je einem Vertreter jeder staatlich anerkannten *traditional community* in der Region, aus Vertretungen organisierter Farmer sowie der Landfrauen, aus Politik und verschiedenen Ministerien, die auf die Einhaltung von Naturschutz und landwirtschaftlicher Belange achten (ibid.). Nur staatlich anerkannte *traditional authorities* können einen Vertreter in den „Landboard“ benennen. Dies stellt ein großes Problem in Kommunalen Gebieten dar, in denen beispielsweise zwei *traditional communities* leben, aber nur eine staatlich anerkannt ist, wie in Otjimbingwe, wo Damara und Herero leben, aber Damara die staatlich anerkannte traditionelle Verwaltungsbehörde stellen.

### **Community Courts Act**

Der Community Courts Act regelt die Zusammenarbeit zwischen traditioneller und staatlicher Gerichtsbarkeit. Ziel und Zweck des 2003 in Kraft getretenen Community Courts Act ist

To provide for the recognition and establishment of community courts; to provide for the appointment of Justices and for clerks and messengers of court; to provide for the application of customary law by community courts; to provide for appeals from community courts to other courts; and to provide for connected and incidental matters (vgl. Community Courts Act).

Diese Formulierung von Ziel und Zweck des Gesetzes sowie die Definition von *customary law* geben dem Gewohnheitsrecht einen rechtmäßigen Status. Demnach ist das Gewohnheitsrecht anderen gesetzten Rechten unterstellt:

Customary law means the customary law, norms, rules of procedure, traditions, and usage of a traditional community in so far as they do not conflict with the provision of the Namibian Constitution or any other statutory law applicable in Namibia (ibid.:

Als Teil der namibischen Rechtsprechung sind die Aufgaben, die ein *community court* im Rahmen dieser zu erfüllen hat, festgelegt:

A community court shall have jurisdiction to hear and determine any matter relating for compensation, restitution or any other claim recognized by customary law. (Artikel 12).

Die Eingliederung ethnischer Gewohnheitsrechte in das gesetzte Recht von Namibia veranlasste die Ethnien, ihre Gewohnheitsrechte in schriftlicher Form niederzulegen und zu veröffentlichen. Wie die namibische Rechtsanwältin Bience Gawanas, Damara und beteiligt an der Erarbeitung neuer namibischer Gesetze, äußerte, hilft die schriftliche Festlegung und Veröffentlichung von Gewohnheitsrechten „to understand and appreciate our cultural diversity in the process of forming a common Namibian identity and heritage“ (In Hinz 2013: Vorwort).

### **Politische Parteien und ihre ethnischen Wurzeln**

Parteipolitik und Wahlverhalten sind nicht nur von Wahlprogrammen, sondern auch von ethnischer Loyalität geprägt, da einige Parteien ethno-politischen Organisationen aus der Zeit des Widerstands entstammen. So gilt, wie bereits in Teil I meiner Arbeit ausgeführt, die progressiv-demokratische UDF (*United Democratic Front*) als „Damara-Partei“. Seit der ersten freien Wahl 1989 ist die UDF in der Nationalversammlung vertreten. Mit anfangs vier, meist aber nur mit zwei Sitzen gehört sie zur Opposition. Von 1989 bis 2015 hatte ihr Parteivorsitzender, König Justus //Garoëb, einen Sitz inne. Die ethnische Zuordnung zu Damara symbolisiert die UDF mit ihren Parteifarben blau-weiß-grün, den traditionellen Farben der !Oe#Gan von Okombahe (blau) und der Tsoaxudaman von Otjimbingwe (grün). Die SWAPO (*South West Afrika People's Organisation*) gilt, wie ebenfalls in Teil I dargelegt, als Partei der

Owambo, da sie ihre Wurzeln in der politisch radikalen Befreiungsbewegung OPO (*Owamboland People's Organisation*) im Owamboland hat. Parteipräsident Sam Nujoma war der erste Staatspräsident. Ihm folgte mit der Wahl 2004 Hifikepunye Pohamba, auch Owambo. Dass die SWAPO seit der Unabhängigkeit aus allen Wahlen mit einer Zweidrittelmehrheit herausgegangen ist, ist zu einem Großteil in ihrer ethnischen Vernetzung mit dem Owamboland begründet. Darüber hinaus ist der Wahlerfolg sicherlich auch darauf zurückzuführen, dass die SWAPO sich immer wieder als „der alleinige Befreier Namibias vom Joch der Apartheid und Fremdbestimmung“ darstellt (Melber 2010<sup>28</sup>). Als die SWAPO zur Präsidentschaftswahl 2014 einen Damara als Kandidaten aufstellte, verzichtete die UDF zum ersten Mal auf einen eigenen Kandidaten. In allen vergangenen Präsidentschaftswahlen hatte König //Garoëb mit seiner Kandidatur für das Amt des Staatspräsidenten die Präsenz der Damara in der Staatspolitik demonstriert. Die konservative DTA (*Deutsche Turnhallen Allianz*) ist noch heute mit nur fünf Sitzen in der Nationalversammlung die größte Oppositionspartei. Bei den ersten Parlamentswahlen 1989 erzielte sie als Vertreter fast aller ethnischen Minderheiten einundzwanzig Sitze. Noch heute ist die DTA ein Konglomerat aus mehreren kleinen Parteien. Dazu gehörte die NUDO (*National United Democratic Organisation*) unter Herero-König Riruako bis 2003, als diese sich von der DTA abspaltete und mit eigenen Abgeordneten in der Nationalversammlung in das Parlament einzog.

Namibia hat dreizehn Verwaltungsregionen mit je nach Flächengröße und Bevölkerungsanzahl sechs bis zwölf Wahlkreisen. Die Stammwähler der UDF leben in den Regionen Kunene und in zwei Wahlkreisen in Erongo. Zur Region von Kunene gehört der Wahlkreis Khorixas, in der Apartheidzeit Hauptstadt des Damara-*homeland*. In der Region Kunene stellt die UDF mit dem Gouverneur den höchsten politischen Beamten. In der Region Erongo hat die UDF bei den Regionalratswahlen 2010 einen schmerzlichen Verlust erlitten und musste den Stammwählerkreis von Okombahe der SWAPO überlassen.

Für Hubert René Schillinger von der Friedrich-Ebert-Stiftung zählt das Parteiensystem Namibias zur Kategorie der „dominanten Einparteiensysteme“, deren demokratische Ordnung auch von der „Lösung sozio-ökonomischer Herausforderungen“ wie die Beseitigung von „Armut, Arbeitslosigkeit und infrastruktureller Unterentwicklung“ bestimmt wird (Schillinger 2005: 22-23). Diese Erkenntnis von Schillinger stützt die Hypothese von Thomas Bierschenk, dass der Aufbau einer Nation von der Stärke des Staates und seiner Legitimation abhängt (vgl. Bierschenk 2002). Legitimiert und politisch konsolidiert wurde der Staat durch die Regierungspartei insbesondere im

---

<sup>28</sup> [www.linksnet.de/de/artikel/25215](http://www.linksnet.de/de/artikel/25215). Gelesen am 10. Juli 2013.



Owamboland und damit bei ihrem Wählerklientel. Für die oppositionellen „Entwicklungsagenten“ bleiben kaum noch staatliche Ressourcen übrig, die diese an ihr Klientel verteilen können (Schillinger 2005: 21-25). Es ist kein Wunder, dass sich Staatspolitik auf lokales Stimmverhalten bei Wahlen auswirkt, vor allem in den Regionen, in denen sich die Menschen von „ihren“ Politikern in der Regierung nicht gut vertreten fühlen. Bei den Regionalratswahlen im Jahr 2010 betätigte sich sogar *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb von den !Oe-#Gan von Okombahe als Wahlhelfer der SWAPO mit einem Wahlauf Ruf „to re-elect, or replace their councillor(s) with others that will bring development in their area“ (o.V. 2010<sup>29</sup>). Dieser Aufruf kostete *Chief* /Gaseb beinahe sein traditionelles Amt. Und der lokale *chief* der /Gobanin verkündete in den Medien, dass er und seine *traditional community* in Zukunft die SWAPO wählen, da die Wahl einer kleinen Partei oder eine Mitgliedschaft in einer solchen nur vergeudete Zeit sei. Wenn Damara etwas erreichen wollten, sollten sie sich der SWAPO zuwenden (Sasmann 2012<sup>30</sup>).

### **Damara „behind the wall of silence“ – ein dunkles Kapitel namibischer Geschichte**

Als die SWAPO aus dem Exil zunächst in Tansania, dann in Sambia und Angola operierte, gab es einige interne Führungskrisen in der Unabhängigkeitsbewegung. Ursachen waren die kommunistische Ideologie, dann tribalistische und politische Machtkämpfe sowie ein verbreitetes Misstrauen gegenüber der eigenen Truppe wegen möglicherweise eingeschleuster südafrikanischer Spione. Diesem Misstrauen und brutalem Machtmissbrauch fielen viele Frauen und Männer aus den eigenen Reihen zum Opfer. Ein grausames Ausmaß fanden Folter und Töten im Exilquartier von Lubango in Angola nach dem Blitzangriff der südafrikanischen Luftwaffe auf das geheim gehaltene SWAPO-Transitlager in dem angolanischen Dorf Cassinga am 4. Mai 1978. Bei diesem Angriff wurden etwa eintausend Menschen getötet, darunter Dorfbewohner sowie fast die gesamte Einheit der sechshundert dort stationierten SWAPO-Kämpfer. Der 4. Mai ist als „Cassinga-Day“ in die Geschichte Namibias eingegangen und wird als politischer Nationalfeiertag begangen.

Die Tragödie von Cassinga löste eine intensive Suche nach tatsächlichen oder vermeintlichen Verrätern in den eigenen Reihen aus (vgl. Kornes 2010). Unter Spionageverdacht oder dem Vorwand eines solchen Verdachts verschwanden viele Freiheitskämpfer in den berüchtigten Erdlöchern von Lubango, im damaligen Hauptquartier der SWAPO in Angola. 1996 wurde in

---

<sup>29</sup> [www.nambian.com.na](http://www.nambian.com.na). Gelesen am 23.03.2012.

<sup>30</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 28.04.2012.

Namibia von Überlebenden von Lubango die Nicht-Regierungs-Organisation „Breaking the Wall of Silence“ (BWS) gegründet, die Licht in das Dunkel dieser Zeit bringen wollte (Kornes 2010: 69; BWS<sup>31</sup>).

Die Zahl der Opfer von Lubango, die als verschwunden gelten, ist der Öffentlichkeit nicht bekannt. BWS schätzt sie auf eintausend oder auch zweitausend. Die meisten von ihnen, so wird vermutet, seien tot und in anonymen Massengräbern verscharrt worden, andere könnten auch nach ihrer Befreiung aus den Erdlöchern in Angola, Sambia oder anderen afrikanischen Ländern geblieben sein. Nur einhundertneunundsechzig Männer, Frauen und Kinder kehrten aus der Gefangenschaft in Lubango zurück (Homepage BWS<sup>32</sup>; vgl. Kornes 2010). Henning Melber, der 1974 der Freiheitsbewegung beitrug, ist überzeugt, dass ein Großteil der Opfer Damara und Nama waren (Melber, e-mail 18.7.2012). Von Damara selbst erfuhr ich nichts, bis auf einen einzigen Hinweis auf diese Ereignisse von König Justus //Garoëb, als er die Trennung der politischen Zusammenarbeit der UDF mit der SWAPO mit den Vorfällen in Lubango begründete. Nicht mehr. Die Opfer von Lubango bleiben in der Geschichtsproduktion der Damara „behind the wall of silence“.

Dass dieses dunkle Kapitel namibischer Geschichte keine Auswirkungen auf die Geschichtsproduktion der Damara zeigt, mag als falsch verstandene Moral interpretiert werden und hängt sicherlich damit zusammen, dass der gemeinsam geführte Freiheitskampf ein Tabu ist.

### **Damara „enter 1904 genocide debate“**

Am 11. August 2004 nahm die deutsche Ministerin für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, Heidemarie Wieczorek-Zeul, auf Einladung der namibischen Regierung in Vertretung der Bundesregierung Deutschland an der nationalen Gedenkfeier zur Erinnerung an den Deutsch-Namibischen Krieg von 1904 bis 1908 teil. Wieczorek-Zeul gedachte „im Namen der Bundesregierung und im Namen des deutschen Volkes und aus tiefster Seele“ der Toten und bat um Vergebung im Sinne des Vaterunsers mit den Worten: „In the words of the Lord’s Prayer that we share, I ask you to forgive us our trespasses and our guilt“. Die Ministerin gedachte nicht nur der Vernichtung der Herero, sondern bezog in ihr Gedenken auch Nama und Damara ein und bekannte sich zur „historisch-politischen und moralisch-ethischen Verantwortung“ und zur Schuld, die Deutsche damals auf sich geladen hatten (vgl. Wieczorek-Zeul 2007). Die Rede wurde als „bewegender Moment“ wahrgenommen (Hinz 2005: 122). Eine Konsequenz dieses „bewegenden Momentes“ war, dass die deutsche Ministerin nach ihrer Rede Herero, Nama

---

<sup>31</sup> <https://sites.google.com/site/breakingthewallofsilence/news>. Gelesen am 19. Juli 2012.

<sup>32</sup> <http://www.sites.google.com/site/breakingthewallofsilence/>; gelesen am 25. Juli 2012.

und Damara ein sogenanntes Versöhnungsprojekt in Höhe von zwanzig Millionen Euro anbot, das später in der Umsetzung als Namibian-German Special Initiative auf über 40 Millionen Euro aufgestockt wurde.

Mit ihrer Rede hatte die Ministerin zwar keine justiziable Aussage zur Anerkennung von Völkermord und Reparationen gemacht, vielmehr aber einen Weg gewiesen. In wenigen Worten hatte sie ein langes Kapitel um Wiederherstellung der Würde, wie sie in vielen Äußerungen von Herero von der deutschen Regierung angemahnt wurde, auf eine neue Ebene gebracht (ibid.). Der damalige Premierminister Theo Ben Guririab, selbst Damara, würdigte im Nachgang zu der Gedenkfeier in der Parlamentssitzung vom 18. August 2004 die Rede mit folgenden Worten (übersetzt):

Die deutschen Behörden haben ein ganzes Jahrhundert gebraucht, doch jetzt haben wir endlich die Worte vernommen, auf die wir so lange sehnlichst gewartet haben, und das bedeutet so viel für die Anerkennung der Menschenwürde und für die Seele unserer Menschen (Hinz 2005; 122; Wieczorek-Zeul 2007: 42, 49).

Die Rede der deutschen Ministerin stieß nicht nur bei Herero die Debatte um Reparationsforderungen wieder an, sondern auch bei Nama und Damara, die sich von dem im Fokus der Öffentlichkeit gestellten Gedenken an den Herero-Genozid mit der Wahrnehmung ihres Leids in den Hintergrund gedrängt sahen. Im Januar 2005 trafen sich traditionelle Damaraführer in Okombahe „to enter 1904 genocide debate“. Dazu gehörten auch der König und *Chief* /Gaseb (Maletsky 2005<sup>33</sup>). Zunächst forderten Damara von der deutschen Bundesregierung Reparationen für den Tod von 17 000 Angehörigen ihrer Ethnie im Deutsch-Namibischen-Krieg sowie für „Landnahme und Zerstörung ihrer Kultur während des Genozids“ (Maletsky 2005b). Im Sinne der nationalen Aussöhnung aber wollten sich Damara nicht nur für ihre Interessen stark machen, sondern sich „künftig für Reparationen an die Nachfahren sämtlicher Volksgruppen einsetzen“. Dazu wollten sie „Unterlagen und mündliche Überlieferungen aus der Kolonialzeit sammeln und sich für die Auseinandersetzung mit der deutschen Kolonialregierung rüsten“ (Springer 2005<sup>34</sup>).

Wenn auch die Worte der Ministerin mit großem Respekt in Namibia aufgenommen wurden, so sorgte jedoch das anlässlich der Rede ausgesprochene Versöhnungsangebot für Verwirrungen auf Seite der namibischen Regierung, denn die Ministerin hatte zum einen die Regierung nicht vor ihrer Rede von diesem Projektangebot informiert, zum anderen die Auswahl der Ethnien, die an dem Versöhnungsprojekt partizipieren sollten, selbst ausgewählt und somit von

---

<sup>33</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 15. Mai 2005

<sup>34</sup> [www.az.com.na](http://www.az.com.na). Gelesen am 6. September 2005

vorneherein die Opfer festgelegt (Fischer 2005<sup>35</sup>). Zwei Jahre Verhandlungen zwischen der deutschen und der namibischen Regierung gingen der endgültigen Annahme voraus. Im November 2006 wurde das „Memorandum of Understanding“ als „Namibian-German Special Initiative for Community-driven Development Projects in Specific Regions“ vom namibischen Kabinett angenommen. Die namibische Regierung wies aber ausdrücklich darauf hin, dass „The German ‚special initiative‘ is not reparation money and will not only be spent on the Herero“ (Maletsky 2006: 6). Abgeordnete betonten in ihren Reden, dass das „Versöhnungsangebot“ nicht als Wiedergutmachung für erlittenes Unrecht akzeptiert wird (Weidlich 2006b). Wie in der Sitzung der namibischen Nationalversammlung vom 26. Oktober 2006 beschlossen, sollten alle betroffenen Ethnien in den Regionen an diesem Projekt teilhaben, die zum damaligen Kriegsgebiet gehörten (Maletsky 2006). Als solche, die in besonderer Weise unter der deutschen Kolonialherrschaft gelitten hatten, sah die namibische Regierung Herero-, Nama-, Damara- und San-Gemeinden an. (Fischer: 2006). Damit hatte die namibische Regierung offiziell auch Damara als Opfer der deutschen Kolonialherrschaft anerkannt. Zu den ausgesuchten Gemeinden, die an dem Projekt teilhaben konnten, gehörten auch die *traditional communities* der #Aodaman, der !Oe-#Gan und der Tsoaxudaman.

Im Juli 2015 bekannte sich die deutsche Bundesregierung zum Völkermord an Herero und Nama im Deutsch-Namibischen Krieg. Damara, die 2004 von der deutschen Ministerin ebenso als Opfer dieses Krieges anerkannt worden waren, wurden nicht mehr beachtet. Wieder einmal fühlten sie sich „left behind“.

### **Geschichtsforschung: „Fünf nach zwölf“**

Für Brigitte Lau war die historische Bedeutsamkeit von Vedders Ethnografie über Damara ein Beispiel dafür, dass die Geschichtsforschung in Bezug auf Namibia bis in 1980er Jahre nur wenig geleistet hat (vgl. Lau 1980). Wenn auch Marion Wallace in ihrer „Geschichte Namibias“ schreibt, dass „mit der Unabhängigkeit die Geschichtsschreibung in und über Namibia förmlich aufblühte“ (Wallace 2015: 7-8), gibt es noch immer (bis 2016) keine wissenschaftlich anerkannte Historiografie über Damara. Fast zwanzig Jahre nach Laus Feststellung äußerte sich der Sprachforscher Wilfrid Haake gegenüber der Ethnologin Martina Gockel, dass es in Bezug auf die Geschichtsforschung über Damara schon später als „fünf nach zwölf“ sei (Gockel 1998: 98). Die Lücke wissenschaftlicher Geschichtsforschung füllen Laienhistoriker mit Niederschriften mündlicher Überlieferung. Dass Damara-Geschichtsforschung auch von politischer Bedeutung ist, zeigt besonders

---

<sup>35</sup> [www.az.com.na](http://www.az.com.na). Gelesen am 12. Mai 2006.

deutlich seit dem Jahr 2015 die Debatte über den Völkermord im Deutsch-Namibischen Krieg und die Frage, welche Ethnien betroffen sind.

Für Haacke gehören Damara, wie bereits von früheren Forschern vermutet wurde, zu den Erstabwohnern dieser Region. Deshalb sei es eine soziale und moralische Verpflichtung der einzigen Universität Namibias (UNAM), sich mit den Ursprüngen und der Erforschung der indigenen Sprachen ihres Heimatlandes zu befassen, um beispielsweise der Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung der Damara gerecht zu werden (Haacke 2002: 20). Dem „historical hangover“ in der Geschichte der Damara widmete sich der Student Iwan Gaseb, selbst Damara, 1999 in einer Seminararbeit dem Thema der „absence of Damara from accounts of the 1904-1908 war“.

Wie notwendig es ist, dass Damara sich endlich selbst mit ihrer Geschichte befassen, machte der Workshop zum Thema „Damara History (Re-)considered“ deutlich, der im Rahmen der Geschichtskonferenz im Jahr 2004 zum Thema „1904 – 2004 Decontaminating Namibia's Past“ in Windhoek stattfand. In diesem Workshop waren die Referenten alle Nichtafrikaner, wie im Übrigen die überwiegende Zahl der Konferenzteilnehmer. Wie sollte in diesem Rahmen Damara-Geschichte ein neues Überdenken erfahren, wenn Damara selbst nicht aktiv in diesem Prozess eingeschlossen waren? Hierzu muss angemerkt werden, dass vom Veranstalter zwar traditionelle Führer zur Teilnahme eingeladen worden waren, aber außer dem über achtzigjährigen *Acting King* Eliphas Eiseb, der eine lange und beschwerliche Reise nach Windhoek auf sich genommen hatte, war niemand der Einladung gefolgt. Eiseb hatte die Dringlichkeit der Stunde erkannt, um Damara nicht in historische Vergessenheit geraten zu lassen und in seinem Grußwort den Appell ausgesprochen, ein Damara-Geschichtskomitee zu gründen.

Die Geschichte einer früher schriftlosen Kultur kann nur interdisziplinär erforscht werden. Zum einen muss auf die historischen Fakten zurückgegriffen werden, zum anderen aber auch auf die mündliche Überlieferung. Dazu leistet die Geschichtsproduktion der Damara ihren Beitrag.

### Teil III

*Erinnere Dich!  
Die Erinnerung ist voll von nützlichen Lehren;  
in ihren verborgenen Winkeln gibt es genug,  
dass die, die trinken wollen,  
ihren Durst löschen können.  
(Ki-Zerbo 1923: 23).*

## AUF DER SUCHE NACH DER „VERLORENEN GESCHICHTE“

### 10. Erinnerung ein „heilendes Werkzeug“

„It has taken us a hundred years to come so far as to write this history without hatred, for healing.“ Im Rahmen der Historikerkonferenz 2004 der Universität Namibia (UNAM) „1904 - 2004 Decontaminating the Namibian Past“ legte eine Namibierin anhand ihrer Familiengeschichte die Bedeutung von Erinnerung nach Leid und Verlust unter kolonialer Unterdrückung dar. Die Neuschreibung der Geschichte, erklärte sie, ist ein „heilendes Werkzeug“, um von den psychischen Verletzungen, die ihr und ihrer Familie widerfuhr, wieder zu gesunden. „It is important to know who you are, so that you learn to love yourself“ (Abrahams 19. August 2004). Bezugnehmend auf Maurice Halbwachs ist die Neuschreibung der Geschichte der soziale Rahmen des Gruppen- beziehungsweise kollektiven Gedächtnisses, das die Vergangenheit so rekonstruiert, dass, wie Abrahams es sieht, der Mensch Heilung erfährt und ein neues Selbstverständnis schaffen kann (vgl Halbwachs 1985: 199). Da in die Erinnerung der Gruppe nur das eingeht, was für den „gegenwärtigen kollektiven Bezugsrahmen“ relevant ist, passt sich das kollektive Gedächtnis an die Erwartungen an Gegenwart und Zukunft an (ibid.: 390). Zum Beispiel überlebt zu haben, um die Zukunft zu planen: „[W]e’re writing the history: Survival, resistance, and revolution for the century to come“ (Abrahams 19. August 2004).

Damara empfinden sich durch die „Entstellung“ ihrer Geschichte in ihrem Selbstwertgefühl und ihrer Menschenwürde verletzt:

»The twisting of the historical facts about the culture of the Damara has indirectly had an adverse impact on the psyche of some Damaras. The inside touches the human dignity and self-esteem of all Damaras (#Eichab, !Omeb 2001: 70).

Damara sehen in Missionar Heinrich Vedder den Hauptschuldigen, der sie mit der Entstellung ihrer Geschichte verletzt hat: „Dr. Vedder wrote all but nice about us [...] he was spreading lies about the Damaras“ (Theo Ben Gurirab 30. April 2005). Im Sinne von Pierre Nora sind für Damara Vedder und sein Buch

„funktionale“ Gedächtnisorte, die die Erinnerung an Unterdrückung und Marginalisierung verorten und eine kollektive Identität stiften (Nora 1998: 32). Sich mit Vedders Geschichtsschreibung auseinanderzusetzen, stellt für Damara einen fassbaren Bezug zur jüngsten Vergangenheit dar. Vedders Ansicht über Damara gehört nicht in die Grauzone der Erinnerung eines „floating gap“ zwischen einer Ursprungszeit, woran nur noch die mündliche Überlieferung erinnert, und der „jüngsten Vergangenheit“ (vgl. Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992):48). Viele alte Damara, die heute zur politischen Elite gehören und die neue Geschichte mitproduzieren, sind glaubhafte Zeitzeugen, da sie Vedder ihre Ausbildung an der Missionsschule in Okahandja verdanken. Vedder starb 1972 in Okahandja. Nach eigenen Aussagen besuchte Justus //Garoëb zu seinen Studienzeiten regelmäßig mit anderen Studenten - darunter der frühere Parlamentspräsident Theo Ben Gurirab (2005 bis 2015) und das im November 2014 neu gewählte Staatsoberhaupt Hage Geingob - Vedder und stritten sich mit ihm über sein Buch „Die Bergdama“. Vedder wurde von den Studenten aufgefordert, das „Falsche“, das er über Damara geschrieben habe, zu berichtigen:

And the students told him that before he dies he must go out and face the public and to admit that the history, the heritage of the Damara people that he has left written has been a distortion and must be corrected (Gurirab 30. April 2005). (Theo Ben Gurirab 30. April 2005).

Vedder habe es versprochen, aber sein Versprechen nicht gehalten. So habe das, was Vedder über Damara schrieb, zum Verlust ihrer Geschichte geführt, wie König Justus //Garoëb in seiner Parlamentsrede im Oktober 2006 ausführte (Weidlich 2006: 8).

### **„To heal the nation“ – Erinnerung und nationale Aussöhnung**

Die Debatte im namibischen Parlament vom Oktober 2006 zeigt, dass der Weg zur Heilung nicht einfach ist. Denn die Geschichte einer jeden Ethnie, die Teil der Geschichte des ganzen Landes ist, erzählt von gleichem oder ähnlichem Leid unter über einhundert Jahren Kolonialherrschaft. Dass sich das höchste politische Gremium mit einem ethnischen Thema befasste, nannte der Abgeordnete Ben Ulenga einen Akt nationaler Würde und einen Beitrag „to heal the nation“. Die Tageszeitung *The Namibian* berichtete:

Ben Ulenga, CoD (Congress of Democrats), rose to state that the issue of the Herero genocide had at least been elevated from an ethnic to a national level, a matter of national dignity and pride to heal the nation. Far too long this matter was treated as a tribal, parochial issue“, Ulenga said.

„We should make this a national demand, namely that the descendants of the affected communities are entitled to material compensation in the form of reparations,“ [...] (Weidlich 2006: 8).

Die Diskussion um Reparationen aus Deutschland im Parlament kam nicht nur daher zustande, weil Herero bereits seit vielen Jahren den Anspruch auf Entschädigung an Deutschland stellen, sondern auch aufgrund des sogenannten Versöhnungsprojektes der deutschen Ministerin für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, Heidemarie Wieczorek-Zeul, das diese nach der Gedenkveranstaltung im Jahr 2004 in Okakarara am Waterberg Herero, Nama und Damara angeboten hatte. Die namibische Regierung reagierte auf das von außen bestimmte Konzept des Versöhnungsangebotes zunächst mit Ablehnung, bemühte sich jedoch darum, eine „innernamibische Position“ zu finden - „von innen, von den Menschen selbst und ohne Vorgaben von außen“ (Hinz 2005: 126). Die Parlamentsdebatte trug dazu bei, weil Sprecher der betroffenen Ethnien zu Wort kamen. Justus //Garoëb, der als Abgeordneter der UDF das Wort ergriff, präsentierte sich in seinem leidenschaftlich geführten Redebeitrag über die „verlorene Geschichte“ als Vertreter von Damara-Interessen (Weidlich 2006: 8). Auch Damara seien Opfer des Deutsch-Namibischen Krieges gewesen, insbesondere hätten Frauen unter den Gräueltaten der Schutztruppe gelitten:

Many Damaras fought on the Herero side and a group even fled with some Herero into Botswana, where Damara descendants are still living today, [...] Others were transported by ship to South Africa and other German colonies and the majority never returned [...] Rape and sexual abuse of black women was so institutionalized that a German officer would come to your house and called you to hold his horse. He would then go into your house and do as he pleased with your wife or daughter while you were holding his horse. [...] (Weidlich 2006: 8).

Nach einigen Sitzungen, in denen die Debatte um die Opfer des Deutsch-Namibischen-Krieges fortgeführt wurde, entschied das Parlament, dass nicht nur Herero, sondern alle betroffenen Ethnien bei Wiedergutmachungen berücksichtigt werden sollten. „There is no way the Namibian Government cannot be leading the demands of Namibians“ (Springer 2006). Eine Lösung war nur unter Beteiligung aller nachhaltig. Der „politische Zündstoff“ war entschärft (ibid.).

### **Tradition niemals apolitisch**

Tradition ist niemals apolitisch, befand die *Commission of Inquiry into Matters Relating to Chiefs, Headmen, and Other Traditional or Tribal Leaders* 1991 nach Überprüfung des Erhalts und der Eingliederung von Tradition in die neue Demokratie (Kommissionsbericht 1991: 6). Politik und Tradition seien keine „homogene Entitäten“ für sich, sondern Tradition sei vielmehr ein „politisches Kampffeld“ (ibid.). Tradition und somit auch die Erinnerung würden immer von politischen Zielen mitbestimmt. Von oben wie von unten, von außen wie von innen.



Ein historisches Beispiel dafür, dass Tradition kein abgeschlossenes Gebilde ist, sondern ein politisches Betätigungsfeld, ist die von dem deutschen Gouverneur Leutwein geschaffene Autoritätsstruktur des Oberhäuptlings einer Ethnie. Die deutsche Kolonialregierung hatte aus Gründen effektiverer Verwaltung den lokalen „Bergdama-Kapitän“ Kornelius Goreseb zum Oberhäuptling aller Damara ernannt, und Damara hatten unter dem Versprechen des Schutzes vor Herero-Angriffen und der Möglichkeit, mit der Kolonialregierung besser verhandeln zu können, diese neue Autoritätsstruktur angenommen. Nach mündlicher Überlieferung gab es bis zu diesem Zeitpunkt, als die „imperialistische deutsche Kolonialregierung“ den lokalen Würdenträger Kornelius Goreseb zum Oberhäuptling ernannte, keinen König aller Damara. Die Ernennung eines einzigen Oberhaupts als König aller Damara, so die Laienhistoriker #Eichab und !Omeb, sei ohne Rücksicht auf die bestehende Tradition und ohne sich mit Damara zu beraten nach den Vorstellungen westlicher Verwaltungsmodelle vorgenommen worden:

The Germans created structures which fit neatly into their western planning models without taking into consideration the already existing social organization and cultural attitudes of the traditional communities. The initiation of Gaob Cornelius<sup>36</sup> Goreseb was one of such case. He was groomed by the Germans to become the *chief* of the Damaras. But, there is no written record testifying or substantiating the fact that the rest of the other Damara Communities besides /A#gomeb (Okombahe) were consulted or approached for their input (#Eichab und Omeb 2001: 53).

Ähnliches geschah in anderen kolonisierten Ländern Afrikas. Traditionelle Führer wurden als *paramount chiefs* einer Ethnie oder als *headmen* lokaler *traditional communities* zu Vermittlern zwischen der Kolonialregierung und den traditionellen Gesellschaften. Wie die Niederschriften der Gewohnheitsrechte aufzeigen, sind diese Autoritätsstrukturen längst zur Tradition geworden (vgl. Hinz 2013). Im Sinne einer nationalen „Heilung“ mussten nach der Unabhängigkeit „that elements of a group culture be elevated to a national level as part of national culture“ (vgl. Kommissionsbericht 1991).

### **Gedenkjahr 2004 verändert Blick auf die Geschichte**

Stand nach der Unabhängigkeit die Geschichtsproduktion im Zeichen des Aufbaus eines demokratischen Staatswesens und der Eingliederung von Tradition in die Demokratie, veränderte das Jahr 2004, das im Gedenken an den Deutsch-Namibischen Krieg von 1904 bis 1908 stand, den Blick der Damara auf ihre Geschichte. Damara fühlten sich bei den vielen Gedenkveranstaltungen in Deutschland sowie in Namibia, die primär das Augenmerk auf die Vernichtung der Herero richteten, als Opfer vergessen. Während die Verluste der Herero mit achtzig Prozent der Gesamtbevölkerung dokumentiert sind und

---

<sup>36</sup> Abweichende Schreibweise zur Grabinschrift in Okombahe.

als Genozid in die Geschichte eingingen (vgl. Melber 2005), „it seems that nobody ever bothered to count the Damaras“ (Abrahams 19. August 2004). Ab 2004 fokussierte sich bei Damara der Rückblick in die Vergangenheit auf ihre eigene Opferrolle.

Nach dem „Versöhnungsangebot“ der deutschen Ministerin für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung anlässlich der Gedenkfeier 2004 an Herero, Nama und Damara zeigten die beiden ranghöchsten Würdenträger, König Justus //Garoëb und *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb, ein entschlossenes Zusammengehen und luden im Januar 2005 alle Damara zu einem Treffen ein, „to brainstorm on how they can participate in the 1904 genocide dialogue taking place between the Namibian and German Governments“ (Maletsky 2005a). Für erste Gespräche zwischen Vertretern der Ethnien und der deutschen Regierung ernannte die deutsche Bundesministerin einen kommissarischen Projektleiter. Zu diesem nahmen König Justus //Garoëb sowie *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb sehr bald nach der besagten Gedenkveranstaltung Kontakt auf. Um den Willen zum Kontakt mit den Deutschen zu demonstrieren, lud *Chief* /Gaseb den deutschen Botschafter zum lokalen Kulturfest der !Oe-#Gan im April 2005 ein.

War bis 2004 der Rückblick in die Vergangenheit kein koordiniertes Vorgehen, so nahm ab Januar 2005 die Geschichtsproduktion mit der Gründung lokaler Geschichtskomitees und des überregionalen *Damara Cultural and Heritage Forum (DCHF)* eine organisierte Form an. Erste Priorität war, ein Dokument zu verfassen, das Verlust und Leid der Damara detailliert aufzeigen und Deutschland über seinen Botschafter in Namibia zur Kenntnis vorgelegt werden sollte (Justus //Garoëb 18. Mai 2005). Ein besonderes Gewicht erfuhr die Zielsetzung der Geschichtskomitees durch die Zusammenarbeit der beiden ranghöchsten Würdenträger, die bei diesem Thema zunächst ihre politische Konkurrenz hintenan gestellt zu haben schienen. Da die Gründung der Geschichtskomitees ein Zeichen an Politik und Gesellschaft war, sich in die Genozid-Debatte in Namibia mit einzuschalten, wurde das *Damara Cultural and Heritage Forum* im Volksmund auch „Genozid-Komitee“ genannt.

Im Vorfeld der Gründung des *Damara Cultural and Heritage Forum* hatte *Chief* /Gaseb bereits 2004 den Versuch unternommen, ein nationales Geschichtskomitee zu gründen, um auf nationaler Ebene einen Dialog mit Deutschland zu führen. Die Arbeit des Komitees scheiterte jedoch daran, dass sich Herero nicht beteiligten, sondern, wie /Gaseb den Medien mitteilte, diese alleine ihren Weg gehen wollten (Maletsky 2005a<sup>37</sup>).

---

<sup>37</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 11. Mai 2007.

## 11. Acht Damara Gruppen: Tradition in der Moderne

„Groß ist die Kraft der Erinnerung, die Orten innewohnt“ (Cicero. In Assmann, Aleida 2003 (erstmals 1999): 298). Was aber ist ein Ort? Ein Ort ist nicht nur ein Stück Land, auf dem sich Menschen angesiedelt haben, er ist vielmehr „zentraler Bestandteil von sozialen Bezügen“ (vgl. Kößler 2007: 393-394). Waren in vorkolonialen Zeiten in Afrika Gruppen flexibel und ihr Land grenzenlos, hatten sich Gruppen nach Existenzbedürfnissen zusammengefügt oder getrennt und sind von Gebiet zu Gebiet gezogen, ist heute die Zugehörigkeit zu einer Gruppe von einer lokalen Gemeinschaftsideologie und Eigenständigkeit geprägt.

Gleichgültig, woher und warum die Menschen zu diesen Orten kamen, im Laufe der Zeit und über Generationen hinweg entwickelten sie soziale und kulturelle Bindungen zu diesen Orten (ibid.). In vorkolonialer Zeit mag es die Suche nach neuen Weidegründen, Jagd- und Sammelgebieten gewesen sein. In Zeiten der Missionierung und Kolonisierung die von fremder Hand geschaffenen „Stammeszentren“, Reservate oder *homelands*. Heute sind alle diese Orte Heimat und mit Monumenten, Gräbern und Festen mit einer „besonderen Gedächtniskraft“ ausgestattete „Generationenorte“ (vgl. Assmann, Aleida 2003 (erstmals 1999): 301). Mag es auch als eine Fortsetzung kolonialer Praxis mit anderer Terminologie erscheinen – statt „Stämme“ „traditional communities“, statt *homeland communal area* (vgl. Kößler 2007: 393-410) - handelt es sich doch dabei um eine politische Strategie von beiden Seiten, vom Staat sowie von der ethnischen Gruppe selbst. Der Staat dezentralisiert Staatspolitik, die Ethnie oder auch die einzelne eigenständige ethnische Gruppe stärkt Identität, um mit dem Staat besser verhandeln zu können (vgl. Lentz 1997).

Damara unterteilen sich in moderner Zeit in acht lokale eigenständige Gruppen und diese wiederum in Familienklans. Jede lokale Gruppe oder *traditional community*, wie sie im Gesetz bezeichnet wird (*Traditional Authorities Act 2000*), blickt mit ihren lokalen Beziehungen zum jeweiligen Ort auch auf eine eigene Geschichte zurück mit lokalen Führern, Helden und eigener Tradition (vgl. #Eichab und !Omeb 2001). Nach den Ausführungen der Laienhistoriker #Eichab und !Omeb sind die „#Nukhoe-speaking Damara“ in drei Zeitabschnitten und in drei Großgruppen nach Namibia immigriert und haben sich in kleineren Gruppen in verschiedenen Regionen niedergelassen. Der Ausbruch von Malaria in einer Gegend, die nicht benannt ist, hat zur Zuwanderung einer ersten großen Gruppe – eine Zeitangabe wurde nicht gemacht - über die nördlichere Region von der angolanischen Grenze, über die Etosha-Pan, Namib-Wüste bis zum Brandberg geführt. Eine zweite Völkerwanderung führte Damara zur Ansiedlung im Khomas-Hochland im

südlichen Zentral-Namibia. Eine dritte Ansiedlung ergab sich im Westen des Landes; auch hier gaben die Laienhistoriker keine Zeit oder geografische Herkunft an (#Eichab und !Omeb 2001: 6).

Jede Gruppe symbolisiert ihren lokalen Zusammenhalt und ihre Eigenständigkeit mit einem Gruppen-Namen, einer eigenen Flagge und einer eigenen Hymne. Mit diesen Symbolen grenzen sich die Gruppen untereinander ab. Manche Gruppennamen beziehen sich auf die Landschaft, in der sie leben. Das stützt die Vermutung, dass lokale Gruppen ursprünglich keine homogenen traditionellen Gemeinschaften waren, sondern durch Zuwanderung und Zusammenleben verschiedener kleiner Gruppen in ein Gebiet ein Zusammenhalt entstand (Köhler 1959: 32). Heute sehen sich die Gruppen traditionell zusammengehörig, wie es auch in den jeweiligen Gewohnheitsrechten verankert ist. Die Gruppenzugehörigkeit wird in erster Linie durch Geburt geregelt. Am Beispiel der Zugehörigkeit zu den !Oe-#Gan erklärte ein Ältester aus Okombahe: „!Oe#gab is the Damara Name of this area. And the people who are born and bread in this area are called !Oe-#Gan“ (Johannes Gurirab 3. Mai 2005). Die Zugehörigkeit kann auch durch Ehe oder Adoption erworben werden, wie es der *Traditional Authorities Act* vorsieht. Die Zugehörigkeit durch Geburt zu einer lokalen *traditional community* wird nicht durch Wegzug beendet. Das hat auch das nationale Gesetz so übernommen, das besagt, dass eine *traditional community* „include the members of that traditional community residing outside the communal area“ (*Traditional Authorities Act 1995*).

Die acht Hauptgruppen der Damara und ihre Lebensräume sind nach eigener Darstellung (#Eichab und !Omeb 2001):

1. **#Aodaman** oder **#Aokhoen**, „die oben leben“, besiedeln das als Kaokoland bezeichnete Land im Nordwesten, Regionen am Kunene-Fluss, am Grootberg, an der Etosha-Pan, bei Kamanjab, Okakuejo, Tsumeb, Otavi, in dem ariden Gebiet von Outjo sowie im Paresis Gebirge. Das zentrale Ansiedlungsgebiet ist Fransfontein und Khorixas. 2008 wurden sie mit Sitz ihrer *traditional authority* in dem Kommunalen Gebiet Nawares (Klein-Khorixas) anerkannt.
2. **Dauredaman** (auch **Daunadaman** genannt) leben in der gesamten Region des Brandbergs von der Küste bis ins Landesinnere. Aufgrund ihres Dialekts werden sie als verwandt zu den Namidaman angesehen. Dauredaman sind seit 2002 als *traditional community* anerkannt, nachdem sie den Sitz ihrer *traditional authority* von Uis nach #Nudanab verlegt hatten (*Recognition of Designation of Chiefs and Head of Traditional Communities under Traditional Authorities Act 2000, Proclamations 2002*).

3. **/Gaiodaman** siedelten mit der Einrichtung des Damara-*homelands* in das Gebiet bei Kamanjab in der heutigen Verwaltungsregion Kunene. Ursprünglich lebten sie östlich, in der Region von Otjiwarongo, Tsumeb bis in den Süden zum Waterberg. Dort sollen sie sich bereits in Zeiten angesiedelt haben, als noch keine Herero in Südwestafrika lebten. Die /Gaiodaman sind als *traditional community* mit Sitz ihrer *traditional authority* im Kommunalen Gebiet Anker bei Kamanjab anerkannt (*Recognition of Designation of Chiefs and Head of Traditional Communities under Traditional Authorities Act 2000, Proclamations 2002*).
4. **/Gobanin** (auch **/Gowanin** geschrieben) leben in der Omaheke Region. Sie sind von der Regierung als *traditional community* mit dem Sitz ihrer *traditional authority* in Goreses anerkannt (*Recognition of Designation Chiefs and Head of Traditional Communities under Traditional Authorities Act 2000, Proclamations 2002*).
5. **/Khomanin** sind eine große Gruppe und bewohnen das gesamte /Khomas Hochland. Die Namensgebung bezieht sich auf die Landschaft. Sie sind mit Sitz ihrer *traditional authority* in Arovlei im Khomas Hochland anerkannt (*Recognition of Designation Chiefs and Head of Traditional Communities under Traditional Authorities Act 2000, Proclamations 2002*).
6. **Namidaman** leben im Nordwesten und Norden Namibias. Sie sprechen einen besonderen Dialekt des Damara Khoekhoe. Der Sitz ihrer *traditional authority* ist Sesfontein. Aufgrund interner Streitigkeiten um die lokale Führung waren sie bis 2016 noch nicht staatlich anerkannt.
7. **!Oe-#Gan**, die „im Schatten des Berges“ leben, sind im Westen des Erongo Gebirges zuhause. Das Zentrum des Siedlungsgebiets ist die Königstadt Okombahe. Die !Oe-#Gan sind seit 2002 staatlich anerkannt (*Recognition of Designation Chiefs and Head of Traditional Communities under Traditional Authorities Act 2000, Proclamations 2002*).
8. **Tsoaxudaman** leben am Tsoaxup, dem Fluss Swakop im Khomas Hochland, und am Khanfluss. Sie sind seit 2002 staatlich anerkannte traditionelle Verwaltungsbehörde des Kommunalen Landes von Otjimbingwe, in dem auch Herero leben (*Recognition of Designation Chiefs and Head of Traditional Communities under Traditional Authorities Act, 2000, Proclamations 2002*).

Die von den Laienhistorikern #Eichab und !Omeb aufgelisteten Gruppen mit ihren Lebensräumen zeigen bei vielen Gruppen Übereinstimmungen mit Vedders Ausführungen über „Verschiedene Stämme der Bergdama“ (Vedder

1923: 9 ff<sup>38</sup>). Diese Übereinstimmungen lassen zum einen auf Kenntnisse von Vedders Lektüre schließen, zum anderen auch auf eine gewisse Verlässlichkeit der mündlichen Überlieferung, auf die sich Vedder wie #Eichab und !Omeb stützen.

Die unterschiedliche Schreibweise der Namen in Vedders Auflistung und den Namen, wie sie in der Chronik von #Eichab und !Omeb sowie im offiziellen Gesetzestext genannt werden, begründete sich zum einen in den lokalen Dialekten und zum anderen darin, dass sie nur mündlich überliefert wurden. Die Schriftsprache wurde erst in den 1970er Jahren vom damaligen Sprachbüro für Schulbücher erarbeitet und erhielt mit dem Khoekhoegowab-Lexikon von 2002 eine standardisierte Orthografie (Haacke und Eiseb 2002; Wilfrid Haacke 6. Juli 2012).

### **Mythos der Urgemeinschaft begründet Erstbewohnerstatus**

Die europäischen Quellen des Achtzehnten und Neunzehnten Jahrhunderts boten eine „Außenansicht“ auf die indigene Bevölkerung, die geprägt war von Missionierungs- und Ansiedlungszielen sowie dem Aufbau einer Kolonialregierung (Henrichsen 1997: 11). Für Damara waren Europäer schlecht über Damara informiert, da diese aus Furcht vor feindlichen Übergriffen nichts über sich erzählt haben (Justus //Garoëb 18. Mai 2005). Die mangelhafte Information über Damara, die sicherlich auch am mangelnden Interesse der Europäer an dieser in Gruppen zersplitterten kleinen Ethnie lag, spiegelt sich in historischen Dokumenten bis in die wissenschaftliche Gegenwart einer Brigitte Lau in dem unklaren Wissen über die Herkunft der Damara wider. Eine mögliche Erklärung lieferte erst in allerjüngster Gegenwart die Sprachforschung von Wilfrid Haacke. Doch Damara stehen aus der Erfahrung mit der Geschichtsschreibung aus fremder Feder Erkenntnissen von Europäern oder Wissenschaftlern europäischer Abstammung skeptisch gegenüber. Damara konstruieren ihre Vergangenheit aus politischen Gründen mit dem Alleinstellungsmerkmal des Erstbewohnerstatus:

Damara „are unique to the country, and were indigenous to it. It is said that even the San have found them in settled communities in their encounters“ (#Eichab und !Omeb 2001: 6).

Bei der Schaffung eines neuen ethnischen Zusammenhalts, der in der Gegenwart Bestand hat, muss glaubwürdig eine Urgemeinschaft dargestellt werden (vgl. Lentz 1997: 149-174). Doch politische Interessen allein schaffen ohne Rückgriff auf Geschichte und kulturelle Tradition kein ethnisches Wir-Gefühl (ibid.). Wenn in der Neuschreibung der Geschichte Damara sich an

---

<sup>38</sup> Teil II dieser Arbeit, Kapitel: Vedder Vorstellung vom „Volk“ der Damara und seinen „Stämmen“.

ihren Ursprung erinnern, dann beziehen sie sich auf den Namen #Nu-khoen und das Zusammenleben aller Gruppen am „Großen Vlei“. Als #Nu-khoen – schwarze Menschen – datieren sie ihre Geschichte zurück bis 2000 vor unserer Zeitrechnung („Road Map to the #Nukoe Kings Festival 2008“). Das „unklare Wissen“ über Damara klären Damara selbst mit ihrem Rückblick auf eine lang zurückliegende Vergangenheit auf, die heute ihre Forderung auf Anerkennung als Erstbewohner berechtigt. Der kollektive Ur-Name #Nu-khoen symbolisiert die prähistorische Einheit aller Damara. Er erinnert an die Zeit, in der sie alle friedlich vereint zusammenlebten „long before many other tribes came from different parts of Africa and the world to then Damaraland“ (ibid.). Wo diese große und fruchtbare Ebene geografisch lag, spielt keine Rolle in der Erinnerung, sondern nur der paradiesische Zustand einer Einheit, die friedlich zusammenlebte. Wasser- und Nahrungsnot waren Ursachen für die Teilung in kleine Gruppen und ihre Wanderung in andere Regionen.

Ursprungsmythen, die sich auf gemeinsame Ahnen beziehen, sind zur Lösung von Problemen der Gegenwart nicht relevant. Vielmehr geht es um die Schaffung einer Identität als „Ur“-Bevölkerung, die zur Teilhabe an Ressourcen wie Land und Entwicklung berechtigt. Haben einst Europäer Damara als schwarze „Urneger“ „in nächster Verwandtschaft zu Pavianen“ (vgl. Schinz 1891) diskriminiert, so dient heute die schwarze Hautfarbe als Beweis, die ersten im Lande gewesen zu sein, denn es lebten noch keine Menschen anderer Hautfarben hier, mit denen sich Damara hätten mischen können („#Aodaman Traditional Community – History and Habitat“). Auch bei Vedder ist nachzulesen, dass der Name #Nu-khoen „beträchtlich alt ist“ und „in eine Zeit deutet, da ihnen die übrigen dunkelfarbigem Völkerschaften von Südwest das angestammte Gebiet noch nicht streitig gemacht haben, oder jene hellfarbigen Stämme noch keine andere schwarze Rasse in dem eroberten Gebiet vorfanden“ (Vedder 1923: 6).

Nachdem die #Nu-khoen vom „Großen Vlei“ fortgezogen waren, hat sich das Volk aus Existenzgründen geteilt und in verschiedenen Regionen Namibias angesiedelt (Eliphaz Eiseb 3. und 4. März 2004). Immer wieder lösten sich Gruppen auf und bildeten sich neue. *Acting King* Eliphaz Eiseb erzählte die Geschichte von jungen Männern, die wegen des Salzes über Tsumeb zu Fuß in den Norden gelaufen seien, weil es noch keine Pferde oder Esel gegeben habe. Diese jungen Männer seien #Nu-khoen gewesen und seien auf Owambo gestoßen, die vom Norden in den Süden zogen. Dann, erzählte Eiseb weiter, hätte es Kriege zwischen Owambo und #Nu-khoen gegeben, und die Owambo seien wieder in das Owamboland geflohen. Das habe sich alles zu der Zeit zugetragen, als noch keine Herero und Nama sich hier angesiedelt hatten. Dann seien die Damara wieder in den Westen gezogen und von dort aus an den Ozean. Da das Wasser des Ozeans wegen des Salzes ungeeignet zum Trinken

war, seien sie ostwärts bis Otjimbingwe, nach Windhoek und Rehoboth weitergezogen (ibid.). Die Oral History überliefert, dass Damara sich auf der Suche nach Wasser und Nahrung in siebzehn Gruppen aufgeteilt haben. „Due to the need for water, shelter, game, food and grazing, the Damara started to move all across the country“ (#Eichab und !Omeb 2001: 7-8). Die Sicherung der Existenz war schon immer ein ausschlaggebender Grund für Völkerwanderung und Verschmelzung mit anderen Gruppen ebenso wie zur Trennung.

### **Sprache symbolisiert Zusammengehörigkeit**

Während Englisch die nationale Zusammengehörigkeit symbolisiert, ist das von Damara gesprochene Khoekhoe ein wichtiges Zeichen ethnischer Zusammengehörigkeit und zeichnet sich somit nach Jan Assmann als das „vornehmste Organ der Gruppenbildung“ aus (Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 135). Aleida Assmann führt aus, dass durch Sprache individuelle Erinnerungen stabilisiert und sozialisiert werden (Assmann, Aleida 2003 (erstmalig 1999): 250).

Für den Erhalt der Sprache der Damara hat sich in besonderem Maße *Acting King* Eliphaz Eiseb eingesetzt. Seine Feststellung, dass das Damara, das er selbst sprach, von der Sprache der Nama abwich, hatte ihn veranlasst, Wortlisten von den Begriffen zu erstellen, die er kannte. Eiseb sah eine seiner größten Lebensaufgaben darin, seine Muttersprache zu erhalten und damit dem Vergessen von Geschichte und Kultur der Khoekhoe-sprachigen Namibier entgegenzuwirken (Haacke: 2007: 57):

Jedes Wort ist wie ein Regentropfen. Ist es nur einer, ist er kaum sichtbar. Sind sie aber viele, so durchweichen sie die Erde, und die Erde wird eine Ernte aufweisen zum Wohl aller Menschen (Eliphaz Eiseb in Haacke 2007).

Eiseb vertrat die Kirche im „Büro für Eingeborensprachen“. Er arbeitete dort von 1973 bis 1981 mit dem Sprachforscher Wilfrid Haacke im „Damara-Sprachkomitee zur Aufbereitung der Sprache als Unterrichtsfach“ zusammen (vgl. Haacke 2007). „Das Büro für Eingeborensprachen“ wurde 1962 gegründet. In den verschiedenen Sprachkomitees dieser staatlichen Institution wurden die jeweiligen Sprachen als Unterrichtsfach aufbereitet. Die Komitees oder Gremien trafen sich drei bis viermal im Jahr. Als ein Ergebnis der Zusammenarbeit von Haacke und Eiseb erschien 2002 „A Khoekhoegowab Dictionary with an English-Khoekhoegowab Index“. Der Untertitel erläutert, wer in Namibia diese Sprache spricht: „Khoekhoegowab is the Language of mainly the Damara, Hai//om and Nama“ (vgl. Haacke und Eiseb 2002). Die Sprache der „proper human beings“ gehört zu den ältesten afrikanischen Sprachen und sei vom Aussterben bedroht, wenn die Khoekhoe sprechende Bevölkerung in Namibia sich ihrer Kultur und Sprache nicht wieder besinnt und



ihre Haltung zu ihrer Sprache nicht eindeutig präsentiert (Haacke 2002: 11, 12.). Das Lexikon ist das erste Dokument in Namibia, das ethnischen „Sprach- und Kulturschwund“ entgegenwirkt, (Haacke 2007: 51-60). Eindeutig präsentieren Damara ihre Sprache in der alltäglichen Kommunikation und insbesondere auf Kulturfesten.

Für Damara ist ihre Variante des Khoekhoegowab eine eigene Sprache. Um den Mythos der „vergessenen Sprache“ zu widerlegen und ein Symbol von Damara-Identität zu schaffen, bezeichnen Damara ihre Sprache in Anlehnung an ihren Ur-Namen Nu#khoen als #Nukhoegowab:

#Nukhoegowab (Damara language or Damara) and Namagowab (Nama language or Nama) are two separate languages, each with a vast amount of vocabulary and distinct way of speaking (#Eichab und !Omeb 2001: 9).

Die Bezeichnung #Nukhoegowab für das von Damara gesprochene Khoekhoe dient auch der Unterscheidung des von Damara gesprochenen Khoekhoegowab von dem der Nama und Hai//om. Wenn Damara immer wieder hervorheben, dass sie und Nama zwei verschiedene Sprachen sprechen, ist dies im Kontext der Berichtigung kolonialer Geschichtsschreibung zu sehen. Mit Blick auf die nationale Gemeinschaft betonen die Laienhistoriker #Eichab und !Omeb:

However, the Damara and Nama understand one another's languages and have very little linguistic barriers (ibid.).

Entgegen der Erklärung der Sprachforscher, dass der Name Khoekhoegowab seinen Ursprung in der Anlehnung an das Wort „khoe“, übersetzt mit Person oder Mensch, hat (vgl. Haacke 2002), erzählen Damara, dass ihre naturverbundenen Ahnen die Sprache nach dem Klopfen eines Waldspechts bezeichnet hätten, dessen Klopfen sich wie die Klicks der Sprache anhört: „kho!ko“ (Johannes Gurirab 2008).

Die Amts- oder Landessprache Englisch und das Damara-Khoekhoe sind Symbole beider Identitäten, der nationalen und der ethnischen und stehen „je nach Situation in einem Wechselspiel“ (vgl. Wodak et al 1998: 140 ff). Auf nationaler und offizieller Ebene wird Englisch gesprochen, während untereinander und insbesondere zu festlichen Anlässen Damara gesprochen wird: „I will speak in Damara about the Damara history“ verdeutlichte ein „story teller“ auf dem !Oe-#Gan-Festival 2005 den kulturellen Zusammenhang von Sprache und ethnischer Identität. Um ihre ethnische Sprache in der modernen Welt zu stabilisieren, fordern Damara, dass auf Tastaturen von Computern Konsonanten mit dem entsprechenden Präfix des Khoekhoe versehen werden ( Moses !Omeb 30. April 2005).

### **Eingliederung von Tradition spaltet Damara**

Da die staatliche Eingliederung von Tradition in die Demokratie keinen Gruppen übergeordneten Damara-König vorsah, ersann König Justus //Garoëb

eine neue Autoritätsstruktur für die gesamte Ethnie. Unter dem Namen *Damara Royal House* beantragte er die staatliche Anerkennung für eine *Damara Traditional Authority* unter seiner Führung als *chief* mit dem traditionellen Titel *gaob*. Für die lokalen *chiefs* und weitere zweiundsechzig Mitglieder der lokalen *traditional authorities* beantragte er die Anerkennung als *senior councillor* und *traditional councillor*. Mit Erlass des ersten *Council of Traditional Leaders Act* erhielt das *Damara Royal House* die staatliche Anerkennung (*Act* 1997: 81-83).

Die lokalen *chiefs* empfanden das Vorgehen des Königs als Eingriff in ihre Eigenständigkeit und erkannten, dass die eigene Anerkennung als lokale *traditional authority* mehr politische Macht bedeutete und attraktiver war als die Anerkennung im zweiten oder dritten Glied als *senior councillor* oder *traditional councillor* unter Führung eines Königs. Die staatliche Anerkennung sicherte der lokalen Führung politischen Einfluss und die Teilhabe an staatlichen Ressourcen:

The traditional authorities are very important, because they are representing the President of the Republic of Namibia, especially regarding the land issues in the communal areas. They are the ones who have to allocate land to the people in that communal area. If someone wants to live in a certain area they have to go through the traditional authorities and have to apply for land. There are certain applications forms provided by the Government of the Republic. These are more or less the main tasks concerning the traditional councils (Councillor Johannes Gurirab 3. Mai 2005).

Um Konflikte unter Damara zu vermeiden, zog König Justus //Garoëb die Anerkennung des *Damara Royal House* wieder zurück. Sein Versuch, mit dem Kunstgebilde eines *Damara Royal House* eine ethnische Einheit herzustellen, war misslungen (Petrus Ukongo 9. Oktober 2006).

Die Anerkennungspolitik spaltete Damara in zwei parteipolitische Fraktionen. Die lokalen *chiefs* suchten für ihre Anerkennung Unterstützung bei den politischen Parteien UDF und SWAPO. Die Königstreuen erhofften sich die Unterstützung durch die UDF, denn der König als Parteipräsident und Abgeordneter in der Nationalversammlung war für sie ein Garant für die Vertretung von Damara-Interessen in der Staatspolitik. Andere lokale Gruppen setzten auf die mächtige Regierungspartei SWAPO, die *Chief /Gaseb* als Parteimitglied in der Ethnie repräsentierte. Aufgrund der Erwartungen an die Parteien kam es vor, dass manche lokalen *chiefs* ihre parteipolitische Gesinnung wechselten (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 9. März 2005). Die staatliche Anerkennungspolitik und die damit verbundene Hinwendung der Gruppen zu politischen Parteien führte auch dazu, dass König Justus //Garoëb und *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb traditionelle Arenen wie Kulturfeste zum Austragen ihrer politischen Konkurrenz nutzen.

Als jede einzelne lokale Gruppe ihre staatliche Anerkennung beantragte, schien es, als würden jene zuerst anerkannt, die sich der SWAPO zugewandt

hatten. Das warf der König der Regierung vor und mahnte die lokalen *traditional authorities*, sich der Regierung nicht um ihrer Anerkennung willen zu unterwerfen. Die Bevorzugung von SWAPO-Mitgliedern bei der Anerkennung sei eine „Kampagne gegen Stammesführer“ und schmälere die „wichtige Rolle der Stammesführer, weil diese für parteipolitische Zwecke instrumentalisiert“ würden (Springer 2006<sup>39</sup>). Für das Volk der Damara war die Spaltung der Ethnie durch die Anerkennungspolitik des Staates ausgelöst worden, weil sie politische Macht und persönlichen Nutzen versprach (alte Frauen in Khorixas 25. April 2005).

### ***King's Council und Chiefs' Council - Ausdruck politischer Fragmentierung***

Die politische Fragmentierung der Damara ist auch am Konflikt zu erkennen, den die Diskussion um die Rechtmäßigkeit eines traditionellen Beratergremiums, in dem traditionelle Autoritäten der lokalen Gruppen vertreten sind, ausgelöst hat. Der Tradition entsprechend ist dies der *King's Council*. Dieses Gremium bestätigt die Ernennung des Königs und berät ihn in allen Fragen der Tradition. Mit der staatlichen Anerkennung lokaler *chiefs* formierte sich der *Chiefs' Council* unter Führung von *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 9. April 2005). Diesem *Chiefs' Council* gehören alle staatlich anerkannten lokalen *chiefs* an. Als *chiefs* einer staatlichen Institution, wie es der nationale *Council of Traditional Leaders* ist, wollten jetzt die anerkannten *chiefs* sich nicht mehr dem traditionellen *King's Council* unterstellen (Maletsky 2008c<sup>40</sup>). Für die Regierung bildete fortan der *Chiefs' Council* mit *Chief* /Gaseb an der Spitze die „official leadership of the Damara people“ und wurde der Ansprechpartner der Regierung. Der *King's Council* wurde auch von der Regierung nicht als traditionelles Gremium anerkannt, sondern als rein „traditional leadership of the Damara“ (Hartmann 2008<sup>41</sup>). Der öffentlich ausgetragene Streit zeigt einmal mehr die Spaltung der Damara in zwei politische Fraktionen: „The Damaras have been devided between the *King's Council*, headed by Damara king Justus //Garoëb, and the *Chiefs' Council*, led by !Oe-#Gan *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb“ (Maletsky 2008c<sup>42</sup>). Wenn sich König Justus //Garoëb im April 2010 enttäuscht darüber zeigte, dass die anerkannten lokalen *chiefs*, die er selbst für die staatliche Anerkennung vorgeschlagen hatte, sich von ihm abwendeten (Hoffmann 2010<sup>43</sup>), schwang hier sicherlich auch die Befürchtung mit, Wählerstimmen für die UDF zu verlieren.

---

<sup>39</sup> [www.az.com.na](http://www.az.com.na). Gelesen am 19. 7. 2006.

<sup>40</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 5. Januar 2009.

<sup>41</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na): Gelesen am 15. Mai 2009

<sup>42</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 5. Januar 2009.

<sup>43</sup> [www.az.com.na](http://www.az.com.na): Gelesen am 12. November 2011.

Während der König den *Chiefs' Council* als Handlangergremium der SWPAO bezeichnet, da die staatlich anerkannten lokalen *chiefs* überwiegend Mitglieder der Regierungspartei seien (ibid.), wirft *Chief* /Gaseb König Justus //Garoëb vor, er führe den *King's Council* wie eine parteipolitische Organisation. Damara seien die politische „Spielwiese“ von Justus //Garoëb (Maletsky 1998). Der *King's Council* wird nach wie vor als „purely UDF“ angesehen (Moses !Omeb 16. April 2009). Diese Bewertung geht zurück auf die Zeiten der *homeland*-Verwaltung unter Führung von Justus //Garoëb (#Eichab und !Omeb 2001: 55). Die in der *homeland*-Verwaltung politisierten *chiefs* waren auch Mitbegründer der UDF (vgl. Fuller 1996: 185-187). Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass die Mitglieder des *King's Council* auch nach der Unabhängigkeit der UDF weiterhin die Treue hielten.

## 12. Drei lokale Varianten: Erinnerungsorte und politische Aktionsfelder

Von den acht Hauptgruppen wählte ich für meine Untersuchungen drei lokale Damara *traditional communities* aus, deren Lebensräume nicht nur Heimat und Generationenorte der dort lebenden Gruppen sind, sondern signifikant als historische Schauplätze und geografische Erinnerungsorte, an denen das kulturelle Gedächtnis aller Damara haftet (vgl. Assmann, Aleida 2003 (erstmalig 1999): 301). Die drei lokalen Varianten sind: Die Gruppe der !Oe-#Gan, die Okombahe als Heimat betrachten und in diesem kommunalen Gebiet vom Staat als *traditional community* anerkannt ist, die Gruppe der Tsoaxudaman in Otjimbingwe und die Gruppe der #Aodaman in der Region von Khorixas<sup>44</sup>, für die das angrenzende kommunale Gebiet Fransfontein mit den Gräbern der Ahnen Identität symbolisiert, das aber vom Staat nicht ihnen zugeordnet wurde, sondern einer Nama-Gruppe. Okombahe ist mit der Geschichte von Kornelius Goreseb als erstem König aller Damara ein bedeutender Erinnerungsort. Die Königstadt gilt auch heute als traditionelle Hauptstadt der Damara. Otjimbingwe war schon immer Lebensraum von Damara und Herero und nicht frei von Spannungen im Zusammenleben der beiden ethnischen Bevölkerungsgruppen wie schon Ben Fuller ausgeführt hat (Fuller 1998: 194 ff). Mit der staatlichen Anerkennung der Damara *traditional authority* als lokale traditionelle Verwaltung verweigerten Herero sogar die Zusammenarbeit mit der Tsoaxudaman *traditional authority*. Khorixas war Hauptstadt des ehemaligen Damara-*homeland*. Dort begann die traditionelle und politische Karriere von König Justus //Garoëb als junger *chief* in der von der südafrikanischen Mandatsregierung vorgeschriebenen Selbstverwaltung des

---

<sup>44</sup> Zur geografischen Lage der drei Forschungsregionen siehe Abbildung 3: Zentral-Namibia. Khorixas und Fransfontein befinden sich im Nordwesten von Zentral-Namibia, Okombahe liegt zwischen Omaruru und Omajete und Otjimbingwe nordwestlich von Windhoek.

*homeland* und in ethno-politischen Organisationen, die die politische Partei UDF mitbegründeten, der er von Beginn an vorsah.

Alle drei Orte sind aufgrund ihrer Geschichte und politischer Hinwendungen zur Regierungspartei SWAPO oder der oppositionellen UDF Aktionsfelder der beiden konkurrierenden *gaokha* König Justus //Garoëb und *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb. Die beiden politischen Gegner nutzen ihren traditionellen Autoritätsstatus und kämpfen unter dem Deckmantel von Tradition um politische Macht. Jede dieser drei Gruppen hat ihre eigene Geschichte lokaler Beziehungen zu Europäern, Herero oder Nama. Entsprechend der Komplexität des lokalen Zusammenlebens und existentieller Bedingungen oder sogar, ob sie sich von Herero oder Deutschen bedroht fühlten, trafen sie im Deutsch-Namibischen Krieg von 1904 -1908 ihre Entscheidungen, ob sie gegen die Deutschen oder mit ihnen kämpften.

### **Okombahe: Heimat der !Oe-#Gan und traditionelle Damara-Hauptstadt**

The !Oe-#Gan traditional community is a significant clan of the Damara communities. Our ancestors, the !Oe-#Gan, were among the first inhabitants of Namibia, alongside the San communities.

So steht es im Gemeindeprofil, das von der *traditional authority* der !Oe-#Gan erstellt wurde (!Oe-#Gan in Hinz 2013: 363). Der Name !Oe-#Gan weist auf die Ansiedlung im Westen des Erongo Gebirges hin. „!Oe“ bedeutet in der Sprache der Damara „Abend“ oder „Schatten“ und „#Gan“ eine „steil abfallende Klippe“ (Haacke und Eiseb 2002: 300; Vedder 1923: 9-10; Inskoop 2003: 56-57). 1876 wurde Okombahe als Missionsstation gegründet, 1906 vom deutschen Gouverneur Leutwein zum Reservat erklärt, 1922 von der südafrikanischen Mandatsregierung, die die Apartheidpolitik der deutschen Kolonialregierung fortsetzte, als „schwarzes“ Siedlungsgebiet bestätigt (Dierks 2000: 196) und zu Beginn der 1970er Jahre dem Damara *homeland* angegliedert. Nach der Unabhängigkeit wurde die etwa dreihundertfünfzig Kilometer nordwestlich von Windhoek gelegene Region als *communal area* der *traditional community* der !Oe-#Gan ausgewiesen. 2002 wurde die !Oe-#Gan *traditional authority* staatlich anerkannt (*Recognition of Designation Chiefs and Head of Traditional Communities under Traditional Authorities Act, 2002*).

Das Gebiet, das !Oe-#Gan als ihr rechtmäßiges Territorium ansehen, erstreckt sich von den Kleinstädten Omaruru und Usakos im Landesinneren bis Arandis, Swakopmund und Henties Bay am Atlantischen Ozean und bis Uis und Omajete im Norden (!Oe-#Gan in Hinz 2013: 364). Das Kommunale Land der !Oe-#Gan unterteilt sich in zehn Ansiedlungen. Jeder dieser Ansiedlungen steht ein Klan-*chief* vor, der als *senior traditional leader* zur *traditional authority* der !Oe-#Gan gehört (ibid.). Das dörfliche Zentrum der Region liegt

am saisonal wasserführenden Fluss Omaruru und trägt wie das gesamte Kommunale Gebiet ebenfalls den Namen Okombahe. Der Name Okombahe kommt aus der Sprache der Herero und stammt noch aus der Zeit, als sie von Omaruru aus dieses Gebiet beherrschten (Köhler 1959: 32 ff.). Nach der mündlichen Überlieferung lebten bereits vor der Gründung der Missionsstation hier Damara und nannten diesen Platz /A#gomes. Das bedeutet in der Sprache der Damara, eine Seite des Hundes ist nass. Ein Hund sei von diesem Platz zurückgekommen und da er auf einer Seite nass war, wusste man, dass es dort Wasser gab (Eliphaz Eiseb 4. März 2004; In Hinz 2013: 364). Warum Okombahe auch als staatlich Damara zugeordnetes Territorium den Namen aus der Herero-Sprache beibehielt, wie auch andere Orte, die Heimat von Damara sind, Hereronamen tragen, begründen Damara damit, dass die Fremden die Klicksprache der Damara nicht aussprechen können (*Councillor* Johannes Gurirab 3. Mai 2005).

So wie der Reisende auf der Fahrt von Omaruru nach Uis an Okombahe vorbeifährt, ohne diesen Ort wahrzunehmen, scheint auch die Entwicklung an diesem vorbeigeführt zu haben und die knapp 4000 Einwohner (World Gazetteer: Namibia 2012: 3700 Einwohner<sup>45</sup>) vergessen worden zu sein. Okombahe ist sichtbar von Armut gezeichnet. Im Ortskern säumen wenige aus Stein gemauerte Häuser zwei parallel verlaufende breitere Sandstraßen. Der größte Teil der Bevölkerung lebt außerhalb des Zentrums in Lehm- und Wellblechhütten. Die Bevölkerung von Okombahe ist wie in den meisten Kommunalen Gebieten überaltert. Die Jungen suchen Arbeit auf kommerziellen Farmen und in Städten. Die Alten leben von ihrer kleinen Staatsrente. Oft müssen die Großeltern davon noch ihre Enkel ernähren, die die arbeitssuchenden Eltern bei ihnen zurückgelassen haben. In den Jahren meiner Feldforschung zwischen 2004 und 2009 und einem weiteren Besuch in 2011 stellte ich fortwährende Verschlechterungen der Lebensverhältnisse fest. Zum Beispiel waren 2011 von den kleinen Kioskläden im Ortskern, in denen sich die Bevölkerung mit Grundnahrungsmitteln versorgen konnte, einige nicht mehr vorhanden - aufgegeben oder ausgebrannt. Das führt in starken Regenzeiten wieder von 2011, wenn die Straße nach Omaruru aufgrund von Überschwemmungen nicht mehr passierbar ist, zu Problemen bei der Versorgung mit Grundnahrungsmitteln. Um die Nahrungsmittelsituation generell zu verbessern, hat man 2005 wieder mit dem Anbau von Getreide im Schwemmland des Flusses begonnen. Nach der Dürreperiode von 1955-56 war die landwirtschaftliche Nutzung des Flusses aufgegeben worden.

---

<sup>45</sup><http://de.wikipedia.org>. Berechnung 2012 für Okombahe. Gelesen am 13.12.2012.

### **Verschiedene Gruppen verschmolzen im „Schatten des Berges“**

Die Geschichtsschreibung berichtet, dass Damara sich in vorkolonialer Zeit auf der Suche nach Wasser am Fluss Omaruru im „Schatten des Berges“ angesiedelt hatten:

At that time, the bed of the Omaruru River was over-grown with impenetrable bush and there was only a narrow water course in the middle. The bush was full of snakes, and leopards, and lions came to the cattle kraals even during the day. Fires had to be kept going at night to keep them away. Malaria was rife in the whole area (Köhler 1959:32).

Die Damara von Okombahe waren keine homogene traditionelle Gemeinschaft. Sie kamen aus verschiedenen Regionen Namibias, sogar aus dem entfernten Norden (Inskeep 2003: 57; vgl. Köhler 1971). Auch im Gemeindeprofil kann Ähnliches nachgelesen werden:

In around 1640, the Damara communities living in southern Owambo under the leadership of King !Narrirab were involved in a war with the Owambo people. King !Narrirab died while fighting and the remaining group – under the leadership of King Gariseb – moved south and settled at #Kanubes (Okahandja), approximately 12 km southwest of Otjiwarongo, where they established their main seat (!Oe-#Gan in Hinz 2013: 363).

Das von der *traditional authority* erstellte Gemeindeprofil nennt die Zeit um 1665, als eine Gruppe der Damara nach Auseinandersetzungen mit Herero in das Gebiet des Erongo-Gebirges kam und sich bei einer anderen Damaragruppe niederließ, die sich !Oe-#Gan nannte (ibid.: 363, 364). Aufgrund von Wassermangel spaltete sich die große Gruppe in kleinere Sub-Gruppen, die „sich entlang des #Eseb/Omaruru-River“ ansiedelten (ibid.).

Erzählungen alter Damara aus Okombahe überliefern, wie Religion erste Zusammengehörigkeitsgefühle stiftete. Bevor die Missionare kamen und sie christianisierten, schuf ein besonderes Ritual zum Gedenken an den gemeinsamen Gott Heiseb einen ethnischen Zusammenhalt:

Some people came from Otjimbingwe and some people came from !Gaiob. All the way they were going, and when they came together they put some stones together. These stones were called Heiseb-Stones. This Heiseb is some God in their mind. It was an idea, it was something which was in their mind. Whenever they put those stones together it was the place where their God is present. This was the period before they swift over to Christianity (Eugine !Gaoses 2. Mai 2005).

Um den Frieden der Damara im Erongo-Gebirge war es geschehen, als Herero aus Otjimbingwe in die Gegend von Okombahe kamen. Sie verübten Überfälle auf die dort lebenden Damara und nahmen sie gewaltsam in ihre Dienste (Inskeep 2003: 57; Köhler 1959: 16-55). In der Hoffnung auf Hilfe durch die Rheinische Mission schickten die !Oe-#Gan eine Delegation zu Missionar Hugo Hahn und baten um Schutz. In der Kirchenchronik von Okombahe vermerkte Missionar Wilhelm Schaar 1870, im Gründungsjahr der Missionsstation in Okombahe:

Eine Bergdamara Horde aus dem Erongo Gebirge kam eines Tages zu Missionar Hahn und rief seinen Schutz an gegen die Bedrückung der Herero, die ihnen oft alles wegnahmen, was sie hatten und sie zu ihren Leibeigenen machten. Überhaupt sie seien wie „ozonjima (Paviane) behandelt worden. Hugo Hahn verwandte sich nun für die Bergdamara bei dem Hererohäuptling Wilhelm Zeraua, der ihnen den Ort Okombahe als „Freistätte“ anwies (Kirchenchronik 1870-1911: 2).

Nach Hahns erfolgreicher Mission 1870 bei Hererohäuptling Zeraua war Okombahe zu einem sicheren Wohngebiet für Damara geworden und zog weitere Damara an. Die Bevölkerungsanzahl stieg rapide bis zum Jahr 1871 auf etwa fünfhundert an, in den darauffolgenden Jahren sogar um das Doppelte:

Flüchtige Bergdamara aus dem Brandberg und anderen Gebirgen sammelten sich immer mehr an dieser „Freistätte“. 1871 waren ca. 500 Bergdamara in Okombahe (Kirchenchronik 1870-1911: 2; Köhler 1959: 34).

Die Damara von Okombahe dankten es Hahn mit „wohlfeilem Verhalten“, wurden Christen und errichteten eine eigene Kirche. Sie seien froh darüber gewesen, nicht mehr in andere Kirchen gehen zu müssen, wo sie wegen ihres niedrigen Standes hinten oder an der Kirchentür stehen mussten (Kirchenchronik 1870: 2). In Dankbarkeit gegenüber dem neuen Gott wandten sie sich von ihrem Gott Heiseb ab und verbreiteten von Okombahe aus das Christentum über das Damaraland:

Now, when the people were resettled there, then with this stone church business starts. One day a big bird was regarded sitting on a certain tree. Nobody was allowed to look at that big bird. But the children did not want to listen not to look at that big bird, because it was the bird, in which our God was present, and also the bird did not want to be looked. But these children did not hear. When the bird was coming, the children were looking at the bird. Then the bird decided to leave this area. And the bird left to Germany. That it was what the people believed. After Heiseb left that specific place the prayers started in Okombahe. The Christian belief as far as it concerns the Damara people started here in Okombahe. From here to other places, to !Gaiob and other people (sic! Eugene !Gaoses 2. Mai 2005).

### **Vom Bergdamakapitän zum König**

Die Ernennung von Kornelius Goreseb zum Oberhäuptling durch Gouverneur Leutwein im Jahr 1894 wurde mit einem schriftlichen Vertrag besiegelt und von der Rheinischen Mission mit der Unterschrift von Missionar Bernsmann beglaubigt (Kirchenchronik 1894: 19). Kornelius Goreseb war traditioneller Führer eines Familienklans der Damara, der sich an der Missionsstation von Okombahe am Erongo Gebirge angesiedelt hatte. Für den königlichen Nachfolger und traditionellen Führer der !Oe-#Gan in Okombahe, *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb, ist heute klar, warum sich Gouverneur Leutwein für seinen Ahnen entschieden hatte:

Kornelius was already a leader of the !Oe-#Gan. Of course he was a very bright man. He talked that time fluently the German language. He was a strong leader from the beginning. There was no other choice. And some of the people say he was



leded in by the Germans as a king and others not (sic! Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 9. März 2005).

Zu dieser Zeit stand die Gruppe der !Oe-#Gan im Erongo Gebirge unter der Führung von „*Gaob* (King) Guruseb und Abraham !Gaoseb. Guruseb wurde von seinem Volk sehr geliebt, aber er war schon alt (vgl. #Eichab und !Omeb 2001; !Oe-#Gan in Hinz 2013: 364). Darüber hinaus, so wird mündlich überliefert, war König Guruseb der Vater des Rebellen /Heihab, der immer wieder die Deutschen aus dem Hinterhalt überfiel. Aus Rache hätten die Deutschen nicht ihn, sondern Kornelius Goreseb zum König ernannt (vgl. Gurirab 2008). Damara hatten Kornelius Goreseb zunächst nicht in der Funktion eines Oberhäuptlings akzeptiert (Apius !Auxab 10. März 2004). Doch die Deutschen bedienten sich einer List, um die gut christianisierten Damara von Okombahe von der Oberhäuptlingschaft des Kornelius Goreseb zu überzeugen. In jenen Tagen leuchtete ein sehr heller Komet am Himmel. Diese Lichterscheinung kam zur richtigen Zeit, und „the Germnas told the people that the *paramount chief* was made by God. People started to believe all because the missionaries were so busy“ (ibid.).

Über die Schaffung eines „Königs aller Damara“ gibt es keine historischen Dokumente. So schreiben auch die Laienhistoriker #Eichab und !Omeb, dass es nichts Schriftliches darüber gebe (#Eichab und !Omeb 2001: 53). Wie aber kann es dazu gekommen sein, dass gesagt wird, dass Leutwein den Bergdamakapitän zum König machte? „He (Anmerkung: Leutwein) created a Damara „king“ at Okombahe“, schrieb Ben Fuller (Fuller 1996: 178), oder auch Damara selbst sagen, dass Kornelius Goreseb von den Deutschen zum ersten König aller Damara gemacht wurde (Eliphas Eiseb 4. März 2004)? Der *paramount chief* wurde zum *gaob*, zum König aller Damara. Die Schaffung von Oberhäuptlingschaften, führte Helmut Bley aus, habe zum Beispiel bei Herero und Nama zur Nachahmung von Königreichen geführt, wie es auch „von den Ländern der weißen Menschen wie Deutschland, England und so fort [...] gesagt wird“ (Bley 1968: 48). Warum nicht auch bei Damara? Vorstellbar ist auch, dass es sich bei der Bezeichnung von Kornelius Goreseb als König um eine Bedeutungsidentität von Begriffen und Vorstellungen handelt. Die von Leutwein geschaffene Funktion eines Oberhaupts entsprach dem Begriff eines *gaob* in der Sprache der Damara. Der *gaob* bezeichnet die ranghöchste Funktion in der traditionellen Führungshierarchie. Die im Khoekhoegowab-Diktionär vorgenommenen Übersetzungen von *gaob* ins Englische spiegeln Begriffsentwicklungen über die Zeiträume der in Namibia angewandten Amtssprachen wider: ruler, *chief*, kaptein, king/queen (Haacke und Eiseb 2002: 39). Aus der Familie von Kornelius Goreseb wurde die *Royal Family*, der nach

dem traditionellen Erbrecht bis heute der König entstammen soll (!Oe-#Gan in Hinz 2013: 366).

### **Geburtsstunde der Königstadt und traditionellen Hauptstadt**

König Kornelius Goreseb und die ihm folgenden Könige aus der *Royal Family* sind die „Gründungsväter“ der !Oe-#Gan *traditional community* (!Oe-#Gan in Hinz 2013: 265-366). Die Regentschaftsfolge verzeichnet bis 1976 folgende Namen mit Geburts- und Todesjahr:

- King Cornelius<sup>46</sup> Goreseb, 1880-1910.
- King Judas Goreseb, 1915-1923.
- King Hosea Goreseb, 1923-1943.
- *Acting King* Theodor !Gaoseb, 1943-1953
- King Dawid Goreseb (founder of modern Damara politics), 1953-1976 (ibid.: 265-366).

König Justus //Garoëb, der 1976 von König Dawid zu seinem Nachfolger ernannt wurde und seitdem bis in die Gegenwart (2016) die Königswürde trägt, wird in der Königsliste nicht erwähnt. Dafür steht geschrieben, dass König Dawid Goreseb ein Testament hinterlassen habe, gemäß dem sein Nachfolger aus dem *Royal House* der Goreseb stammen soll und zwar aus der Familie von Erica Goreses, verheiratete /Gases (ibid.). Erica /Gases war die Mutter des amtierenden *supreme leader* von Okombahe Gaob Immanuel #Nu-Axa /Gaseb. Der letzte Wunsch des Königs sei anlässlich seiner Trauerfeier verlesen worden, heißt es weiter, das Dokument allerdings sei verschwunden und bis zum heutigen Tag nicht gefunden worden. „As a result the King’s wishes have never been implemented“ (ibid.).

Okombahe wurde zum „administrative headquarter of the Damara nation in general“, wie es im Profil der !Oe-#Gan *traditional community*, das dem veröffentlichten Gewohnheitsrecht vorgeschaltet ist, heißt ibid.: 365). Mit einer Unterbrechung während der südafrikanischen Kolonialzeit, als Khorixas Hauptstadt des Damara-*homeland* war, ist Okombahe dies bis heute geblieben (ibid.). Die Gräber der Könige fundieren die Geschichte der *Royal Family* und symbolisieren ethnischen Nationalismus:

If we talk about the kings or leaders who are lying here, that were the kings of the whole Damara tribe. [...] (Immanuel –Nu-Axa /Gaseb 30. April 2005).

1986 eröffnete König Justus //Garoëb das *People’s House* in Okombahe als Versammlungsstätte der traditionellen Damara-Führer. Damit setzte der König ein weiteres Zeichen ethnischen Nationalbewusstseins auf dem Weg in die

---

<sup>46</sup> Diese im Profil der !Oe-#Gan-Gruppe Schreibweise des Namens des ersten Königs weicht von der Grab-Inschrift ab. Die Autorin hat keine Erklärung hierfür.

Unabhängigkeit, denn Khorixas als Hauptstadt der Damara, so wie es die Südafrikaner vorgeschrieben hatten, war seiner Bedeutung als solche für Damara enthoben. Zugleich diente die Einrichtung einer Versammlungsstätte des *King's Council* in Okombahe //Garoëbs Legitimation als König gegenüber seinem Konkurrenten und lokalen *chief*/Gaseb. Mit der Eröffnung des *People's House* hatte König Justus //Garoëb sein „headquarter“ in Okombahe aufgeschlagen.

### **Krieg und Frieden**

Das Mitkämpfen der Damara von Okombahe auf deutscher Seite führen Damara in ihrer Erinnerung darauf zurück, dass Kornelius Goreseb von Leutwein vertraglich in eine betrügerische Falle gelockt worden sei, wie König Justus //Garoëb in seiner Parlamentsrede vom Oktober 2006 der Öffentlichkeit erklärte. Die Damara von Okombahe seien unter Folter und anderen Grausamkeiten gezwungen worden, gegen ihre Brüder zu kämpfen:

Under the pretence of offering *Chief* Cornelius Goreseb protection from the Germans, the Damaras of the Okombahe area were totally disarmed and subjected to cruelty and degradation by the German colonial police force (Weidlich 2006a: 8).

Statt Land als Pfand der Treue zu erhalten, bezahlten Damara in diesen Kriegen mit Menschenleben und mit der Einrichtung von Okombahe im Jahr 1906 als Reservat (Köhler 1959: 37-38).

In der Erinnerung ist der von den Deutschen versprochene Schutz gegen Herero verblasst, vielmehr wird König Kornelius Goreseb zur Frieden stiftenden Symbolfigur. Nach der Legende, die heute erzählt wird, hatte König Goreseb durch seine Heirat mit einer Tochter des Herero-Königs Tjisisetá den Frieden zwischen den beiden Ethnien hergestellt:

During these days also Herero people were around Okombahe situated and there were conflicts among the two tribes. The Herero king was Tjisisetá. The Germans tried to pay 150 English Pounds to the Herero king, so that the Damaras can stay in Okombahe. But Kornelius Goreseb decided to ask the king to give him his daughter as wife. The daughter's name was Elisabeth. When Goreseb married that woman, the Herero respected the Damaras and the conflict was stopped. Out of this marriage came two sons: Judas and Hosea (Apius Auchab 4. März 2004).

Tatsächlich ist in der Kirchenchronik von 1911 nachzulesen, dass die Mutter von Kornelius Goresebs Söhnen Judas und Hosea nicht seine ihm angetraute Ehefrau Magdalena war (Kirchenchronik 1911:68). Ob es die Tochter des Hererokönigs war, ist nicht erwähnt, aber bietet die Möglichkeit zweckgerichteter Geschichtsproduktion.

Nach dem Tod ihres „strong leader“ Kornelius 1910 erschienen die Damara führungslos (Köhler 1959: 37). Sie verhielten sich „wie eine Herde, der der Hirt genommen worden ist, [...]“. Das Gefühl der Stammeszugehörigkeit war am

schwinden“ (Kirchenchronik 1910: 64). Bis 1915 hatten Damara keinen König. Erst nach dem Sieg Südafrikas über die Deutschen in Namibia wurde der älteste Sohn Judas vom *Native Commissioner* zum *paramount chief* ernannt und Damara hatten wieder einen *gaob*. Dem unbeliebten König Judas, der es nicht schaffte, das „Gefühl der Stammeszugehörigkeit“ wiederaufzubauen, folgte nach dessen Tod 1923 sein Bruder Hosea. Es herrschte eine „very difficult time of disunity among the Damara Tribe“ (#Eichab und !Omeb 2001: 53). Vor allem herrschte Zwist entlang der alten Windhoek-Okombahe-Achse, die die Uneinigkeit zwischen den Damara von Otjimbingwe und den Damara von Okombahe kennzeichnete und mit den Farben grün für Otjimbingwe und blau für Okombahe symbolisiert wurde (ibid.). Hosea gelang es, nach harten Auseinandersetzungen den Frieden zwischen den beiden Gruppen wiederherzustellen. Als er 1943 in Okombahe starb, hinterließ er keinen Nachfolger. Nach einer vorübergehenden Herrschaft eines „Nicht-Blaublütigen“ übernahm 1953 Dawid Goreseb die Königswürde. Zu dieser Zeit befand sich das Land unter der Apartheidregierung Südafrikas. Die Südafrikaner erkannten ihn als ranghöchsten Würdenträger an und ernannten ihn 1954 zum *paramount chief* aller Damara (du Pisani 1995: 243-244).

Da Dawid Goreseb die für das *homeland* vorgesehene Selbstverwaltung akzeptierte und von der Apartheidregierung als *paramount chief* anerkannt worden war, war er in den Augen vieler Damara, vor allem derer, die sich weigerten, in das 1970 geschaffene *homeland* zu ziehen, „a bone of contention“, ein Stein des Anstoßes (#Eichab und !Omeb 2001: 54-55). Heute gilt König Dawid Goreseb als Wegbereiter der Damara in die Unabhängigkeit (vgl. Fuller 1996) und als Gründer moderner Damara Politik (!Oe-#Gan in Hinz 2013: 366). Um den König in den damals schwierigen Zeiten zur Seite zu stehen – vielleicht auch in der Absicht, ihn zu kontrollieren - wählten Damara 1958 in Fransfontein den aus zehn traditionellen Führern bestehenden *King's Council*, der bis heute existiert (#Eichab und !Omeb 2001: 54-55), der aber nicht vom Staat anerkannt wird, da es in einer Republik keinen König gibt. In der südafrikanischen Apartheidzeit, als Khorixas von den Südafrikanern zur Damara-Hauptstadt erklärt worden war, war Justus //Garoëb *chief* von Khorixas und als solcher Vorsitzender des *Damara-Council*, der *homeland*-Verwaltung. In dieser Zeit arbeitete er eng mit König Dawid Goreseb zusammen. König Dawid Goreseb starb am 25. Oktober 1976 im Windhoek State Hospital und wurde am 6. November 1976 in Okombahe beigesetzt (#Eichab und !Omeb 2001: 56). Ihm zu Ehren ließ König Justus //Garoëb an seinem Grab den Festplatz des jährlich stattfindenden *Annual Damara Festival* bauen.

### **Die königliche Hauptstadt - Austragungsort parteipolitischer Konkurrenz auf traditioneller Bühne**

Okombahe, zum einen Sitz der !Oe-#Gan und zum anderen Königstadt, bietet in dieser Doppelfunktion den beiden traditionellen Würdenträgern und ethnischen sowie politischen Konkurrenten Immanuel #Nu-Axa /Gaseb als lokales Oberhaupt und Justus //Garoëb als König aller Damara eine ideale Szenerie, ihre Konkurrenz auszutragen. Für Auseinandersetzungen werden genügend Anlässe geboten. Ob es darum geht, welches Kulturfest in Okombahe stattfinden darf und an welchem Platz im Ort, oder um die Frage, wer der Hausherr des *People's House* ist.

Jährlich finden die beiden bedeutendsten Kulturfeste der Damara in Okombahe statt. Zum !Oe-#Gan-Festival lädt *Gaob* /Gaseb Ende April ein. Ende April 1910 starb der Gründungsvater der *Damara Royal Family*. Die Wahl dieses Datums als Veranstaltungsdatum dient *Gaob* /Gaseb zur Legitimation seiner Abstammung aus dem Königshaus. Zum jährlichen *Damara Annual Festival* lädt Anfang November König Justus //Garoëb alle Damara-Gruppen nach Okombahe ein. Der November ist der Todesmonat von König Dawid Goreseb, dem Justus //Garoëb seine Ernennung verdankt. Die beiden Feste werden an zwei verschiedenen Plätzen veranstaltet, die Anlass zu Auseinandersetzung geben. Ich gehe im Kapitel über die Kulturfeste darauf ein.

Das sogenannte *People's House* bietet den beiden *gaokha* Anlass, sich darum zu streiten, wer der Hausherr ist. Ist es König Justus //Garoëb als König aller Damara oder Immanuel #Nu-Axa /Gaseb als *gaob* der !Oe-#Gan? Denn das *People's House* befindet sich in seinem „Herrschaftsgebiet“. Seit seiner Ernennung zum lokalen *supreme leader* im Jahr 1991 beansprucht *Chief* / *Gaob* /Gaseb die Hausherrenschaft dieser traditionellen Versammlungsstätte. Beiden *gaokha* dient das *People's House* zur Legitimation ihrer traditionellen Herrschaft und diese wiederum zur Stärkung des jeweiligen politischen Machteinflusses. Das zeigt sich auch deutlich daran, wie der Streit um die Hausherrenschaft des *People's House* seit vielen Jahren in der Presse ausgetragen wird (Hartmann 2012). *Chief* /Gaseb argumentiert, dass der König die Hausherrenschaft deshalb nicht ausüben darf, weil er keine staatliche Anerkennung genießt und somit sein *King's Council* kein rechtmäßiges traditionelles Beratergremium ist, das in dieses Haus eingeladen werden darf. Hingegen sei der *Chiefs' Council* unter seinem Vorsitz staatlich anerkannt. Mithin dürfe sich nur der *Chiefs' Council* im *People's House* treffen und er, *Gaob* /Gaseb, dorthin einladen. König Justus //Garoëb beruft sich ebenfalls in der Öffentlichkeit auf seine Position als König und die Funktion des ranghöchsten Würdenträgers. Nur er könnte den Zutritt zur traditionellen Versammlungsstätte gewähren (Maletsky 2007). Die Konkurrenz der beiden Würdenträger inspirierte die Presse zur Metapher der gezückten Messer:

„Knives are out among the Damara followers of King Justus //Garoëb and !Oe-#Gan *Chief* Immanuel /Gaseb after a dispute over the ownership of the „People’s House“ at Okombahe escalated at the weekend“ (ibid.). Diese Auseinandersetzungen sind auch Ausdruck der politischen Spaltung der Damara: The Damaras have been divided between the *King’s Council*, headed by Damara king Justus //Garoëb, and the *Chiefs’ Council*, led by !Oe-#Gan chief Immanuel #Nu-Axa /Gaseb“ (Maletsky 2008c).

Wie eng Tradition und Politik in Okombahe verknüpft sind, haben verschiedene Proteste gegen den lokalen *supreme leader Gaob* /Gaseb gezeigt. Vordergründig schienen sie sich auf Tradition zu berufen, aber aufgrund von zeitlichen Bezügen zu politischen Aktionen sind sie vielmehr als politische Reaktionen zu bewerten. Ein Ereignis war der Ausgang der Regionalwahl im November 2010. Im Vorfeld dieser Wahl hatte *Chief* /Gaseb zum Urnengang aufgerufen. Insbesondere hatte er sich dabei an die zumeist arbeitslose Jugend in den ländlichen Gemeinden gewandt und ihr nahe gelegt, sich für die richtige Partei zu entscheiden und einen politischen Wechsel herbeizuführen:

This is an opportunity for communities to re-elect, or replace, their councillor(s) with others that will bring development to their area. Regional elections are very critical to the rural communities, because it is about electing leaders that will direct Government development programs to tackle issues that affect the community on a daily basis (o.V. 2011<sup>47</sup>).

Doch bis zu dieser Wahl gehörten die !Oe-#Gan von der ersten Regionalwahl nach der Unabhängigkeit an zu den Stammwählern der UDF (*United Democratic Front of Namibia*). „In Okombahe the people mostly go for UDF although *Chief* /Gaseb is SWAPO“ (*traditional councillor* der !Oe-#Gan 3. Mai 2005). Als mit der Regionalwahl 2010 die UDF ihren Stammwählerkreis an die SWAPO verlor, kostete diese Niederlage *Chief* /Gaseb beinahe seine Position als lokaler traditioneller Führer. Dass nach der verlorenen Regionalwahl der traditionelle Rat der !Oe-#Gan von Okombahe *Chief* /Gaseb für einen „unbecoming leader“ hielt, seinen Führungsstil als „autocratic“ bezeichnete und einen neuen lokalen *chief* vorschlug, kann als Reaktion auf die Wahlniederlage der UDF gewertet werden. Offiziell allerdings wurde die Kritik an /Gaseb mit einer ungebührlichen „Insubordination“ gegenüber König Justus //Garoëb begründet, weil *Chief* /Gaseb im November 2009 versucht hatte, die Durchführung des jährlichen Königsfestes zu verhindern. Die Zeitnähe von Festveranstaltung, Wahlkampf und dem Versuch, *Chief* /Gaseb abzusetzen, lässt die Vermutung aufkommen, dass die „Insubordination“ als traditionelle Unbotmäßigkeit vorgeschoben war. /Gaseb konnte aber einen Gerichtsbeschluss erwirken, aufgrund dessen er als lokaler *Chief* in Amt und Würden bleiben

---

<sup>47</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 23. März 2012.

konnte, da er, wie es der *Traditional Authorities Act* zur Bedingung für die Ernennung von lokalen *chiefs* vorsieht, nach dem lokalen Gewohnheitsrecht ernannt und gewählt ist. Und dieses besagt für die !Oe-#Gan, dass der *supreme leader* aus königlichem Haus stammen muss (Menges 2011<sup>48</sup>; !Oe-#Gan in Hinz 2013: 366). Im Oktober 2013 versuchte die !Oe-#Gan *traditional authority* ein zweites Mal, ihren *chief* abzusetzen, weil er sich ihrer Meinung nach nicht genügend um die Belange der !Oe-#Gan kümmere (Tjihenuna 2013<sup>49</sup>). Aber auch dieses Mal konnte *Chief /Gaseb* mit Berufung auf seine rechtmäßige Ernennung und den *Traditional Authorities Act* den Misstrauensantrag erfolgreich zurückweisen (Haufiku 2013<sup>50</sup>). Das Gewohnheitsrecht legt in seinen Ausführungen zur „Current administrative establishment of the !Oe-#Gan *traditional community*“ dar:

[T]he !Oe-#Gan traditional community was customarily correct in designating Immanuel #Nu-Axa /Gaseb as their King (Gaob). He was sworn in, endorsed and traditionally confirmed during the inaugural festival of the current leadership at /A#gomes by clan elders [...] (!Oe-#Gan in Heinz 2013: 366).

Eine dritte Protestaktion gegen *Chief /Gaseb* ereignete sich anlässlich des lokalen !Oe-#Gan-Kulturfestes im April 2016. Etwa dreihundert Mitglieder der *traditional community* drückten in einem Demonstrationzug, der sich zum Festgelände begab, auf Transparenten ihre Unzufriedenheit mit ihrem traditionellen Führer aus. In diesem Fall ging es um eine Entscheidung zur Landvergabe im kommunalen Gebiet von Okombahe. Die Regierung hatte der Gemeinde eine Farm zugesprochen, die *Chief /Gaseb* offensichtlich ohne Zustimmung der traditionellen Verwaltung vergeben hatte. Damit waren die Bürger sowie Mitglieder der traditionellen Verwaltung nicht einverstanden. Sie hatten beabsichtigt, ihren Unmut auf dem Fest kund zu tun. Der Zutritt zum Festgelände wurde ihnen jedoch verwehrt. Die Zerstrittenheit unter den Mitgliedern der *traditional community* drückte sich auch darin aus, dass die traditionelle Hymne nicht gesungen und die traditionelle Flagge nicht gehisst wurde (Catherine Sasman 2016<sup>51</sup>). Damit verlor das Fest seinen Sinn und Zweck als Einheit stiftendes Instrument (vgl. Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 53- 56).

### **Niederschrift des Gewohnheitsrechts ist Geschichtsproduktion**

Neben Geschichte, Kultur und Tradition geht die Niederschrift des Gewohnheitsrechtes der !Oe-#Gan auf die Struktur der traditionellen

---

<sup>48</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 10. Dezember 2011.

<sup>49</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 18. Oktober 2013.

<sup>50</sup> [www.newera.com.na](http://www.newera.com.na). Gelesen am 19. Dezember 2013.

<sup>51</sup> [www.namibiansun.com.na](http://www.namibiansun.com.na). Gelesen am 9. Mai 2016; [www.republikein.com.na](http://www.republikein.com.na). Gelesen am 9. Mai 2016

Verwaltung sowie auf die Gesetze der *traditional community* ein (!Oe-#Gan in Hinz 2013). Damit entsprechen sie den gesetzlichen Vorgaben des *Traditional Authorities Act*. Die Geschichte der traditionellen Führungsstruktur geht nicht darauf ein, dass es erst seit der Ernennung von Kornelius Goreseb zum Oberhäuptling aller Damara durch den deutschen Gouverneur Leutwein einen König aller Damara gibt. Vielmehr heißt es in unklarer Formulierung „the founding fathers of the !Oe-#Gan traditional community developed !A#gomes into an administrative headquarter of the Damara nation in general“ (ibid.).

### **Otjimbingwe: Heimat von Damara und Herero**

1849 als eine der ersten Missionsstationen der Rheinischen Mission in Namibia eingerichtet, 1903 von Leutwein zum Reservat für Herero und Damara erklärt und mit der Einrichtung des Damara-*homeland* Anfang der 1970er Jahre von der südafrikanischen Apartheidsregierung diesem zugeordnet, ist Otjimbingwe seit der Unabhängigkeit Namibias wie Okombahe ein Kommunales Gebiet. Über 91.200 Hektar erstrecken sich im Khomas Hochland kleine Weiler um ein dörfliches Zentrum gleichen Namens. In der Regel leben Damara und Herero wie in früheren Zeiten durch das Flussbett des Omasuma getrennt in verschiedenen Siedlungen. Seit dem Jahr 2001 ist die *traditional authority* der Tsoaxudaman-Damara unter ihrem *supreme leader Gaob* Betuel Haraseb staatlich anerkannte traditionelle Verwaltungsbehörde dieses Kommunalen Gebietes.

Ein alter und ein neuer Friedhof sind stumme Zeitzeugen der Geschichte Otjimbingwes und verraten etwas über die Komplexität des Zusammenlebens der Menschen an diesem Ort in der Vergangenheit sowie heute. Auf dem alten Friedhof befinden sich in einem Feld die Gräber von Missionaren sowie von deutschen Farmer- und Händlerfamilien, fein säuberlich getrennt davon in einem anderen Teil des Friedhofs Gräber christianisierter Einheimischer, den Namen nach meistens Damara, wahrscheinlich jene, die in den Haushalten der weißen Siedler und Missionare gearbeitet haben. Auf dem neuen Friedhof lässt die Zuordnung der Gräber erkennen, dass die Gemeinde von Otjimbingwe keine soziale Einheit ist, sondern sich aus zwei Gesellschaften zusammensetzt. Rechts vom Eingang begraben Herero ihre Toten, links Damara. Europäer beziehungsweise Namibier europäischer Abstammung leben längst nicht mehr in Otjimbingwe.

Bereits in vorkolonialer Zeit hatten sich Damara und Herero in dieser Region angesiedelt. Der überwiegende Anteil der Bevölkerung von Otjimbingwe gehört zur Damara-Gruppe der Tsoaxudaman, ein wenig geringer ist die Anzahl von Herero, die sich in zwei kleinere lokalen Gruppen unterteilen (*Ministry of Regional and Local Government and Housing*, e-mail 2008). Damara wie Herero sehen sich als Erstbewohner. Die mündliche Geschichte der



Tsoaxudaman überliefert, dass Damara vor Herero in diese Gegend gekommen waren. *Senior Councillor* Claudus #Neib berichtete, dass bereits um 900 vor Christus Damara von Ägypten durch den Sudan bis hierher gezogen seien (Claudus #Neib 2003). Damara ließen sich an dem damals reichlich Wasser führenden Swakop nieder und nannten sich nach diesem Tsoaxudaman, Damara, die am Swakop leben. Den Platz nannten sie Atsab (Tsoaxudaman in Hinz 2013: 219). Dieser Name weist in der Sprache der Damara auf Wasservorkommen hin (*Chief* Betuel Haraseb 10. Juni 1998). Die gut christianisierten Tsoaxudaman danken in ihrem niedergeschriebenen Gewohnheitsrecht Gott, dem Allmächtigen, dass er sie in diese Region Namibias geführt hat:

With deep gratitude to God the Almighty, with whom the destiny of our community and the history of our people rests;

Who placed our ancestors as the first inhabitants in this country and who determined the ways of generations of our people (Tsoaxudaman in Hinz 2013: 237).

### **Vom „Zentrum des Geschehens“ zum Ort im Nirgendwo**

Auch wenn Damara den Erstbewohnerstatus für sich in Anspruch nehmen, so blieben sie doch immer am Rande der Geschichte von Otjimbingwe. Im Mittelpunkt der Geschichte dieser Region standen Herero und Europäer. Der Name Otjimbingwe kommt aus der Sprache der Herero und bedeutet soviel wie „das Wasser erquickt das Herz des Menschen“ (Metzkes 1962: 9). So wird auch berichtet, dass das Königshaus der Zeraua, das seit Beginn des Neunzehnten Jahrhunderts in dieser Region herrschte, nach der Gründung der Missionsstation in Otjimbingwe durch Missionar Rath im Jahr 1849, den Kontakt zu ihm aufgenommen hatte. 1863 ließ sich der legendäre Maharero auf der Flucht vor Nama und Orlam mit seiner Herero-Gruppe in Otjimbingwe nieder. Hier verbündete er sich mit dem schwedischen Abenteurer und Unternehmer Charles John Andersson, dem die Kupfermine sowie der Großteil von Grund und Gebäuden in Otjimbingwe gehörten. Gemeinsam mit einer Privatarmee bekämpften Andersson und Maharero erfolgreich die Eindringlinge aus der Kapregion. Nach dem Sieg über diese empfahl der Schwede, Maharero zum Oberhäuptling aller Herero zu ernennen. Dies geschah, obwohl es die Funktion eines Oberhäuptlings bei Herero noch nicht gab (vgl. Andersson 1889; Metzkes 1962; von Weber 1998). Auch waren es Herero, die die ersten Schutzverträge mit dem Deutschen Reich schlossen. 1885 schloss Maharero einen Vertrag, den er aus einem Ärgernis heraus wieder kündigte und dann erneut schloss. 1897 schloss „Häuptling“ Zacharias Zeraua mit Missionar Hahn als Vertreter der in Otjimbingwe tätigen Missionsgesellschaft einen Vertrag über die Zustimmung des Erwerbs des „sogenannten Platzes Otjimbingwe mit allen zu demselben

gehörigen Weidefeldern“<sup>52</sup>. Dieser Vertrag wurde 1899 von Gouverneur Leutwein nochmals „genehmigt“ (ibid.). Erworben hatte die Missionsgesellschaft den Grund und Boden von Andersson, der nach den erfolgreich geführten Kämpfen Otjimbingwe wieder verließ.

Mit der Ansiedlung von Europäern in der zweiten Hälfte des Neunzehnten Jahrhunderts war Otjimbingwe zum „Zentrum des Geschehens“ in Deutsch-Südwestafrika geworden (Lau 1985: 17). Seine bewegte Geschichte erzählt sowohl von Krieg und Frieden zwischen Herero, Nama und Oorlam sowie von der Entwicklung zu einem bedeutenden Handelsplatz, an dem Gold gewaschen und Kupfer gefördert wurde und der bis 1890 Hauptstadt von Deutsch-Südwest war (Metzkes 1962: 8). Hierher kamen Wanderhändler, Entdecker, Forscher, Jäger und „wer sonst noch sein Glück in Südwestafrika suchte“ (ibid.). An die „Blütezeit“ Otjimbingwes erinnern heute nur noch verfallene Gebäude und Namen auf Grabsteinen des alten Friedhofs. Die Kirche, die Überreste einer alten Ochsenkarren-Werkstatt, die heute als Gemeindehalle dient, und das Augustineum, das 1896 als „Anstalt zur Ausbildung von geeigneten Landessöhnen zu Nationalgehilfen“ erbaut und nach einer deutschen Prinzessin benannt worden war, sind Zeugen der historischen Bedeutung des Ortes. Die 1867 als erste Missionskirche der Rheinischen Mission in Südwest eingeweihte Kirche wurde 1974 von der „Historischen Denkmalskommission“<sup>53</sup> zum nationalen Denkmal erklärt (Denkmalliste: Nr. 068/1975).

Im 21. Jahrhundert jedoch ist der geschichtsträchtige Platz ein vergessener Ort im Nirgendwo. Die Hütten, überwiegend aus Wellblech oder verschiedenen Materialien zusammengebaut, dienen eher als Schutz gegen Sonne und Regen, als dass man sie als Wohnraum bezeichnen könnte. Die Subsistenzwirtschaft, die bis auf sehr wenige Rinderfarmer, meist Herero, mit der Haltung von Ziegen betrieben wird, reicht kaum zum Leben. Die Menschen in Otjimbingwe leben ohne Perspektive auf einem für die landwirtschaftliche Nutzung zu kleinem Territorium. Ein Herero von Otjimbingwe sagte einmal über das Leben in Otjimbingwe: „We live in a Manga“. „Manga“ ist der enge Gang, in dem Tiere zur Schlachtbank geführt werden (Fuller 1998: 194). Die Bevölkerung ist wie in den meisten Kommunalen Gebieten überaltert. Die Jungen suchen Arbeit in den Städten. „Economically sterilized and impoverished“ schilderte 1991 *Chief*

---

<sup>52</sup> „Vereinbarung zwischen dem Häuptling Zacharias Zeraua und der Rheinischen Mission“. (Archives of the Evangl.-Luth. Church in the Republic of Namibia, Windhoek).

<sup>53</sup> Nach 1948 setzte der „Südafrikanische Rat für nationale Denkmäler“ in Namibia eine „Historische Denkmalskommission“ ein. Aus diesem ging 1990 der „Namibische Rat für nationale Denkmäler (National Monuments Council of Namibia) hervor ([www.Wikipedia.org](http://www.Wikipedia.org)). 2004 wurde dieser mit einem erweiterten Aufgabenbereich von Ernennung und Aberkennung, zum Beispiel Überprüfung alle fünf Jahre, vom „National Heritage Council“ abgelöst ([www.nhc-namibia.org](http://www.nhc-namibia.org)). Gelesen am 3. März 2009.

Kahiko von den Herero in Otjimbingwe das Kommunale Gebiet von heute vor den Teilnehmern einer Konferenz zur kommunalen Landreform:

Today, Otjimbingwe is an entrenched, squeezed, economically sterilized and impoverished area. Its beauty, vastness and richness is but a painful history, nowadays.

Der „Bayway“, der sandige Hauptverkehrsweg, der zu Beginn der Siedlungsgeschichte die Reisenden auf der abenteuerlichen Fahrt in Ochsenkarren vom Hafen Swakopmund an der atlantischen Küste nach Windhoek durch Otjimbingwe brachte, ist längst Geschichte. So sollen zum Beispiel im Jahr 1895 „500 Ochsenwarenfrachten“ mit „10 bis 12.000 Zugochsen den Ort passiert haben (Metzkes 1962: 131). Mit Beginn des Baus einer Eisenbahn von Swakopmund nach Windhoek im Jahr 1897 und der Verlegung des deutschen Regierungssitzes nach Windhoek verließen die meisten Europäer Otjimbingwe. Der erste „Hauptort des Landes versank „zur vollständigen Bedeutungslosigkeit“ (ibid.). Die einheimische Bevölkerung, die die Knochenarbeit beim Aufbau dieses Ortes zum „Zentrum des Geschehens“ (Lau 1985: 17) geleistet hatte, blieb in Armut zurück. Die Deutschen hätten Damara zur Arbeit in den Minen und zum Bau der Eisenbahn aus den Bergen geholt, erinnert man sich. Weil Damara in die Berge geflohen waren, hätten die Deutschen sie als faule Hunde bezeichnet und sie auch aufgehängt. Damara seien bei der Arbeit gestorben und auch getötet worden (Salathiel !Kharuxab 10. Mai 2005).

Einen moderaten wirtschaftlichen Aufschwung erfuhr Otjimbingwe nochmals zu Beginn der 1930er Jahre bis etwa Mitte 1940 (Fuller 1998: 200). Gute Regenzeiten und eine geringfügige Erweiterung des Reservats bescherten relativ gute Weideflächen. Über den Eigenbedarf hinaus konnten die Bewohner einen Mehrwert durch den Verkauf ihrer erwirtschafteten Produkte aus Viehhaltung und Gemüseanbau erzielen (ibid: 209). Otjimbingwe wurde attraktives Zuzugsland für schwarze Farmarbeiter, da sie auf weißen Farmen keine Viehhaltung betreiben durften. Dringend wurde weiteres Weideland im Reservat benötigt. Doch das Interesse der weißen Farmer lag nicht in der Verbesserung der Wirtschaftsweise ihrer Farmarbeiter. Ihnen diente das Reservat zur Vorhaltung von Arbeitskraft. Deshalb wurde von der südafrikanischen Mandatsregierung keine Erweiterung des Reservats vollzogen (Fuller 1998: 194-216). Die seit 1970 immer wiederkehrenden Dürreperioden verschlimmerten die Situation und führten mit dazu, dass Otjimbingwe in Armut und Elend versank (ibid.). Die klimatischen Bedingungen, die das Leben in Otjimbingwe erschweren, haben sich bis heute nicht geändert:

As I remember, from 1995 - 1999 there was a very serious draught. And more then 65 % of the farmers have lost their life stock. And therefore the people in

Otjimbingwe are living under very serious conditions (Geschichtskomitee Otjimbingwe: Viktoria Dausas 11. Mai 2005).

### **Unklare Beteiligung der Tsoaxudaman in den Kriegen von 1904-1908**

Nach der Stationschronik der Rheinischen Missionsgesellschaft aus dem Jahr 1904 haben die Damara von Otjimbingwe nicht am Kriegsgeschehen teilgenommen. Als in Otjimbingwe die ersten Schüsse vernommen wurden, seien „die Bergdaman über den fließenden Swakop in die Berge“ geflüchtet (Stationschronik 1904: 371). *Senior Councillor* Claudus #Neib, verstorbene Mitglied der *traditional authority* von Otjimbingwe lässt in seiner Erinnerung offen, ob die Tsoaxudaman am Krieg teilgenommen haben und auf welcher Seite. #Neib erklärte allgemein die Teilnahme von Damara auf deutscher Seite mit dem Gehorsam der Damara gegenüber ihrem König Kornelius Goreseb. Dieser wiederum hatte sich 1894 vertraglich zum Gehorsam gegenüber der deutschen Kolonialregierung verpflichtet, der er, „wenn sie es verlangt“, Arbeiter stellen musste (Kirchenchronik von Okombahe: 19). #Neib berief sich in seinem Rückblick auf die Geschichte auf die mündliche Überlieferung eines „Vorvaters“, der nicht präziserte, welche Damara-Gruppen auf deutscher Seite mitgekämpft haben:

Der älteste betroffene Damara, der noch überlebt hat, war der Held, der Vorvater Johannes Gaseb. Er erzählte Folgendes: Als die deutsche Regierung uns um Beistand bat, hat der Älteste, ga-oab Kornelius Goreseb, eine wichtige Rolle gespielt. Das Zusammenstellen der Mannschaft für die Deutschen und der Aufmarsch nach Waterberg hat bei Tsaobis Karibib (heute eine Farm) stattgefunden, d.h. es war nicht Hendrik Witbooi<sup>54</sup>, der den deutschen Truppen beistand, sondern die Damara. Auch sagte er (der Älteste), dass es keine einfache Aufgabe war, weil Waterberg groß und das Territorium schwierig war. Er konnte keine genaue Anzahl nennen, doch waren die Herero viele. Er sagte auch, als er sich verglich mit den Herero Truppen, dass sie in der Minderheit waren. Auch sagte er, sie haben die Herero von allen Seiten angefallen. Das größte Gefecht war bei Ohamakari im Busch. Auch meldete er, die Herero haben hartnäckig zurückgeschlagen. Es gab Verluste auf beiden Seiten. Nach dem Tagesgefecht sind die Herero in der Nacht in den Osten (wo die Sonne aufgeht) geflohen. Weiter meldete er (der Älteste), dass sie schwere Gefechte hatten. Beim Zurückkommen (aus den Kämpfen) wurde Goreseb von der deutschen Regierung als König der Damara eingeschworen. Deshalb ist das Interessante an der Geschichte das Gefecht bei Ohamakari, welches durch die Damara zum Sieg führte (sic! #Neib Februar 2003; Übersetzung aus dem Afrikaans von Margit Woermann, Windhoek).

#Neibs Geschichtsproduktion erscheint zunächst als Widerspruch zu dem allgemeinen Anliegen der Damara, als Opfer des Deutsch-Namibischen Krieges anerkannt zu werden. #Neibs Erinnerung enthält aber zwei Botschaften. Zum einen spiegelt sie die Problematik ethnischer Konflikte und die Rolle der Deutschen Schutztruppe für Damara, die sich durch Herero

---

<sup>54</sup> Hendrik Witbooi gehörte den Witbooi-Nama an.

bedroht sahen, wieder. Zum anderen enthält sie möglicherweise auch die unausgesprochene Botschaft an Deutschland, für die Teilnahme auf deutscher Seite heute belohnt zu werden. Dafür spricht auch die Form einer offiziellen Übergabe durch den lokalen *chief* an mich, die Deutsche. Viktoria Dausas von der *traditional authority* der Tsoaxudaman, die nach dem Tod von Claudus #Neib (2005) die Leitung des lokalen Geschichtskomitees übernahm, fand eine ähnliche Erklärung für die Teilnahme der Damara im Krieg von 1904 auf Seite der Deutschen:

Damara people were mostly living at the waters with their own leaders, they were living widely spread in the whole area at the water sides. The Herero people who were coming were fighting against that groups.

Then after when the German people have come in this country, the Nama people have done the same story. The wars they started with the groups. And this is where they started to fight. [...]

In those times the German people were not in a big group. The Herero people were coming in a big group. That is why the Germans asked the assistance of the Damaras (Viktoria Dausas 11. Mai 2005).

### **Das Nationaldenkmal Kirche als Erinnerungsort traumatischer Erlebnisse**

Als in der Zeit um 1867 Otjimbingwe zentrales Kampfgebiet der Auseinandersetzungen zwischen Nama und Herero um die Vorherrschaft in dieser Region war, bot das neu errichtete Gotteshaus Schutz für die nicht kämpfende Bevölkerung vor Ort (Metzkes 1962: 56-57). Doch nach dem Herero-Aufstand von 1904 schloss die Kirche ihre Türen für die Schutzsuchende, nicht an den Kämpfen beteiligte afrikanische Bevölkerung, die im kriegerischen Geschehen vor der Kirche umkam (Predigerin Salinde 1998). Das traumatische Erlebnis wird in der Erinnerung der Damara mit zwei grausamen Geschichten aufgearbeitet. Die beiden Geschichten wurden mir nach einem Gottesdienst, der das Kulturfest der !Oe-#Gan 2005 am Sonntag in der evangelischen Kirche von Okombahe abschloss, von *Chief* /Gaseb erzählt. Provokativ wurde ich gefragt, ob ich wüsste, warum Damara beim Beten die Augen nicht schließen. Sie täten es deshalb nicht, weil früher Damara in der Kirche beim Beten von den Missionaren erschossen worden wären. Seitdem würden sie beim Beten nicht mehr die Augen schließen. Die zweite Geschichte handelte von vermeintlichen Kleiderkisten, die Missionare in der Kirche aufgestellt und Damara aufgefordert haben, sich mit Kleidern aus der Kiste zu bedienen. In den Kisten seien aber keine Kleider gewesen, sondern Soldaten, welche anfangen zu schießen, als die Hilfsbedürftigen sich den Kisten näherten. Ich war über diese Erzählungen so entsetzt, dass mir die Worte entfuhr: „Das kann doch nicht wahr sein“. Worauf ich von einem Ältesten belehrt wurde: „Our gaob does not lie. What he is saying, is true!“. *Chief* /Gaseb wies darauf hin, dass dies alles in der Kirche von Otjimbingwe geschehen sei. Die beiden Geschichten sind Metaphern für erfahrenes Leid. Der zum Nationaldenkmal

erklärte Kirchenbau von Otjimbingwe, der im Deutsch-Namibischen Krieg Afrikanern den Schutz versagte, fungiert hier als Gedächtnisort beziehungsweise ist eine „Bild-Orientierung“ in der Erinnerung an die traumatischen Erlebnisse der Vergangenheit (vgl. Assmann, Aleida 2003 (erstmalig 1999): 150).

### **Widerstand gegen Apartheid noch heute Schuld am Elend von Otjimbingwe**

Die Tsoaxudaman unter der traditionellen Führung von *headman* Oskar !Khuruxab lehnten die *homeland*-Politik Südafrikas ab und weigerten sich, die mit dem Odendaal-Plan vorgegebene Selbstverwaltung des Damara-*homeland* mit Sitz in Khorixas anzuerkennen (siehe Teil II; Kapitel „[Über-]Leben unter südafrikanischer „Herrschaft“). Das sei, so glaubt man in Otjimbingwe noch heute, der Grund dafür, dass diese Region zu südafrikanischer Kolonialzeit keine wirtschaftliche Entwicklung erfahren habe:

You can see that some communal areas in Namibia are well developed, but Otjimbingwe was left out by the former leaders, the South African regime. They refused to develop Otjimbingwe because Otjimbingwe refused to join the Odendaal plan (Viktoria Dausas 11. Mai 2005).

Obwohl seit der Unabhängigkeit in Otjimbingwe die SWAPO in Wahlen Stimmenmehrheit erhält, fühlen sich die Menschen in dieser Region von der Regierung vergessen. Die Menschen sind der Meinung, dass „alles Geld in den Norden geht“. Mit dem Norden meinen sie das Owamboland, Heimat und Hauptwählergebiet der SWAPO.

Nach *headman* Khuruxabs Tod 1975 folgte Loth !Owos-Oab in der Funktion des traditionellen Führers der Tsoaxudaman. Nach dessen Tod ging diese Position 1986 an Betuel Haraseb über. 2001 wurde Haraseb als lokaler Damara *chief* bestätigt (Tsoaxudaman in Hinz 2013: 218) und seit 2002 gemeinsam mit seinem traditionellen Rat staatlich anerkannt. Betuel Haraseb hat, wie man im Ort erzählt, verschiedenen politischen Parteien nahegestanden. Er bekannte sich selbst als Mitglied der Regierungspartei (*Chief* Betuel Haraseb 22. August 2004; gestorben im März 2018).

### **Otjimbingwe – Heimat des Helden /Haihab**

In ihrer Erinnerung haben Damara schon in der deutschen Kolonialzeit Widerstand geleistet. Die Symbolfigur hierfür ist heute der als Held gefeierte „Prinzensohn“ /Haihab. Um das Jahr 1900 soll eine kleine Räuberbande unter der Führung eines ‚Blauberg‘ genannten Kaffern<sup>55</sup> den Bezirk Otjimbingwe

---

<sup>55</sup> Deutsche verwendeten für Damara die rassistische Bezeichnung Kaffer (Haacke 2010: 9). Kaffer ist aus dem arabischen Kafir abgeleitet und steht in verschiedenen Sprachen wie zum Beispiel Afrikaans oder Jiddisch für Ungläubige. Während der Kolonialzeit wurde mit der

unsicher gemacht haben (Leutwein 1997 (erstmal 1906): 536). /Haihab alias Blaubeerg war Damara. Er soll nach der mündlichen Überlieferung ein Prinz gewesen sein, Sohn von König Gurusub aus Okombahe (Apius !Auxab 10. März 2004). In den Augen der Deutschen war er ein gesuchter Mörder und Räuber, der mit seinen Überfällen aus dem Hinterhalt auf Ochsenkarren und Bahnlinie sie das Fürchten lehrte. Für Leutwein waren die erfolgreichen Attacken von /Haihab und seiner „Räuberbande“ ein „drastisches Beispiel für die Überlegenheit der Eingeborenen über den weißen Soldaten im Kleinkriege“ (Leutwein 1997 (erstmal 1906): 536). Mehrere Einsätze von „weißen Patrouillen vermochten die Bande nicht unschädlich zu machen“ (ibid.). Der Misserfolg der deutschen Soldaten lag darin, dass sie keine geübten Spurensucher waren. Deshalb bediente sich Leutwein des traditionellen Führers Hendrik Witbooi, der aufgrund seiner Niederlage gegen die Deutsche Schutztruppe gezwungen war, Leutweins Befehlen zu folgen. Für Damara liegt die Tragik der Geschichte darin, dass Witbooi wiederum Damara aus dem Khomas Hochland rekrutierte, da diese als Spurensucher bekannt waren. Verlockend, sich an der Jagd auf /Haihab zu beteiligen, war sicherlich auch das in Aussicht gestellte Kopfgeld. „Nach sechs Wochen war die ganze Räuberbande ausgerottet“ (ibid.: 537). Nach einer mündlichen Überlieferung soll /Haihab von Damara getötet worden sein (Haacke 2010: 7-25).

Aus welchen Gründen /Haihab seine Raubzüge durchführte, bleibt je nach Bedeutung für die eigene oder kollektive Geschichte Sache der Interpretation. Die Einheimischen, die an der Verfolgungsjagd teilnahmen oder gezwungen waren teilzunehmen, verteidigten sich damit, dass er allgemein als gefährlich galt: „The Dama called /Haihab withdrawn and hostile. And he killed people. And he was dangerous for Black and White“ (ibid.). Dennoch wurde er von einem großen Teil der lokalen Bevölkerung wegen der Überfälle auf die Deutschen bewundert. Diese Bewunderung für /Haihab hat sogar zu der absurden Annahme geführt, die Deutschen hätten ihn ebenfalls bewundert, weil es ihm immer wieder gelang, sie abzuschütteln und hätten ihm ein Denkmal gebaut (ibid.). Denn jedem Helden gebührt ein Denkmal. Ein /Haihab-Denkmal wurde von den Deutschen allerdings nie errichtet, vermutlich musste das im Juli 1908 enthüllte Denkmal eines verwundeten Soldaten dafür herhalten (ibid.: 23).

Heute verehren Damara in ihrer Erinnerung /Haihab als einen der ersten #Nu-khoen-Helden des Widerstands. Er ist für sie zu einer Symbolfigur des Freiheitskampfes geworden, ein Visionär, der Ungewöhnliches gewagt hat, „to

---

Bezeichnung Kaffer die Minderwertigkeit der indigenen Bevölkerung in Südafrika und Namibia gegenüber den Europäern ausgedrückt. Heute ist der Gebrauch dieses Schimpfwortes in Südafrika und Namibia verboten.

invent the future“ (Gurirab 7. November 2007<sup>56</sup>). /Haihab soll daran erinnern, dass die Freiheit nichts Selbstverständliches ist, sondern immer neu erkämpft werden muss, auch wenn es sich in dem Kampf darum um dem Wahnsinn nahe Taten handele: „You cannot carry out fundamental change without a certain amount of madness“ (ibid.). Dass einem Freiheitskämpfer in seinem Einsatz keine Wahl bleibt, wurde dem Auditorium einer Gedenkfeier in Windhoek mit Worten von Karl Marx erklärt: „Karl Marx, my favorite philosopher, social scientist, historian and revolutionary said: Man make history but not under circumstances of their own choosing“ (ibid.). Wer wird die Erkenntnis eines solch großen Philosophen in Frage stellen? Werden die Deutschen endlich erkennen, warum /Haihab zum Räuber und Rebell wurde? In den Augen der Damara haben die Deutschen mit ihrer Darstellung von Prinz //Haihab als Mörder und Räuber „negative Propaganda“ gegen Damara betrieben (ibid.). Doch Damara von heute sehen in ihm „a gentleman with a kind heart. If he finds the German families on the wagons, he will kill all men, but never touched or raped women and their children“ (sic! ibid.). Die verwandtschaftliche Beziehung zu König Gurusub sei auch der Grund dafür gewesen, dass die Deutschen König //Gurusub nicht zum Oberhaupt aller Damara ernannt hätten (Apius !Auxab 10. März 2004). Prinz /Haihab hatte die königliche Familie verlassen, um als „furchtloser Krieger“ gegen die „deutsche Besatzung“ zu kämpfen (vgl. Gurirab 2007). Selbst Christ „like any other Damara person of that area“, /Haihab „did not even like the efforts of the missionaries to enforce their religion on the Damara“. In der Erinnerung an /Haihab wird auch Missionar Vedder mit einem nochmaligen Vergehen an Damara belastet. Ihm wird vorgeworfen, Gouverneur Leutwein aufgefordert zu haben, den Rebellen zu fangen und zu töten, da er in ihm eine Gefahr für seine Missionierung gesehen habe (ibid.).

Wilfrid Haackes Erkenntnis über die Beteiligung von Einheimischen, Nama sowie Damara, an der Verfolgung von /Haihab wird von Damara nicht verschwiegen. Der Damara-Historiker Gerhard Gurirab entschuldigt dies als menschliche Schwäche mit den Worten des christlichen Philosophen Blaise Pascal: „Humans are neither angels nor beasts, neither praiseworthy nor entirely blameworthy“ (sic! Gurirab 7. November 2007<sup>57</sup>). Zum Gedenken an den Freiheitshelden fordern Damara heute im Zuge der Rückförderung von Gebeinen aus Deutschland die Rückgabe des Kopfes von /Haihab. Damara sind sicher, dass der nach der Tötung abgeschlagene Kopf wie viele Gebeine von

---

<sup>56</sup> Gerhard Gurirab 2007: „History Lecture on Prince /Haihab“, 7. November 2007 in der Polytechnic Hotel School, Windhoek

<sup>57</sup> Prince /Haihab //Gurusub memorial Lecture delivered by Mr. Gerhard Gurirab on the occasion of the 100th Anniversary of the death of Prince //Haihab //Gurusub, Windhoek, November 7. 2007.



Herero und Nama nach Deutschland geschickt worden sei (Gurirab 7. November 2007). Die Erinnerung an Prinz /Haihab wird zum Heldendenkmal, das vergegenwärtigen soll, wie wichtig es ist, die Freiheit mit Taten zu verteidigen (Gurirab 7. November 2007). Besuchern von Otjimbingwe stellen sich Nachfahren von /Haihab gerne zu einem Gruppenfoto zusammen und fundieren somit die Erinnerung an ihren lokalen Helden.

### **Anpassung des Gewohnheitsrechts „according to the act“**

Die Tsoaxudaman haben als eine der ersten traditionellen Gemeinden der Damara ein gedrucktes Exemplar ihres Gewohnheitsrechtes verfasst. Wenn auch in dem mir schon im Jahr 2009 übergebenen Exemplar kein Datum der Erstellung vermerkt ist, so ist aus dem Einführungstext von *Chief* Haraseb zu erkennen, dass dies in Vorbereitung des Antrages der staatlichen Anerkennung erarbeitet wurde:

- With deep gratitude to GOD ALMIGHTY with whom the destiny of our community and the history of people rests,
- Who placed our ancestors as first inhabitants in this country and who determined the ways of generations of our people.
- In acknowledgement of our country's constitution and in co-operation with Traditional Authorities Act (Act 25 of 2000<sup>58</sup>) which enables us to enjoy, exercise, express, preserve and further our culture language, tradition, rites and faith as long as it does not interfere with the stipulations of the mentioned constitution and commun law or the rights of others.
- [...]
- This is the customary law of the Tsoaxudaman Traditional Community, which is the basic upon which their traditions, norms, usages and rules of procedures are based (sic! Einführung von *Chief* Haraseb).

Das Gewohnheitsrecht der Tsoaxudaman wurde 2013 in Zusammenhang mit den Gewohnheitsrechten der sieben bis zu diesem Zeitpunkt anerkannten Damara-Gruppen (Dauredaman, Tsoaxudaman, /Gaiodaman, /Gobanin, /Khomanin, !Oe-#Gan, #Aodaman) veröffentlicht (vgl. Hinz 2013).

Mit der Niederschrift ihres Gewohnheitsrechtes bestätigten die Tsoaxudaman die Definitionen traditioneller Begriffe, wie sie im *Traditional Authorities Act* (Novellierung von 2002) erklärt sind.

### **Staatliche Anerkennung der Tsoaxudaman führt zum Aufflackern von Konflikten zwischen Herero und Damara**

Die unterschiedlichen Wirtschaftsweisen von Damara und Herero führten schon immer zu Auseinandersetzungen zwischen diesen beiden Ethnien (!Omeb und #Eichab 2001: 63-64) Herero mit ihren „Tausenden von Rindern“ und dem Bedarf nach großen Weideflächen haben beispielsweise die Kleintier haltenden

---

<sup>58</sup> Hier handelt es sich um die Ergänzung des Traditional Authorities Act 2000.

Damara gewaltsam in die unfruchtbaren Winkel dieses Gebietes abgedrängt (ibid.). Als Mitte der 1930er Jahre im Reservat die Idee aufkam, mit dem Verkauf von Milchprodukten an benachbarte Farmen Geld zu verdienen, erzielten Herero aufgrund ihrer Rinderzucht einen größeren Gewinn (Fuller 1998: 194 ff.). Damara wurden auch im Reservat zur „Arbeiterklasse“. !Omeb und #Eichab beschuldigen außerdem Herero, mit europäischen Händlern kooperiert und für diese Damara als Sklaven gefangen genommen zu haben (!Omeb und #Eichab 2001: 63-64). Ben Fuller erklärte die Spannungen im Zusammenleben dieser beiden Ethnien unter anderem auch als Spätfolge von Vedders These, Damara seien Sklaven von Herero gewesen und der von dem Missionar erstellten Menschenrangliste, auf deren oberster Stufe Herero und der untersten Damara standen (Fuller 1998: 194 ff.). Fuller führte zwei Beispiele für die Auseinandersetzungen zwischen den beiden ethnischen Gruppen in Otjimbingwe an. Einmal ein Ereignis, das 1940 stattfand. Herero verweigerten einen Arbeitsauftrag im Reservat vom zuständigen Regierungsbeamten mit der Begründung, dass Damara als ihre Sklaven diese Arbeit verrichten müssten (Fuller 1998: 124-218). Das andere Beispiel war die Vorgehensweise von *Headman* Loth !Owos-Oab, der von 1940 bis 1950 die Tsoaxudaman anführte und der Herero aus dem Reservat vertreiben wollte.

Bevor Damara als *traditional authority* in Otjimbingwe anerkannt wurden, arbeiteten Damara-*chief* und Herero-*chief* im Rahmen ihrer gesetzlich geregelten Zuständigkeiten in Bezug auf das jeweilige Gewohnheitsrecht zusammen. Dies war dem damaligen *regional councillor*, dem zuständigen politischen Verwaltungsbeamten zu verdanken, einem Herero, der vor seiner politischen Laufbahn fünfundzwanzig Jahre in Otjimbingwe Priester war und in dieser Zeit das Vertrauen aller Menschen in Otjimbingwe gewonnen hatte. Für ihn waren die *chiefs* der beiden traditionellen Gemeinden gleichberechtigte politische Verhandlungspartner.

Mit der Anerkennung der Damara *traditional authority* im Jahr 2002 als lokale Verwaltung flackerten wieder alte Konflikte zwischen Herero und Damara auf. Die Herero der Kambazembi lehnten die Zusammenarbeit mit den Damara ab. *Chief* Kahikopo von den Kambazembi wollte nicht anerkennen, dass

If one *chief* is recognized in the particular communal area that *chief* leads the whole people in this communal area. The *chief* of the Tsoaxudaman is the *chief* of all the people in Otjimbingwe. [...] That is all over Namibia. The new government decided, if a new *chief* in a particular area is recognized, this *chief* must lead the whole area (sic! *Councillor* Viktoria Dausas, Mitglied des lokalen Damara Geschichtskomitees 11.Mai 2005).

*Chief* Kahikopo boykottierte nicht nur die Zusammenarbeit mit den Tsoaxudaman, sondern ließ sich sogar zur verbalen Drohung „threats of bloodshed“ hinreißen, als im März 2013 zwei vom Staat angekaufte Farmen zur

Erweiterung des Kommunalen Gebietes von Otjimbingwe offiziell von der Regierung der staatlich anerkannten *traditional authority* der Tsoaxudaman übergeben wurden. *Chief* Kahikopo und seine Herero fühlten sich als ebenfalls „indigenous“ von Otjimbingwe übergeben (Hartmann 2013<sup>59</sup>).

Die in Otjimbingwe lebenden zwei Herero-Gruppen erhielten deshalb hier keine staatliche Anerkennung, weil sie Sub-Gruppen anderer Herero-Gruppen sind, die bereits in anderen Kommunalen Gebieten<sup>60</sup> staatliche Anerkennung als traditionelle Verwaltungsbehörde genießen. Und nach dem *Traditional Authorities Act* sind Angehörige einzelner Gruppen nicht gezwungen, in dem der Gruppe zugeordneten Kommunalen Gebiet zu leben; dies würde auch den Grundfreiheiten Namibias widersprechen (Grundgesetz, Artikel 21). Der *Traditional Authority Act* hebt aber auch klar hervor, dass die in einem Kommunalen Gebiet anerkannte *traditional authority* die „Kultur, Gebräuche und Sprache einer jeden Person, die sich in diesem Gebiet niedergelassen hat, respektieren muss“ (Artikel 3, 2(e)).

### **Khorixas: Heimat der #Aodaman und ehemalige Hauptstadt des Damara-homeland**

Khorixas, die ehemalige Hauptstadt des Damara-homeland, liegt südlich des Etosha Nationalparks und ist heute eine Kreisstadt, die zur Verwaltungsregion Kunene gehört. Den Namen Khorixas, der in der Sprache der Damara und /Hai//om auf eine Baumart hinweist, die in dieser Gegend wächst, hat die Kreisstadt erst im Zuge der Unabhängigkeit erhalten, um die Kolonialzeit vergessen zu lassen. Im Gegensatz zu den von kommunaler Landwirtschaft geprägten Gebieten von Okombahe und Otjimbingwe hat Khorixas eine kleinstädtische Infrastruktur mit Supermarkt, Tankstelle, Einzelhandelsläden und Unterkunftsmöglichkeiten für Durchreisende. Während weder in Okombahe noch in Otjimbingwe Europäer oder Namibier mit europäischer Herkunft leben, so trifft man diese in Khorixas wohl an. Ein Trockenfluss trennt das überwiegend von Weißen bewohnte Zentrum von dem Stadtteil, in dem zumeist Damara der Gruppe der #Aodaman leben. Die Region von Khorixas ist Heimat der #Aodaman.

Im Jahr 2002 wählten die #Aodaman Petrus Ukongo zum lokalen *chief*. Ukongo bezeichnete seine Position selbst als *acting chief* bis zu seiner staatlichen Anerkennung im Jahr 2008. Dieses Datum nennt er als Datum seiner Designation zum *supreme leader* mit dem traditionellen Titel *gaob* (#Aodaman in Hinz 2013). Bis zur staatlichen Anerkennung der #Aodaman *traditional authority* im Jahr 2008 hatte die traditionelle Verwaltung in Khorixas einen

---

<sup>59</sup> Gelesen in einer e-mail aus Namibia am 18.3.2013.

<sup>60</sup> Kambazemi Royal House Traditional Authority: Okakarara; Zerau Traditional Authority: Omatjeke.

vorübergehenden Sitz im Haus der „Stock Theft Prevention Association“, einer Arbeitsgruppe der Farmer-Gewerkschaft, die sich mit Gegenmaßnahmen zum weit verbreiteten Viehdiebstahl beschäftigte. Die Wahl, den Sitz der *traditional authority* hierher zu verlegen, hatte einen tieferen Grund. Solange die #Aodaman nicht staatlich anerkannt waren, hatten sie auch keinen offiziellen Vertreter im *Communal Land Board* und konnten bei der Verteilung kommunalen Landes nicht mitsprechen. Da der Vorsitzende der gewerkschaftlichen Arbeitsgruppe #Aodaman war und als Repräsentant der Arbeitsgruppe im Vorstand der Gewerkschaft saß, vertrat er aufgrund seiner Herkunft auch die Interessen der #Aodaman (Petrus Ukongo 9. Oktober 2006).

Bereits „during the old days“, bevor die ersten Europäer kamen, sollen hier vorwiegend Damara gelebt haben (Albertus #Kamiseb 18. März 2005). Damaraland, wie Missionare diese Region bezeichnet hatten, reichte „from Etosha Pan to Khomasland and Marienthal, and from the coast to the sandfields till the Botswana border. [...] And by the time, the missionaries came into Namibia, they found that all the Damaras and the Bushmen, the Hei#om, are settled in this area“ (ibid.). #Aodaman sollen aus dem äquatorialen Dschungel über Angola nach Namibia gekommen sein, wo sie sich im Norden Namibias zwischen den Flüssen Kunene und Okavango ansiedelten (#Eichab, !Omeb 2001: 141). Aufgrund von Krankheiten und Überflutungen und auf der Flucht vor Fremden seien sie in höher gelegene Gebiete gezogen (ibid.). Ihr Name sagt aus, dass sie sich oben - „#aob“ in der Sprache der Damara - ansiedelten. #Aodaman sehen sich als die ersten #Nukhoen, die bereits im frühen bis mittleren Steinzeitalter in diese Region Afrikas gezogen waren und als „Black Human Beings“ sich in der Hautfarbe von den helleren San unterschieden haben. Durch die Heimat der #Aodaman zogen schon immer andere Ethnien. Immer seien diese von ihnen als „friend and relative of any human being“ begrüßt worden (Petrus Ukongo 3. März 2005). Ob es Herero aus dem Norden waren, die ihnen Land sowie Frauen und Kinder genommen hatten, später aber mit ihnen in Frieden lebten, oder ob es Owambo waren, mit denen die gute Beziehung oft mit Ehen besiegelt wurde (ibid.). So weist beispielsweise der Familienname von *Chief* Petrus Ukongo auf Owambo-Abstammung hin. Herero, die mit Damara zusammengeliebt haben, hätten auch „some of the Damara cultural aspects“ übernommen und zur eigenen Tradition gemacht (#Eichab und !Omeb 2001: 70). Als die weißen Siedler kamen, seien die guten Zeiten für die hier lebenden Menschen beendet gewesen. Die Fremden haben Zäune gezogen, die die traditionellen Wirtschaftsweisen wie Jagen und Sammeln von Feldfrüchten eingeschränkt und den Zugang zu Wasser versperrt haben (Erna !Ganes 5. März 2004).

### **Widerstand gegen Apartheidpolitik formiert sich im *homeland***

Die südafrikanische Mandatsregierung erklärte Khorixas, damals noch Welwitschia, mit der Einrichtung des *homeland* 1970 (du Pisani 1985) zum Verwaltungssitz von Damaraland (Odendaalbericht 1964: 95). Die damals von der Apartheidregierung verordnete Selbstverwaltung des *homeland* mit *chiefs* und *headmen* lokaler Gruppen formierte sich zu einer „gesellschaftlichen Form politischer Ethnizität“ innerhalb des *homeland* (vgl. Kößler und Schiel 1997: 19). Als gesellschaftliche und politische Strategie wurde ein ethnischer Zusammenhalt geschaffen, um sich im Widerstand solidarisch zu zeigen (Fuller 1996: 198). Das war die Zeit, als Damara anfangen, sich ihrer Geschichte zu erinnern (Petrus Ukongo 9. Oktober 2006). Zur Schaffung ethnischen Zusammenhalts wurde Vedderts Aussage von Damara als Sklaven der gemeinsame Kampf angesagt (Fuller 1996: 185). Aus den Erzählungen von *Chief* Ukongo geht hervor, dass es den Damara im *homeland* offensichtlich relativ schnell gelungen war, sich im Widerstand zusammenzuschließen: „In the year 1976 [...] Also we are different tribal groups, the Damaras were united that time“ (Petrus Ukongo 3. März 2005).

Das war die Zeit, als König Dawid Goreseb das politische Gespür des jungen Justus //Garoëb, damals traditioneller Führer von Welwitschia, erkannte und ihn für geeignet hielt, Damara in die Unabhängigkeit zu führen (Fuller 1996: 187 ff). Zum politischen Weggefährten von König Justus //Garoëb wurde Petrus Ukongo, der als Mitglied des traditionellen Rats der #Aodaman von Fransfontein in die Selbstverwaltung des *homeland* gewählt worden war. Fransfontein war einer der zwölf traditionellen Verwaltungsbezirke, der sogenannten *wards*, in die nach dem Odendaal-Plan das Damara-*homeland* unterteilt war (Petrus Ukongo 3. März 2005; Odendaal-Kommissionsbericht 1964: 93).

Seit der ersten Stunde der ethnisch-politischen Zusammenarbeit im *homeland* bis heute (2016) ist Petrus Ukongo Justus //Garoëb politisch verbunden geblieben. Politisiert in der *homeland*-Politik gehörte Ukongo seit Gründung der *United Democratic Front* (UDF) dieser politischen Partei an. Für ihn ist die UDF ein Garant für die politische Vertretung von Damara-Interessen. Seit den ersten Regionalwahlen Namibias geht die UDF als Wahlsieger in der Region Kunene, zu der das Gebiet des ehemaligen Damara-*homeland* gehört, hervor. Ukongo hielt es auch für richtig, dass König Justus //Garoëb nach der Unabhängigkeit mit der staatlichen Anerkennung des *Damara Royal House* den Gedanken einer Einheit aller Damara umsetzen wollte. Die #Aodaman nahmen diese aus politischer Taktik heraus entstandene Idee eines *Damara Royal House* als eine alle Gruppen übergreifende traditionelle Autoritätsstruktur in ihr Gewohnheitsrecht auf (#Aodaman in Hinz 2013). Schuld an der politischen

Spaltung der Damara nach der Unabhängigkeit ist für die #Aodaman die Regierungspartei SWAPO, denn, um staatlich als *traditional authority* anerkannt zu werden „you have to be a member of the ruling party“. Ukongo ist Mitglied der UDF (Petrus Ukongo 9. Oktober 2006).

### **Im Spannungsfeld von Tradition und Politik nach der Unabhängigkeit**

Nachdem Petrus Ukongo 2002 von den #Aodaman zum *chief* ernannt worden war, beantragte er für sich und seine *traditional authority*, die seit der Zeit des Damaraland ihren Verwaltungssitz in Khorixas hat, die staatliche Anerkennung. Da für die Legalisierung neben dem kulturellen und verwandtschaftlichen Referenzrahmen auch ein Bezug zu einem Kommunalen Gebiet nachgewiesen werden muss (vgl. Köbler 207: 405; *Traditional Authorities Act* (1)), bezog sich Ukongo auf das zwölf Kilometer von Khorixas entfernte Kommunale Gebiet von Fransfontein als Ahnenland der #Aodaman. Doch in Fransfontein waren bereits seit 1997 die *traditional authority* der Swartbooi, eine Nama-Gruppe, anerkannt. Der Anspruch der Swartbooi auf Fransfontein als Ahnenland geht zurück auf das Jahr 1892, als die Missionsstation Fransfontein gegründet wurde und zum „Sammelpunkt der Swartbooi-Hottentotten“ wurde, die „durch viele Unruhen hindurch gegangen“ und vor Herero in den Norden geflohen waren (RMG 2.499b Franzfontein). Die #Aodaman gehen in ihrer Geschichtsproduktion auf ihr Recht an Fransfontein auf ihren Status als Erstbewohner zurück, dem sich die Swartbooi freiwillig untergeordnet hätten:

The Nama leadership out of their own free will decided to assume the tradition and culture of the Damaras if only the Damaras would accept them. They were so accepted and some of them even taken up the leadership structure. This was the only „homeland“, where the leadership took this laudable patriotic decision“ (Historical Background of the #Aodaman Traditional Community“, wahrscheinlich 2004<sup>61</sup>).

Diesen Rückblick auf ihre Geschichte fassten #Aodaman in einem „Historical Background of the #Aodaman Traditional Community“ zusammen und legten dieses Dokument zur Beantragung der Zuordnung von Fransfontein als ihr Ahnenland dem zuständigen *Ministry of Regional and Local Government, Housing and Rural Development* vor.

König Justus //Garoëb ist der Ansicht, dass die Regierung mit der Anerkennung der Swartbooi-*traditional authority* in Fransfontein einen Fehler gemacht hat, denn „legally Fransfontein and Khorixas is Damaraland, the *Communal Land Act* is not very clear. The government made a mistake with the Swartboois“ (Justus //Garoëb 3. Oktober 2006). Unter der südafrikanischen Mandatsverwaltung wurde Fransfontein dem Damaraland zugeordnet. Der Odendaalplan ist für *Chief* Ukongo ein legaler Beweis für den Anspruch der #Aodaman auf Fransfontein. Dass sich //Garoëb sowie Ukongo auf die

---

<sup>61</sup> Das Dokument enthält kein Datum. Wahrscheinlich wurde dies als Vorlage für einen Besuch des *Minister of Regional and Local Government and Housing* im Oktober 2004 verfasst.

Verordnungen der verhassten südafrikanischen Apartheidpolitik berufen, bedeutet aber auch, dass nach aller Art von stichhaltigen Beweisen gesucht wird. Sich an Verordnungen der Vergangenheit zu erinnern, scheint gegenüber mündlicher Geschichtsüberlieferung aus vorkolonialen Zeiten eine nachhaltigere Grundlage für Forderungen auch an die Regierung von heute mit ihren schriftlichen Verordnungen und Gesetzen zu sein.

Als *Chief* Ukongo weiterhin die Mitglieder seiner *traditional authority* zu Treffen nach Fransfontein einlud, schaltete sich das zuständige Ministerium ein und drohte mit Schreiben vom 11. April 2001 an den damaligen *Acting King* Eliphas Eiseb, der selbst in Fransfontein lebte, mit Androhung von Strafe, falls er dies nicht unterlasse. Nach einem langen Kampf um ihre Anerkennung gingen die #Aodaman einen Kompromiss ein und verlegten den Sitz ihrer *traditional authority* nach Klein-Khorixas, eine kommunale Farm außerhalb von Fransfontein. Auch nach der Anerkennung im Jahr 2008 hält *Chief /Gaob* Ukongo daran fest, dass Fransfontein Ahnenland der #Aodaman ist. Für ihn bezeugen dies die Gräber verstorbener traditioneller Führer und Helden auf dem Friedhof von Fransfontein (Petrus Ukongo 9. Oktober 2006). Diese Denkmäler fundieren als „materielle Träger“ erinnerten Geschichte (vgl. Assmann, Aleida 2003 (erstmalig 1999):15). Als der Streit um das Ahnenland in den Jahren 2003/2004 eskalierte, ließ Ukongo neben den Ahnengräbern ein Monument für gefallene traditionelle Führer der #Aodaman „and other traditional heroes“ errichten. Ukongos geschickter Schachzug machte alle traditionellen Führer - also auch die der Swartbooi - zu Helden. Dennoch ließen sich die Swartbooi nicht darauf ein und verlangten den Abriss des Monuments und drohten mit einer Klage vor Gericht. Ukongo reagierte global und trug mit einer weiteren Gedenktafel an die Opfer der Tsunami-Katastrophe in Thailand von 2004 ein Heldengedenken über die lokalen Grenzen hinaus. Die internationalisierte Gedenkstätte blieb stehen.

Für *Chief* Petrus Ukongo bleibt auch nach seiner staatlichen Anerkennung im Jahr 2008 Fransfontein weiterhin Ahnenland der #Aodaman. Immer wieder macht der *chief* in der Öffentlichkeit darauf aufmerksam. 2012 lud Ukongo Politiker und Presse nach Fransfontein ein, um im Beisein der Athletin Johanna Benson, #Aodaman und Gewinnerin einer Goldmedaille bei den Paralympischen Spielen von 2012, eine Gedenktafel am Heldenmonument zu enthüllen, die ihren Namen trug (Miyanicwe 2012<sup>62</sup>).

### **Deutsch-Namibischer Krieg kein Fixpunkt der Erinnerung**

Der 1952 geborene Petrus Ukongo sowie der sehr viel ältere Festus !Aseb, Mitglied der *traditional authority*, haben keine Erinnerung an den Deutsch-

---

<sup>62</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen 20. Juli 2013.

Namibischen Krieg von 1904-1908 und wissen nicht genau zu sagen, auf welcher Seite die #Aodaman beteiligt waren. Es würde erzählt, dass die #Aodaman mal auf der Seite der Deutschen, mal auf der Seite von Herero gekämpft hätten. Auch der Stellvertretende Bürgermeister (2005) von Khorixas, Immanuel //Garoëb (geboren 1938), Vetter von König Justus //Garoëb, konnte sich nicht daran erinnern, dass seine Eltern ihm über „solche Kriege“ erzählt hätten. Für den 1929 geborenen Willem !Ganeb, dessen Vater zur deutschen Kolonialzeit lebte und damals traditioneller Führer der #Aodaman war, haben in dieser Region keine Kriege stattgefunden. #Aodaman waren nach Willem !Ganebs Überzeugung auch nicht in Kriege verwickelt (Willem !Ganeb 29. April 2005).

Dass der Deutsch-Namibische Krieg von 1904 -1908 kein Fixpunkt in der Erinnerung der #Aodaman ist, lässt die Schlussfolgerung zu, dass für sie der Vergangenheitsbezug auf den Ursprung als Erstbewohner dieser Region und die geografischen Grenzen vom Damaraland für die Gegenwart, das heißt für die staatliche Anerkennung, relevanter sind als die Kriegereignisse von 1904 bis 1908. So scheint dieser Krieg in die Lücke ihres historischen Bewusstseins, dem „floating gap“, gefallen zu sein (vgl. Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 48 ff.). Mündliche Überlieferungen über diese Zeit der Vergangenheit scheinen zu fehlen.

### **13. Erinnerungen und Gegenwartsbezug: Akteure auf der Suche nach der „verlorenen Geschichte“**

Die Geschichtsproduktion ist eine Gemengelage vielfältiger Motivationen. Individuelle Akteure der traditionellen Elite produzieren sozusagen als Doppelindividuen Geschichte, einmal als Vertreter eines Kollektivs, dann als Person in hervorgehobener sozialer und politischer Stellung mit persönlichen Vorstellungen und Erwartungen. Als Vertreter des Kollektivs bedeutet die Teilnahme an der Geschichtsproduktion die Einhaltung einer sozialen Verpflichtung, die auf die Gruppe bezogen ist wie, sich dafür einzusetzen, dass die Gruppe politisch wahrgenommen oder als Opfer kolonialer Unterdrückung anerkannt wird. Dabei geht es um die Frage, was nicht vergessen werden darf, um Identität und Selbstverständnis der Gruppe in der Gegenwart mitzubestimmen (vgl. Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1997): 30). Mit ihren persönlichen Vorstellungen, wie Teilhabe an politischer Macht und staatlichen Ressourcen, verpflichten die traditionellen Würdenträger die Gruppe zur Loyalität. Da die Erwartungen der verschiedenen traditionellen Führer und insbesondere der von König Justus //Garoëb und *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb an Gesellschaft und Staat nicht immer übereinstimmen, entstehen dadurch Konkurrenzkonstellationen zueinander. Beim Austragen der Konkurrenz ist im Patron-Klientel-Verhältnis das Kollektiv der Gruppe meist



miteingeschlossen. Ausnahmen bestätigen demokratisches Verhalten, wenn zum Beispiel die *traditional authority* der !Oe-#Gan ihren eigenen *chief* absetzen will.

Ein besonderer Akteur war *Acting King* Pastor Eliphaz Eiseb (verstorben 2005). Der politische Weggefährte von König Justus //Garoëb von der Zeit des passiven Widerstands im *homeland* bis in die Gegenwart, des Königs traditioneller Stellvertreter während //Garoëbs Mandat in der Nationalversammlung, war als Mann der Kirche Garant für aussöhnendes politisches Handeln. Er trug mit seiner Erinnerung an die eigene Sprache zum Erhalt der Kultur und dem Bewusstwerden einer Damara-Identität bei.

Eine andere Gemengelage bieten die Kollektive. Sie bestehen zum einen aus Individuen, die gemeinsame Erwartungen haben und Geschichte in der Form des kommunikativen Gruppengedächtnisses produzieren oder mit ihrer Teilnahme an Kulturfesten das kulturelle Gedächtnis stärken (vgl. Assmann, Jan 2005 (erstmal 1999)). Darüber hinaus haben diese Menschen ihre persönlichen Bedürfnisse, die ihre Erinnerung formt.

### **Zwei *gaokha*: Verflechtung von Tradition und Politik**

Die staatliche Anerkennungspolitik hat zu einer Bedeutungs-Dichotomie der traditionellen Führungsstruktur geführt. Auf der einen Seite sehen Damara in ihrem König die ranghöchste traditionelle Führungspersönlichkeit: „Justus must be the king all the time. And if there are difficulties under the Damara tribes then we can go to him and he can help us to solve the problems“ (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 9. April 2005). Auf der anderen Seite wird dieser vom Staat als solcher nicht akzeptiert. Für die Regierung ist *Chief*/Gaseb seit seiner Wahl im Jahr 2008 zum Vizepräsidenten des nationalen *Council of Traditional Leaders* der ranghöchste traditionelle Würdenträger der Damara (Hartmann 2008). Die staatliche Anerkennungspolitik qua Gesetz führt immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen dem nicht vom Staat anerkannten König //Garoëb und dem anerkannten lokalen *Chief*/Gaseb. Beide Würdenträger sehen sich berechtigt, den traditionellen Titel *gaob* zu tragen, der eine als gewählter König, der andere nach dem traditionellen Erbrecht. Als *gaob* legitimiert, wird die Loyalität des Volkes erwartet. Das ist insbesondere für die Funktion der beiden *gaokha* auf staatspolitischer Bühne von Bedeutung. Wie van Binsbergen ausführte, wird der Bezug zur Ethnie als strategisches Instrument eingesetzt (vgl. van Binsbergen 2003). Justus //Garoëb vertrat bis zu seinem Ausscheiden aus der Politik die Interessen der Damara als Staatspolitiker und *Gaob* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb vollzieht sein „bridging“ mit dem Staat (vgl. *ibid.*) als staatlich anerkannter lokaler *chief* und Mitglied der Regierungspartei.

Die traditionellen Positionen sowie die politischen Funktionen bringen die beiden *gaokha* immer wieder in konkurrierende Konstellation zueinander. So

wirft *Chief / Gaob /Gaseb* beispielsweise die Frage auf, ob König Justus //Garoëb überhaupt der „real king“ sei, da er nicht von „blauem Blut“ ist. Der Konkurrenzkampf wird sogar vor Gericht ausgetragen. Ein Beispiel dafür: Im November 2008, kurz nachdem *Chief /Gaseb* zum Vizepräsidenten des nationalen *Council of Traditional Leaders* gewählt worden war, veranlasste König Justus //Garoëb seinen Rat, den *King's Council*, drei lokale *chiefs* ihrer Position mit der Begründung zu entheben, dass sie Zwietracht unter Damara sät. Auch *Chief /Gaseb* sollte entlassen werden (Maletsky 2009<sup>63</sup>). Die Folge einer Abwahl aus einer traditionellen Funktion ist die Aufhebung der staatlichen Anerkennung. Als König sah sich //Garoëb im Recht, *chiefs* zu „entlassen“, weil er sie auch zur Wahl vorschlägt. Da aber der *King's Council* keine staatliche Anerkennung genießt, ist er auch nicht befugt, Entlassungen oder Einstellungen auszusprechen. Hier gilt nur der *Traditional Authorities Act* und dieser besagt, dass lokale traditionelle Führer anerkannt werden, wenn sie nach dem jeweiligen Gewohnheitsrecht ernannt oder gewählt wurden. Damit war der *King's Council* vom Gesetz her nicht berechtigt, *Chief /Gaseb* seiner Position zu entheben (ibid.).

Das Gewohnheitsrecht weist in verschiedenen Dokumenten verschiedene Versionen zum königlichen Nachfolgerecht auf. In der „Historical Perspective on the Damara Traditional Authorities“ der Laienhistoriker #Eichab und !Omeb wird das matrilineare Erbgesetz erklärt: Nicht der biologische Sohn eines *gaob* erbt die Königswürde, sondern der erstgeborene Sohn seiner ältesten Schwester oder Tochter (#Eichab und !Omeb 2001: 12). Falls der König keinen seiner Nachfahren für geeignet für das Amt des *gaob* hält, kann er in „seiner Weisheit“ einen jungen Mann „of good stature and/or status, or extreme wisdom from amongst his subjects and bestow upon him the special honour to succeed him“ ernennen (ibid.). Da König Dawid Goreseb keinen geeigneten Nachfolger aus seiner Familie fand, ernannte er 1976 auf seinem Sterbebett Justus //Garoëb dazu. In dieser traditionellen Funktion wurde Justus //Garoëb vom südafrikanischen Regime in der Nachfolge von Dawid Goreseb zum *paramount chief* der Damara ernannt.

Auch wenn König Justus //Garoëb 1991 bei der Anhörung vor der *Commission of Inquiry into Matters Relating to Chiefs, Headmen, and Other Traditional or Tribal Leaders*, selbst erklärte, dass der *paramount chief* von „blauem Blut“ sein soll (Kommissionsbericht 1991), ließ er sich im Jahr 1994 in seiner Funktion als *gaob* beziehungsweise „Paramount King of The Damaras“ vom *King's Council* bestätigen (#Eichab und !Omeb 2001: 59). Über die Suche nach einem königlichen Nachfolger berichteten #Eichab und !Omeb, dass sich am 6. Februar 1993 sechszwanzig Mitglieder des Goreseb *Royal*

---

<sup>63</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na): Gelesen am 15. Mai 2009.

*House* getroffen hatten, um zu beraten, wie der letzte Wille von König Dawid Goreseb erfüllt werden kann:

- (a) The acting Paramount Chief Justus //Garoëb should take the responsibility to prepare the sons from the Royal House for Kingship.
- (b) J. //Garoëb must never claim or opt for the position of Gaob.
- (c) Succession should be completed within a period of four years (ibid.).

Obwohl sich fast alle anwesenden Männer zur Kandidatur bereit erklärt hatten, war in der darauffolgenden Zeit wenig geschehen, um einen geeigneten Kandidaten zu präsentieren (ibid.).

Die Bestätigung als König aller Damara muss Justus //Garoëb darin bestärkt haben, eine staatliche Anerkennung für ein *Damara Royal House* unter seiner königlichen Führung zu beantragen. Nachdem dies allerdings von den lokalen Gruppen nicht akzeptiert und die Legalisierung wieder aufgehoben worden war, fühlten sich die lokalen Gruppen unter politischen Druck gesetzt. Schnell mussten *chiefs* designiert werden, um sich „according to the act“ präsentieren zu können. In dieser Zeit wurde Immanuel #Nu-Axa /Gaseb aus der Goreseb *Royal Family* zum *chief* der !Oe-#Gan von Okombahe ernannt. Nur das Gewohnheitsrecht der #Aodaman und das der !Oe-#Gan geht auf die Nachfolgeregelung eines Königs aller Damara ein. Das Gewohnheitsrecht der !Oe-#Gan hebt hervor, dass der König aller Damara dem Königshaus der Goreseb entstammen muss (!Oe-#Gan in Hinz 2013: 366). Im Gewohnheitsrecht der #Aodaman steht, wie ebenfalls in der „Historical Perspective“ von #Eichab und !Omeb ausgeführt, dass es einen „Paramount Chief (King or Queen) of the Damara communities / people“ gibt, und falls kein geeigneter Thronfolger aus der königlichen Familie gefunden werden kann, „an Acting Paramount Chief may be appointed“. (#Aodaman in Hinz 2013: 419). Dass sich von den sieben staatlich anerkannten Damara-Gruppen nur #Aodaman und !Oe-#Gan in ihren veröffentlichten Gewohnheitsrechten zum traditionellen Nachfolgerecht eines Königs äußern, ist sicherlich damit begründet, dass die #Aodaman Justus //Garoëb als traditionellen König legitimieren wollen und die anderen *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb.

Die Funktion des Königs aller Damara, die vom Staat nicht anerkannt wird, hat in neuester Zeit (2016) bei den Damara *chiefs* im *Council of Traditional Leaders* weitere Diskussionen um Wahl und Funktion und sogar um den Fortbestand dieser Königsposition in Zukunft aufkommen lassen. Ausgelöst hat die Diskussion der König selbst, der nach seinem Ausscheiden aus der Staatspolitik 2015 im Rahmen des *Annual Damara Festival* im November 2016 ein neues *Supreme Customary Law of the Damaras* vorlegte, das über den lokalen Gewohnheitsrechten stehen sollte und das dem König die Vorherrschaft über alle lokalen Gruppen *chiefs* ausspricht:

The King shall be the Paramount Leader of the Damaras (3 (1)). [...]. [T]he Gaob will have precedence of power over the Executive Committee, as well as any

Damara Clan or Regional Convention in relation to policy matters and designation of chiefs, advisors and other officers [...] (*The Supreme Customary Law of the Damaras 2016*: 5 (2)).

Des Weiteren besagt das vorgelegte *Supreme Customary Law*, dass

Every Damara by birth or descent, over the age of thirty-five (35) years, and who is eligible to be elected to office as a member of any of the registered Damara Clan Council shall be eligible for election as King of the Damaras (ibid.: 4 (3)).

Diese Ausführungen würden Justus //Garoëb als „real king“ legitimieren, obwohl er nicht Mitglied einer *Royal Family* ist. Das *Supreme Customary Law* stieß auf Widerspruch bei den staatlich anerkannten traditionellen Führern. Sie halten dieses übergeordnete Gewohnheitsrecht für überflüssig, sie kennen nur die Verfassung als übergeordnetes Recht an (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 18. Oktober 2016).

Welche Bedeutung in diesem Zusammenhang dem traditionellen Fest als politische Arena zukommt, bewies das *Annual Damara Festival 2016*, an dem über eintausend Gäste teilnahmen und in dessen Rahmen das *Supreme Customary Law of the Damaras 2016* vom König vorgestellt wurde.

Die Auseinandersetzungen über traditionelle oder politische Legitimität der Führungsstruktur verdeutlicht den Stellenwert von Tradition in der Staatspolitik. Um als Vertreter von ethnischen Interessen mit dem Staat in ein erfolgreiches „bridging“ (vgl. van Binsbergen 2003: 37-38) treten zu können, muss die traditionelle Legitimation beim Volk eingeholt werden. Und dies ist in Form einer anerkannten traditionellen Führungsfunktion, die das Volk als eine „effektive soziale Organisation“ (vgl. ibid.) in Form einer ethnischen „politischen Dauergemeinschaft“ hinter sich hat, gegeben (vgl. Weber 1976 (erstmalig 1921): 223). Hier stellt sich mit van Binsbergen die Frage, inwieweit es sich um eine gegenseitige Legitimierung handelt. Legitimiert nun der moderne Staat mit seinen Gesetzen den *chief* oder der *chief* mit seiner Ethnie als „politische Dauergemeinschaft“, die ihm in Loyalität verbunden ist, den modernen afrikanischen Staat.

## Justus /Uruhe //Garoëb : *Gaob* aller Damara und Staatspolitiker



Abbildung 4:  
*Gaob* Justus //Garoëb, *Annual Damara Festival* 5. November 2016.



Abbildung 5:  
Justus //Garoëb,  
Member of  
Parliament, (1990 –  
2015) im Parteibüro  
der UDF (United  
Democratic Front of  
Namibia) im  
Parlamentsgebäude  
in Windhoek  
(Februar 2004).

Offizielles Curriculum Vitae von Justus /Uruhe //Garoëb<sup>64</sup>:

NAME: *Chief* Justus //Garoëb

DATE OF BIRTH: 16. December 1942

QUALIFICATIONS: Std. 10 (Joint Matriculation Board); Public service law B Juris  
(not completed)

---

<sup>64</sup> Justus //Garoëb legte mir bei dem Treffen am 15. April 2009 seine „Curriculum Vitae“ vor.

CAREER AND POLITICAL EXPERIENCE: TRADITIONAL LEADERSHIP  
nominated Councillor 1969; elected headman 1971; elected senior headman 1972;  
nominated acting paramount chief 1976. Second term: elected paramount chief of  
Damara 1987.

#### NATIONAL POLITICS

Founder member of Damara Council 1972; co-founder of Okahandja Summit 1975;  
co-founder of Namibia National Council (NNC); co-founder of former Namibia  
National Front (NNF); co-founder of Multi Party Conference (was instrumental in  
Lusaka conference 1984); co-founder of AI-//Gams Conference; co-founder of  
United Democratic Front of Namibia 25. February 1989; gained four seats in Res.  
435 Constitutional Council of Election.

In seiner Selbstdarstellung erwähnt //Garoëb nie seinen zweiten, afrikanischen  
Vornamen /Uruhe, obwohl er der ranghöchste traditionelle Würdenträger der  
Damara ist. Das unterscheidet den Staatspolitiker von *Chief / Gaob* Immanuel  
Nu-Axa /Gaseb, der mit dem Zusatz des afrikanischen Vornamens seine  
traditionelle Legitimierung hervorhebt. Justus //Garoëb ist /Khomanin und  
wurde als Sohn von Farmarbeitern in Omaruru geboren. Die Familie folgte der  
Aufforderung der südafrikanischen Regierung, sich im Damara-*homeland*  
anzusiedeln und zog nach Khorixas, damals noch Welwitschia. Khorixas blieb  
bis heute //Garoëbs Heimat. Mit der ersten Parlamentswahl nach der  
Unabhängigkeit zog Justus //Garoëb als Abgeordneter der UDF (*United  
Democratic Front*) in die Nationalversammlung ein und verlegte seinen  
Wohnsitz nach Windhoek. Nach seinem Ausscheiden aus der Politik zog er  
wieder nach Khorixas. Während Khorixas und Windhoek //Garoëbs politische  
Karriere markieren, legitimiert Okombahe als Königstadt seine traditionelle  
Position als König aller Damara. In der Regel lädt der König zum *Annual  
Damara Festival* alle Damara Gruppen nach Okombahe ein. Das Festival ist die  
Bühne des Königs, auf der er unter dem Deckmantel von Tradition politisch  
agiert.

Wie viele Namibier, die in der Kolonialzeit geboren wurden und heute zur  
politischen Elite gehören, besuchte //Garoëb das Augustineum in Okahandja,  
die Lehrerausbildungsstätte, die 1886 als Missionsschule in Otjimbingwe  
gegründet worden war. Am Augustineum in Okahandja unterrichtete auch  
Heinrich Vedder. //Garoëb beendete die Schule mit der Universitätszulassung  
und studierte Öffentliches Recht als Fernstudiengang der University of South  
Africa, schloss das Studium jedoch aus familiären Gründen nicht ab (Justus  
//Garoëb 15. April 2009). Seine ersten politischen Erfahrungen sammelte er als  
Mitglied des *Damara Council*, der *homeland*-Verwaltung, in die er 1971 als  
junger *chief* von Khorixas gewählt wurde und dessen Vorsitz er als *paramount  
chief* sechs Jahre später nach dem Tod von König und *Paramount Chief* Dawid

Goreseb übernahm. Der junge Justus //Garoëb galt als rebellischer Politiker (Maletsky 2004<sup>65</sup>). An der von Südafrika 1975 veranlassten ersten verfassungsgebenden Versammlung, der „Turnhalle Constitutional Conference“, weigerte sich Justus //Garoëb aus politischen Gründen teilzunehmen. Er ging in die Opposition und nahm zusammen mit der SWAPO und anderen ethno-politischen Organisationen, vorwiegend Damara und Nama, am „Okahandja Summit“ teil (Curriculum Vitae), der Okahandja Nationalen Einheitskonferenz, die am selben Tag wie die Turnhalle-Konferenz stattfand (Dierks 2003: 297).

Den alten König Dawid Goreseb und seinen Nachfolger Justus //Garoëb soll eine tragische Geschichte verbunden haben. Es wird erzählt, dass das südafrikanische Kolonialregime nach dem blutigen Aufstand von 1959 im alten *Township* von Windhoek, bei dem auch Damara ihr Leben ließen, es verstanden habe, Unfrieden unter den Damara zu säen, in dem sie dem König eine Mitschuld gab. Danach war der König nicht mehr in der Königstadt Okombahe willkommen. Der junge *chief* von Khorixas, der von der Unschuld seines Königs überzeugt war, nahm ihn in seinem Haus in Khorixas auf (Apius !Auxab 10. März 2004).

1989 wurde der *Damara Council* unter dem Vorsitz von Justus //Garoëb Mitbegründer der politischen Partei *United Democratic Front of Namibia* (UDF) (Curriculum Vitae). Die UDF zog nach der ersten Parlamentswahl 1989 mit vier Sitzen in die Nationalversammlung ein.

Nachdem König Dawid Goreseb 1976 Justus //Garoëb zu seinem Nachfolger ernannt hatte, wurde er 1987 über das *King's Council* von allen Damara in dieser Position bestätigt. Bis zu diesem Zeitpunkt bezeichnet er sich in seinem Curriculum Vitae als „nominated acting paramount chief“. Der Wahlvorgang soll folgendermaßen durchgeführt worden sein, wie *Acting King* Eliphaz Eiseb darstellte:

König Dawid hatte eigentlich damals gesagt, Justus sollte nur ein Politiker sein. Die Damara sollten aber sagen, wer König werden sollte. Justus gehörte nicht zur königlichen Familie, aber durch seine Arbeit, mit der er sich auf allen Bereichen eingesetzt hat - in Politik und traditionellen Bereichen - haben viele Damara Justus zu ihrem König ernannt. Die Damara haben acht traditionelle Räte. Die acht *chiefs* dieser Räte schlagen den König vor. Dann gibt jeder Damara seine Stimme ab. Es wird eine Liste aufgestellt. Diese Liste wird zu jedem Ort der Damara geschickt. Die *traditional councils* von jedem Platz hängen die Liste aus, und jeder Damara an diesem Platz geht hin und sagt, ob er den Vorgeschlagenen zum König haben möchte (Eliphaz Eiseb 3. März 2004<sup>66</sup>).

Im Jahr 1994 ließ sich Justus //Garoëb nochmals vom *King's Council* als König bestätigen. Als die Regierung 1997 das *Damara Royal House* als *traditional*

---

<sup>65</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 15. Mai 2006.

<sup>66</sup> Pastor Eliphaz Eiseb wurden die Interviews nach Transkription zur Korrektur vorgelegt.

*authority* der Damara anerkannte und somit auch Justus //Garoëb als ranghöchsten traditionellen Führer mit dem traditionellen Titel *gaob*, war //Garoëb bereit, sein Mandat als Abgeordneter der Nationalversammlung niederzulegen. Das Gesetz (*Traditional Authorities Act*) sowie auch das Gewohnheitsrecht der Damara lassen die Doppelfunktion als traditioneller Führer und Politiker nicht zu. //Garoëb erklärte noch im Jahr seiner staatlichen Anerkennung, sich aus dem Parlament zurück zu ziehen, um sich mit vollem Engagement seiner traditionellen Führungsrolle widmen zu können und seinen „longstanding plans to complete my research on the pre-colonial and colonial history of the Damara Traditional Community“ (Maletsky 1998<sup>67</sup>). Nachdem sich die lokalen *chiefs* unter Anführung von *Chief* /Gaseb entschlossen hatten, dem König gegenüberzutreten und ihre eigene staatliche Anerkennung zu beantragten, kehrte Justus //Garoëb 1998 wieder als Abgeordneter zurück in die Nationalversammlung. Ohne staatlich anerkannter König zu sein und ohne politisches Mandat hätte Justus //Garoëb politischen Machteinfluss eingebüßt. Um nicht in Konflikt mit dem Gesetz zu kommen, ernannte er Pastor Eliphas Eiseb, einen politischen Weggefährten aus den Zeiten der Unabhängigkeitsbewegung, zum *acting king*, seinem königlichen Stellvertreter (ibid.). Eiseb übte die Funktion des kommissarischen Königs bis zu seinem Tod im Jahr 2005 aus.

//Garoëbs Rückkehr ins Parlament führte zu Unmut unter Damara und ließ eine politische Spaltungstendenz erkennen. Während //Garoëb erklärte, er habe diesen Schritt mit dem *King's Council* abgestimmt, ließ /Gaseb die Presse wissen, dass ausgewählte Mitglieder desselben im Geheimen getagt hätten. Andere lokale *chiefs* wiederum, wie auch er selbst, die der SWAPO nahe stünden, seien nicht eingeladen worden (Maletsky 1998). Seit der Aberkennung des *Damara Royal House* zugunsten der Legalisierung der einzelnen lokalen traditionellen Autoritäten (*Council of Traditional Leaders Amendment Act 2000*) wird die Tradition eines übergeordneten traditionellen Führers nicht mehr anerkannt. Justus //Garoëb wirft der Regierung vor, mit diesem Gesetz die traditionelle Struktur der Damara verändert zu haben (Justus //Garoëb 18. Februar 2004). Wenn auch nicht von der Regierung als König aller Damara anerkannt, bleibt //Garoëb doch oberster Hüter der Tradition. Bis zu seinem Ausscheiden aus der Staatspolitik im Jahr 2015 vertrat er als Politiker die Interessen von Damara auf nationaler und darüber hinaus auch auf internationaler Bühne, wie die Debatte in der Nationalversammlung vom Oktober 2006 zeigte, als er sich erfolgreich für die Anerkennung der Damara als Opfer deutscher Kolonialherrschaft einsetzte (Weidlich 2006c).

---

<sup>67</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 15. Mai 2006.



Justus //Garoëb hatte sich schon während seiner Studienzeit am Augustineum auf die Suche nach der „verlorenen Geschichte“ seines Volkes begeben. Vedder, der „solche schlimmen Sachen“ über Damara geschrieben habe, war sein Lehrer. Jeden Sonntagmittag seien er und andere Damara, die am Augustineum studierten, wie auch der Staatspolitiker Theo Ben Gurirab, zu ihm gegangen und hätten darüber gesprochen. Anfangs seien sie keine guten Freunde gewesen, später schon. Vedder habe ihnen mitgeteilt, dass er an einem neuen Buch über Damara arbeite. Das Manuskript würde er „irgendwo“ hinterlegen, damit es zwanzig Jahre nach seinem Tod veröffentlicht werden könnte. Bis heute sei nichts veröffentlicht worden. Deshalb habe er bei der Rheinischen Mission, bei verschiedenen deutschen Archiven und auch bei der deutschen Regierung nach dem Verbleib des von Vedder angekündigten Buches angefragt. Doch niemand würde ein solches Dokument kennen (Justus //Garoëb 3. Oktober 2009). Die meisten europäischen Geschichtsschreiber hätten Vedder kopiert. Deshalb sei viel Falsches über Damara geschrieben worden. Im Allgemeinen hätten die Missionare ihre Informationen über Damara von anderen Ethnien bezogen, zum Beispiel von Herero. Die in den Bergen lebenden Damara hätten aus Furcht vor feindlichen Angriffen keine Informationen an Fremde weitergegeben. Aus diesem Grund, so legte //Garoëb dar „the problem with our history is that not much is known about the Damara“ (ibid.).

Seit der ersten Legislaturperiode nach der Unabhängigkeit vertritt Justus //Garoëb die oppositionelle *United Democratic Front* (UDF) in der Nationalversammlung. Nicht immer stand //Garoëb in seiner politischen Arbeit in Opposition zur SWAPO. Zur Zeit des Unabhängigkeitskampfes gab es sogar Kooperationen des Damara-Rats im *homeland* mit der SWAPO, insbesondere in den 1970er Jahren, als die südafrikanische Regierung der SWAPO trotz offizieller Anerkennung durch die Vereinten Nationen politische Versammlungen in Namibia untersagte (Eliphaz Eiseb 3. März 2004). Um den Widerstand im Lande zu bündeln, hatten sich alle zur Zusammenarbeit verpflichtet (ibid.). Doch begannen die politischen Organisationen bereits vor der Unabhängigkeit um zukünftige Wählerstimmen zu kämpfen. So soll die SWAPO mit dem Angebot einer künftigen Regierungsposition an Justus //Garoëb versucht haben, den Damara-Rat dazu zu gewinnen, sich der SWAPO anzuschließen (Justus //Garoëb 15. April 2009). Damit sollten Damara als Wähler der SWAPO gewonnen werden. Doch //Garoëb und der *King's Council* lehnten das Angebot ab. Ausschlaggebend für die Ablehnung sei gewesen, dass man erfahren hatte, wie grausam die SWAPO mit ihren eigenen Leuten umgegangen sei, deutete Justus //Garoëb im Gespräch die Vorgehensweise der SWAPO mit vermeintlichen Spionen im Exilquartier in Angola an. Im Vorfeld der ersten Wahl 1989 hätte der Damara-Rat sich dann nochmals zur

Zusammenarbeit mit der SWAPO bereit erklärt und Nujoma wissen lassen, dass man bis acht Monate vor der Wahl auf ein annehmbares Angebot warten würde. Falls bis dahin nichts geschehen würde, würde man eine eigene Partei gründen. Was dann auch geschah. Zur *United Democratic Front* (UDF) schlossen sich zusammen: *Damara Council*, *Patriot Unity Movement*, *Caprivi Alliance*, *Labour Party*, die Kawango Group unter dem Namen *Original People's Party* und die *Workers Party*. Den Vorsitz erhielt Justus //Garoëb (ibid. 15. April 2009).

//Garoëb ist von der Zukunft der UDF als Damara-Partei überzeugt. Jene Damara, die sich im Laufe der letzten Jahre der SWAPO zugewandt haben, würden irgendwann wiedererkennen, dass sie nicht zur SWAPO gehören: „The majority of the Damara will allways be on the UDF-side. [...] We are busy trying to unite all the Damaras“ (ibid.). Diesen Versuch symbolisieren für Justus //Garoëb die Farben der Parteifahne blau-weiß-grün. Grün, die traditionelle Farbe der Damara von Otjimbingwe habe die Bedeutung „remain expecting something“ und das Blau der Damara von Okombahe bedeute „I will wait for you to come“ (ibid. 19. Februar 2004). Wenn es auch scheine, dass Damara „right now are divided“, stünden doch in Wirklichkeit achtzig Prozent der Damara hinter dem *King's Council*, dem traditionell ranghöchsten Gremium. Nur zwanzig Prozent stünden hinter dem von der Regierung legalisierten *Chief's Council*, dem Zusammenschluss der staatlich anerkannten lokalen *chiefs*, die *Chief /Gaseb* zu ihrem Vorsitzenden ernannt haben (Justus //Garoëb 15. März 2009).

Wie *Chief* Petrus Ukongo wirft Justus //Garoëb der Regierung parteipolitische Tendenzen bei der Anerkennung von traditionellen Führern vor: „Wer nicht nach der Pfeife des Ministers tanzt, hat kaum Aussicht darauf, offiziell als Stammesführer anerkannt zu werden. [...] Dieser Umstand greift in die Entscheidungsgewalt der Stammesführer ein, weil nur jene von ihnen Hoffnung auf die Anerkennung der Regierung haben, die dem Minister hörig sind und seine Wünsche erfüllen“ (Springer 2006<sup>68</sup>). Selbst das überzeugte SWAPO-Mitglied *Chief /Gaseb* gesteht ein, dass „most of the Damaras are UDF“ (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 16. April 2009). „But things are changing“ (ibid.) wie die Wahlergebnisse der Regionalwahlen 2010 gezeigt haben, als die UDF den Wahlkreis, zu dem Okombahe gehört, an die SWAPO verlor.

Auf dem Parteitag der UDF Ende des Jahres 2013 kündigte Justus //Garoëb mit einem ersten Schritt seinen Rückzug aus der Staatspolitik an. Er kandidierte nicht mehr für den Parteivorsitz. Als Nachfolger präsentierte er einen Damara aus Okombahe, der bis zur verlorenen Regionalwahl 2010 für die UDF als Staatsbeamter in der Funktion des *Regional Councillor* in Okombahe agierte.

---

<sup>68</sup> [www.az.com.na](http://www.az.com.na). Gelesen am 19. Juli 2006.

Doch //Garoëb wäre kein vorausschauender Politiker gewesen, hätte er sich nur auf Damara als Wahlvolk verlassen. Er bot die oppositionelle UDF allen Namibiern als „alternative politische Heimat“ in einer Demokratie an. „UDF is a party of realistic leadership“. Nicht nur für Damara. //Garoëb dokumentierte dies in jeder Präsidentschaftswahl mit seiner Kandidatur zum Staatsoberhaupt (Maletsky 2004<sup>69</sup>). Für die Parlamentswahlen 2014 kandidierte er nicht mehr. Die UDF verzichtete auf einen eigenen Kandidaten mit der Begründung, dass sie den Kandidaten der SWAPO, Hage Geingob, unterstützt, da er Damara ist.

Für Damara ist es Justus //Garoëb gelungen, den vom Schicksal zurückgesetzten und in Armut lebenden Damara den Glauben an ihre Fähigkeiten und ihr Selbstvertrauen zurückzugeben (Schmidt 1995: 227-228). Ein Märchen symbolisiert das Vertrauen der Damara in „ihren“ König und zugleich ihre eigene Flexibilität, die sie befähigt, alles zu tun:

Unser Häuptling Justus //Garoëb hat erzählt: Einmal gingen die Menschen zum Herrgott: ein Weißer, ein Rehobother, ein Nama, ein Ovambo, ein Herero. Und ganz zum Schluß kam der Damara hinterher. Jeder durfte sich vom Herrgott etwas wünschen. Da wünschte sich der Weiße viel Geld, viele Autos, großen Reichtum und Schlauheit. Und er bekam alles. Der Herero wünschte sich ein Lastauto, ein großes Lastauto, und Rinder. Und er bekam es. Der Rehobother wünschte sich eine Maurerkelle und das Maurerhandwerk und ein Lastauto dazu. Und er bekam es. Der Ovambo wünschte sich auch ein großes Auto, mit dem er Sachen transportieren konnte, und Arbeit. Er bekam es auch. Schließlich kommt der Damara an. Da fragt ihn der Herr: „Na, was willst du denn haben?“ Da antwortete der Damara: „Nein, ich bin nur hergekommen, um zu gucken, was die anderen Menschen kriegen.“ Nun fragt ihn der Herr noch einmal: „Was soll ich dir denn geben?“ – „Nein“, sagt der Damara da, „gib mir mal nur von allem etwas, was bei den anderen Menschen noch übriggeblieben ist!“ Und das gab ihm der Herr. Darum kann der Damara alles machen. [...] Und das, ohne es gelernt zu haben, nur durch Abgucken (Schmidt 1995: 105).

---

<sup>69</sup>[www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 15. Mai 2006.

## Gaob Immanuel #Nu-Axa /Gaseb: „Von blauem Blut“



Abbildung 6:  
Gaob Immanuel  
#Nu-Axa /Gaseb mit  
Familie am Grab  
seiner Mutter aus  
der *Royal Family*. Er  
visualisiert damit  
seine Abstammung  
von „blauem Blut“  
(!Oe-#Gan-  
Kulturfest 30. April  
2005).



Abbildung 7:  
Vizepräsident *Chief*  
Immanuel #Nu-Axa  
/Gaseb an seinem  
Schreibtisch im  
Büro des *Council of  
Traditional Leaders*,  
Windhoek (Oktober  
2016).

Immanuel #Nu-Axa /Gaseb wurde 1947 geboren. /Gasebs Damara Vorname #Nu-Axa bedeutet „schwarzer Junge“ (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 9. März 2005). Seine Mutter war Erika /Gases, die älteste Schwester von König Dawid Goreseb. Seit 1991 ist er designierter *Chief / supreme leader* der !Oe-#Gan *traditional community* mit traditionellem Titel *gaob* (!Oe-#Gan in Hinz 2013: 362). Die staatliche Anerkennung erhielt er 2000 (ibid.). Obwohl in der Veröffentlichung der Anerkennung die „physical address“ von *Chief* /Gaseb Okombahe lautet (ibid.) und es auch im Gewohnheitsrecht der !Oe-#Gan steht, dass der Sitz ihrer *traditional authority*, zu der auch der *gaob* gehört, in /A#gomes (Okombahe) ist (!Oe-#Gan in Hinz 2013: 388), lebt /Gaseb mit

seiner Familie im Windhoeker Stadtteil Katutura. Dies hängt damit zusammen, dass er zwar aus der Königsfamilie der Goreseb von Okombahe stammt, weshalb er als *supreme leader* der !Oe-#Gan designiert wurde, aber schon zu Zeiten, als Katutura von der südafrikanischen Apartheidregierung zum *township* für die schwarze Bevölkerung erklärt wurde, hier lebte. Bevor /Gaseb im November 2008 zum Vizepräsidenten des nationalen *Council of Traditional Leaders* gewählt wurde, führte er in einem Handwerkerhof in Katutura eine eigene Schreinerei.

Im Mittelpunkt der Geschichtsproduktion von *Chief* /Gaseb steht die Geschichte vom „real king“. Seine eigenen Ausführungen zur königlichen Nachfolge machen in Anlehnung an Elizabeth Tonkin deutlich, wie „narrators are formed by their own narrations [...] if they describe themselves, that description is part of the narration“ (Tonkin 1994: 50):

I am the real king.

This is a very long history of the Damaras, of course. Coming to the leadership of the Damaras. Justus //Garoeb is still the king of the Damaras but I am the real king. My surname is also Goreseb. My name is /Gaseb now, because my mother was married with my father. I am the succeder of the throne of the Damara King Dawid Goreseb. But in that particular year when the king passed away I was in Walvis Bay, and I was working, and I was young. I was only interested in church music. I was not interested to take over the leadership of the Damaras. And then the whole nation of the Damaras decided to put Justus //Garoeb as the acting king of the Damaras. [...].

Kornelius Goreseb had two sons: Judas and Hosea. And Judas is the father of my grandmother. That one, Adolfin, is my mothers mother and I am coming from that family from Judas [...] Now the whole story of that thing is: Directly or may be indirectly I am coming from the blood line of the king. You never see any name of Justus //Garoeb, is not here, is only Goreseb. I am the succeder of the king (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 9. März 2005).

König Dawid Goreseb habe Justus //Garoëb die Königswürde nur kommissarisch übergeben, bis ein geeigneter Nachfolger aus der Königsfamilie zur Nachfolge bereit sei. Im Beisein eines Zeugen soll er zu Justus //Garoëb gesagt haben: "You must never, never take the chieftainship for yourself. You must organize everything and the chieftaincy must go to the Goreseb family". Der Zeuge soll ein Polizeibeamter gewesen sein (ibid.). Ein Staatsdiener ist ein glaubwürdiger Zeuge.

Im Jahr 1983 habe Justus //Garoëb über Radio aufgerufen, dass alle Thronanwärter aus der Goreseb-Familie nach Okombahe kommen sollten, damit ein König von „blauen Blut“ ernannt werden könnte. /Gaseb, der sich gerade auf eine Reise mit seinem Kirchenchor nach Deutschland vorbereitete, kam mit seiner ganzen Familie zu dem Treffen nach Okombahe, „so that one of the sons or even me could take over the chieftainship“. Doch als er und seine Familie an diesem Tag nach Okombahe gekommen seien, hätten sich so viele

Anhänger von König Justus //Garoëb eingefunden, so dass er zu Justus //Garoëb gesagt habe:

I am so busy to prepare myself to go to Germany with my choir, and all the way I am coming to Okombahe, and just to come here you told us, „you (/Gaseb) are not the one who can take over the chieftainship of Goreseb“. Then excuse me I will go out." And I left the meeting.

/Gaseb habe den Versammlungsraum verlassen und sei mit dem Kirchenchor nach Deutschland gereist. 1987 habe sich Justus //Garoëb vom *King's Council* in seiner Königswürde bestätigen lassen (ibid).

Dass mit dem *Council of Traditional Leaders Act* 1997 das *Damara Royal House* unter //Garoëb als *gaob* von der Regierung anerkannt worden war, war für /Gaseb eine politische Machenschaft: „The politics played a big role in that time. Justus as a President of the UDF-Party – this was very clear“ (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 9. März 2005). /Gaseb sei empört gewesen und habe die traditionellen Führer der anderen Damara Gruppen aufgefordert, ihre Anerkennung als eigenständige *traditional authority* zu beantragen:

I decided when the government Gazette is coming out and I see that Ovambos and Hereros and Namas are recognized as different tribes, why not the Damaras also, and I decided and submitted my application at the government. I started to make applications for the different tribes. At that time I was not a *chief*. Nothing. At that time there was only one traditional authority of the Damaras, that of Justus //Garoëb. And he was a *chief*. And all the other *chiefs* of today were headmen under him. Of course, on my political relationship I was not part of his party also. I was SWAPO and that was why I never joined him (sic! Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 9. März 2005).

Zu den ersten fünf lokalen *chiefs*, die anerkannt wurden, gehörte auch *Chief* /Gaseb. Mit der Anerkennung sei König Justus //Garoëb „nicht glücklich“ gewesen. Er habe im ganzen Land verbreitet, dass die Anerkennung wieder rückgängig gemacht werden müsse. Doch sei die Anerkennung rechtens gewesen:

Now shortly after the recognizing of the five tribes, king Justus //Garoëb was not happy with that one. The recognizing was only for him first. He was first recognized as one tribe what he called "royal house". Then there is no tribe in Namibia with the name of "royal house". He was recognized as that one. But after he was degazetted, the other five are gazetted. But then the problem started from that time when the five different tribes were recognized. The king is going around with his delegation all over Namibia and told the people, the whole nation "we are not recognized, they took us off the recognizing. We are not any more the leaders of that particular tribe." But we are already gazetted in the Government Gazette. (ibid.).

Als Ersatz für das verschwundene Testament verkündete *Gaob* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb König Dawids Letzten Willen in der Niederschrift des Gewohnheitsrechts der !Oe-#Gan:

4.4.3 According to the document (Anmerkung: Testament), King Dawid Goreseb clearly stated that his great-grandson Immanuel !Nu-axa /Gaseb should be his successor as the King of the Damaras (!Oe-#Gan in Hinz 2013: 366).

Als Vizepräsident des *Council of Traditional Leader* will er den politischen Einfluss aller ethnischen Bevölkerungsgruppen stärken, indem er für das Ratsorgan einen Sitz in der Nationalversammlung anstrebt, um – wie eine Partei – über das Wohl der Nation direkt und nicht nur in der Beratungsfunktion des Staatspräsidenten mitbestimmen zu können (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 16. April 2009).

### **Pastor Eliphas Hurob Eiseb: *Acting king* und politischer Weggefährte des Königs**



Abbildung 8: *Acting king* Pastor Eliphas Eiseb spricht als Stellvertreter des Königs 2004 in Windhoek das Grußwort zum Workshop „Examining the Books – Damara History (Re)considered“ auf der Konferenz „1904 – 2004 Decontaminating Namibia’s Past“.

Pastor Eliphas Eiseb, politischer Weggefährte von Justus //Garoëb aus der Unabhängigkeitsbewegung, war von 1998 an bis zu seinem Tod 2005 als *acting king* offizieller Stellvertreter des Königs. Eiseb wurde 1919 auf einer Farm bei Okahandja als unehelicher Sohn von Amalia Eises und dem Deutschen Gerhard Neubauer geboren. Sein Damara-Vorname Hurob bedeutet soviel wie „das Kind von einem weißen Mann“. Seinen Vater hat Eliphas Eiseb nie kennen gelernt, da dieser als Angehöriger der Schutztruppe nach dem Ersten Weltkrieg wieder repatriiert wurde (Haacke 2007:51-60). Getauft wurde Eiseb 1922 von Missionar Heinrich Vedder. Wie seine Mutter war Eliphas Eiseb /Gowanin. Erst

im Alter von elf Jahren wurde er in der Grundschule der Rheinischen Mission in Okahandja eingeschult. Nach Abschluss des fünften Schuljahres musste er die Schule wieder verlassen, um als Wanderarbeiter die Familie zu ernähren (ibid.). 1939 erhielt Eiseb die Genehmigung, sich im Augustineum in Okahandja, der „Anstalt zur Ausbildung von geeigneten Landessöhnen zu Nationalgehilfen“ zum Lehrer und „Evangelisten“ ausbilden zu lassen. Das Seminar leitete damals Heinrich Vedder. Für Eiseb war Vedder ein „fruchtbringendes Vorbild“, weil er gesagt habe,

dass alle Leute als Menschen gesehen werden müssen und Menschen sind. Vedder war der Mann, der den Weißen gesagt hat: ‚Das sind Leute mit einer anderen Sprache, aber es sind Menschen‘ (Eiseb 3. März 2005).

Diese Worte von Eiseb lassen die psychische Verletzung der Afrikaner durch Europäer erkennen.

Als Lehrer unterrichtete Eiseb an verschiedenen Schulen im ehemaligen Südwest-Afrika. Auf Empfehlung seines Vorgesetzten Pastor Otto Milk ließ sich Eiseb am Theologieseminar Paulinum in Karibib zum Pastor ausbilden. 1962 absolvierte er als „erster schwarzer Missionar“ ein Studienjahr bei der Rheinischen Mission in Wuppertal. Über seine Zeit in Deutschland hat Eiseb seiner Familie nicht viel erzählt, lediglich, dass sich die Menschen in Deutschland an seiner Haut gerieben hätten, um zu prüfen, ob die Farbe echt war und sich gewundert hätten, dass Afrikaner deutsch sprechen (Eliphas Eiseb und Sohn Ernst 17. März 2005). Die Erfahrung von Eiseb in Deutschland passt in das Bild von Vedders „Auch“-Menschentum.

Für Eliphas Eiseb machte Bildung den Menschen freier. Für ihn war dies die Grundlage, sich mehr Handlungsspielraum zu schaffen. Deshalb wollte er allen Kindern den Schulbesuch ermöglichen. Zu diesem Zweck baute er sein Haus in Okahandja zu einem Schulheim für Farmarbeiterkinder aus. Damit diese Kinder von Anfang an erfahren, dass man gemeinsam mehr erreicht, wurde das Haus gemeinsam gebaut. Jedes Kind musste jeden Tag einen Stein für den Hausbau mitbringen. Bis zu dreißig Kinder fanden Platz im Haus und lebten mit der Familie von Pastor Eiseb in Okahandja und konnten hier zur Schule gehen. Sohn Ernst Eiseb erinnerte sich daran, wie sparsam in der Familie gehaushaltet werden musste:

Wir hatten auch kein schönes Essen, weil wir viele Kinder waren. Geld war nicht da. Aber wir haben gelebt und jeden Tag etwas zu essen gehabt, meistens Maispap (Anmerkung der Autorin: Ein aus Maismehl gekochter Brei). Die Kinder haben, wenn es Fleisch auf der Farm gab, etwas davon mitgebracht. Dann haben wir etwas Fleisch gehabt (Ernst Eiseb 17. März 2005).

Damit diese Kinder nach der Grundschule in Okahandja auch eine High-School besuchen konnten, gründete Pastor Eiseb mit Hilfe der Kirche die Martin-Luther-High School in der Nähe von Okombahe. Da der Bantu-Lehrplan keine



Matura für afrikanische Schülerinnen und Schüler vorsah, erstritt Eiseb bei der südafrikanischen Regierung für diese Schule den High-School-Abschluss nach englischem System (ibid.).

Pastor Eiseb war ein politisch handelnder Kirchenmann. Entschieden trat er mit sozialen und humanen Argumenten gegen die Ungerechtigkeit der Apartheidpolitik ein. Auch wenn er selbst der Umsiedlungsanordnung Folge leistete und von Okahandja ins Damara *homeland* zog, äußerte er in aller Öffentlichkeit als Mann der Kirche seine Kritik am Odendaal-Plan. 1971 lehnte er zusammen mit anderen Männern der Kirche in einem offenen Brief an den südafrikanischen Premierminister Vorster die Bantustanpolitik und die Apartheid ab (vgl. Haacke 2007: 51-60). Als Pastor stand Eiseb unter dem Schutz der Kirche und war im Besitz eines Eingeborenenpasses. So konnte er im Land herumreisen - sogar über die Landesgrenzen hinaus nach Südafrika und Botswana. In dieser Zeit wurde Eiseb zum politischen Weggefährten von Justus //Garoëb. Der Kirchenmann demonstrierte seine politische Haltung 1982 mit dem Eintritt in den seit 1980 als politische Partei agierenden Damara-Rat. Als Parteiabgeordneter begleitete Eiseb 1985 Justus //Garoëb zum Gespräch mit der SWAPO in deren Exil nach Sambia. Eiseb blieb der politischen Parteiarbeit mit seiner Mitgliedschaft in der UDF treu. Als Kirchenmann setzte Eiseb dem bewaffneten Unabhängigkeitskampf der SWAPO eine andere Form des Widerstands entgegen (Haacke 2007: 51-60).

//Garoëb wie Eiseb stimmten in dem Ziel überein, Damara ein ethnisches Nationalbewusstsein zu vermitteln. Jeder tat es auf seine Weise, //Garoëb auf dem politischen Weg als traditioneller Führer und Politiker im *homeland*, Eiseb auf dem kulturellen Weg mit seiner Forschung als Amateurlinguist und Amateurchistoriker. Eiseb wollte auf „traditionellem Boden das Damara-Volk zusammenhalten“ (Ernst Eiseb 17. März 2005). Es war ein großes Anliegen von Eliphaz Eiseb als Damara und als Pastor, bei dem die Kommunikation unter Menschen für eine friedliche Koexistenz stand, die Sprache der Damara in einem Wörterbuch festzuhalten. Es war „eine Arbeit, die ich am Herzen hatte“ (Eiseb in Haacke 2007: 57). Gerne hätte er das Wörterbuch im Auftrag der Kirche geschrieben. Doch die Kirche habe in den 1980er Jahren die Bedeutung, die er dem Wörterbuch beimaß, nicht verstanden. Deshalb ließ sich Eiseb 1981 von seinem Dienst befreien und begann im Nama/Damara Sprachkomitee des staatlichen Büros für Eingeborenen Sprachen mit dem Sprachforscher Wilfrid Haacke die Zusammenarbeit zur Erstellung eines Khoekhoegowab-Wörterbuchs (Eiseb 4. März 2004; Haacke 2007: 57).

Die Ernennung zum „acting king“ 1998 bedurfte keiner weiteren Bestätigung durch ein traditionelles Ratsorgan oder durch das Volk der Damara. Auch ein *acting king* trägt den Titel *gaob*. Als königlicher Vertreter kam *Gaob* Pastor Eliphaz Eiseb zur Historiker-Konferenz „1904-2004 - Decontaminating

Namibia's Past“ im August 2004 nach Windhoek und eröffnete mit einem Grußwort den Workshop „Examining the Books – Damara History (Re)considered“. In seiner Ansprache appellierte er an die Anwesenden, ein Komitee zur Geschichte der Damara zu gründen. Um dieses Anliegen vor Damara und Europäern vorzubringen, nahm der alte Pastor die Strapazen einer anstrengenden Reise von Fransfontein / Khorixas nach Windhoek am Steuer seines alten Autos auf sich. Einige Wochen später erlitt er einen Schlaganfall, von dem er sich nicht mehr erholte. Er starb im Oktober 2005 in Fransfontein.

Nach Eisebs Tod hat Justus //Garoëb keinen *acting king* mehr ernannt, woraus auf ein engstes Vertrauen zwischen den beiden geschlossen werden kann. Seitdem Ausscheiden von Justus //Garoëb aus der Staatspolitik im März 2015 erübrigte sich die Ernennung eines traditionellen Stellvertreters sowieso endgültig.

## Die Alten und die Jungen

### Alte Menschen in der ökonomischen Talsohle



Abbildung 9: Zwei alte Damara-Frauen vor ihrem Haus in Okombahe.

Neben den Alten der politischen und traditionellen Elite sind es die alten Menschen aus dem Volk, deren persönliche Vorstellungen von Gegenwart und Zukunft sich nicht an Macht und Einfluss messen, sondern an der Bewältigung des Alltags. So reicht den alten Menschen die geringe Staatsrente nicht zum Leben und nicht zum Sterben. Oft leben noch die Enkel in ihrem Haushalt, da die Eltern in Städten nach einer Erwerbstätigkeit suchen.

Die Gespräche in Okombahe im Mai 2005 fanden in Begleitung des traditionellen Ratsmitglieds Johannes Gurirab statt. *Councillor* Gurirab legte großen Wert darauf, mich selbst den alten Menschen vorzustellen und ihre Erzählungen zu übersetzen. Ich hatte ihn gebeten, mich mit alten Menschen zusammenzubringen, damit ich möglichst viele Alltagsgeschichten von Zeitzeugen erfahren konnte. Die Treffen wurden von dem *councillor* sehr akribisch vorbereitet. Er wählte meine Gesprächspartner und -partnerinnen aus und erklärte mir, wie die Gespräche „according to the tradition“ stattfinden mussten. So wurde jedes Interview zu einer Zeremonie von der Begrüßung und Vorstellung an über den Verlauf des Gesprächs bis zum Überreichen von kleinen Geschenken wie Kaffee, Tee und Zucker. Gurirab hatte die alten Menschen darauf vorbereitet, dass sie eine Deutsche treffen werden. Und einige baten den *councillor* auch um ein Treffen mit der Deutschen wie Eugene !Gaoses. „I brought you to her because her wish is to be reunited with the people their forefathers stayed in peace and unity with. Those words she told me“ (Johannes Gurirab 2. Mai 2005). Ich war die Deutsche, der man eine „empathische Funktion“ zuschrieb (Straub 1998: 132).

Die alten Menschen erinnerten sich an die deutsche Kolonialzeit als die „gute alte Zeit“. Bei der Zeit, der sich die Alten als die „gute alte“ Zeit erinnern, wird es sich kaum um die deutsche Kolonialzeit gehandelt haben, wenn man das persönliche Alter der Gesprächspartnerinnen und -partner erfährt. Sie verbinden sie aber damit, weil sie als Arbeiter auf Farmen deutschstämmiger Herrschaft trotz schlechter Bezahlung genug zu essen hatten. Mit der Unabhängigkeit waren die meisten zu alt für die Farmarbeit und erhielten die kleine staatliche Rente, von der sie nicht satt werden. Was zählt, ist, satt gewesen zu sein: „During those years we had enough food to eat“ (Clara #Goses 2. Mai 2005). Der Hunger von heute verklärt die Vergangenheit:

The food was good. Twelve o'clock was lunch time. Then the master came down and shot with his small light gun two or three of birds, which have good meat. And then they could cook. And when it was one or two o'clock then they could eat meat and porridge. The money was not that big but that money, which was payed, was enough. And the items were not that expensive. But we did not have to care for the food (Emil !Gaoseb 2. Mai 2005).

Die Erzählungen von der „guten alten Zeit“ unter deutscher Kolonialherrschaft „verkörperten auch das Angebot des Erzählers“ an mich, seine oder ihre

„Wirklichkeitsauffassung zu teilen“ (vgl. Straub 1998) und vielleicht die Vorstellung, ich könnte als Deutsche auf eine Verbesserung ihrer Lebenssituation hinwirken. Die Erinnerung an den Zustand, versorgt gewesen zu sein, bedeutet den Alten mehr als die heutige Unabhängigkeit, in der es der Regierung noch nicht gelungen ist, ihre schlechte ökonomische Situation zu verbessern. Die deutsche Kolonialzeit wird zur „guten alten Zeit“, die sie sich zurückwünschen:

And nowadays way of governing - those who knew the German period don't go together with nowadays governing, they don't want the government where the black people are governing themselves. The older people wish the German people to come back, so that the life can be as it was in the past (Eugine !Gaoses 2.Mai 2005).

Eugine !Gaoses glaubt nicht daran, dass die namibische Regierung dem Land zu einem wirtschaftlichen Aufschwung verhelfen kann: „Nobody does believe in development with the government of today (ibid.)“. Der Grund hierfür liegt für sie in der Frage „if black can make money?“ Sie begründet ihre Ansicht anschaulich: „How can the people who can not make cloths, wants to make money, how can they rule themselves? (ibid). Mit dieser Metapher trifft Eugine !Gaoses - wenn es wahrscheinlich auch ihr nicht bewusst ist - das eigentliche Dilemma, nämlich den Bildungsnotstand der afrikanischen Bevölkerung nach über einhundert Jahren Dienst beim „weißen Mann“. Genug zu essen gehabt zu haben, war Grund genug, das Abhängigkeitsverhältnis vom „weißen Mister“ im Licht eines harmonischen Miteinanders erscheinen zu lassen:

The people were living very harmoniously. There was very good working relationships between them, the Germans who were mostly having mines, copper mines. The men who were working there were payed very good, there was enough food, they were eating rice, bread, meet. Every wednesday they were given these rations. So the working relationships were very good (sic! ibid.).

Die Erzählungen der Alten sind Hilferufe an ihre eigene Regierung. Diese Hilferufe nahm mein Begleiter *Councillor Gurirab* wahr. Er äußerte Verständnis für die Erinnerung an die „gute alte Zeit“ unter anderem auch deshalb, weil seine Eltern ihm Ähnliches erzählt hatten:

The old people who know the German period they are right now crying for the German people. During those years they were having enough food to eat. And that point, I can also say, that it is true. Even my mother also told me that during those years there was no poverty. What my mother told me, the German people were very strict, when it comes to work. But this strictness goes together with very good handling (Johannes Gurirab 2. Mai 2005).

Als ehemaliger Abgeordneter der Nationalversammlung und Staatsbeamter im Erziehungsministerium und als traditionelles Ratsmitglied in der Verantwortung für Menschen gab er eine politische und dennoch empathische Erklärung dazu.

Ihm taten die alten Menschen leid, weil sie den Weg der Regierung aus der Talsohle in die „gute neue Zeit“ und die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen aufgrund ihres Alters nicht mehr erleben könnten (ibid.).

Dass Bildung und Ausbildung Voraussetzungen für bessere Lebensbedingungen sind, ist im Allgemeinen den Alten nicht bewusst. Die herrschende Arbeitslosigkeit lässt manche sogar daran zweifeln. Sie erinnern sich daran, dass sie früher bezahlte Arbeit hatten. Die Höhe der Bezahlung spielte in der Erinnerung keine Rolle mehr, denn keine Arbeit in der Gegenwart bedeutet Hunger und Elend. Augustinus Gowaseb, geboren 1921, erzählte davon, wie seine Familie mit Geld in Berührung kam und welche Bedeutung es für sie hatte. Das Nomadendasein der Familie fand 1920 mit der Ansiedlung in Okombahe und der bezahlten Arbeit in den Kupferminen im Erongo Gebirge ein Ende. Ab diesem Zeitpunkt trugen sie „richtige Kleider aus Stoff“ (Augustinus Gowaseb 10. März 2004). Als es noch keine Schulpflicht gab, musste man „nur gucken, wie der Mister es macht“. Wenn man gut war, wurde man auch schnell befördert. Heute würden die Kinder zur Schule gehen, aber könnten nicht arbeiten, weil sie nichts beigebracht bekämen. Und die Alten, die alles könnten, bekämen keine Arbeit, weil sie nicht zur Schule gegangen wären (Dawid Uriab 29. Februar 2004). Nicht nur, dass die Alten keine Arbeit und somit kein Geld haben, sie müssen im modernen Namibia auch noch für den Verbrauch von Wasser zahlen, das man sich früher aus dem Brunnen geschöpft hat. Mit einem solchen Regierungssystem seien die Alten nicht zufrieden (Augustinus Gowaseb 10. März 2004).

Trotz des Mischehen-Verbots sind deutsche Männer immer wieder Verbindungen mit einheimischen Frauen eingegangen und haben Familien gegründet (Hartmann-Gleichmar 2004:182-193). Für die Kinder aus solchen Verhältnissen waren sexuelle Beziehungen zwischen deutschen Männern und einheimischen Frauen ein ganz normales Verhalten. „In that process“, sagte die 1917 aus einer solchen Mischverbindung hervorgegangene Clara #Goses, „the German males came in closer contact with the Damara speaking women. And that is how I was born from a German called Adam“. Außerdem genoss die Familie wirtschaftliche Vorteile von solchen Verbindungen: „Those Germans who got children with Damara women and who are staying here, they were supporting this new family“ (Clara #Goses 2. Mai 2005). Die Aussage von Clara #Goses scheint im Gegensatz zu den von Justus //Garoëb in seiner Rede in der Parlamentssitzung vom Oktober 2006 geschilderten Vergewaltigungen schwarzer Frauen durch deutsche Soldaten zu stehen (Weidlich 2006: 8). Dieser Gegensatz ist mit dem Ziel erklärbar, das mit der Erzählung erreicht werden soll. Während Justus //Garoëb mit seiner Geschichte den historischen Makel der Damara, auf der Seite der Deutschen mitgekämpft zu haben, aus der Welt schaffen will, wird das Selbstwertgefühl der Nachkommen aus

Mischbeziehungen nicht verletzt, wenn sie die Situation ihrer Zeugung als ganz normalen Vorgang beschreiben.

In der „guten alten Zeit“ herrschte noch Ruhe und Ordnung in den Gemeinden. Zunächst seien es die Missionare gewesen, die dafür gesorgt haben. Von ihnen habe die einheimische Bevölkerung gelernt, Gärten anzulegen und Häuser zu bauen. Des Weiteren wurden die Missionare von der Bevölkerung geschätzt, weil sie sich um die Gesundheit der Menschen gekümmert und Kliniken errichtet haben. Ein Ende des friedlichen Lebens brachte in der Erinnerung der Alten erst die Apartheidzeit unter Südafrika. Die Südafrikaner hätten geschlagen, getötet und die Schwarzen nicht respektiert. Sie hätten auch weniger Lohn gezahlt. Alte Männer in Otjimbingwe erinnerten sich daran, dass ihr „Hoofman“, der von der Mandatsverwaltung anerkannte lokale traditionelle Führer, in jedem Haus nachgeschaut habe, ob alles in Ordnung war. Der „Hoofman“ habe immer im Büro des Regierungskommissars nach Arbeitsplätzen für seine Leute gefragt (Donna Gawanas 22. Februar 2004; Zedekia Uriab 29. Februar 2004). Dass die „Ruhe und Ordnung“ in der Gemeinde auf Anordnung der Kolonialregierung von den lokalen traditionellen Führern hergestellt werden musste und eine Erziehungsmaßnahme war, um „ordentliche“ Arbeiter und später gehorsame Soldaten in die südafrikanische Armee rekrutieren zu können, wird bei der gegenwärtig herrschenden Arbeitslosigkeit und daraus resultierenden Kriminalität in Gemeinden wie Otjimbingwe verkannt.

Für die in großer Armut lebenden Alten in Otjimbingwe, Okombahe oder Khorixas spielt die ethnische Zusammensetzung ihres Lebensraums keine Rolle. In Khorixas sowie in Fransfontein leben Damara, Swartbooi-Nama und Owambo friedlich zusammen. Der Streit zwischen den beiden ethnischen Gruppen der #Aodaman und der Nama-Gruppierung der Swartbooi um das Ahnenland Fransfontein wurde lediglich auf traditioneller Führungsebene geführt, um als traditionelle Verwaltung von der Regierung anerkannt zu werden und an staatlichen Ressourcen teilzuhaben sowie persönlich zu profitieren:

What happend is just after independence the Owambo people were also divided into small groups with headmen. Each group was represented by a headman who could get a salary with his councillor. Then the Damaras decided then we will also do that. More people wanted benefit from the government. So that it is where it comes from (Damara- und Nama-Oumas<sup>70</sup> von Khorixas und Fransfontein 25. April 2005).

---

<sup>70</sup> Die Bezeichnung „Oumas“ für alte Frauen kommt aus dem Afrikaans. Es ist eine respektvolle Bezeichnung sowie Anrede.

## Neue gute Zeiten



Abbildung 10: Schülerinnen und Schüler der zehnten Klasse der Da-Palm Junior Secondary School in Otjimbinwe.

Die Gespräche mit über dreißig jungen Menschen im Alter zwischen fünfzehn und zwanzig Jahren fanden als fokussierte Gruppeninterviews in jeweils der zehnten Klasse der Da-Palm Junior Secondary School in Otjimbinwe, der Dibasen Junior Secondary School in Okombahe und der Welwitschia Junior Secondary School in Khorixas statt. Die meisten jungen Menschen in den Kommunalen Gebieten schließen ihre Schulausbildung mit der zehnten Klasse ab und stehen vor der Frage, wie gestalte ich meine Zukunft. Ihre Erzählungen über die Vergangenheit ihres Landes ergaben allgemein ein unkonkretes Wissen über die Geschichte ihres Landes und der damit verbundenen Geschichte ihrer Ethnien. In den Schulen sind Kinder der Ethnien vertreten, die in der Region leben, aber auch anderer Ethnien aus anderen Gebieten Namibias, die von der Schulbehörde in eine andere Schule überwiesen wurden.

Die jungen Menschen hinterfragen nicht die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse im Land, sondern stellen sich mit einem optimistischen Blick in den Mittelpunkt ihrer Zukunftsvorstellungen. Das machten ihre Berufswünsche deutlich. Sie wollen Verantwortung für die Entwicklung ihres Landes übernehmen, indem sie qualifizierte Berufe erlernen,

Berufe, die in Namibia gebraucht werden, wie Ärzte, Ingenieure und Manager. Sie glauben, dass ihr Land „Leute braucht, die mit Geld umgehen können“. So denken allgemein Jugendliche, sei es in den kommunalen Gebieten von Otjimbingwe oder Okombahe sowie in der Kreisstadt Khorixas. Gefördert wird dieser Optimismus sicherlich auch im Schulunterricht. So werden zum Beispiel an der Dibasen-School in Okombahe den Schülerinnen und Schülern die ersten kaufmännischen Kenntnisse beigebracht. Sie lernen, wie man mit wenigen Mitteln ein kleines Gewerbe aufbaut und für die Bank einen kreditwürdigen Businessplan erstellt (Vogel 2014).

Offensichtlich ist allerdings ein Unterschied im Ausbildungsniveau zwischen Land und Stadt. Während Schülerinnen und Schüler der Schule in Khorixas ein recht gutes Englisch sprechen, lassen die Sprachkenntnisse der Amts- und Landessprache in den kommunalen Gebieten zu wünschen übrig. Hier wird bevorzugt die ethnische Sprache als Umgangssprache oder Afrikaans gesprochen, die Verständigungssprache mit dem „weißen Mann“. Sie ist es noch heute auf den kommerziellen Farmen. Afrikaans ist in allen Schulen Unterrichtsfach.

Für die jungen Menschen in den ländlichen Gebieten und für die in urbanen Regionen hat die ethnische Zugehörigkeit und der ethnische Zusammenhalt im Kontext ihrer Zukunftspläne eine unterschiedliche Bedeutung. In einem kommunalen Gebiet, in dem traditionelle Autoritäten das Leben mitbestimmen und auch erste Anlaufstellen für Probleme sind, spielt die ethnische Identität eine größere Rolle als in der Stadt. Während junge Damara in Okombahe und in Otjimbingwe der Auffassung waren, dass sie in diesem Staat nur zu ihrem Recht kommen, wenn sie als Damara zusammenhalten und ein starker König sie führt, spielte der ethnische Zusammenhalt bei den Jugendlichen in der Stadt Khorixas keine Rolle.



## Erinnerungsstücke



**Johannes Gurirab, (Abbildung 11)  
*traditional councillor* der !Oe-  
#Gan, ehemals Lehrer,  
Ministerialbeamter und  
Parlamentsabgeordneter der UDF  
geboren 1941:**

„Our main task according to the act under which we are, is, that we are the custodians of the traditional and cultural heritage.

Politics that is a fact, that those things are interrelated. They are going together. One is not totally separated from the other that is true“.

(sic! 3. Mai 2005).



**Eugine !Gaoses, !Oe-#Gan,  
(Abbildung 12),  
geboren 1915:**

„The older people wish the German people to come back, so that the life can be as it was in the past.

My (Johannes Gurirabs) conclusion: Those old people don't understand the changes. That is why they are wishing the past back. Because when they compare their life today with the life in the past then they miss a few things. That is my understanding.“

(Mit Kommentaren übersetzt von *Councillor* Gurirab 2. Mai 2005).



**Claudus #Neib (gestorben 2005)**  
*senior councillor* der  
**Tsoaxudaman, ehemals Lehrer**  
 (Abbildung 13: rechts auf der Bank,  
 links *Gaob* Betuel Haraseb, lokaler  
*chief / supreme leader*, gestorben  
 März 2018):

„After a consultation with Dr. Vedder in 1952, while I was a lecturer at Augustineum Training School I asked:

„Why did he (Dr. Vedder) withheld the history of the Damaras whom he referred to as “Klipkaffers” or “Berg Damaras” (meaning Mountain Damaras)?

Dr. Vedder did not answer my questions. It puzzled me, why he kept quiet about this issue. He could therefore not continue with the release of information regarding the history of the Damaras.”

(12. Februar 2003)



**Viktoria Dausas, traditional councillor** der **Tsoaxudaman, Otjimbingwe** (Abbildung 14),  
**geboren 1952:**

„You can see that some communal areas in Namibia are well developed, but Otjimbingwe was left out, but the former leaders, the South African regime and the Odendaalplan, they refused to develop Otjimbingwe, because Otjimbingwe refused to join the Odendaal plan. Therefore we are still suffering from this political situation.”

(11. Mai 2005).



**Nachfahren des Helden /Haihab, Otjimbingwe (Abbildung 15)**

Gerne stellt sich die „Familie /Haihab“, wie sie sich selbst bezeichnet, für ein Erinnerungsfoto an ihren Vorfahren, den Helden /Haihab, zusammen. Es handelt sich um die Nachfahren aus der Familie von /Haihabs Tochter Magdalena !Hoases.  
(10. Mai 2005)



**Donna Laida Tjihara Gawa!Nas, Otjimbingwe (Abbildung 16), geboren 1961.**

Donna weiß nicht genau, welcher Gruppe sie angehört, /Khomeanin oder Tsoaxudaman. Sie hat ein Haus in Otjimbingwe und fühlt sich deshalb den „grünen“ Damara von Otjimbingwe zugehörig. Sie ist Mitglied der SWAPO und war aktiv für die Partei tätig. Donna arbeitet als Hausangestellte auf einer kommerziellen Farm bei Otjimbingwe.  
(Donna erzählte in Deutsch 22. Februar 2004).



**Erna !Ganes, *senior councillor* der #Aodaman (Abbildung 17) geboren 1940**

Ihre Großeltern kamen vor etwa 100 Jahren in die Gegend von Fransfontein.  
„Vor der Kolonialzeit waren sie ganz frei gewesen. Es war die beste Zeit, die sie hatten. Die Weißen, die kamen, haben gesagt: ‚Du musst von diesem Land weg‘. So sind die Leute in das Reservat Fransfontein gezogen.“  
(Ins Deutsche übersetzt von Pastor Eliphaz Eiseb 5. März 2004)

#### 14. Instrumente und Foren der Geschichtsproduktion

Wichtigste Quelle der Geschichtsproduktion ist die mündliche Überlieferung, auf die sich Damara als früher schriftlose Kultur beziehen. Mit der Mündlichkeit wird die Überlieferung zu einem sozialen Handlungsfeld. Die Akteure bedienen sich verschiedener Produktionsinstrumente wie lokale und Gruppen übergreifende Geschichtskomitees, Verfassen von Dokumenten über Geschichte und Tradition der Gruppen, wozu Niederschriften von Laienhistorikern sowie von den jeweiligen Gruppen schriftlich niedergelegte Gewohnheitsrechte gehören. Darüber hinaus bieten Kulturfeste durch die Partizipation vieler und die besondere Inszenierung von Tradition ein breites Spektrum, Geschichte unter dem Aspekt der Konsolidierung ethnischer Identität zu produzieren und dabei eine politisch motivierte Regie zu führen.

#### Gedächtnis, Schrift und Identität

Die Schrift ist ein „Gedächtnismedium“, das Geschichte verewigt (Assmann, Aleida 2003 (erstmalig 1999): 181). Die niedergeschriebene Geschichte ist auch ein Beweisstück von Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Die verschiedenen regionalen und überregionalen Geschichtskomitees, die Damara zur Erfassung ihrer Geschichte gründeten, hatten die Aufgabe, Erinnerung zusammenzutragen und sie schriftlich festzuhalten und weiterzugeben. Die niedergeschriebene Erinnerung wurde bei Damara zu einem wichtigen Instrument der Geschichtsproduktion, wie veröffentlichte und unveröffentlichte Dokumente zeigen. Eigentlich gibt es nur ein veröffentlichtes Dokument, und zwar das Buch „Customary Law Ascertained, Volume 2, The Customary Law of the Bakgalagari, Batswana and Damara Communities of Namibia“ (Hinz 2013). Andere Niederschriften waren als historischer Nachweis für die staatliche Anerkennung verfasst worden. *Chief* Petrus Ukongo legte der Regierung eine Ausarbeitung zu „#Aodaman Traditional Community – Our History our Pride Our Strength“ vor. *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb hatte in der Zeit, als er die lokalen Gruppen überzeugte, ihre eigene staatliche Anerkennung zu beantragen, die Laienhistoriker Hans Axasi #Eichab und Moses Tjipurua !Omeb beauftragt zu dokumentieren, dass jede der acht Damara-Gruppen ihre eigene Geschichte hat und somit berechtigt ist, als eigenständige *traditional community* anerkannt zu werden. 2001 hatten die beiden „Traditional Storyteller“, „Culturalists“ und „Historien“ (#Eichab und !Omeb 2001: Vorspann) unter dem Titel „A Historical Perspective on The Damara Traditional Authorities: The Eight Major Clans And Their History, Leadership And Customs“ ein Dokument erarbeitet, das Ausführungen zu Herkunft, Ansiedlung, Führungsstrukturen, Subgruppen und Clans sowie zu traditionellen Riten der acht Gruppen machte.



Die Studie von #Eichab und !Omeb sollte in die Arbeit des 2004 gegründeten Vereins *Namibia Traditional Cultures and Heritages Institute* (NATCHI) einfließen (vgl. #Eichab und !Omeb 2001). NATCHI war von Vertretern von Ethnien sowie der Kirche und Regierungsmitgliedern gegründet worden und hatte sich unter dem Motto „Diversity, Reconciliation, Unity and Co-operation“ zum Ziel gesetzt, an die unter den Kolonialmächten entstellten und vernichteten Traditionen zu erinnern, einen Beitrag zur nationalen Versöhnung und somit zum *nation building* zu leisten (ibid.). Das Dokument von #Eichab und !Omeb wurde nicht veröffentlicht, aber diente offensichtlich den beiden Laienhistorikern als Vorlage, wenn sie auf Kulturfesten, in Geschichtskomitees und im Rundfunk ihre bei der Ausarbeitung gewonnenen Erkenntnisse präsentierten. !Omeb erzählte darüber im Rahmen der ersten und einzigen öffentlichen Veranstaltung des *Damara Cultural and Heritage Forum* am 12. April 2005 in Katutura sowie anlässlich des !Oe-#Gan-Festival am 30. April 2005. #Eichab erzählt regelmäßig im „Damara/Nama-Radio“ des namibischen Rundfunks.

Ein weiteres schriftliches Dokument der Damara-Geschichte aus der Feder des Laienhistorikers Gerhard Gurirab befindet sich seit Juli 2008 im namibischen Nationalarchiv in Windhoek und trägt den Titel: „Material to commemorate the Damara resistance leader Prince /Haihab //Gurusub, compiled by the Prince /Haihab Centenary organising Committee and the Damara Culture and Heritage Forum“ (Nationalarchiv Windhoek). Mit diesem Geschichtsdokument ruft Gurirab den in der Historie als Rebell und Räuber beschriebenen /Haihab als Helden des Widerstands in Erinnerung.

Die niedergeschriebenen Gewohnheitsrechte verdeutlichen unter anderem die politische Motivation der Erinnerung „according to the act“ (Tsoaxudaman in Hinz 2013). Bei der Niederschrift von Gewohnheitsrechten assistierte die Rechtsfakultät der Universität von Namibia im Auftrag der Regierung und veröffentlichte diese in Buchbänden. Wie bereits in Teil II im Kapitel „Council of Traditional Leaders Act“ ausgeführt, wurden nur die Gewohnheitsrechte der sieben staatlich anerkannten lokalen Gruppen in dem Buch veröffentlicht. Die Gruppe der Namidaman fehlt. Die Anerkennung der Namidaman ist bis Ende 2016 nicht erfolgt. Grund dafür ist der Streit um die traditionelle Führung der Gruppe (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb Oktober 2016). Es stellt sich die Frage, ob die Namidaman im Laufe der Zeit in der Geschichte vergessen gehen – nicht mehr existent sind – und ob und welche Auswirkungen dies auf die Ethnie hat.

### **Damara Cultural and Heritage Forum: „Genozid-Komitee“**

Über zweihundert Damara, lokale traditionelle Führer und andere, trafen sich im Januar 2005 unter gemeinsamer Leitung von König Justus //Garoëb und *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb in Okombahe und fassten den Beschluss, als

Opfer des Deutsch-Namibischen Krieges mit der deutschen Regierung Gespräche über Wiedergutmachung zu führen. Der Antrag auf Wiedergutmachung sollte unabhängig von dem der Herero gestellt werden. In diesem Krieg sollen etwa 17.000 Damara ihr Leben gelassen haben (vgl. Silvester und Gewalt 2003; Springer 2005; Maletsky 2005<sup>71</sup>): „Germans must pay reparations to enable the Damara people to restore their pride and dignity“ (Maltesky 2005). Bei diesem Treffen wurde das *Damara Cultural and Heritage Forum* (DCHF) ins Leben gerufen. Noch bei dem Gründungstreffen erhielt dieses erste überregionale Geschichtskomitee der Damara den Auftrag, Daten und Fakten zur Geschichte eines Völkermords an Damara zu sammeln (ibid.). Dieses Hauptanliegen gab dem Geschichtskomitee im Volksmund den Namen „Geonzid-Komitee“. König Justus //Garoëb sah die Hauptaufgabe des DCHF darin, ein Dokument zu erarbeiten „which will show what precisely the Damaras lost in terms of life and property“. Das Dokument sollte von allen lokalen Damara *chiefs* unterzeichnet der deutschen Regierung über ihren Botschafter in Namibia übergeben werden (Justus //Garoëb 18. Mai 2005; Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 18. April 2005).

Die Arbeit des Geschichtskomitees stützte sich auf die mündliche Überlieferung aller Gruppen und ist somit eine Geschichtsschreibung „von unten“. Lokale Geschichtskomitees wurden gegründet, die persönliche Erinnerungen der Menschen in den verschiedenen Regionen sammeln und an das überregionale *Damara Heritage and Cultural Forum* zur Verarbeitung weitergeben sollten „to write a book of the genocide“ (ibid.). Am 12. April 2005 stellte das *Damara Cultural and Heritage Forum* die ersten vorläufigen Ergebnisse seiner Arbeit in einer öffentlichen Sitzung im Windhoek Stadtteil Katutura vor. Zu dieser Veranstaltung wurde in der Tageszeitung *The Namibian* eingeladen. Trotz öffentlicher Einladung, war diese Veranstaltung als erste Präsentation der Zusammenfassung der vorläufigen Ergebnisse der regionalen Gruppen nur zur allgemeinen Diskussion unter Damara gedacht. Fremden Besuchern – außer der Presse – war es untersagt, die Gespräche aufzuzeichnen sowie zu fotografieren. Doch das in Englisch an die Besucher verteilte Programm des Abends sowie die ebenfalls in Englisch vorgetragene Power Point Präsentation mit den ersten Arbeitsergebnissen ließen den Rückschluss zu, dass das Geschichtsdokument ein offizielles Dokument werden sollte. Die Abendveranstaltung wurde dem Programm entsprechend durchgeführt:

1. Opening and prayer
2. Welcoming
3. Introduction

---

<sup>71</sup> www.namibian.com.na. Gelesen am 15. Mai 2006.

4. DCHF Progress report – 12. April 2005
5. Snap shots on Genocide
6. Discussion
7. Fundraising
8. Vote of Thanks – Gaob //Garoëb.

Die Eröffnung der Veranstaltung mit Gebet und Gesang war eine rituelle Inszenierung, die die Anwesenden in feierlicher Form zur Gruppe verband. Von den beiden *gaokha* war nur *Gaob* Justus //Garoëb erschienen, der von den etwa einhundert Anwesenden mit „standing ovations“ begrüßt wurde. *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb blieb mit einer Entschuldigung aus familiären Gründen der Veranstaltung fern. Diese Veranstaltung konnte aufgrund der kollektiven Partizipation und einer gewissen rituellen Inszenierung mit einem Kulturfest verglichen werden, der primären Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses (vgl. Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 57).

Mit einer Power-Point-Präsentation unter dem Titel „#Nu-khoen - Aborigines of Southern Africa“ wurde mit dem Ur-Namen die Identität als Erstbewohner geschaffen. Im Verlauf der Geschichte wurden herausragende Führungspersonlichkeiten vorgestellt und das gemeinsame Leid unter kolonialer Unterdrückung in Erinnerung gebracht. Die Namen von „Damara Heroic Leaders“ ab 1640 deuteten die gemeinsame Geschichte an. Die Laienhistoriker #Eichab und !Omeb führen in ihren Aufzeichnungen die Namen von traditionellen Führern sogar bis 1390 zurück (#Eichab, !Omeb 2001: 13). Die abweichenden Daten machen die Schwierigkeit deutlich, die sich aus dem Zusammentragen von Daten aus mündlicher Überlieferung ergibt. Mit der Aufzählung von traditionellen Führern bis in vorkoloniale Zeiten wird über die gemeinsame Loyalität zu Führungspersonlichkeiten eine Gemeinsamkeit belegt. Die zentrale Aussage dieser Präsentation und somit auch ein Anliegen der neuen Geschichtsschreibung war, Leid und Verlust der Damara unter deutscher Kolonialherrschaft und insbesondere im Deutsch-Namibischen Krieg aufzuzeigen. Das präsentierten „Snap shots on genocide“: „They were hanged – Damaras were poisoned – They were drowned in mine shafts and blown up with dynamite“. Auch die Errichtung von Konzentrationslagern in Regionen, in denen vorwiegend Damara lebten (und leben) wie beispielsweise in Otjimbingwe, wurde erwähnt.

Um den historischen Makel aus der Welt zu schaffen, den Kornelius Goreseb mit der Entscheidung, im Deutsch-Namibischen Krieg von 1904-1908 auf deutscher Seite mitzukämpfen, verursacht haben soll, wurde in der Präsentation dargelegt, dass „Gaob Goreseb hardly had any power“, da er von der Deutschen Schutztruppe 1897 vertraglich dazu gezwungen worden war, alles zu tun, was die Deutschen von ihm verlangten. Dies regelten die

Schutzverträge durch eine „Art Oberherrschaft“ des deutschen Gouverneurs (Leutwein 1997 (erstmalig 1906): 240). Die „true story of //Haihab“ stellte den Guerillakämpfer //Haihab als Helden des Widerstands gegen die deutsche Kolonialmacht dar. Nicht nur Herero leisteten Widerstand gegen die deutschen Kolonialherren, sondern auch Damara war die Botschaft. Die Anwesenden an diesem Abend gerieten in eine fast ehrfurchtsvolle Andacht, als eine alte Eisenbahnschwelle in den Raum getragen wurde, mit der //Haihab der Legende zufolge die Eisenbahn stoppte und überfiel. Das alte Holzstück war zum „materiellen Träger“ der Erinnerung geworden (vgl. Assmann, Aleida 2003 (erstmalig 1999): 15).

Das DCHF hatte nach Aussagen von König Justus //Garoëb und einem Mitglied des Vorstands des Komitees einen ersten Entwurf im November 2006 zur Unterschrift den lokalen *chiefs* vorgelegt. Bis zum Jahre 2016 aber wurde kein Dokument des DCHF unterschrieben oder veröffentlicht. Zum einen gab es keine Übereinstimmung bei den lokalen *chiefs*, zum anderen gab es Unstimmigkeiten unter den Verantwortlichen des Komitees (Justus 3. Oktober 2006). Es lässt sich nicht eindeutig nachvollziehen, ob das DCHF als solches bestehen blieb oder aufgelöst worden war. Ein Gesprächspartner berichtete 2009, „it was disbanded in a very funny way in August 2005“. König Justus //Garoëb habe in einem Brief an das Komitee seine Auflösung gefordert. 2007/2008 wurde ein weiteres Geschichtskomitee ins Leben gerufen, das sich als „//Hai-hab-Komitee“ bezeichnete (Moses !Omeb 16. April 2009). Zeitgemäßer Informationstechnik entsprechend präsentiert sich die Stiftung im Internet <sup>72</sup> unter „//Haihab Foundation #Nu-khoe culture, traditions, norms, values“.

### **Kulturfeste: Vom Ahnenbaum zur Nationalflagge**

Mit der Eingliederung von Tradition in das moderne Staatswesen nahmen in Namibia ethnische Kulturfeste zu. Sie wurden zu einem essentiellen Instrument der neuen Geschichtsproduktion. Für Jan Assmann sind Feste aufgrund ihrer „kollektiven Partizipation“ und „rituellen Inszenierung“ die „primäre Organisationsform“ des kulturellen Gedächtnisses (Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 53- 56). In ihrer „multimedialen Inszenierung“ vergegenwärtigen sie anschaulich Vergangenheit. Erinnerung wird sprachlich kommuniziert, in Handlungen zum Ausdruck gebracht und mit Symbolen wie einer eigenen Fahne oder Hymne bestätigt. In der „kulturellen Formation“ des Mediums Kulturfest wird erinnerte Geschichte zum Mythos, der unabdingbar ist für die Schaffung eines Wir-Gefühls „über Generationen hinweg“. Wie sonst

---

<sup>72</sup> [https://profiles.google.com/about //Haihab Foundation #nu-khoe culture, traditions, norms, values](https://profiles.google.com/about//Haihab%20Foundation%20%23nu-khoe%20culture%2C%20traditions%2C%20norms%2C%20values). Gelesen am 20. November 2012.



könnten Menschen, die sich durch Kultur, Tradition und gemeinsames Schicksal verbunden fühlen und die nicht auf eigene niedergeschriebene Geschichte verweisen können, ihre Zusammengehörigkeit nach innen konsolidieren und nach außen wirkungsvoller präsentieren als in der Erinnerung stiftenden Kommunikation eines Festes, an dem alle teilnehmen? Auch die Wiederkehr der Feste – in aller Regel im Jahresrhythmus – festigt die Solidargemeinschaft (ibid.).

Das Kulturfest ist nicht nur das Medium, das Zusammengehörigkeit nach innen konsolidiert, sondern das auch nach außen deutlich macht, dass die zusammengehörende Gruppe ein ernst zu nehmender Verhandlungspartner ist, der sich für seine Rechte in Staat und Gesellschaft einsetzt. Dies spielt im Rahmen der staatlichen Anerkennungspolitik, die in Namibia zum politischen Programm des Nationenaufbaus gehört, eine bedeutende Rolle. Wie Reinhart Kößler bei seiner Beobachtung eines traditionellen Festes der Witbooi-Nama in Gibeon feststellte, ist ein ethnisches Kulturfest „auch Ausdruck der erreichten Unabhängigkeit und der gemeinsam angestrebten nationalen Versöhnung“ von nebeneinander lebenden, unterschiedlichen Kulturen und unterschiedlichen „Lebenschancen“, die zu einer Nation zusammengeführt werden (Kößler 1997: 73-74). Die Festigung der Gruppenzusammengehörigkeit mit Hilfe von Geschichte und Tradition ist eine Strategie, die - wenn sie „glaubwürdig kollektive Identität“ vermittelt - „wirkungsmächtig als politische Ressource“ eingesetzt werden kann (ibid.: 62). „[W]e need to be united as one people“<sup>73</sup> (Elias Taniseb 30. April 2005). Die Pflege von kultureller Tradition auf lokalen Festen bietet die Möglichkeit, in „scheinbar unpolitischem Gewand“ in einer sublimen Inszenierung politisch zu mobilisieren (vgl. Lentz 1994: 297; Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 53- 56; Assmann, Aleida 2003 (erstmalig 1999): 48).

### **Tradition und Neufindung des ethnischen Selbstbewusstseins**

Ende der 1990er Jahre gab es jährlich zwei „große“ Damarafeste. Das eine war das der Tsoaxudaman in Otjimbingwe, zu dem der lokale *Chief* Betuel Haraseb einlud, bei dem anderen handelte es sich um das *Annual Damara Festival*, zu dem König Justus //Garoëb alle Damara-Gruppen aus dem ganzen Land in der Königstadt Okombahe erwartete (Betuel Haraseb Oktober 1998).

Das Fest der Tsoaxudaman 1998 in Otjimbingwe unter dem „spiritual tree“ vermittelte deutlich die Bedeutung von Tradition im Kontext der Neufindung ethnischer Identität. Mit der Neubesinnung auf Tradition und Geschichte wollten Damara sich von der kolonialen Sichtweise, für die Heinrich Vedder stand, befreien: „Wir müssen unsere Geschichte neu schreiben, weil Vedder viel

---

<sup>73</sup> Die Rede wurde in Khoekhoegowab gehalten und ins Englische übersetzt.

Falsches über uns geschrieben hat“, forderte damals *Councillor* Claudus #Neib vom traditionellen Rat der Tsoaxudaman. Die vielen Festredner forderten die Jugend als Hoffnungsträger der Zukunft auf, ihre alten Traditionen zu pflegen und sich ihrer ethnischen Zusammengehörigkeit bewusst zu werden. Doch die Hoffnungsträger waren nur in geringer Anzahl erschienen. Von den etwa zweitausendachthundert damals in Otjimbingwe lebenden Damara<sup>74</sup> nahmen etwa einhundert, vorwiegend Alte mit ihren Enkeln, am Festgeschehen teil und gaben sich im Rahmen der vielen Reden und wenigen traditionellen Darbietungen dem seltenen Genuss von fleischhaltigem Essen und Softdrinks hin. Im Großen und Ganzen schienen junge Menschen nicht am Besuch des Festes interessiert zu sein, es sei denn, sie traten als Tanzgruppe auf.

Die Gäste waren meist festlich gekleidet. Die Frauen trugen ihre traditionellen langen Kleider mit weiten Röcken und eine aus einem Tuch gebundene Kopfbedeckung. Die Farben an der Festtagskleidung verrieten ihre Gruppenzugehörigkeit. Die Gastgeber hatten ihre Kleidung in grün gehalten, blau trugen die Gäste aus Okombahe. Hin und wieder schmückte die Farbkombination blau-weiß-grün die Festtagskleidung einiger Gäste. Diese Farben symbolisierten allerdings keine Gruppenzugehörigkeit, sondern ein Bekenntnis zur politischen Partei UDF. Für die meisten Tsoaxudaman war damals diese parteipolitische Sympathie-Demonstration ein Ärgernis und hatte mit Traditionspflege nichts zu tun. Von den Tsoaxudaman ist allerdings auch bekannt, dass sie der SWAPO näherstehen als der UDF. Das Tragen der UDF-Farben demonstrierte schon damals politisches Handeln unter dem Deckmantel von Tradition und eine politische Fraktionierung der Damara, wie auch den Worten eines Redners zu entnehmen war:

The colours belong to all of us, if we are SWAPO or other parties. How does it only belong to one purpose. The Damara are now divided because of the colours were politically used. Some leaders belong to the UDF.

Nach der Aberkennung des *Damara Royal House* als einzige Damara *traditional community* stieg mit der Bewerbung der acht lokalen *traditional authorities* um die eigene staatliche Anerkennung auch bei Damara die Anzahl der lokalen Kulturfeste (Eliphaz Eiseb 4. März 2004). 2008 wurde zum ersten Mal ein „Cultural Festivals Schedule“ mit der Ankündigung der Kulturfeste aller Damara-Gruppen sowie weiterer Ausführungen zur Geschichte der Damara zusammengestellt<sup>75</sup>. Neben den lokalen Festen wurde auf das jedes Jahr im November stattfindende *Annual Damara Festival* hingewiesen, das in dieser

---

<sup>74</sup> *Regional Rural Water Supply* der Region Erongo 2000: Einwohnerzahl von Otjimbingwe etwa 5 700; davon etwa je zur Hälfte Herero und Damara (Magisterarbeit MacConnell 2001: 41)

<sup>75</sup> Der Kalender der Damara-Kulturfeste 2008 wurde dem Namibischen Nationalarchiv in Windhoek als Geschichtsdokument überlassen.

„Road Map“ als *#Nukhoe Kings' Festival* die Bedeutung des Königsfestes erläuterte:

First and foremost, the Kings festival is purposed towards remembrance of the *#Nukhoe* leaders, heroes and heroines. This highly sacred and important event is to remember our ancestors, most recent and now sleeping as well as current leadership. This is also a call to our ancestors for their blessing to the *#Nukhoe* beings.

Secondly, the Kings festival will educate and inform us about the *#Nukhoe* being and thus revive and secure cultural sustainability. It is to tell not only the *#Nukhoe* children but all the young ones about the *#Nukhoe* people's culture, rituals, practices, heritage and history.

Die Notwendigkeit, sich der Geschichte und Kultur der *#Nukhoen* zu erinnern, wird damit begründet, dass „The history of the *#Nukhoe* people has been destroyed and distorted purposely by colonizers and allies and this event is a platform to bring the true history on the *#Nukhoe* people to fore“ (*#Nukhoe Cultural Festival Schedule 2008*).

Die gedruckten Programme der Feste sind zwar in Englisch abgefasst, die Veranstaltungsorte jedoch werden in der Sprache der Damara angegeben und symbolisieren damit Heimat und traditionelle Zugehörigkeit zu diesem Platz. So lädt die *!Oe-#Gan traditional community* zu ihrem Fest nach */A#Gomeb* (Okombahe) ein (Festprogramm 30. April 2005).

### **Konsolidierung politischer Macht mit dem gesamten kulturellen Repertoire**

Im traditionellen Dekor wird ein politischer Machtkampf geführt. *Chiefs*, die auf der staatspolitischen Bühne mitwirken, fordern ethnische Solidarität ein, um ihre erworbenen politischen Positionen zu konsolidieren. Dabei bedienen sie sich des „gesamten kulturellen Repertoires, von dem sie selbst ein Teil sind“ (vgl. Chabal und Daloz 2006: 94-287). Wie die gesamte Inszenierung der Kulturfeste erkennen lässt, dienen diese der Konsolidierung politischer und gesellschaftlicher Macht nach innen und nach außen. Insbesondere trifft dies bei Damara auf die beiden Kulturfeste in Okombahe zu, deren Gastgeber auf traditioneller sowie auf politischer Bühne Konkurrenten sind. Einmal handelt es sich um das lokale Festival der *!Oe-#Gan*, dessen Gastgeber als lokaler *chief* Immanuel *#Nu-Axa /Gaseb* ist, und zum anderen um das *Annual Damara Festival*, seit 2008 auch *#Nukhoe King's Festival* bezeichnet, zu dem König Justus *//Garoëb* alle Damara-Gruppen in die traditionelle Hauptstadt Okombahe lädt. Lokale Feste werden zu Bühnen politischer Machtspiele, bei denen alle kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Figuren eingesetzt werden. Mit Hilfe von Tradition werden Machtstrukturen gefestigt, die, wie Carola Lentz auch aus Ghana berichtete, ein Kräftenessen zwischen den lokalen *chiefs* bescheinigen, bei dem sowohl Bündnisse geknüpft wie auch Konkurrenzverhalten ausgetragen werden (vgl. Lentz 1994: 300-301).

Kulturfeste bieten eine ideale Möglichkeit für die *chiefs*, ihre ethnopolitischen Netzwerke auszubauen und die Gruppe davon zu überzeugen, dass die Teilhabe an staatlichen Ressourcen nur über sie möglich ist. André du Pisani kam zu der Auffassung, dass Patron-Klientel-Verhältnisse „ein Schlüsselinstrument afrikanischer Politik“ sind, „das die gesellschaftlichen und politischen Formationen zum Staat verbindet“ (du Pisani 1996: 23). Anlässlich des !Oe-#Gan-Festes 2005 versprach *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb, selbst Mitglied der SWAPO, sich persönlich beim Staatspräsidenten für die Anerkennung der damals noch nicht legalisierten drei *traditional authorities* der Damara einzusetzen (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 30. April 2005). Im April 2009, ein halbes Jahr im Amt als Vizepräsident des nationalen *Councils of Traditional Leaders*, versprach /Gaseb auf „seinem“ Fest, von der Regierung für jeden anerkannten lokalen *chief* einen Dienstwagen anzufordern. Seit 2012 stellt die Regierung jedem anerkannten traditionellen Führer einen Dienstwagen. *Gaob* Justus //Garoëb setzt sich als Politiker für die Anerkennung der Damara als Opfer der deutschen Kolonialherrschaft ein. Dafür fordert er die Loyalität „seines“ Volkes. Tradition und Kultur werden zum *décor behind the political stage*“ (vgl. Chabal und Daloz 2006: 148). Die politischen Machenschaften beschränken sich nicht nur auf die Interaktionen der beiden *gaokha*, auch lokale *chiefs* nutzen die Kulturfeste für ihre Interessen. Wer von den lokalen *chiefs* auf dem Kulturfest von *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb oder dem Königsfest auftritt, bekundet seine Affinität zu der jeweiligen politischen Partei des Gastgebers verbunden mit Erwartungen an diese. So spiegeln Kulturfeste die Spaltung der Damara in zwei politische Fraktionen wider.

Auch herausragende nationale Ereignisse sind Anlass für die beiden *gaokha*, auf Kulturfesten sich politisch auseinanderzusetzen. Ein nationales Ereignis mit internationaler Ausstrahlung war für Damara das Gedenkjahr 2004 an den Deutsch-Namibischen Krieg von 1904-1908, rückte doch mit den Gedenkveranstaltungen in diesem Jahr die Erinnerung an Leid und Verlust in diesem Krieg in den Fokus und der Anspruch, auch als Opfer wahrgenommen zu werden. Das Versöhnungsangebot der deutschen Ministerin, in dem sie in ihrer Rede anlässlich der offiziellen Gedenkveranstaltung am Waterberg Damara mit berücksichtigte, war für *Chief* /Gaseb Anlass, den Deutschen Botschafter zum Kulturfest der !Oe-#Gan im April 2005 einzuladen.

Politische Wahlen sind ebenfalls solche Ereignisse mit besonderer Auswirkung auf die Geschichtsproduktion. Als im November 2009 eine Präsidentschaftswahl und die Wahl zur Nationalversammlung anstand, versuchte *Chief* /Gaseb sogar auf gerichtlichem Weg, die Veranstaltung des *Damara Annual Festival* Anfang November in Okombahe zu verhindern. Er begründete sein Ansinnen damit, dass der Veranstalter des Festivals, König

Justus //Garoëb als Präsident der UDF und zwei der Festorganisatoren, Apius !Auxab, der für die UDF die politische Funktion eines *Regional Councillors* begleitete, und Elifas //Khoaseb, UDF-Mitglied des Stadtrats von Swakopmund, das Fest als Wahlkampf-Arena für die UDF nutzen wollten. Als Begründung aus traditioneller Sicht trug /Gaseb vor, dass er als *chief* der !Oe-#Gan Hausherr von Okombahe sei und seine Erlaubnis für traditionelle Veranstaltungen in Okombahe eingeholt werden müsste. König Justus //Garoëb konnte hingegen das Hohe Gericht davon überzeugen, dass Okombahe seit über dreiunddreißig Jahren der traditionelle Veranstaltungsort des königlichen Festes ist. /Gasebs Klage wurde abgelehnt (Hartmann 2009<sup>76</sup>).

Meine Untersuchungen und Beobachtungen von lokalen Kulturfesten der Damara zwischen 1998 und 2009 ließen ab 2005 einen zunehmenden parteipolitischen Einfluss erkennen. Die Ausgestaltung der !Oe-#Gan-Feste von 2005 und 2009 sowie des *Damara Annual Festival* 2006 zeigten beispielhaft, wie sich König Justus //Garoëb und *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb der Tradition als politische Strategie bedienten, die dazu führte, dass sich der Vergangenheitsbezug im Spannungsfeld lokaler Bezüge und Staatspolitik abspielte. Immer wieder kommt es vor, dass sich das Konkurrenzverhalten der beiden *gaokha* an der Durchführung des *Annual Damara Festival* festmacht, zu dem der König einlädt. Im Jahr 2003 sah sich *Chief* /Gaseb als Hausherr von Otjimbingwe berechtigt, das Fest an einem Grab zu untersagen, weil die Ruhe des Toten gestört sei. Er wurde allerdings vom *King's Council*, dem traditionellen Beratergremium des Königs, in seine lokalen Schranken verwiesen. In aller Öffentlichkeit stellte sich der *King's Council* hinter den König und belehrte den lokalen *gaob*, dass nur der König aller Damara darüber entscheiden dürfe, wo ein Fest aller Damara stattfindet (Maletsky 2003). Die Mitglieder des *King's Council* stehen im politischen Leben der UDF nahe oder sind sogar Mitglieder dieser Partei. Insofern ist auch die Auseinandersetzung um den Ort der Veranstaltung in der Öffentlichkeit politische Agitation unter dem Deckmantel von Tradition. Kulturfeste „became a political rally“ ist von Damara selbst zu hören.

Die politisch motivierten Inszenierungen der Feste beginnend mit der Wahl des Datums und der Festlegung des Festplatzes reichten über viele Details wie die Gästeliste, Sitzordnung, Redefolge bis hin zur Teilnahme am gemeinsamen Essen. Ein erstes wichtiges Gestaltungselement ist die Wahl des Festdatums. Mit dem Datum soll an eine herausragende traditionelle Persönlichkeit erinnert werden, die die traditionelle Position des Gastgebers legitimiert. *Gaob* Justus //Garoëb wählt für „sein“ königliches Fest das Wochenende, das dem Todestag

---

<sup>76</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 27. Oktober 2012.

seines Vorgängers König Dawid Goreseb (gestorben am 25. Oktober 1976) am nächsten liegt. *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb, der nach dem traditionellen Erbrecht der *Royal Family* angehört, erinnert mit dem Termin des !Oe-#Gan Festivals an den Todestag von König Kornelius Goreseb, seinem Vorfahren und Begründer der königlichen Familie, der am 22. April 1910 starb.

Die beiden Kulturfeste finden zwar im selben Ort, aber nicht am selben Platz statt. Während König Justus //Garoëb für „sein“ Fest das Stadion im Zentrum Okombahe wählt, das er selbst errichten ließ und wo auf seine Initiative hin das Grab seines Erblassers König Dawid Goreseb erbaut wurde, findet das Fest der !Oe-#Gan außerhalb des Ortes statt. Auch die Wahl der unterschiedlichen Festplätze lässt auf eine Konkurrenz der beiden Gastgeber schließen.

Dem feierlichen Rahmen des Festes entsprechend führt ein „director of ceremonies“ durch das Programm. Den „sakralen Charakter“ erhält das Fest durch geladene Vertreter der Evangelisch-Lutherischen Kirche, die das Fest mit einem Gebet eröffnen und in Abschlussgottesdiensten den Segen geben (Assmann, Jan (1992) 2005: 52). Glaubwürdig kann der Festredner den Anwesenden versichern „God made us one people“<sup>77</sup> (*Chief* Max Haraseb, !Oe-#Gan-Fest April 2005). Wie Reinhart Köbler auf dem Witboi-Fest beobachten konnte, erhalten Feste durch hochrangige Ehrengäste einen „hoheitlichen Anstrich“ (Köbler 1997: 70). Die hochrangigen Ehrengäste repräsentieren Tradition, Religion und Politik und bezeugen die Bedeutung des Gastgebers innerhalb und außerhalb der Gruppe. Auch das Nichterscheinen eines Eingeladenen demonstriert politisches Verhalten.

Erste Quelle der Rückbesinnung auf die gemeinsame Vergangenheit ist die mündliche Geschichte. Im Kollektiv der Festgemeinde wird *oral history* in vielen Festreden vorgetragen zu einem Beispiel der lebendigen und demokratischen Kommunikationsform (vgl. Thompson 1978). Noch werden auf Damarafesten nur wenige kulturelle Darbietungen geboten. „We are behind in cultural activities“, stellte ein *councillor* der *traditional authority* der !Oe-#Gan fest. Das „Zurückgebliebensein in kulturellen Aktivitäten“ mag mehrere Ursachen haben. Zum einen ist sicherlich ein Grund darin zu sehen, dass Damara nie eine homogene Gruppe waren und als flexibel charakterisiert sich ihrem sozialen Umfeld anpassten (Fuller 1996: 178; Lau 1979: 30; Gockel 1998: 99). Letztendlich führte die Institutionalisierung von Ethnizität in der Kolonialzeit entsprechend der politischen Sichtweise der Kolonialherrschaften zum Verlust von Tradition und Geschichte (Kommissionsbericht 1991: 6). Viele Traditionen seien verloren gegangen, als die Deutschen in das Land kamen:

---

<sup>77</sup> Übersetzung der Rede von Khoekhoegowab in die englische Sprache.

With the arrival of the German rule these practices started to disappear. That is why most of the traditional activities are no more in practice (sic! Joseph /Narib in der Übersetzung von Moses !Omeb).

Traditionelle Aktivitäten vermitteln kollektive Identität. Deshalb sehen *traditional authorities* es als eine ihrer vorrangigen Aufgaben an, das Volk und insbesondere die Jugend an die alten Traditionen zu erinnern (Johannes Gurirab 3. Mai 2005). „Example for traditional culture are cultural dances and songs like !gais“ (ibid.). In folkloristischer Manier werden auf Kulturfesten Tänze und Gesänge dargeboten. Alte Frauen tanzen in leicht nach vorne gebückter Haltung stapfend im Kreis herum, dabei tragen sie singend Bitten vor und betonen den Rhythmus durch Händeklatschen und Pfeifen auf Trillerpfeifen. Beweggründe für diesen traditionellen Gruppen- und Ritualtanz waren besondere Anlässe wie Geburt, Taufe, Hochzeit, Initiation und allgemeine Bitten um Existenz. Alte Männer tragen einzeln die sogenannten Bogenlieder vor und begleiten sich selbst auf einer Gitarre oder einem einer Gitarren ähnlichen Saiteninstrument<sup>78</sup>. Die eine oder andere Tänzergruppe von Jungen und Mädchen führt in bunter und fantasievoller Kostümierung *troops* vor. Diese Marschtänze haben ihren Ursprung in der Kolonialzeit, als ethnische Bevölkerungsgruppen als „marching societies“ Zusammenhalt unter soldatischem Deckmantel demonstrierten (vgl. Fuller 1996: 182). Mit der angestiegenen Anzahl von Festen gibt es inzwischen eine traditionelle Schaustellertruppe, die von Fest zu Fest reist (!Oe-#Gan-Fest 2005 und *Annual Damara Festival* 2006).

### **Damara-Khoekhoe beherrschende Sprache auf Festen**

Die beherrschende Sprache bei Festen ist das Damara-Khoekhoe. Auf dem Fest übernimmt die Kommunikation in der eigenen Sprache fast eine rituelle Funktion, denn sie reproduziert kulturelle Identität (vgl. Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 57). Das Khoekhoe symbolisiert ethnische Zusammengehörigkeit, grenzt aber auch Fremde aus. Wenn Gäste aus Politik oder anderen gesellschaftlichen Bereichen geladen sind, wird ihnen eine besondere Aufmerksamkeit und Achtung mit der Übersetzung ins Englische zuteil. Die wenigen Redner, die in Englisch erzählen, sind entweder geschätzte Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens oder erzählen über ein zentrales gesellschaftliches und soziales Anliegen wie zum Beispiel medizinische Aufklärung. Die Vorträge werden in das Khoekhoe übersetzt.

Auf zwei der von mir besuchten Feste wurde keine Übersetzung von Khoekhoe ins Englische vorgenommen. Bei dem einen handelte es sich um das lokale Fest der Tsoaxudaman 1998, bei dem es in den Vorträgen in erster Linie

---

<sup>78</sup> 1991 im Alter von 47 Jahren verstorben hinterließ Dagmanr Wagner-Roberts ihre Aufzeichnungen noch unveröffentlicht. 2002 wurde ihre Arbeit von Michael Bollig und Wilhelm J. G. Möhlig im Rüdiger Köppe-Verlag, Köln, elektronisch veröffentlicht: Liedtexte der Damara Südwestafrika / Namibia. In *History, Culture Traditions and Innvoations in Southern Africa*.

um Geschichte und Tradition ging; politische Repräsentanz war (noch) nicht erwünscht. Das andere Fest war das überregionale Königsfest 2006, damals noch als *Annual Damara Festival* bezeichnet. Bei diesem Fest referierten nur zwei Gäste in Englisch. Die als Ehrengast geladene Pfarrerin der Evangelisch-Lutherischen Kirche gab als Kirchenfrau aller Namibier ihre Botschaft selbstverständlich in der Nationalsprache weiter. Der andere Gast war der Stellvertreter des Gouverneurs der Verwaltungsregion Kunene, dem Stammwählerkreis der UDF. Er sah sich als Politiker im Auftrag, über die Notwendigkeit der Einheit aller Damara im Kontext des *nation building* zu sprechen: „It is therefore that we as Damara have to look at a bigger picture of the Damara people in perspective of the Namibian nation“ (Dudu Murorua 11. November 2006). Der in Englisch vorgetragene politische Appell verlieh der Aussage eine Vision nationaler Identität. Als Damara übersetzte er seine Rede selbst in das Khoekhoe. Wenn ein Politiker seine Rede vom Damara-Khoekhoe in die Landessprache Englisch selbst übersetzt, so ist dies nicht nur ein Bekenntnis zur Doppel-Identität, sondern kennzeichnet die Verflechtung von Tradition und Politik, das für Afrika typische Staatsmodell der „African Modernity“ (vgl. Hinz 2007):

As we all know, it is true that politicians are doing their best to establish their political strength through traditional leaders. But it is important, that we here have to do a way with political orientation in traditional matters (sic! Dudu Murorua, 2006).

König Justus //Garoëb hingegen, der die Zukunft der UDF als Partei der Damara im Vertrauen auf die Vergangenheit baut, hielt seine Rede in der Sprache „seines Volkes“. Sie wurde nicht ins Englische übersetzt.

Gegenüber dem Khoekhoe als Sprachsymbol der ethnischen Zusammengehörigkeit dienen die gedruckten Einladungen und Programme in der Amtssprache Englisch der Konstruktion einer neuen gemeinsamen Kultur als Nation. (vgl. Weber 1976 (erstmalig 1921): 528).

### **Finanzierung der Feste**

Kulturfeste werden aus verschiedenen Budgets finanziert. Einmal können aus dem gesetzlich vorgeschriebenen *Community Trust Fund* Geldmittel für Kulturzwecke entnommen werden:

A traditional authority may in consultation with the members of the traditional community operate a Community Trust Fund, to be held in trust for the members of that traditional community, and towards which the members of that community may contribute, for the purpose of -

(a) financing projects in that community which promote and uplift the culture; preserve cultural sites, works of art and literary of the traditional community (*Traditional Authorities Act* 1995 14 (2) (a)).

Des Weiteren sammeln die gastgebenden *chiefs* bei Veranstaltungen Geld, wenden sich an regionale Sponsoren und bitten internationale Institutionen um



finanzielle Unterstützung. Beispielsweise dankte *Chief /Gaseb* 2005 dem Deutschen Botschafter sowie namibischen Unternehmen, insbesondere Getränkevertrieben, für die finanzielle Unterstützung des !Oe-#Gan-Festes (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 30. April 2005). Eine Anfrage von König Justus //Garoëb beim Deutschen Entwicklungsdienst (DED) und dem führenden Verhandlungspartner des deutsch-namibischen Versöhnungsprojektes<sup>79</sup>, das *Annual Damara Festival* im November 2005 mit dreißigtausend Namibian Dollar zu unterstützen, wurde abgelehnt. Eine unter Damara umstrittene Veranstaltung wollte der DED nicht fördern, wie mir in einer Email vom 1. November 2005 mitgeteilt wurde.

### **!Oe-#Gan-Traditional-Festival 30. April 2005: Im Zeichen des Gedenkjahres 2004**

Das Gedenkjahr 2004 und das deutsche Versöhnungsangebot in Höhe von zwanzig Millionen EURO waren Anlass für *Chief /Gaseb*, sich auf dem Kulturfest am 30. April 2005 mit der ganzen „kulturellen Performance und Inszenierung“ als Vermittler von Damara-Interessen auf politischer Ebene zu präsentieren (vgl. Chabal und Daloz 2006: 243). Bereits auf der gedruckten Einladung startete *Gaob /Gaseb* die „kulturelle Performance“ als Nachfolger des von „Gottes Gnaden“ ausgewählten Königs Kornelius Goreseb:

The Damara tradition tells a tale of how, a week before king Goreseb died, a great light „Kai /Gamirob“ or „great star“ passed across the sky. This was taken as a sign that king Goreseb was indeed the chosen divine ruler of the Damara and henceforth his descendants would follow in his footsteps (Programm 2006: Rückseite).

Die Einladung war in Englisch gedruckt und verlieh dem Fest damit einen offiziellen Charakter. Zugleich wurde sie - in der englischen Sprache verfasst - zu einem Informationsmedium für nicht Damara sprechende Gäste. Diesen wurde klar angesagt, dass *Chief /Gaseb* der „real king“ ist.

Politische Strategie verriet auch die Gästeliste. Die überwiegende Anzahl der traditionellen Führer waren staatlich anerkannt und waren wie *Chief /Gaseb* Mitglied der Regierungspartei SWAPO oder standen ihr nahe (Maletsky 2008a<sup>80</sup>). Neben den traditionellen Führern lokaler Damara-Gruppen waren Ehrengäste aus der nationalen und internationalen Politik geladen. Mit ihrem Erscheinen würdigten sie *Chief /Gaseb* in seiner traditionellen Funktion sowie als Vermittler auf politischer Ebene. Die nationale Politik war prominent vertreten durch den ehemaligen Premierminister Theo Ben Gurirab (bis 20. März 2005). Gurirab war mit seiner afroamerikanischen Ehefrau Joan Guriras angereist, die *Chief /Gaseb* als nach Afrika heimgekehrte Prinzessin vorstellte.

---

<sup>79</sup> Siehe Teil II, Kapitel: Damara enter 1904 genocid debate.

<sup>80</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 5. Januar 2009.

Durch die Anwesenheit einer Prinzessin wurde der königliche Rahmen des Festes besonders herausgestellt. Aus der internationalen Politik war der Deutsche Botschafter eingeladen. Zwar kam er nicht selbst, doch schickte er als Vertreter den damaligen Leiter des Deutschen Entwicklungsdienstes in Namibia, der nach der Verkündung des Versöhnungsangebotes der deutschen Ministerin im Jahr 2004 beauftragt war, die Durchführung dieses Projektes mit Herero, Nama- und Damara zu verhandeln<sup>81</sup>. Einen Vertreter der deutschen Politik auf dem Fest begrüßen zu können, bedeutete für *Chief /Gaseb* internationale politische Anerkennung sowie eine glaubwürdige Selbstpräsentation als Vertreter von Damara-Interessen auf politischer Ebene. Ein anderer geladener politischer Ehrengast, der *regional councillor* des Wahlkreises von Okombahe, demonstrierte durch Fernbleiben seine parteipolitische Distanz zu *Chief /Gaseb* und den geladenen SWAPO-Gästen. Zu dieser Zeit war der Regionalrat ein Damara und Vertreter der UDF; seit 2015 ist er Mitglied der Nationalversammlung. Sein Fernbleiben entschuldigte er mit der Pflicht, andere politische Termine wahrnehmen zu müssen. Ebenfalls nicht anwesend war König Justus //Garoëb. Er hatte sich auch nicht entschuldigen lassen.

#### **Austragen politischer Konkurrenz unter dem Deckmantel von Tradition**

Verschiedene Programmpunkte des Fests boten die Möglichkeit, die Konkurrenz der beiden ranghöchsten traditionellen Führern auszutragen, beginnend mit Empfang und Bewirtung der Ehrengäste im *People's House*. Mit der Einladung seiner Gäste in die Versamlungsstätte der traditionellen Führer demonstrierte *Chief /Gaseb* seine Hausherrenschaft und präsentierte sich zugleich gegenüber König Justus //Garoëb als dessen Konkurrent, da dieser mit regelmäßigen Einladungen des *King's Council* in das *People's House* sich ebenfalls als Hausherr ausgibt. Eine politische Opposition drückt /Gaseb mit der Wahl des Festplatzes aus. Statt das Stadion zu wählen, das in unmittelbarer Nähe der Gedenkstätte an die verstorbenen Mitglieder des Damara-Rats liegt, der die politische Partei UDF mitbegründet hatte, entschied /Gaseb, dass die jährlichen Kulturfeste der !Oe-#Gan an einem Platz außerhalb des Ortskerns, den er zum Ahnenplatz erklärt hat, stattfinden.

Nach dem Empfang am frühen Morgen im *People's House* begab sich die Festgesellschaft zum *kings' acre* auf dem Friedhof des Dorfes. Dort sind die Könige Kornelius Goreseb sowie Judas und Hosea Goreseb begraben. In seiner Eröffnungsansprache hob *Chief /Gaseb* hervor, dass mit dem Gang zu den Ahnengräbern der toten Könige gedacht werden soll und nicht der lebenden:

---

<sup>81</sup> Die Verhandlungen wurden kurz danach aufgrund der Annahmeverweigerung der namibischen Regierung dem deutschen Auswärtigen Amt übergeben und dauerten zwei Jahre an, wie bereits in Teil I, Kapitel „Damara enter 1904 genocid debate“ ausgeführt.

„We pay tribute to the dead ones and not to the living ones“ (/Gaseb 30. April 2005). Mit dieser Äußerung gab er zu verstehen, dass er König Justus //Garoëb nicht als rechtmäßigen König anerkennt. An den Gräbern der königlichen Familie wurden Gebete gesprochen und in Reden an die Taten und die Geschichte der Könige Kornelius Goreseb und seiner zwei Söhne Judas und Hosea erinnert. Das Grab von Dawid Goreseb befindet sich nicht auf dem *kings'acre*, sondern außerhalb des Friedhofs. Mit dem Gedenken an den Ahnengräbern der drei Könige wird die traditionelle Erbfolge materiell fundiert (vgl. Assmann, Aleida 2003 (erstmalig 1999): 15). Die Gräber seiner Vorfahren sollen *Chief*/Gaseb als „real king“ legitimieren:

„I am their grandson and this is fact. [...] Those who are gathered here are the real offsprings of the blood descendants of these kings“[...] (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 30. April 2005)

Hier erklärte er auch, dass König Dawid Goreseb auf seinem Totenbett ihn durch die Aufforderung, die Königswürde zu übernehmen, zu seinem rechtmäßigen Erben erklärt habe:

The first assignment was from the late king Dawid Goreseb who said to me: I see the leadership only in you! You should take over the leadership in meaning that (sic! *Chief*/Gaseb 30. April 2005).

Durch die Teilnahme des hohen Staatsgastes Theo Ben Gurirab erhielt das Ahnengedenken einen offiziellen Anstrich, und durch die Erwähnung seiner engen familiären Beziehung zu /Gaseb gab er der traditionellen Erbfolge eine besondere Beglaubigung: „This is because I know the mother of *Chief*/Gaseb, Erika. I knew her since she was my sister in the house“ (Theo Ben Gurirab 30. April 2005).

Der Besuch an den Gräbern wurde nach alter Tradition mit dem Niederlegen von Steinen auf jedem Grab beendet. Der alte Brauch verheißt, dass am Grab ausgesprochene Bitten erhört werden. Auf dem Rückweg zum *People's House* hielt die Festgesellschaft am Grab von König Dawid Goreseb, an wo *Chief*/Gaseb in wenigen Worten auch seiner gedachte.

Nach dem Mittagessen begaben sich die Ehrengäste zum Festplatz *Kandaris* außerhalb des Ortes, wo das Volksfest offiziell eröffnet wurde. Die meisten Frauen waren in traditioneller Kleidung in den Farben blau-weiß erschienen, den Farben der !Oe-#Gan von Okombahe. Die Ehrengäste nahmen auf Stühlen an einem langen Tisch Platz. *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb ließ sich von seinen höchsten Ehrengästen einrahmen, rechts von Theo Ben Gurirab und links vom Vertreter des Deutschen Botschafters. Zwischen dem Tisch der Festgäste und den anderen Festbesuchern, die im Halbrund auf Baumstämmen und mitgebrachten Stühlen saßen, war ein Platz für traditionelle Darbietungen frei gelassen worden.

### **Ethnischer Zusammenhalt und Nationalbewusstsein**

Die Nachmittagsveranstaltung wurde mit Gebeten eröffnet. Danach erklang als Symbol nationaler Zugehörigkeit die namibische Nationalhymne. Es folgten Grußworte und Reden traditioneller Führer, die mit ihren erinnernden Erzählungen zu Akteuren der Geschichtsproduktion wurden. Ihre Erzählungen waren mit Appellen an einen ethnischen Zusammenhalt politisch ausgerichtet. "Unity is power" stellte *Chief* Max Haraseb von der lokalen Gruppe der /Gaiodaman fest und rief wie die meisten Redner zum Zusammenhalt auf, um erfolgreich für ethnische Rechte zu kämpfen. Die gemeinsam erreichte Unabhängigkeit darf mit der Anerkennungspolitik einzelner Gruppen Damara nicht trennen:

After independence the Damara people are in pieces. Does it mean our independence went as far as to divide the Damara in the different cultural groups? (sic! *Chief* Taniseb von den Daure Daman in der Übersetzung von Moses !Omeb).

Um der Nation willen muss der ethnische Zusammenhalt gestärkt werden:

We lead our people together and keep them for a common purpose as Namibian people (sic! *Senior Councillor* Joshua Seibeb, Tsoaxudaman, 30. April 2005 in der Übersetzung von Moses !Omeb).

Auch der Politiker Theo Ben Gurirab versprach, mit seiner Autorität und in der Erinnerung an eine gemeinsame Geschichte alles zu tun, um die Einheit der Damara wiederherzustellen:

I will personally talk to Gaob Justus //Garoëb that we must do everything possible for the same goal, to bring back together the children of Kornelius, and Judas, and Hosea, and Dawid Goreseb, not as !Oe-#Gan, not as /Gaiodaman, but as Damara, as #Nukhoen. That we speak with one voice, and that we stand together, united, strong. We are proud and work together. [...] We hold the hands to other tribes and communities of Namibia to build one Namibia with the prosperity issue (sic! Gurirab 30. April 2005 in der Übersetzung von Moses !Omeb).

Für den Verlust von Tradition und Geschichte machte auch der hohe Staatsgast die Kolonialgeschichte verantwortlich. Mit deutlichen Worten beschuldigte er Missionar Heinrich Vedder der Lüge: „He was a liar, he was spreading lies about the Damara history“ (Theo Ben Gurirab 30. April 2005).

Einerseits wird Missionaren die Entstellung von Geschichte und Tradition vorgeworfen, auf der anderen Seite ist das von Missionaren verbreitete Christentum heute ein gesellschaftlicher Bestandteil mit politischen Dimensionen:

You know, God made us one people. [...]Therefore, I wish to add that especially after independence that we should stand tall and walk straight for things that are of interest for us. Time expects and time demands that we should rise for our rights. [...] The Damara people like to sing and we are people that like to participate in church activities. [...] Therefore it is important that we need to pray, but after praying we need to do something [...]. The prayers need to be supported by our action. [...] Therefore !Oe-#Gan people and other Damara cultural groups, it is time

for you to stand up and unite, and to walk for one (sic! *Chief* Haraseb, /Gaiodaman, 30. April 2005 in der Übersetzung von Moses !Omeb).

### **Anerkennung von Damara als Opfer kolonialer Unterdrückung von deutscher Seite**

Dem vorgelesenen Grußwort des Deutschen Botschafters war zu entnehmen, dass er Damara als Opfer der deutschen Kolonialherrschaft anerkannte: „Let me also tribute to the sacrifices of the Damara people in the anti-colonial wars 1904 until 1908“. Eine ausgesprochene Entschuldigung hierfür sah er in den Worten der deutschen Bundesministerin Heidemarie Wieczorek-Zeul, die anlässlich der Gedenkveranstaltungen im Jahr 2004 um Vergebung für die von deutschen Soldaten in diesem Krieg zugefügten Gräueltaten bat:

In her moving speech at the commemoration of the Ohamakari battle on 14<sup>th</sup> August 2004 Ms Wieczorek-Zeul, the German minister for economic cooperation and development, asked for forgiveness and apologized for the crimes committed in the German name not only against the Herero, but also the Damara and Nama communities. Her apology was a real breakthrough in this process of reconciliation.

Wenn auch *Chief* /Gaseb betonte, weiterhin auf die Entschuldigung der deutschen Regierung zu warten, die auch Damara mitberücksichtigen sollte, waren ihm die Worte des deutschen Botschafters ein Beweis dafür, dass Damara in der Geschichte nicht mehr vergessen werden:

Our expectation is that also the German Government should apologise if it comes to the part of the Damaras. But at the same time I realise in his speech there was a mentioning of an apology especially to the Damara tribe as well (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 30. April 2005).

### **Annual Damara Festival 4. November 2006: „Tu etwas, dann erreichst Du etwas“**

Das „King’s Festival oder „Annual Damara Festival“ ist das Fest, zu dem König Justus //Garoëb jedes Jahr alle Damara-Gruppen nach Okombahe einlädt. 2005 fiel das Fest aus. 2006 stand das Fest unter dem Motto „Dibaseb i Dansa Ho“; übersetzt wurde mir dieses Leitmotiv mit „Tu etwas, dann erreichst Du etwas“. Wie bei dem Fest im November 2006 spiegelte die Zusammensetzung des Organisationskomitees auch in diesem Jahr Parteipolitik wider. Dieses Mal gehörten zu dem fünfköpfigen Organisationskomitee auch zwei Politiker, die beide Abgeordnete der UDF in Regionalräten waren. Einer davon war der *Regional Councillor* von Okombahe, der im April 2005 der Einladung von *Chief* /Gaseb zum !Oe-#Gan nicht gefolgt war. Auch die Gästeliste ließ eine parteipolitische Affinität zur UDF erkennen, war doch zum Beispiel der Stellvertreter des Gouverneurs der Region Kunene erschienen, jener Region, die zu den drei Stammwählerkreisen der UDF gehört.

Treffpunkt der Ehrengäste war wiederum das *People's House*. Während die Gäste auf den König warteten, wurde das gedruckte Festprogramm verteilt. Die Gestaltung des Titelblatts machte darauf aufmerksam, dass das Fest im Gedenken an den dreißigsten Todestag von König Dawid Goreseb stand. Somit wurde indirekt auf das dreißigjährige Thronjubiläum von König Justus //Garoëb hingewiesen. Das Motto des Festes „Tu etwas, dann erreichst Du etwas“ konnte als Metapher für die beiden starken Führungspersönlichkeiten verstanden werden.

### **Mit dem Segen der Kirche**

Als am späten Vormittag der König mit seinem *King's Council* aus dem Beratungszimmer im *People's House* erschien, standen alle Anwesenden auf und begrüßten ihn unter Applaus. Die Gäste formierten sich zu einem Zug. An der Spitze tanzten traditionell gekleidete Frauen, Fähnchen und Rasseln schwenkend. Die tanzenden und rasselnden Frauen kündigten den König an, ihm folgten traditionelle Autoritäten verschiedener lokalen Damara-Gruppen und das Organisationskomitee. Die meisten traditionellen Autoritäten, die der Einladung des Königs gefolgt waren, gehörten dem *King's Council* und der UDF an. Der König trug einen dunklen Anzug und kronengleich eine goldene Kappe, um den Hals hatte er einen Schal in den UDF-Farben geschlungen. Mit seiner Kleidung repräsentierte der König traditionelle Macht und ein modernes Staatswesen (vgl. auch Chabal und Daloz 2006: 269 ff). Die meisten der traditionellen Führer repräsentierten in zumeist grauen Anzügen ebenfalls Modernität. Ihre Parteinähe zur UDF demonstrierten sie mit einem Schal in den Parteifarben. Der Festzug bewegte sich zum Stadion, an dessen einer Seite sich das Grab von König Dawid Goreseb befindet. Das Stadion ist an drei Seiten von Tribünen umgeben. Am Kopfende des Platzes war aus Anlass des Festes eine Ehrentribüne aufgebaut, auf welcher der König und seine Ehrengäste Platz nahmen. Zu den Ehrengästen zählte eine Pastorin der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Namibia, die das Eröffnungsgebet sprach. Mit diesem Ritual wurde dem Fest Glaubwürdigkeit verliehen.

### **Die Wahrheit falscher Erinnerung**

An der Ehrentribüne waren Fotografien der Könige Kornelius Goreseb, Dawid Goreseb und Justus //Garoëb in der Abfolge ihrer Regentschaft angebracht. Fotografien gehören, wie Aleida Assmann darlegte, zu den wichtigsten Medien der Erinnerung, da sie als sicheres Indiz der Vergangenheit gelten. Doch sie dürfen nicht „sprachlos“ bleiben, sondern bedürfen des „rahmenden kommunikativen Erzählers“ (Assmann, Aleida 2003 (erstmalig 1999): 218). Die kommunikative Erzählung lässt allerdings Spielräume der wörtlichen Interpretation sowie auch Freiräume der Gestaltung zu. So war die Anordnung

der Fotografien an der Ehrentribüne eines Kulturfestes eine sichtbare Aussage für die rechtmäßige Nachfolge von König Justus //Garoëb als König aller Damara.

Ein weiteres Foto an der Ehrentribüne zeigte die Erschießung eines Afrikaners durch einen deutschen Soldaten. Justus //Garoëb erklärte diese Fotografie als die Abbildung der Hinrichtung eines Mannes aus der Region von Okombahe und als Beweis für die dunkle koloniale Vergangenheit, in der auch Damara Opfer solcher brutalen Hinrichtungen gewesen seien. In Wirklichkeit handelt es sich aber bei dieser Fotografie um die Erschießung von Herero *Chief* Nikodemus Kavikunua im Jahre 1896 in Okahandja. Während Historiker Justus //Garoëb Geschichtsfälschung vorwerfen mögen, halte ich es mit Aleida Assmanns These von der Wahrheit der falschen Erinnerung (Assmann, Aleida 2003 (erstmalig 1999): 273ff). Da, wie ich vom Nationalarchiv Namibia erfahren habe, es offensichtlich keine archivierten Fotografien über Hinrichtungen von Damara gibt, aber unter Historikern bekannt ist, dass auch Damara hingerichtet wurden, bediente sich Justus //Garoëb mit einer „falschen Erinnerung der Wahrheit“ zur Visualisierung des Schicksals von Damara.

#### **!Oe-#Gan Festival 24. April 2009: „Damara people unite“**

„The recognized *chiefs* decided to have a harmonised festival based on nation building“, schrieb die Tageszeitung *The Namibian* am 24. April 2009 (Maletsky 2009<sup>82</sup>). Das Fest stand unter dem Leitmotiv „Ma /haore #Nukhoe !Hao“, was übersetzt „Damara people unite“ bedeutet. Da es als überregionales Damara-Festival und nicht als lokales Fest geplant war, hatte statt des lokalen *traditional council* das nationale *Chiefs' Council* eingeladen. Es waren auch traditionelle Führer anderer Ethnien eingeladen. König Justus //Garoëb und sein *King's Council* sahen sich veranlasst, über den namibischen Radiosender NBC (*Namibian Broadcast Corporation*) Damara zum Boykott des Festes aufzurufen. Dem Boykottaufruf wurde jedoch nicht gefolgt. Wenn auch der eingeladene Staatspräsident Pohamba nicht kam, so nahmen andere angesehene Regierungsvertreter die Einladung an wie der Sprecher der Nationalversammlung Theo Ben Gurirab, die Ministerin für Gleichstellung, der Minister für Landfragen sowie der Präsident des nationalen *Council of Traditional Leader*, Elifas Kauluma, König der Ondongwa, einer Owambo-Gruppe, dessen Stellvertreter seit Oktober 2008 *Chief /Gaseb* ist.

Organisation und Ablauf des Festivals vom April 2009 demonstrierten beispielhaft, wie ethnische Gruppen als ein ursprüngliches Gemeinschaftsmodell zu der neuen politischen Gemeinschaft der Nation zusammenwachsen. Zunächst zogen feierlich einzelne Damara-Gruppen auf

---

<sup>82</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 20. Mai 2009.

dem Festplatz „Kandaris“ ein. Die Gruppen unterschieden sich in ihrer traditionellen Kleidung und den Farben ihrer Transparente, die die Symbolfarben der jeweiligen Gruppe präsentierten. Danach betrat *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb gemeinsam mit den lokalen *chiefs* und den Ehrengästen von Staat und Kirche den Festplatz. Nach der offiziellen Eröffnung durch den Zeremonienmeister sowie durch *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb wurde die namibische Nationalflagge gehisst und die Nationalhymne gesungen. Zur Demonstration der Doppelidentität als Damara und Namibier wurde nach der namibischen National-Flagge die eigene Damara-Flagge gehisst, deren Flaggenbaum unmittelbar neben dem der Nationalflagge aufgebaut war. Beide Flaggen flatterten auf gleicher Höhe am blauen Himmel, Ausdruck zweier Nationalismen auf gleicher Augenhöhe. Eine eigens für dieses Fest komponierte Damara-Hymne wurde während dieser Zeremonie gesungen. Der Text der Hymne wurde verteilt, denn der brandneue Text war den meisten Festteilnehmern noch nicht bekannt.

Die neue Damara-Flagge, deren Gestaltung *Chief* /Gaseb veranlasst hatte, symbolisierte Damara-Einheit nicht mehr mit der Farbkombination blau-weiß-grün, sondern in der Form eines Regenbogens standen die Farben wie folgt: Blau für die !Oe-#Gan, Grün für die #Aodaman, /Gobanin, /Khomanin und Tsoaxudaman, Rot für die /Gaiodaman, Grau für die Namidaman, Hellblau und Hellbraun für die Dauredaman. Zwischen allen Farben leuchtete die Farbe Weiß als Symbol des Friedens zwischen den Gruppen. Mit der neuen Damara-Flagge war ein deutliches Zeichen für eine Abkehr von der politischen Partei UDF als Damara-Partei gesetzt. Der gemeinsame Auftritt von *chiefs* und Politikern stellte bildhaft dar, dass die Imagination von einer Nation auf einem „System kultureller Repräsentation“ beruht (Ruth Wodak et al 1998: 38). Ein Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Namibia gab dem Fest den Segen. Dann folgten Erinnerungen an Herkunft und Ursprung der Damara. Fundiert wurde das gesprochene Wort durch traditionelle Darbietungen (vgl. Assmann 1997).

### **Das „Gaob Festival“ 5. November 2016: Eine politische Plattform**

Dass das jährliche Damara Festival das „Fest des Königs“ (vgl. Hartman 2017) ist, wurde im Jahr 2016 sehr deutlich. Zwei besondere politische Ereignisse mussten verarbeitet werden. Zum einen hatte Justus //Garoëb sein Amt als Parteipräsident der UDF an einen Jüngeren abgegeben und 2014 auch nicht mehr für die Nationalversammlung kandidiert. Das Fest war die Bühne zu zeigen, dass der Verlust politischer Posten nur nach außen ein vermeintlicher politischer Machtverlust seiner Person ist, innerhalb der Damara das Vertrauen zur politischen Partei UDF als Damara-Partei aber fortbesteht, die er auch als traditioneller Würdenträger repräsentiert. Zum anderen standen die Verhandlungen zwischen der deutschen und namibischen Regierung zur Frage



der Wiedergutmachung als Schlussfolgerung aus der Schuldanerkennung Deutschlands am Völkermord an Herero und Nama im Deutsch-Namibischen Krieg von 1904-1908 im Fokus der Öffentlichkeit. Wenn auch die deutsche Regierung in ihrer Erklärung Damara nicht zu den Opfern zählt, so sehen sie sich selbst doch als solche. Neben dem hohen Verlust an Leben wird ein großer Verlust an Land genannt, und den gilt es aus ihrer Sicht, heute auszugleichen.

Dass sich König Justus //Garoëb auch zukünftig als Vertreter von Damara-Interessen in der Politik sieht, war auch an den Redebeiträgen eingeladener Politiker zu erkennen. Der zu dieser Zeit amtierende Stellvertretende Minister für Landreform forderte in einer sehr emotional vorgetragenen Rede für Damara Entschädigung für in der Kolonialzeit verlorenes und „gestohlenen“ Land. Der lang anhaltende Applaus der Anwesenden bestätigte die Sympathie für eine politische Partei, die die Interessen von Damara vertritt. Das „scheinbar unpolitische Gewand“ des Kulturfestes führte zum politischen Zusammenschluss der Anwesenden. Die Inszenierung dieses Festes verbreitete in der Öffentlichkeit die Meinung, das Königsfest sei eine Plattform der UDF gewesen (Hartman 2017).

Der König ließ mit seiner Kleiderordnung keinen Zweifel an seiner traditionellen Würde. Er saß mit goldfarbener Krone und weiß gewandet auf einem thronartigen weißen Sessel. Drückte König Justus //Garoëb auf dem „Annual Damara Festival“ im Jahr 2006 mit seiner Kleidung – dunkler Anzug und kronengleicher Hut in Gold – seine politische und traditionelle Funktion aus, legte er bei diesem Fest und nach seinem Ausscheiden aus der Politik in der Wahl seiner Kleidung besonderen Wert darauf, sich „seinem Volk“ als König zu präsentieren. Die Wahl der Farbe Weiß gehörte zur gelungenen Inszenierung, bedeutet die Farbe des Lichts doch Reinheit, Sauberkeit, Ordnung und Vollkommenheit. Mit dieser Präsentation forderte er seine Legitimation als höchster Würdenträger ein. Ein zweites Exemplar des Königsstuhls stand, offensichtlich frei gehalten für den höchsten Ehrengast des Festes, Staatspräsident Hage Geingob, neben dem des Königs.

Dieses Fest war in Anlehnung an Jan Assmann eine gelungene Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses, das Gruppenidentität symbolisierte (Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 57). Mit über tausend Gästen in großen Zelten rund um einen freien Platz, auf dem nach den vielen Reden, Zeremonien und traditionellen Vorführungen am Vormittag am Nachmittag zu Live-Musik getanzt werden konnte, mit einer Zeremonienmeisterin und einer straffen Organisation war es eines der größten und pompösesten Damarafeste der letzten Jahre. Waren die kulturellen Darbietungen vorangegangener Feste eher spärlich ausgefallen, so hat die Organisation dieses Festes aus dem Vollen geschöpft. Von einem „Zurückgebliebensein“ in Sachen Kultur, wie es einmal ein *councillor* von

Okombahe ausdrückte, war nichts mehr zu merken. Die hochrangigen Gäste aus Politik und Tradition gaben den entsprechenden Rahmen und strahlten politische und ethnische Macht aus, die den Gastgeber im entsprechenden Licht seiner Bedeutung erscheinen ließ. Alle Reden wurden in der Landessprache Englisch oder in der Nationalsprache der Damara gehalten und in Damara oder Englisch übersetzt.

Der eingeladene Staatspräsident kam jedoch nicht und begründete dies damit, dass König Justus //Garoëb keine staatliche Anerkennung genießt. Geingobs Fernbleiben schlug hohe Wellen und führte zu Auseinandersetzungen zwischen dem König und dem Staatspräsidenten in der Presse. Der König sowie sein *King's Council* forderten vom Staatspräsidenten für sein Fernbleiben eine Entschuldigung (Hartman 2017). Justus //Garoëb teilte der Öffentlichkeit mit, dass die absolute Mehrheit ihn als „amtierenden König“ anerkenne. Diese Position sei mit dem Gewohnheitsrecht der Damara belegt (ibid.). Dieser Hinweis schließt unausgedrückt die Frage ein, ob etwa der Staatspräsident aller Ethnien ethnisches Recht für ungültig erklären kann. Der König hatte das Fest 2016 zum Anlass genommen, den Damara ein Gewohnheitsrecht zu präsentieren, das als *Supreme Customary Law of the Damaras* zukünftig über den lokalen Gewohnheitsrechten stehen soll. Ob es sich hierbei um eine Neufindung von Tradition handelte oder einen Rückblick auf ein ursprüngliches Gewohnheitsrecht, wurde kontrovers diskutiert. Bevor der König sein *Supreme Customary Law of the Damaras* der Öffentlichkeit des Festes präsentierte, war es in einer geschlossenen Beratung der anwesenden *traditional authorities* ohne Beschluss beraten worden. Die Geschichtsproduktion geht weiter.

## 15. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSBETRACHTUNG:

### **Vom Rande der Geschichte zum selbstbewussten Staatsbürgertum**

In über einhundert Jahren Fremdherrschaft sei ihre Geschichte entstellt worden und verloren gegangen. Auf der Suche nach ihrer „verlorenen Geschichte“ sind Damara den Weg vom „ethnographischen Rätsel“ (Der Rheinische Missionsatlas 1891) am Rande der Geschichte (Fuller 1996: 165 ff; Gaseb 1999: 5-6) zum selbstbewussten Staatsbürgertum gegangen. Ethnische und nationale Identität drückt das Leitmotiv des Damara-Kulturfest-Kalenders von 2008 aus: „We are naturally Namibian and proudly #Nu-khoe“. Diese Doppelidentität wird beispielsweise auf Kulturfesten mit Hissen der namibischen Nationalflagge und der Damara-Fahne symbolisiert und mit dem Singen der namibischen Nationalhymne und einer eigenen Damara-Hymne.

Der Blick in die Vergangenheit macht deutlich, dass Damara ihre Geschichte im Kontext ihrer politischen Positionierung produzieren. Dabei sind die persönlichen Erwartungen und Vorstellungen der einzelnen Akteure richtungslenkend. Der Prozess ist ein demokratischer, da Damara allen Alters und aus allen gesellschaftlichen Schichten eingebunden sind, traditionelle Führungspersönlichkeiten sowie das Volk. Die Geschichtsproduktion ist eine politische Standortbestimmung. Sie schafft ein neues Selbstbewusstsein als gleichberechtigte Bürgerinnen und Bürger, sie hat zivilgesellschaftliche Funktion und dient der Mitgestaltung beim Aufbau einer Nation in einer Demokratie. Die Geschichtsproduktion der Damara ist typisch für die Verflechtung von Tradition und Politik in vielen anderen afrikanischen Ländern. Wissenschaftler sprechen auch von der „African Modernity“ (vgl. Hinz 2007).

Die Geschichtsproduktion wird von politischen und gesellschaftlichen Ereignissen des Alltags beeinflusst. Deshalb habe ich auch nach Abschluss meiner Feldforschungsaufenthalte bis etwa Ende des Jahres 2016 den Einfluss aktueller Politik auf die Geschichtsproduktion über die Internet-Präsenz namibischer Medien und den persönlichen Kontakt zu verschiedenen Personen in Namibia verfolgt. Einer Einladung zum *Annual Damara Festival* folgte ich nochmals im Jahr 2016 verbunden mit einem kurzen Aufenthalt, um die beiden traditionellen Führer *Gaob* Justus //Garoëb und *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb zu treffen.

Der Weg der Damara in die politische Anerkennung sei auch im unabhängigen Namibia nicht einfach gewesen, äußerte sich mir gegenüber 2013 ein deutscher Diplomat, der in Namibia akkreditiert war<sup>83</sup>. Damara seien von

---

<sup>83</sup> Es handelt sich bei dieser Aussage eines deutschen Diplomaten nicht um eine offizielle Stellungnahme, sondern eine persönliche Meinung, die er im privaten Rahmen geäußert wurde.

der namibischen Regierung anfangs nicht genügend beachtet worden. König Justus //Garoëb sei es als Parlamentsabgeordneter der kleinen Oppositionspartei UDF (*United Democratic Front of Namibia*) gelungen, Damara eine politische Stimme zu geben. //Garoëb verfügt nicht nur über politische Erfahrung aus der Zeit unter südafrikanischer Kolonialherrschaft und im Kampf um die Unabhängigkeit Namibias, sondern ist fast ebenso lange gewählter *gaob* - König. Besondere Aufmerksamkeit in der Öffentlichkeit erzielte König Justus //Garoëb als Abgeordneter in der Nationalversammlung im Oktober 2006 mit seinem Redebeitrag über die „verlorene Geschichte“ der Damara. In der Debatte über die Unterstützung von Reparationsforderungen der Herero an Deutschland machte er den Abgeordneten in der Nationalversammlung klar, dass es ein zentrales Interesse der Damara sei, als Opfer des Deutsch-Namibischen-Krieges von 1904 - 1908 anerkannt zu werden und dass sie das Recht hätten, falls es zu Wiedergutmachungen käme, daran teilzuhaben (Weidlich 2006a). Vorab endgültiger Verhandlungsergebnisse zwischen Deutschland und Namibia, die mit der Anerkennung des Völkermords an Herero und Nama im Jahr 2015 begannen, nahmen Damara-Gemeinden an der *Nambian-German-Special-Initiative* teil, einem Projekt, das im Jahr 2004 die deutsche Bundesministerin für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung als Versöhnungsprojekt Herero, Nama und Damara anbot und mit dessen Umsetzung im Jahr 2006 begonnen wurde.

Die Führungspersönlichkeit Justus //Garoëb ist bereits zu seinen Lebzeiten zum Mythos geworden. Damara erzählen sich ein Märchen, in dem sich „ihr Häuptling“ auf „Erden und vor Gott“ für sie einsetzt<sup>84</sup> (Schmidt 1996: 105, 227-228).

In einer besonderen Konstellation zu König Justus //Garoëb steht *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb von der lokalen Gruppe der !Oe-#Gan von Okombahe. Während der gewählte König Justus //Garoëb nicht von „blauem Blut“ ist, wie es das traditionelle Erbrecht vorsieht, stammt *Chief* /Gaseb aus der königlichen Familie der Goreseb. Doch zu der Zeit, als König Dawid Goreseb einen Nachfolger suchte, war Immanuel #Nu-Axa /Gaseb weder lokaler *chief* noch an Politik interessiert (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 9. März 2005). /Gasebs Interesse an Politik erwachte mit der staatlichen Anerkennungspolitik von *chiefs* und ihrer traditionellen Behörden. Er ließ sich kurz nach der Unabhängigkeit 1991 zum lokalen *chief* der !Oe-#Gan wählen, wurde Mitglied der SWAPO und konkurriert seitdem mit Justus //Garoëb um traditionelle und politische Macht. /Gaseb war und ist weiterhin nicht an der Übernahme der traditionellen Königswürde interessiert, denn nach dem *Traditional Authority Act* von 1995 erkennt der Staat keine den eigenständigen

---

<sup>84</sup> Wortlaut des Märchens in Teil III: „Justus //Garoëb. Gewählter König und erfahrener Politiker.

lokalen *chiefs* übergeordnete traditionelle Instanz an, wie sie ein Damara-König darstellt (Hinz 2008: 81). Bei der Legitimation als „real king“ geht es *Chief /Gaseb* nicht um die tatsächliche Funktion eines Damara-Königs. Es ist seine politische Strategie. Zum einen will er damit seine Position als lokaler *chief* sichern, denn – so steht es im Gewohnheitsrecht der !Oe-#Gan – der lokale *gaob* soll „designated from the royal bloodline“ (!Oe#gan in Hinz 2013: 398). Seine Abstammung aus der königlichen Familie der Goreseb hatte ihn in der Vergangenheit (vor 2017) schon zweimal vor dem Verlust seiner traditionellen Würde bewahrt, einmal als König Justus //Garoëb und ein anderes Mal als die *traditional authority* der !Oe-#Gan versuchten, ihn seiner Position zu entheben. Zum anderen verspricht sich */Gaseb* von der staatlichen Anerkennung als *chief* einer lokalen Gruppe größere politische Macht: „The position of king in our country is nothing. If you are a recognized *chief*, you get a voice. You can go to the Ministry and talk about your tribe“ (sic! Immanuel #Nu-Axa */Gaseb* 16. April 2009). Als anerkannter lokaler *chief* konnte */Gaseb* seinen politischen Einfluss mit seiner Wahl zum Vizepräsidenten des nationalen *Council of Traditional Leaders* im Jahr 2008 ausweiten. In dieser Position betreibt *Chief /Gaseb* sein „interaktives bridging“ zwischen dem traditionellen und dem legalen Herrschaftssystem (vgl. van Binsbergen 2003: 37-38). Zum Beispiel setzte er sich in Zusammenarbeit mit der Universität Namibia dafür ein, dass die jeweiligen Gewohnheitsrechte der vom Staat anerkannten *traditional communities* aller Ethnien erfasst, niedergeschrieben und als Buchbände veröffentlicht wurden (Immanuel #Nu-Axa */Gaseb* 16. April 2009). Das Anliegen war, das Gewohnheitsrecht aus dem Status des „second-class-law“ der Kolonialzeit unter dem Gleichheitsprinzip und in Anerkennung der internationalen Menschenrechte in das Namibische Rechtssystem einzugliedern (Hinz 2013: Vorwort). Ein weiterer Schritt der Verwirklichung des Miteinanders von Tradition und Staatspolitik wäre für */Gaseb* ein Sitz des *Council of Traditional Leaders* in der Nationalversammlung. Dann könnte sich dieser nationale traditionelle Rat wie eine „Partei“ verhalten und der Tradition wäre ohne den Umweg über gewählte Politiker eine politische Stimme gegeben (Immanuel #Nu-Axa */Gaseb* 16. April 2009).

Die Neuschreibung von Geschichte in Namibia begann nach der Unabhängigkeit und mit dem Zusammenführen der in der Kolonialzeit nach Ethnien getrennten Bevölkerung zu einer Nation. Die vielen unterschiedlichen Kulturen sollten in das neue Staatssystem integriert werden, ohne dass die Geschichte der letzten hundert Jahre vergessen gehen durfte (vgl. Köbler und Schiel 1997: 16). Es wäre als „Spott“ gegen die von allen Ethnien „hart erkämpfte Unabhängigkeit“ empfunden worden, hätte die neue Regierung das traditionelle System als koloniales Relikt abgeschafft (Justus //Garoëb im Kommissionsbericht 1991: 15).

Hatte schon die Kolonialgeschichte Damara an den Rand der Geschichte gestellt, fühlen sie sich auch nach der Unabhängigkeit 1990 als Minderheit weiterhin „left behind in all aspects“ (Justus //Garoëb am 18. Mai 2005). Der Aufruf zum neuen ethnischen Bewusstsein ist den politischen Bedürfnissen entsprechend „eng verknüpft mit Strategien, die sich auf staatliche Strukturen beziehen und sich an staatliche Instanzen richten“, vergleichbar einer Zivilgesellschaft, die sich politisch organisiert (vgl. Kößler und Schiel 1997: 7-27). Über das eigene Interesse als ethnische Gruppe hinaus ist der Zusammenhalt auch von strategischer Bedeutung für die politische Entwicklung des Landes zu einer Nation. Das bedeutet konkret, dass Damara mit der Einforderung politischer Rechte sich als konfliktfähig gegenüber der herrschenden Regierung erweisen und somit zum Aufbau einer Nation beitragen (vgl. Bierschenk 2002: 270-276).

Meine Untersuchungen in drei lokalen Hauptgruppen, bei den #Aodaman in der Region von Khorixas, bei den !Oe-#Gan von Okombahe und bei den Tsoaxudaman von Otjimbingwe, haben verdeutlicht, welchen Einfluss die Vergangenheit der Orte auf die Geschichtsproduktion von heute hat. Die Geschichtsproduktion einer jeden Gruppe ist von der Geschichte der jeweiligen Region geprägt. Die Geschichte der !Oe-#Gan ist mit Okombahe als Stützpunkt der Deutschen Schutztruppe und der Ernennung des Klan-*chief* Kornelius Goreseb zum Oberhäuptling aller Damara verbunden. Um die Vorgaben der staatlichen Anerkennung zu erfüllen, kämpfen die #Aodaman um die Anerkennung ihres Ahnenlands, dessen Kernstück Fransfontein ist. Ihre Verbundenheit zu König Justus //Garoëb und der UDF stammt aus der Zeit der südafrikanischen *homeland*-Politik. In den 1970er Jahren wurde auf Empfehlung des Odendaal-Plans Khorixas und damit ein ursprünglicher Lebensraum der #Aodaman zur Hauptstadt von Damaraland. Otjimbingwe, Heimat der Tsoaxudaman, war eine der ersten Missionsstationen der Rheinischen Mission und erste Hauptstadt von Deutsch-Südwest. Die Tsoaxudaman blicken voller Stolz auf Prinz /Haihab, der heute für sie Symbolfigur des Freiheitskampfes und des Widerstands ist. Als Rebell attackierte er die deutsche Schutztruppe und versteckte sich in der Region von Otjimbingwe.

Die Erinnerungspolitik der Damara unterscheidet zwei Phasen. Stand die neue Geschichtsproduktion der Damara nach der Unabhängigkeit zunächst im Zeichen der Eingliederung des traditionellen Systems und des *nation building*, veränderte das Gedenkjahr 2004 an den Deutsch-Namibischen Krieg vor einhundert Jahren den Blick von Damara auf ihre Geschichte. Wieder einmal schien ihr Leid vergessen worden zu sein, richteten doch die Gedenkveranstaltungen ihren Blick schwerpunktmäßig auf Verlust und Leid von Herero und Nama. Es ging jetzt nicht mehr in erster Linie um die staatliche

Anerkennung ihrer *traditional communities* „according to the act“ (*Traditional Authorities Act*), sondern um die Anerkennung als Opfer deutscher Kolonialherrschaft. Das gemeinsame Interesse ließ die politisch fragmentierten Damara wieder zusammenrücken. Lokale Geschichtskomitees wurden gegründet, deren Ergebnisse in dem Gruppen übergreifenden *Damara Culture and Heritage Forum* (DCHF) zusammengefasst werden sollten. Das Forum wurde kurz auch Genozid-Komitee genannt, was auf den „major aspect“ der Arbeit hinwies, nämlich „preparing a document which will show what precisely the Damaras lost in terms of life and property“ (Justus //Garoëb 18. Mai 2005). Im Deutsch-Namibischen Krieg sollen über die Hälfte der Damara ihr Leben verloren haben (vgl. Silvester und Gewalt 2003).

Die unterschiedlich motivierten Erinnerungen lokaler Gruppen und nicht zuletzt das Konkurrenzverhalten der beiden *gaokha* führte zur Auflösung des überregionalen Geschichtskomitees. Es wurde kein Dokument erarbeitet und veröffentlicht. Die Opferrolle der Damara gelangte in erster Linie über die Medien in die Öffentlichkeit wie beispielsweise in der Berichterstattung über die Rede von König Justus //Garoëb in der Sitzung der Nationalversammlung im November 2006 (Weidlich 2006a) oder in Artikeln wie „Damaras enter 1904 genocide debate“ (Maletzky 2005a) oder „Damaras demand German answer“ (ibid. 2005b).

Als Geschichtsdokument, das von Damara selbst verfasst wurde, kann das 2013 herausgegebene Buch mit den Gewohnheitsrechten der staatlich anerkannten lokalen Damara-Gruppen angesehen werden (vgl. Hinz 2014). Niederschrift und Veröffentlichung von Gewohnheitsrechten sind verewigte Geschichtsproduktion und ein charakteristisches Merkmal des für Afrika typischen politischen Konzept des Nebeneinanders von Tradition und Moderne (vgl. Hinz 2007). Dieses Dokument trifft zwar keine Aussagen über die Kriegereignisse von 1904-1908, leistet aber einen Beitrag zur Geschichte Namibias. Die Niederschrift hilft, die unterschiedlichen Kulturen Namibias zu verstehen und sie um einer gemeinsamen nationalen Identität willen als gemeinsames Erbe anzunehmen, wie Bience Gawanas, Damara und von 1991 bis 2003 Mitglied der namibischen „Law Reform and Development Commission“, darlegte (In Hinz 2013: Foreword).

Kulturfeste sind die wichtigsten Instrumente der Geschichtsproduktion. „Als primäre Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses“ (Assmann, Jan 1997, 2005: 53-56) stieg ihre Anzahl in den Jahren der Eingliederungspolitik um ein Mehrfaches. Wie sich Erinnerung an Bedürfnisse anpasst, konnte man anhand einer Geschichte nachvollziehen, die König Justus //Garoëb anlässlich des *Annual Damara Festival* im November 2006 in Okombahe erzählte. Der König berichtete von der Hinrichtung von Damara durch die deutsche Schutztruppe in der Region von Okombahe. Dass diese Gräueltat stattgefunden haben soll,

bewies er mit einer Fotografie, auf der die Hinrichtung eines Afrikaners zu sehen war, den der König als Damara ausgab. In Wirklichkeit handelte sich aber nicht um die Hinrichtung eines Damaras, sondern um die Hinrichtung eines Herero-Häuptlings. Dieses Foto diente als „rahmende kommunikative Erzählung“ mangels bildhafter Beweise für Folter oder Hinrichtung von Damara (vgl. Assmann, Aleida 2003 (erstmalig 1999): 218).

Bei Besuchen solcher Feste und auch in der Berichterstattung über das Fest in den Medien lässt sich feststellen, dass die Feste nicht nur das kulturelle Gedächtnis, sondern vor allem auch politische Arenen sind. Nicht ohne Grund wurde das Königsfest 2016 zu einer beeindruckenden Veranstaltung inszeniert. Nachdem Justus //Garoëb von der politischen Bühne abgetreten war und er als König keine staatliche Anerkennung genießt, war es ihm ein notwendiges Gebot der Stunde, dem Damara-Volk die Position des Königs nicht nur als Symbol der Zusammengehörigkeit darzustellen, sondern auch mit der Einladung hochrangiger Staatspolitiker weiterhin seinen politischen Einfluss zu sichern. Die Moderation des Festes und die bis ins Detail in vollendeter Form begangenen Rituale waren alle auf den König und seine traditionelle sowie politische Bedeutung für Damara ausgerichtet. Das Fest war eine politische Plattform der UDF (Hartman 2017<sup>85</sup>).

Die Geschichtsproduktion der Damara wirft Licht auf den Ethnifizierungsprozess (vgl. Bierschenk 1997) einer heterogenen ethnischen Bevölkerung, der von Lebensumständen und politischen Verhältnissen – also von außen - als Existenzstrategie ausgelöst wurde. Als nomadisierende Jäger und Sammler waren sie in prähistorischen Zeiten in das heutige Namibia gekommen und hatten sich in Familiengruppen in verschiedenen Regionen angesiedelt. Territoriale Grenzen waren unklar oder veränderten sich, wie in den Niederschriften von Laienhistorikern über Migrationsrouten nachzulesen ist (vgl. #Eichab und !Omeb 2001). Kulturelle Grenzen verschwammen in der Begegnung mit anderen, wie aus Erzählungen und meinen persönlichen Gesprächen mit Damara zu erfahren war, die vom Zusammenleben der Damara mit Herero sowie Nama in vorkolonialen Zeiten berichteten (Eliphaz Eiseb 3. und 4. März 2004). Erste Ethnifizierungsprozesse waren nach der Literatur an Missionsstationen zu beobachten. Zum Beispiel siedelten sich an der Missionsstation von Okombahe Damara-Gruppen aus verschiedenen Regionen auf der Suche nach Wasser und Nahrung sowie Schutz vor Herero suchend an (vgl. Köhler 1971; Inskeep 2003: 57). So deutet der Name !Oe-#Gan nicht auf eine gemeinsame Abstammung hin, sondern sagt nur aus, dass es sich um Damara handelt, „die im Schatten des Berges leben“. „The people who are born

---

<sup>85</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 14. Februar 2017.



and bred in this area are called !Oe-#Gan (*Councillor* der !Oe-#Gan 3.Mai 2005).

Damara hatten in prähistorischen Zeiten nie ein ausgeprägtes Zusammengehörigkeitsgefühl, das auf die eigenständige Lebensweise ihrer kleinen Gruppen in der vorkolonialen Zeit und die fehlende übergeordnete politische Struktur zurückzuführen ist. Sie waren die „Sand-Dama“ oder „Berg-Dama“, die blauen Damara von Okombahe oder die grünen Damara von Otjimbingwe. Noch heute kann man die Tsoaxudaman von Otjimbingwe mit ihrer traditionellen Kleidung in Grün von den blauen !Oe-#Gan unterscheiden. Ein erstes Symbol ethnischer Zusammengehörigkeit war der von dem deutschen Gouverneur Leutwein geschaffene Oberhäuptling Goreseb. Damara selbst nahmen die neue Herrschaftsstruktur als Königtum an. Vermutlich waren sich Damara bis zu diesem Zeitpunkt nicht bewusst, dass sie Damara waren (Fuller 1996: 178). Trotz der Ernennung zum König aller Damara dehnte sich sein königliches Mandatsgebiet nicht über alle Damara-Territorien aus. Den einzelnen mit der deutschen Kolonialregierung abgeschlossenen lokalen Schutzverträge zufolge kämpften Damara im Deutsch-Namibischen-Krieg von 1904-1908 nicht als „eine Nation“, sondern entschieden oder wurden auch gezwungen aufgrund ihres lokalen Zusammenlebens mit Deutschen oder mit Herero, auf der einen oder anderen Seite mitzukämpfen - oder flohen in die Berge, wie es von den Tsoaxudaman von Otjimbingwe im Missionarsbericht aus dem Jahr 1904 behauptet wird (Stationschronik 1904: 371).

Aufgrund ihrer segmentären Gesellschaftsstruktur, die mit den Beobachtungen von Edward Evans-Pritchard bei den Nuer im Sudan vergleichbar ist (Evans-Pritchard 1987 (erstmalig 1940): 272ff.), gehören Spaltungen bei Damara zu ihrer Geschichte. Wenn notwendig, spalten sie sich, wie in prähistorischen Zeiten am „Großen Vlei“, oder schließen sich zu größeren Gruppen oder zur „Groß-Ethnie“ als „strategische Gruppe“ zusammen (vgl. Bierschenk 2002: 270-276; Berner 2005). Fuller bezeichnete die Versuche der Damara, sich zusammenzuschließen, zutreffend als „institutional appropriation“ (Fuller 1996: 198). Damara stellen damit keine Besonderheit der Ethnizitätskonstruktionen in Afrika dar, sondern sind vielmehr ein Fallbeispiel einer „in spezifischen historisch-politischen Konstellationen konstruierten sozialen Identität“ (Lentz 1995: 115-145).

### **Erinnerung an ein prähistorisches „Wir“**

Die Geschichtsproduktion der Damara folgt dem Weg von einer imaginierten Einheit in den frühen Zeiten am „Großen Vlei“ zu einer als real empfundenen ethnischen Bevölkerungsgruppe im modernen Namibia. Diese ist keine face-to-face-Gesellschaft mehr, die nach einem Tag der Jagd Freude und Probleme am Heiligen Feuer austauscht, sondern eine moderne Gesellschaft, die über ihre

ethnische Verbundenheit hinaus sich mit den unterschiedlichen Erwartungen an Gegenwart und Zukunft miteinander auseinandersetzt. Die Geschichtsproduktion, die den Weg in die Moderne ebnet, beruht in erster Linie auf mündlicher Überlieferung und wird von historischen Meilensteinen markiert.

Alle acht Hauptgruppen, die heute als eigenständige *traditional communities* anerkannt sind, haben ihre eigene Geschichte. Um die Vorstellung einer ethnischen Zusammengehörigkeit zu schaffen, wird sich an lang vergangene Zeiten erinnert, als Damara noch am „Großen Vlei“, einer fiktiven großen Ebene – wo auch immer sie gelegen haben mag -, friedlich und in Einheit zusammenlebten. Die wichtigsten Elemente ihres kollektiven Gedächtnisses an eine gemeinsame Herkunft sind die Sprache und ihr prähistorischer Name #Nu-khoen – „Schwarze Menschen“, den sie sich selbst gegeben haben, bevor Fremde in diese Region kamen. Die Erinnerung an ihren Ur-Namen ist mit der Erwartung und dem Anspruch an den Staat verbunden, als „original inhabitants“ anerkannt zu werden. Aus dem Firstcomer-Recht erwachsen Forderungen an den Staat: „Garoeb claimed that the Damara and San were the first and „original inhabitants” of Namibia and when it came to reparations, their „deliberately distorted history“ needed to be rectified and such documents released“ (Weidlich 2006a: 8).

Da die Sprache der Damara mit ihren Klicklauten für fremde Ohren wie die der Nama klingt, nahmen Europäer an, Damara hätten keine eigene Sprache, sondern die der Nama angenommen. Damit war für Europäer auch ein Abhängigkeitsverhältnis der Damara von Nama nachgewiesen. Erst in jüngster Vergangenheit klärte die Sprachforschung den Irrtum auf und begründete diesen damit, dass beide Sprachen Varianten des Khoekhoe<sup>86</sup> sind. Deshalb legen Damara heute großen Wert auf das Sprechen der „eigenen Sprache“. Sie symbolisiert Damara-Identität.

Statt mit dem Gründungsmythos eines gemeinsamen Urahns beschwören die gut christianisierten Damara ihren Zusammenhalt heute in Berufung auf Gott: „You know God made us as one people“ (*Betuel* Haraseb 30. April 2005).

### **Mentale Selbstbefreiung vom Bild des Sklavendaseins**

Für Damara haben Missionierung und Kolonisierung ihre Geschichte, Tradition und Kultur zerstört und damit auch ihr „Selbstbewusstsein beschädigt“ (#Eichab und !Omeb 2001: 70). Die Hauptschuld trifft in den Augen von Damara Missionar Heinrich Vedder, der sich als Ethnograf betätigte und sie als primitives Völkchen und Sklaven von Herero und anderen beschrieb. Vedderts Auffassung war die allgemeine Sichtweise von Europäern, wie es in

---

<sup>86</sup> Vgl. Teil II dieser Arbeit, Kapitel: „Sprachforschung leistet Beitrag zur Herkunftsforschung“.

Kirchenchroniken und der Kolonialliteratur des Neunzehnten und Anfang des Zwanzigsten Jahrhunderts nachzulesen ist. Dass sich Damara auf Vedder fokussieren, hängt damit zusammen, dass viele Alte, die heute zur politischen Elite zählen, Vedder noch persönlich kannten. Er war ihr geschätzter Lehrer an der Missionsschule in Okahandja, dem sie ihre Bildung verdanken. Umso enttäuschter sind sie, dass er „Schlechtes“ über Damara geschrieben hat. Wenn sie sich auf die Suche nach der „verlorenen Geschichte“ begeben, besitzen sie als Zeitzeugen Glaubwürdigkeit und leisten einen authentischen Beitrag zur Geschichtsproduktion.

Vedders 1923 veröffentlichte Monografie ist die einzige bis heute existierende ethnologische Grundlagenforschung über Damara, und deshalb für Brigitte Lau der einzige Grund, warum Vedder noch heute kritiklos von Forschern als historische Quelle genutzt wird (Lau 1984: 93). Meines Erachtens hätte es Adi Inskip gut angestanden, wenn sie in ihrer Übersetzung von Vedders „Die Bergdama“ mit sehr interessantem zusätzlichem ethnologischem Material auch dargelegt hätte, dass es sich in seiner Ethnografie um die Sichtweise der Europäer und auch der Anthropologen dieser Zeit gehandelt hat. Es ist also heute Damara selbst überlassen, die Gegengeschichte zu schreiben. Damit ist die Geschichtsproduktion die mentale Selbstbefreiung von der „entstellten“ Geschichte des „primitivsten Völkchens“ (vgl. Croce 1944: 76). „*They (Damara) became slaves in the land of their birth*“ (Gurirab, Theo Ben 1984: 4). Die Erinnerung an das Bild des Sklaven und Primitiven dient einer konstruierten Gemeinsamkeit und gehört somit zum Ethnifizierungsprozess.

### **Ethnisches Nationalbewusstsein Wegbereiter zum nationalen Bewusstsein**

Politisch handelten Damara in ihrer Erinnerung schon damals, als sich die Damara von Okombahe aus den Herero- und Nama-Aufständen von 1904 heraushielten, weil die Deutschen ihnen als „Belohnung“ für ein Mitkämpfen auf ihrer Seite Land versprochen hatten (Hoffmann 2010<sup>87</sup>), was sie allerdings nie bekamen.

Die Verordnung von ethnischer Selbstverwaltung der *homelands* in der südafrikanischen Apartheidzeit löste eine Politisierung der Ethnien aus. Zu den politisch agierenden traditionellen Führern gehörte Justus //Garoëb. Seinem politischen Gespür verdankte er es, dass 1976 König Dawid Goreseb ihn zu seinem königlichen Nachfolger ernannte. //Garoëb gehörte zum *Damara Council*, der von Südafrika verordneten *homeland*-Selbstverwaltung, die mit der Zeit zu einer ethno-politischen Organisation wurde und später die politische Partei UDF mitbegründete, die heute als Damara-Partei gilt. Die Politisierung von Ethnizität führte damals zu einem ethnischen Nationalismus, der zum

---

<sup>87</sup> [www.namibian.com.na](http://www.namibian.com.na). Gelesen am 11.11.2011.

Wegbereiter eines namibischen Nationalbewusstseins wurde (Fuller 1996: 185-188). Im passiven Widerstand wurde das ethnische Nationalbewusstsein mit der Kampfansage an Vedder gestärkt.

### **One Namibia – One Nation: Viele Kulturen - eine Nation**

Die gesetzliche Eingliederung der vielen unterschiedlichen Kulturen in die neue Nation führte zu einer Standardisierung von Tradition und diese zu erheblichen Problemen bei Damara (vgl. Hinz 2008). Zum Beispiel sah das Gesetz keine übergeordnete traditionelle Führungsinstanz über die eigenständigen lokalen *chiefs* vor. Somit wurde der von Damara gewählte König als ranghöchster Würdenträger nicht anerkannt. Um dem Gesetz zu entsprechen, konstruierte König Justus //Garoëb mit dem *Damara Royal House* eine neue Autoritätsstruktur. Er stellte sich weiterhin an die Führungsspitze und degradierte die lokalen *chiefs* zu *councillors*. Dies bedeutete eine politische Unterordnung der eigenständigen *chiefs* unter den König. Auf der einen Seite war die (Er)findung des *Damara Royal House* ein Versuch, Damara zu einen und den König staatlich anerkennen zu lassen, auf der anderen Seite beschnitt diese neue Autoritätsstruktur die politische Macht der lokalen *chiefs*. Sie akzeptierten nicht, dass „all the other *chiefs* of today were headmen under him“ (Anmerkung: König Justus //Garoëb). „There is no tribe in Namibia with the name of ‚Royal House“ (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 9. März 2005). Um weitere Konflikte mit lokalen *chiefs* zu vermeiden, zog der König die 1997 erlassene Anerkennung des *Damara Royal House (Council of Traditional Leaders Act)* wieder zurück und befürwortete die Legalisierung der eigenständigen lokalen *traditional authorities*. Bis zum Jahr 2016 waren sieben lokale *chiefs* anerkannt.

Die staatliche Anerkennungspolitik spaltete Damara in zwei parteipolitische Fraktionen hinter den beiden ethno-politischen Konkurrenten König Justus //Garoëb und *Chief* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb. Die lokalen Gruppen versprechen sich von der Hinwendung zu der einen oder anderen Partei Unterstützung für ihre politischen Interessen. Die einen sehen ihre Interessen in der UDF, die als Damara-Partei gilt, besser vertreten, die anderen in der SWAPO, weil sie die mächtige Regierungspartei ist. Für die eine Fraktion symbolisiert Justus //Garoëb als König und Politiker (bis 2013 als Parteipräsident, bis März /2015 als Parlamentsabgeordneter) ethnische und politische Identität (vgl. Chabal in du Pisani 1996: 23 ff; Chabal und Daloz 2006: 269 ff), für die anderen erfüllte *Chief* /Gaseb mit seiner Wahl zum Vorsitzenden des staatlich anerkannten *Chiefs' Council* diese Symbolfunktion. Wenn auch Damara durch die parteipolitische Affinität zu der einen oder anderen Partei innerethnisch gespalten erscheinen, so erreichten sie doch über die gesetzliche Anerkennung fast aller Sub-Gruppen – bis auf Namidaman -

unter dem Begriff „Damara“ (Ergänzung *Council of Traditional Leaders Act* 2002), dass sie vom Staat als eine Ethnie angesehen werden und die Regierung einen der anerkannten *chiefs* als Sprecher der Damara akzeptiert. Eine ethnopolitische Bestätigung als Vorsitzender des *Damara Chiefs' Council* erhielt /Gaseb durch seine Wahl zum Vizepräsidenten des *Council of Traditional Leaders*.

Eine besondere namibische Art der Dezentralisierung von Staatspolitik in die Kommunen stellt die gesetzliche Einbeziehung der traditionellen Behörden in die kommunale Verwaltung dar. Hier bedient sich die Regierung der traditionellen Behörden in kommunalen Gebieten als Teil der Verwaltungsbehörde, indem sie diese in staatliche Aufgaben einbezieht wie Landvergabe oder Zusammenarbeit mit der Polizei. Diese Art der Dezentralisierung von Politik wirft genau betrachtet Probleme auf. Sichert doch die Verfassung in Artikel 21 (h) allen Bürgerinnen und Bürgern eine freie Niederlassungswahl in „jedem Teil Namibias“ zu verbunden mit der freien Wahl von kommunalen Regierungsorganen, so schränkt die Anerkennung einer einzigen traditionellen Verwaltungsbehörde in einem kommunalen Gebiet dieses Recht ein. Solange ein kommunales Gebiet noch nicht zu einer Gebietskörperschaft wie Dorf oder Gemeinde erklärt ist, stellt die traditionelle Verwaltung ein para-staatliches Verwaltungsorgan dar, das allerdings nicht von allen Bewohnern frei gewählt werden kann. Das kann zu intraethnischen Konflikten in kommunalen Gebieten führen, die Lebensraum mehrerer Ethnien sind wie Otjimbingwe oder Fransfontein. In Otjimbingwe löste die staatliche Anerkennung der *Damara traditional authority* der Tsoaxudaman eine Verweigerung der Zusammenarbeit der Herero mit den Damara aus und äußerte sich sogar einmal in der Androhung von Blutrache. Die in Fransfontein im Kampf um die Anerkennung den Swartbooi-Nama unterlegenen #Aodaman lösten ihr Problem mit der Verlegung des Sitzes ihrer traditionellen Behörde auf eine kommunale Farm außerhalb der Grenzen von Fransfontein. Die politische Einigung ist jedoch nur eine pragmatische, ihr wird die „wahre Geschichte“ von Fransfontein als Heimat der #Aodaman mit der Erinnerung an ihre Helden, deren Gräber und Gedenkstätten in Fransfontein liegen, entgegengehalten.

Dass die UDF als „Damara-Partei“ in der Opposition zur SWAPO geblieben ist, hat gute Gründe. Es zeugt von dem politischen Willen, in einer Demokratie Opposition zu zeigen. Zugleich hat sie es geschafft, Damara eine politische Stimme zu geben. Die Abgrenzung zur SWAPO hat auch einen menschlich tragischen Hintergrund. Zu Beginn des Freiheitskampfes habe es immer wieder Kooperationen des Vorläufers der UDF, dem *Damara Council*, mit der SWAPO gegeben, weil sich alle um der Sache willen zur Zusammenarbeit verpflichtet gesehen hätten (Justus //Garoëb 15. April 2009). Eine entscheidende Abwendung habe der Damara-Rat vollzogen, als er von dem grausamen

Vorgehen der SWAPO an ihrem damaligen geheimen Exilstandort in Angola erfahren habe (Justus //Garoëb 15. April 2009). Die Folterungen und Tötungen in den „Erdlöchern von Lubango“ sind bis heute unbewältigte Geschichte der SWAPO. Bedeutet das Schweigen darüber in der neuen Geschichte, dass der gemeinsame Freiheitskampf nicht von diesen Gräueln befleckt werden soll?

Das Konkurrenzverhalten der beiden *gaokha* //Garoëb und /Gaseb wird nicht nur auf traditioneller Bühne, sondern auch in der Öffentlichkeit ausgetragen, allerdings immer unter dem Vorwand, es ginge um traditionelle Themen. Eine regelrechte „ethnic political machinery“ ist in Gang gesetzt (vgl. Lentz 1995: 115-145). Dies zeigt sich unter anderem an dem öffentlich ausgetragenen Streit um die Hausherrenschaft des *People's House* in Okombahe (Hartmann 2012) und um die ebenfalls öffentlich erhobene Frage, welches das rechtmäßig anerkannte ranghöchste traditionelle Beratergremium ist. Ist es der vom König ernannte *King's Council* oder der vom Staat anerkannte *Chiefs Council* (Hartmann 2008<sup>88</sup>)? Hier geht es nicht um eine traditionelle Frage, sondern um politischen Machtanspruch. Dem vom König ernannten *King's Council* gehören nur *chiefs* an, die Mitglieder der UDF sind oder ihr nahestehen, der *Chiefs' Council* hingegen ist bis auf *Chief* Petrus Ukongo von den #Aodaman SWAPO besetzt. Außerdem bewerten die der SWAPO nahestehenden Damara den *King's Council* als nicht mehr zeitgemäß, da es keine Könige in einer Republik gibt (Immanuel #Nu-Axa /Gaseb 14. April 2009).

Zu welchen Problemen die Verflechtung von Tradition und Politik führen kann, verdeutlichte die Forderung der !Oe-#Gan *traditional authority* nach Absetzung von *Chief* /Gaseb, nachdem dieser im Vorfeld der Regionalwahl 2010 in Okombahe dazu aufgerufen hatte, die „richtige“ Partei zu wählen (o.V. 2010<sup>89</sup>). Der Wahlauf Ruf des SWAPO-Mitglieds /Gaseb stieß im Grunde deshalb auf die Empörung des traditionellen Rats, weil dieser überwiegend UDF orientiert ist. Gegen die Entscheidung seiner Räte ging *Chief* /Gaseb vor Gericht und gewann aufgrund seiner Abstammung aus der Königsfamilie.

### **Die Geschichtsproduktion – ein „still ongoing process“**

Die unvollendete Geschichte der Damara führt zu der Auffassung, dass der „still ongoing process“ eine politische Strategie ist, um den Staat zum „Funktionieren“ zu bringen (vgl. Bierschenk 2003) und solange andauert, bis alle damit verbundenen Erwartungen der Akteure erfüllt sind. Zum einen belegt der „ongoing process“ der Geschichtsproduktion die These von Carola Lentz, dass „die“ Geschichte einer kollektiven Identität nicht geschrieben werden kann, weil jeder Akteur und jede Akteurin entsprechend seiner und ihrer

---

<sup>88</sup> [www.az.com.na](http://www.az.com.na). Gelesen am 15. Mai 2009).

<sup>89</sup> [www.nambian.com.na](http://www.nambian.com.na). Gelesen am 23. März 2012.

Erwartungen die eigene Geschichte produziert (Lentz 1998a: 34). Hinzu kommt die Verflechtung von Tradition und Politik in Namibia. Alle Faktoren zusammen bewirken, dass Geschichte im Spannungsfeld von Tradition und Politik produziert wird. Zum anderen drückt das Leitmotiv des Damara-Kulturkalenders von 2008 mit seinem Leitmotiv „We are naturally Namibian and proudly #Nu-Khoe“ den Willen aus, über Tradition ethnischen Zusammenhalt in einem modernen Namibia zu imaginieren. Die politische Motivation wird in Appellen traditioneller Führer auf Kulturfesten verkündet:

This is the time we need to be united. This is the time for the Damarqa people to be united and to stand up so that we can fight for our rights for things that we are entitled to like the other people in the country are doing (sic! Elias Taniseb 30. April 2005).

Traditionelle Führer als Träger des kulturellen Gedächtnisses geben mit solchen Appellen dem Anliegen Einheit einen besonderen, einen „außeralltäglichen Sinn“ (vgl. Assmann, Jan 2005 (erstmalig 1992): 54).

Der „still ongoing process“ wirft die spannende Frage auf, inwieweit Ethnizität in Zukunft ein Bestimmungsfaktor des namibischen Staatswesens bleibt. Die Bedeutung von Tradition in der politischen Gegenwart visualisiert das erst im Jahr 2014 eigens für den *Council of Traditional Leaders* errichtete Bürogebäude. Dieses befindet sich direkt neben dem Ministeriumsbezirk in Windhoek, aber außerhalb der Mauer, die diesen umgibt. Die unmittelbare geografische Nähe zur Regierung und die Mauer dazwischen signalisieren Nähe und Distanz von Tradition und Politik in Namibia. Der damalige Staatspräsident Hifikepunje Pohamba eröffnete das Haus mit den Worten:

Traditional Authorities are important stakeholders in the socio-economic development of our country. Our Government will, therefore, continue to work with you through the established channels and structures, to achieve our shared goal of improving the living conditions of our people and developing our country<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup>[http://www.gov.na/documents/10181/13234/STATEMENT+BY+HIS+EXCELLENCY+HIFIKEPUNYE+POHAMBA,+PRESIDENT++OF+THE+REPUBLIC+OF+NAMIBIA,+ON+THE+OCCASION+OF+THE+OFFICIAL+OPENING++OF+THE+17TH+ANNUAL+MEETING+OF+THE+COUNCIL+OF+TRADITIONAL+LEADERS+\(2014+09+08\)](http://www.gov.na/documents/10181/13234/STATEMENT+BY+HIS+EXCELLENCY+HIFIKEPUNYE+POHAMBA,+PRESIDENT++OF+THE+REPUBLIC+OF+NAMIBIA,+ON+THE+OCCASION+OF+THE+OFFICIAL+OPENING++OF+THE+17TH+ANNUAL+MEETING+OF+THE+COUNCIL+OF+TRADITIONAL+LEADERS+(2014+09+08)). Gelesen am 5. Januar 2017

## Literaturverzeichnis

- Abrahams, Yvette (2004), *You tried to Exterminate Us. But We Survived, and Now We are Writing The History: Survival, Resistance and Revolution for The Century to Come*. In Institute of Historical Research University of the Western Cape (Hrsg.), *1904-2004 - Decontaminating the Namibian Past* (University of Namibia, Windhoek: Institute of Historical Research University of the Western Cape).
- Anderson, Benedict (2006 (erstmalig 1983)), *Imagined Communities: reflection on the origin and spread of nationalism* (London and New York: Verso).
- Andersson, Charles John (1989), *Trade and Politics in Central Namibia 1840 - 1864*, Hrsg. Brigitte Lau (2; Windhoek: Windhoek Printers & Publishers).
- Assmann, Aleida (2003) (erstmalig 1999), *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (München: Beck).
- (1994), *Fluchten aus der Geschichte: Die Wiederfindung von Tradition vom 18. Bis zum 20. Jahrhundert*.
- Assmann, Jan (2005) (erstmalig 1992)), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: C. H. Beck) 335.
- Banton, Michael (1996), *The Actors Model of Ethnic Relations*. In John Hutchinson and Anthony D. Smith (ed.), *Ethnicity. Oxford Readers* (Oxford and New York: Oxford University Press), 98-104.
- Barth, Frederic (1996), *Ethnic Groups and Boundaries*. In John Hutchinson and Anthony D. Smith (Hrsg.), *Ethnicity. Oxford Readers* (Oxford and New York: Oxford University Press), 75-82.
- Bekker, Simon (1995), *Ethnicity Eclipsed. Regent Studies on South Africa*. In Till Förster Heidi Willer, Claudia Ortner-Buchberger (Hrsg.), *Macht der Identität - Identität der Macht* (Münster: LIT), 387-425.
- Bierschenk, Thomas (1997), *Die Fulbe in Nordbenin* (Münster: LIT-Verlag).
- (2001), *Lokale Entwicklungsmakler*. In Reinold E. Thiel (Hrsg.), *Neue Ansätze zur Entwicklungspolitik* (Bonn: Deutsche Stiftung für Entwicklungspolitik. Informationszentrum Entwicklungspolitik), 60-69.
- (2002), *Hans-Dieter Evers und die Bielefelder Schule der Entwicklungssoziologie: Informeller Sektor und strategische Gruppen*. In E + Z 2002:10, 270-76.
- (2003), *Arbeitspapiere Nr. 26: Staat und Nation im postkolonialen Afrika*, (Johannes Gutenberg-Universität. Institut für Ethnologie und Afrikastudien).
- Bierschenk, Thomas, et al. (2013), *Ethnologie im 21. Jahrhundert* (Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH).
- Binsbergen van, Wim (2003), *The dynamics of power and the rule of law in Africa and beyond: Theoretical perspectives on chiefs, the state, agency, customary law, and violence*. In Wim van Binsbergen (Hrsg.), *The Dynamics of Power and the Rule of Law. Essays on Africa and beyond*. (Münster, Hamburg, London: LIT Verlag).
- (2003), *The Dynamics of Power and the Rule of Law. Essays on Africa and beyond* (Münster, Hamburg, London: LIT Verlag).
- Blaauw, Lesley and Nias, Peter (1997), *The Role of Regional Councils in the Process of Decentralisation*, (Windhoek: NEPRU, Friedrich Ebert Stiftung).
- Bley, Helmut (1968), *Kolonialherrschaft und Sozialstruktur in Deutsch-Südwestafrika 1894-1914* (Hamburg: Leibniz-Verlag)
- Böhlke-Itzen, Jantje (2005), *Die bundesdeutsche Diskussion und die Reparationsfrage. Ein "ganz normaler Kolonialkrieg"?* In Henning Melber (Hrsg.), *Genozid und Gedenken* (Frankfurt am Main: Brandes & Apsel), 103-20.



- Bollig, Michael und Klees, Frank (Hrsg.) (1994), *Überlebensstrategien in Afrika* (Frank Klees Hrsg.; Köln: Heinrich-Barth-Institut).
- Bollig, Michael und Vogelsang, Ralf (2002), *Besiedlungsgeschichte und rezente Siedlungsgeschichte im Nordwesten Namibias*, In Kölner Geografische Arbeiten, 145-58.
- Brandstetter, Anna-Maria (2005), *Erinnerung, Politik und Genozid in Ruanda*. In Daniel Kumitz Reinhart Köbler, Ulrike Schultz (Hrsg.), *Peripherie. Gesellschaftstheorie und Provokation der Moderne* (Sonderband 1; Münster: westfälisches Dampfboot), 139-52.
- Brass, Paul R. (1996), *Ethnic Groups and Ethnic Identity Formation*. In John Hutchinson and Anthony D. Smith (Hrsg.), *Ethnicity. Oxford Readers* (Oxford and New York: Oxford University Press), 85-89.
- Carrier, Peter and Nora, Pierre (2002), *Les lieux de memoire als Diagnose und Symptome des zeitgenössischen Erinnerungskultes*. In Gerald Echterhoff und Martin Saar (Hrsg.), *Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses* (Witten), 141.
- Chabal, Patrick and Daloz, Jean-Pascal (1999), *Africa Works. Disorder as Political Instrument* (Oxford, Blomington & Indianapolis: James Currey, Indiana University Press).
- (2006), *Culture Troubles. Politics and the Interpretation of Meaning* (London: C. Hurst & Co).
- Clemans (2013), */Khomanin clash over chieftaincy*, The Namibian 01.11
- Cohen, Abner (1996), *Ethnicity and Politics*. In John Hutchinson and Anthony D. Smith (Hrsg.), *Ethnicity. Oxford Readers* (Oxford and New York: Oxford University Press), 83-84.
- Commission of Inquiry into Matters to Chiefs, Headmen and other Traditional or Tribal Leaders (1991), *Report by Commission of Inquiry into Matters Relating to Chiefs, Headmen and other Traditional or Tribal Leaders*, (Windhoek: Government of the Republic of Namibia).
- Connerton, Paul (1989), *How Societies remember* (Cambridge, New York and Melbourne: Press Syndicate of the University of Cambridge).
- Cooper, Frederic and Brubaker, Rogers (2000), *Beyond "identity"*. In *Theory and Society*, 29, 1-47.
- Cornelißen, Christopher (2012), *Erinnerungskulturen*, Docupedia-Zeitgeschichte.
- Croce, Benedetto (1944), *Die Geschichte als Gedanke und Tat* (Bern: A. Francke AG).
- d'Engelbronner-Kolff, FM, Hinz, MO, and Sindano, JL (eds.) (1995), *Traditional Authority and Democracy in Southern Africa* (Windhoek: New Namibia Books).
- Dederling, Tilman (1997), *Hate the Old and Follow the New. Khoekhoe and Missionaries in Early Nineteenth-Century Namibia* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag).
- Dierks, Dierks (2003) (erstmalig 2000), *Chronologie der namibischen Geschichte. Von der vorgeschichtlichen Zeit zum unabhängigen Namibia (2000)* (Windhoek: Namibia Wissenschaftliche Gesellschaft).
- Drechsler, Horst (1984a), *Aufstände in Südwestafrika* (Berlin: Dietz Verlag).
- (1984b), *Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft. Der Kampf der Herero und Nama gegen den deutschen Imperialismus (1884-1915)* (Berlin: Akademie-Verlag).
- Echterhoff, Gerald and Hirst, William (2002), *Remembering in a Social Context. A Conversational View of the Study of Memory*. In Gerald Echterhoff und Martin Saar (Hrsg.), *Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses* (Witten), 94-102.

- Echterhoff, Gerald und Saar, Martin (2002), *Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses* (Witten: Gerald Echterhoff; Martin Saar).
- #Eichab, Hans and !Omeb, Moses (2001), *A Historical Perspective on the Damara Traditional Authorities*, (Coordinating Committee on the Damara Tradition and Culture).
- Eller, Jack and Coughlan, Reed (1996), *The Poverty of Primordialism*. In John Hutchinson and Anthony D. Smith (Hrsg.), *Ethnicity*. Oxford Readers (Oxford and New York: Oxford University Press), 41-44.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1978), *Die Nuer im südlichen Sudan*. In F. K. C. Sigrist (Hrsg.), *In Gleichheit und Gegenseitigkeit* (Frankfurt am Main: Syndikat Autoren- und Verlags-Gesellschaft), 175-200.
- Fischer, Hans (1985), *Feldforschungen: Berichte zur Einführung in Probleme und Methoden*, Hans Fischer (Hrsg.), (Berlin: Dietrich Reimer Verlag).
- Fischer, Stefan (2005), *Der geschenkte Gaul*, Allgemeine Zeitung 07. 12.
- (2006), *Keine Reparationen*, Allgemeine Zeitung Windhoek 22.11.
- (2012), *Mehr Rente ab August*, Allgemeine Zeitung Windhoek, 13. 07.
- Fishman, Joshua (1996), *Ethnicity as Being, Doing and Knowing*. In John Hutchinson and Anthony D. Smith (Hrsg.), *Ethnicity*. Oxford Readers (Oxford and New York: Oxford University Press), 63-69.
- Francois von, Hugo (1895 katalogisiert), *Nama und Damara in Deutsch-Südwestafrika* (Magdeburg: E. Bausch jun.).
- Fried, Johannes (2004), *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik* (1; München: C.H. Beck) 507.
- Fuller, Ben (1996), *Institutional Appropriation and Social Change among Agropastoralists in Central Namibia*, (University of Namibia).
- (1998), *We live in a Manga*. In Patricia Hayes, et al. (Hrsg.), *Namibia under South African rule. Mobility and Containment 1915-1946* (Windhoek: Out of Africa (Pty) Ltd.).
- Galton, Francis (1853), *The Narrative of an Explorer in Tropical South Africa* (London: John Murray).
- Gaseb, Iwan (1999), *A historical hangover: the absence of Damara from accounts of the 1904-08 war*. In University of Namibia History Department (Hrsg.), *Archives of ELCRN*. Windhoek (C X 7.b).
- Geerts, Clifford (1996), *Primordial Ties*. In John Hutchinson and Anthony D. Smith (Hrsg.), *Ethnicity*. Oxford Readers (Oxford and New York: Oxford University Press), 40.45.
- Gellner, Ernest (1995), *Nationalismus und Moderne* (Hamburg: Rothbuch Verlag).
- Gergen, Kenneth J. (1998), *Erzählung, moralische Identität und historisches Bewußtsein. eine sozialkonstruktivistische Darstellung*. In Jürgen Straub (Hrsg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein* (Frankfurt am Main: Suhrkamp), 170-202.
- Gewald, Jan-Bart and Melber, Henning (2005), *Genozid, Herero-Identität(en) und die Befreiungsbewegung an der Macht*. In Henning Melber (Hrsg.), *Genozid und Völkermord*. (Frankfurt am Main: Brandes & Apsel), 79-102.
- Gißibl, Bernhard (2004), *Rezension von Jeremy Silvester/ Jan-Bald Geward: Words cannot be found: German Colonial Rule in Namibia*. In Sehepunkte.
- Gleichmar-Hartmann, Wolfram (2002), *Intimate Matters. Men and Women on the Colonial Frontier: Hereroland 1840s to 1905* (New York: Columbia University).

- Gockel, Martina (1999), *Ethnographien der Damara Zentralnamibias zwischen 1850 und 1950. Quellenkritische Rekonstruktion von Wirtschaft und sozialer Organisation einer khoisan-sprachigen Gesellschaft*, Magisterarbeit (Universität zu Köln).
- Government of Namibia (1990), *Publication of the Constitution of the Republic of Namibia*, (Windhoek: Government Gazette of the Republic of Namibia).
- Government of Namibia, Ministry of Regional and Local Government and Housing (1998), *Commencement of Council of Traditional Leaders Act, 1997*, (Windhoek: Government Gazette of the Republic of Namibia).
- Grosby, Steven (1996), *The Inexpungeable Tie of Primorality*. In John Hutchinson and Anthony D. Smith (Hrsg.), *Ethnicity*. Oxford Readers (Oxford and New York), 51-56.
- Guedes, Dorothy (Hrsg.), (1992), *The Letters of Emma Sarah Hahn. Pioneer Missionary among the Herero* (Windhoek: John Meinert).
- Gurirab, Gerhard (2008), *Road Map to the #Nu-Khoe Kings Festival 2008*, (Windhoek: National Archive Namibia).
- Gurirab, Theo Ben (1984), *Namibia in the context of imperialism*. In Brian Wood (Hrsg.), *Namibia 1884 - 1984. Readings on Namibia's history and society* (London: Namibia Support Committee), 4-13.
- Haacke, Wilfrid G. and Eiseb, Elias (2002), *A Khoekhoegowab Dictionary with an English-Khoekhoegowab Index* (Windhoek: Gamsberg Macmillan Publisher Ltd).
- Haacke, Wilfrid H. G. (2002), *Linguistic Evidence in the Study of Origins: The Case of the Namibian Khoekhoegowab Speakers*, (University of Namibia).
- (2007), *Mittler zwischen zwei Welten. Im Gedenken: Pastor Elipphas Eiseb*. In *Afrikanischer Heimatkalender*, 51-60.
- (2010), *The Hunt of the Damara /Haihab in 1903: Contemporary oral testimony*. In *Journal of Namibian Studies. History Politics Culture*, 8, 7-26.
- Hahn, C.H.L., Vedder, Heinrich, and Fourie, L. (1966), *The Native Tribes of South West Africa* (London: Frank Cass und Co. Ltd.).
- Halbwachs, Maurice (1985), *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- Hartmann, Adam (2008), *Chief /Gaseb Does Not Acknowledge Appointment By Justus //Garob*, *The Namibian* 19. 11.
- Hartman, Adam (2012), *Ownership Dispute over Okombahe People's House*, *The Namibian*, 17. 09.
- (2017), *Damaras waiting for Geingob's apology*, *The Namibian*, 13. 02.
- (2009), *Damara festival on, organiser promises*, *The Namibian*, 04. 11. .
- (2013), *Hereros unhappy with Otjimbingwe land handover*, *The Namibian*, März 2013.
- Hauck, Gerhard (2001), *Gesellschaft und Staat in Afrika* (Frankfurt am Main: Brandes & Apsel).
- Haufiku, Mathias (2013), *Chief told to step down*, *New Era*, 19. 12. .
- Heinrich, Vedder (1923), *Die Bergdama*. (I; Hamburg: L. Friederichsen & Co.).
- Heinrichs, Hans-Jürgen (1985), *Das Auge des Ethnologen. Einleitung*. In *Das Auge des Ethnologen* (Frankfurt am Main: Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft), 7-25.
- (1992), *Ein Leben als Künstler und Ethnologe. Über Michel Leiris* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag).
- Henrichsen, Dag (1997), *Herrschaft und Identifikation im vorkolonialen Zentralnamibia. Das Herero- und Damaraland im 19. Jahrhundert*, Dissertation (Universität Hamburg).

- Herbst, Jeffrey (2000), *States and Power in Africa* (Princeton: Princeton University Press).
- Hinz, Manfred O. (2004), *Vergeben und Vergessen? Anmerkungen zu einer Rede, die Geschichte machte*. In *Recht in Afrika* 8, 8, 119-27.
- (2007), *Traditional governance and African customary law: Comparative observations from a Namibian perspective*. In N & A Bösl Horn (Hrsg.), *Estado, Direito e Pluralismo Juridico - perspectives a partir do Sul Global* (Centro de Estudos Sociais of the University of Coimbra, Portugal: University of Coimbra, Portugal), 59–87.
- (2013), *Customary Law Ascertained: The Customary Law of the Bakgalagari, Batswana and Damara Communities of Namibia* (2; Windhoek: University of Namibia Press).
- Hinz, Manfred O. and Bruhns, P. (1997), *The Role of Traditional Authority in a Changing Social Science* (Windhoek: University of Namibia Press).
- Hinz, Manfred O. and Joas, Santos (1998), *Customary Law in Namibia*, (University of Namibia).
- (1998), *Customary Law in Namibia: Development and Perspective* (Windhoek: CASS).
- Hobsbawm, Eric (1983), *Introduction: Invented Tradition*. In *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press), 1-14.
- Hoffmann, Eberhard (2010), *Fragmentierung plagt die Dama*, *Allgemeine Zeitung Windhoek* 30. 04.
- Inskip, Adi (2003), *Heinrich Vedder's The Bergdama. An annotated translation of the German original with additional ethnographic material*. (Köln: Rüdiger Köppe).
- Iwanowski, Michael (1999), *Namibia - Reisehandbuch* (Ettelnheim: F. X. Stücker).
- Jaguttis, Malte (2005), *Koloniales Unrecht im Völkerrecht der Gegenwart*. In Henning Melber (Hrsg.), *Genozid und Gedenken* (Frankfurt am Main: Brandes & Apsel), 121-40.
- Johnson, Richard (1999), *Was sind eigentlich Cultural Studies?* In Udo Göttlicher Roger Bromley, Carsten Winter (Hrsg.), *Cultural Studies, Grundlegende Texte zur Einführung* (Lüneburg: zu Klampen), 139-90.
- Kellas, James K. (1998), *The Politics of Nationalism and Ethnicity* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London: MacMillan Press Ltd).
- Keulder, Christiaan (1997), *Traditional Authorities and Regional Councils in Southern Namibia* (Windhoek: Friedrich Ebert Stiftung).
- Ki-Zerbo, Joseph (1993), *Die Geschichte Schwarz-Afrikas* (Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag).
- Kinahan, John (1991), *Pastoral Nomads of the Namib Desert: The People History Forgot* (Windhoek: Namibia Archaeological Trust / Namibia Books).
- Köhler, Oswald (1959), *A Study of Omaruru District (South West Africa)* (Pretoria: The Government Printer).
- Kopytoff, Igor (1999), *The internal African frontier: Cultural conservatism and ethnic innovation*. In Michael Rösler und Tobias Wendl (Hrsg.), *Frontiers and Borderlands. Anthropological Perspectives* (Europäischer Verlag der Wissenschaften), 31-44.
- Köbler, Reinhart (1997), *Tradition als politische Strategie*. In Andreas Eckert und Jürgen Müller (Hrsg.), *Transformationen der europäischen Expansion vom 16. bis 20. Jahrhundert* (Rehberg-Loccum).
- (2003), *Erinnerungspolitik zwischen Versöhnung und Kriegsfolgen*. In Henning Melber (Hrsg.), *Namibia. Grenzen nachkolonialer Emanzipation* (Frankfurt: Brandes & Apsel), 139-57.

- (2005), *Im Schatten des Genozids. Erinnerungspolitik in einer extrem ungleichen Gesellschaft*. In Henning Melber (Hrsg.), *Genozid und Gedenken* (Frankfurt am Main: Brandes & Apsel), 49-78.
- (2007), *Streben nach Heimat und Freiheit. Zur Territorialisierung von Ethnizität in Süd- und Zentralnamibia*, In *Peripherie* Nr. 108, Jg. 2007 (Münster: Westfälisches Dampfboot), 393-410.
- Köbler, Reinhart und Schiel, Tilman (1997), *Ethnizität: Selbstorganisation und Strategie*, In *Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt* 67, 7-27.
- Krüger, Gesine (1999), *Kriegsbewältigung und Geschichtsbewußtsein. Realität und Verarbeitung des deutschen Kolonialkrieges in Namibia 1904 bis 1907* (Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht).
- Lau, Brigitte (1979), *A critique of the historical sources and historiography relating to the Damara in precolonial Namibia* (BA (Hons)-thesis; Cape Town: University of Cape Town).
- (1980), *Aspects of Namibian Historiography*.
- (1988), *'Pre-colonial' Namibian historiography: what is to be done?* In Brian Wood (ed.), *Namibia 1884-1984. Readings on Namibia's history and society* (London: Namibia Support Committee), 90-117.
- (1989), *Charles John Andersson. Trade and politics in Central Namibia 1860-1864* (Windhoek: Windhoek Printers & Publishers).
- Lebzelter, Viktor (1934), *'Die Bergdama des Mittelandes', Rassen und Kulturen in Südafrika*. In *Eingeborenenkulturen von Südwest- und Südafrika* (Band II: Eingeborenenkulturen von Südwest- und Südafrika (Leipzig: Karl W. Hiersemann), 106-81.
- Leiris, Michel (1985), *Phantom Afrika: Tagebuch einer Expedition von Dakar nach Djibouti 1931-1933* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag).
- (1985), *Das Auge des Ethnologen* (Frankfurt am Main: suhrkamp taschenbuch wissenschaft 575).
- (1992), *Leidenschaften*, Hans-Jürgen Heinrichs (Hrsg.), (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag).
- Lenssen, H. E. (2005), *Chronik von Deutsch-Südwestafrika 1883 - 1915* (Windhoek: Namibia Wissenschaftliche Gesellschaft).
- Lentz, Carola (1994), *Staatlich verordneter "self-help spirit" versus lokale "self-reliance": Regionale Kulturfestivals in Ghana*. In Michael Bollig und Frank Klees (Hrsg.), *Überlebensstrategien in Afrika* (Köln: Heinrich-Barth-Institut), 293-316.
- (1995), *'Tribalismus' und Ethnizität in Afrika - ein Forschungsüberblick*. In *Leviathan* 23, 115-45.
- (1997a), *Ethnizität und die Integration der Vergangenheit*. In Jan-Georg Deutsch und Albert Wirtz (Hrsg.), *Geschichte in Afrika. Einführung in Probleme und Debatten* (Berlin: Arabisches Buch 1997), 149-74.
- (1997b), *Creating Ethnic Identities in North-western Ghana*. In Cora Govers and Hans Vermeulen (Hrsg.), *The Politics of Ethnic Consciousness* (London: Macmillan), 31-89.
- (1998a), *Die Konstruktion von Ethnizität* (Studien zur Kulturkunde; Köln: Rüdiger Köppe).
- (1998b), *The chief, the mine captain and the politician: legitimating power in northern Ghana*. In *Africa* 68.
- (2000), *Contested identities: The history of ethnicity in Northwestern Ghana*. In Carola Lentz and Paul Nugent (Hrsg.), *Entwicklung in Ghana: The Limits of Invention* (London: Macmillan), 137-61.

- (2004), *Ethnizität in Afrika. Konzepte, Kontroversen, Praktiken*, Ringvorlesung 2004 (Institut für Ethnologie und Afrikastudien Johannes Gutenberg-Universität Mainz).
- (2005), *Oral traditions, written histories and the politics of anthropology*. In CASKE (St. Andrews).
- Leutwein, Theodor (1997 (erstmalig 1906)), *Elf Jahre Gouverneur in Deutsch-Südwest* (Goodwood, Western Cape: National Book Printers).
- Livula-Ithana, P. (1997), *Natural Resource Management, land and environmental protection*, (University of Namibia).
- Loth, Heinrich (1960), *Kolonialismus unter der Kutte* (Berlin: Dietz-Verlag).
- (1963), *Die christliche Mission in Südwestafrika. Zur destruktiven Rolle der Rheinischen Missions-Gesellschaft beim Prozess der Staatsbildung in Südwestafrika (1842-1893)* (Berlin: Akademie-Verlag).
- Luig, Ute (1984) *Probleme bei der Erforschung oraler Traditionen*. In: Ethnologie als Sozialwissenschaft (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 26, 178-194. Opladen)
- MacConnell, Jutta (2002), *Die kommunale Landreform in Namibia. Ein Beitrag zur Förderung von Kleinbauern*. Magisterarbeit Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
- Malan, J. S. (1995), *Peoples of Namibia* (Pretoria: Rhino Publishers).
- Maletsky, Christof (1998), *Garoeb's action cause resentment*, *The Namibian*, 13. 05.
- (2003), *Right royal rift sours cultural festival plan*, *The Namibian*, 14. 11.
- (2004), *Garoeb on the stump*, *The Namibian*, 11. 11.
- (2005a), *Damaras enter 1904 genocide debate*, *The Namibian*, 17. 01.
- (2005b), *Damaras demand German answer*, *The Namibian*, 26. 01.
- (2006), *NPC contradicts Govt over German "special initiative"*, *The Namibian*, 22.11.
- (2007), *Damara squabbles escalate*, *The Namibian*, 10. 05. .
- (2008a), *Damara chiefs to discuss differences*, *The Namibian*, 28. 08. .
- (2008b), *Young Damaras left out in the cold*, *The Namibian*, 25. 09. .
- (2008c), *Damara King's Council Removes Three Chiefs*, *The Namibian*, 5. 08.
- (2009), *President to attend disputed Damara festival*, *The Namibian*, 24. 04.
- Marx, Christoph (2005), *Entsorgen und Entseuchen. Zur Diskussionskultur in der derzeitigen namibischen Historiographie - eine Polemik*. In Henning Melber (Hrsg.), *Genozid und Gedenken* (Frankfurt am Main: Brandes & Apsel), 141-63.
- Melber, Henning (1993), *Namibia*. In *Handbuch der Dritten Welt* (5. Ostafrika und Südafrika; Bonn: J. H. W. Dietz Nachf. GmbH), 401-4016.
- (2005), *Ein deutscher Sonderweg?* In Henning Melber (Hrsg.), *Genozid und Gedenken. Namibisch-deutsche Geschichte und Gegenwart* (Frankfurt am Main: Brandes & Apsel), 13-22.
- (2010), *Von der Befreiungsbewegung zur Herrschaftspartei*, *Graswurzelrevolution*, 39. Jahrgang, 345.
- Melucci, Alberto (1996), *The Post-Modern Revival of Ethnicity*. In John Hutchinson and Anthony D. Smith (Hrsg.), *Ethnicity*. Oxford Readers (Oxford and New York: Oxford University Press), 367-70.
- Mendelsohn, John et al (2012), *An Overview of Communal Land Tenure in Namibia: Unlocking is Economic Potential*. In Bank of Namibia's 14th Annual Symposium (Windhoek: Bank of Namibia).
- Menges, Werner (2011), *Interdict remains against new !Oe#gan leaders*, *The Namibian*, 05. 12.
- Metzkes, J. (1962), *Otjimbingwe. Aus alten Tagen einer Rheinischen Missionsstation im Hererolande, Südwestafrika 1849-1890* (Windhoek).

- Minister, Prime (1992), *Regional Councils Act 1992*, (Windhoek: Government Gazette of the Republic of Namibia).
- (1995), *Traditional Authorities Act, 1995. Promulgation of Act of Parliament*, (Windhoek: Government Gazette of the Republic of Namibia).
- (2000), *Council of Traditional Leaders Act, 2000, Promulgation of Act of Parliament*, (Windhoek: Government Gazette of the Republic of Namibia).
- (2000), *Traditional Authorities Act, 2000, Promulgation of Act of Parliament*, (Windhoek: Government Gazette of the Republic of Namibia).
- (2002), *Communal Land Reform Act, 2002*, (Windhoek: Government Gazette of the Republic of Namibia).
- (2003), *Community Courts Act, 2003*, (Windhoek: Government Gazette of the Republic of Namibia).
- Miyanicwe, Clemens (2012), *Namibia: #Aodaman Traditional Authority Bestows Honor on Benson*, *The Namibian*, 30. 10.
- Moffat, Robert (1842), *Missionary labours and scenes in Southern Africa* (London: John Snow).
- Molden, Bertold (2011), *Geschichtspolitik als politisches Handlungsfeld*, *Blickpunkt*, 5/2011.
- Moore, Sally Falk (1996), *Post-Socialist Micro-Politics*. In *Africa* 66 (4), 587-606.
- Nash, Manning (1996), *The Core Elements of Ethnicity*. In John Hutchinson and Anthony D. Smith (Hrsg.), *Ethnicity*. Oxford Readers (Oxford and New York: Oxford University Press).
- Nietzsche, Friedrich (2009 (first 1867)), *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Stuttgart: Philipp Reclam jun.).
- Nolte, Insa (2003), *Negotiating party politics and traditional authority: Obafemi Awolowo in Ijebo-Remo, Nigeria, 1949-1955*. In Wim van Binsbergen (Hrsg.), *The Dynamics of Power and the Rule of Law. Essays on Africa and beyond*. (Münster, Hamburg, London: LIT Verlag).
- Nora, Pierre (1998), *Zwischen Geschichte und Gedächtnis* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag).
- Nuhn, Walter (2005), *Sturm über Südwest* (Augsburg: Verlagsgruppe Weltbild GmbH).
- Nurse, Geroge T. (2007), *Review: Adi Inskip, Heinrich Vedder's "The Bergdama". An annotated translation of the German original with additional ethnographic material*. In *Journal of Namibian Studies. History Politics Culture*, 129- 40.
- Nyamnjoh, Francis B. (2003), *Might and Right: Chieftaincy and Democracy in Cameroon and Botswana*. In Wim van Binsbergen (Hrsg.), *The Dynamic of Power and the Rule of Law. Essays of Africa and beyond* (Münster, Hamburg, London: LIT Verlag).
- o. V. (2010), *Damara Leader Urges His People to Register*, *The Namibian*, 02. 09.
- Pisani du, André (1986), *SWA/Namibia: The Politics of Continuity and Change* (Johannisburg: Jonathan Ball).
- (1996), *Tradition und Macht*. In *Afrika Süd: Zeitschrift zum Südlichen Afrika*, 23-25.
- Polkinghorne, Donald E. (1998), *Narrative Psychologie und Geschichtsbewusstsein. Beziehungen und Perspektiven*. In Jürgen Straub (Hrsg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität 1* (Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft), 24 - 77.
- Ranger, Terence (1983), *The Invention of Tradition in Colonial Africa*. In *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press), 211.162.
- (1993), *The Invention of Tradition Revisited*. In T. Ranger and O. Vaughan (Hrsg.), *Legitimacy and the State* (London), 62 - 111.

- (1998), *Trends in African historiography and the task facing scholars of Namibia*. In Brian Wood (Hrsg.), *Namibia 1884 - 1984: Readings on Namibia's history and society* (London), 41-48.
- Reichmayr, Johannes (1995), *Einführung in die Ethnopschoanalyse. Geschichte, Theorien und Methoden* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag).
- Reiner, Peter *The Letters of Emma Sarah Hahn. Pioneer Missionary among the Herero*. (Windhoek: Namibia Scientific Society).
- Richter, Jürgen (1991), *Studien zur Urgeschichte Namibias: holozäne Stratigraphien im Umkreis des Brandberges*, Heinrich-Barth-Institut, Köln (Hrsg.)
- Saar, Martin (2002), *Wem gehört das kollektive Gedächtnis? Ein sozialphilosophischer Ausblick auf Kultur, Multikulturalismus und Erinnerung*, Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses (Witten), 267ff.
- Sandelowsky, Beatrice (2004), *Archaeologically Yours* (Windhoek: Namibia Scientific Society).
- Sasman, Catherine (2012), */Gaogoseb and /Gobanin welcomed by SWAPO*, *The Namibian*, 13. 04.
- (2016), *Betrogers uitgesluit by fees*, *Republikein*, 09. 05.
- Sasmann, Catherine (2016) *!Oe#gan protestors barred from festival*, *Namibian Sun*, 09. 05.
- Schaar, Wilhelm and Baumann, H. (1870 - 1911), *Kirchenchronik von Okombahe*. In Rheinische Missionsgesellschaft (Hrsg.), (I und II; Wuppertal: Vereinigte Evangelische Mission).
- Schaffner, Martin (1998), *Plädoyer für Oral History*. In Jürgen & Hansjörg Reinau Ungern-Sternberg (Hrsg.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*. (Colloquium Rauricum, 1) (Stuttgart: Teubner), 345-48.
- Schermerhorn, Reinhart (1996), *Ethnicity and Minority Groups*. In John Hutchinson und Anthony Smith (Hrsg.), *Ethnicity* (Oxford, New York: Oxford University Press), 17-18.
- Schiel, Tilman (2005), *Die Nation als Gewalttäterin: "Der Fluch des Nationalstaates" - nicht nur in Afrika*, In *Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt*, Sonderband 1, 102 - 1113.
- Schmitz, Carl (1840 - 1924), *Die Otjimbingwe Chronik mit Blick auf die Nachbarstationen ab 1840 - 1924*. In Rheinische Missionsgesellschaft (Hrsg.), (Wuppertal: Vereinigte Evangelische Mission).
- Schneckener, Ulrich (1997), *Subjekte kollektiver Selbstbestimmung: Ethnien, Nationen, Staaten*. In *Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt* 67, 28-45.
- Sievers, Hans (1997), *Zwischen Fragmentierung und Reflexivität: Gibt es eine Zukunft für Identität und Ethnizität?* In *Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt* Nr. 67, 17. Jahrgang, August 1997, 46-67.
- Silvester, Jeremy and Gewalt, Jan-Bart (2003), *Words Cannot Be Found: German Colonial Rule in Namibia. An Annotated Reprint of the 1918 Blue Book* (Leiden: Brill).
- Skalnik, Peter (2003), *Nanumba versus Konkomba: An assessment of a troubled coexistence*. In Wim van Binsbergen (Hrsg.), *The Dynamics of Power and Rules of Law. Essays on Africa and beyond*. (Münster, Hamburg, London: LIT Verlag).



- Smith, Antony D. (1993), *National Identity* (Reno, Las Vegas, London: University of Nevada Press).
- (1996), *Chosen People*. In John and Schmith Antony D. Hutchinson (Hrsg.), *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press), 189-96.
  - (1998), *The Ethnic Origin of Nations* (Massachusetts: Malden).
- South Africa (1918), *Report of the Natives of South-West Africa and their Treatment by Germany*, (London: His Majestys Stationary Office).
- South Africa (1964), *Report of the Commission of Enquiry into South West Africa affairs, 1962-1963*, (Pretoria: Staatsdrukker).
- Spradley, James P. (1980), *Participant Observation*, Thomson Learning (Hrsg.; U.S.A.: Wadsworth).
- Springer, Marc (2005), *Neue Reparations-Forderungen. Damara-Rat will Entschädigung für Opfer der deutschen Kolonialzeit*, Allgemeine Zeitung Windhoek, 26. 01.
- Straub, Jürgen (1998), *Geschichten erzählen, Geschichten bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung*. In Jürgen Straub (Hrsg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein* (Frankfurt am Main: Suhrkamp), 81-170.
- Szalay, M. (1983), *Ethnologie und Geschichte. Zur Grundlegung einer ethnologischen Geschichtsschreibung, mit Beispielen aus der Geschichte der Khoi-San in Südafrika* (Dietrich-Reimer-Verlag; Berlin).
- Thewalt, Klaus (1961), *Bantustan, Theorie und Wirklichkeit*. In Neues Afrika, 320-23.
- Thompson, Paul (1978), *The Voice of the past. Oral History*. (Oxford et al: Oxford University Press .
- Tjihenua, Theresia (2013) *!Oe#gan community suspends chief*, *The Namibian*, 18.10.
- Toivo ja Toivo, Andimba (1988), *Closing Speech*. In Brian Wood (Hrsg.), *Namibia 1884-1994. Readings on Namibia's history and society* (London: Namibia Support Committee), 761-62.
- Tonkin, Elizabeth (1994 (erstmalig 1992)), *Narrating our pasts: The social construction of oral history* (I; Cambridge: Cambridge University Press).
- Tonkin, Elizabeth, McDonald, Maryon, and Chapman, Malcom (1996), *History and Ethnicity*. In John Hutchinson and Anthony D. Smith (Hrsg.), *Ethnicity. Oxford Readers* (Oxford and New York: Oxford University Press), 18-23.
- Töttemeyer, Gerhard K. H., Wehmhörner, Arnold, and Weiland, Heribert (1996), *Elections in Namibia*, Friedrich-Ebert-Stiftung (Hrsg.), (Windhoek: Gamsberg Macmillan Publishers).
- Ulenga, B. (1997), *The role of traditional authorities in a changing Namibia*, (University of Namibia).
- Vail, Leroy (1996), *The Creation of Ethnicity in South Africa*. In John Hutchinson and Anthony D. Smith (Hrsg.), *Ethnicity. Oxford Readers* (Oxford and New York: Oxford University Press), 229-35.
- Vedder, Heinrich (1923), *Die Bergdama* (Hamburg: L. Friederichsen & Co.).
- (1923), *Die Berg Dama*. In H. Vedder und L. Fourie C. H. L. Hahn (Hrsg.), *The Native Tribes of South West Africa* (London: Cass & co Ltd.), 39-77.
- (1934), *Das alte Südwestafrika. Südwestafrikas Geschichte bis zum Tode Mahareros 1890* (Berlin: Martin Warneck Verlag).
- (1965), *Zur Vorgeschichte der eingeborenen Völkerschaften von S.W.A.* (Windhoek: S.W.A. Wissenschaftliche Gesellschaft).
- Vogel, Clia (2014), *Miteinander arbeiten, voneinander lernen*, Wiesbadener Kurier, 07. 06.
- Vossen, Rainer (1997), *Die Khoe-Sprachen. Ein Beitrag zur Erforschung der Sprachgeschichte Afrikas* (Köln: Rüdiger Köppe Verlag).

- Wagner-Robertz, Dagmar (1972), *Tagebuchaufzeichnungen aus dem Jahr 1972*, unveröffentlicht.
- Wallace, Marion (2015), *Geschichte Namibias* (Frankfurt: Brandes & Apsel).
- Water Affairs Directorate, Otjimbingwe (1979), *Reconnaissance Report - Otjimbingwe*, (Windhoek: Director Water Affairs).
- Weber, Max (1976 (erstmalig 1921)), *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen: J. C. B. Mohr).
- Weber von, Otto (1998), *Geschichte des Schutzgebietes Deutsch-Südwest-Afrika* (Windhoek: Wissenschaftliche Gesellschaft Namibia).
- Weidlich, Brigitte (2006a), *Herero reparations a national concern: MP*, The Namibian, 06. 10.
- (2006b), *Practical solutions for reparations needed*, The Namibian, 13. 10.
- (2006c), *Herero genocide motion adopted*, The Namibian, 27. 10.
- Werner, Wolfgang (1991), *A Brief History of Land Dispossession in Namibia*, National Conference on Land Reform and the Land Question, 25 June – 1 July 1991 (Windhoek).
- Wieczorek-Zeul, Heidemarie (2007), *Welt bewegen. Erfahrungen und Begegnungen* (Berlin: vorwärts buch GmbH).
- Williams, Gavin (1988), *Report of the conference*. In Brian Wood (Hrsg.), *Namibia 1884-1984. Readings on Namibia's history and society* (London: Namibia Support Committee), 739- 59.
- Wodak, Ruth u.a. (1998), *Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität* (Frankfurt am Main: suhrkamp taschenbuch wissenschaft).
- Wolf, Eric (2001), *Europe and the People without History*. In Christian F. Feest und Kar-Heinz Kohl (Hrsg.), *Hauptwerke der Ethnologie* (Stuttgart: Kröner), 514-19.
- Wood, Brian (Hrsg.), (1988), *Namibia 1884-1984* (Namibia Support Committee United Nations Institute for Namibia, London: Lithospere).
- Zeller, Joachim (2005), *Genozid und Gedenken. Ein dokumentarischer Überblick*. In Henning Melber (Hrsg.), *Genozid und Gedenken* (Frankfurt am Main: Brandes & Apsel), 163-88.
- Zimmerer, Jürgen (2005), *Rasenkrieg und Völkermord. Der Kolonialkrieg in Deutsch-Südwestafrika und die Globalgeschichte des Genozids*. In Henning Melber (Hrsg.), *Genozid und Gedenken* (Frankfurt am Main: Brandes & Apsel), 23-49.
- Zimmerer, Jürgen und Zeller, Joachim (Hrsg.) (2003), *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen* (Berlin: Christoph Links Verlag).

## Anhang

### Abbildungen Damara-Kulturfeste:

**Tsoaxudaman-Kulturfest 1998 in Otjimbingwe, !Oe-#Gan-Kulturfest 2005 in Okobahe, Annual Damara-Festival 2006 in Okobahe, !Oe-#Gan-Kulturfest 2009 in Okobahe, Annual Damara-Festival 2016 in Okobahe**



Abbildung 18: Kulturfest der Tsoaxudaman, Otjimbingwe, Oktober 1998: Honoratiorentisch: *Chief* Betuel Haraseb mit Ehrengästen.



Abbildung 19: Kulturfest der Tsoaxudaman, Otjimbingwe, Oktober 1998: Alte Frauen tanzen den traditionellen Tanz !gais.





Abbildung 20: Kulturfest der Tsoaxudaman, Otjimbingwe, Oktober 1998: Junge Frauen tanzen einen Marschtanz



Abbildung 21: Kulturfest der !Oe-#Gan, Okombahe, April 2005: *Chief / Gaob* Immanuel #Nu-Axa /Gaseb mit Ehrengästen: Vertreter des Deutschen Botschafters, damaliger Parlamentspräsident Theo Ben Gurirab und andere



Abbildung 22: Kulturfest der !Oe-#Gan, Okombahe, April 2005: Nach altem Brauch werden Steine auf die Gräber gelegt, damit ein Wunsch in Erfüllung geht.



Abbildung 23: Kulturfest der !Oe-#Gan, Okombahe, April 2005: Zwei traditionell gekleidete Frauen, links in der Farbe der Damara von Okombahe, rechts in der Farbe der Damara von Otjimbingwe





Abbildung 24: Damara Annual Festival, Okombahe, November 2006: Einzug von König Justus //Garoëb (Mitte, mit goldenem Hut) und den traditionellen Autoritäten in das Feststadion.



Abbildung 25: Annual Damara Festival, Okombahe, November 2006: König Justus //Garoëb.



Abbildung 26: Annual Damara Festival, Okombahe, November 2006: Fundieren der Erinnerung mit Abbildungen an der Rednerbühne.



Abbildung 27: !Oe-#Gan-Kuturfest April 2009, Okombahe: Einzug der Ehrengäste; traditionelle Führer in Begleitung des Priesters, der das Einführungsgebet spricht.





Abbildung 28: !Oe-#Gan-Kulturfest April 2009: Einzug lokaler Damara Gruppen mit ihren Fahnen in den Symbolfarben der jeweiligen Gruppe.



Abbildung 29: Annual Damara Festival November 2016: König Justus //Garoëb im königlichen Dresscode.



## Transkription von Reden - !Oe-#Gan-Kulturfest 30. April 2005

Die nachfolgenden Reden wurden anlässlich des Kulturfestes der !Oe#gan in Okombahe am 30. April 2005 gehalten. Die Reden von Honourable Theo Ben Gurirab und *Chief* Max Haraseb sind beispielhaft für die politische Motivation der Geschichtsproduktion der Damara, einmal sich von Vedders Sicht auf Damara zu befreien und zum anderen für die Bedeutung ethnischer Einheit im Kontext des *nation building*. Der Redner Theo Ben Gurirab gehörte schon immer zur politischen Elite von Namibia, die beiden anderen Gastredner, *Chief* Max Haraseb und *Chief* Elias Taniseb sind lokale traditionelle Würdenträger, die in ihren Redebeiträgen ebenfalls die Bedeutung ethnischen Zusammenhalts nach der Unabhängigkeit hervorheben. In seinem Grußwort spricht der damalige Deutsche Botschafter Dr. Wolfgang Massing mit Bezug auf die Rede der deutschen Ministerin Heidemarie Wiczorek-Zeul im Gedenkjahr 2004 in gewisser Form ebenfalls eine Entschuldigung für die Gräueltaten unter deutscher Kolonialherrschaft aus.

### **Honourable Theo Ben Gurirab, Speaker of the National Assembly<sup>91</sup>**

(Vorgetragen in Englisch, in Damara-Khoekhoe simultan übersetzt.)

Each time when I come to A#gomeb (Okombahe) I found myself heartbroken. When I come and witness and go back I left with a broken heart. This is because I know the mother of the Chief /Gaseb, Erika. I knew her since she was my sister in the house. And then whenever I come here I see the position of the graves of my grandfather and the leaders and the gaobs and the #Nu-khoen. And A#gomeb is overwhelmed by poverty. The #Eseb today known as the Omaruru river, has also stopped to providing the living waters and then – it is just a sad story.

At that time when we were growing up at Usakos our section of the black location – I don't ever remember anybody being called „a Damara“ – I know everybody being called #Nu-khoen. When I did I exist as #Nu-khoen, and when I did become Damara. Gaob is called in #Nu-khoen gaob, not the Damara gaob. This is the point I want to raise, and I hope that there are more young people would be here so that I could say this to them. And I am thinking about this because of later. There are a lot of people who have started writing about Damara history, #Nu-khoen history. And I want this people to get it right. Up until this time the history of the Damara people has been literally distorted and those who have decided to correct the distortion, must write it right this time. Our own young people shall write it down on paper. And those who want to help us to spread it must get it right.

As we were students at the Augustineum, Hage Geingob, Martin !Neib, and other students went to see Dr. Vedder at Okahandja. When they met him after a long period to see him, they put finger at him and blamed him. Dr. Vedder is

---

<sup>91</sup> Theo Ben Gurirab war Regierungssprecher von 2005-2015

the one who distorted the Damara history and wrote at all but nice about us. And they (the students) told him that before he dies he must go out and face the public and to admit that the history, the heritage of the Damara people that he has left written has been a distortion and must be corrected. Dr. Vedder responded in such a way: I hear you what you say. My problem is, if I go and do as you request me, then immediately the whole world will be swimming in blood, the whole Namibia will be swimming in blood. By that he acknowledged that he was a liar, he was spreading lies about the Damara history.

I say to my gaob that you soon get another responsibility I will personally talk to gaob Justus //Garoëb that we must do everything possible for the same goal to bring back together the children of Kornelius, and Judas, and Hosea, and Dawid Goreseb not as !Oe#gan not as /Gaiodaman but as Damara as #Nu-khoen. That we speak together with one voice and that we stand together united strong. We are proud and work together. We hold the hands to other tribes and other communities of Namibia and build one Namibia with the proper issue” (sic!).

**Gastredner *Chief* Max Haraseb von den /Gaiodaman:**

(Vorgetragen in Damara-Khoekhoe, zusammengefasst ins Englische übersetzt).

We were anticipating to have some performances from our cultural group cause of unforeseen problems we could not do so. Our apologies. We wish you all well and all success with the activities of the !Oe-#Gan people. We wish you to follow the example that is set by the !Oe-#Gan people when we have our commemoration. Then we will equally invite you.

You know God made us as one people.

We also know that we are the right inhabitants of Namibia. Therefore, I wish to add you that especially after independence that we should stand tall and walk straight for things that are of interest for us. Time expects and time demands that we should rise for our rights. There is a saying, that if you bring the horse to the water but if it does not drink it will die.

The Damara people like to sing and we are people that likes to participate in church activities.

I am not saying this lightly but I have a reason why I am saying this and I want to share this with you know... If you lie under an apple tree and keep on praying and hope that an apple will drop down and will keep on praying, day in day out, but it will never happen that the apple will drop down from the tree for you to eat it. Therefore, it is important that we need to pray, but after praying we need to do something like the example that is taken. Pray and after prayer try to get the apple to the user so that we can get it. The prayers need to be supported by our actions. Therefore, !Oe-#Gan people and other Damara cultural groups it is time for you to stand up and unite and to walk for one.

Conclusion: We people are very keen to destroy each other. But we need to be united because unity is power, and this is the crucial time that we need to be united and forget about this unity the hate that is amongst us the Damara people (sic!).

### **Gastredner *Chief* Elias Taniseb von den Dauredaman**

(Vorgetragen in Damara-Khoekhoe, simultan ins Englische übersetzt).

I bring greetings from the Dauredaman people. I will not be very long. The chief brings greetings as well as congratulate the !Oe#gan people continuously coming together to celebrate this day. It is an exceptional sign of unity amongst the !Oe-#Gan people and I can remember this is the third time that such celebrations are taking place, which is good.

But I have one question and that is: What happened in the leadership of the Damara people that today we are talking about !Oe#gan people, /Gowanin, Dauredaman, etc., because the Damara people used to be under a leadership of one body.

The question is coming to me, what happened when and how did it happen that we have different groupings under the Damara people? If I see this, it reminds me of one thing: One of the fallen heroes of the Damara leadership said that “after my death the Damaras will be scattered and there will no unity amongst the Damara people”, it reminds me of that. When the Damara leadership started, we know ever since that we had only one leader, and that was Cornelius Goreseb from the Damara people.

After independence the Damara people are in pieces. Does it mean our independence went as far ... in the different cultural groups?

Yes, we need to have our cultural names as !Oe-#Gan, /Gaiodaman etc. etc., but we need to be together as one Damara people.

I foresee difficulties if we are disunited. We were people that hold hands and was together in good and bad times. Let's not guide our use of tomorrow in a wrong way. As stand together and to plan together as we do with funerals and other activities and we stand together and we do things together, it is equal important that we also stand together on the platform of promoting our culture.

My love for the Damara people will always be in my heart until I will die. If the Dauredaman does something lets hold hands together, if the !Oe-#Gan is doing something lets join hands together and stand together, if Damara people, no matter who is doing what from which tribe we need to be united as one people.

If this river floods, the area where we are, we are not gone to select who is an !Oe-#Gan in order to risk you or an.... we will just go out and help everybody that could be helped. And that is what I use to do.

I am an example: I was born here. I was born in Okombahe. My parents took me to the Daures area where I am the leader of the Daures people. Say this I am appealing for unity ... from our culture ... We need to be careful. this is the time we need to be united. this is the time for the Damara people to be united and to stand up so that we can fight for our rights for things that we are entitled to like the other people in the country are doing.

This is the time that !Oe-#Ggan women stand up and stand together and demand for things they are entitled to.

This is also the same with the !Oe-#Gan men to be united for struggling the issues that are facing us on the daily basis (sic!).

[Der Übersetzer: ] We thank Chief Taniseb from the Dauredaman people for reminding us about the unity that is so essential for us to struggle issues that are facing us as Namibians and as Damara people.

He also said that may be talk a bit long he might have said things that that could not be nice as for that. He did not really bring greetings as he said because he is very happy, exited and appreciate the invitation that is on a continuous basis extend Dauredaman so he used this opportunity to talk about unity that is so essential. We thank him for that, and we also thank the Dauredaman people for participating and honouring our invitation (sic!).

### **Das verlesene Grußwort des Deutschen Botschafters Dr. Wolfgang Massing**

(Vorgetragen in Englisch, simultan überstzt in Damara-Khoekhoe)

Honorable speaker of the National Assembly and Madam Gurirab, *Chief /Gaseb*, traditional authorities, ladies and gentlemen,  
I am very pleased to read to you a message from the representative of the German government, our ambassador Dr. Massing.

I am very honored to have been invited to the community festival in Okombahe and I sincerely regret not to be able to participate in this important gathering at the historical place of Okombahe [ . . . einige unverständliche Worte] the great Damara king, Cornelius Goreseb, who died here in 1910. I wish to pay my respect to this outstanding personality of the Damara community. Let me add on this occasion that I am well aware of the fact that also the Damara community suffered under the German colonial rule.

We do not forget that in 1904 when the Herero community stood up against the growing colonial German oppression the war of resistance reached a much larger scale and involved also the Damara and Nama communities. Let me also tribute to the sacrifices of the Damara people in the anti-colonial wars 1904 until 1908. Unfortunately, there is no sufficient knowledge about the history of the Damara people in general and the role during the colonial German rule. We are prepared to support your request in this respect.

We are also prepared to support your proposal of a cultural center for the Damara community which will serve as a meeting point for all Damara speaking Namibians, but also between Namibians and Germans. You can be proud on your rich cultural heritage.

When we are looking back into the past we should not loose side of the fact that the liberation struggle of the Namibian people only ended in 1990 when the vision of a free united and a peaceful Namibia became true. And the Damara were also actively involved in that struggle. Let me just mention the extra ordinarily role of honorable speaker Theo Ben Gurirab who had SWAPO top diplomat at the United Nation 1972 – 1986, paved the way to Namibia's independence.

We Germans acknowledge the bitter facts of our colonial history in Namibia. After 1990 Germany has assumed historic responsibility to Namibia by establishing a special relationship. Since then we have been assisting the government of Namibia in its efforts to overcome the legacies of the past, mainly in the huge social economic disparity created in the period of colonialism and apartheid.

In her moving speech at the commemoration of the Ohamakari battle on 14<sup>th</sup> August 2004 Ms. Wiczorek-Zeul, the German minister for economic cooperation and development, asked for forgiveness and apologized for the crimes committed in the German name not only against the Herero, but also the Damara and Nama communities. Her apology was a real breakthrough in this process of reconciliation. I wish full heartedly that the dialog of reconciliation will lead to first results in this year of 2005.

We cannot change this unfortunate past but we can work together for a better future and peace and prosperity. Let us jointly continue on this road of reconciliation and the spirit of mutual understanding and respect, and let us work for the future strengthening of the friendship between our two nations and people.

Thank you.

## **Niederschrift der Geschichte der Damara von *Senior Councillor* Claudus #Neib, Otjimbingwe**

(Die Niederschrift in Africaans wurde handschriftlich angefertigt; manche Stellen waren nicht entzifferbar. Deutsche Übersetzung von Margit Woermann, Windhoek):

Es ist unerklärlich und unverständlich, warum die Geschichtsschreiber (wer auch immer es sein mag) nicht nachgeforscht hatten, warum die Herkunft der Damara, die schon immer hier verstreut über das ganze Land gelebt haben, so rätselhaft ist und warum sie als Sklaven und Herumtreiber beschrieben werden.

### Einleitung Dr. H. Vedder folgend

In Kürze: Die Entdeckung der *Weißten Dame* (Felszeichnung) am Brandberg durch Reinhard Maack 1920 sagt nicht aus, welche Rasse in der Vorgeschichte für diese Zeichnungen verantwortlich war. Die Wissenschaftler sind sich nicht einig über die Herkunft der Malereien, aber sie scheinen auf eine Rasse, die aus Kreta oder Ägypten kam, hinzuweisen. Wie es auch gewesen sein mag, wir können davon mit Sicherheit ableiten, dass, bevor die Buschmänner das Land bewohnten, eine andere Rasse sich in dem Land fest eingelebt hatte. Über ihre Wanderung und Herkunft, ihr Kommen und Gehen weiß die Geschichte nichts.

### Ich erkenne auch an, dass die folgenden Punkte der Wahrheit entsprechen:

- Das Streben nach einer Oberherrschaft (1840 - 1862) zwischen den Nama und Herero.
- Den Freiheitskrieg der Herero (1863-1870).
- Die zehnjährige Friedensphase (1870-1880).
- Den zehnjährigen Krieg (1880-1890).
- Das Deutsche Protektorat (1890).
- Den Nama- und Hereroaufstand (1904-1907).

### Dr. H. Vedder berichtet weiter

Ab 1700 fand der Einzug dreier neuer Völker statt: Herero, Orlam, Basters. Der Einzug endete 1870. Die Damara hatten sich in den schwer erreichbaren Gebirgszügen oben in Südwestafrika niedergelassen. Wer sonst hätte die Felszeichnungen machen können? Laut unseren Vorvätern waren unsere Urahnen hierfür verantwortlich. Nach unseren Vorvätern lebten die Buschmänner im Osten, wo die Sonne aufgeht und nicht dort, wo die Sonne untergeht. Das heißt, diese Aussage widerspricht den Geschichtsschreibern (Dr. Vedder). Nach den Untersuchungen und Besprechungen mit dem gewissen Dr. H. Vedder 1950, während ich Dozent in der Augustineum Erziehungsschule war, fragte ich folgendes: Warum die Deutschen die Geschichte der Damara, welche er, Dr. Vedder als Klipkaffer oder als Bergdamara bezeichnete, zurückgehalten haben. Was die Damara verletzt habe, hätten sie ihm (Anmerkung: Vedder) auf der Gaub Sendefarm-Station offen gelegt. Seine (Vedders) Antwort war: „46 Jahre nach meinem Tod werdet ihr die Wahrheit

hören.“ Dr. Vedder hat meine Fragen nicht beantwortet. Warum er geschwiegen hat, ist mir ein Rätsel. Er konnte also nicht von der Geschichtsdarstellung loslassen.

Wie ich vernommen habe, war da ein Mann //Guruseb, welchen sie /Hei-hab nannten, der im Distrikt von Usakos in den Bergen Chuos wohnte, der die Eisenbahnlinie zwischen Swakopmund und Karibib (nicht die heutige, sondern die erste, welche zwischen Swakopmund, Nonidas, Richthofen, Welwitschia, Pforte Schakalswasser, Schinx, Durstrivier, Kubas, Ababis, Habis und Karibib verlief) terrorisierte und die Deutschen ermordete, die meisten Güter vom Zug stahl, was eine Schande war... [ hier wird unklar, was /#Neib sagen will. Die genaue deutsche Übersetzung lautet: ... was er (/Hai-hab) Blomberg direkt erzählte „Fahles Pferd“ hieß. Die ganze Information wurde an den Kaiser nach Deutschland gegeben (wahrscheinlich meint #Neib durch Blomberg). Ein Standbild, so wie es in Windhoek an der Ecke das Reiterstandbild ist, war auch in Swakopmund: Blomberg mit seinen zwei weißen Hunden neben ihm. Guruseb /Hai-hab hat den Zug zwischen Kubas und Abakis überfallen. Es war sein Wohngebiet. Sein Standbild ist jetzt entfernt worden. Wer dafür verantwortlich ist, wissen wir nicht. Da gab es einen Grund, warum die Deutsche Regierung damals so ein Standbild aufgestellt hat [...].

#### Vorgeschichte der Damara

+/- 900 v. Chr. sind die Damara von Ägypten durch den Sudan abwärts bis dorthin gezogen, wo sie sich dann niedergelassen haben. Der große Treck abwärts begab sich von +/- 3000 bis ungefähr 1953. Es gab nur eine Unterbrechung während der Jahre 1890 - 1953. Zwischen Gao-aob, König Hosea Goroseb und David Goroseb.

Die Sache, worüber sich die Stammesältesten berieten, waren die sicheren Strauchelblöcke (unklarer Text im Original).

Zwischen 1300 - 1790 gab es keinen Krieg im Land, weil es auch keine anderen Rassen im Land gab.

Neue Stämme waren die Herero, Nama, Baster und Oorlam. Ovambo waren auf dem Land ihrer Vorväter geblieben. Ovambo sind erst später nach Südwestafrika gekommen, ungefähr seit 1900. Die meisten Ovambo Stämme haben es schwer gehabt, vom Ovambogebiet in den Süden zu gehen, wo sie durch die „!Khun“ Buschmänner und Löwen getötet wurden.

Die Geschichte von den Vorvätern wird durch Funde wie Tontöpfe in schwer erreichbaren Berghängen bestätigt. Auch Schlafplätze und Feuerplätze zeugen davon. Selbst die Art und Weise, wie die Farben gemischt wurden, zeigt ihren prähistorischen Hintergrund, welcher aus den ägyptischen Künsten stammt. Auch die Namensgebung der Orte, Flüsse, Brunnen, Seen und Grotten. So wie !Kuinas ichuninas, Otjikoto See und noch mehr. !Tsan-Amdi See zum Beispiel oder die Tiergrotte bei Inosib, einer Farm in der Tsumeb Region, welche an //Ganaxa-ams und //Gaub grenzt. Versteckte Wohnplätze und auch Vorratsplätze für die Trockenzeit. Autfontaine, Grootfontain, welche im Osten begannen und bis !Nanis-/aus dem Gebiet von Sesfontain zogen, wovon unsere Vorväter gelebt haben. Sie hatten auch in der Umgebung des Waterbergs und nördlich des Waterbergs gelebt, das ursprüngliche Gebiet des Königs, wo König !Nawabeb bis 1715 gewohnt hat, noch vor den einheimischen Völkern

wie den Nama, Herero, Kiriekwa (???) und Oorlam, selbst vor den Deutschen. Unsere Vorväter haben in Frieden und Harmonie gelebt.

Damals gab es schon dreizehn Hauptgruppen der Damara mit Untergruppen im Land. Jede Gruppe hatte ihr Gebiet so wie die

- Tsoaxudaman,
- /Govanin
- /Khomeanin
- /Gaiodaman
- !Oe-#Gan
- †Aodaman
- Daoredaman (sic!)
- Namidman
- (Anmerkung: die weiteren Gruppennamen sind unleserlich).

Mit dem Einzug der einheimischen Völker haben die Kriege begonnen. Herero gegen Nama, Deutsche und Herero und Nama, wo sie auf fremden Boden kamen, führten sie Kriege. Hinzu kam, dass unsere Vorväter, die eigentlichen Bewohner, bekriegt wurden. Somit wurden unsere Vorväter mit Gewehren vertrieben als sie unter der Leitung ihrer Ältesten und Führer aus Sicherheitsgründen flohen. Sie kannten Verstecke, die über das ganze Land verteilt waren, weil sie ja dort überall einmal gewohnt hatten, in nichterreichen Berghängen in den höchsten Bergen. Im Laufe der Jahre während die Kämpfe zwischen den Deutschen, Nama und Herero anhielten. Alle Kriege, die stattgefunden haben, hat Dr. Vedder korrekt und wahr aufgezeichnet. Doch die Beschuldigung, wie sie durch die Geschichtsschreiber gemacht wurde, dass die Damara Sklavenvölker der Nama und Buschmänner waren und dass sie ihre Sprache und Kultur nicht behalten haben, ist nicht korrekt. Auch dass sie durch die Herero mit Schlaghölzern (*Kieries*) tot geschlagen wurden, war dasselbe, was die Damara mit den Herero und Nama gemacht hatten. Es waren die Buschmänner !Khun, die das wilde Leben führten.

Die Kriege, die zwischen 1904 und 1905 stattfanden, waren ähnlich den Kriegen am Waterberg zwischen den Deutschen und den Herero. Hier schreibt Dr. Vedder, dass die Nama den deutschen Truppen im Gefecht mit den Herero beigekommen haben. Was hier nicht deutlich ist. Während die Nama auch Aufstände gegen die Deutschen und Herero führten. Warum diese Völker, die sich hassten erst zu Hilfe eilten und danach wieder gegen die deutschen Truppen kämpfen konnten, ist ein Rätsel.

#### Das Gefecht am Waterberg

Der älteste betroffene Damara, der noch überlebt hat, war der Held, der Vorvater Johannes Gaseb. Er erzählte folgendes: Als die deutsche Regierung uns um Beistand bat, hat der Älteste, ga-oab Cornelius Goroseb, eine wichtige Rolle gespielt. Das Zusammenstellen der Mannschaft für die Deutschen und der Aufmarsch nach Waterberg hat bei Tsaobis Karibib (heute eine Farm) stattgefunden, d.h. es war nicht Hendrik Witbooi, der den deutschen Truppen beistand, sondern es waren die Damara. Auch sagte er (der Älteste), dass es



keine einfache Aufgabe war, weil Waterberg groß und das Territorium schwierig war. Er konnte keine genaue Anzahl nennen, doch waren die Herero viele. Er sagte auch, als er sich verglich mit den Herero Truppen, dass sie in der Minderheit waren. Auch sagte er, sie haben die Herero von allen Seiten angefallen. Das größte Gefecht war bei Hamakari im Busch. Auch meldete er, die Herero haben hartnäckig zurückgeschlagen. Es gab Verluste auf beiden Seiten. Nach dem Tagesgefecht sind die Herero in der Nacht in den Osten (wo die Sonne aufgeht) geflohen.

Weiter meldete er (der Älteste), dass sie schwere Gefechte hatten. Beim Zurückkommen (aus den Kämpfen) wurde Goroseb von der deutschen Regierung als König der Damara eingeschworen und nicht wie es in den Geschichtsbüchern von SWA durch Dr. Vedder gemeldet wurde. Deshalb ist das Interessante an der Geschichte das Gefecht bei Hamakari, welches durch die Damara zum Sieg führte.

### Begabung

Damara waren schon in der frühen Geschichte ein begabtes Volk, was den Bau von Häusern betrifft, die Bedeutung als Händler und die Behandlung von Krankheiten. Sie waren ein voranstrebendes Volk, dessen Geschichte verdreht wurde (Kulturen/ Erzählungen).

(Diese Ausführungen wurden in Zusammenarbeit mit *Chief* Betuel Haraseb erstellt, Februar 2003).

### **Originalniederschrift in Afrikaans**

Dit is onbekend en onverklaarbaar hoekom / waarom die geskiedskrywers, watter en wie dit ook mag wees, nie navorsing gedoen het, om met een of ander verklaring uit te kom, om te noem of sê die Damara volk wat alreeds hier in die land was, wat wyd uit mekaar gewoon het, word raaiselatig hulle herkoms gemeld. Hoekom die herkoms deur die Damara volk onbekend is, wat in die land gekry is, beskryf word as slawe en rond swerwers.

### Inleiding volgens Dr. H. Vedder

Kortliks: „Ondekking van die witrout van Brandberg“ deur Reinhard Maack in 1920, watter ras uit die voorgeskiedenis vir hierdie tekening verantwoordelik is, weet ons nie. Die deskundiges is dit ook nie eens oor die herkoms van die skilderye nie, maar hulle skyn te dui op in ras wat afkomstig was uit Kreta of Egipte. Hoe dit ook sy, ons kan met sekerheid aflei, dat voordat die Boesmans die land bewoon het 'n ander ras of rasse hulle in die land gevestig het.

Oor hul rond swerfe en hul herkoms, hul kom en gaan, weet die geskiedenis niks nie.

### Ek erken ook die volgende dit is die waarheid is:

- Die strewe na opperheershappy (1840 - 1862) tussen Namas and Hereros.
- Die vryheidsoorlog van die Hereros ( 1863 -1870).
- Die tienjarige vredes tydperk (1870 - 1880).

- Die tienjarige oorlog ( 1880 - 1890).
- Duitse Protektooraat 1890 .
- Nama en herero opstand 1904 - 1907.

Dr. H. Vedder meld verder:

Vanaf 1700 het die intrek van drie nuwe volk plaas gevind Hereros, Oorlams en Basters. Eers 1870 het hierdie intrek opgehou. As die Damara hulle in moeilik bereikbare berg klowe bo van S.W.A. gevestig het, wie anders kon die rotsstekening gemaak het?. Volgens die voorvaders was dit hulle voorouers daarvoor verantwoordelik was. Volgens die voorvaders was die Boesman in die (ooste) waar die son opkew. en hulle was nie te vinde aandie kant ,waar die son ingegaan het nie, dws dit weerspreek die geskiedenis van skrywers (Dr. Vedder).

Na die ondersoek en samespreking met wyle Dr. H. Vedder 1950 Junie terwyl, ek 'n dosent by Augustineum Opleiding skool was, die volgende.

Hoekom die Duitse die geskiedenis van die Damara wat hy (Dr.Vedder) as Klipkaffers of Berg Damara beskryf het.

Weerhou het. Wat die Damara hom seer gemaak het , het hulle hom op „//Gaub „ Gaub sending plaas, stasie ot waar. Sy (Dr. Vedder) antwoord was (46) jaar na my dood sal iulle die waarheid weet.

Dr. Vedder hat nie op my vrae geantwoord nie. Hoekom Dr. Vedder geswyg het, was die ver my n raaisel. Hy kon dus niet verder gaan mit die vrystelling van die Damara geskiedenis nie. Volgens my soos ons verneem het was daar in man „//Guruseb“. What hulle „/Hai-hab“genoevan het wat in die dist van Usakos die berg chuos „!Khuos“ gewoon het wat die spoorlyn not van Swakopmund na Karibib nie die huidige nie maar die eerste spoorlyn wat vanaf Swakopmund Nonidas Richthofen, Wellwitsch, Pforte Jakalswater, Schinx, Dorstrivier, Kubas- Ababis, Habis en Karibib. Terosiseer en die Duitsers vermoor het en meeste var die gevedere vanaf die trein heroof het, wat 'n Skande was om deur wat hy (/Hai-hab) Blouberg direk vertaal „Vaal Perd“ genoem was. Gedoen het die volle inligting aan die Keiser in Duitsland te mag gee.

In standbeeld, soos die twee wat in Windhoek is soos die koedoe en die ruiter op die perd was op Swakopmund met sy twee honde langs hom sy (Blomberg) //Guruseb !Hai-hab het die trein tussen Kubas en Abakis aangeval. dit was sy woongebied. Sy Standbeeld is huidiglig weg geneem. Wer verantwoordelik is weet ons nie. Daar was in rede voor hoekom die Duitse regering destyds so 'n standbeelde op gesig het.

Prehistoriese geskiedenis van die Damara

AD . +/- 900 jaar uit Egipte deur soedan en apwaarts tot waar hulle hul kom vestig het. Dan die groet trek apwaards tot 0+/- 1300 wat tot 1953 strek. Met onderbreking tussen die jare 1890 - 1953. Tussen „Gao-aob“ Koning Hosea Goroseb en David Goroseb. Die saak wat onder die bespreking van die stam oudstes was, oor skere struikel blokke.

Vanaf 1300 - 1790 was daar geen oorlog in die land nie aangesien tussen die jare nie ander rasse in die land was nie. Nuwe stamme is Hereros, Namas, Basters en Oorlams. Ovambos was op hulle voorvaders grond gevestig

Ovamboland en later eers na S.W.A. ingetrek +/ van 1900. Meestal het hierdie Ovambo stamm het swaar gekry om van Ovambogebied suid te gaan waar hulle deur die „!Khun“ Boesmanen, leeus deed gewaok was!

Prehistoriese agter grond van die vooroners word bewaarheid deur die vitwindsels sooo die klei porte wat in moeilik berekbare berg klowe gevind word, staap plekke vuurmaak plekke wat daarvan getuig. Selfs die wyse waarop hulle die kleure gemeng het prehistoriese agter grond wat dateer uit die Egiptiese kunste. Die benaming van plekke riviere, fonteine mere, grotte. Soes „!Kuinas ichuninas“ Otjikoto en nog meer, by ons voorvaders /Tsan-Amdi mere byv. Tiergoot by „/Nosib“. Nosib 'n plaas in Tsumeb dist. Wat grens aan //Ganaxa-ams en //Gaub. Gaub Weg kruip en woon plekke as ook ons kos te bere (stoor plekke van voedsel) vir die droogte tye, /Au-di fonteine Gai-aub (Grootfontein) wat begin in die ooste kant en wat strek tot !Nanis-/aus Sesfontein omgewing, waarvan ons voorvaders gekeef het. Waterberg omgewing ook noord van Waterberg die grond gebied waar Gao-aob (Anmerkung: gao-aob = König) /Nawabeb 1715 gewoon het. Voor die inheemse volkere soos Namas, Herero, Kiriekwas en Oorlams selfs die Duitsers. Ons voorvaders het ons in vrede en harmonie geleef.

Daas was alreeds **dertien** hoot groepe met sub groepe Damaras in die land .Elke groep in sy gebied soos

- Tsoaxudaman,
- /Gobanin
- /Kromanin
- /Gaiodaman
- /Oe-#Gan
- ‡Ao-Khoen
- Dauredaman

(Anmerkung: die weiteren Gruppennamen sind unleserlich).

Met die intrek van die inheemse volkere het oorloer plaas gevind, Hereros ten Namas, Duitsers met Hereros en namas, waar hulle op die vreende bodem kom ontmoet en oorloer gevoer het. Bo-op ons voorvaders die eintlike bewoners geveg en so doente ons vooroners/vaders uit gedryf het, met geveere waar hulle ons veiligheid rond gerlug het. Onder die leiding van hul oudstes/ die leiers. Hulle het wegkruip plekke geken dwarsdeur die land waarin hulle gewoon het, in onbereikbare bergklove die hoogste berge. Met verloop van jare, gevegte tussen Duitsers Namas Hereros. Het voort gedunk. Alle oorloer wat plaas gevind het was, ook soos dit deur Dr. Vedder opgeteken is, is korrek en waar. Die aantuigings wat deur die geskiedenis deur die skrywer gemaak is, dat die Damara die slave volke von die Namas en Boesman was en dat hulle hul taal en kultuur nie behou het nie is nie korrek nie. Ook dat hulle deur die Hereros met Kieries dood geslaan was, was die selfde wat die Damaras ook die selfde gedoen het met Hereros en Namas. Daar en teen het Boesmans „!Khun“ die wildslewe gelei. Die oorloer wat tussen die jare 1904 en 1905 plaas gewind het soos die wat te Waterberg plaas gevind het tussen die Duitsers en die Hereros. Hier meld Dr. Vedder in sy skrywe dat die Namas die Duitsers troepe by gestaan het om die geveg tussen hulle (Duitse troepe) en Hereros.

Wat hier nie duidelik genoeg is, Terwyl Namas ook opstanding was teenoor die Duits en Hereros was hoe kom hulle hierdie volke wat mekaar gehaat eers te help snel en daarna weer teen die Duitse troepe kon veg, is in raaisel

#### Die geveg by Waterberg

Soos gemeld was deur die oudste van Damara wat betrokke was oorblywendes die held, voorvader Johannes Gaseb gekry. Hy het aie volgende vertel: Toe die Duitse regering help gevra het ons bystand, het die oudse Gaob Cornelius Goreseb in belangrike rol gespeel. Die bymekaar maak van manskap voeging by die Duitse troep en opmars na Waterberg. Die opmars het vanaf Tsaobis Karibib dit huidige plaas gevind. D.w.s. dit was nie Hendrik Witbooi wat die Duitse troep bygestaan het nie, maar die Damara. Verder het by se dit was nie 'n maaklike taak nie Waterberg is groot en die terrein is baie moeilik „Hy“ kon nie vastel hoeveel in getalle nie, maar Herero was baie. Hy het verder gesê soos hy hulle vergelyk het met die Herero troepe was hulle in minder getal. Verder se hy, hulle die Herero van alle kante af aangeval. Die grootste geveg was by Hamahare in die bosse. Verder het hy gemeld Hereros het ook hardneklig teruggeveg. Verliese was aon albei harte. Hy het verder gemeld na die dag se geveg het die Hereros in die nag gevlug na waar die son op kom Verder meld hy dat hulle in harde geveg gehad het, met die terugkoms is die Goreseb deur die Duitse regering as koning van die Damaras ingesweer en nie soos dit gemeld word in Geskiedenis von SWA deur Dr. Vedder nie. Dus die interessante (niet lesbar ..... ) hier die geskiedenis is Ohamakari geveg, wat deur die Damaras tot die oorwinning gelei het.

#### Beskawing

Damaras was die beskaafde volk in die vroeë geskiedenis. Gewoontes, huisebou behandelingsrol siektes, en was ook die vooruitstrewende volk wiese geskiedenis verkwansel is (kultuure taal).

(Op gestel met samewerking met B. Haraseb)