

Masterarbeit // Mémoire de master

Medien-und Kulturanalyse - Theater und Medienkulturen im
transnationalen Raum // Analyse des Pratiques Culturelles

Ungeheilte Wunden

Erinnerungskultur zum Völkermord an den Herero
und Nama in Namibia

Blessures non cicatrisées

La culture de la mémoire du génocide des Héréros et
des Namas en Namibie

Unhealed Wounds

Culture of Remembrance of the Herero and Nama
Genocide in Namibia

Louise Adams

[REDACTED]

Erstgutachterin // 1ère directrice de mémoire:

Jun.-Prof. Dr. Maren Butte

Zweitgutachterin // 2ème directrice de mémoire:

Dr. Elisabeth Kargl

15.06.2020

INHALTSVERZEICHNIS

I. RÉSUMÉ	I
1. KOLONIALE HEIMSUCHUNG	1
1.1. ERINNERUNGSKULTUR IN (POST-)KOLONIALEN KONTEXTEN	4
2. (POST-)KOLONIALE VERHÄLTNISSE IN NAMIBIA	15
2.1 KOLONIALE FORTSETZUNGEN IM VERERBTEN LAND.....	15
2.2 „GLORIFYING THE GERMAN SOLDIERS“ - SPUREN DER DEUTSCHEN KOLONIALZEIT	20
2.3 „THEIR BLOOD WATERS OUR FREEDOM“ – NATIONALE ERINNERUNGSPOLITIK.....	30
3. „NOT ABOUT US WITHOUT US“ – ERINNERUNGSPRAKTIKEN DER HERERO UND NAMA	41
3.1 „WE HAVE PUT UP OUR OWN MEMORIALS“ – GEGENDENKMÄLER	44
3.1.1 SWAKOPMUND - GEDENKSTEIN AM MASSENGRAB	44
3.1.2 SHARK ISLAND - GEDENKSTEIN AM EHEMALIGEN KONZENTRATIONSLAGER	49
3.2 PERFORMATIVE DENKMÄLER – GEDENKRITUALE	57
3.2.1 „BUILDING A NATION FROM SCRATCH“ – HERERO DAY IN OKAHANDJA.....	59
3.2.2 „THEY CHEATED DEATH FOR US TO BE HERE TODAY“ – GEDENKTAG IN KATUTURA	68
3.2.3 OZOMBU ZOVINDIMBA UND NGAUZEPO - GEDENKFEIER AN TRAUMATISCHEN ORTEN	73
4. ANEIGNUNG KOLONIALER FOTOGRAFIEN	85
5. OVIZIRE · SOMGU: FROM WHERE DO WE SPEAK? - KÜNSTLERISCHE ARBEITEN ZUM VÖLKERMORD ...91	
5.1 <i>TO BREAK FREE OF THE GAZE</i> – VITJITUA NDJIHARINE.....	96
5.2 <i>CHANGING HISTORIES</i> – NICOLA BRANDT.....	99
5.3 <i>THE PAST IS NOT BURIED</i> - ISABEL KATJAVIVI	102
5.4 <i>THE MOURNING CITIZEN</i> – TRIxie MUNYAMA.....	106
6. „HEALING THE MEMORIES“ - UNGEHEILTE WUNDEN	111
7. QUELLENVERZEICHNIS	118
8. EIDESTÄTTLICHE ERKLÄRUNG	124

I. Résumé

Blessures non cicatrisées – La culture de la mémoire du génocide des Héréros et des Namas en Namibie

Dans les années 1904–1908, le premier génocide du XXe siècle a eu lieu dans la colonie allemande « Deutsch-Südwestafrika ». Bien que les effets et les conséquences de cette histoire coloniale soient toujours ressentis par les communautés affectées aujourd'hui, les crimes coloniaux allemands doivent encore être traités en Allemagne. Les ossements humains des Héréros et des Namas qui ont été envoyés en Allemagne à des fins de recherche raciste et qui se trouvent encore là-bas dans des instituts ou des musées anthropologiques font référence à cette histoire traumatisante. Ce fait hantant nous amène à porter un regard critique sur le passé et à le confronter. Comment pouvons-nous traiter de manière responsable cet héritage colonial ?

Basé sur la thèse que ces événements traumatisants sont toujours très présents en Namibie, que les structures coloniales continuent d'exister et que la prise de conscience en Allemagne est encore faible, ce mémoire de recherche traite des médiations et pratiques culturelles de commémoration des communautés, des processus d'historiographie, de la production de connaissances ainsi que de la responsabilité qui va de pair avec cette histoire partagée. Afin d'aborder une partie de la culture de la mémoire du génocide, ce travail se concentre sur les différents porteurs de la mémoire culturelle sur le génocide, notamment des lieux de mémoire, tels que des monuments, des sites historiques, des commémorations, des rituels, des traditions orales ainsi que du matériel d'archives et des œuvres artistiques que j'ai pu examiner de plus près lors d'un séjour de recherche en Namibie. Dans le cadre de cette recherche, j'ai également mené des entretiens d'experts avec les activistes Ida Hoffmann (présidente du *Nama Genocide Technical Committee*), Paul Thomas (secrétaire du *Nama Genocide Technical Committee*), Nokokure Kambanda Vei (directrice du *Riruako Centre for Genocide and Memory Studies* et secrétaire générale de la *OvaHerero Genocide Foundation*) et Uruanaani Scara Matundu (chercheur en droit). Par-dessus tout, les conversations et les entretiens d'experts avec des activistes de la mémoire m'ont permis d'apprendre les obstacles de la culture de mémoire en Namibie et la manière dont les groupes de population affectés sont profondément marqués par cette injustice du passé.

La première partie (1.1.), en accord avec la nécessité de décoloniser les études sur la mémoire et sur les traumatismes, aborde le discours de la mémoire culturelle dans les

contextes postcoloniaux. Les notions traditionnelles de la mémoire culturelle tendent à accorder plus d'importance au patrimoine écrit en tant que réalisation qu'aux rituels et traditions orales (cf. Kößler 2015 : 182). Cependant, rien qu'en ce qui concerne le canon et l'écrit, la question se pose de savoir qui a écrit pour qui, ou plutôt quels sont les pouvoirs et les rapports de force qui se cachent derrière. En fait, le canon lui-même faisait partie du processus de colonisation (cf. Said 2009 : 53). Il existe une multitude de rapports écrits de la période coloniale. Pourtant, ils représentent exclusivement la perspective de la puissance coloniale. En conséquence, pour comprendre les réalités coloniales et postcoloniales, comme le soutient l'historien Michael Rothberg, il ne suffit pas de se concentrer sur la force formatrice du présent et l'accumulation d'une mémoire chargée de pouvoir dans les canons de la mémoire nationale et civilisationnelle. Compte tenu des traumatismes et des ruptures provoqués par la conquête, l'occupation et le génocide, il est donc également nécessaire de comprendre la relation entre mémoire, identité et violence, ainsi que les techniques de récupération des traces d'un passé non dominant (cf. Rothberg 2013 : 364). Ce chapitre propose alors d'établir des liens entre les théories des études postcoloniales, la recherche sur les traumatismes et les études sur la mémoire afin de contribuer à la recherche sur la mémoire transnationale et transculturelle.

La deuxième partie (2.1) examine le contexte de la terre en Namibie et commence par le poème « This Land » du Prince K. Marenga, un poète héréro qui parle des souvenirs traumatisants qui font partie du paysage et du manque de considération pour le passé ainsi que la politique foncière. L'expropriation des terres et le génocide des Héréros et des Namas ont permis la remise à grande échelle de terres agricoles aux colons allemands et, aujourd'hui encore, elles sont principalement aux mains de fermiers blancs, dont certains sont d'origine allemande. Cet héritage colonial est toujours présent dans le paysage et la situation foncière actuelle de la Namibie. Les conséquences du génocide n'appartiennent pas seulement au passé, puisque la répartition actuelle des terres en Namibie est un rappel constant pour les Héréros et les Namas des pertes traumatisantes et des expropriations causées par la période coloniale (cf. Kößler 2015 : 100). En fait, les descendants des colons continuent à bénéficier de ce passé par l'héritage de la terre et les descendants des communautés victimes ne sont souvent autorisés à visiter leurs terres et leurs tombes ancestrales qu'avec la permission des propriétaires blancs. De plus, le système d'apartheid a également laissé des traces

et a conduit à des expropriations et des expulsions forcées. La réforme foncière qui a suivi l'indépendance de la Namibie en 1990 n'a cependant pas conduit à la restitution d'une partie des terres ancestrales expropriées ni à une compensation pour ce vol de terres comme l'illustrent les graphiques de l'Agence Statistique de Namibie¹. Cela montre que les droits de propriété coloniaux ont été protégés sans tenir compte des droits fonciers précoloniaux des communautés. Outre cela, il y a beaucoup de sans-terres en Namibie et selon les estimations de l'indice Gini de la Banque mondiale, la Namibie est l'un des pays les plus inégaux au monde en termes de répartition des revenus. Ainsi, les discours sur les terres ancestrales évoquent les inégalités, les conséquences de la violence et des déplacements ainsi qu'une identification profonde avec la terre ; tant d'éléments qui expliquent pourquoi cette dernière joue un rôle si important en Namibie.

La partie suivante (2.2) porte sur les vestiges de la colonisation allemande en Namibie. Contrairement à l'Allemagne, en Namibie, l'histoire germano-namibienne partagée n'est pas cachée dans les instituts anthropologiques. L'héritage colonial allemand est présent et visible. Les traces et les vestiges de l'histoire coloniale allemande ne se trouvent pas seulement dans les noms de rues, les bâtiments et les monuments mais sont également évidents dans la présence de la langue allemande dans les écoles, les institutions culturelles, les journaux ainsi que dans la minorité blanche germanophone économiquement privilégiée et les descendants des anciens colons. En Namibie, il y a donc de nombreuses pierres commémoratives et de nombreux cimetières dédiés aux « Schutztruppler », allemands morts durant la guerre contre les Héréros et les Namas, et dont les tombes sont entretenues par la Commission des sépultures de guerre. Il y a également des monuments qui rendent hommage aux Allemands qui ont joué un rôle important pendant la colonisation. Ces monuments ont été érigés pendant la période coloniale allemande ou le régime d'apartheid. Ils taisent le point de vue des peuples colonisés. Ainsi, le génocide y est également réprimé. Dans certains milieux germanophones, le génocide est même activement nié et l'ancien régime colonial allemand est plutôt idéalisé. On peut le voir, entre autres, dans certains livres allemands

¹ Land Statistics: Namibia Statistics Agency, 2018, p.13 et 33:
https://d3rp5jatom3eyn.cloudfront.net/cms/assets/documents/Namibia_Land_Statistics_2018.pdf
(12.12.19)

des librairies de Windhoek et de Swakopmund. Tant cette littérature niant ou banalisant le génocide que les entretiens réalisés au cours de mes recherches montrent qu'une rééducation des événements et une sensibilisation sont encore nécessaires.

Le point suivant (2.3) continue d'examiner la politique de la mémoire nationale en Namibie où le paysage de la mémoire n'a pas cessé de se dérouler depuis l'indépendance. Par exemple, devant le « Tintenpalast », l'actuel bâtiment du Parlement, se trouvent trois sculptures représentant divers résistants anticoloniaux : Hosea Kutako, Hendrik Witbooi et Theophilus Hamutumbangela. De plus, de nombreuses rues ont été renommées d'après des modèles africains. En vue d'analyser la politique nationale de la mémoire, ce chapitre décrit le « Heroes' Acre » (carré des héros) et le Musée Mémorial de l'Indépendance à Windhoek. Nous verrons comment les histoires des minorités ne s'intègrent pas facilement dans le récit homogène de l'État-nation. La politique nationale de la mémoire se concentre principalement sur l'histoire récente de la lutte pour l'indépendance. Le passé du génocide des Héréros et des Namas n'a pas affecté les ancêtres de la population majoritaire de l'Ovambo puisqu'ils étaient situés dans le nord du pays, et n'étant pas majoritaire, il semblerait ainsi que l'histoire du génocide ne soit pas mise au premier plan. Il semble qu'ici aussi, ce passé doive encore être réévalué et rappelé. Non seulement les Héréros et les Namas se battent pour obtenir des réparations et des excuses officielles de la part de l'Allemagne mais aussi pour une politique officielle de commémoration du génocide en Namibie même. La discussion sur les réparations aux groupes touchés par le génocide est écartée, entre autres, comme une « affaire Héréro et Nama » et une propagation du tribalisme. En conséquence, les personnes n'appartenant pas aux groupes touchés ne sont pas encouragées à participer au processus de la prise en compte ou la gestion du génocide et à soutenir les Héréros et Namas dans leur cause. Le travail émotionnel du souvenir, du deuil et la lutte pour la justice réparatrice sont laissés aux communautés minoritaires, sans lesquelles, comme certains le craignent, ce deuil ne serait pas formulé, la perte ne serait pas pleurée.

Le troisième chapitre se concentre sur les aspects de la représentation tels qu'illustrés par la théoricienne postcoloniale Gayatri Spivak et souligne la nécessité d'inclure les représentants des Héréros et des Namas dans les négociations d'excuses qui ont lieu entre les gouvernements namibien et allemand. Sans l'implication des chefs

traditionnels et des activistes de la mémoire des Héréros et des Namas qui ont participé à la narration de leur histoire pendant des années, des excuses ne peuvent pas être acceptées. Leurs voix doivent être écoutées et reconnues. Ceci sert d'introduction aux parties suivantes qui se concentrent sur les techniques des communautés affectées pour récupérer leur passé et à travers lesquelles les souvenirs du génocide sont transmis et traités.

La partie suivante (3.1) se concentre sur les *contre-mémoriaux* (*Gegen-Denkmäler*) que les communautés ont érigés sur des sites historiques et traumatisants de l'histoire du génocide contre leur peuple tels que le site d'un charnier à Swakopmund (3.1.1) et le site du camp de concentration sur « Shark Island » à Lüderitz (3.1.2). Des lieux où s'accrochent les destinées humaines, les expériences traumatisantes de leurs ancêtres et les souvenirs transmis. Il en résulte que les groupes ont tendance à créer et à sécuriser des lieux qui sont non seulement les sites de leurs formes d'interaction mais aussi les symboles de leur identité et les indices de leur mémoire car la mémoire a besoin de lieux et tend à se spatialiser (cf. J. Assmann, 2007 : 39). Bien que les lieux aient été témoins et que les événements aient laissé des traces, celles-ci ne peuvent être transmises sans médiation. Par exemple, le charnier de Swakopmund a été endommagé par des quads qui l'ont écrasé et l'ancien camp de concentration de Lüderitz est désormais un camping pour les vacanciers. Le troisième chapitre traite des luttes qui ont eu lieu lors de la mise en place de leurs propres mémoriaux et comprend des images d'archives et un récit d'histoire orale qui montrent le traumatisme inscrit dans ces lieux et parle de l'expérience de la violence contre les femmes africaines. Tous ces éléments sont des fragments de connaissance qui peuvent être tissés ensemble mais ces traces et ces histoires qui contiennent les lieux doivent être rendues tangibles. Nous ne pouvons percevoir que ce qui nous est communiqué, ce qui nous a été transmis à travers la culture de la mémoire ou ce que nous vivons personnellement dans ces lieux. En effet, le lieu est comme l'explique A. Assmann, tout ce que nous y cherchons, tout ce que nous savons à son sujet, tout ce qui s'y rattache (cf. A. Assmann 2006 : 225). C'est pourquoi les activistes de la mémoire aimeraient voir plus de références placées dans ces lieux traumatisants et que Shark Island devienne un mémorial officiel aux victimes du génocide. Après tout, les mémoriaux et les monuments sont des marqueurs de la mémoire publique. Cependant, l'inégalité, les restrictions économiques et politiques en Namibie ont des conséquences directes sur la façon dont la mémoire publique est

négociée et dont les récits alternatifs de la résistance anticoloniale sont annoncés dans l'espace public (cf. Kößler 2015 : 39f.).

Après avoir traité les monuments commémoratifs comme des marqueurs de la mémoire publique, la partie subséquente (3.2) se concentre sur les commémorations qui peuvent également être lues comme des monuments performatifs (cf. Förster 2010 : 343). Afin de combattre l'oubli et la mémoire refoulée, les communautés héréro et nama organisent leurs propres rituels de commémoration. Ces initiatives de la société civile comprennent de nombreuses commémorations d'anniversaires et des cérémonies de commémoration sur des sites historiques. Cette partie traite alors des différents rituels commémoratifs des Héréros auxquels j'ai eu l'occasion de participer lors de ma visite de recherche. Parmi eux, « Herero Day » à Okahandja qui a commencé avec les funérailles du chef Samuel Maharero en 1923 et est devenue un événement central dans la construction de la nation OvaHéréro. En outre, j'ai participé à la commémoration de l'anniversaire de l'ordre d'extermination de Lothar von Trotha dans le township Katutura et à la grande manifestation commémorative organisée à cette occasion à Ozombu zovindimba. À partir de ces cérémonies de commémoration, la réflexion porte sur les différentes méthodes de mémoire et de traitement collectif du passé traumatisant du génocide. Les événements commémoratifs, organisés sur des sites historiques ou à l'occasion d'anniversaires, constituent une plateforme où se réunissent diverses formes d'expression culturelle et symbolique, telles que des rituels, des images, des danses, des traditions orales sous forme de chants, d'histoires et de discours etc. qui sont abordés dans ce chapitre. « Herero Day » par exemple, combine à la fois les aspects spirituels et culturels de la mémoire et de la politique d'identité (cf. Förster 2010 : 251).

Dans la partie 3.2.1, je traiterai entre autres de l'oturupa, une organisation de la société civile des Héréros qui, en imitant les structures de l'armée allemande, a pu se construire un réseau national de soutien et d'information. L'oturupa a réussi à unir la société d'élevage divisée de l'après-guerre autour de l'idée d'une nation OvaHéréro. Ainsi, et avec ses représentations symboliques spéciales, il est devenu une partie du processus actif et créatif pour surmonter la guerre (cf. Krüger 1999 : 10). C'est précisément parce que l'oturupa n'est pas une organisation militaire mais une organisation de la société civile que ses membres parodient les manières militaires allemandes et coloniales (cf.

Förster 2010 : 250). D'autre part, dans leur performance, ils apparaissent également comme des combattants dans les uniformes qu'ils se sont appropriés, exprimant ainsi la résistance du peuple Héréro qui a résonné jusqu'à ce jour. L'équilibre des pouvoirs est ainsi renversé et les uniformes acquièrent des significations plus complexes et plus ambiguës. Dans cette partie du mémoire, les uniformes des soldats, qui sont en partie basés sur les uniformes allemands des « Schutztruppler » et les robes des femmes de l'époque victorienne qui sont devenues la tenue traditionnelle des Héréros, sont étudiés plus en détail. Cette culture vestimentaire capture une partie de leur histoire qui a été façonnée par le colonialisme et la mission chrétienne. Les robes et uniformes militaires deviennent ainsi des traces historiques et des hybrides portables qui marquent cette influence mais expriment aussi la fierté de leur propre identité par l'appropriation et la transformation. Ainsi, bien que les missions chrétiennes aient introduit les robes, les Héréros les ont transformées en quelque chose de très spécial en utilisant des tissus imprimés différemment et en les combinant avec des ajouts conçus par elles-mêmes comme l'otjikaiva, une coiffe spéciale dont la forme représente les cornes du bétail. Ainsi, l'otjikaiva fait référence à leur culture pastorale en l'honneur de leurs troupeaux. Dans l'ensemble, l'appropriation et l'adaptation à la culture héréro de ces vêtements ont aussi quelque chose d'autonomisant et d'autodéterminant. Cela illustre l'hybridité structurelle de la traduction culturelle qui, selon Bhabha, désacralise les hypothèses transparentes de la suprématie culturelle et, dans cet acte même, exige une spécificité contextuelle et une différenciation historique au sein des positions minoritaires (cf. Bhabha 1994 : 228).

Sur la base de la commémoration de Katutura à l'occasion de l'anniversaire de la proclamation de l'ordre d'extermination aux Héréros en 1904, qui a pris la forme d'un service funèbre spirituel, il est montré comment, outre la souffrance, la survie est également sous-tendue (3.2.2). Par conséquent, la commémoration porte sur le deuil de leurs ancêtres en tant que victimes ainsi que sur l'appréciation de leur résistance et de leur capacité à survivre : malgré la destruction intentionnelle, ils n'ont pas péri. Le concept de génocide s'accompagne d'une appréciation de cette réalisation puisqu'il devient une preuve de la forte volonté de survie de la part des Héréros et de leur résistance physique et sociale (cf. Förster 2010 : 309). Selon l'ethnologue Kirsten Alnaes, cet éloge de la survie qui montre à la fois la douleur de la guerre et la célébration de la survie se retrouve à plusieurs reprises dans l'oratorio héréro (cf.

Alnaes 1989 : 284, cité par *ibid.*). Il semble que la répétition de la mémoire traumatique devienne gérable avec la connaissance de la capacité de survie de leur communauté. Grâce à cette connaissance, il devient possible de se souvenir de manière cathartique des passés traumatisants (cf. Krüger 1999 : 297).

Par la suite (3.2.3), la grande cérémonie de commémoration à *Ozombu zovindimbe* est décrite. Au cours de celle-ci, les histoires sont racontées, rappelées et ainsi associées aux lieux traumatiques. Ce chapitre traite également des traditions orales qui sont attribuées à certains lieux, des rituels avec les ancêtres et de la guérison spirituelle par ces rituels. Il examine des techniques permettant de faire entrer le passé fantomatique dans le moment présent et la manière dont les rituels commémoratifs traitent les traumatismes collectifs. En outre, les commémorations sont également des plateformes pour exprimer des demandes politiques. Dans ce but, elles articulent un mandat de commémoration et de compensation que les gouvernements namibien et allemand n'ont pas réussi à remplir. En tant que mémoire culturelle qui va de pair avec une attitude oppositionnelle, le passé refoulé est non seulement ravivé mais la perspective est déplacée. Sous cette forme oppositionnelle, la mémoire culturelle permet un nouveau rapport au passé qui n'est pas basé sur la similitude mais sur la reconnaissance de notre implication éthique dans la violence traumatique (cf. Rothberg 2013 : 368f.). Les événements commémoratifs, les souvenirs traditionnels et les rituels indiquent que les communautés affectées sont toujours préoccupées par le génocide. Celui-ci n'est en aucun cas oublié. La mémoire du génocide et de ses conséquences qui continuent à affecter le présent est d'une importance cruciale pour elles. Les journées et les événements de commémoration offrent des occasions de se rassembler en tant que communauté, de se souvenir des défunts et de réfléchir aux événements tout en permettant un travail de mémoire et de deuil ainsi qu'un traitement collectif des événements traumatiques. Le deuil devient ainsi une réflexion critique sur la présence du passé dans la réalité sociopolitique (cf. Biwa 2010 : 1). En même temps, les participants sortent des rituels de commémoration avec une nouvelle énergie et une approche orientée vers l'avenir. De plus, la communication constante avec les ancêtres montre la dimension spirituelle de la mémoire collective du peuple héréro.

Le quatrième chapitre porte sur des photographies des archives coloniales et sur la façon dont elles ont été réutilisées par les activistes et les communautés. Bien que les

images dépeignent l'attitude et l'esthétique des colonisateurs, c'est précisément parce qu'elles témoignent de l'horreur et représentent les ancêtres des Héréros et des Namas qu'elles sont reproduites et donc appropriées à plusieurs reprises dans la lutte pour la reconnaissance. À travers des bannières, des présentations, des articles, des réseaux sociaux, des programmes d'événements commémoratifs des Héréros et Namas et dans des documentaires cinématographiques, etc., ces images affectives et dérangeantes des archives continuent à circuler afin de sensibiliser le public à l'histoire de la violence dont il est témoin. De cette façon, les images d'archives sont amenées dans de nouveaux contextes et chargées d'une nouvelle signification pour le présent (cf. A. Assmann 2016 : 41). Malgré la représentation déshumanisante intentionnelle de leurs ancêtres, les photographies de la période coloniale allemande ont en même temps une autonomie propre qui dépasse le cadre colonial de leur production. D'abord produites dans le sens du projet de la colonisation, elles servent aujourd'hui, par exemple, de plaidoyer et permettent de visualiser l'injustice infligée aux ancêtres des Héréros et des Namas. Les photographies sont ainsi instrumentalisées de manière critique. En tant que traces de la mémoire et fragments d'événements, elles sous-tendent également les récits émouvants de l'histoire orale et fournissent des images pour les souvenirs traditionnels et traumatisants. Ici, la théorie de la photographie d'Elizabeth Edwards est utilisée pour soutenir que les photographies ont, malgré leur cadrage, un « caractère brut », c'est-à-dire incontrôlable, résistant et finalement inconnu et indéterminé, ce qui les rend des sites d'histoires multiples, contestées et concurrentes (cf. Edwards 2001 : 22). De cette façon, les photographies peuvent se référer à d'autres histoires qui n'ont pas encore été articulées. En plus des structures institutionnelles que l'on peut discerner dans les images, des lectures alternatives et des contre-récits permettent de réarticuler les histoires des sujets photographiés, en l'occurrence les colonisés (cf. *ibid.*).

Basées sur une exposition à la Galerie d'Art Nationale de Namibie à Windhoek qui comprenait des photographies d'archives, ces réflexions se poursuivent dans le cinquième chapitre autour de la question de savoir si et comment ces images peuvent être reproduites dans un espace d'exposition. L'exposition d'art à Windhoek, par exemple, a délibérément introduit dans la salle d'autres moments de l'archive qui semblaient montrer des moments de résistance au lieu de reproduire des moments de violence et de souffrance extrêmes. De ce fait, l'exposition a principalement produit des images expressives de femmes.

Ensuite, ce chapitre examine plus en détail les différentes œuvres d'art dans cette exposition qui traitent du génocide et du passé germano-namibien. Après tout, la musique, les films et l'art contribuent également à la diffusion et à la communication médiatique du passé. Enfin, l'art et la culture populaire peuvent contribuer à le faire connaître à un autre public. En Namibie, il y a une vaste gamme artistique avec laquelle les artistes traitent des effets du génocide. Ce chapitre montre comment les œuvres utilisent différentes formes de médiation pour provoquer un changement de perspective, pour thématiser, exposer et démanteler les relations de pouvoir, pour mettre en lumière des histoires réduites au silence et pour faire entendre le chagrin éprouvé. De cette manière, les interventions artistiques restaurent les souvenirs et soutiennent ainsi le travail des activistes de la mémoire.

Tout cela montre que le passé n'est pas oublié. D'une certaine façon, le passé n'est même pas passé. Le génocide ne connaît pas de prescription, surtout pour ceux qui en subissent encore les conséquences aujourd'hui. Les blessures de ce passé sont profondes. Tant en Allemagne qu'en Namibie, les crimes du régime colonial allemand et les traumatismes qui en découlent doivent continuer à être traités. Le dernier chapitre (6) porte sur la politique de repentance et suggère comment le discours sur le passé, mais aussi comment la mémoire est un processus dynamique, comment les médias et les pratiques culturelles sont importants pour faire face au passé et comment les projets futurs, comme par exemple les rapatriements, pourraient s'orienter sur la base des rituels des communautés héréro et nama pour guider les processus de guérison. La possibilité de garder la mémoire du passé en continu, grâce à laquelle les communautés peuvent réfléchir de manière critique sur la violence et exprimer leur chagrin collectivement, aide à gérer les traumatismes. La possibilité de stabiliser et d'institutionnaliser la mémoire ou de garantir et d'assurer la commémoration et la préservation de leur histoire permet également aux personnes affectées de lâcher prise. La fonction thérapeutique et l'imbrication de la mémoire et de l'oubli, dans lesquelles le dépassement d'une histoire partagée de violence ne peut se faire que par le souvenir, deviennent alors évidentes (cf. A. Assmann 2016 : 64). Le traitement du passé nécessite une confrontation avec celui-ci et les pratiques commémoratives sont des étapes essentielles dans ce processus. En particulier dans les cas de crimes contre l'humanité où il y a une dimension éthique et la tâche de reconnaître les crimes, d'écouter les personnes affectées et de les impliquer dans ce processus. À travers cette

histoire d'interdépendance, nous sommes liés, engagés les uns envers les autres dans un lien de responsabilité pour le passé, le présent et l'avenir, car cette histoire partagée a laissé des blessures non cicatrisées.

Pour l'avenir, mes interlocuteurs souhaitent, entre autres, que ce passé ne soit pas oublié, que l'Allemagne assume ses responsabilités, que les conséquences du génocide pour les communautés touchées soient atténuées, que le passé, la mémoire et la dignité des Hééros et des Namas soient restaurés et préservés pour la postérité.

1. Koloniale Heimsuchung

„We can think of many other experiences that were brought by this war. It affected the family structures because men were killed. Like for instance on the idea of the skulls that were taken to Germany; after the skulls were cut off, they were given to the wives or a young girl like yourself to remove whatever the authority wanted to remove whether it is the skin, whatever. This was done either by women or kids. If they refused to it was death. We can name all these other experiences that these people went through. That is why I am telling you it does take... Sometimes, there was a time where I would break down. But now I don't see a time where I would break down because I have come to accept what happened and I have come to say to myself that I need to tell this story“ (S. Matundu, Interview 05. August 2019).

Der Herero-Aktivist und Rechtswissenschaftler Uruanaani Scara Matundu spricht an dieser Stelle von der Geschichte seiner Ahn*innen, des antikolonialen Widerstands und der deutschen Kolonialverbrechen um 1904-1908, die in der damaligen Kolonie Deutsch-Südwestafrika zu einem Völkermord² an den Herero und Nama ausarteten³. Die deutsche Kolonialmacht reagierte mit brutaler Gewalt auf den Widerstand, den die Herero- und Nama-Stämme gegen die Besatzung leisteten. Beide Bevölkerungsgruppen sollten politisch, kulturell und physisch vernichtet werden und wurden zu diesem Zweck ihres Viehs und Lands enteignet und in Konzentrationslagern interniert.

Bis heute finden sich Schädel und andere menschliche Gebeine in deutschen anthropologischen Instituten oder Museen, die für rassistisch-pseudowissenschaftliche Forschungszwecke nach Deutschland versandt worden sind und bis in die Gegenwart auf die traumatische Vergangenheit der damaligen Kolonien hinweisen. Diese koloniale Heimsuchung erfordert dringend eine Auseinandersetzung mit dieser Geschichte. Doch während die Auswirkungen und Implikationen der Kolonialvergangenheit besonders für die betroffenen Bevölkerungsgruppen nach wie vor zu spüren sind, bedürfen in Deutschland die deutschen Kolonialverbrechen noch immer der Aufarbeitung und Erinnerung. Zwar hat die Bundesregierung, wenn auch

² Der polnisch-jüdische Jurist und Friedensforscher Raphael Lemkin prägte den Begriff „Genozid“, der seit der UN Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes im Jahre 1948 als Straftat in dem Völkerstrafrecht gilt. Die Konvention definiert es als die Absicht „eine nationale, ethnische, rassische oder religiöse Gruppe als solche ganz oder teilweise zu zerstören durch: (a) Tötung von Mitgliedern der Gruppe; (b) Verursachung von schwerem körperlichem oder seelischem Schaden an Mitgliedern der Gruppe; (c) vorsätzliche Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Zerstörung ganz oder teilweise herbeizuführen; (d) Verhängung von Maßnahmen, die auf die Geburtenverhinderung innerhalb der Gruppe gerichtet sind; (e) gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe.“ Siehe <http://www.un-documents.net/a3r260.htm> (27.04.2020)

³ Das heißt jedoch nicht, dass andere Stämme unter der Kolonialherrschaft nicht gelitten haben. Darunter die Damara und San, die sich ebenfalls in der Polizeizone aufhielten, worin „deutsches“ Recht galt.

erst 2016, den Völkermord an den Herero und Nama in einem offiziellen Dokument anerkannt, allerdings nicht im juristischen Sinne mit rechtlichen Ansprüchen auf Reparationen. Die offizielle Entschuldigung wird seit 2015 immer noch ausgehandelt. Wie lässt sich verantwortungsbewusst mit diesem schweren kolonialen Erbe umgehen? Um Antworten darauf zu finden, beschäftigt sich die vorliegende Arbeit mit den Erinnerungskulturen zum Völkermord in Namibia. Wie wird diese Kolonialgeschichte dort verhandelt und an den Genozid erinnert? Wie gehen die Nachfahr*innen mit der traumatischen Vergangenheit um und was lässt sich daraus für die noch ausstehende Erinnerungskultur und Verantwortung in Deutschland ziehen? Denn, wie die Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann betont: „Die Eiszeit des Vergessens der deutschen Kolonialgeschichte ist vorbei“ (A. Assmann 2016: 152). Um sich einem Bruchteil der Erinnerungskultur zu nähern, befasst sich die Arbeit folglich mit verschiedenen Medien des kulturellen Gedächtnisses zum Völkermord. Darunter fallen Erinnerungsorte wie Denkmäler, Schauplätze, Gedenkfeier, Rituale, tradierte Erinnerungen sowie Archivmaterial und künstlerische Arbeiten, die ich während eines Forschungsaufenthaltes in Namibia näher untersuchen konnte. Im Rahmen der Recherche führte ich darüber hinaus vorort Experteninterviews mit den Aktivist*innen Ida Hoffmann (Vorsitzende des *Nama Genocide Technical Committee*), Paul Thomas (Sekretär des *Nama Genocide Technical Committee*), Kambanda Nokokure Vei (Direktorin des *Riruako Centre for Genocide and Memory Studies* und Generalsekretärin der *OvaHerero Genocide Foundation*) und Uruanaani Scara Matundu (Rechtswissenschaftler und Mitglied der *OvaHerero Genocide Foundation*). Vor allem die Gespräche und die Experteninterviews mit den Gedächtnisaktivist*innen ermöglichten es mir, einen Eindruck von den Hürden der Erinnerungskultur in Namibia und den betroffenen Bevölkerungsgruppen zu erhalten, die von diesem Unrecht der Vergangenheit tiefgreifend gezeichnet sind. Wie S. Matundu mir gegenüber im Interview bekräftigt, ist es wichtig, über das Leid zu berichten, dem seine Gemeinschaft ausgesetzt war:

„It's very, very sad what happened. But for some of us... If we were to say these stories are very sad so we shy away from telling them, no one else will tell them otherwise. So even you, you will go on to tell these stories after having done whatever research you are doing, after having gathered different information from different sources. And you get to compare your notes and see what happened. You might differ here on the small details but the ultimate goal is to tell the suffering this community underwent“ (S. Matundu, Interview, 05. August 2019).

Allerdings verläuft das Erzählen dieser Geschichten nicht frei von Hindernissen. Die fortwährenden Folgen des Völkermords, das Traumatische der Erinnerungen, aber auch sozioökonomische Einschränkungen, die aktuelle Landverteilung in Namibia, die Dominanz kolonialer Denkmäler, die nationale Erinnerungspolitik und die politischen Beziehungen zwischen Namibia und Deutschland bestimmen den gegenwärtigen Kontext, in dem die Herero und Nama darum kämpfen, dass ihre Stimmen sowohl in Namibia als auch in Deutschland gehört werden.

Am Anfang dieser Arbeit werden dabei Aspekte der Erinnerungskultur erörtert, die in postkolonialen Zusammenhängen auftreten und eine Dekolonialisierung der Traumaforschung und der Untersuchung des kulturellen Gedächtnisses erfordern.

Anschließend beschreibt Kapitel 2 die Landsituation und die sozio-ökonomischen Verhältnisse in Namibia und untersucht die Spuren der deutschen Kolonialzeit sowie die nationale Erinnerungspolitik Namibias, um den Kontext, in dem sich die Erinnerungsgemeinschaften befinden, zu veranschaulichen.

Im nächsten Schritt konzentriert sich die Arbeit auf die Methoden und Praktiken, mit denen die Herero und Nama die Erinnerungen an den Völkermord vermitteln und verarbeiten. Hierfür wird auf die zivilgesellschaftlichen Initiativen, die verschiedenen Erinnerungspraktiken der Betroffenengruppen sowie auf Medien des Gedächtnisses eingegangen, die vor allem in Gedenkritualen zusammentreffen. Im Anschluss daran werden künstlerische Arbeiten in Namibia untersucht, die sich mit dieser Thematik auseinandersetzen und die Arbeit der Gedächtnisaktivist*innen unterstützen.

Insgesamt verfolgt die vorliegende Arbeit das Ziel, den interkulturellen Austausch und die Aufarbeitung des Völkermords an den Herero und Nama zu fördern. Denn Erinnerungspraktiken sind wesentliche Schritte im Prozess der Aufarbeitung, die gerade bei Verbrechen gegen die Menschlichkeit eine ethische Dimension aufweist, in der die Gräueltaten anerkannt werden müssen. Dabei liegt es in der Verantwortung, den Betroffenen zuzuhören und sie in diesem Prozess einzubeziehen. Daher ist diese Arbeit bemüht, vor allem auf die Perspektiven der Nama und Herero einzugehen.

1.1. Erinnerungskultur in (post-)kolonialen Kontexten

Der Begriff Erinnerungskultur impliziert bereits, dass Erinnern ein soziales und kulturelles Phänomen ist. Die Untersuchung des „kollektiven Gedächtnisses“ geht auf den französischen Gedächtnisforscher Maurice Halbwachs zurück, demzufolge sich das Denken eines Einzelnen nur in Beziehung zu dessen verschiedenen Gruppenzugehörigkeiten verstehen lässt (vgl. Halbwachs 2016: 200). Denn jedes Individuum gehört verschiedenen Milieus an, dessen Gruppenidentität durch geteilte Erfahrungen gestärkt wird, wodurch Erinnerungen sozial bedingt sind und sich aus der Interaktion und Kommunikation mit anderen ergeben (vgl. ebd. 1985: 35).

Doch „Erinnern ist nicht nur sozial, sondern auch kulturell determiniert“ (J. Assmann 2005: 78). Deshalb unterscheiden die Kulturwissenschaftler Aleida und Jan Assmann zwischen dem kommunikativen bzw. sozialen und dem kulturellen Gedächtnis. Nach den Assmanns ist das soziale Gedächtnis im Sinne von Halbwachs zwar intergenerationell, jedoch von biologischen Trägern abhängig und so zeitlich auf ca. 80-100 Jahre begrenzt, während das kulturelle Gedächtnis mittels materieller Träger, symbolischer Formen, Texte, Bilder, Denkmäler, Riten und Jahrestage wesentlich darüber hinausgeht (vgl. A. Assmann 2006: 54). Dies sind, einem Konzept des französischen Historikers Pierre Nora folgend, jeweils „lieux de mémoire“ (Erinnerungsorte). Nora versteht darunter nicht bloß historische Stätten und Kulturdenkmäler, sondern auch „Stätten“ symbolischer Art, von Kriegsdenkmälern über Romane bis hin zu Begriffen und Personen, an denen sich das Gedächtnis und die Identität kristallisieren (vgl. Nora 1989: 7). In einem dreibändigen Band fasste Nora die „lieux de mémoire“ der französischen Nation zusammen, die jedoch bezeichnender Weise keinen einzigen kolonialen Erinnerungsort aufführt (vgl. Stoler 2011: 147). Auch in der Übertragung der Erinnerungsorte auf Deutschland durch Etienne und Schulze fehlt der Bezug über Europa hinaus auf die ehemaligen Kolonien (vgl. Zimmerer 2013: 13). Ob man dies wie der Historiker Jürgen Zimmerer als „koloniale Amnesie“, oder wie die Historikerin und Anthropologin Ann Laura Stoler vielmehr als „Colonial Aphasia“⁴ deutet, eines scheint jedenfalls erkennbar: die Verknüpfung zwischen kultureller Gedächtnisforschung und *Postcolonial Studies* steht noch aus.

⁴ Koloniale Aphasia bezeichnet nicht eine bloße Unwissenheit, sondern eine psychisch bedingte Sprach- und Wortfindungsstörung, ein „dismembering“: „Aphasia in its many forms describes a difficulty retrieving both conceptual and lexical vocabularies and, most importantly a difficulty comprehending what is spoken“ (Stoler 2011: 125).

Dies trüge zur transnationalen und transkulturellen Gedächtnisforschung bei. Hilfreich diesbezüglich ist sicherlich auch der Verweis auf die Kulturwissenschaftlerin Astrid Erll, die die geteilten und umkämpften Vergangenheiten und hybriden Erinnerungspraktiken in (post-)kolonialen und multikulturellen Kontexten als Gegenstand der *Postcolonial Studies* betrachtet (vgl. Erll 2017: 129).

Recherchiert man über die deutsch-namibische Vergangenheit, stößt man unmittelbar auf einen umfangreichen deutschsprachigen Kanon an Kolonialliteratur und auf Quellen, die überwiegend von der deutschen Kolonialabteilung stammen. In der *Namibischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* finden sich viele Bücher, Zeitschriften, Memoiren und Bilder aus der damaligen Zeit. Doch zeigen die umfangreiche Sammlung und der schriftliche Nachlass aus der deutschen Kolonialzeit fast ausschließlich die Perspektive der Kolonialgesellschaft.⁵ Auch wenn diese Materialien uns natürlich viel erzählen und allerhand in die Gegenwart überliefern, vermitteln sie vor allem die Einstellung der damaligen deutschsprachigen Gesellschaft. Es fehlen somit die Perspektiven anderer Namibier*innen, der Kolonisierten. Dies wirft weitreichende Fragen auf: Wer dokumentiert und für wen? Wer verfügt über die Autorität hierbei? Welche Rolle spielen Alphabetisierung, Schriftkultur und *Oral History* für verschiedene Bevölkerungsgruppen? Wessen Geschichten werden erzählt und wessen verschwiegen? In Untersuchungen zeitgenössischer Publikationen und der (Kolonial-)Literatur zum Hererokrieg zeigt der Historiker und Literaturwissenschaftler Medardus Brehl zudem, wie philosophische und sozialdarwinistische Theorien als

„wirksame [...] Diskurse und Wissensmuster die Folie eines soziokulturellen Wissens rekonstruieren, vor dem koloniale Gewalt als gerechtfertigt, die Vernichtung ‚eingeborener Völker‘ als legitim und notwendig erscheinen konnte“ (Brehl 2009: 172).

Die Darlegung der Vernichtung der Herero und Nama als etwas „Unvermeidliches“ wurde mit den Erklärungsmustern sowie den Fortschritts- und Vernunftvorstellungen der damaligen Zeit zusammengeführt. So wurde diskursiv der Vernichtung Sinn zugeschrieben als ein Mittel im „Prozess [...] der Entwicklung einer Weltkultur [...] [mit der] Auseinandersetzung zwischen ‚Weißen‘ und ‚Schwarzen‘, zwischen ‚Kultur‘ und ‚Unkultur“ (ebd. 2009: 182 u. 2016: 86f.). Hierin lassen sich die diskursiven

⁵ Eine Ausnahme hierfür sind Hendrik Witboois Tagebücher, heutiges UNESCO Welterbe, die die Perspektive eines antikolonialen Widerstandskämpfers zeigen. Witbooi hat in gewisser Weise sein eigenes Archiv erstellt, da er Briefe, Verträge und Tagebucheinträge darin aufbewahrte.

Rahmen und Raster erkennen mit denen eine Rechtfertigung für die Kolonialverbrechen und Gräueltaten angestrebt wurde. Wie die Philosophin Judith Butler in „Raster des Krieges“ aufzeigt:

„Der geteilte Gefährdungszustand führt nicht zu wechselseitiger Anerkennung, sondern zur Ausbeutung ganz bestimmter Bevölkerungsgruppen, zur Ausbeutung vom Leben, die nicht ganz als Leben zählen und als »zerstörbar« und »unbetrauerbar« gelten. Diese Bevölkerungsgruppen können verloren oder aufgegeben werden, eben weil sie in einem Rahmen dargestellt sind, in dem sie bereits als verloren oder aufgegeben wahrgenommen werden. Sie werden als Bedrohung menschlichen Lebens in der gewohnten Form dargestellt und nicht als lebendige Menschen, die Schutz vor illegitimer Staatsgewalt, vor Hunger oder Seuchen brauchen. Gehen solche Leben verloren, sind sie folglich nicht betrauerbar, denn in der verdrehten Logik der Rationalisierung ihres Todes gilt ihr Verschwinden als notwendig, um das Leben der »Lebenden« zu schützen“ (Butler 2010: 36).

Solche Raster lassen sich in den schriftlichen Quellen der deutschen Kolonialzeit wiederfinden. Der Kanon ist laut dem Literaturtheoretiker Edward Said dabei nicht nur ein Resultat der Machtverhältnisse und des soziokulturellen Kontexts der Wissensproduktion, die eine eurozentristische, westliche Überlegenheitsauffassung mit sich bringt, sondern, wie er anhand des „Orientalismus“ nahelegt, in der Kolonialisierung selbst verwickelt:

„Lediglich festzustellen, dass der Orientalismus die Kolonialherrschaft rechtfertigen sollte, hieße verkennen, in welchem Maße er diese nicht erst nachträglich, sondern auch schon vorbereitend legitimierte“ (Said 2009 :53).

An Michel Foucaults Diskurstheorie mit der engen Verbindung zwischen Wissen und Macht angelehnt, stellt Said fest, wie ein Kanon erzeugt wurde, der den Orient als das Andere in Abgrenzung zu Europa konstruierte, in dem die folgende Logik galt, die auch für den globalen Süden Anwendung fand:

„Erstere herrschen, Letztere müssen beherrscht werden, was [...] bedeutet ihr Land zu besetzen, ihre inneren Angelegenheiten genau zu regeln, ihr ganzes Hab und Gut in den Dienst der [...] westlichen Macht zu stellen“ (ebd.: 49).

Der Kontinent und die Menschen Afrikas wurden als unzivilisiert, barbarisch, geschichtslos und hilfsbedürftig konstruiert und in einen Gegensatz zur aufklärerischen Moderne des Westens gestellt. Renommiertere Philosophen der Aufklärung wie Kant und Hegel trugen zu solchen Vorstellungen bei⁶. Wie die Aktivisten und Antirassismus-Trainer Florian Fischer und Nenad Čupić ausführen, entwickelten sich die „ersten Völkermorde in Europas ‚Moderne‘ [...] parallel zur Formulierung rassistischer Theorien, der sogenannten Rassentheorien“ (Fischer u.

⁶ So beschrieb Hegel Afrika als entwicklungs- und geschichtsloses „Kinderland der Geschichte“ (Hegel in Philosophie der Geschichte (1837) zit. n. Fischer und Čupić 2015: 30f.) Ihm zufolge seien „[a]ls Träger des Geistes [...] weiße Menschen europäischer Herkunft ganz Mensch und mit der Aufgabe betraut den Rest der Welt zu humanisieren“ (ebd.)

Čupić 2015: 20). In der deutschen Kolonialzeit bestand neben der Kriegsrhetorik, der Idee des Kampfs um Leben und Raum samt Friedrich Ratzels Konzept des „Lebensraums“, auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Aussterben von Arten, das auf den Diskurs der unvermeidlich drohenden Auslöschung von Völkern übertragen und von anthropologischen Forschungen gestützt wurde (vgl. ebd. 2015: 24 f.). Die Komplizenschaft der Anthropologie in der Legitimierung der Kolonialisierung erkennt der Anthropologe Johannes Fabian an der Verwendung von Zeitlichkeit in anthropologischen Texten wieder, die die beschriebenen Subjekte rhetorisch degradieren bzw. als einer anderen Zeit zugehörend herabstufen. Mittels Kategorisierungen wie z.B. „Wilde“, „Primitive“ usw. wird die Gleichzeitigkeit des „Anderen“ seitens des Forschenden verweigert (vgl. Fabian 2014: 31). Dies kritisiert Fabian als Allochronismus der Anthropologie, um damit zu betonen: „we are facing, not mistakes, but devices (existential, rhetorical, political)“ (ebd.: 32). Die Wissenschaftlerin Anne McClintock verzeichnet zudem einen Tropus in der späten viktorianischen Ära, die sie als „anachronistischen Raum“ identifiziert. Denn Kolonisierte, Frauen und die industrielle Arbeiterklasse wurden als von Natur aus prähistorisch, atavistisch und irrational klassifiziert, wodurch ihre Handlungsfähigkeit negiert und sie außerhalb der historischen Zeit der Moderne stehend auf einem anachronistischen Raum projiziert wurden (vgl. McClintock 1995: 40).

Dies ist der Kontext, in dem Wissen über Namibia und dessen nichtdeutsche Einwohner*innen während der deutschen Kolonialzeit angefertigt wurde, um den Kolonialismus und den Vernichtungskrieg zu rechtfertigen. Wissen ist folglich nicht nur Macht, Macht produziert auch Wissen, weshalb es folglich kein Wissen gibt, das nicht gleichzeitig Machtverhältnisse voraussetzt und konstituiert (vgl. Foucault 1977: 27). „Wissen“ über Kulturen und Geschichte ist folglich innerhalb eines kolonialen Machtgefüges erzeugt worden, bei dem Rassismus, das Konzept von Lebensraum und der biologische Sozialdarwinismus Teil des Gesellschaft- und Weltbilds der Kolonialgesellschaft waren. Diese Strukturen und Missstände haben sich zwangsläufig auf die Wahrnehmung und Beurteilung der Situation jener Schreibende über „Andere“ ausgewirkt. Entsprechend sind die hinterlassenen Dokumente, Berichte und Bilder aus der damaligen Zeit geprägt worden.

Der Soziologe Reinhart Köbler verweist deshalb kritisch auf herkömmliche Auffassungen des kulturellen Gedächtnisses, die dem schriftlichen Nachlass als

Errungenschaft eine höhere Bedeutung beimessen als Rituale und mündliche Traditionen:

„In a rarely reflected bias reminiscent of ‘high culture’ prejudice, oral traditions and ritual are relegated to a realm that in evolutionary terms is set clearly before such achievements“ (Kößler 2015: 182).

Dabei ist das schriftliche Erbe nicht das einzige einflussreiche Kulturgut. Auch *Oral History*, Rituale und Orte sind bedeutende Medien des kulturellen Gedächtnisses. Herero und Nama haben ihre Erinnerungen an die Kriegserlebnisse in mündlichen Überlieferungen und Riten bis in die Gegenwart hinein bewahren können und bringen diese z.B. durch Gedenkfeiern, beispielsweise an historischen Schauplätzen, in die Öffentlichkeit und an die Gemeinschaft heran. *Oral History*, mündliche Traditionen, Rituale und spirituelle Praktiken der Herero und Nama sind Medien der kollektiven Weitergabe des kulturellen Gedächtnisses dieser Gemeinschaften sowie der kollektiven Verarbeitung dieser traumatischen Vergangenheit. So ist es wichtig, auf die Art und Weise hinzuweisen, wie rituelle Gedenkveranstaltungen und mündliche Überlieferungen der Herero und Nama das öffentliche Gedächtnis formen, gerade weil sie durchaus das rezipierte, offizielle Bild der Vergangenheit beeinflussen (vgl. ebd.). Als postkoloniale kulturelle Produktionen werfen sie in ihrer Form der *Gegen-Erinnerung* eine Perspektive auf die Vergangenheit in der Gegenwart, die das bisherige kanonische kulturelle Gedächtnis in Frage stellt (siehe Bhabhas Rede “On Global Memory”, zit. n. Rothberg 2013: 368). Wie der Gedächtniswissenschaftler Michael Rothberg vorschlägt:

„A memory studies available for the understanding of colonial and postcolonial realities would require more than just attention to the shaping force of the present and the accretion of power-laden memory in national and civilizational canons of memory, although these latter would certainly play a significant role. It would also require an understanding of the relations between memory, identity, and violence – the trauma and rupture produced by conquest, occupation, and genocide – as well as techniques for recovering the traces of non-dominant pasts“ (Rothberg 2013: 364).

Angesichts der durch Eroberung, Besatzung und Völkermord verursachten Traumata und Brüche, wie Rothberg hier argumentiert, ist es daher auch notwendig, den Zusammenhang zwischen Erinnerung, Identität und Gewalt zu berücksichtigen. Ebenso geht die Untersuchung postkolonialer Erinnerungskulturen zum Völkermord in Namibia über die Erinnerung im nationalen und zivilisatorischen Kanon hinaus. Es gilt somit auch die Techniken zur Rückgewinnung von Spuren nicht-dominanter Vergangenheiten einzubeziehen, wie sie z.B. in rituellen Praktiken der Herero und

Nama zu beobachten sind. Darüber hinaus geben diese Praktiken Aufschluss über das Verhältnis von Erinnerung, Identität, Gewalt und dem Trauma des Völkermords.

Aber wie lassen sich traumatische Ereignisse überhaupt erinnern, wenn diese, wie der Psychoanalytiker und Psychiater Dori Laub erklärt, so weit außerhalb des normalen Erfahrungsbereichs liegen, dass sie die betroffenen Personen völlig überwältigen und erschüttern (vgl. Laub 2000: 861)? Das Gedächtnis wird nämlich derart durch das Trauma zerrüttet, dass es für die Person zunächst unmöglich ist, die Erfahrung in der psychischen Struktur einzugliedern (vgl. ebd.: 862). So folgt dem Trauma eine Latenzzeit, in der die schlimmsten Erlebnisse vom Bewusstsein verdrängt und abgespalten werden und somit nicht erinnerbar sind. Dies scheint zunächst notwendig zu sein, um als Mensch unmittelbar nach dem Ereignis funktionieren und überleben zu können. Traumatisierte haben zudem häufig das Bedürfnis die traumatische Erfahrung und Erinnerung auszublenden, bzw. einem „Drang zum Nicht-Wissen“. (ebd.: 864 f.) Doch auch wenn die Auseinandersetzung mit dem Trauma mittels Verdrängung aufgeschoben wird, kehrt es später „durch traumatische Alpträume oder Wiederholung wieder“ (ebd.: 873). Traumata haben dadurch Langzeitfolgen, deren Symptome das Leben der traumatisierten Personen erheblich beeinträchtigen. So war z.B. die Urgroßmutter der Herero-Aktivistin Nokokure Veii eine Überlebende des Völkermords, die nie über die traumatischen Ereignisse auf Hamakari (am Waterberg) sprechen konnte, wie mir N. Veii im Interview erzählt. So hatte N. Veii nie die Gelegenheit, von ihrer Urgroßmutter persönlich herauszufinden, was ihr genau am Waterberg widerfahren ist. Erst im Nachhinein, als sie später von dem Völkermord erfahren hatte und herausfand, dass sie eine Überlebende war, konnte sie das Verhalten ihrer Urgroßmutter nachvollziehen. So konnte sie sich zumindest vorstellen, was sie durchlebt haben musste:

„I was brought up by my great grandmother who was a survivor of the genocide. She was about 14, 13, 14 years old during the genocide. But for whatever reason, she never talked about it. So, I did not know about it when I was growing up. I only knew about it later, in later years [...] And when I realised that my great grandmother was actually a survivor of the genocide, I became more attached to it. I became more emotionally attached to it. Also recalling what kind of woman my great grandmother was, made more sense. Because she was very quiet and introvert. I often found her sitting by the side of the house in the village crying, overlooking the Waterberg Mountains. And this is where they lived and that is where she lost all her family. But I never knew about it. So, as such a small child whenever I saw her crying, I'd run to her and ask her, 'Mami, what is wrong with you' and she would chase me away. So, she actually never talked about it. I only heard about what happened after she had passed on. And that is my biggest regret. That I was so... I was young and ignorant that I didn't even sit her down and ask her about

what had happened exactly. So that is something that I really regret and I wished she could just come back for one day and I can ask her those questions.

[...] I could imagine the trauma that she was going through. I could now connect her tears to what happened to her many years ago. I could connect her empty stare in the air, in the direction of the area where they lived to what happened during the genocide. And that is very, very sad.

In a way, her behaviour was kind of a testimony of what happened.

Oh yes. Very much“ (N. Veii, Interview, 14. August 2019).

Vielleicht wollte N. Veii Urgroßmutter ihr Enkelkind und sich selbst vor diesen Erinnerungen schützen. Der Blick zum Waterberg war sehr wahrscheinlich mit schmerzhaften, traumatischen Ereignissen und der Erinnerung eines beispiellosen Verlustes verbunden. Im Interview betont N. Veii ferner das traumatische Ausmaß und die Wunde, die durch den Völkermord an ihr Volk hinterlassen wurde:

„My people died. They lost everything and had to start from scratch. And one thing you have to know is the trauma that those people have gone through... Because to the Herero, cattle is very important. And they had thousands and hundreds of thousands of cattle. And this cattle was taken away from them. And they were placed in concentration camps. They got out of the concentration camps into slavery. Now they had to look after their own cattle but they had to look after them for someone else. There are stories where... Because usually they'd name... The cattle had names, you know. Especially the sacred ones. Because what the Hereros had, was, like when you were a Chief, you had your own cattle and then you had cattle for the community to help out whoever is poor or something, or in case of death or maybe a wedding or a celebration or one or another. So that was community cattle and then your own cattle. You understand? So, they had those cattle that they had and could talk to. And now they are out of the concentration camps. They recognise their cattle. Their cattle recognises them. But they cannot do anything about it because now they belong to someone else. And they have nothing. That is huge. You know? That is... To me, that is one of the most cruellest(!) thing that could happen to someone. Especially to the Hereros with the pride they had in their cattle“ (ebd.).

Als 1907 die Konzentrationslager aufgehoben wurden, wurde den überlebenden Insassen der Besitz von Land und Großvieh verboten. Nachdem sie den Tod ihrer Angehörigen und die Gewalt während des Krieges und der Lagerzeit erlebten, hatten sie zudem ihr Land und die Rinderherden an die deutschen Siedler*innen verloren. Für viele blieb daher nichts anderes übrig, als zu den sich in nun deutscher Hand befindenden Farmen zurückzukehren und dort zu arbeiten. Da einige Rinder in ihrer Religion als heilig galten, wurden den Herero mit dem Verlust von Land und Rinderherden nicht nur ihre wirtschaftliche Basis, sondern auch die Grundlagen ihrer Kultur und Religion entrissen. Wie N. Veii schildert, war dies ein gewaltiger Verlust für die Herero. Wie ließen sich unter diesen Bedingungen die traumatischen Erfahrungen verarbeiten?

„You see, genocide happened over a hundred years ago. You would think that is a long time ago. But then, my people lived through this trauma with no healing. With no talking about it. No platform to express themselves, how they felt and so on. So, they just moved on. Because after the genocide then was colonialism where we were colonised and then it was Apartheid. So who could they have talked to? Nobody“ (ebd.).

Wie N. Veii an dieser Stelle darlegt, erschwerten in Namibia verschiedene Umstände eine Auseinandersetzung mit der traumatischen Geschichte. Neben der Latenzzeit, Verdrängung, Verwerfung und der Schwierigkeit über die schmerzvollen Erfahrungen aus der deutschen Kolonialzeit zu sprechen, kamen die Auswirkungen der Kolonialherrschaft, des Apartheidregimes und der Südafrikanischen Okkupation und damit tägliche Formen von traumatisierender Gewalt hinzu - eine lange Periode physischer, psychischer und struktureller Gewalt. Hierin zeigen sich verschiedene Formen historischer Traumata und Verluste: einerseits die durch epochale Ereignisse ausgelösten Traumata sowie andererseits die der längerfristigen wiederholten Erniedrigungen eines rassistischen Kolonialregimes (vgl. Rothberg 2008: 229). Einige Herero und Nama erzählten mir, dass sie sich zunächst um die Unabhängigkeit Namibias kümmern mussten, die 1990 erlangt wurde, und sich erst danach dem Völkermord an ihren Ahn*innen wirklich widmen konnten. Traumata betreffen dabei nicht nur diejenigen, die an dem traumatischen Ereignis physisch anwesend waren, sondern wirken sich auch auf folgende Generationen hinaus (vgl. Laub 2000: 867). Selbst wenn das traumatische Ereignis über 100 Jahre zurückliegt, hinterlässt es Langzeitfolgen auch in den Nachfahr*innen, wie auch N. Veii kenntlich macht:

„We were brought up by victims, by survivors of the genocide. We were brought up by people who never had healing. And, those things, the trauma is [inter]generational. It can affect people from many years to come. You might find that one of the generations here is not affected by it but then the next one will be. It's how it goes. And I believe the Germans also need that. They were brought up by murderers, by rapists. You know, one day I had a workshop with German volunteers. They usually call me once a year when they come to the SADC region. And I was talking about the genocide and all of this. And one girl broke into tears. They always cry when you talk about this. But this one was kind of intense. And I was like, 'This is unusual. It's not how they usually react.' And I approached her. And she told me that her great grandfather was one of the people who I was talking about here. But then at home he was regarded as a hero and she didn't know about all of these things. So, to her it was a shock. And I felt sorry for her. That I... that it had to be broken to her in such a way. Because it is not nice when you have been looking up to someone to hear all these terrible things he might have done. He might have not. I mean in those years he was here. He must have been part of what happened, you know. So, I really felt sorry for her. It's not how I wanted her to find out. So, I feel they need healing as well. They have been brought up by all these criminals, all these people who did horrible things. Horrible things they have done, you would not believe it“ (N. Veii, Interview, 14. August 2020).

Zudem veranschaulicht sie hier, dass nicht nur die Opfer von Gewalt Traumata verarbeiten müssen. Auch Angehörige von Tätergruppen und dessen Nachfahr*innen brauchen Heilung. Doch dafür bedarf es einer Auseinandersetzung mit dieser Vergangenheit.

Um der zermürbenden Kraft des Traumas entgegenzuwirken, wird in der Traumatherapie versucht, das traumatische Ereignis in eine bewusste Erinnerung umzuwandeln, damit die Person es in ihre eigene Erfahrungswelt einordnen und dadurch in gewisser Art die Handlungskraft darüber zurückgewinnen kann, um so nicht mehr vom Trauma kontrolliert zu werden. Doch je näher die traumatisierte Person an den Kern des traumatischen Ereignisses vordringt, desto näher gelangt sie an die Grenze des Repräsentierbaren, oder was Laub den „leere[n] Kreis“ nennt (Laub 2000: 863). Dieser ist „nicht wirklich leer, sondern enthält etwas, das nicht gewußt oder psychisch repräsentiert werden darf – Leerstellen in der Struktur der Seele“ (ebd.). Und dieser leere Kreis wird als „Wunde ohne Gedächtnis“ von einer Generation zur anderen weitervererbt (ebd.: 867). Das bedeutet, dass es immer Lücken und Risse geben wird und das wirkt sich auf die Erzählungen von traumatischen Ereignissen aus, die dadurch bruchstückartig und lückenhaft sind. Doch genau in diesen Unzulänglichkeiten des Gedächtnisses, in den Ungenauigkeiten und Momenten der Stille, scheint das Trauma eingeschrieben zu sein. Die Nama-Historikerin Memory Biwa arbeitet dies anhand überlieferter Erinnerungen und Interviews heraus, die sie im Rahmen eines *Oral History* Projekts⁷ zum deutschen Kolonialkrieg im Süden Namibias mit Nama führte:

„These interviews speak about a traumatic past, where the real event, what was perceived, passed on as information and the language to articulate these events proves to be deficient, which has resonance in the statement, ‘words cannot be found’ (Douglas & Vogler 2003, p.31). These narratives are thus disjointed, fragmented and even silent about certain events of the war. This is the nature of memory and narration that has been passed on in circumstances that do not allow for a full comprehension and coming to terms with the violence perpetrated in the past“ (Biwa 2010: 366).

Hier verweist sie auf das Fragmentierte der Erzählungen, die aus den traumatischen Erfahrungen resultieren. Diese Sprachlosigkeit in der Versprachlichung vom Geschehen bezeugt gerade das Traumatische dieser Vergangenheit, die in diesen Erzählformen weitertradiert worden sind. Doch auch in der Wiedererzählung tradierter Familiengeschichten werden viele Dinge nachträglich ein Stück entschlüsselt. Wie N. Vei erst rückblickend das Verhalten ihrer Urgroßmutter nachvollziehen konnte, so

⁷ Das Projekt wurde 2007 vom *Namibia Institute for Democracy* in Zusammenarbeit mit der *Namibian-German Foundation* in die Wege geleitet und vom Auswärtigen Amt im Rahmen des Kulturerhaltungsfonds finanziert. 2008 wurde dazu das Buch „What the Elders used to say“ von Casper Erichsen zusammengestellt. Das Videomaterial und die Transkriptionen sind im AACRLS (*Archive of Anticolonial Resistance and Liberation Struggle*) im Nationalarchiv in Windhoek aufbewahrt. Zugriff während meines Aufenthaltes bekam ich jedoch wegen mangelndem Equipment nur auf die Transkripte.

konnte die Nama-Aktivistin Sima Luipert die Erzählung ihrer Großmutter nachträglich weiter aufschlüsseln:

„My late grandmother, Hanna Sedes Frederick, narrated my family’s genocide story. When I was little, I used to think that she was making up horror stories to keep us away from the German and Afrikaner kids across the river. She used to shout, ‘Keep away from those children or you will end up on the island (hurib ei//koe!as⁸)!’, which literally means “the place on the sea.” I had no idea that my grandmother was actually telling us about what I now know to be the Nama and Ovaherero genocide. She was narrating and reflecting on her and her mother’s lives during the genocide and in the concentration camp on Shark Island and Okawayo internment camp, near Willemsburg. My grandmother and her siblings were of mixed Nama and German descent. Their family history was strongly connected to the Okawayo concentration camp. My grandmother had long Caucasian hair my cousins and I loved to brush. Her father was a young German man – hence the Caucasian hair. My great grandmother, Katrina Frederick, or Oumama as we lovingly called her, was the niece of Cornelius Frederick [...] According to my grandmother, Oumama was first rounded up with others in Bethanien (colonial name of IUi=Igandes in southwestern Namibia) and taken to Shark Island concentration camp in Lüderitz, which was also known as the “Death Camp.” There she endured hunger and thirst. She was forced to scrape the human skulls of her next of kin clean, which were then transported to Germany. The whereabouts of her nephew’s skull remains unknown to us after it was packed in a box to ship to Germany. ‘People’s heads were cut off and the women had to clean them like you clean the head of a goat,’ Oumama would say. But she never named the perpetrators as Germans; she called them “khoe oreb,” which means “man eaters” or “cannibals.” I presume my granny didn’t know that the scraped skulls were taken for experiments, but thought the skulls were eaten, just as a goat’s head is eaten as a Nama delicacy. As kids, we were so scared, thinking our heads would be cut off, wondering when the “khoe oreb” would come to get us“ (Luipert 2019: 47).

In diesen fragmentierten Erzählungen wird etwas Unbegreifliches zu formulieren versucht, die Erfahrungen in eine erzählbare Form übersetzt. Wer hätte sich ausmalen können, dass an den Köpfen und Schädeln ihres Volkes sogenannte Forschungsmessungen erhoben werden sollten? So war für die Großmutter in ihrer Mühe, eine Erklärung für die Aufbereitung der abgetrennten Köpfe zu finden, die naheliegendste Vorstellung, sie seien zum Verzehr für Kannibalen vorbereitet wurden. Der performative Akt des Wiedererzählens, Weitergebens und Übersetzens wird zur Möglichkeit, Bruchstücke zusammenzufügen und die Erinnerungen und traumatischen Geschichten miteinander zu verknüpfen. In „Bearing Witness or the Vicissitudes of Listening“ geht Laub dabei auf die wesentliche Rolle des Zuhörers als Zeugen ein, wodurch die begangene traumatisierende Gewalttat anerkannt und damit zur Erinnerung und zu Wissen werden kann:

„The listener to the narrative of extreme human pain, of massive psychic trauma, faces a unique situation. In spite of the presence of ample documents, of searing artifacts and of fragmentary memoirs of anguish, he comes to look for something that is in fact

⁸ Die Sprache *Khoekhoegowab* der Nama beinhaltet Klicklaute, die mit folgenden Symbolen gekennzeichnet werden: ! (postalveolarer Laut), | (dentaler Laut), || (alveolarer Laut) und # (palataler Laut).

nonexistent; a record that has yet to be made. Massive trauma precludes its registration; the observing and recording mechanisms of the human mind are temporarily knocked out, malfunction. The victim's narrative – the very process of bearing witness to massive trauma – does indeed begin with someone who testifies to an absence, to an event that has not yet come into existence, in spite of the overwhelming and compelling nature of the reality of its occurrence. While historical evidence to the event which constitutes the trauma may be abundant and documents in vast supply, the trauma – as a known event and not simply as an overwhelming shock – has not been truly witnessed yet, not been taken cognizance of. The emergence of narrative which is being listened to – and heard – is, therefore the process and the place where cognizance, the 'knowing' of the event is given birth to. The listener, therefore, is a party to the creation of knowledge de novo. The testimony to the trauma thus includes its hearer, who is, so to speak, the blank screen on which the event comes to be inscribed for the first time“ (Laub 1992: 57).

Übertragen auf die *Oral History* werden die Nachfahr*innen als Zuhörer*innen dieser Erzählungen auch zu nachträglichen Zeug*innen. Da das Trauma, so Laub, mit einem Bruch der empathischen Bindung eintrat, muss dieser wiederhergestellt werden, um das Sprechen vom Trauma zu ermöglichen (ebd. 2000: 861). Dafür bedarf es einer empathischen und menschlichen Präsenz sowie eines sicheren Ortes, worin die Erinnerungen in einer ungefährlichen Weise wiederholt, verarbeitet und rekonstruiert werden können (vgl. ebd.: 871). Die erinnerungskulturellen Praktiken der Herero und Nama zeigen, wie diese Gemeinschaften die traumatische Vergangenheit des Völkermords in erzählbare Erinnerungen transformiert haben und kollektiv weitervermitteln. Zudem geben sie Aufschluss darüber, wie sie ihre Identitäten und Gemeinschaften dadurch rekonstruiert haben und weiterhin stärken sowie dem Schweigen, Vergessen und Vernachlässigen der Geschichte ihrer Vorfahren entgegenwirken.

2. (Post-)koloniale Verhältnisse in Namibia

2.1 Koloniale Fortsetzungen im vererbten Land

This Land

*The Land, you bear witness to
Is no ordinary soil
It is the dried blood of those children
Lost to the night
It is the dust
in the dustbin of history
which was forced into our eyes
As inheritance*

*This Land...
is the debris of destroyed homesteads
Of a people crushed, cattle confiscated
It is the fossil remain of all that and more
The ghost in the room dressed all in white
It is the murmur of manacled memories
Now suffering from acute amnesia
under the new demon-craftic arrangement*

*This Land...
Is the trees whose truth lies under ground
It is the mountains vomiting smoke
every morning
whose fire can be traced to the sun on
our faces
Many a stars can bear witness
The minister of land is but a mini-star*
Shining not further than his own reality*

Prince. K Marenga⁹

Das Gedicht „This Land“ von Prince K. Marenga spricht von den traumatischen Erinnerungen, die das Land Namibias und die Gedächtnisse durchdrungen hat. Nach Marengas Worten handelt es sich hierbei um „manacled memories“. Wie mit Fesseln versehen, verschwinden diese Erinnerungen, trotz bestehender Amnesie, nicht. Das Gedicht thematisiert damit die fehlende Aufarbeitung trotz der 1990 erlangten Unabhängigkeit und verweist zudem im letzten Vers auf die aktuelle Politik um Landbesitz in Namibia (*land politics*). Das Land, das die Ereignisse der Vergangenheit bezeugt hat, macht einen integralen Bestandteil der kollektiven Psyche und des gesellschaftlichen Gefüges aus, denn das koloniale Erbe besteht in der Landschaft und der heutigen Landsituation Namibias fort. So gehören die Konsequenzen des

⁹ Veröffentlicht in der Zeitschrift „Owela- The Future of Work“, 02.05.2019, S.25; Online-Zugang: https://issuu.com/owela/docs/owela_publication (29.05.2020)

Völkermords nicht bloß der Vergangenheit an, denn auch die derzeitige Landverteilung in Namibia führt den Herero und Nama immer wieder die traumatischen Verluste und die Enteignung durch die Kolonialzeit vor Augen. So beschreibt N. Veii, wie die Nachfahr*innen deutscher Siedler*innen weiterhin von dieser Vergangenheit durch das vererbte Land profitieren:

„The German community is prospering. They are prospering on what? They have inherited land. Our, my inheritance. They are sitting on that. I know that they [personally] didn't commit any genocide against my people. I know that. I know they are a different generation. Just like I was not involved in the genocide. But then, they have the advantage that they are still...

...Profiting?

Profiting! Big time! They have businesses, they have farms. Everything. They are profiting big time from what I would have benefitted from. So, you don't say, 'Give my land back'. But let's sit down and see how we can help each other here. You cannot have one guy owning five farms. But then you don't want to give up any of it. While you know that your farms... you didn't even buy them“ (N. Veii, Interview, 14. August 2019).

Die Enteignung und der Völkermord an den Herero und Nama ermöglichten die großflächige Übergabe von Farmland dieser Bevölkerungsgruppen Namibias an deutsche Siedler*innen. Noch heute befindet es sich überwiegend in den Händen weißer und zum Teil deutschstämmiger Farmer*innen¹⁰. Auch die San und Damara waren von der Landübernahme in der sogenannten Polizeizone betroffen und die 75-jährige Zeit unter südafrikanischer Herrschaft und des damit folgenden Apartheidregimes, von 1948 bis zur Unabhängigkeit Namibias, prägte ebenfalls die heutige Landverteilung, indem sie die Landenteignung durch Expropriationen und Vertreibungen aller schwarzen Bevölkerungsgruppen Namibias vorantrieb. Der Diskurs um „ancestral land“ leitet sich somit aus den Folgen von Gewalt und Vertreibung sowie einer tiefen Identifikation damit ab. Mit der Unabhängigkeit Namibias hat sich die Landverteilung nicht stark geändert, wie u.a. die Graphiken der Namibia Statistics Agency von 2018 zeigen, welchen zufolge 70 Prozent (27.9 Million Hektar) des Ackerlandes weiterhin sogenannten „previously advantaged groups“ gehören.¹¹ Zu diesen bevorzugten Gruppen zählen die weiße Bevölkerung, darunter Personen deutscher, niederländischer, englischer und sonstiger europäischer Abstammung. Darüber hinaus stellt diese statistische Untersuchung fest, dass von dem Land im ausländischen Besitz 53 Prozent (ca. 639.667 Hektar) in deutscher Hand sind,

¹⁰ Auch die Rinderpest von 1897 traf die Herero kulturell, sozial und wirtschaftlich hart. Notgedrungen mussten einige deshalb abhängige Lohnarbeit für deutsche Siedler*innen aufnehmen.

¹¹ Siehe Land-Statistik der *Namibia Statistics Agency*, 2018, S.13 und S.33: https://d3rp5jatom3eyn.cloudfront.net/cms/assets/documents/Namibia_Land_Statistics_2018.pdf (12.12.19)

wozu auch Eigentümer*innen gehören, die sich nicht in Namibia aufhalten.¹² Manche nennen Namibia daher ein Land der Zäune, weil es von solchen durchzogen ist, die diese Privatgrundstücke absperren. Angehörige können somit ihre Ahnengräber oft nur unter der Erlaubnis der weißen Landbesitzer*innen besuchen.

Der Landreform im unabhängigen Namibia ist es folglich mit dem Prinzip des „willing buyer, willing seller“ nicht gelungen, die kolonialen Verhältnisse und die „rassisch“-organisierten Strukturen von Apartheid zu durchbrechen. Wie N. Veii schildert, ging es im Unabhängigkeitskampf Namibias zwar vor allem um das Zurückgewinnen von Land, jedoch wurde dieses Versprechen nicht eingelöst:

„Wasn't the land conference supposed to deal with exactly these things?

Ach... The land conference. Our Independence was about land. It was for land. But then, when we got independence our government went into amnesia about the land issue. They protect the white communities here, which to me I do not understand how. They have reconciliation policies, right? But not with white people and the other black communities. I mean, here, tribalism is rife in Namibia. Even though nobody wants to talk about it. But it's all over the place. When you want a job, you have to be connected to someone in government. And you have to belong to that tribe in order to get that job.

So, the reconciliation we are talking about in Namibia is to protect the Whites and their properties and that's it. You actually have it in your policies in your constitution that ancestral land should not be touched. How? That is what we have been fighting for since 1904! Now you have your independence, you have got the chance to regain your land and then you say, 'No, we cannot do that'. It doesn't make sense to me“ (N. Veii, Interview, 14. August 2019).

Die Landreform in Namibia führte weder zur Rückgabe von Teilen des enteigneten anzestralen Landes noch zu einer Entschädigung für diesen Landraub¹³. So wurden die Eigentumsrechte aus der Kolonialzeit geschützt, ohne vorkoloniale Landrechte der Gemeinschaften in Erwägung zu ziehen, wie der Aktivist Paul Thomas ausführte:

„Before the German invasion, before the German white settlers came, this was land and livestock and it was a collective private property of the Nama and also the Herero“ (P. Thomas, Interview, 30. Juli 2019).

Namibia gehört ferner, basierend auf den Gini-Indexschätzungen der Weltbank, zu den ungleichsten Ländern der Welt in Bezug auf die Einkommensverteilung¹⁴. Zu den Wohlhabenden gehören eine „schwarze Bourgeoisie“ und die weiße Bevölkerung.¹⁵ Darunter sollen Namibiadeutsche zu den Wohlhabendsten gehören (vgl. Steinmetz

¹²Ebd. S.23

¹³Aufgrund der mangelnden Landreform wurde 2016 die „Landless People Movement“ durch Bernardus Swartbooi gegründet, die sich für die Rückgabe enteigneten Landes einsetzt. 2019 wurde sie als politische Partei registriert und erhielt nach den Wahlen 4 Sitze im Parlament.

¹⁴ Siehe Bertelsmann Stiftung's Transformation Index (BTI) Report, 2018, S.21.f.: https://www.bti-project.org/fileadmin/files/BTI/Downloads/Reports/2018/pdf/BTI_2018_Namibia.pdf (12.12.19)

¹⁵Ebd. S.15

2008: 224). Zusätzlich haben die Korruption und der Nepotismus dafür gesorgt, dass der Wohlstand nicht zu den Ärmsten der Bevölkerung durchgesickert, sondern in den Taschen korrupter Politiker und Geschäftsleute verschwunden ist¹⁶. Damit wird das Land weiter ausgebeutet, ohne dass die Bevölkerung davon profitiert, die überwiegend in Blechhütten ohne ausreichenden Zugang zu Wasser, Strom und sanitären Einrichtungen lebt¹⁷. All diese Verhältnisse untermauern die zentrale Rolle von Landbesitz in Namibia. Wie der einflussreiche Theoretiker des antikolonialen Kampfes Frantz Fanon in „The Wretched of the Earth“ schreibt:

„For a colonized people the most essential value, because the most meaningful, is first and foremost the land: the land which must provide bread and, naturally, dignity“
(Fanon 2004: 9).

Oder, wie mir der Aktivist und Herero Historiker Festus Ueripaka Muundjua nahelegte: „People say water is life but I say land is life. Even water needs land as a base for it to flow. It cannot float in the air“ (persönliche Kommunikation, 05.10.2019). Daraufhin entfaltete sich ein Gespräch darüber, dass das damals enteignete Land heute ausgeschöpft ist und mit der Dürre immer weiter austrocknet. Es handelt sich somit nicht mehr um das Gleiche, das damals geplündert wurde, da es sich verändert hat. So geht es auch bei den Reparationsforderungen zwar um Wiedergutmachung, doch nicht um eine, die versprechen kann, das Unheil jemals rückgängig zu machen und damit komplett zu begleichen. Auch wenn sich die Zeit nicht zurückdrehen und das Leiden nicht rückgängig machen lässt, können Verantwortung übernommen und Einfluss auf das aktuelle und zukünftige Leiden genommen werden.

¹⁶Der Aljazeera-Dokumentarfilm „Anatomy of a Bribe“ brachte in Dezember 2019 den Korruptionsskandal des Justiz- und Fischereiministers Namibias mit dem isländischen Unternehmen Samherji an die Öffentlichkeit.

¹⁷ Laut dem Jahresbericht 2018 von Amnesty International lebten mehr als 500.000 Menschen ohne ausreichende Versorgung in provisorischen Siedlungen.
Siehe: <https://www.amnesty.de/jahresbericht/2018/namibia> (12.12.19)

2.2 „Glorifying the German soldiers“ - Spuren der deutschen Kolonialzeit

„So, the memorials we have here is of the German soldiers. Glorifying the German soldiers. Now I personally have an issue with that. Because I don't want them to be erased. I don't want them to be removed but I will want ours to be put up as well. [...] You cannot just have German soldiers all over the place glorifying the murderers and forgetting about the victims. You can't do that. They are telling one part of the history and that is what our government is promoting as well. Even, they should remove it if they cannot put up ours. But they cannot just have... You look, you have been in Windhoek. How many streets have German names?“ (N. Veii, Interview, 14. August 2019)

Anders als in Deutschland ist in Namibia die verschränkte deutsch-namibische Geschichte nicht in anthropologischen Instituten verborgen. Das deutsche Kolonialerbe ist in Straßennamen¹⁸, Gebäuden, Ruinen, Friedhöfen und Denkmälern sowie in der Präsenz der deutschen Sprache und der wirtschaftlich privilegierten, weißen Minderheit deutscher Abstammung allgegenwärtig.¹⁹ Der deutsche Einfluss wird selbst in den alltäglichen Bereichen wie der Gastronomie sichtbar, in der Brötchen und Bier - nach deutschem Reinheitsgesetz gebraut - serviert werden. Auch wenn Namibiadeutsche nur ein Prozent der Bevölkerung ausmachen, gehören sie zu den wohlhabenderen Gruppen des Landes und sind kulturell wie auch sprachlich repräsentiert.²⁰ Die namibische Erinnerungs- und Kulturerbe-Landschaft ist von diesem Einfluss markant geprägt, was sich in den vielen Ehrenmälern²¹ und Friedhöfen widerspiegelt, die der deutschen Schutztruppe, Siedler*innen oder anderen Deutschen gewidmet sind, die eine wichtige Rolle in der Kolonialisierung Namibias spielten. Wie N. Veii im Interview beklagt, überwiegen in der namibischen Erinnerungslandschaft bis in die Gegenwart hinein diese Kolonialdenkmäler. Diese gedenken weiterhin „des Geschichtsbewusstseins der Denkmalsetzer und damit des kulturellen Gedächtnisses ihrer Entstehungszeit“ (Zeller 2016: 192).

In Windhoek findet sich neben deutschen Straßennamen, der *Alten Feste* und dem deutschen Friedhof, ein offizielles Kriegsdenkmal aus dem Jahre 1897, das seit 1969 anerkanntes Nationaldenkmal ist. Jenes listet im „Andenken der in dem Kriege gegen

¹⁸ Darunter auch die „Lothar von Trotha Straße“ in Otjiwarongo.

¹⁹ Viele Deutsche sind jedoch auch erst nach Ende der Kolonialherrschaft eingewandert, u.a. als Wirtschaftsflüchtlinge nach dem ersten und zweiten Weltkrieg.

²⁰ u.a. durch das alljährliche Oktoberfest in Windhoek, die verschiedenen Karnevale in unterschiedlichen Städten Namibias, das Goethe-Institut, zwei deutschsprachige Radiosender, deutschsprachige Schulen, die „Namibische Wissenschaftliche Gesellschaft“ und die „Allgemeine Zeitung“ (AZ). Ferner ist durch die vielen deutschen Touristen die Sprache in dem Tourismussektor sehr zugegen.

²¹ Einige dieser sind sogar als Nationaldenkmäler geschützt, was auf die 1948 gegründete „Historische Denkmalskommission für Südwestafrika“ zurückzuführen ist, die hauptsächlich aus deutschen Siedlern bestand (vgl. Steinmetz 2008: 224).

den Stamm der Witboois in den Jahren 1893 und 94 gefallenen Helden“ die gefallenen deutschen Soldaten auf.



Kriegerdenkmal alias „Witbooi Memorial“ in Windhoek © Louise Adams

Was 1893 in Hornkranz geschah, war jedoch ein von Curt von François, dem damaligen Reichskommissar von Deutsch-Südwestafrika, veranlasstes Massaker an den Witbooi-Nama, nachdem der *Kaptein*, bzw. *Gao-aob*,²² Hendrik Witbooi sich weiterhin weigerte, einen sogenannten „Schutzvertrag“ mit dem deutschen Reich einzugehen. Laut Protokoll eines Meetings dieser beiden Persönlichkeiten, hinterfragte Witbooi diesen irreführenden Begriff: „What is ‘protection’? What are we being protected against?“ (siehe Lau 1995: 85). Über das Massaker schreibt Witbooi schließlich in einem Brief an John Cleverly, dem Magistrat vom damals britisch besetzten Walvis Bay:

„He [von François] sacked my settlement, indiscriminately killing small children, women, and men, and the dead bodies of some of the people he had shot, he burned: that is how brutally the Captain dealt with my camp, as I would never have expected of a White person. He killed 10 men, and 75 women and children while I could not fight and had to flee with all my men“ (Witbooi, 20.04.1893 zit. n. Lau: The Witbooi Papers 1995: 129).

Dies führte zunächst zu einem Aufstand der Nama gegen die deutsche Kolonialmacht vom 1893-1898²³. Von dieser Version der Geschichte findet sich nichts in dem

²² Kaptein ist der kapholländische Begriff, der im Süden Namibias für das Oberhaupt einer traditionellen Gemeinschaft verwendet wird. Auf *khoekhoegowab*, der Sprache der Nama, lautet es „Gao-aob“ oder auch „Gaob“

²³ Nach dem Herero-Aufstand erhob sich Hendrik Witbooi erneut gegen die deutsche Kolonialmacht. Als Nationalheld und Ikone prägt sein Portrait die 200, 100 und 50 Namibiadollar-Scheine.

nationalen Denkmal. Von François wird dagegen in einer Statue vor der Stadtverwaltung als Gründer Windhoeks geehrt²⁴. Doch obwohl der eigentliche Wortlaut des Kriegerdenkmals nur an die deutschen Soldaten erinnern soll, wird es aufgrund der Nennung des Nationalhelden Witboois in der deutschen Inschrift von einigen Nichtdeutschsprachigen subversiv als das Witbooi-Denkmal bezeichnet.

Ein weiteres Nationaldenkmal ist das Marinedenkmal im Zentrum der Küstenstadt Swakopmund. Jenes ist, wie der Tafel zu entnehmen ist, den „im Kampfe zur Erhaltung der Kolonie gegen die Aufständischen Hereros 1904-1905 Gebliebenen des Marine-Expeditionskorps“ gewidmet. „Ehre sei den bis in Tod Getreuen!“. Dass dieses Kriegerdenkmal Aufgebrachtheit entfachen kann und zu Protest führt, zeigt die Beschmierung mit roter Farbe. In gewisser Weise lässt sich dies als Aufforderung interpretieren, den begangenen Völkermord und das Blut der „Einheimischen Anderen“, das an den Händen der Kolonisatoren klebt, nicht weiter zu ignorieren.



Marine-Denkmal in Swakopmund © Louise Adams

Überdies wird Swakopmund häufig auch als kleines Deutschland innerhalb Afrikas beschrieben, denn im Stadtkern hören Flaneure Deutsch in den Straßen, Geschäften und Cafés und spazieren an deutschen Straßennamen, Fachwerkhäusern, der

²⁴ Bereits vor ihm hatte Jonker Afrikaner, Kaptein der Orlam Nama und der Namensgeber Windhoeks, den Ort um 1840 besiedelt.

„Konditorei“, der „Bäckerei“, der Bismarckapotheke, dem Kaiserhotel oder dem Hotel „Deutsches Haus“ entlang. Vieles verweist direkt auf die deutsche Kolonialzeit, jedoch werden die Gräueltaten, darunter die Geschichte der Konzentrationslager in Swakopmund, nicht thematisiert. Einige der alten Häuser sind sogar mit den stolzen Baujahren von 1904-08 versehen, die für Nachfahr*innen der Opfer des Völkermordes schmerzhaft Jahreszahlen repräsentieren. Antiquitätenläden sind mit kolonialen Memorabilia des Kaiserreichs gefüllt und die Buchhandlungen mit deutschsprachigen, kolonialnostalgischen und apologetischen Büchern ausgestattet, die die Siedler*innen und Soldaten als Wegbereitende und Entwickler*innen idealisieren und so ein positives Bild vom deutschen Kolonialismus vermitteln²⁵. So werden im deutschsprachigen Kontext Namibias nicht die Verbrechen, die mit der Kolonialherrschaft einhergingen, eingehend angemahnt, sondern vielmehr der deutschkolonialen Perspektive Vorzug gewährt, während die der indigenen Bevölkerung weiter ausgeblendet werden. In dieser Soldaten- und Memoirenliteratur findet sich auch der koloniale Gräberkult wieder, in denen die „Gräber vom Tod deutscher Soldaten und Siedler als tragischem Ende rechtschaffender Pionierarbeit“ erzählen (Förster 2016: 209). Nicht nur die Kolonialliteratur, sondern auch die „Friedhöfe [...] wie Denkmäler [trugen] zur Tradierung der Siedlerideologie und zur Verklärung und Heroisierung des kolonialen Projekts“ bei (ebd.: 209f.). Diese Gräber werden durch die Kriegsgräberfürsorge gepflegt, die darüber hinaus Gräberfahrten organisiert, die, wie die Anthropologin Larissa Förster beschreibt, „als Rituale der historisch-ethnischen Selbstvergewisserung [Namibiadeutsche] gedeutet werden [können]“ (ebd. 2010: 105). Weitere Teilnehmende solcher Gräberfahrten sind etwa Mitglieder kolonialapologetischer Vereine aus Deutschland.²⁶ Zu diesen Friedhöfen gehört der Friedhof am Waterberg: „Einer der symbolträchtigsten Orte in der kollektiven Erinnerung deutscher Namibier“ (ebd. 2016: 10). Denn dieser symbolisiert „über seine Funktion als Totenmal hinaus [...] den Besitzanspruch des deutschen Reiches auf die Kolonie Deutsch-Südwestafrika“ (ebd.). Hier werden die Erinnerungen an den „Hererokrieg“ und der „Schlacht am Waterberg“, eine Formel,

²⁵ Dies repräsentiert keinesfalls die gegenwärtige Haltung aller Namibiadeutschen, die trotz geringer Bevölkerungszahl eine heterogene Gruppe darstellen. Dennoch ist der Bestand an dieser Literatur bezeichnend.

²⁶ wie der Traditionsverband ehemaliger Schutz- und Überseetruppen in Deutschland/Freunde der früheren deutschen Schutzgebiete e.V. (TSÜ)

die durch die militärischen Kriegsberichte etabliert wurde, verortet (vgl. ebd. 2010: 92 f.). Der Waterberg wurde so zum „identitätsstiftenden Naturobjekt“ der Namibiadeutschen (Melber 2013: 476). Mit der seit 1923 bis zu dessen Verbot im Jahre 2003 stattfindenden Waterberg-Gedenkfeier der deutschsprachigen Gemeinschaft, wurden diese Erinnerungen weiter institutionalisiert. Wie Förster darlegt:

„Je mehr die Vergangenheit mit dem Versterben der Zeitzeugen entrückte, desto mehr wurde aus dem Totengedenken ein Ritual zur kulturellen Selbstvergewisserung“ (Förster 2010: 219).



Deutscher Friedhof am Waterberg © Louise Adams

Weitere Relikte der deutschen Kolonialzeit sind auch die Ruinen ehemaliger Wehrbauten, Festungen, Polizei- oder Missionsstationen, die, wie der Soziologe George Steinmetz beschreibt, in ihrer gespenstischen Projektion den dauerhaften Verlust der deutschen Kolonialherrschaft zugleich verleugnen und anerkennen (vgl. Steinmetz 2008: 215). Dies grenzt Steinmetz von der Nostalgie ab, in der kein Zweifel an der Vergänglichkeit des begehrenden Objekts oder Zustandes bestehe. Ihm zufolge zeigt die deutsch-namibische Nutzung der Kolonialruinen keine nostalgische, sondern vielmehr eine melancholisch-ambivalente Haltung gegenüber dem Ende der eigenen Kolonialzeit:

„The ruinscape thus resonates with an ambivalent psychopolitical stance that simultaneously disavows and acknowledges the Germans' permanent loss of political sovereignty. This is a melancholic stance in the Freudian sense in so far as it cycles continuously between denial and recognition of loss without ever settling into a mournful bereavement“ (ebd.: 216).

Anstelle wirklicher Trauerarbeit ist somit Melancholie eingetreten. Auf die fehlende Aufarbeitung und Unfähigkeit zu trauern, verweist auch der ehemalige Archivar des namibischen Nationalarchivs Werner Hillebrecht. Namibiadeutsche haben nämlich einige Identitätskrisen durchlebt, wodurch sie nicht bloß den Verlust ihrer Vorherrschaft nicht betraueren,²⁷ sondern immer einen Anlass geboten bekamen, sich nicht mit dem Völkermord und den Gräueltaten auseinandersetzen zu können bzw. zu müssen (vgl. Hillebrecht 2019: 301). Mit der gegenwärtigen Landfrage sieht Hillebrecht nun einen Zeitpunkt, in dem diese Auseinandersetzung nicht mehr weiter aufgeschoben und verdrängt werden kann:

„Now that the delayed land question is coming to the fore, the spectre of the 1904 genocide and subsequent wholesale expropriation of land is rearing its head again – never questioned, never discussed, never overcome – bewältigt. It is doubtful whether this time around there will be a deus ex machina, and now may be the final chance to seriously engage with history instead of avoiding it“ (ebd.: 302).

In manchen deutschsprachigen Kreisen wird der Völkermord nicht nur verdrängt, sondern geleugnet, wie sich etwa anhand von Kommentaren in der *Allgemeinen Zeitung* und veröffentlichten Büchern von sowohl Namibiadeutschen als auch Deutschen aufzeigen lässt. Während meines Forschungsaufenthaltes fand in der *Namibischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* in Windhoek eine deutschsprachige Büchervorstellung von und mit dem Autor Hans Hilpisch, einem in Alflen lebenden ehemaligen Offizier der Luftwaffe, statt. Während der Präsentation wurden Ansichten geteilt, die den Völkermord negieren und Zustimmung fanden.²⁸

²⁷ Sie waren von dem Verlust der deutschen Kolonialmacht durch die Briten und dem verlorenen Ersten Weltkrieg betroffen. Im Apartheidregime genossen sie wiederum Privilegien als weiße Bevölkerungsgruppe. Zu Beginn des zweiten Weltkriegs jedoch wurden manche interniert, da die südafrikanische Regierung einen Übergriff der nationalsozialistisch Eingestellten vermeiden wollte. Der Nationalsozialismus gewann auch bei Namibiadeutschen mit der Hoffnung, Südwest könne wieder deutsch werden, an Beliebtheit. Der verlorene Zweite Weltkrieg für Deutschland und der Holocaust zerrütteten erneut die Identität der deutschstämmigen Minderheit Namibias. Während des Unabhängigkeitskampfes kämpften einige auf Seiten der südafrikanischen Front. Als Namibia seine Unabhängigkeit erlangte, endete das Apartheidregime und Namibiadeutsche mussten sich neu positionieren (vgl. Hillebrecht 2019: 282 ff.).

²⁸ Es wurde darauf hingewiesen, dass die Formulierung des Schießbefehls von Trothas, der die Vernichtung der Herero anordnete, Militärjargon entspräche. Auch wird auf Forschungen eingegangen, die die Zahl der Todesopfer geringer einschätzen und es wurde versucht aufzuzeigen, dass die Omaheke-Wüste nicht ganz wasserlos war. Die Recherche des Historikers Horst Drechsler wird als nichtig erklärt, da er von einer kompletten Abriegelung der Omaheke-Wüste durch die deutsche Schutztruppe sprach und dies nicht möglich gewesen sei. Zudem wurde Drechsler an dem Abend als Kommunist und antideutsch bezeichnet, um ihn weiter zu diskreditieren. Kritisiert wurde, dass er sich auf das *Blue Book* beziehe, das als reine Propaganda entwertet wird, da es im Auftrag Großbritanniens mit dem Zweck erstellt worden sei, die Kolonie Deutsch-Südwestafrika zu ergattern. Dabei enthält das *Blue Book* neben Fotografien von Hinrichtungen, Menschen in Ketten und den Wunden, die ihnen durch Nilpferdpeitschen zugefügt wurden, auch Zeugenberichte der Überlebenden des Völkermords sowie Aussagen anderer nichtdeutscher Beteiligter, die von den Ereignissen Zeugnis ablegten. Das *Blue Book*

Leugnen ist dabei keinesfalls mit Vergessen gleichzusetzen, weil es mit viel Aufwand verbunden ist und permanente Verlautbarungen bedarf. Wie A. Assmann formuliert, ist es „die hartnäckige Erhaltung eines Ereignisses oder einer Person im Gedächtnis der Gruppe unter der Verwendung eines negativen Vorzeichens“ (A. Assmann 2016: 25). Als ich im Anschluss dieser Präsentation die vorgebrachten Thesen mittels Wortmeldung hinterfragte, unterbrach mich die Moderatorin mit der Bemerkung, dass es genügend andere Foren für diese Diskussion gäbe und fügte schließlich hinzu:

„Wir heute Abend, wir haben alle diese Dokumente, all diese Fakten, all diese Archive, die ganzen Militärberichte und basieren unser Wissen darauf²⁹ und Sie waren jetzt auf einer Gedenkveranstaltung im Hereroland. Und da wird so ganz anders über diese Zeit gesprochen, gefühlt, geredet. Und das ist eigentlich die Tragik im Augenblick hier in diesem Land, die wir zurzeit erleben und das ist etwas, woran wir wirklich arbeiten müssen und vor allem auch miteinander und nicht immer in so getrennten Räumen“ (08.10.2020, eigene Mitschrift).

Die Aussage der Moderatorin spiegelt in der Tat die Analyse Maurice Halbwachs zum kollektiven Gedächtnis wieder:

„[D]ie Vergangenheit [hat] außerhalb der Stiche und Bücher in der heutigen Gesellschaft etliche bisweilen sichtbare Spuren hinterlassen, die man ebenso im Ausdruck der Gesichter wie im Aussehen der Örtlichkeiten wahrnimmt – und selbst die Arten des Denkens und Fühlens, die von bestimmten Menschen und in bestimmten Milieus unbewußt beibehalten worden sind“ (Halbwachs 1985: 52).

Gewiss muss diese Geschichte gemeinsam verhandelt werden. Allerdings zeichnet sich möglicherweise in der Formulierung der Moderatorin eine unterschwellige Tendenz ab, die Autorität des „Wissens“ über die Vergangenheit und der „Fakten“ nur bestimmten schriftlichen (oft deutschsprachigen) Berichten zuzuschreiben, ohne womöglich ihre Einseitigkeit, das Potential ihrer eigenen Verzerrung und den Kontext

sollte durchaus kritisch betrachtet werden, da es in der Tat dazu angefertigt wurde, um die „moralische Überlegenheit“ der britischen Kolonialmacht über die der Deutschen zu konstruieren und es nicht wirklich um die Perspektive der Einheimischen ging, weshalb Kößler davor warnt, es als authentisches Schriftstück afrikanischer Stimmen zu romantisieren (vgl. Kößler 2004: 707). Das bedeutet jedoch nicht, dass die Aussagen der verschiedenen Informanten falsch sein müssen, obgleich sie mit den britischen Behörden zusammengearbeitet haben und damit zu Komplizen der britischen Kolonisatoren wurden. Die Historikerin Memory Biwa verweist auf den Nutzen, die Zeugnisse aus dem *Blue Book* auszuwerten, um zu sehen, wie sie mit anderen mündlichen Überlieferungen korrespondieren und so Wissen und Vermittlungen über den Krieg zu analysieren (vgl. Biwa 2012: 19).

²⁹ In „‘Certain uncertainties’ or Venturing progressively into colonial apologetics“ antwortet Hillebrecht auf die Thesen der Historikerin Brigitte Laus, auf die sich viele beziehen, um den Völkermord zu negieren. Er hält diesen mit Gegenargumenten, Belegen und dem aktuellen Forschungsstand entgegen und verweist auf Archivmaterial, das die unrechtmäßige Behandlung durch die deutsche Kolonialherrschaft aufzeigt. Darunter die Akten des Reichskolonialamts, die sich im Bundesarchiv befinden und die umfangreichen Unterlagen über den Krieg von 1904-1908 im Nationalarchiv Namibias: die Geheimakten des Zentral-Bureaus des kaiserlichen Gouvernements (ZBU), die des Kaiserlichen Bezirksamts Keetmanshoop (BKE), des Kaiserlichen Bezirksamts Lüderitzbucht (BLU), des Kaiserlichen Bezirksamts Swakopmund (BSW) und des Kaiserlichen Bezirksamts Windhoek (BWI) (siehe Hillebrecht 2019: 287 f.).

des damaligen Weltbildes zu berücksichtigen. Im Gespräch mit Teilnehmenden der Büchervorstellung verwiesen mich diese auf die Gräueltaten anderer Kolonialmächte, jedoch nicht um den Kolonialismus grundsätzlich zu kritisieren, sondern vielmehr, um die Taten der Deutschen zu relativieren. Einer der Anwesenden unterstellte sogar dem Herero Chief, Samuel Maharero, Völkermord an den Deutschen ausgeübt zu haben und dass es den Herero bloß um Geld gehe. Mir selbst wurde derweil unterstellt, dass ich mich auf Historiker bezöge, die einem „Genozid-Dogma“ unterlägen, anti-deutsch seien oder unter einem Schuldkomplex litten. Ein anderer Teilnehmer befürchtete hingegen, dass die Ereignisse nicht zu simplifiziert dargestellt werden dürften, in der die Herero und Nama als hilflose Opfer und die deutschen Soldaten als überlegene Herrenmenschen verurteilt würden, was in der Tat keinem gerecht werden würde. Ein anderer beklagte, dass auch Namibiadeutsche und ihre Vorfahren gelitten haben. In dieser Klage zeichnet sich womöglich ein Bedürfnis nach eigentlicher Trauerarbeit ab. Wie der Philosoph Jacques Derrida formuliert: „there is no inheritance without a call to responsibility“ (Derrida 1994: 114). Und was für Namibiadeutsche durch das Eingestehen des Völkermords und der damit verbundenen unrechtmäßigen Landenteignung auf dem Prüfstand steht, ist ihr empfundener Status als berechnigte Landbesitzer*innen. Denn die Legitimation ihres Erbes als Namibier*innen deutscher Abstammung wird dadurch anfechtbar und gerät ins Schwanken. Auch wenn die heutigen Namibiadeutschen nicht für die Handlungen ihrer Vorfahren verantwortlich sind, müssen sie einsehen, dass sie kollektiv als Besetzer*innen von Land wahrgenommen werden, das in einem völkermörderischen Krieg unrechtmäßig enteignet worden ist; dies gilt auch, wenn nicht alle von ihnen Farmland besitzen (vgl. Hillebrecht 2019: 302). Ein Teilnehmer der Veranstaltung sprach von seinen Herero-Freunden, die angeblich seine Ansichten, die den Völkermord dementieren, teilten, aber mitunter auch angestellte Farmarbeiter sind und womöglich auf die Einnahmen ihrer Arbeit angewiesen sind. Einige Herero berichteten mir derweil, dass sie dieses Thema bewusst vermieden, um ein gutes Verhältnis zu ihren deutschstämmigen Nachbar*innen oder Arbeitgeber*innen aufrechtzuerhalten. Der Nama-Aktivist P. Thomas erzählte mir von einem seiner ehemaligen Arbeitgeber, Klaus Weichhaus, einem nach Namibia ausgewanderten deutschen Rechtsextremisten, der konkret den Völkermord leugnete:

„Actually we met somewhere and I then ended up working for him for two years, funnily enough. And this guy was always talking with me about genocide but already then, I had

already read up about the genocide and then he was always saying, that, 'Oh you know, this genocide that people are saying, it did not happen.' He was also denying the Holocaust.“ (P. Thomas, Interview, 30. Juli 2019).

Solche Gespräche und der Bestand an Literatur, die den Völkermord leugnen oder verharmlosen, zeigen, dass eine Aufarbeitung zur Anerkennung dieser Ereignisse sowie eine Sensibilisierung dafür noch stattfinden muss. Unabhängig von den Nuancierungen, wann und wo genau die Schwelle zum Genozid überschritten worden ist, muss der Tatbestand des Völkermords und das daraus resultierende fortdauernde Leid der Herero und Nama anerkannt werden, um Einfühlungsvermögen und Verständnis für diejenigen zu schaffen, die bis heute unter den Folgen dieser Vergangenheit leiden. Wie der Herero-Aktivist und Rechtswissenschaftler S. Matundu im Interview darlegt, geht es nicht um Sympathie, sondern um Empathie:

„The Ovaherero and the Namas and all the affected communities, they are not saying that we should go out there and confiscate properties of Germans or even whites who benefited from this. We are saying they must appreciate and accept the miseries that these affected communities had and that died in mass. Such that today the properties that they have... We need these people today to at least empathise, not sympathise but empathise with these communities, to appreciate the fact that these communities suffered, that they lost property through all this mess. If they can do that, they will start understanding our position. We are not here to loot anybody's properties. We want these people to understand and appreciate the fact that we suffered. And appreciate the fact that what they tend to be enjoying now, it was at our expense. If they could appreciate that, they would approach this issue with a bit of sensitivity and humanity and not castigate the Hereros when they talk about these things. I think it will take time, it will take years for people like the local Germans, and Germans wherever they are, to appreciate how massive their actions were to us, these communities. What these communities have become today, tattered as they are because of the same war. And this is from the idea, kind of making a joke out of these experiences. Because some people suffered and continue to suffer because of this same war and the experience“ (S. Matundu, Interview, 05. August 2019).

Hier weist S. Matundu darauf hin, dass diejenigen, die im Grunde von den Folgen des Völkermords profitieren, sich dieses Umstandes bewusst werden müssten. Ein solches Bewusstsein könne zu einem besseren Verständnis gegenüber den Herero und Nama beitragen, die von dem Völkermord schwer betroffen sind.

Jedoch deutet zum Beispiel die Anbringung eines Reiterdenkmal-Replikats³⁰ in einem Swakopmunder Restaurant Anfang 2019, dessen Original in Windhoek bereits wegen der Glorifizierung des deutschen Kolonialismus entfernt wurde, auf eine noch ausstehende Sensibilisierung oder bestehende Melancholie über die Kolonialvergangenheit hin. Laut einem Artikel in *The Namibian* beabsichtigte der Restaurantbesitzer damit, eine Museumsatmosphäre zu erzeugen, die vor allem

³⁰ Das Replikat verweist auf das kontroverse Reiterdenkmal von Windhoek, was als imposantestes Denkmal zur Verherrlichung der deutschen Kolonialzeit gesehen wird.

Touristen angeblich gerne sähen.³¹ Dies gilt jedoch nicht für alle Einwohner Swakopmunds, worunter die meisten, die Nachfahr*innen der kolonisierten Schwarzen, in dortigen Townships wie *Mondesa* oder der informellen Siedlung *Democratic Resettlement Community (DRC)* leben. Dies sind Orte, die Touristen meist nur mit einer Township-Tour besuchen. In seinem Büro in *DRC* informiert der Herero-Akivist Laidlaw Peringanda mittels Archivbildern über den Völkermord und die Konzentrationslager in Swakopmund. Er forderte dazu auf, das Replikat abzumontieren, da solche Monumente ihmzufolge das Leid der Herero und Nama banalisiere und den Kolonialismus verherrliche: „These monuments are making a mockery of the deaths of Namibians at the hands of the Germans during the colonial regime. It really glorifies German supremacy“.³² Das Replikat wurde jedoch trotz dieser Beschwerde nicht entfernt. All dies weist ein problematisches Verhältnis der Erinnerungskultur zum Völkermord auf. Zwar handelt es sich um eine geteilte Geschichte, diese wird jedoch nicht gemeinsam verhandelt und verschieden ausgelegt. Sowohl die Moderatorin und Teilnehmenden der Büchervorstellung wie meine Herero und Nama Gesprächspartner*innen bringen die Notwendigkeit eines Dialogs zum Ausdruck. So räumt N. Veii ein:

„Sometimes I feel sorry for the Germans here. I really do. Because you feel things could have been so much easier if we could come together. We are not going to fight with them. They are not responsible for what happened. But they are living off the fruits... And we just want to talk about that“ (N. Veii, Interview, 14. August 2019).

³¹ <https://www.namibian.com.na/185674/archive-read/Reiterdenkmal-pops-up-at-Swakopmund> (10.08.2019)

³² <https://neweralive.na/posts/swakopmund-restaurateur-stirs-up-emotions-with-reiterdenkmal-replica> (10.08.2019)

2.3 „Their Blood waters our Freedom“ – Nationale Erinnerungspolitik

Wie wird die Geschichte des Völkermords nun vom Staat und der regierenden Mehrheitsgesellschaft behandelt? Welchen Anteil hat diese Geschichte im nationalen Gedächtnis des unabhängigen Namibias? In Namibia hat sich seit der Unabhängigkeit die Erinnerungslandschaft weiterentwickelt. Vor dem Tintenpalast, dem heutigen Parlamentsgebäude, stehen drei Skulpturen verschiedener anti-kolonialer Widerstandskämpfer: Hosea Kutako, Hendrik Witbooi und Reverend Theophilus Hamutumbangela. Die Währung Namibiadollar trägt das Gesicht Hendrik Witboois und Sam Nujomas, dem ersten Präsidenten des unabhängigen Namibias, der als der Gründungsvater der Nation gilt. Viele Straßennamen wurden nach afrikanischen Vorbildern umbenannt. Allein am 13. November 2019 wurden wieder weitere 15 Straßennamen in Windhoek geändert, darunter die Bismarck-, Lüderitz- und Bahnhofstraße.³³ „Geschichte findet Stadt“ und so lässt sich die Architektur der Stadt, wie A. Assmann ausführt

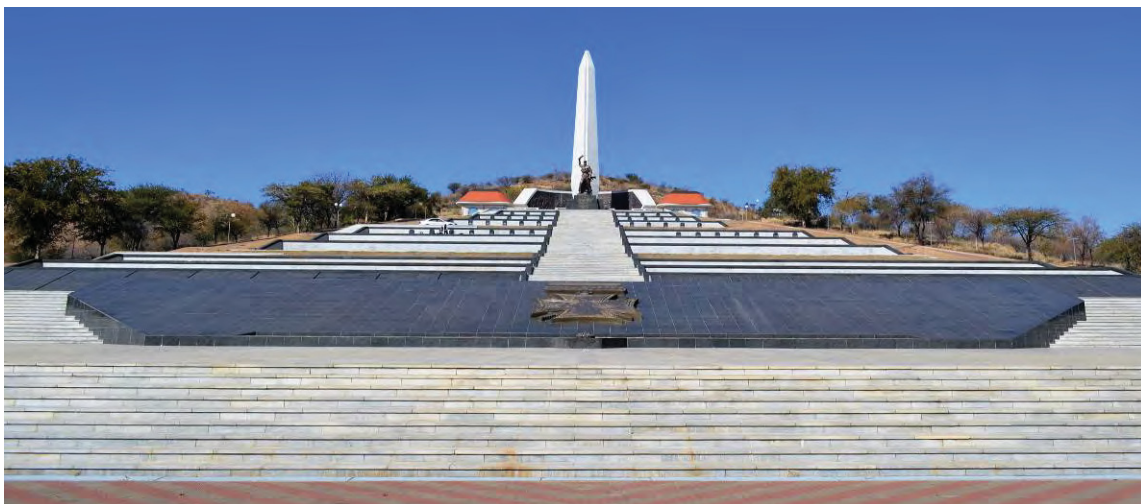
„als geronnene und geschichtete Geschichte beschreiben und somit als ein dreidimensionaler Palimpsest aufgrund wiederholter Umformungen, Überschreibungen, Sedimentierungen“ (A. Assmann 2009: 18).

Die Stadtplanung und die Errichtung von Statuen, Museen, Gedenkstätten und Gedenktafeln geben demnach Aufschluss darüber, wie verschiedene Aspekte der Geschichte im Stadtbild verankert sind und welchen davon Vorzug gewährt wird. Daraus wird ersichtlich, dass „Geschichte [...] immer mehr zu einer plastischen Verfügungsmasse [wird], über deren Gestalt die jeweilige Gegenwart entscheidet“ (ebd.).

So wurde 2002 das offizielle Kriegerdenkmal Namibias *Heroes Acre*, ca. 10 km außerhalb der Hauptstadt Windhoek, eingeweiht. Von einem nordkoreanischen Bauunternehmen realisiert, ist es als symmetrisches Polygon umgeben von 174 Grabsteinen konzipiert, die an die Helden des Freiheitskampfes erinnern sollen. Darunter finden sich symbolische Grabsteine, unter anderem auch für Widerstandskämpfer gegen die deutsche Kolonialherrschaft. Im Zentrum ragt eine Statue eines unbekanntes, triumphierenden Soldaten hervor, der eine große Ähnlichkeit zum ersten Präsidenten Sam Nujoma aufweist. Darunter ist ein Zitat Nujomas angebracht; „Glory to the fallen heroes and heroines of the motherland

³³ <https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/aufarbeitung-der-deutschen-fremdherrschaft-namibia-entfernt-strassennamen-von-kolonialisten/25228554.html> (15.11.2019)

Namibia“. Hinter der Statue befindet sich um einen weißen Obelisk ein Triptychon-Relief, das den Kampf um Namibias Freiheit und gegen den Kolonialismus verbildlicht. Das erste Bild stellt den Kampf gegen die deutsche Kolonialmacht dar, das zweite den bewaffneten Kampf der SWAPO (*South-West Africa People's Organisation*) gegen die Südafrikanische Front und das dritte den triumphierenden Sieg.

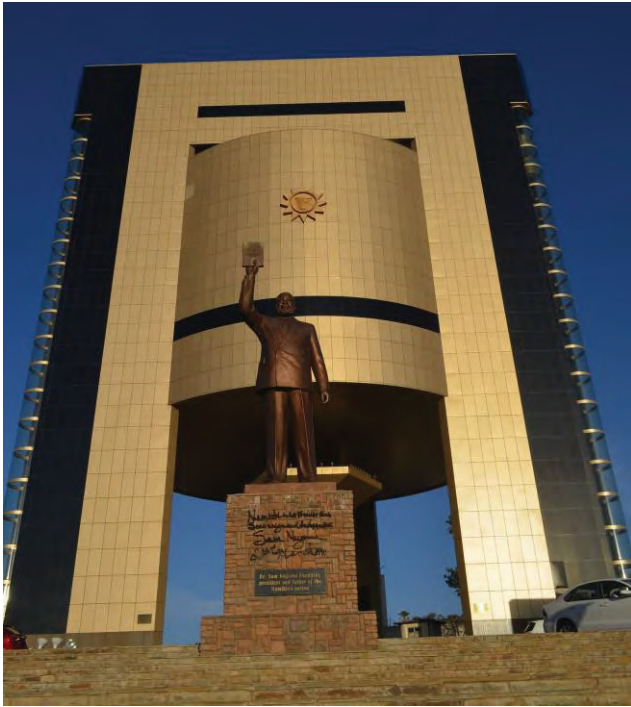


Heroes Acre, Windhoek © Louise Adams

Insgesamt wird die Unabhängigkeit vor allem als ein militärischer Siegeskampf ausgelegt und andere Formen des Widerstands hier nicht behandelt (vgl. Kössler 2015: 36). Als Sieges- und Mahnmal zugleich visualisiert *Heroes Acre*, so der Historiker Joachim Zeller,

„den Mythos von der Geburt des Staates Namibias aus dem Befreiungskampf – und kann [...] als eine Art Gedenkmal gelesen werden, selbstbewusst auftrumpfend gegenüber den zahlreichen Monumenten der vormaligen Kolonialherren“ (Zeller 2016: 204).

Einige kritisieren jedoch, dass afrikanische Kunstschaffende und die Öffentlichkeit nicht in die Gestaltung miteinbezogen wurden. Diese Kritik gilt auch für das im Jahre 2014 von dem gleichen Bauunternehmen realisierte *Independence Memorial Museum*, das im historischen Stadtzentrum Windhoeks neben der *Alten Feste* und gegenüber der deutschsprachigen *Christuskirche* liegt. Vor dem gold-schwarzen Museumsgebäude, wo früher der *Windhoek Reiter* stand, ragt nun eine Sam Nujoma Statue empor. Nach der Unabhängigkeit Namibias wurde das Reiterdenkmal zunächst vor der *Alten Feste* und schließlich in ihren Innenhof abtransportiert und dadurch aus der direkten Sicht entfernt. An dem zweiten Standort des Reiterdenkmals steht nun das einzige vom Staat errichtete Denkmal, das an den Völkermord erinnert. Die Skulptur mit der Aufschrift „Their Blood waters our Freedom“ zeigt eine Frau und einen Mann, die zusammen mit erhobenem Arm und entrissenen Ketten heroisch auf einem Hügel stehen. Darunter befinden sich auf der Vorder- und Rückseite Reliefs, die jeweils an Fotografien aus dem Nationalarchiv erinnern: Die Rückseite nimmt sich das Bild ausgezehrer Herero am Waterberg als Vorlage und die Vorderseite stellt die Erhängung an einem Baum dar. Dass es ein Denkmal für die Opfer des Völkermordes und insgesamt für antikoloniale Widerstandskämpfer*innen gibt, zeigt zunächst den Prozess der Geschichtsumschreibungen im urbanen Raum, die mit der Unabhängigkeit Namibias einhergingen. Doch, wie Zeller in einem Artikel kritisch kommentiert, wurde das Reiterdenkmal schlicht durch ein neues „Herrschaftsmonument“ ersetzt (Zeller 2014: 39). Denn das heutige *Independence Memorial Museum* und die Statue von Sam Nujoma stehen am historischen und traumatischen Schauplatz der damaligen Konzentrationslager, die für die Herero und Nama errichtet wurden.



Independence Memorial Museum (oben links), Reiterdenkmal im Innenhof der Alten Feste (oben rechts), Genocide Memorial (unten) Windhoek © Louise Adams



NAN 02270:
 Links sieht man die Alte Feste und vorne rechts
 das Konzentrationslager in Windhoek. 1904



NAN 02506:
 Herero-Häftlinge in Halsketten. Der Dornbusch
 im Hintergrund lässt schließen, dass es sich
 vermutlich um das Konzentrationslager in
 Windhoek handelt. 1904



NAN 02772:
 Beschriftung: „Gefangene Hereroweiber in
 Windhuk 1906“. Im Hintergrund sieht man die
 Alte Feste. 1906

Zunächst von deutschen Kolonialdenkmälern überbaut, nehmen nun neue „Herrschaftsmonumente“ den Platz ein, wodurch die Geschichte des Völkermords wiederum überschattet wird. So äußert sich N. Veii über das Museum und die Sam Nujoma Statue:

„How many memorials are there in Namibia, which acknowledge the genocide?

None. ... Well, you have one at the museum here. The new museum.

Yes, Independence Museum.

But you look at it. I don't see the genocide of it. And to round it off they put...

...Sam Nujoma right next to it?

Sam Nujoma on top of it! Not one of our chiefs who were there during that year. Why Sam Nujoma there? He has nothing to do with the genocide. He didn't do anything about it. Not promoting it, not acknowledging it, not raising awareness about it, nothing during his term. But he is put on top there“ (Veii, Interview, 14. August 2019).

Weil dies der historische Ort der Konzentrationslager in Windhoek ist, weshalb es von Herero auch „Orumbo rua Katjombondi“ (Ort des Grauens) genannt wird, schlug Usutuaije Maamberua der SWANU Partei damals vor, das Museum in *Genocide Remembrance Centre* umzubenennen, um sich dadurch mit der Geschichte des Schauplatzes auseinanderzusetzen und es an die Öffentlichkeit zu bringen (vgl. Silvester 2015: 289). Maamberuas Vorschlag wurde jedoch nicht in die Tat umgesetzt. An diesem Ort steht nun das Nationalmuseum Namibias als *Independence Memorial Museum*. Darin wird der Völkermord in einem Raum in der ersten Etage mit einer Wand bestehend aus kopierten Archivfotografien und in einem dunklen Kammerdurchgang mit Skulpturen abgehandelt.



Kammerdurchgang im Independence Memorial Museum in Windhoek. Der Mann im Hintergrund stellt den Kommandeur der deutschen Schutztruppe Lothar von Trotha dar und das Datum bezieht sich auf seinen Vernichtungsbefehl an die Herero. Im Vordergrund sieht man Halseisenketten, die von der Decke hängen. © Louise Adams

Insgesamt beinhaltet das Museum eine große Sammlung an Fotografien, bemalte Wänden und Skulpturen. Ein Teil der ersten Etage und die darauffolgenden zwei weiteren Stockwerke behandeln die Apartheid, das *Cassinga-Massaker* der *South African Defence Force* und vor allem den Unabhängigkeitskampf durch die SWAPO. Das Gesicht Nujomas findet sich auf den vielen Fotografien und in den in Bronze gegossenen Statuen wieder. Dass der Unabhängigkeitskampf auch mit Gräueltaten seitens der SWAPO einherging, wie in den *Lubango Dungeons*³⁴ in Angola, in der Tausende Menschen verschollen sein sollen, wird verschwiegen. So lehnte die Regierung sogar das Angebot der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission ab, eine Anhörung in Namibia zu veranstalten und blockierte die Ermittlungen darüber.³⁵ Auch die vorkoloniale Zeit wird in dem Museum verklärend vermittelt. Auf der Ausstellungswand diesbezüglich steht lediglich „pre-colonial society peaceful coexistence“, wodurch die Konflikte dieser Zeit ausgeblendet werden.

Zwar wird der antikoloniale Widerstand gegen die deutsche Kolonialmacht als nationale Erhebung in die Geschichte des Unabhängigkeitskampfes Namibias eingebettet, jedoch in dieser nationalen Geschichtsdeutung zugleich als Vorstufe der Unabhängigkeitsbewegung der SWAPO homogenisiert und vereinnahmt (vgl. Förster 2010: 263). Diese Homogenisierung im Sinne der Nationsbildung bewirkt, dass bestimmte Dinge nicht angesprochen und Kritik an der Erinnerungspolitik nicht formuliert werden können, ohne zu leichtfertig den Vorwurf des Tribalismus zu erhalten, wie N. Veii und I. Hoffmann in den jeweiligen Interviews beklagen. So kritisiert N.Veii, wie die Rolle von Hosea Kutako in der nationalen Geschichtsnarration zur Erreichung der Unabhängigkeit vernachlässigt wird:

*„[Hosea Kutako] petitioned the UN on the occupation of Namibia. So, to me, he was a pioneer leading to our independence even though he does not get that recognition as much from government because of the politics being played. But he should actually be the father of the nation, the Namibian nation. He spearheaded everything. He also is the one who made it possible for the first president of Namibia, Sam Nujoma, to leave the country. He connected him with other Namibians in the diaspora in Botswana and so on. He prepared him for the journey. But today it is not mentioned like that. Today, part of our history, most of our history is being...
...silenced?*

³⁴ Tausende Namibier*innen wurden während des Unabhängigkeitskampfes von der SWAPO als Spione verdächtigt und in Kerkern in Angola gefoltert und getötet. Diese Gräueltaten müssen nach wie vor noch aufgearbeitet werden. Siehe hierzu auch das Interview mit Uruanaani Scara Matundu. Er weiß bis heute nicht, was mit seinen Verwandten geschehen ist, die der SWAPO beigetreten und verschwunden sind.

³⁵ <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/393659.stm> (17.12.2019)

Yes. It is being swept under the carpet. Because then it will glorify the Herero and not the ruling party. Because what the ruling Party wants the world to believe is that they are the ones who pioneered the independence. They fought the liberation struggle. And one wonders, 'What did my people die for?' It was for independence, for Namibia. But it is not recognised as such. Whenever you mention it, you are labelled as a tribalist.

So, you can't even talk about this without being accused of tribalism?

Yes. Of being a tribalist and wanting to promote your people. But our people need to be promoted because they've done a lot. Many of them died here for the sake of gaining independence“ (N. Veii, Interview, 14. August 2019).

Den gleichen Vorwurf des Tribalismus erleidet I. Hoffmann, wenn sie unter anderem Kritik an den Ausgaben für bestimmte nationale Feiertage ausübt:

„When it was Cassinga, they spent and spent. When it is Omugulugwombashe. When you say these things, people call you tribalist. But it is not tribalism. Those people are Ovambo speaking people. And you know, it is kind of assigned that they are the only ones that have died for this country. But what about the Nama and the Hereros through extermination orders? But even without the extermination order right through the 1800s when the Germans entered our country and took all our resources, killing our people. This is the pains that we went and go through up to today“ (I. Hoffmann, Interview, 14. August 2020).

Gerade an der Verteilung der nationalen Feiertage³⁶ wird sichtbar, welche Geschichten verbreitet werden sollen und welche nicht. So sind diese fast ausschließlich dem Befreiungskampf gewidmet. Bis heute gibt es keinen nationalen Gedenktag zum Völkermord in Namibia, wie P. Thomas bemängelt: „There are no national events by government [...] there is no official public holiday that has been given in honour of the genocide“ (P. Thomas ,Interview, 30. Juli 2019). Dies lässt die Vermutung nahelegen, dass die Regierung kein großes Interesse an einer nationalen Politik des Gedenkens an den Völkermord hegt. Die Erinnerung an den Herero- und Nama-Widerstand gegen die deutsche Kolonialherrschaft, wie die Interviewauszüge mit I. Hoffmann und N. Veii vermitteln, rütteln an den SWAPO-zentrierten nationalen Gründungsmythos als die einzig wahren Befreiungskämpfer*innen. Zudem zieht es die Aufmerksamkeit auf die Herero und Nama Minderheiten zulasten der Ovambo-Mehrheit, dem wichtigsten Wahlkreis der Regierung. Womöglich liefert dies eine Begründung dafür, dass es kein nationalen Gedenktag für den Völkermord gibt. Dabei dienen Jahrestage als Stützen des kulturellen und öffentlichen Gedächtnisses, weshalb

³⁶ Der 21. März 1990 gilt als offizieller Tag der Unabhängigkeit und wird seitdem jährlich als Nationalfeiertag erinnert. Dies entstand durch den Vorschlag der SWAPO in der verfassungsgebenden Versammlung, um mit diesem Datum auch an das Massaker von Sharpeville in Südafrika zu erinnern. Der 4. Mai ist der *Cassinga Day* und gedenkt an das größte einzelne Massaker an Flüchtlingen im Exil. Der 26. August wird als *Heroes Day*, der von den Vereinten Nationen früher als *Namibia Day* eingeführt wurde, gefeiert und erinnert an den Beginn des bewaffneten Kampfes in Omgulugwombashe, wo eine Gedenkstätte errichtet wurde (vgl. Melber 2014: 28f. und Kössler 2015: 39f.).

I. Hoffmann im Parlament einen nationalen Gedenktag zum Völkermord vorschlug, um die Erinnerung an den Völkermord in die nationale Erinnerungspolitik Namibias zu integrieren und für alle Namibier*innen zu institutionalisieren:

„The 4th of August when we collected the first skulls³⁷. That day can be inaugurated as the Day of Genocide. Bringing back the skulls from 1904, 1905. And I hope it goes through“ (I. Hoffmann, Interview, 14. August 2019).

Die Tatsache, dass der Völkermord gegen die Herero und Nama gerichtet war, unterscheidet sie von anderen kolonialisierten Gruppen in Namibia und verleiht ihnen damit eine Sonderrolle. Dies rückt die Ethnizität wieder in den Vordergrund und wird, wenn darauf verwiesen wird, zu leicht als Tribalismus abgetan, wie die Interviewauszüge von I. Hoffmann und N. Vei hier aufzeigen. Auch wenn der Tribalismus durchaus ein Problem in Namibia darstellt und nicht überwunden wurde, ist dieser Vorwurf gegen die Gedächtnisaktivist*innen der Herero und Nama nicht angemessen. Schließlich ist der Diskurs, wie der Soziologe Stuart Hall aufweist, immer lokalisiert, weshalb „Ethnizität der notwendige Ort oder Raum [ist], von dem aus Menschen sprechen“ können (Hall 1994: 61). Als Minderheit im heutigen Namibia können die Herero und Nama durch den Rückgriff auf die eigene Ethnizität einen Ort des Sprechens über ihre eigene Vergangenheit finden, die nicht in der nationalen Geschichtsversion aufgeht. Und dieser „Moment der Wiederentdeckung eines Ortes, einer Vergangenheit, der eigenen Wurzeln und des Kontextes [ist] ein notwendiges Moment des Sprechens.“ (ebd.: 62). So enthüllen Minderheitenkulturen mit ihrer ambivalenten, gespaltenen Zugehörigkeit immer auch das Imaginäre und Konstruierte der Nation (vgl. Anderson 1996: 15f.). Wie Homi Bhabha formuliert:

„Community disturbs the grand globalizing narrative [...] of the imagined community of the nation. The narrative of community substantializes cultural difference, and constitutes a 'split-and-double' form of group identification“ (Bhabha 1994: 230).

Insgesamt lässt sich feststellen, dass die Geschichte Namibias auch dort noch aufgearbeitet und erinnert werden muss. Die Erinnerungspolitik fokussiert sich vor allem auf die jüngere Geschichte des Unabhängigkeitskampfes durch die SWAPO mit Sam Nujoma als Vater der Nation. Die langwierige Zeit unter südafrikanischer

³⁷ Die erste Repatriierung von Schädeln, die in der Berliner Charitée lagerten und zurück nach Windhoek gebracht wurden, fand 2011 statt und wurde in Namibia als großes nationales Ereignis aufgezogen. Die darauffolgenden Repatriierungen hingegen wurden versucht geheim zu halten. Die repatriierten Schädel lagern nun im Museum mit weiteren unidentifizierten Gebeinen Namibias. Eine Lösung was mit diesen geschehen soll, wurde noch nicht gefunden. Am Aufzug des *Independence Memorial Museums* wird mit einem Zettel darauf verwiesen, dass im Museum keine menschlichen Gebeine ausgestellt sind.

Herrschaft, dem damit einhergehenden Apartheidregime und der Befreiungskampf sind im kollektiven Gedächtnis der namibischen Nation tief verankert. Die Vergangenheit des weiter zurückliegenden Völkermordes hingegen, der die heutige Mehrheitsbevölkerung der Ovambo nicht im gleichen Maße betraf, rückt eher in den Hintergrund nationalen Erinnerns. Die Rolle des namibischen Befreiungsnationalismus im Prozess der Dekolonisierung soll hier nicht abgestritten werden. Problematisch ist allerdings, dass nur diese Geschichte nachdrücklich erzählt wird, während andere Geschichten zum Schweigen gebracht werden. Deshalb ringen Betroffene nicht nur um Reparationen und eine offizielle Entschuldigung Deutschlands, sondern auch um eine offizielle Erinnerungspolitik zum Völkermord in Namibia selbst. P. Thomas erzählte mir zudem, wie nicht nur in seiner Familie über den Völkermord geschwiegen wurde. Auch in seiner Schulzeit erfuhr er nur wenig über die deutsche Kolonialzeit: „After I left school, it was only then, when I learnt to read about the colonial history and the genocide [...] Only the war of the liberation struggle was elevated“ (P. Thomas, Interview 30. Juli 2019). Nur wenige, wie die Ältesten, konnten etwas über diese Zeit erzählen:

„I had elders that were... Some were experts and some had oral history. And they would tell us. Here and there one could find some part of the colonial history that they were sharing with us“ (ebd.).

So bemängelt N. Veii, dass der Völkermord in der Schule nicht eingehend thematisiert und unterrichtet wird:

„Can you imagine that our history is not taught in schools?³⁸ Nothing is taught about the genocide. Maybe a paragraph or two about it. Just like in between lines and so on“ (N. Veii, Interview, 14. August 2019).

In der Tat lässt sich der Völkermord nicht mit ein paar Zeilen oder einer Dunkelkammer abhandeln. Dank der Ältesten, die die überlieferten Erinnerungen weitergeben konnten und der Gedächtnisaktivist*innen, die verschiedene Medien wie Zeitungen und das Radio nutzen, um über die Ereignisse während der deutschen Kolonialzeit zu informieren, konnte unter anderem P. Thomas darüber erfahren:

„I was reading newspapers and so on and I heard Ida [Hoffmann] talking about the genocide. And I wanted to know: what Nama-Herero genocide? What is this all about? So, I decided to start to read [...] doing some research and so on“ (P. Thomas, Interview, 30. Juli 2019).

³⁸ Auch in Schulen in Deutschland muss dieses Thema kritischer behandelt werden. Themen wie Rassismus und Diversität müssen auch in der Lehrerausbildung mehr berücksichtigt werden. Siehe hierzu ein Interview mit dem Schulbuchforscher Lars Müller, 06.01.2020, https://www.das-parlament.de/2020/2_3/themenausgaben/676862-676862 (24.04.2020)

Darüberhinaus betont P. Thomas, dass der Völkermord zwar explizit an den Nama und Herero verübt wurde, doch dass diese Kolonialgeschichte auch andere Namibier*innen etwas angeht, auch sie blieben hiervon nicht unberührt und können sich solidarisch zeigen:

„Injury to one is injury to all. So, they need to show their solidarity. It is not only a Nama-Herero thing. I mean, colonial history did not have... The colonial history was about, ‘You are natives and it is finished’. It was not about, ‘You are Herero or Nama or Oshiwambo or Baster or San or whatever’. It was all about, ‘These are Africans and need to be...’. But people always have a misconception about the reparations and of the Nama-Herero genocide. And we educate them. We say, ‘No, we are not saying you have not been affected. Surely, there were some casualties and surely you have been affected. But the extermination order was clearly spelled out that said Nama and the Herero must be exterminated’“ (P. Thomas, Interview, 30. Juli 2019).

In persönlichen Gesprächen ließ sich zudem ein Bedauern darüber abzeichnen, dass kein nationales Gefühl der Trauer um diese Verluste gefördert wird. Die Diskussion über Reparationen an die vom Völkermord betroffenen Gruppen wird häufig als eine „Herero und Nama-Affäre“ und als Propagierung des Tribalismus abgewunken. Dadurch werden andere, die nicht zu den betroffenen Gruppen gehören, nicht ermutigt, sich an der Aufarbeitung zu beteiligen und die Herero und Nama in ihrem Anliegen zu unterstützen. Die emotionale Erinnerungs- und Trauerarbeit und der Kampf um *Restorative Justice* wird den Minderheitengemeinschaften überlassen, ohne die, wie einige meiner Gesprächspartner*innen befürchten, diese Trauer nicht formuliert, der Verlust nicht betrauert werden würde. Aus diesem Grunde sind die Aktivist*innen sehr darauf bedacht die Erinnerungen an dem Völkermord lebendig zu halten, wie N. Veii im Interview bekräftigt:

„We are trying very, very hard to keep these commemorations going as remembrance for ourselves and the future generations. Because if we wait for government and, mind you, none of the government officials attend any of this... Yes, to them it is just a Herero thing. ‘Those Hereros are tribalist.’ So, they are doing their own things. But we have to do it for ourselves. If we don’t, we are going to perish“ (N. Veii, Interview, 14. August 2019).

3. „Not about us without us“ – Erinnerungspraktiken der Herero und Nama

Bis in die Gegenwart kämpfen Aktivist*innen um eine Anerkennung des Völkermords mit einer offiziellen Entschuldigung der Bundesrepublik Deutschland, die mit Reparationen und der Repatriierung aller Kulturgüter und menschlichen Gebeinen an die jeweiligen Gemeinschaften einhergehen würde. Verhandlungen über eine Entschuldigung werden jedoch hinter verschlossenen Türen zwischen dem deutschen und namibischen Staat geführt. Die Repräsentanten der betroffenen Herero- und Nama-Gruppen, die schon seit vielen Jahren um die Anerkennung des Völkermords und Reparationen kämpfen, werden aus diesen Verhandlungen ausgeschlossen. Angesichts der Tatsache, dass die regierende SWAPO von ihrem Wählerkreis der Mehrheitsgesellschaft der Ovambo abhängt, die nicht Ziel der deutschen Kolonialverbrechen und des Völkermordes waren, sowie der Umstand, dass die Nachkommen der Herero und Nama eine Reihe von Parteien unterstützt haben, darunter auch prominente Oppositionsparteien, stellen die Interessen der Regierung nicht die der Minderheiten der Herero und Nama dar. Darüber hinaus gehören einige Nachfahr*innen der Überlebenden der Diaspora in Botswana oder Südafrika und weiten Teilen der Welt an, die nicht durch den namibischen Staat repräsentiert werden. Einige meiner Herero Gesprächspartner*innen fühlten sich in dieser Angelegenheit deswegen von den Paramount Chief Vekuii Reinhard Rukoro und der OGF (*Ovaherero Genocide Foundation*) repräsentiert. Dabei ist die Führerschaft (*chieftainship*) der Herero sehr viel komplexer, als dass von einer erkorenen und unumstrittenen Repräsentanzfigur gesprochen werden könnte, denn sie stellen selbst keine homogene Gruppe dar und es gibt verschiedene Herero-Gruppen. Dennoch gibt es durchaus Personen in Führungspositionen, die als Vertretungspersönlichkeiten angesehen werden und in die Verhandlungen einbezogen werden müssten. Dasselbe gilt für die Nama, die ebenfalls heterogen sind und eigene Repräsentanzpersonen haben, die aber von diesen Verhandlungen ausgeschlossen sind. Demnach nehmen die beiden Regierungen an, im Namen der betroffenen Bevölkerungsgruppen sprechen zu können, ohne jedoch deren Stimmen anzuhören, die durchaus in der Lage sind, ihre eigenen Positionen zu artikulieren. All dies erklärt, warum die Herero- und Nama-Aktivist*innen nicht wollen, dass nur die namibische Regierung und die von der Regierung ausgewählten Personen in ihrem Namen verhandeln.

Gehört zu werden scheint hegemonial strukturiert zu sein. So verweist die postkoloniale Theoretikerin Gayatri Spivak in „Can the Subaltern speak?“ auf die wichtigen Bedeutungen von Repräsentation als „Darstellung“ und „Vertretung“:

„the staging of the world in representation – its scene of writing, its Darstellung – dissimulates the choice of and need for ‘heroes’ for paternal proxies, agents of power – Vertretung“ (Spivak 1995: 31).

Ohne Einbeziehung der verschiedenen Vertreterfiguren und Verbände der Herero und Nama werden diese betroffenen Minderheitsgruppen im Sinne von „Vertretung“ nicht repräsentiert. Wie S. Matundu klarstellt, wird ohne diese Einbeziehung jede ausgehandelte Entschuldigung nicht anerkannt und bedeutungslos werden:

„In most cases, since the two governments appointed the so-called special invoice, they do those things on their own. They don’t even inform us properly as a community. That is why even the apology issue, we say, ‘You can’t apologise to the Namibian government, you must apologise to the communities that you killed, that you massacred. If you extend an apology to government, who cares? It is not for us. An apology is extended to somebody that you offended or that you killed and that you injured. You can’t injure someone and then go and give an apology to another. How will you know whether I accepted the apology or not?’ So, the apology must be to the people themselves, the communities. And those communities have their structures that can be approached for an apology.

You are hoping for a real dialogue where you are included.

Yes, that is our demand. We are not even hoping, we are demanding. Because the whole thing is that without that, whatever they do will mean nothing to us“ (S. Matundu, Interview, 05. August 2019).

Im Akt des Widerstands halten Aktivist*innen daher Vorträge in verschiedenen Ländern, darunter auch in Deutschland, um Bewusstsein für ihr Anliegen zu schaffen und auf Solidarität zu treffen. Daraus hat sich ein Netzwerk aus verschiedenen Organisationen entwickelt, die die Herero und Nama-Aktivist*innen unterstützen³⁹. Über das Radio, Interviews in Zeitungen, Nachrichtensender, Blogs und Dokumentarfilme bringen sie ihre Geschichten an die Öffentlichkeit. Zu den Gedächtnisaktivist*innen gehören z.B. Stammesführende wie Chiefs und Gaobs sowie Historiker*innen und Rechtswissenschaftler*innen. Während meines Forschungsaufenthalts habe ich vor allem die aktive Beteiligung von Frauen beobachten können. So gehören zu den dominanten Stimmen, die über das Unrecht dieser Vergangenheit sprechen, Gerechtigkeit und Einbeziehung ihrer Stimmen fordern sowie stark an der Erinnerungskultur zum Völkermord involviert sind, die Aktivistinnen Nokokure Kambanda Vei, Esther Utjua Muinjangu⁴⁰, Sima Luipert

³⁹ Darunter u.a. Berlin und Freiburg postkolonial.

⁴⁰ Als Präsidentin der Partei NUDO (*National Unity Democracy Organisation*) kandidierte sie 2019 für die Präsidentschaft und war damit die erste weibliche Präsidentschaftskandidatin Namibias.

und Ida Hoffmann; alle jeweils Schlüsselfiguren im Kampf um Reparationen und Anerkennung. Im Interview schildert I. Hoffmann ihren Beitrag zum Zusammenführen der Herero und Nama in dieser Angelegenheit und wie sie sich hierbei als Frau zunächst behaupten musste:

„Until 2007. Before that, in 1999/2000, it is where I brought the traditional leaders in Keetmanshoop together. I have the statement where I said, 'Let's come together, let's talk about this.' But you know, we have in our culture some men who don't want to see a woman on the forefront. A woman who is speaking truly things. A woman who is standing there for their rights. And they listened and they wanted to hijack the whole thing. They hijacked it and they have done nothing up to today.

Until 2007, I brought the traditional leaders with the Hereros here on my front stoep⁴¹ and I said, 'Let's talk. This Kuaima Riruako has spoken in the Parliament about genocide. I am the one [who] mentioned the Namas. Now it is time for you to come out.' And on the 14th of December 2007 in Mariental we signed a joint paper with the Hereros. And it is where this close working together with the Namas and the Hereros had started“ (I. Hoffmann, Interview, 14. August 2019).

2007 wurde die Kooperationsvereinbarung zwischen dem damaligen Paramount Chief der Herero Kuaima Isaac Riruako und dem damaligen Gaob der *Aman!*-Nama David Fredericks formuliert, die anerkennt, dass der Völkermord sowohl die Herero als auch die Nama betraf und diese nun gemeinsam für ihr Anliegen kämpfen. Von Trotha richtete einen sehr ähnlichen Ausruf an die widerstandleistenden Nama,⁴² worin er ihnen das gleiche Schicksal, das den Herero ereilte, androhte.

Insgesamt arbeiten Aktivist*innen der Herero und Nama Communities an vielen Projekten, um die Erinnerungslandschaft in Namibia mitzugestalten. Ein zukünftiges Projekt der *Nama Technical Genocide Committee* ist beispielsweise der *Genocide Memorial Park* in Keetmanshoop.⁴³ Zivilgesellschaftliche Initiativen wie das *Riruako Centre for Genocide and Memory Studies* und das Büro des Aktivisten Peringandas sind Anlaufstellen in Namibia, um mehr über den Völkermord zu erfahren. Hierbei bekräftigt N. Veii: „We are very determined to keep our history, our pasts alive. We are not going to let it be forgotten. And that is why we have been doing it on our own“ (Interview, 14. August 2019). So organisiert die *OvaHerero Genocide Foundation* Gedenkveranstaltungen, hält Vorträge in Konferenzen weltweit zu dem Thema und setzt sich zusammen mit dem *Nama Genocide Technical Committee* und dem *Nama Traditional Leaders Association* politisch für Entschädigung ein.

⁴¹ Afrikaans für Veranda

⁴² Diese Proklamation wurde am 22.04.1905 in Zeitungen veröffentlicht und auch in der Nama-Sprache verfasst. NAN: AACRLS.040 und A.0618 und nanaa023 S.123

⁴³ siehe Interview mit Paul Thomas und Ida Hoffmann

3.1 „We have put up our own memorials“ – Gedenkmäler

3.1.1 Swakopmund - Gedenkstein am Massengrab

Im Zuge ihrer Arbeit haben regierungsunabhängige, zivilgesellschaftliche Initiativen der Herero und Nama eigene Denkmäler errichtet, um traumatische Orte ihrer Erinnerungskultur zu markieren, aber auch um die Gräber ihrer Ahn*innen zu schützen. Darunter der Gedenkstein hinter dem deutschen Friedhof in Swakopmund. Die Stadtgemeinde hatte, wie mir N. Veii im Interview mitteilte, Grundstücke auf der Fläche des Massengrabes verkauft, wodurch dieser Teil des einheimischen Friedhofes in Swakopmund überbaut werden sollte:

„There is also a stone in Swakopmund at the graves of the Ovaherero. Do you know the story behind that?

Yes, we put it up. But the writing is wrong. It is not how we wanted it.

The writing is wrong?

Yes. If you look at the writing it is not really saying much about the genocide. So, we are also in the process of changing it. But we put it up ourselves. Because the concentration camp there, the graves there were about to disappear. Because Swakopmund municipality wanted to build houses on top of them. They built houses on half of it. The houses nearby are built on top of the graves. So they wanted to build the whole, they wanted [them] to disappear. Because the Germans in Swakopmund were complaining that it was an unsettling sight. You know, you think, here I have made strikes and then something else comes up and then Shark Island and then you know... And we are only a group of people“ (N. Veii, Interview, 14. August 2019).

Die Tatsache, dass das Massengrab mit Häusern überbaut worden wäre, ist ein Beispiel dafür, mit welchen Hindernissen die vom Völkermord betroffenen Nachfahr*innen zu kämpfen hatten, um diesen Ort und die Ahnengräber als solche zu bewahren. Insofern wurde mit der Errichtung des Gedenksteins eine Initiative ergriffen, die diesem Zweck diene. Der darauf eingravierte Text, zu dem N. Veii im Interview kritisch Stellung nimmt, lautete:

„In memory of the thousands of heroic OvaHerero / OvaMbanderu⁴⁴ who perished under mysterious circumstances at the realm of their German colonial masters in concentration camps in Swakopmund / Otjozondjii during 1904-1908. Rest in Peace.“

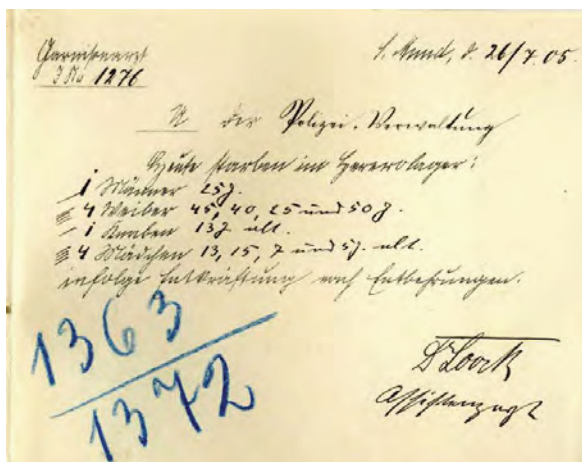
Doch wie mysteriös sind diese Umstände, unter denen die Insassen gestorben sind, wirklich? Nicht nur die mündlichen Überlieferungen der Herero und Nama erzählen von Zwangsarbeit, Vergewaltigungen, Erschöpfung und extremem Leid in den Lagern, sondern auch Fotografien und die Dokumente des Kaiserlichen Bezirksamts sowie Zeitzeugenberichte bestätigen diese Zustände. So enthalten die Akten des *Kaiserlichen Bezirksamts Swakopmund* das Totenregister der Stadt von 1904-05⁴⁵,

⁴⁴ auch Ost-Herero genannt

⁴⁵ BSW [107]UA10_6

worin einsehbar ist, dass es sogar vorgefertigte Totenscheine für das „Hererolager“ gab, die mit der Todesursache „infolge Entkräftung und Entbehungen“ versehen wurden. Einem Bericht an das *Kaiserliche Gouvernement* in Windhoek zufolge lag die hohe Sterblichkeit im Lager in Swakopmund an der mangelhaften Ernährung, Kleidung und Kälte des Küstenklimas, die zu Todesfällen durch Skorbut, Lungenentzündung, Tuberkulose und bei Kindern durch Brechdurchfall führten.⁴⁶

Anbei sehen wir einen vorgefertigten Totenschein, auf dem der Tod von 10 Gefangenen „infolge Entkräftung und Entbehnung“ dokumentiert wird.



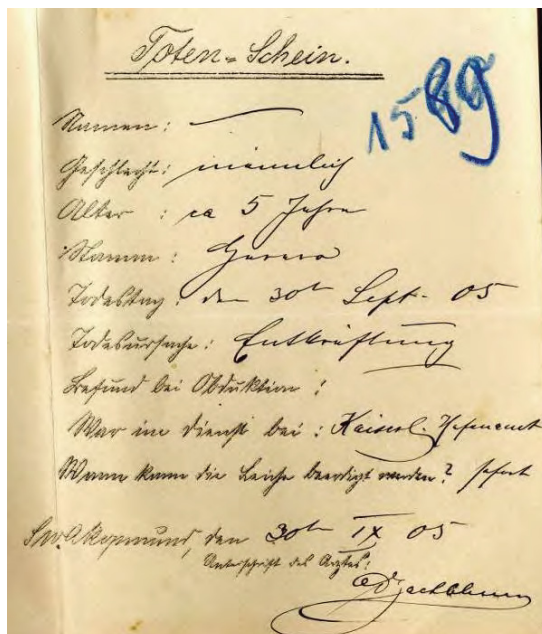
NAN: BSW [107]UA10_6-no1363-1372

Swakopmund, 26.07. 05
Der Polizeiverwaltung
Heute starben im Hererolager:

1 Männer 25J.
4 Weiber 45, 40, 25 und 50 J.
1 Knaben 13 J. alt
4 Mädchen 13, 15, 7 und 5 J. alt

infolge Entkräftung und Entbehungen

Es finden sich auch Totenscheine für einzelne Personen, auf dem das Geschlecht, Alter, der Stamm und die Dienststelle verzeichnet wurden. Dieses fünfjährige Kind ist laut diesem Schein beim Dienst des Kaiserlichen Hafenamtes gewesen und 1905 an „Entkräftung“ gestorben.



NAN: BSW [107]UA10_6-no1589

Totenschein
Name: /
Geschlecht: männlich
Alter: ca 5 Jahre
Stamm: Herero
Todestag: den 30. Sept 05
Todesursache: Entkräftung
Befund bei Obduktion: /
War im Dienst bei: Kaiserliches Hafenam
Wann kann die Leiche beerdigt werden? Sofort
Swakopmund, den 30.09.05
Unterschrift des Arztes

⁴⁶ NAN: ZBU_D-IV-1-3_1 S.58-59v und NAN: BSW [107] UA10_6

1a						1b	
1351	Hererolager	männlich	40 Jahre	Sperr	24.7.05.	Entkräftung	Hererolager
1352	"	weiblich	30 "	"	24.7.05	"	"
1353	"	"	40 "	"	24.7.05	"	"
1354	"	"	18 "	"	24.7.05.	"	"
1355	"	"	5 "	"	24.7.05.	"	"
1356	"	"	10 "	"	24.7.05.	"	"
1357	"	männlich	40 "	"	25.7.05.	"	"
1358	"	"	48 "	"	25.7.05.	"	"
1359	"	weiblich	30 "	"	25.7.05.	"	"
1360	"	"	30 "	"	25.7.05.	"	"
1361	"	"	40 "	"	25.7.05.	"	"
1362	"	"	17 "	"	25.7.05.	"	"
1363	"	männlich	25 "	"	26.7.05.	"	"
1364	"	weiblich	45 "	"	26.7.05.	"	"
1365	"	"	40 "	"	26.7.05.	"	"
1366	"	"	25 "	"	26.7.05.	"	"
1367	"	"	50 "	"	26.7.05.	"	"
1368	"	männlich	13 "	"	26.7.05.	"	"
1369	"	weiblich	13 "	"	26.7.05.	"	"
1370	"	"	15 "	"	26.7.05.	"	"
1371	"	"	8 "	"	26.7.05.	"	"
1372	"	"	5 "	"	26.7.05.	"	"
1373	"	männlich	30 "	"	27.7.05.	"	"
1374	"	"	1 "	"	27.7.05.	"	"
1375	"	weiblich	3 "	"	27.7.05.	"	"

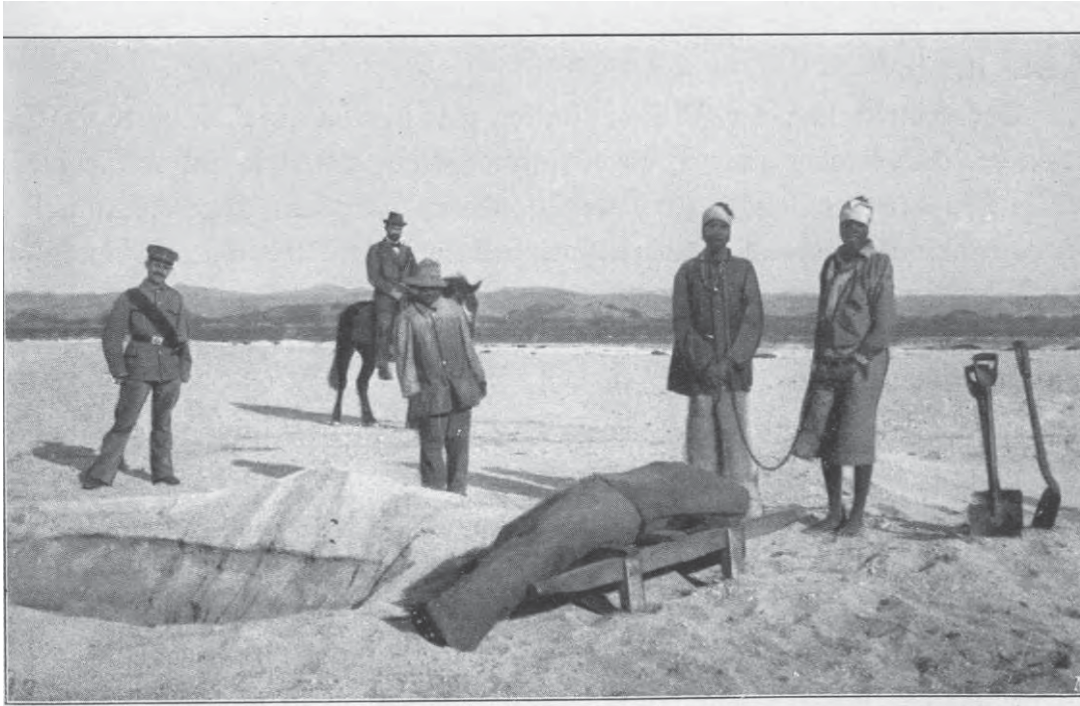
Totenregister Swakopmund 24.07-27.07.1905, NAN: BSW [107]UA10_6-01

Auf diesen Seiten des Totenregisters sind die Namen der Toten als unbekannt gekennzeichnet. Die Tabelle gibt danach das Geschlecht, das Alter, den Stamm, den Todestag, die Todesursache und den Todesort an. Hier sehen wir, dass alle Verstorbenen den Herero zugeordnet wurden und dass diese laut dem Register alle an „Entkräftung“ im Hererolager gestorben sind. So sind an diesen vier verzeichneten Tagen laut diesem Register 64 Menschen im Lager umgekommen.

Der Missionar Heinrich Vedder von der Rheinischen Missionsgesellschaft, der mit der Betreuung der Gefangenen in Swakopmund beauftragt worden war, prangerte in einem Bericht die verheerenden Zustände Anfang 1905 in Swakopmund an:

„Wie Vieh wurden hunderte zu Tode getrieben und wie Vieh begraben [...] die Chronik darf es nicht verschweigen, daß eine solche rücksichtslose Rohheit, geile Sinnlichkeit und brutales Herrentum sich hier unter Truppe und Zivil breit machte“ (Vedder zit. n. Zeller 2016: 64f.).

Die Quellen zeigen, dass es sich keinesfalls um mysteriöse Umstände handelt. Dennoch wurde die Geschichte der Konzentrationslager in Swakopmund, zumindest während meiner Aufenthalte, nicht einmal im Stadtmuseum thematisiert.



NAN 19890: Beerdigung eines Einheimischen durch angekettete Häftlinge, evtl. des Konzentrationslagers in Swakopmund. Der Mann auf dem Pferd könnte der Missionar Heinrich Vedder sein. Datum: vor 1906.



Gedenkstein für die Herero und Mbanderu. Dahinter markieren die Sandhügel die unbenannten Gräber. © Louise Adams

2007 wurde vor dem Massengrab der Gedenkstein errichtet, der an die Verstorbenen der Konzentrationslager, die hier begraben liegen, erinnern soll. Die kleinen Sandhügel markieren die unbenannten Gräber; auf einigen wurden Steine gesetzt. Der Weg dahin führt zunächst an Grabsteinen und Ehrenmälern für gefallene deutsche Soldaten und andere weiße Siedler*innen europäischer Abstammung vorbei. Um die namenlosen Gräber der Einheimischen vor Verwahrlosung zu hüten, treffen sich Aktivist*innen jährlich, um diese zu pflegen und fordern, dass die Stadtgemeinde sich besser darum kümmere.⁴⁷ Als *Swakopmund Memorial Cemetery* wurde der Friedhof schließlich mit einer Mauer erweitert, die zugleich die segregierten Friedhöfe zusammenschließt und die unbenannten Gräber vor Beschädigungen durch Quad-Fahrer schützt, die zuvor, unwissend, dass hier Menschen begraben liegen, mit ihren Fahrzeugen über das Massengrab fuhren. Somit ist der Gedenkstein Anstoß für eine Initiative geworden, diesen Ort als Anhaltspunkt der Erinnerung an den Völkermord zu sichern und auf die Geschichte der Konzentrationslager und das Sterben ihrer Ahn*innen zu verweisen. Wie J. Assmann schildert, ist

„[j]ede Gruppe, die sich als solche konsolidieren will, [...] bestrebt, sich Orte zu schaffen und zu sichern, die nicht nur Schauplätze ihrer Interaktionsformen abgeben, sondern Symbole ihrer Identität und Anhaltspunkte ihrer Erinnerung. Das Gedächtnis braucht Orte, tendiert zur Verräumlichung“ (J. Assmann 2007: 39).

Im März findet hier jährlich eine Gedenkfeier der Herero, nun auch zusammen mit den Nama, statt, in der an diese Geschichte erinnert und der Verlust betrauert wird. Mehrere Jahre haben Gedächtnisaktivist*innen zudem versucht, den verschleiernenden Wortlaut des Gedenksteins zu ändern. Ende März 2020 ist es schließlich gelungen, den Gedenkstein mit einem neuen Text einzuweihen, der auch an die Nama erinnert, die Ereignisse explizit als Völkermord bezeichnet und die Stätte kontextualisiert. Die heutige Inschrift lautet:

*„Nama & Ovaherero Genocide Monument 1904-1908
In honour & loving memory of thousands of Ovaherero and Nama men, women and children who perished at this sacred site. They died in concentration camps of hunger, slave labour, sexual abuse, disease, fatigue & adverse weather conditions at the hands of German soldiers. Their remains were buried in shallow graves by fellow inmates. Our ancestral lands & restorative justice remain the inspiration for our struggle today, tomorrow & forever. Inaugurated by the late Dr Kuaima Riruako (Ovaherero Paramount Chief) and the late Chief Christian Zerua (Zerua Royal House) on 31st March 2007. Script was revisited and re-launched by Adv Vekuii Rukuro (Ovaherero Paramount Chief) and Gaob PSM Kooper (Chairperson of the Nama Traditional Leaders Association) 28th March 2020“.*

⁴⁷ <https://www.erongo.com.na/news/dignity-of-ancestors-restored2019-12-11/> (12.12.2019)

3.1.2 Shark Island - Gedenkstein am ehemaligen Konzentrationslager

Ähnlich wie in Swakopmund ist auch in Lüderitz (in khoekhoegowab: !Nami=Nüs⁴⁸) die deutsche Kolonialzeit in der Architektur, den Fachwerkhäusern und den deutschen Straßennamen sichtbar. Der Völkermord und die Tatsache, dass es hier ein tödliches Konzentrationslager auf der Haifischinsel gab, werden ebenfalls nicht vermittelt. Stattdessen wird *Shark Island* heute als Campingplatz genutzt, wie N. Veii bedauert:

„It is so sad if you know the history of Shark Island and you go there, and you look at it. They have plates [...] And they have made it a camping site. And we have had enough of that as well. It must be restored to what it is. It should be a memorial site to the genocide victims. Not for some people to go and camp there, drink there. Horrible things happened there. My people were fed to the sharks there.

Fed to the sharks?

Yes, from the concentration camp there. But nothing is shown there. So those are the things that makes one so sad“ (N. Veii, Interview, 14. August 2020).

So erzählte mir ein Deutschnamibier er habe in seiner Kindheit mit seiner Familie häufig auf *Shark Island* gezeltet, ganz unwissend darüber, dass es sich um den Schauplatz eines ehemaligen Konzentrationslagers handelte. Denn ihm wurde diese Tatsache nicht mitgeteilt und an dem Campingplatz wurde kein Hinweis diesbezüglich angebracht. Ohne überliefertes Vorwissen oder an dem Ort bereitgestellte Medien, die dessen Geschichte vermitteln, ist die Vergangenheit eines Ortes nicht unmittelbar ersichtlich. Traumatische Orte lassen sich zudem, wie A. Assmann ausführt, als Palimpseste beschreiben, denn

„[o]bwohl eine bestimmte Geschichte hier kulminierte und zu einem katastrophischen Abschluss kam, ist auch hier die Geschichte weitergegangen und stellt sich als eine räumlich <geschichtete> dar“ (A. Assmann 2006: 225).

Zugleich „überdeterminiert und multiperspektivisch“, rufen Orte somit verschiedene Affekte hervor, je nachdem, wer den Ort betritt und welche Erinnerungen diese Person damit verbindet. So ist, anders als bei „symbolischen Sinnkonstruktionen von Museen und Denkmälern [...] [,] das Gedächtnis der Orte uneinheitlich und irreduzibel komplex“ (ebd.: 225). Im Zentrum des zu einem Campingplatz umfunktionierten Lagers steht sogar ein Denkmal zu Ehren des Bremer Kaufmanns und Namensgebers der Stadt, Adolf Lüderitz. Jener wurde durch einen Meilenbetrug 1883⁴⁹ zum ersten

⁴⁸ !Nami=Nüs gilt als neuer und alternativer Name der Stadt Lüderitz. Es ist ein Wort aus dem Khoekhoegowab, eine Khoisprache mit Klicklauten, die von den Nama gesprochen wird, und lässt sich als „Umarmung oder Umklammerung“ (auf Englisch „embrace“) übersetzen.

⁴⁹ In dessen Auftrag brach Heinrich Vogelsang zur Bucht von Angra Pequena auf und schloss 1883 einen Kaufvertrag mit dem damaligen Nama-Kaptein Joseph Fredericks II ab. Darin wurde vereinbart, dass die Firma Lüderitz für 100 Pfund und 200 Gewehre Land im Umkreis von fünf Meilen erhalte, doch beim Unterschreiben dieses Kaufvertrags ahnte Fredericks nicht, dass es sich dabei um deutsche (7,5 km) und nicht um britische Meilen (1,6 km) handeln würde.

deutschen Landbesitzer Namibias und ermöglichte damit den Beginn der einzigen Siedlerkolonie Deutschlands. Denn 1884 erklärte Bismarck schließlich Südwestafrika zum deutschen Schutzgebiet. Darüber hinaus sind an dieser Stätte Gedenkplaketten für seinen Gesandten Heinrich Vogelsang und die Soldaten der deutschen Schutztruppe aufgestellt. So wird an dieser Stelle der deutsche Kolonialismus gewürdigt und kein kritisches Schuldbekenntnis dafür vermittelt, dass genau an diesem Ort ein Konzentrationslager war, in dem etwa 3.000 Häftlinge unter verheerenden Bedingungen gestorben sind (vgl. Erichsen 2016: 80). In einem Bericht von 1907 des Missionars Nyhof an die rheinische Missionsgesellschaft in Barmen beklagt dieser:

„Das Herz thut weh beim Anblick so vieler Kranke und Sterbende. Das ganze Hottentottenvolk⁵⁰ stirbt dahin. Strafe haben sie gewiss verdient, aber dieses Hinsterbenlassen ist nach meinem Dafürhalten allzu grausam“ (zit. n. Erichsen 2016: 84).

Auch überlebende Gefangene berichteten über die Ereignisse auf Shark Island. Darunter der Herero Samuel Kariko, dessen abgelegtes Zeugnis über die damaligen Ereignisse sich in dem kontroversen *Blue Book* wiederfindet:

„When von Trotha left, we were advised of a circular which the new Governor, von Lindequist, had issued in which he promised to spare the lives of our people if we came in from the bush and mountains where we lived like hunted game. We then began to come in. I went to Okambahe, near my old home, and surrendered. We then had no cattle left, and more than three-quarters of our people had perished, far more. There were only a few thousands of us left, and we were walking skeletons, with no flesh, only skin and bones. They collected us in groups and made us work for the little food we got. I was sent down with others to an island far in the south, at Lüderitzbucht. There on that island were thousands of Herero and Hottentot prisoners. We had to live there. Men, women and children were all huddled together. We had no proper clothing, no blankets, and the night air on the sea was bitterly cold. The wet sea fogs drenched us and made our teeth chatter. The people died there like flies that had been poisoned. The great majority died there. The little children and the old people died first, and then the women and the weaker men. No day passed without many deaths. We begged and prayed and appealed for leave to go back to our own country, which is warmer, but the Germans refused. Those men who were fit had to work during the day in the harbour and railway depots. The younger women were selected by the soldiers and taken to their camps as concubines. [...] After all was over, the survivors of our race were merely slaves“ (Kariko zit. n. Silvester und Gewalt 2003: 177).

⁵⁰ Dies ist ein Begriff, mit dem das Volk der Nama bezeichnet wurde und heute als abwertend betrachtet wird.



Campingplatz Shark Island. Zwischen den Palmen steht ein Denkmal für Adolf Lüderitz. Um dem Komplex herum befindet sich ein weiße Gedenkplakette für die deutschen Schutztruppler (siehe rechts) © Louise Adams

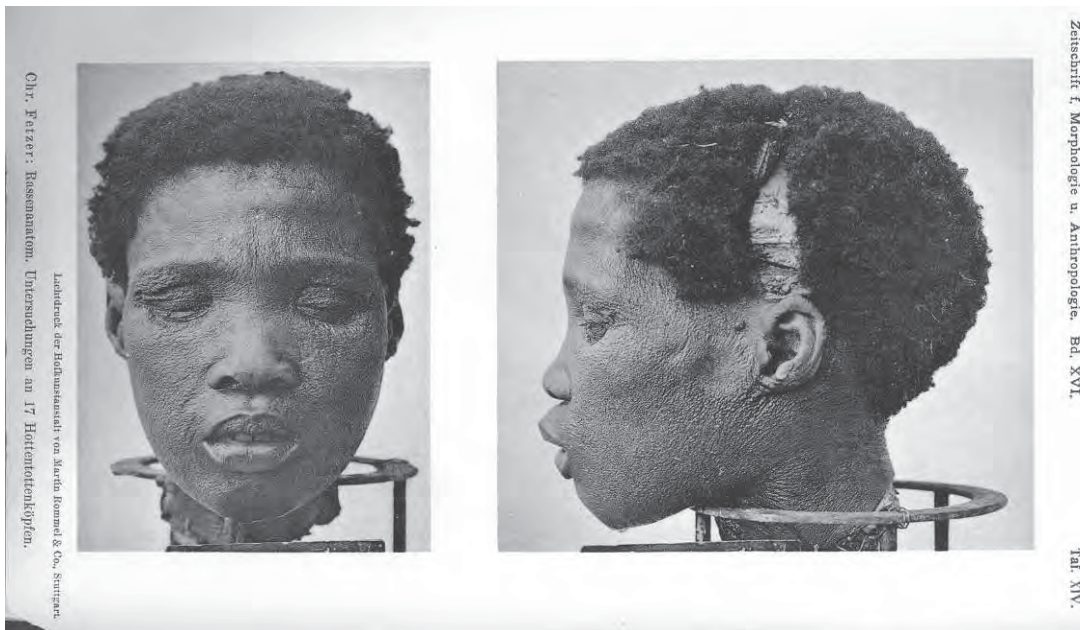


NAN 09780: Das Konzentrationslager Shark Island, ca. 1906

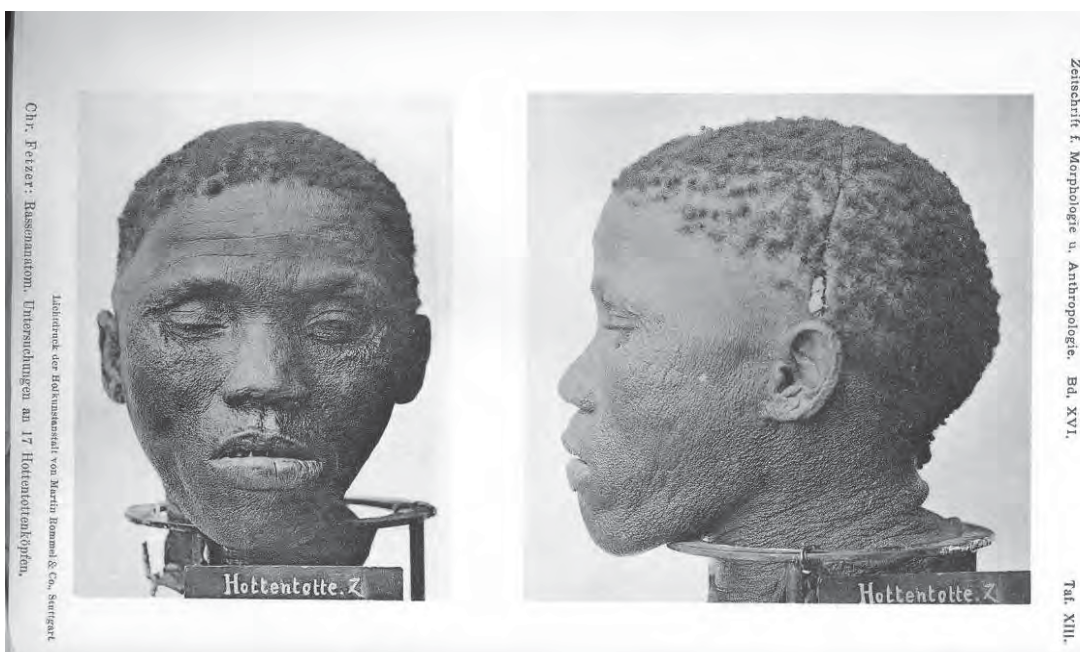
Auch in der *Oral History* werden die Geschichten und Erinnerungen aus dieser Zeit durch die Ältesten an die Folgegenerationen weitergeben. In einem Vortrag mit Esther Utjiua Muinjangué am 13. Dezember 2019 im Rautenstrauch-Joest Museum in Köln, teilte Sima Luipert, Aktivistin der *Nama Traditional Leaders Association*, die zudem Nachfahrin des antikolonialen Widerstandskämpfers Cornelius Frederick (auch Fredericks und Frederiks geschrieben) ist, mit dem Publikum eine solche übersetzte Überlieferung aus der *Oral History* der Nama-Ältesten über Magdalena Frederick und ihre Erlebnisse auf *Shark Island*:

„Our oral history has narrated stories of our mothers in concentration camps. Freezing beyond measure with their children, having nothing to eat. And the children sick and dying. And if a soldier comes to her and tells her to come with him she would follow him because maybe in this way she will get a little bit of food for her dying child. I want to tell you the story of Magdalena Frederick. She's married Frederick but originally a Witbooi woman. She was the wife of Cornelius Frederick, my Great Grand Uncle. He was a particular nuisance to the German troops because of his warrior view; he was a guerrilla fighter and they put 3,000 Reichsmark on his head. When they finally captured him, they took him to Shark Island. Later the women were rounded up together with the children, including Magdalena. She was with her two children. The children were separated from her. I am telling you a story that has been narrated to us by our elders. When she came to the island she was assigned to the camp where the women had to serve the German troops. She was taken into a room where she was raped incessantly. According to the narratives of our elders, Ouma Magdalena later became not good in her head. She became mad in her head. She couldn't take the raping anymore. She started to go crazy. At some point she asked her captors, 'Please, can you release me from this duty and rather give me the duty of scraping skulls?' She was released from this duty of being raped and delivered the duty of boiling heads and scraping them. One day - remember she had never seen her husband since she came to the camp - one day, while she was sitting with the other women scraping skulls, she got the head of her husband Cornelius Frederick in order to scrape it. These are the experiences of the women on Shark Island. Our elders are telling us that shortly afterwards Magdalena Frederick died. Other women, not able to take the scraping and this raping day in day out, jumped in to the sea and either drowned or were eaten by sharks. That is why it is called Shark Island because there are sharks around this island“ (S. Luipert 13. Dezember 2019, eigene Mitschrift).

Die Nachfahr*innen verlangen bis heute die Repatriierung des Schädels des ehemaligen Gaobs der *!Aman-Nama* Cornelius Frederick, denn sie befürchten, dass dieser nicht nur enthauptet wurde, sondern dessen Schädel sich vermutlich in einer anatomischen Sammlung in Deutschland oder Europa befindet. Die Erzählung über Magdalena Fredericks Erfahrungen auf Shark Island gibt zudem Aufschluss über unfassbares Unrecht sowie die spezifische Gewalterfahrung von Frauen und das gnadenlose Vorgehen der deutschen Schutztruppe und Siedler.



NAN 20078: Das Foto wurde 1913 angefertigt und zur Illustration eines Artikels „Rassenanatomische Untersuchungen an 17 Hottentotköpfen“ von Christian Fetzer in der Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie veröffentlicht. Der abgetrennte Kopf gehört einer nicht identifizierten Nama-Frau, die als Gefangene zwischen 1905-1906 auf Shark Island starb. Ihr Kopf landete in der anatomischen Sammlung von P. Bartels, der ihn über unbekannte Kanäle, aber offenbar von Dr. Bofinger, einem in Lüderitzbucht tätigen Schutztruppe-Sanitätsoffizier, erhielt.



NAN 20076: männlicher Kopf, Beschreibung sonst wie das obige Bild.

Wie aus Luiperts weiterem Vortrag hervorgeht, war die sexuelle Gewalt systematischer Bestandteil des männlichen Kolonialisierungs- und Unterwerfungsprozesses und somit mit der Rassenideologie des Imperialismus verschränkt:

„I want to talk about the role of the women and the sexual violence and how it was used not only for colonisation but also subjugation. [...] Women were forced to pose nude or to expose their bodies⁵¹ [...] Some of these nude images were made into postcards and they were sent to relatives back in Germany. The rape of local women became so widespread that the local German colonial settlers had called a special term for the practice referring to it as “Verkaffung” or otherwise referring to it as “Schmutzwirtschaft”, meaning dirty trade. The story of the genocide is not just something that happened by chance. The raping of women is not something that just happened by chance [...] Women became embodiment of land, reproduction, social cohesion, spirituality, cultural roles and values, kinships and governance. For the colonisers, the woman’s body carried the symbolic meaning of the ultimate strength of the Herero and Nama people and therefore had to be destroyed“ (S. Luipert, 13. Dezember 2019, eigene Mitschrift).

Weibliche afrikanische Körper wurden, wie auch die Ländereien, als etwas behandelt, das der Kolonialherrschaft zur Verfügung stehen musste. Zugleich symbolisierte, wie S. Luipert hier beschreibt, gerade der Frauenkörper die ultimative Stärke des Herero- und Nama-Volkes, den es zu zerstören galt. Diese Bedeutung des weiblichen, einheimischen Frauenkörpers wird auch von McClintock in *Imperial Leather* aufgezeigt. Ihr zufolge repräsentierten Frauen die Grenzmarkierungen des Imperialismus und die diskursive Feminisierung von Land, die sich in kolonialen Darstellungen häufig wiederfinden lässt, bewertet sie als Ausdruck der Paranoia der Kolonialherren:

„As the visible trace of paranoia, feminizing the land is a compensatory gesture, disavowing male loss of boundary by reinscribing a ritual excess of boundary accompanied, all too often, by an excess of military violence“ (McClintock 1995: 24).

Darin erkennt sie folglich nicht bloß das Symptom des Größenwahns der Kolonialherren, sondern Ausdruck ihrer männlichen Angststörung:

„Their unsavory rages, their massacres, their rapes, their atrocious rituals of militarized masculinity sprang not only from the economic lust for spices, silver and gold, but also from the implacable rage of paranoia“ (ebd.: 28).

Anhand der Überlieferung über Magdalena Fredericks Schicksal wird dieser Aspekt des Kolonialisierungsprozesses beleuchtet sowie die spezifische Erfahrung der Nama- und Herero-Frauen, die diese Art der kolonialen Gewalt ertragen mussten, thematisiert. Dass Gefangene neben der sexuellen Gewalt auch die Köpfe ihrer verstorbenen Verwandten mit Glasscherben reinigen mussten, grenzt an unvorstellbare

⁵¹ Im Nationalarchiv finden sich Bilder von Schutztrupplern, die neben inhaftierten Frauen posieren, dessen Kleider an der Oberweite zerrissen wurden. Auch finden sich pornografische Bilder, u.a. Photographien, die der Stabsarzt Eggel aufnahm.

Härte⁵². Die Geschichte vom sexuellen Missbrauch hat bis heute sogar sichtbare Spuren bei den Nachfahr*innen hinterlassen. So erzählt mir S. Matundu:

„We have a certain section of our tribe who are purely a result of that rape. People were killed, women were raped, women were used as cheap labour to wash clothing for the master soldiers and some of them would perform sex favours. And you performed those sex favours... That was how you were spared. Because if you were stubborn and you did not allow yourself to whatever they wanted to do to you, you had to be killed. There were so many things that happened to this community“ (S. Matundu, Interview, 5. August 2019).

Die vererbte Hellhäutigkeit mancher Herero und Nama ist eine ständige Erinnerung daran, dass ihre persönliche Familiengeschichte möglicherweise von Vergewaltigung betroffen gewesen ist. So ist für die Nachfahr*innen, die mit Überlieferungen heranwachsen, die von den Gewalterfahrungen des Konzentrationslagers berichten, *Shark Island* mit traumatischen Erinnerungen durchtränkt, die von diesem Ort nicht loszulösen sind. Wie an der Überlieferung über Magdalena Frederick deutlich wird, ruft *Shark Island* eine besonders schmerzhaft und traumatische Vergangenheit der Herero und Nama hervor, an die angemessen erinnert werden muss.

Doch Spuren und Geschichten, die Orte bergen, müssen greifbar gemacht werden. Denn es lässt sich nur das wahrnehmen, was vermittelt, was in der Erinnerungskultur tradiert oder was persönlich an diesen Orten erlebt wird. In der Tat ist der Ort „all das, was man an ihm sucht, was man von ihm weiß, was man mit ihm verbindet“ (A. Assmann 2006: 225). So geht im Unterschied zu „Denkmälern, Gedenkstätten und Ritualen [...] [,] das Gedächtnis der traumatischen Orte eben nicht auf in den «Identitätsstiftungen der Überlebenden»“ (ebd.: 226). Daher fordern Gedächtnisaktivist*innen der Herero und Nama, dass an diesen traumatischen Orten mehr Verweise angebracht werden und dass aus *Shark Island* eine offizielle Gedenkstätte für die Opfer des Völkermords wird. Denn an diesem Ort haften menschliche Schicksale und die traumatischen Erfahrungen ihrer Ahn*innen. Diese könnten durch eine Gedenkstätte vermittelt werden. Um den kolonialen Denkmälern auf *Shark Island* ein Gegendenkmal zu setzen, haben Initiativen der Nama 2002 eines in Form eines Grabsteins errichtet, der an den Widerstandskämpfer Cornelius Fredericks und seine Stammesmitglieder, den *!Aman* (auch *Bethanien-Nama* genannt), die im Konzentrationslager auf *Shark Island* starben, erinnert.

⁵² Einige Schädel aus dem Konzentrationslager von *Shark Island* landeten für Forschungszwecke bei dem Rassenhygieniker Eugen Fischer, dessen Ideen zum Wegbereiter nationalsozialistischer Rassentheorien wurden. 1908 verbrachte dieser sogar einen Forschungsaufenthalt in Namibia, auf die seine Arbeit „Die Rehobother Bastards und das Bastardierungsproblem beim Menschen“ aufbaute.



Denkmal für Cornelius Fredericks und die !Aman (Bethanien-Nama) auf Shark Island © L. Adams

Gedenkstätten und Denkmäler sind Marker des öffentlichen Gedächtnisses. So verweist Kößler darauf, wie Ungleichheit, ökonomische und politische Einschränkungen in Namibia direkte Konsequenzen darauf haben, wie das öffentliche Gedächtnis verhandelt und wie alternative Erzählungen des antikolonialen Widerstands im öffentlichen Raum kundgegeben werden (vgl. Kößler 2015: 39f.). Die wenigen Ressourcen, der mangelnder politischer Wille und die fehlende Unterstützung der Regierung, erschweren den betroffenen Gemeinschaften auch den würdevollen Umgang mit menschlichen Überresten und der traumatischen Gewalterfahrung, von der sie zeugen. So sind z.B. Knochen entlang der Eisenbahnlinie bei Lüderitz aufgetaucht, die vermutlich die Gebeine der 1359 *Shark Island*-Häftlinge sind, die bei Bahnbauarbeiten zwischen Lüderitzbucht und Keetmanshoop umkamen (vgl. Erichsen 2016: 83). Im Interview schildert I. Hoffmann die Herausforderungen im Umgang mit den menschlichen Gebeinen und bekräftigt die Notwendigkeit einer würdevollen Bestattung:

„When I went to Shark Island I saw the memorial for Cornelius Fredericks and I heard that it was your initiative. Can you tell me more about these initiatives [...]?

[...]I was working close together with late Chief David Fredericks who was also a son of Bethanie Lüderitz. From his side, he was also very concerned about that sight. [...] Bones are all over. Especially there in Lüderitz. Not only Shark Island. [...] Bones are lying there like samp. Do you know what samp is? It is laying down like that. That was after there was a funeral. When they got bones somewhere and the former president, Hifikepunye Pohamba, he was burying those bones. People put them in coffins. It was a big funeral. After all, I went with Chief Fredericks there. And what I have seen there is up to now still painful for me. Why have they not buried all the bones? It's

impossible. Only now I don't have... I can try to get. We have taken photos of those bones. Because they even didn't want that we take photos. It was on our own way that we took photos. But also not there. It is all over. Even these houses that we have are also built on bones. That is a little of one side that I can give you because it is too many. What happened also is that the road construction was trying to make a road next to the railway. It was there where women were working at that railway. And when they were killed they just buried them there. And when this road construction came and they dug, all those bones came out. After all these bones, the government, no one was willing to help. The bones were left out there until Chief Fredericks came in and was asking. And there were no coffins, no nothing. And they came together and they put the bones in 24 black bags [...]. And it was there at a police station [...] for almost four years. [...] In the end of the day, Chief Fredericks asked me if I could get some coffins, go to the funeral places or go to people, collect money and see. And I got eleven coffins from different funeral places and we could bury them [...] and we were looking now... At least people will come of the government or the traditional leaders also. It has not come about. It was laying there for two months and two years again. And we, the Technical Committee, came together and we said we cannot leave it like this [...] [and we] put up that monument. [...] There was nothing, not a single cent from our government“ (I. Hoffmann, Interview, 14. August 2019).

Die im Land und Sand verschart liegende Geschichte des Völkermordes scheint immer wieder an der Oberfläche aufzutauchen und die Gegenwart heimzusuchen. Aktivist*innen fordern Bergungs- und Trauerarbeit, denn es handelt sich um ihre Vergangenheit und um die Ahn*innen, die mit dieser Ignoranz und Vernachlässigung auch weiterhin nicht zur Ruhe kommen können.

3.2 Performative Denkmäler – Gedenkrituale

„We have commemorative days throughout the year. Not at all the places where the battles happened because of financial constraints and so on. But we have one in Swakopmund in March where there was a big concentration camp. And we have another one, the Hamakari one of course and then we have one in Ozombu zovindimba and we have one in Okandjira, which we do not do on a yearly basis but every other year. So, we are trying very, very hard to keep these commemorations going as remembrance for ourselves and the future generations. [...] We have to do it for ourselves. If we don't we are going to perish“ (N. Veii, Interview, 14. August 2019).

Eine besonders aufwendige und kraftvolle Vermittlung und Verarbeitung der Vergangenheit des Völkermords sind die verschiedenen Gedenkveranstaltungen der Herero und Nama, die häufig rund um die historischen Jahrestage an traditionellen Gemeindezentren, geschichtsträchtigen Schauplätzen oder Gräbern von Ahn*innen und politischen Führern organisiert werden. Um an den Gedenkfeiern an diesen historischen Stätten teilnehmen zu können, müssen viele einen langen Weg zurücklegen, weshalb sich die Gedenkfeiern deutlich vom Alltag abheben (vgl. Köblier 2015 :181). So wird das für die Zukunft bewahrte kulturelle Gedächtnis an bestimmten Orten fixiert. Wie Aleida Assmann ausführt:

„Dieser Teil des kulturellen Gedächtnisses ist nicht mobil, sondern man muss reisen, um diese Qualität des Gedächtnisses – im Wortsinne – zu erfahren [...] um an

authentischen Orten einen unmittelbaren Zugang zu einer Person oder einem Ereignis der Geschichte zu gewinnen“ (A. Assmann 2006: 217f.)

An diesen authentischen und häufig traumatischen Orten der Herero und Nama wird das Wissen über den Völkermord durch die persönliche Erfahrung der Teilnehmenden am Schauplatz vertieft. Doch über den Besuch des Ortes hinaus treffen im Rahmen von Gedenkveranstaltungen verschiedene kulturelle und symbolische Ausdrucksformen zusammen. Darunter fallen Rituale, Bilder, Tänze, mündlich tradierte Überlieferungen in Form von Liedern, Erzählungen und Reden, mittels derer die Ereignisse gedacht wird. Hierdurch werden die Erinnerungen an den Krieg gegen die deutsche Kolonialmacht in der Landschaft verankert. Wie die Anthropologin Larissa Förster anhand ihrer Forschung am Ohamakari (Waterberg) veranschaulicht, ließen sich dort die Rituale auch als „performative Denkmäler [lesen], die der Landschaft die Erinnerung immer wieder neu einschrieben und das Erinnern durch die rituelle Wiederholung verstetigten“ (Förster 2010: 343). Erinnern und Wissen über die damalige Zeit zeigen sich zudem als soziale und kommunikative Prozesse. Die traumatische Geschichte wird durch kulturelle Praktiken in der Gemeinschaft weitergegeben, verarbeitet und sich dadurch kognitiv, physisch, seelisch, spirituell und kollektiv damit auseinandergesetzt.

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werde ich nun die Gedenkfeiern, die *omazemburukiro* der Herero, beschreiben, an denen ich während meines Forschungsaufenthaltes teilnehmen konnte⁵³. Vorab sei jedoch darauf hingewiesen, dass die folgenden Schilderungen keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, sondern durch meine eigenen Grenzen als Außenstehende und meine fehlenden Otjiherero-Kenntnisse bedingt sind.

⁵³ Leider wurde der *Heroes Day* der Nama in Gibeon während meines Aufenthaltes verschoben. Jedoch sei hier auf die Arbeit des Soziologen Kößler und der Historikerin Biwa verwiesen, die vor allem als Mitglied der Community und Muttersprachlerin umfassende Kenntnisse in der Erzählstruktur besitzt. In ihrer Dissertation zu Gedenkfeiern der Nama Communities verweist sie auf die Mnemotechniken sowie Strukturen der mündlichen Überlieferungen und Performances, wie Reenactments, Erzählungen, Tänze und Lieder, Rituale, aber auch die materielle Kultur, die an Gedenkfeiern der Nama zum Beispiel an historischen Stätten oder Denkmälern inszeniert werden (Biwa 2012: 1, 128). Sie vermerkt auch fehlende Aspekte der historischen Ereignisse, an die sich Gemeinschaften zwar erinnern, die jedoch in den verschiedenen Darstellungsformen und Nachstellungen der Kriegserfahrungen und somit im Prozess der Produktion von historischem Wissen möglicherweise nicht übertragbar sind (vgl. ebd.: 350 f.). Machtunterschiede und hegemoniale Beziehungen innerhalb der kommunalen Verflechtungen, aber auch die gegenwärtigen Bedürfnisse der Gemeinschaften beeinflussen, was von der Vergangenheit und wie diese dargestellt wird (vgl. ebd.: 168 und Kößler 2015: 182). Erinnerungsrituale und Gedenkfeiern sind somit nicht statisch und in ihrer Wiederholung werden immer wieder neue Bezüge in der Gegenwart auf die Vergangenheit hergestellt. Dies gilt auch für die Gedenkfeiern der Herero.

3.2.1 „Building a nation from scratch“ - Herero Day in Okahandja

Ein bekanntes, jährlich stattfindendes *omazemburukiro*, das Herero in Namibia und der Diaspora aus aller Welt anlockt, ist der *Herero Day* (auch *Red Flag Day* genannt). Jener wird in der Gemeinde Okahandja in der Region Otjozondjupa abgehalten. Normalerweise findet *Herero Day* in der letzten Augustwoche statt und gerät damit in Konflikt mit dem nationalen Feiertag *Heroes Day* am 26. August. Während meines Forschungsaufenthaltes wurde das *omazemburukiro* jedoch auf den 21. Juli 2019 vorverlegt. Hier, im Zentrum vom sogenannten Hereroland, begann der Aufstand der Herero gegen die deutsche Kolonialmacht unter der Führung des Paramount Chiefs Samuel Maharero, dem wiederum die Flucht nach Botswana gelang. Dort musste er bis zu seinem Tode verbleiben, bis sein Leichnam am 26. August 1923 zurück in seine Heimat nach Okahandja überführt wurde. Die Bestattung wurde zum Anlass einer vielbesuchten Gedenkfeier und war das erste große Zusammenkommen der Herero gegen die deutsche Kolonialmacht nach dem Krieg. Damit wurde es zu einem Schlüsselereignis ihrer „gesellschaftliche[n] Rekonstruktion und Reorganisation“ (Förster 2010: 251). Hier fand der erste größere Auftritt der *otjiserandu*, bzw. der *oturupa* oder *otruppa*⁵⁴ statt, ein Selbsthilfe-Netzwerk der Herero, das als eines der wichtigsten Institutionen der Herero-Gesellschaft gilt, um historisches und kulturelles Wissen zu vermitteln (vgl. ebd.: 250). Es handelt sich um eine zivilgesellschaftliche Organisation, die durch Nachahmung der Strukturen des deutschen Militärs ein landesweites Unterstützungs- und Informationsnetzwerk aufbauen konnte (vgl. Gewalt 1999: 266). Mitglieder*innen sind nach militärischen Dienstgraden und Kommandos unterteilt und tragen Uniformen. Darüber hinaus artikuliert die *otjiserandu* die Vorstellung einer umfassenderen Ovaherero-Nation (vgl. Köbler 2015: 183). Die Formulierung einer gemeinsamen Herero-Identität vereinte die gespaltene Viehzüchtergesellschaft der Herero nach dem Krieg. Wie die Historikerin Gesine Krüger erläutert, ist diese „Erfindung der «Nation» mit ihren speziellen symbolischen

⁵⁴ *Oturupa* ist abgeleitet vom deutschen Wort Truppe und im deutschsprachigen Raum werden sie auch als „Truppenspieler“ genannt. Der Begriff *otjiserandu* ist die Kurzform von *otjira tjojiserandu* und steht für „Versammlung der Roten“. Im Englischen wird dies als „Red Bands“ oder „Red Flaggers“ übersetzt. Es gibt auch die *otjira tjojizemba* (die Weißen Flaggen) und die *otjira tjojingerine* (die Grünen Flaggen) (vgl. Krüger 1999: 224). Die grünen Flaggen repräsentieren die Mbanderu und die weißen Flaggen die Zeraua Hereros in Omaruru.

Repräsentationen [...] [Teil des] aktiven und kreativen Prozesses der Kriegsbewältigung“ (Krüger 1999:10).

So marschiert am *Herero Day* die *otjiserandu* vom Township in die einst „weiße“ Stadt Okahandjas in Richtung der Missionskirche und der Gräber von Herero Chiefs und politischen Persönlichkeiten. Dies lässt sich als symbolische Rückeroberung deuten, in der „weißes“ Land besetzt wird und historische Orte wieder angeeignet werden (vgl. ebd. 1999: 211 und 284). Die dortigen Gräber ihrer Chiefs markieren zudem symbolisch die Landansprüche auf das damals enteignete anzestrals Hereroland.

Die Männer der *otjiserandu* tragen militärische Uniformen und rote Armbinden. Einige reiten auf Pferden, während die anderen in Zweierreihen mit roten Flaggen, pfeifend rillend, Schlachtrufe oder Befehle verkündend durch die Straßen marschieren. Die rote Fahne mit dem Kudosymbol wurde bereits von Maherero als Totem seines Clans eingeführt, die sich an diesem Anlass wiederfindet. Einige der Uniformen der *oturupa* sind sogar an die der damaligen deutschen Schutztruppe angelehnt. So schwingt in den Uniformen als visuelle Spur die geteilte deutschnamibische Vergangenheit nach und offenbart eine herero-deutsche Beziehungsgeschichte. Nicht nur in der Struktur der *otjiserandu* und Hererokleidung, sondern auch in der Otjherero-Sprache lässt sich diese Beziehung aufzeigen. Denn einige Wörter sind aus dem Deutschen entlehnt worden; u.a. *ohauto* für Auto, *otjiblume* für Blume und *omboroto* für Brot. Im Unterschied dazu tragen jedoch die Uniformen eine historisch weiter zurückreichende Bedeutung und bringen retrospektiv die Hybridität und Ambiguität infolge der Kolonialisierung zum Ausdruck. So war bereits vor der deutschen Kolonialisierung eine Militarisierung der Herero-Gesellschaft zu verzeichnen. Manche Herero Chiefs, wie z.B. Chief Tjamuaha, eigneten sich zuvor im 19. Jahrhundert europäische Uniformen an. Daher wird in den Uniformen der *oturupa* auch an diese Chiefs erinnert. In einem Gespräch mit S. Matundu verwies dieser mich darauf, dass die Uniformen der deutschen Schutztruppe von den Herero-Kämpfern auch als Kriegsbeute getragen wurden und das Aneignen dieser Machtsymbole der Gegner aus taktischen Gründen geschah: „You take the symbols of power from the enemy to make them your own“ (persönliches Gespräch, Matuundu 31. Juli 2019, siehe auch Krüger 1999: 300).

In den Folgen des Krieges und Völkermords wurden zudem Familien der Herero auseinandergerissen und so wuchsen viele Herero-Kinder schließlich als sogenannte „Truppenbambusen“ in deutschen Militärlagern oder als persönliche Diener der deutschen Soldaten auf (vgl. Gewalt 1999: 265). Auch sie bekamen Uniformen, erlernten die militärischen Drille, Befehle und Märsche und wurden militärisch sozialisiert. Gerade die Beständigkeit der militärischen Tradition unter den Herero ermöglichte die beiden eigentlich gegnerischen Positionen, die der Truppenbambusen und die der Krieger gegen die Deutschen, innerhalb der *oturupa* durch den Bezug auf ihre gemeinsamen Erfahrung des Militärischen, miteinander zu versöhnen (vgl. Krüger 1999: 226). Nach der Niederlage der deutschen Truppen gegen die Südafrikanische Union stieß die südafrikanische Militärverwaltung bereits 1916 auf das hybride Phänomen und erhielt Berichte von Siedler*innen, die sich durch die schwarzen Menschen, die sich versammelten und in Uniformen hin und her marschierten, bedroht fühlten (vgl. Gewalt 1999: 263). Wie der postkoloniale Theoretiker Homi Bhabha schreibt: „The display of hybridity – its peculiar ‘replication’- terrorizes authority with the ruse of recognition, its mimicry, its mockery“ (Bhabha 1994: 115). Trotz Verbote der Administration beharrten die *otjiserandu* beständig darauf, ihre Uniformen zu tragen, wodurch diese zu einem Symbol der kulturellen Selbstbestimmung wurden und sie mit dem Tragen der Uniformen die koloniale Ordnung unterlaufen konnten (vgl. Krüger 1999: 300). Wie Krüger formuliert, war es jedoch „[n]icht Widerstand gegen das koloniale System, sondern Widerständigkeit innerhalb einer kolonialen Ordnung, aus der es kein Entkommen gab“ (Krüger 1999: 26). Interpretieren lässt sich diese „Aneignung militärischer Praktiken [...] nicht allein als Imitation, sondern auch als symbolische Usurpation, als parodistischer Kommentar und als Gegenentwurf“ (Förster 2010: 250). In diesen Bedeutungsverschiebungen, in der Wiederholung mit Differenz, liegt folglich eine subversive Handlungsmacht und Widerstandsfähigkeit. Denn Hybridisierung und Mimikry vermögen den Blick gegen die unterdrückende Macht zu richten und ihr einen Spiegel vorzuhalten (vgl. Bhabha 1994: 112). So schreibt Bhabha:

„The metonymic strategy produces the signifier of colonial mimicry as the affect of hybridity – at once a mode of appropriation and of resistance, from the disciplined to the desiring. As the discriminated object, the metonym of presence becomes the support of an authoritarian voyeurism, all the better to exhibit the eye of power. Then, as discrimination turns into the assertion of the hybrid, the insignia of authority becomes a mask, a mockery“ (ebd.: 120).

Gerade weil die *oturupa* keine militärische, sondern eine zivilgesellschaftliche Organisation ist, handelt es sich hier nicht um eine bloße Nachahmung. So parodieren die Mitglieder*innen der *oturupa* einerseits die kolonialen Militärmanieren, andererseits treten sie in ihrer Aufführung auch als Kämpfende in den angeeigneten Uniformen auf und drücken dadurch den bis in die Gegenwart hallenden Widerstand des Herero-Volkes aus. Die Machtverhältnisse werden dadurch gekippt und die Uniformen erhalten komplexere sowie uneindeutigere Bedeutungen⁵⁵.

Nicht weniger eindrucksvoll sind der Auftritt und die Uniformen der Frauen der *oturupa*. Ebenfalls in Zweierreihen, folgen sie den Männern mit stolzer Haltung zelebrierend und ululierend in ihren traditionellen, fußlangen viktorianisch-angelehnten meist roten Kleidern (*ohorokova*)⁵⁶. Sie tragen dazu eine besondere Herero-Kopfracht, die *otjikaiva*, dessen Form die Hörner der Rinder repräsentiert und damit auf ihre pastorale Kultur zu Ehren ihrer Viehherden verweist. Mit den Kleidern halten sie ein Stück der Geschichte des 19. Jahrhunderts fest und verweisen zugleich auf ihre vom Kolonialismus und von der Mission geprägten Geschichte. Wie auch die militärische Uniform ist das Kleid eine tragbare historische und hybride Spur, die diese Einflussnahme markiert, aber auch mit der Inbesitznahme und Umgestaltung den Stolz ihrer eigenen Identität ausdrückt. Obwohl die Kleidungsstücke an europäische Einflüsse erinnern mögen, sind sie etablierte Bestandteile der Hererokultur geworden, die mit Stolz getragen werden. So führten die christlichen Missionen zwar die Kleider ein, doch verwandelten Herero-Frauen diese durch die Verwendung verschieden bedruckter Stoffe und durch selbst entworfene Ergänzungen wie der *otjikaiva* zu etwas ganz Eigenem. Insgesamt hat die Aneignung und die selbst vollzogene Anpassung dieser Kleider auch etwas Bemächtigendes (empowering) und Selbstbestimmendes. Die viktorianischen Kleider wurden so der Hererokultur angepasst. Dies veranschaulicht die strukturelle Hybridität in der kulturellen Übersetzung, wie Bhabha argumentiert:

„Cultural translation desacralizes the transparent assumptions of cultural supremacy, and in that very act, demands a contextual specificity, a historical differentiation within minority positions“ (Bhabha 1994: 228).

⁵⁵ So verweisen sie auch auf den „Dienst in Militär- und Polizeikräften der südafrikanischen Machthaber in der Zwischenkriegszeit und zuletzt den Dienst in der südafrikanischen Armee im Zweiten Weltkrieg“ (Krüger 1999: 238).

⁵⁶ Die Mbanderu tragen grüne Kleider und die Zeraua Herero tragen weiße Kleider.



Herero Day am 21. Juli 2019, Okahandja © Louise Adams

Die Hybridität in der kulturellen Übersetzung zeigt sich auch an den Aushandlungen des Christentums mit den Ritualen sowie dem Ahnen- und Rinderkult der Herero-Religion. *Herero Day* hat auch das Wiederaufleben religiöser Traditionen bewirkt, die durch die christliche Bekehrung der Herero zunächst eingestellt werden sollten. So haben nach 1923 auch christliche Herero vermehrt die Tradition des *okuruuo*, des Heiligen Feuers⁵⁷ wieder eingeführt (vgl. Krüger 1999: 263). Hier verzeichnet sich auch eine Wiederentdeckung der eigenen Ethnizität, und wie Hall beschreibt ist „das Moment der Wiederentdeckung eines Ortes, einer Vergangenheit, der eigenen Wurzeln und des Kontextes ein notwendiges Moment des Sprechens“ (Hall 1994: 62).

Die Kommunikation mit den Ahn*innen nimmt dabei eine wesentliche Rolle in den Gedenkfeiern ein. So singen die Frauen auf dem Weg zu den Gräbern in Okahandja, wie mir ein Herero den Gruppengesang übersetzte: „Wir betreten hier die Tore, um unserer Vorfahren zu gedenken.“ An den Gräbern angekommen wird die Zeremonie von einem Priester (omurangere) geleitet, der die Stätte rituell aufbereitet, um die Kommunikation mit den Ahn*innen durchzuführen (vgl. Krüger 1999: 9). Nachdem der Priester die Ereignisse, die zum Ausbruch des Herero-Aufstands gegen die deutschen Kolonialherren in Okahandja führten, nacherzählt und den Ahn*innen die Besucher*innen ankündigt, können diese die Grabstätte betreten. Nach und nach laufen sie an den Grabmälern vorbei, berühren diese mit der Hand und huldigen den Verstorbenen. So sind die Gedenkveranstaltung und der Besuch der Friedhöfe auch ein Totengedenken. Dem Kulturwissenschaftler J. Assmann zufolge ist dabei das Totengedenken die „Urszene des kulturellen Gedächtnisses [...] [:] das unsichtbare Band, das die Lebenden und die Toten verbindet“ (J. Assmann 2005: 80). Wie mir einige Herero nahelegten, endet die Verbindung zu den Ahn*innen, , nicht mit dem Tod, da sie in ihren Ritualen den Kontakt und die Beziehung zu ihnen aufrechterhalten.

⁵⁷ Das heilige Ahnenfeuer (*omuro omurangere*) am heiligen Feuerplatz (*okuruuo*) dient als Medium der Kommunikation der Lebenden mit den Geistern der Ahn*innen, die wiederum als Vermittelnde zwischen den Lebenden und Gott (auch *Njambi Karunga* genannt) gelten (vgl. Udechukwu 1996: 16f.). Es wird bei Ritualen wie Hochzeitszeremonien, Namensverleihungen, Begräbnissen und dergleichen gezündet. Verbindend zwischen den Lebenden und Toten lässt es so die Ahn*innen Anteil an den Feierlichkeiten der Gegenwart haben.

Die Mission übersetzte Gott in den Bibeltexten mit *omukuro* und fand erst 26 Jahre später heraus, dass das höchste Wesen eigentlich *Njambi Karunga* genannt wurde, was jedoch nur in Momenten größter Freude ausgerufen wurde und nicht an rituelle Handlungen geknüpft war. *Omukuro* bezeichnet hingegen den Ahnherrn, dessen lebender Vertreter *omuhona* genannt wird, die bei rituellen Handlungen berufen werden. Dies führte dazu, dass die christlichen Gottesdienste auch als Ahnenverehrungen und die Missionare als Art *omuhana* wahrgenommen wurden (vgl. Henrichsen 2011: 278)

Dadurch nehmen die Ahn*innen an den Anlässen teil und sie werden zu Zeitgenossen des Geschehens. Wie der Historiker Dipesh Chakrabarty anhand subalterner Vergangenheiten erläutert, sind „Menschen jeder Epoche und Gegend [...] in gewissem Sinn immer unsere Zeitgenossen“ (Chakrabarty 2010: 82). Daraus setze das „Schreiben von Geschichte [...] eine Vielzahl von gleichzeitig existierenden Zeiten voraus, ein Auseinandertreten der Gegenwart in sich selbst“ (ebd.). Anders gesagt, müsste das Schreiben von Geschichte, worin die „subaltern agency“ eingeschrieben ist, von der Pluralität zugleich existierender Zeiten ausgehen. Diese Gleichzeitigkeit oder Zeitgenossenschaft wird in gewissem Sinne in den Praktiken der Herero mit den Ahn*innen bereits vorausgesetzt und begriffen. So hängt, wie Chakrabarty erläutert,

„die Existenz von Göttern und Geistern nicht vom menschlichen Glauben ab; was sie gegenwärtig werden lässt, sind unsere Praxen. Sie sind Teil der verschiedenen Seinsweisen, durch die wir die Gegenwart vielgestaltig machen; es ist genau dieses Moment in dem die Gegenwart aus den Fugen gerät, das uns erlaubt, bei ihnen zu verweilen“ (ebd.: 85.f).

Auch wird die Vergangenheit nicht als etwas Abgeschlossenes betrachtet, sondern als Teil eines Prozesses ins Gegenwärtige und Zukünftige hineinwirkend verstanden. So nimmt, wie J. Assmann erläutert,

„[d]er Tod [...] die Gegenwart in die Pflicht. Jeder Gegenwart tritt, bewusst oder unbewusst, das Erbe einer vorangegangenen Generation an. Die Toten leben in uns, wir mit den Toten weiter, und es kommt viel darauf an, welche symbolischen Ausdrucksformen eine Kultur bereitzustellen vermag, um dieser verborgenen Symbiose kulturelle Gestalt zu geben“ (J. Assmann 2005: 80).

Die Rituale der Herero, die an Praktiken der Ahnenkommunikation gelehnt sind und an den Gedenkfeiern stattfinden, machen diese Symbiose offenkundig. Sie ermöglichen die spirituelle Kommunikation mit den Ahn*innen sowie die Erinnerung an die Kriegserfahrungen und die Verstorbenen. Zu weiteren Erinnerungsritualen während *Herero Day* gehören auch die Kriegs- und Jagdlieder (*ombimbi*) sowie Preislieder (*omitandu*) der Botswana Diaspora und die Erzählungen über die Flucht durch die Omaheke Wüste. Im Interview erläutert S. Matundu einer dieser Überlieferungen:

„Drive from Okahandja, where the first bullet was fired in January 1904 all the way up to 1908. You must drive all the way from Okahandja, which is 70 km from here, and drive all the way to Botswana. You will cover a good distance of 1,300 km, which these people covered on foot. All these years, running with kids and injured people on their backs. And eventually certain decisions had to be taken along the way. Including, for instance, at some point my community had to kill kids which were newly born so that they could continue running. There is a revelation that some of these women who had given birth newly, had to kill their kids in order to breastfeed the men so that they could continue to be strong because there was nothing for them to survive on. And so that they remain strong and would continue fighting. [...] Mind you, von Trotha's idea was to force the

people through the desert where there is no water. The desert at day becomes very hot. Temperatures can go up to 40°C. Sometimes at night they can drop down to minus eight. And these people did not have any clothing, no food, nothing” (S. Matundu, Interview, 05. August 2019).

Es ist kaum vorstellbar, wie Menschen diese Distanz überbrückten und diese Umstände überlebten. Die Überlieferung, die S. Matundu hier erzählt, schildert, wie extrem und außerhalb der normalen Verhältnisse die Flucht durch die Omaheke-Wüste gewesen sein muss. Krüger zufolge lässt sich die Erzählung über das Stillen der Männer anstelle der Säuglinge als ein poetisches Stilmittel des „verkehrten“ Bildes lesen, das sich in der oralen Literatur der Herero zu dieser Vergangenheit häufiger wiederfindet (Krüger 1999: 290f.). Ein weiteres Beispiel dafür ist die Zeile aus einem Preislied, die besagt „Die Lämmer säugen Ziegen“ (ebd.: 294). Die Anthropologin Kirsten Alneas hatte die Gelegenheit, Sänger*innen in Botswana zu interviewen, die die Flucht durch die Omaheke persönlich erlebt hatten und diese Erfahrungen in *outjina* (von Frauen komponiert) und *omuhiva* (von Männern komponiert) artikulierten und verarbeiteten (vgl. ebd. 292 f.). Es sind die in der oralen Literatur wie Preislieder verwendeten poetischen Mittel, darunter verkehrte Bilder, falsche Begriffe und die Verkapselung von Erinnerung, die so Krüger, „das Sprechen über den Krieg, über eine im Grunde nicht aussprechbare Erfahrung“ ermöglichen (ebd.: 296).

Die Welt wird somit auf den Kopf gestellt, um die Ereignisse, die sich während der Flucht, dem Kampf um Wasserstellen und ums Überleben zutragen, darstellbar zu machen und so in eine erzählbare Erinnerung zu verwandeln und verarbeiten zu können. Diese Lieder lassen sich folglich als eine „Form der Bewältigung individuellen und kollektiven Leidens“ deuten (ebd.: 297). Darüber hinaus sind Preislieder „performances“, denn sie werden dialogisch, im Wechsel zwischen Sänger*innen und Zuhörer*innen gesungen und sind daher trotz eines hohen Formalisierungsgrades einem ständigen Austausch- und Veränderungsprozess unterworfen (vgl. ebd.: 296). Durch die poetischen Mittel lassen sich die drastischen Erfahrungen artikulieren und so können Preislieder innerhalb der Gemeinschaft auch zu einem „kathartischen Prozess des Erinnerns und Vergessens führen“ (ebd.: 297). Hierin sieht Krüger eine zweite Ebene in der Erinnerungskultur der Herero an den Krieg. Denn neben der Verankerung in der Vergangenheit durch „symbolische Landbesetzungen einerseits [...] reichen sie andererseits mit den Liedern als Ausgangspunkt des Erinnerns und Vergessens in die Zukunft“ (ebd.).

Herero Day verbindet somit sowohl „spirituelle, erinnerungskulturelle wie auch (identitäts-)politische Aspekte“ (Förster 2010: 251). So werden im Rahmen der Veranstaltung auch politische Reden über Reparationen und *Restorative Justice* angesichts der Klage gegen Deutschland gehalten sowie Kritik an der namibischen Regierung formuliert, da diese die Verbände der Herero und Nama aus den Verhandlungen ausschließen. Neben der politischen Plattform dient der *Herero Day* zur Zelebrierung des Zusammenhalts. Denn allen Widrigkeiten zum Trotz gelang es ihnen, ihre Gemeinschaft zu rekonstruieren.

Eine Schlüsselfigur hierfür war z.B. der in Okahandja begrabene Chief Hosea Kutako, der zur Überführung Mahareros beitrug, die *oturupa* mitbegründete und die UN-Petition für die Unabhängigkeit Namibias einreichte. So erzählt mir N. Veii:

„He was quite a significant man. He was the one who led our people out of the genocide because... It was a very difficult time. Because when the people were taken out of the concentration camps they had nothing. Everything was taken away from them. Their cattle, their property, everything. And they were skeletons because of the treatment that they received in the concentration camps. And they were scattered all over the place. So, for someone to actually bring those people together... It's like building a nation from scratch. You know you have to restore people's prides, you have to restore them being human. And it could not have been an easy task. So, in that sense, he was to me an extraordinary hero. And because of that, he also petitioned the UN on the occupation of Namibia. So, to me, he was a pioneer leading to our independence even though he does not get that recognition as much from government because of the politics being played“ (N. Veii, Interview 14. August 2019).



Grabstein von Hosea Kutako, *Herero Day*, Okahandja, 21. Juli 2019 © Louise Adams

3.2.2 „They cheated death for us to be here today“ – Gedenktag in Katutura

„02 October 1904. A day to be commemorated indeed. It is the day von Trotha and his regime thought they will exterminate the Mighty Ovaherero people. How the brave, true sons and daughters of this soil proved them wrong. They fought the Germans with all they had, for five long years. Many perished, and the few who survived were scattered all over the place. Some found their way into neighbouring countries. (God knows how they made it), but they did. Others were rounded off and taken to concentration camps. There they were subjected to horrendous treatment. Once again, they cheated death for us to be here today. I salute you, my ancestors.

We will gather at Commando No 2 in Katutura. Date: 02 October, Time: 18:00

Bring a candle along and let us pay homage to the true heroes and heroines of yesteryear.

The people who paved the way to the liberation of our Motherland.“⁵⁸

Dieser Einladungstext stellt nicht nur das Leiden, sondern auch das Überleben des Herero-Volkes in den Mittelpunkt. In Gedenkveranstaltungen werden zum einen die Ahn*innen als Opfer betrauert, zum anderen wird ihre Widerstands- und Überlebensfähigkeit gewürdigt. Denn sie haben die beabsichtigte Zerstörung unterlaufen; trotz allem sind die Herero als Volk nicht erloschen. Mit dem Begriff des Völkermordes und des Verbrechens gegen die Menschlichkeit, geht eine Aufwertung dieser Errungenschaft einher, da es „zu einem Beleg für den unbeugsamen Überlebenswillen und die physische und soziale Widerstandsfähigkeit der Herero“ wird (Förster 2010: 309). Diese Preisung des Überlebens, die „sowohl den Schmerz des Krieges als auch die Feier des Überlebens“ aufweist, findet sich, laut der Ethnologin Kirsten Alnaes, mehrfach in der Oratur der Herero wieder (Alnaes 1989: 284, zit. n. ebd.).

In diesem Sinne fand anlässlich des Jahrestags der Proklamation des Vernichtungsbefehls Lothar von Trothas an die Herero 1904, ein Gedenktag im „Commando 2“ statt. Diese Halle, die für Trauerfeiern und Versammlungen der Herero genutzt wird, befindet sich im Herero-Bezirk von Katutura, einem nach Stammesbezirken gegliederten Township bei Windhoek, das während des Apartheidregimes zur „Rassentrennung“ etabliert wurde. Die schwarze Bevölkerung wurde gegen ihren Willen von der *Old Location* im Stadtzentrum nach Katutura umgesiedelt, was nicht widerstandslos geschah und in ein Massaker durch die südafrikanische Polizei am 10. Dezember 1959 ausartete. Hieraus ergab sich der Name Katutura, was Otjiherero für „Ort, an dem wir nicht friedlich leben können“ heißt, wie mir N. Veii berichtet, die als Kind umgesiedelt wurde:

⁵⁸ Einladungstext, den N. Veii in der Facebook-Gruppe der Ovaherero Genocide Foundation (OGF) veröffentlichte. In sozialen Netzwerken, wie zum Beispiel Facebook, werden solche Veranstaltungen, aber auch Artikel, Bilder und Informationen über die Aktivitäten der OGF geteilt.

„It is a Herero name and it came from a meeting that was held by the late Chief Hosea Kutako with his chief council. And while we were discussing the removal of people from Hochland Park they were like, ‘Okutja ovandu Katutura?’ That means, ‘Don’t we ever have a place where we can live kind of peacefully?’ [...] Later when people were now thinking about what to name the place it came out, ‘Remember that meeting where the Paramount Chief said ...?’ So, we could name this place, a place where we cannot live peacefully, where we cannot live“ (N. Vei, Interview 14. August 2019).

Auch Apartheid hat sichtbare Spuren in der Stadtstruktur hinterlassen und die demographische Zusammensetzung hat sich bis auf weiteres nicht stark verändert. Die Kommandohalle ist dabei zu einem wichtigen Versammlungsort der Herero geworden. Dank der durch die *Ovaherero Genocide Foundation* organisierten Veranstaltung in Katutura konnten auch diejenigen teilnehmen, die nicht zur größeren Erinnerungsveranstaltung an dem folgenden Wochenende anreisen konnten. Denn das Gedenken war ein Vorläufer für das mehrtägige *omazemburukiro* in der Nähe von Otjinene, was ca. 280 km von Windhoek entfernt ist. Der hiesige Gedenktag ermöglichte damit die Partizipation und Interaktion für diejenigen, die die Reise nicht antreten konnten.

Jahrestage bieten Gemeinschaften die Gelegenheit zur Wir-Inszenierung, indem sie eine Bühne und ein zeitliches Fenster schaffen, worin sich eine Gemeinschaft als kollektive Identität wahrnehmen kann (vgl. Assmann 2006: 233). So kam hier am Tag der Verkündung des Vernichtungsbefehls von Trothas, 115 Jahre später, die Herero Gemeinschaft in Katutura zusammen, um sich an die Bedeutung und verheerenden Folgen dieser Proklamation für ihre Ahn*innen und an die Ereignisse, die darauf folgten, gemeinsam zu erinnern. Dies zeigt, wie durch Jahrestage Erinnerungen „über Jahrhunderte hinweg reaktiviert und erneuert werden“ (ebd. 231).

Beim Betreten des Raumes bekamen zunächst alle gegen eine kleine Spende eine schwarze Solidaritätsschleife als „Awareness Ribbon“ angesteckt, die den Anlass der Trauer symbolisierte. Neben traditionellen Hererokleidern und Soldatenuniformen trugen einige zu dem Anlass auch schwarze Kleidung. Auf dem Podium wurden neben dem Rednerpult zwei Banner aufgestellt sowie ein großes Plakat mit Archivbildern aufgehängt mit der Aufschrift: „The Ghost of 1904-1908 – The Ovaherero and Nama Genocide“.



Gedenkfeier Kommandohalle 2, Katutura Windhoek, 2. Oktober 2019 © Louise Adams

Die Veranstaltung begann mit einer Begrüßung und war von gemeinsam gesungenen geistlichen Kirchenliedern und Gebeten sowie Preisliedern (*omitandi*), aber auch Kriegs- bzw. Jagdliedern (*ombimbi*) durchzogen⁵⁹. Insgesamt glich damit die Zeremonie einem Trauergottesdienst, in der die Kommandohalle 2 zu einem Ort gemeinsamer Andacht wurde und bei dem der Verlust und die Erinnerungen an die Verstorbenen als Gemeinschaft geteilt, vermittelt und wieder-erinnert wurden. Wie Krüger anhand der Lieder aufzeigt, stehen diese, wie auch an der Gedenkfeier in Katutura sichtbar wird,

„in einem spezifischen, sozialen, kollektiven Kontext, der ihre Funktion verändert. Für die Lieder über den Krieg bedeutet dies, daß Feste und Zeremonien, bei denen die omatjina und omihiva über Flucht und Krieg vorgetragen werden zu Orten gemeinsamer Trauer werden. Die Erinnerung an den Verlust der Verwandten, an die auseinandergerissenen Familien, an die vielen Toten, die nicht bestattet und betrauert werden konnten, wird geteilt und zwischen den Generationen vermittelt. Darüber hinaus konfrontiert die Einbettung der Trauer in ein Fest die „Todeswelt“ auf einer nichtsprachlichen Ebene mit der Erfahrung von Gemeinschaft. Die Wiederholung der traumatischen Erinnerungen im Wissen um die Möglichkeit des Überlebens kann daher als kathartischer Prozeß bezeichnet werden, als eine Strategie des Erinnerns und Vergessens, wie es in einem Informanten von Kirsten Alnaes ausgedrückt wurde. Während der Feste, so sagte er, ‚erinnern wir uns an unsere Vergangenheit und versuchen sie gleichzeitig zu vergessen‘“ (Krüger 1999: 297).

Darüber hinaus brachte einer der Priester während des Gedenkens das Schicksal der Herero mit dem der Juden in Beziehung und verwies auf die Verse der Klagelieder

⁵⁹ Da die Veranstaltung größtenteils auf Otjiherero stattfand, wurde ich zu Beginn neben Veko platziert, der für mich einiges auf Englisch übersetzen konnte.

Jeremias⁶⁰, die über die Zerstörung Jerusalems und das Leiden im Babylonischem Exil sprechen. „This allows us to reflect on our own experience. Our plight was very similar“, wie mir Veko zuflüsterte, der neben mir saß und für mich übersetzte. So wird die Flucht durch die Omaheke-Wüste mit dem Exodus des jüdischen Volkes verbunden. Kraft dieser Klagelieder wird so die diasporische Erfahrung der Herero vermittelt. Die Kulturwissenschaftlerin Annette Hoffman bezeichnet dies als „eine diskursive Strategie des Vergleichens, um explizit zu machen“ (Hoffmann 2005: 217 zit. n. Förster 2010: 265). Hoffman zufolge dient diese Strategie der „Selbstvergewisserung“ und lässt sich zugleich als „politisches Druckmittel“ verstehen (ebd.). Dieser Bezug auf die Verschleppung der Juden zeigt aber auch das Dialogische der Erinnerungskultur und steht im Einklang dazu, was Rothberg als die Multidirektionalität der Erinnerung bezeichnet (vgl. Rothberg 2013: 376).

Insgesamt wurden in der kollektiven Trauerarbeit während der Gedenkfeier in Katutura die Verluste betrauert und der Ahn*innen gedacht. Der Vernichtungsbefehl von Trothas wurde vorgelesen und das begangene Unrecht, das ihnen widerfahren ist, thematisiert. Darüber hinaus wurden Erzählungen über die Flucht durch die Omaheke-Wüste wiederholt und darüber reflektiert, wie schmerzhaft die gesamte Erfahrung für ihre Vorfahren gewesen sein muss. Auch wurde betont, wie wichtig es ist, als Gruppe zusammenzuhalten und das kulturelle Vermächtnis der Ahn*innen und die Erinnerungen dieser Zeit aufrechtzuerhalten. Hier lässt sich die Funktion von Jahrestagen nach traumatischen Ereignissen erkennen, die laut A. Assmann darin liegt,

„das Trauma [zu modellieren], indem sie Trauer kanalisieren. Zusätzlich zu dieser in die Vergangenheit gerichteten Bedeutung haben sie auch eine in die Zukunft weisende Aufgabe. Sie stabilisieren Erinnerung durch mehr oder weniger regelmäßige Wiederholungen als Sinn- und Identitätsangebot bzw. als zukunftsgerichtete Handlungsverpflichtung für folgende Generationen. Voraussetzung dafür ist, dass dem traumatischen Ereignis eine soziale, politische oder kulturelle Bedeutung zugeschrieben werden kann. Diese wird von Gedächtnisaktivisten entwickelt, die sich zu Sprechern von Erinnerungsgemeinschaften machen und über entsprechende Diskurse dafür sorgen, dass eine bestimmte Erinnerung ins kulturelle Langzeitgedächtnis übernommen wird“ (A. Assmann 2006: 231).

Genau dies leisten Gedächtnisaktivist*innen der Herero und Nama in Namibia, um die Erinnerungen an den Völkermord zu bewahren. Dabei besteht jedoch die größte Schwierigkeit darin, jüngere Generationen dazu aufzurufen, sich an dieser Erinnerungsarbeit zu beteiligen. Die Reden der Gedenkveranstaltung in Katutura

⁶⁰ KJgl, 5, 1-19, Zürcher Bibel, Zürich 2007; 2. Auflage 2008.

waren sowohl auf die Vergangenheit gerichtet als auch zukunftsorientiert. Dadurch, dass die Veranstaltung in einem geschlossenen und geschützten Gemeinschaftsraum stattfand, entstand darüber hinaus eine geteilte Erfahrung von Sicherheit, Nähe und des Beisammenseins. Diese Atmosphäre gestattete dadurch einigen, ihre Tränen der Trauer während der Reflexionen und Erinnerungen fließen lassen zu können, doch es ermöglichte zugleich auch Momente des gemeinsamen Lachens; z.B. als einer der Redner bestimmte sprachliche Eigenheiten verschiedener Herero-Clans im Raum imitierte, die Teilnehmende in seiner Darbietung wiedererkennen konnten. Gegen Ende des Gedenkens standen alle in einem Halbkreis um die Bühne und zündeten sich gegenseitig ihre Kerzen an. Das Licht des Raums wurde ausgeschaltet und es wurde im flackernden Licht der Kerzen gemeinsam gesungen und gebetet. Hieran folgten in der Mitte des Halbkreises traditionelle Tänze und Lieder, wodurch die Veranstaltung ihren Abschluss fand. Im Anschluss drückten die Teilnehmenden ihre Wertschätzung für das Engagement der *OvaHerero Genocide Foundation* aus.

Die Trauerfeier wies somit auf die Gegenwärtigkeit der Vergangenheit in der gesellschaftspolitischen Realität hin und führte die Gemeinschaft zusammen. Darüber hinaus veranschaulichte sie die kathartische Wirkung, die durch die gemeinsame Erinnerung der traumatischen Vergangenheit mit dem Wissen der Überlebensfähigkeit der Gemeinschaft möglich wird.



Gedenkfeier Kommandohalle 2, Katura Windhoek, 2. Oktober 2019 © Louise Adams

3.2.3 Ozombu zovindimba und Ngauzepo - Gedenkfeier an traumatischen Orten

Am darauffolgenden Wochenende am 5. und 6. Oktober 2019 fand schließlich die mehrtägige Gedenkveranstaltung in *Ozombu zovindimba*, eine nationale Kulturerbestätte in der Nähe von Otjinene, statt. Nicht unweit hiervon befindet sich der Sandhügel (*ondunduvahi*) an dem von Trotha 1904 den sich gegen Hereros richtenden Vernichtungsbefehl verlas. So steht der Ort für die Erinnerung an diese verheerende Proklamation und die vielen Verstorbenen während der Flucht. Diesem historischen Schauplatz wird eine besondere Bedeutung zugeschrieben, da es sich um einen traumatischen Ort handelt, an denen die Ahn*innen nicht zur Ruhe gebettet werden konnten. Am Beispiel von Gedenkstätten zeigt A. Assmann jedoch auch auf, dass diese zugleich „in einem Zwischenraum zwischen Authentizität und Inszenierung, zwischen Retention und Rekonstruktion [liegen]“ (A. Assmann 2006 :224). Denn sie müssen dem Besucher auch anschaulich und sinnfällig gemacht werden, was zum Beispiel im Rahmen der Erinnerungsrituale gegeben ist. Diese Notwendigkeit ist zugleich der Grund, warum N. Veii bemüht ist, die nationale Kulturerbestätte weiterzuentwickeln. Denn an dem Ort ist bisher nur ein Tor mit der Beschriftung „Ozombu Zovinimba Cultural Heritage and Information Centre“ errichtet worden:

„Why is our government doing this? We have put up our own memorials. Even at Ozombu zovindimba we had funding so we did the first phase. But then government said, ‘OK this is going to be a heritage council thing, a national heritage site’. And they will continue to do develop it. It’s been almost 10 years now and nothing has been done about it. So, we have to start fundraising for it. Because it is ours and we have to do it ourselves“ (N. Veii, Interview, 14. August 2019).

Auf Otjiherero bedeutet „Ozombu zovindimba“ so viel wie „Wasserstelle und Ausschlag“. Mündlichen Überlieferungen zufolge geht die Bezeichnung darauf zurück, dass die hiesigen Wasserstellen während des Krieges vergiftet waren. Der Aktivist Kahepako Kakujaha suchte mit mir die sogenannte Wasserstelle auf und erzählte, wie Herero in der Flucht durch die Omaheke-Wüste hieraus tranken und dem Gift erlagen. Da sie aufgrund der Flucht die vielen Opfer nicht begraben konnten, seien hier noch Überreste zu finden. Um dies zu veranschaulichen, hob er etwas aus dem Sandboden heraus und äußerte, dass dies noch Überreste der Gebeine sein könnten. Eine weitere Erzählung, die auch von vergiftenden Wasserstellen spricht, lässt sich in

einer verstörenden Zeugenaussage eines Basters⁶¹ über die Ereignisse, die sich in dieser Gegend abgespielt haben sollen, im kontroversen *Blue Book* wiederfinden:

„Hendrik Fraser (Bastard), of Keetmanshoop, states under oath: – In March 1905 I was sent from Karibib and accompanied the troops of Hauptmann Kuhne to the Waterberg. I then saw that the Germans no longer took any prisoners. They killed all men, women and children whom they came across. Hereros who were exhausted and were unable to go any further were captured and killed. At one place near Waterberg, in the direction of Gobabis, after the fight at Okokadi, a large number (I should say about 50) men, women and children and little babies fell into the hands of the Germans. They killed all the prisoners, bayoneted them. On one occasion I saw about 25 prisoners placed in a small enclosure of thorn bushes. They were confined in a very small space, and the soldiers cut dry branches and piled dry logs all round them. Men, women and children and little girls were there when dry branches had been thickly piled up all round them. The soldiers threw branches also on the top of them. The prisoners were all alive and unwounded but half starved. Having piled up the branches, lamp oil was sprinkled on the heap and it was set on fire. The prisoners were burnt to a cinder. I saw this personally. The Germans said, we should burn all these dogs and baboons in this fashion. The officers saw this and made no attempt to prevent it. From that time to the end of the rising the killing and hanging of Hereros was practically a daily occurrence. There was no more fighting. The Hereros were merely fugitives in the bush. All the water-holes on the desert border were poisoned by the Germans before they returned. The result was that fugitives who came to drink the water either died of poisoning or, if they did not taste the water, they died of thirst“ (Fraser in “The 1918 Blue Book”2003: 120 f.).



Kahepako Kakujaha an der Wasserstelle in Ozombu zovindimba während der Gedenkfeier am 5. Oktober 2019. Er trägt Ketten um den Hals, um daran zu erinnern, dass Herero-Gefangene auch mit Halseisen angekettet wurden. © Louise Adams

⁶¹ Basters bezeichnet eine ethnische afrikaans-sprechende Gruppe Namibias, die als Nachfahr*innen überwiegend europäischer Siedler und Khoisan-Frauen gelten, die sich um Rehoboth siedelten.

Ohne Kontextualisierung lassen sich solche Geschichten nicht einfach an dem Ort ablesen. So verbleibt die Authentizität des traumatischen Ortes in ihrer Indexikalität, wodurch sich die Erzählungen an den vermeintlichen Orten veranschaulichen und zuordnen lassen. Der ganze Schauplatz um *Ozombu zovindimba* hat dabei Geschichten der tragischen Flucht bezeugt. Nur mit Hilfe von überlieferten Erzählungen und Bildern wird vorstellbar, was sich hier vor über 100 Jahren abspielte. Dank der tradierten Erinnerungen konnte so der Schauplatz zu einem besonderen Anschauungsort der Geschichte und der Kriegserzählungen der Herero werden. Durch die Preislieder und Erzählungsrituale werden diese im Rahmen der Gedenkfeier erneut mit dem Ort und der Landschaft verknüpft, hinein- und herausgelesen und kollektiv erinnert. Gerade für Nachfahr*innen von Überlebenden hat es eine besondere Wirkkraft, genau die Orte, an den einst ihre Vorfahren gewesen sind, selbst zu betreten sowie das Land symbolisch wieder in Besitz zu nehmen. Der Besuch des traumatischen Ortes ermöglicht so eine persönliche Erfahrung und lässt die Besucher*innen ihre Auseinandersetzung mit dieser Vergangenheit auf sinnliche und affektive Weise vertiefen. Wie A. Assmann ausführte:

„Was man selbst, da man dem Geschehen bereits zu fernsteht, nicht mehr mitbringt, soll durch eine ortsimmanente Gedächtniskraft, durch den überwältigenden Appellcharakter des Ortes aufgewogen werden. Die antäische Magie wird in der Authentizität verankert, die dem historischen Schauplatz zugeschrieben wird“ (A. Assmann 2006: 223)

Ein expliziter Programmpunkt des *omazemburukiro* war die Versammlung um einen traumabehafteten Ort des kulturellen Gedächtnisses der Herero: den Kameldornenbaum *Ngauzepo*, was in otjiherero „Es muss beseitigt werden“ bedeutet. Dies spiegelt die schmerzhafteste Erinnerung, die hieran haftet, denn der Baum soll als Galgen genutzt worden sein, an dem Herero von der deutschen Schutztruppe erhängt wurden. Mittlerweile ist der Baum zum Teil auseinandergefallen, doch um einen Ast befindet sich noch ein Seil, das an diese Nutzung des *Ngauzepo* denken lässt. Die Geschichte des hiesigen Baums wird während der Gedenkfeier wiedererzählt und vermittelt. Solche Ortserzählungen haben, wie Förster am Beispiel von Hamakari veranschaulicht:

„eine hin- und beweisende Funktion. Durch die Nennung von »authentischen« Orten und Namen wurden Erzählungen zuordenbar und zumindest scheinbar nachprüfbar gemacht. So waren sie schließlich zitierfähig und im Diskurs wiederholbar. Interpretationen und Argumente wurden dadurch mit einem besonderen Wahrheitsanspruch versehen“ (Förster 2010: 179).

Auf den Ort des Geschehens hinweisen und zeigen zu können sowie diesen zu betreten hat zudem etwas Bemächtiges. Neben den Erzählungen und den Archivfotografien auf den Bannern von Hinrichtungen bestand ein weiterer visueller Verweis auf die Geschichte des *Ngauzepe* Baums aus dem Anbringen von Puppen mit Stricken um dessen Äste. Die Puppen, die leblos am *Ngauzepe* hingen und manchmal im Wind wehten, evozierten diese Bilder von Vollstreckungen und brachten die Geschichte und das Schicksal der hier Verstorbenen auf gespenstischer Art und Weise in den gegenwärtigen Moment. Immer wieder fiel der Blick auf sie und dessen Präsenz prägte die Kulisse der Veranstaltung affektiv. Die namenlosen Puppen lassen sich dabei als Repräsentationen der vielen namenlosen Opfer des Krieges deuten, an die im Zuge der Trauerarbeit und des Eingedenkens gedacht wird. Als Repräsentant*innen oder Stellvertreter*innen für diejenigen, die hier gehängt wurden, markieren die Puppen jedoch zugleich die Abwesenheit dieser Personen und des Ereignisses. Wie es Bhabha anhand von Bildern beschreibt: „the image is an illusion of presence and at the same time a sign of its loss“ (Bhabha 1994: 51). Bilder markieren demnach eine Ambivalenz, denn, wie er weiter ausführt:

„Its representation is always spatially split – it makes present something absent – and temporally deferred: it is the representation of a time that is always elsewhere, a repetition“ (ebd.).

Dies lässt sich nicht nur auf Bilder, sondern auch auf die Puppen, Erzählungen, und Performances anwenden. All diese Medien im *omazemburukiro* übertragen etwas aus der Vergangenheit performativ in die Gegenwart und laden Teilnehmende ein, sich das Vergangene zu imaginieren. Zugleich offenbaren sie jedoch eine Distanz und Verschiebung zwischen den Zuschauenden und dem Ereignis der Vergangenheit. Die Puppen lassen somit die Vergangenheit in die Gegenwart wiederkehren, womit sie die Gegenwart unterbrechen. Zugleich verweisen und verleihen sie in ihrer gespenstischen Repräsentation Ausdruck dieses „Nicht-da“-Seins der Menschen, die sie gleichzeitig repräsentieren. Das Anbringen der Puppen am „Galgen-Baum“ evoziert nicht nur performativ Archivfotografien von Hinrichtungen, sondern scheint auch eine Zeitverzögerung in ihrer Vergegenwärtigung und Wiederholung des Vergangenen erkennbar zu machen, die Bhabha als „time-lag“ bezeichnet:

„This encounter with the time-lag of representation insists that any form of political emergence must encounter the contingent place from where the narrative begins in relation to the temporalities of other marginal ‘minority’ histories that are seeking their ‘individuation’, their vivid realization. [...] Time lag keeps alive the making of the past“ (Bhabha 1994: 253f.).

Die Erinnerungsarbeit zeigt in gewisser Weise das Disjunktive der Gegenwart. Denn die Gedenkfeiern halten in ihrer Wiederholung die Entstehung der Vergangenheit stets lebendig. Die Erinnerungsrituale sind darüber hinaus mit älteren und neueren Inszenierungsformen verschränkt, wodurch die „kollektive Erinnerungen nicht allein überliefert, sondern immer wieder neu konstruiert werden“ (Förster 2010 :346). Dabei liegt im „time-lag“ auch „historical agency“ und wie Bhabha weiter erläutert:

„the process of historical revision and the production of political and cultural agency emerge through a discursive time-lag; in the contingent tension between the social order of symbols and the ‘desubjected’ scansion of the sign. This temporality finds its spirit of place in the ‘not-there’ [...]. The act of ‘rememoration’ ([...] [Toni Morrison’s] concept of the recreation of popular memory) turns the present of narrative enunciation into the haunting memorial of what has been excluded, excised, evicted, and for that very reason becomes the ‘unheimlich’ space for the negotiation of identity and history“ (Bhabha 1994: 198).

In der *Wieder-Holung* und *Re-Memoration* am heimsuchenden *Ngauzepo* Baum werden die Opfer des Krieges auf symbolischer Art sichtbar gemacht, wodurch die Teilnehmenden zu Zuschauer*innen und nachträgliche Zeug*innen werden. Erinnern ist folglich nicht die exakte Wiederholung des ursprünglichen Ereignisses an sich, sondern ein „Wieder-Holen mittels Wiederholungen“ (A. Assmann 2006: 233). Gedenkfeiern ermöglichen damit eine ungefährliche symbolische Wiederholung und kollektive Verarbeitung der traumatischen Erinnerung innerhalb der Gemeinschaft. Die Vergangenheit wird so in die Gegenwart eingefädelt, um eine „Vergegenwärtigung in diesen performativen Akten des Rückgriffs“ zu erbringen (ebd). Dies geschieht auf symbolischen Ebenen durch Bilder, Erzählungen, Tänze und Riten, aber auch durch materielle Objekte wie die Puppen und Kleidung der Teilnehmenden. Die Gedenkfeier führt so vor Augen, dass die Vergangenheit nicht abgeschlossen und die Gegenwart von diesen Erinnerungen durchdrungen ist.

Durch das Erzählen der Geschichte des *Ngauzepo* wird so eine Totenwache in Ehren der Ahn*innen ausgedrückt und an den Krieg und seine Folgen erinnert. Die Gedenkfeiern der Herero und auch der Nama, wie Biwa und Kößler nahelegen, lassen sich so auch als „prolonged wakes“ deuten (Biwa 2012: 1 und vgl. Kößler 2015: 182). Im hiesigen *omazemburukiro* konnten die fragmentierten Erinnerungen mittels Erzählungen, Performances, Ritualen und materiellen Dingen zusammengefügt werden, um so die Ereignisse zu rekonstruieren, ins Gedächtnis zu integrieren und für die Zukunft zu sichern.



Ngauzebo Baum. Die aufgehängten Puppen erinnern an die dort gehängten Menschen. Gedenkfeier am 5. Oktober 2019 © Louise Adams



NAN 20107: Drei Gefangene, die an einem Baum hingerichtet wurden. Das Foto wurde im Blue Book reproduziert. Der genaue Ort und das genaue Datum ist dem Archiv nach noch unbekannt.

Nach der Zeremonie am *Ngauzepo* Baum erfolgte der Rückweg zur nationalen Kulturerbestätte *Ozombu zovindimba*, an der die *otjiserandu* das Programm mit Pferdeparaden, Exerzieren und Marschieren, traditionellen Tänzen, Kriegs- und Preisliedern füllte.

Ein paar Kilometer außerhalb der nationalen Kulturerbestätte befand sich eine Farmhütte, an der sich gegen Abend die Gedächtnisaktivist*innen, darunter u.a. Esther Utjiua Muinjangu, der Hererohistoriker Festus Ueripaka Mundjuua und später auch der Paramount-Chief Vekuii Reinhard Rukuro und viele weitere trafen. Die Hütte wurde als Schlafplatz für dort übernachtende Herero-Frauen genutzt, weshalb sie dort ihre Feldbetten aufbauten. Die Herero-Männer und alle anderen, die dort unterkamen, schliefen in ihren Zelten. Aus Solidarität und als Ehrengast war Sima Luipert, Aktivistin der *Nama Traditional Leaders Association*, mit ihrer Familie aus Mariental zu diesem Ereignis gekommen, die ebenfalls dort übernachtete. Auch Herero der Diaspora aus Südafrika waren eigens für das *omazemburukiro* angereist. Es handelte sich dabei um junge Menschen Herero-Abstammung, die aufgrund ihrer Diasporageschichte nicht über ihre Sprache und Kultur verfügten. Mit ihrer Teilnahme drückten sie ihre Solidarität aus und nutzten dies zugleich als Chance, ein Stück ihrer Kultur zurückzugewinnen.

Hier wurde gemeinsam gegessen und bis in die Abendstunden hinein Geschichten und Anekdoten erzählt, über Politik diskutiert sowie über das Leben philosophiert. Damit diente es als Ort der Begegnung und des interkulturellen Austauschs der Teilnehmenden. Der Herero-Historiker F. Mundjuua brachte derweil mir und diejenigen, die der Diaspora angehörten, einige Herero-Traditionen nahe und erzählte uns unter anderem, wie sie den originalen Vernichtungsbefehl von Trothas in dem Nationalarchiv Botswanas aufspürten. Auch wurde über Landverlust, die anhaltenden Folgen des Krieges und die Wichtigkeit, ihre Geschichte zu vermitteln, gesprochen sowie die Möglichkeiten thematisiert, die Lebensbedingungen der Gemeinschaft zu verbessern und Verantwortung für die Zukunft ihrer Gemeinschaft zu übernehmen. „Land is Life“ äußerte Festus, denn es ist das, worauf Wasser fließen und das Leben als Gemeinschaft stattfinden kann. Gerade auf anzestralem Land könnten sie mit den Rindern und ihren Ahn*innen zusammenleben. Denn in der Herero-Tradition sind Gräber

„nicht nur Stätten eines Totenkultes, der Erinnerung und Legitimation von Landansprüchen, sondern Orte, an denen die Kommunikation mit den Ahnen stattfindet. Es sind zudem Orte der Heilung und Erneuerung“ (Krüger 1999: 289).

Der nächste Tag begann um 7 Uhr in *Ozombu zovindimba* mit Kriegstänzen, Gesängen und Kampfprüfen. Hier fand zudem das Ritual am *Holy Fire (okuruo)* statt, bei dem der Paramount Chief gegenüber einem Zeremonienpriester (*omurangere*) saß, der innerhalb des Rituals Kontakt zu der Ahnenfamilie herstellte und diese um Segen und Wohlergehen bat. Beteiligte schauten mit Ehrfurcht diesem Ritual zu. Neben dem Ritual mit dem Paramount Chief fanden sowohl Heilungsrituale für Beteiligte in Gruppen statt, die in ihrer Kommunikation zu den Ahn*innen auch im Sinne der spirituellen Heilung sowie zur Herbeiführung von Schutz, dem Wohlergehen von Familienmitgliedern und Glück durchgeführt wurden. Dadurch verstärken die Rituale der Herero die Gemeinschaftsbeziehungen sowie den zentralen Platz der Ahn*innen, denn sie ermöglichen den Anschluss und Bindungen sowohl für die Lebenden als auch die Toten.

Erinnerungsrituale sind zudem nicht bloß als selbstreferenzielle Identitäts- und Erinnerungsarbeit einer Gruppe zu verstehen, sondern richten sich stets auch an Außenstehende (vgl. Förster 2010: 28). Sie beziehen auch diejenigen ein, die der Ritualgemeinschaft nicht angehören. So wurde auch um meine Teilnahme bei einem Ritual mit einer Gruppe von Frauen gebeten. Während des Rituals saßen wir hockend im Halbkreis innerhalb eines von Baumstämmen und Steinen kreisförmig umrahmten Platzes, der die Form des Viehkraals repräsentierte. Gegenüber von uns kniete der Zeremonienpriester und sprach einige Worte auf Otjiherero, woraufhin die Frauen mit dem Herkunftsort und den Namen ihrer nächsten Ahn*innen antworteten. Nachdem der Priester weitere Worte sprach, nahm er Wasser aus einer Tasse in den Mund und spie jeder Teilnehmerin mehrfach ins Gesicht. Im Nachhinein wurde mir erläutert, dass dies ein kathartisches Heilungsritual sei, bei dem der Priester die Ahn*innen gerufen habe, um Glück und Gesundheit für unseren weiteren Lebensweg erbitten zu können, und uns schließlich mit dem Wasser reinigte. Insofern kann dieser Akt als ein Heilungsritual zur spirituellen Erneuerung begriffen werden.



Heilungsritual (oben links), Ritual mit Paramount Chief Rukuro (oben rechts), Besuch der Grabstätte (Mitte), Sandhügel an dem Lothar von Trotha den Vernichtungsbefehl verlas (unten), Gedenkfeier am 6. Oktober 2019 © Louise Adams

Der nächste Programmpunkt beinhaltete den Marsch zu dem Sandhügel, an dem von Trotha 1904 den Vernichtungsbefehl an die Herero verlas. In der nun starken Hitze ritten einige der *oturupa* auf Pferden vor und die Fußgänger teilten sich schließlich in Jeeps auf und fuhren zu der Stätte. Zunächst wurde an den Gräbern, die auf dem Weg lagen, angehalten, um dort Kränze abzulegen und den dort Begrabenen zu huldigen. Anschließend fuhren alle zu dem historischen Sandhügel, an dem einst von Trotha stand. Nun standen die Gedächtnisaktivist*innen der Herero und der Nama an diesem besagten Sandhügel, und der Paramount Chief Vekuii Reinhard Rukuro formulierte die Forderungen nach Rechenschaft und *Restorative Justice*. Seine Botschaft erlangte durch den Schauplatz eine besondere Symbolkraft. Hier hielt er folgende Rede auf Englisch:

„This is where von Trotha stood on the second of October and issued the extermination proclamation, the first of its kind in human history. That all Hereros, men, women and children must be exterminated from the face of the earth. The only crime they committed was to stand up and resist German colonialism, was to stand up and say no to the wholesale expropriation of their ancestral lands. The only way that Germany could lay hands on their land was that all of them must die. And those who do not want to die must live in what Germany called German Southwest Africa. And then therefore, they had to walk on foot through the Omaheke and cross in to either Botswana land or into Angola. Thousands died of thirst. The next year he issued the next similar extermination order against your people [auf die Nama Ehrengäste blickend]. That is why today we have joined forces to hold Germany accountable in an international court in the United States of America. And the struggle continues and we shall overcome in spite of the formidable odds that we have to fight two governments that are opposed to our heritage and to us obtaining social and restorative justice. But history tells and teaches us that a people united can never be defeated, not even by powerful governments up to today. And that is why we shall go on to victory however long it takes. So, let's go back and hear the message of liberation. Not liberation in the form of getting a national flag but not getting justice. We shall get justice. Come hell or high water. I thank you“ (Paramount Chief Vekuii Rukuro, 06. Oktober 2019, eigene Mitschrift).

Darin bringt Paramount Chief Rukuro die Ereignisse in Verbindung zum Völkerrecht und dem internationalen Menschenrechtsdiskurs. So ist mit der Existenz des Vernichtungsbefehls juristisch der Tatbestand des Verbrechens gegen die Menschheit und des Völkermords erfüllt. Vor einem internationalen Gericht in den Vereinigten Staaten von Amerika soll Deutschland nun endgültig zur Rechenschaft gezogen werden. Zwar wurde die Klage im März 2019 abgewiesen, doch haben ihre Anwälte gegen das Urteil Berufung eingelegt. Zudem wird deutlich formuliert, dass Herero und Nama ihre Kräfte vereint haben, um gemeinsam für *Restorative Justice* zu streben, in der sie als Gemeinschaften einbezogen werden. Bis auf weiteres werden sie an den Verhandlungen zur offiziellen Entschuldigung Deutschlands zwischen dem namibischen und deutschen Staat ausgeschlossen, obwohl gerade sie die Betroffenen

sind, um die es geht und bei denen sich entschuldigt werden müsste. Der Slogan der Gedenkfeier lautete demnach „Not about us without us“. Eine Entschuldigung ohne Einbeziehung dieser Gruppen kann demnach nicht angenommen werden. In seiner Rede äußert er damit zudem Kritik an der namibischen Regierung. Auch wird bemängelt, dass auf die Unabhängigkeit keine restaurative Gerechtigkeit erfolgte, wie sich z.B. an der fortwährenden Landverteilung feststellen lässt sowie der Ablehnung einer Wahrheitskommission.



Reden während der Gedenkfeier Ozombu zovindimba am 6. Oktober 2019, Sima Luipert (links), Chief Vekuii Rukuro (rechts) © Louise Adams

Zurück in *Ozombu zovindimba* versammelten sich alle für die verschiedenen Reden, die teils auf Englisch und teils auf Otjiherero vorgetragen wurden. Dieser Programmpunkt der Gedenkfeier diente dazu, die Forderungen an die namibische und deutsche Regierung nach einer angemessenen Anerkennung des Völkermords und Wiedergutmachung auszudrücken. In diesem Teil der Gedenkveranstaltung wurde über den Stand der Dinge informiert, Appelle des Zusammenhaltens ausgedrückt und darum gebeten, die Konflikte untereinander zu versöhnen. Es wurde über die Wichtigkeit der historischen Stätten und des Erinnerns der Ahn*innen, des Krieges und dessen Folgen wie Enteignung und über konfisziertes Land gesprochen sowie Kritik an der namibischen und deutschen Regierung formuliert. Zwischendurch wurden gemeinsame Gesänge eingeleitet sowie Tänze vorgeführt. Neben Herero Chiefs, Gedächtnisaktivist*innen der Herero wie Esther Utjiua Muinjangué, die im gleichen Jahr als Parteimitglied der NUDO zur ersten weiblichen Präsidentschaftskandidatin des Landes wurde, ergriffen auch die Repräsentant*innen

aus der südafrikanischen Diaspora das Wort, um Solidarität zu bekunden und die Versammelten zu ermutigen, den Kampf um Gerechtigkeit fortzusetzen. Auch S. Luipert von der *Nama Traditional Leaders Association* hielt eine Rede in Vertretung des Goabs Kooper, in der sie Kritik an der namibischen Regierung und der derzeitigen Erinnerungspolitik aussprach. Insgesamt war dieser Teil der Veranstaltung mit politischen Kundgebungen gefüllt, die den Slogan der Gedenkfeier „Not about us without us“ untermauerten.

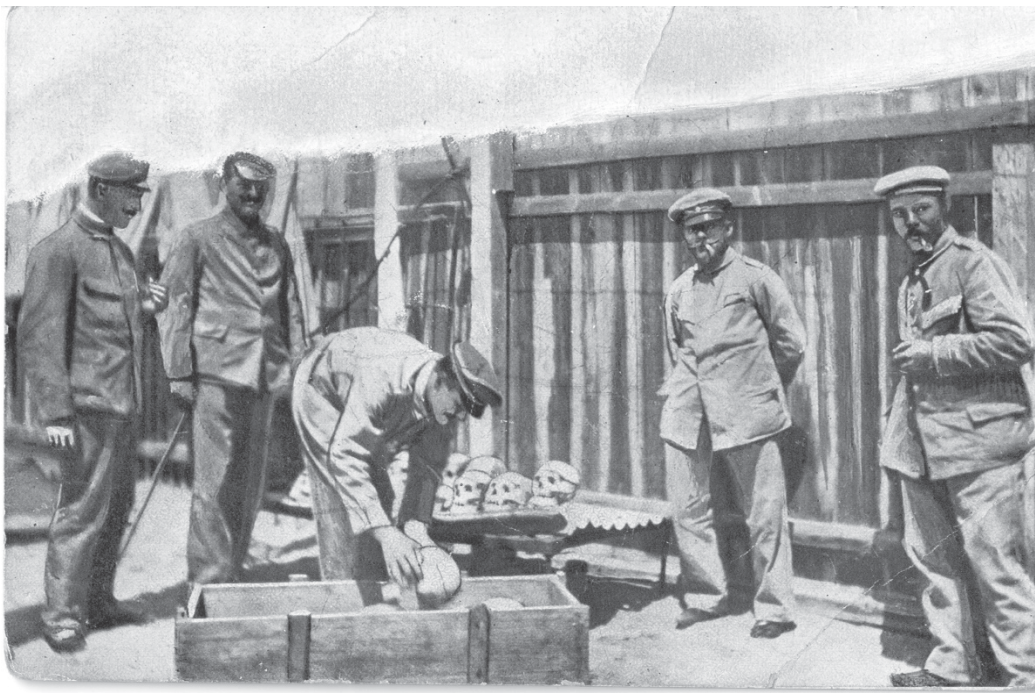
Gedenkfeiern artikulieren damit einen Auftrag zum Erinnern und Entschädigen, dem sowohl die namibische als auch deutsche Regierung nicht nachkommen. So transportieren sie ein kulturelles Gedächtnis, das mit einer oppositionellen Haltung einhergeht. Die verdrängte Vergangenheit wird dabei nicht bloß wiederaufgelebt, sondern der Blickwinkel verschoben. In seiner oppositionellen Form ermöglicht so das kulturelle Gedächtnis eine neue Beziehung zur Vergangenheit, die nicht auf Ähnlichkeit, sondern auf die Anerkennung unserer ethischen Implikation in traumatischer Gewalt beruht (vgl. Rothberg 2013: 368f.). Die Gedenkveranstaltungen, tradierten Erinnerungen und Rituale zeigen die anhaltende Beschäftigung der betroffenen Gemeinschaften mit dem Völkermord auf und dass dieser für sie keinesfalls vergessen, sondern von zentraler Bedeutung ist und die Gegenwart weiter beeinträchtigt. Gedenktage- und Veranstaltungen bieten Anlässe, sich als Gemeinschaft zu versammeln, den Verstorbenen zu gedenken und über die Ereignisse zu reflektieren und ermöglichen Erinnerungs- und Trauerarbeit sowie eine kollektive Verarbeitung der traumatischen Ereignisse. Trauer wird so zu einer kritischen Reflexion über die Gegenwärtigkeit der Vergangenheit in der gesellschaftspolitischen Realität (vgl. Biwa 2010: 1). Zugleich wird es den Beteiligten ermöglicht, durch Erinnerungsrituale Kraft zu schöpfen und so die Handlungsfähigkeit in der Zukunft zu stärken. Das Bedürfnis in Kommunikation mit den Ahn*innen zu treten mittels Aufsuchen der Orte und Abhalten von Gedenkfeiern, charakterisiert die spirituelle Dimension der persönlichen Aufarbeitung. Auch betonen die Rituale den Aspekt der Heilung und der Katharsis in der Wiederholung der traumatischen Erinnerung und dem Überleben dieser. Das kulturelle Gedächtnis zeigt sich hier somit auch als kulturelles Überleben.

4. Aneignung kolonialer Fotografien

Fotografien sind Gedächtnismedien, die

„einerseits die aktive Konstruktion eines Bildes von der Vergangenheit (>Externalisierung<); andererseits [...] immer auch indexikalische Zeichen (>Spur<), d. h. das Ergebnis von etwas [sind], das vor der Kamera in dem Moment stattfindet, an dem sich der Verschluss öffnet“ (Erl 2017: 154f.).

Im Nationalarchiv Namibias finden sich neben Bildern von Städten, Siedlungen, Landschaften, Porträts von Kolonialbeamten und Siedler*innen auch solche, die von Zwangsarbeit und der Brutalität des Deutsch-Namibischen Krieges zeugen. Darunter fallen Fotografien von Prügelstrafen, abgemagerten Gefangenen und jenen in Ketten sowie Hinrichtungen oder das Verpacken von Schädeln für den Versand nach Deutschland. Solche Bilder lassen auf eine fehlende Sensibilität seitens der deutschen Kolonialgesellschaft rückschließen, bei der die Verursachung menschlichen Elends und Gewalt gegenüber den Einheimischen zur Norm wurde.



NAN 20128: Verladung der für deutsche Museen und Universitäten bestimmten Herero-Schädel. Fünf uniformierte Soldaten der Schutztruppe stehen vor einem Holzzaun, möglicherweise in Swakopmund. Im Hintergrund sind mehrere Schädel auf einem Wellblech aufgereiht und ein Soldat packt die Schädel in eine Holzkiste ein. Das Foto ist stark retuschiert und diente auch als Postkartenmotiv. Datum, ca. 1904

Die zum Teil hoch retuschierten Bilder wurden sogar als Postkartenmotive verwendet, wodurch jene mit „Nachrichten aus den Kolonien“ auch in Deutschland kursierten. Deutet dies nicht auf eine Wahrnehmung hin, die bestimmte Leben als solche nicht wirklich anerkannte?

Wie Butler in „Raster des Krieges: Warum wir nicht jedes Leid beklagen“ aufzeigt, produziert

„[d]er institutionalisierte und aktive Rassismus auf der Ebene der Wahrnehmung [...] ikonische Darstellungen von Bevölkerungsgruppen hervor, die in höchstem Maße betrauerbar sind, und erzeugt Bilder von Gruppen, deren Verschwinden kein Verlust ist und die unbetrauerbar bleiben“ (Butler 2010: 30).

Dies trifft auch auf Bilder der Kolonialzeit zu, die innerhalb der Diskurse von Exotismus, Kolonialismus, Rassismus und Krieg instrumentalisiert wurden. Gerade die Kriege gegen die Herero und Nama brachten einen Zustrom von Tausenden von deutschen Soldaten mit sich, worunter solche wie Stuhlmann den Krieg fotografisch dokumentierten, was die lokale Bildwirtschaft erheblich ankurbelte und woraus sich das Bildmotiv der Feldzugdarstellungen entwickelte (Silvester, Hayes, & Hartmann 1988: 13). Der Frage nachgehend, warum nicht jedes Leid betrauert wird, untersucht Butler, wie bestimmte Raster den bewaffneten Krieg als notwendig und das Leben einiger Menschen als lebenswerter und wertvoller als das Leben anderer erscheinen lassen. Sie zeigt auf, dass diese Deutungsrahmen durch ihre Zirkulation unsere Wahrnehmung beeinflussen und steuern. Zugleich besteht jedoch in der Zirkulation die Möglichkeit, den Rahmen zu unterlaufen, denn:

„[w]enn ein Rahmen sich von sich selbst löst, wird eine unhinterfragte Realität in Frage gestellt und treten verborgene Pläne jener Autorität zutage, die den Rahmen zu kontrollieren suchte. Daraus ist zu ersehen, dass es nicht lediglich um neue Inhalte gehen kann; vielmehr müssen wir auch mit vorgefundenen Wirklichkeitsdeutungen arbeiten, um zu zeigen, wie sie sich selber durchbrechen können. Daher müssen die Rahmen oder Raster, die letzten Endes darüber entscheiden, welche Leben als solche anerkannt werden und welche nicht, zirkulieren, um ihre Hegemonie zu festigen. Diese Zirkulation enthüllt, ja sie ist die iterative Struktur des Rahmens. Indem Rahmen sich selbst durchbrechen, um sich durchzusetzen, entstehen andere Wahrnehmungsmöglichkeiten. Zerfallen jene Rahmen, die über die relative ausdifferenzierende Anerkennung von Leben entscheiden, im Zuge ihrer Zirkulation selbst, dann wird möglicherweise erkennbar, was oder wer ein Leben führt, ohne dass dieses Leben bislang allgemein „anerkannt“ wurde“ (Butler 2010: 19).

Die Reproduzierbarkeit verfestigt somit den Rahmen und lässt ihn zugleich ständig brechen. Dieses permanente Loslösen des Rahmens aus seinem Kontext zeigt nicht nur, wie der Rahmen wirkt, sondern wie dieser eine Subversion und kritische Vereinnahmung mit sich bringen kann (vgl. ebd.: 17f.). Zwar legen die Bilder die Haltung und Ästhetik der Kolonisatoren dar, doch gerade, weil sie von dem Grauen zeugen und die Ahn*innen der Herero und Nama ablichten, werden sie immer wieder, insbesondere von den Gedächtnisaktivist*innen der Herero und Nama, im Kampf um Anerkennung als Zeugnis hervorgebracht, vervielfältigt und dadurch auch angeeignet. Mittels Banner, Präsentationen, Artikel, sozialer Netzwerke (darunter Facebook),

Programmheften von Gedenkveranstaltungen der Herero und Nama wie auch Filmdokumentationen zirkulieren diese affektiven und verstörenden Bilder aus dem Archiv weiter, um die Gewaltgeschichte, die sie bezeugen, an die Öffentlichkeit heranzutragen. Denn Archivbilder zeigen „ein Wissen, das überliefert, das bewegt und kollektiv als »Eigentum« und als »Heimsuchung« geteilt werden muss“ (Didi-Hubermann 2007: 16). Durch die Nutzung der Gedächtnisaktivist*innen werden die Archivbilder in neue Kontexte gebracht „und für die Gegenwart mit neuer Bedeutung auf[ge]laden“ (A. Assmann 2016: 41). Denn trotz entwürdigender Darstellung ihrer Vorfahr*innen haben diese Bilder auch eine Eigenständigkeit, die die kolonialen Rahmen ihrer Produktion zugleich sprengen. Zunächst im Sinne des Kolonialisierungsprojekts angefertigt, dienen sie nun als Fürsprecher und Visualisierung des Unrechts, das den Ahn*innen der Herero und Nama zugefügt worden ist. So erhalten diese Fotografien eine subversive Verwendung und werden kritisch instrumentalisiert. Gerade die indexikalische Eigenschaft von Fotografien verleiht ihnen eine dokumentarische Kraft, weshalb sie oft als Beweise für die Gewaltverbrechen von Aktivist*innen verwendet werden. So vermittelt der Aktivist Laidlaw Peringanda die Vergangenheit des Völkermordes mittels Fotografien aus dem Archiv, die die Gewalt der deutschen Kolonialmacht belegen. Und auch während der Gedenkfeiern sind Archivfotografien auf Bannern und bedruckten T-Shirts zu sehen. Als Spuren der Erinnerung und Bruchstücke des Geschehens untermauern sie zudem die tragischen Überlieferungen der *Oral History* und liefern eine visuelle Darstellung für tradierte und traumatische Erinnerungen. Sie helfen somit bei der Vorstellung dessen, was den Herero und Nama angetan wurde.

Die folgende Fotografie taucht beispielsweise verhäuft bei den Gedenkfeiern, in sozialen Netzwerken, Zeitungsartikeln und Geschichtsbüchern auf und wurde sogar als Motiv auf T-Shirts gedruckt. Der Historiker Zeller bezeichnet die Fotografie als „»Ikone des Völkermordes«, [...] [das] sich unwiderruflich in das visuelle Gedächtnis des Krieges eingeschrieben“ hat (Zeller 2002: 38, 2004: 319 f. zitiert aus Förster 2010: 306). Es lässt sich in diesem Sinne auch als *lieux de mémoire* nach Nora begreifen. Ikonen prägen sowohl individuelle als auch kollektive Erinnerungen und können kollektive Emotionen auslösen sowie öffentliche Aufmerksamkeit erregen, und wie Erll nahelegt, gelingt dies Ikonen dadurch, dass

„sie besonders intensiv, häufig, dauerhaft und breit gestreut gezeigt werden, sich damit auf Grund ihres raschen Wiedererkennungspotenzials aus einer gewaltigen Menge von

Bildern herausheben und dabei auch soziale, politische und kulturelle Grenzen überschreiten“ (Erll 2017: 159).



Bild 27516, NAN: Sich ergebende Herero nachdem von Trothas Vernichtungsbefehl aufgehoben wurde.

Diese Fotografie soll, der originalen Bildunterschrift nach, die ersten sich ergebenden Herero abbilden. Sie wurde höchstwahrscheinlich erstellt, nachdem der Vernichtungsbefehl gegen die Herero aufgehoben wurde. Denn danach wurden die Herero zunächst in Auffanglagern der Rheinischen Mission eingesammelt bevor sie schließlich in Konzentrationslager gebracht wurden. Zwischen diesem Bild und den erschütternden Erzählungen und Beschreibungen nach dem Grauen am Waterberg und der Flucht durch die Omaheke-Wüste lässt sich eine Analogie herstellen, denn dem Hunger und Durst ausgeliefert, sollen jene Flüchtende wie wandernde Skelette ausgesehen haben. Dies wird besonders eindringlich anhand dieser Fotografie sichtbar. Als Fetzen und Fragmente der Vergangenheit können Bilder damit Umstände aus der Vergangenheit dokumentieren doch zugleich können sie die Ereignisse nie völlig erfassen. Denn sie bedürfen, so der Kunsthistoriker und Philosoph Didi-Hubermann, „einer Analysekonstruktion, einer Montage des Wissens, um diesem Wissensfetzen als Interpretation und Archäologie epistemische Konsistenz zu verschaffen“ (Didi-Hubermann 2007: 11f.)

Was die Abgebildeten wohl alles gesehen und erlebt haben müssen? Eine genaue Antwort kann dieses Bild darauf nicht liefern. Die Fotografie ist beispielsweise nicht in der Lage, Auskunft über die Namen der abgebildeten Personen zu geben. Doch bringt sie stattdessen Aufschluss über die Umstände, in denen sich diese Personen befanden. Als Betrachter*in kann man sich angesichts der in der Fotografie aufgezeichneten ausgezehrten Körper und erschöpften Gesichtsausdrücke der abgebildeten Personen anfangen vorzustellen, was sie vielleicht ertragen und bis dahin überlebt haben mussten. Die Fotografie vermittelt damit etwas, was ein Textdokument aus dieser Zeit vielleicht nicht erreicht, denn obwohl es die Perspektive des Fotografen aufzeigt, blicken uns dennoch die Dargestellten an. Auch sie teilen uns etwas in diesem Bild mit.

An dieser Version des Bildes aus dem Nationalarchiv Namibias ist sogar die Materialität der Fotografie an den Falten und Rissen erkennbar: Es ist ein über ein Jahrhundert altes Bild, das die Verwitterung überstanden hat und in der Gegenwart weiterhin Zeugnis ablegt. So liefert dieser fotografische Fetzen aus der Vergangenheit eine Spur, ein indexikalisches Zeichen für die traumatischen Ereignisse, die sich am Waterberg abgespielt haben, ohne diese jedoch zu erfassen. In gewisser Weise schauen wir dabei auf Gespenster, die auf uns zurückblicken und unsere Gegenwart durch das Medium der Fotografie heimsuchen. Menschen aus anderen Zeiten werden somit zu Zeitgenossen. Dabei sind sie zugleich an- und abwesend. Denn das Bild versetzt sie zwar in den gegenwärtigen Moment und Raum, doch zugleich stellt es den historischen Abstand dar und ist somit ein Zeichen für den unwiederbringlichen Verlust dieser Menschen. Die Dargestellten können nicht durch das Bild gerettet werden. In gewisser Weise haben Fotografien wie auch Geschichten stets etwas Unheimliches, in dem sie die Gegenwart mit etwas aus einer anderen Zeit zu unterbrechen scheinen. Wie Elisabeth Edwards mit Bezug zu Roland Barthes darlegt, bringen sie das, was *Dort* und *Damals* war, ins *Hier* und *Jetzt* zurück:

„A fragment of space and time, it defies diachronic connections, being dislocated from the flow of life from which it was extracted. While it is ‘of’ the past, it is also of the present in that the past is transported entirely to the present: in Barthes’s famous phrase – the ‘there-then’ becomes the ‘here-now’“ (Edwards 2001: 8).

Dies wird durch das Trauma intensiviert, auf das diese Bilder verweisen. Ein Moment einer Gewalterfahrung hat sich in das Material der Fotografie eingraviert, das zwar aus der Vergangenheit ist, aber noch das Jetzt, die Gegenwart prägt. Die Fotografie

friert damit einen Moment der Zeit ein und lässt ihn scheinbar stillstehen. Gleichzeitig verbindet sie verschiedene Zeiten miteinander und offenbart ihren Zusammenhang. Und doch wird die Fotografie nie diesen Moment in Gänze einfangen können, sondern immer etwas anderes sein, nämlich eine Wieder-Holung:

„Its representation is always spatially split – it makes present something absent – and temporally deferred: it is the representation of a time that is always elsewhere, a repetition” (Bhabha 1994: 51).

So sind Bilder und andere Formen der Wiederholungen immer etwas anderes als der Moment, den sie darstellen.

Fotografien zeigen zudem auch institutionelle Machtstrukturen auf. Nicht selten posieren Schutztruppler neben den Gefangenen, die zur Schau gestellt oder objektiviert werden sollen. So scheinen die Kleider weiblicher Gefangener absichtlich zerissen worden zu sein, um die Brüste für das Foto zu entblößen. Doch die Blicke der Dargestellten lassen sich unterschiedlich deuten und widersetzen sich zugleich ihrer Objektivierung. In gewissem Maße sprengen Bilder auch ihre vorgegebenen Rahmensetzung durch ihre inhärente Uneindeutigkeit, wie Edwards über Fotografien schreibt:

„They have a rawness, uncontainability, resistance and ultimately unknowability, despite their clamorous claims to the contrary. [...] Photographs are sites of multiple, contested and contesting histories“ (Edwards 2001 :22).

So können Fotografien auch auf andere Geschichten deuten, die noch nicht artikuliert worden sind. Darunter befinden sich im Archiv beispielsweise viele Bilder von gefangenen Khoe und San, die auf eine Geschichte hinweisen, die auch von Historiker*innen noch näher untersucht werden muss (vgl. Biwa 2012: 88). So spricht der Wissenschaftler Robert J. Gordon von einem vergessenen deutschen Völkermord, der weitgehend ignoriert wird, nämlich den an den San von 1912-1915 in Namibia, die damals für vogelfrei erklärt worden sind (vgl. Gordon: 2009: 50). Fotografien ermöglichen zudem alternative Lesarten und *Gegenerzählungen*, durch die Geschichten der Subjekte und der Kolonisierten neuartikuliert werden können (vgl. Edwards 2001: 22).

5. *Ovizire* · *Somgu*: *From Where Do We Speak?* - Künstlerische Arbeiten zum Völkermord

Auch Musik, Filme und Kunst tragen zur medialen Verbreitung und Vermittlung der Vergangenheit bei und bringen sie auch einem Publikum nahe, das womöglich keinen oder nur beschränkteren Zugang zu dieser Geschichte hat. Im Gespräch mit S. Matundu sprachen wir über die Rolle verschiedener Medien in der Überlieferung der Vergangenheit an Folgegenerationen und wie das Interesse durch visuelle Medien zunächst entfacht werden kann. Darunter zählt er den Dokumentarfilm „The Skulls of my People“ (2016) des südafrikanischen Filmemachers Vincent Moloji, der den Völkermord und das zwiespältige Verhältnis der deutschen Bundesregierung zu ihrer Geschichte in Namibia aus der Sicht der Betroffenen thematisiert, die für Anerkennung und Entschädigung kämpfen:

„Every Christmas I go to Botswana to spend Christmas with my Mum. And I have challenged people to organise a hall, TV sets where we can play videos, for example the film “The Skulls of my people”. It was produced by a South African filmmaker but it is a very relevant film in terms of the young ones. Also, another thing is that nowadays people are lazy. If you leave them to read books, they will not know a lot. But if you bring things like films, you are bound to educate them more. Because there is that interest that comes from watching a video.

So media becomes really important to convey what happened. Films, art maybe theatre as well...

Indeed. Even your exhibitions. For instance, when we went to Hamburg we had one lady by the surname Ndjiharine. This lady had used art to tell the genocide story on the Ovaherero. I think, all these mediums play a role“ (S. Matundu, Interview, 05. August 2019).

Geschichte und Kunst können sich gegenseitig informieren. Während meines Forschungsaufenthaltes war ein Teil dieser in Hamburg gezeigten Kunstaussstellung „Ovizire · Somgu⁶²: From Where Do We Speak?“, die sich mit der verwobenen deutsch-namibischen Geschichte beschäftigte, vom 11. Juli bis zum 24. August auch in der Nationalgalerie Windhoek zu sehen. Der Titel impliziert einerseits die Frage nach der Positionalität in dieser verwobenen Geschichte und andererseits nach der Artikulation, dem Sprechen darüber. Die Begriffe *Ovizire* und *Somgu* verweisen auf den Schatten, den die Vergangenheit wirft und die hinterlassene Aura, die in die Gegenwart reicht. Das von der Gerda-Henkel Stiftung geförderte namibisch-deutsche Kunst- und Geschichtsprojekt der Forschungsstelle „Hamburgs (post)koloniales Erbe“ unter der Leitung des Historikers Jürgen Zimmerer, veranlasste 2018 den

⁶² „Ovizire“ ist ein Wort aus dem Otjherero und „Somgu“ aus dem Khoekhoegowab, die sich ungefähr mit „Schatten“ oder „Aura“ übersetzen lassen.

Forschungsaufenthalt drei namibischer Künstler*innen Vitjitua Ndjiharine, Nicola Brandt und Nashilongweshipwe Mushaandja in Hamburg. Gemeinsam mit der deutschen Historikerin Ulrike Peters erhielten sie Zugang zur foto- und ethnografischen Sammlung des *Museums am Rothenbaum Kulturen und Künste der Welt* (MARKK), früher Völkerkundemuseum genannt, und setzten sich kritisch mit dem Bestand auseinander, um diese für die Ausstellung aufzubereiten. Wie A. Assmann beschreibt, müssen Materialien und Daten aus dem Archiv zunächst „von Wissenschaftlern und Künstlern in Informationen, Wissen und Erinnerung verwandelt werden“ (A. Assmann 2016: 38). Denn bis dahin befinden sie sich noch

„im Status der Latenz zwischen einem Nicht-mehr und einem Noch-nicht [...] in einem Wartesaal der Geschichte, denn sie warten auf ihre Wiedererweckung in Form von Auswahl, Aufmerksamkeit, Deutung und Bewertung, Sinn“ (ebd).

So verfügte auch das Archiv der MARKK über einen umfangreichen Bestand an Fotografien aus der Kolonialzeit in Namibia, die bis dahin nicht öffentlich gezeigt wurden und im Archiv lagerten. Nun wurde es für die Künstler*innen und Historiker*innen geöffnet, um diese zu durchsuchen und ausgewählte Bilder der Öffentlichkeit im Rahmen der Ausstellung in Hamburg und schließlich auch in Namibia zugänglich zu machen. Auf dem Faltblatt der Ausstellung in Namibia wird hierzu die Historikerin Ulrike Peters zitiert:

„Dealing with colonial photographs will always mark a discrepancy between showing and not showing, remembering and forgetting, evidence, peace, colonial position of power and agency. Who am I to exhibit these photographs, to once again expose the displayed people? Who am I not to exhibit these photos, to leave them in an inaccessible archive? Showing them might be one step towards repatriation, to where they belong“ (Ulrike Peters, Faltblatt der Ausstellung, 11. Juli 2019)

In Namibia wurde die Ausstellung zudem mit Arbeiten aus der permanenten Kollektion der Nationalen Kunstgalerie Namibias und mit den kontemporären Arbeiten der namibischen Künstlerinnen Hildegard Titus, Isabel Katjavivi sowie einer Videoinstallation, die aus der Kollaboration all der genannten Künstler*innen im Rahmen einer von der Performancekünstlerin Trixie Munyama konzipierten urbanen Intervention, entstanden ist, ergänzt. So umfasste die Ausstellung in Windhoek fotografische Arbeiten, Collagen, Zeichnungen, Gemälde, Videokunst, multimediale Installationen und Performance-Interventionen. Zudem fand ein *Art-Talk* statt, indem die Geschichte thematisiert, die Arbeiten der Künstler*innen reflektiert und die Möglichkeiten der Solidarität, des Widerstands, der Reparationen und der Heilung diskutiert wurden.

Der Ausgangspunkt der Ausstellung wirft zunächst Fragen zum Umgang mit Fotografien aus dem Archiv auf. Welche können, welche müssen und welche sollten nicht gezeigt und wie müssen diese kontextualisiert werden? Wie lassen sich die Bilder zeigen, ohne den kolonialen Blick ihrer Herstellung zu reproduzieren? Wie lässt dieser Blick sich in der künstlerischen Aufarbeitung hinterfragen und dekonstruieren, ohne jedoch den Inhalt und die Geschichte, von denen diese Bilder zeugen, zu verfälschen? Lassen sich Bilder der Gewalt zeigen, ohne die Gewalt zu perpetuieren?

Viele Archivbilder, die in Gedenkfeiern gezeigt und auf politischen Plakaten gedruckt werden, tauchten in der Ausstellung in Windhoek nicht auf. So hinterfragte ein Besucher, ob deren Fehlen eine Zensur und Verharmlosung der Geschichte sei, denn wenn Bilder gezeigt werden müssten, dann doch auch die brutalsten, um die traumatischen Ausmaße dieser Vergangenheit wirklich zu vermitteln (anonymes Gespräch, 11. Juli 2019). Auf diese Frage scheint es keine eindeutige Antwort zu geben. Denn ist eine Kunstaussstellung der richtige Ort, um solche Bilder zu zeigen? Führt die Ausstellung dieser Bilder zu einer Zurschaustellung auf Kosten der abgebildeten Personen, die ihre Zustimmung nicht geben konnten? Würde dadurch die Gewalt innerhalb einer Kunstgalerie fortgesetzt werden?

Einigen Besucher*innen fehlten jedoch diese Bilder. Sie vertraten die Auffassung, dass, um das traumatische Ausmaß und die Gewalt dieser Vergangenheit und dem Unrecht ein Stück weit gerechter werden zu können und es wirklich thematisiert und sichtbar werden zu lassen, die Ausstellung dieser Bilder notwendig sei. Dies kann als Beleg dafür angesehen werden, dass die Entscheidung, Fotografien dieser Gewaltmomente zu zeigen oder zu verbergen eine wichtige strategische Entscheidung über die Begreifbarmachung der Gewalt und der Traumata der Vergangenheit ist. Der Grund liegt in der besonderen direkten Affektivität bildlicher und insbesondere fotografischer Darstellungen. Denn diese können Aspekte unmittelbarer transportieren und vermitteln als Worte, die von einem Genozid erzählen und die Ausmaße schriftlich darstellen.

Neben den erwähnten Fotografien gibt es noch weitere Bilder, die gemäß diesen Überlegungen gezeigt werden müssten. Der Performanz-Künstler Nashilongweshipwe Mushaandja nahm per *Skype* am *Art-Talk* teil und bezeichnete das koloniale Archiv als einen „giftigen“ Raum. Um patriachale und heteronormative Narrative zu unterwandern, suchte er nach „queeren Momenten“, in denen sich andere Identitäten,

Erzählungen und Geschichten, die an den Rändern liegen und bisher verschwiegen wurden sind, artikulieren lassen. Solche Momente fand er in Bildern von Zwangsarbeiterinnen, die zum Bau der Eisenbahnlinien gezwungen wurden, da ihre starken Blicke und Körperhaltungen den normativen Strukturen und Kategorisierungen der damaligen Zeit zu widersprechen und sich diesen zu widersetzen vermögen.

So brachte die Ausstellung andere wichtige Momente in den Fokus, wie die der Widerstandsfähigkeit, Stärke und Eigenständigkeit der abfotografierten Personen. Denn auch diese Fotografien tragen eine Kraft und Geschichte, die vermittelt werden muss. Besonders auffällig schien die Auswahl von bisher unbekanntem Bildern, die beispielsweise ausdrucksvolle Frauen zeigten. Eine dieser Fotografien ist die einer Herero-Frau, die als Zwangsarbeiterin in Swakopmund für den Bau der Eisenbahnlinie eingestellt wurde. Sie trägt ein langes Kleid und hat ihre Haare mit einer Kopfbedeckung zusammengebunden. Sie sitzt eine Zigarette rauchend vor den Eisenbahnschwellen, ihr Blick richtet sich zum Fotografen und damit dem Betrachtenden zu. Ihr starker selbstbewusster Gesichtsausdruck und ihre gelassene Körperhaltung scheinen mit dem Hintergrund der Sklavenarbeit, in dem sie situiert ist, in einem außergewöhnlichen Spannungsverhältnis zu stehen.



Fotografie von Alexander von Hirschfeld. Ausgestellt in der Ausstellung „Ovizire · Somgu - From where do we speak?“, Nationalgalerie Namibia, Windhoek 2019, selbst abfotografiert

Womöglich konnten sich Besucher*innen in solchen Bildern wiedererkennen, zu den Dargestellten aufschauen sowie eine Beziehung und dadurch neue Bezüge zur Vergangenheit herstellen. Bei der Betrachtung dieses Bildes drängen sich Fragen über die fotografierte Frau auf, die die Betrachter*innen durch das Medium der Fotografie anzublicken scheint. Doch da die Archivfotografien außer den visuellen Informationen wenige andere Auskünfte über diese Personen überliefern, bleibt nur die Vorstellungskraft. So schwingen die Bilder zwischen Realem und Imaginären und es besteht immer eine Lücke und Unmöglichkeit des vollständigen Wissens.

Beim *Art-Talk* wurde ein Statement der an der Teilnahme verhinderten Künstlerin Nicola Brandt verlesen, in dem sie dem Publikum erklärte, dass die Ausstellung nicht über die Dargestellten, sondern vielmehr „nearby“ zu sprechen versuche. Dies ist womöglich ein Verweis auf die Filmemacherin Trin T. Minh-Ha, die im Voiceover ihres Films „Reassemblage“ verkündet „I do not intend to speak about, just nearby“.

In einem Interview mit Nancy Chan beschreibt Minh-Ha dies als

„a speaking that does not objectify, does not point to an object as if it is distant from the speaking subject or absent from the speaking place. A speaking that reflects on itself and can come very close to a subject without, however, seizing or claiming it. A speaking in brief, whose closures are only moments of transition opening up to other possible moments of transition“ (Minh-Ha 1992: 86).

„To speak nearby“ beschreibt folglich ein Sprechen, das über sich selbst reflektiert und den anderen nicht zu objektivieren vermag. Dem Subjekt nahekommen, ohne dieses jedoch zu beanspruchen, hieße demnach auch die Lücke anzuerkennen und die Repräsentationen offen und unbestimmt zu lassen. Dafür eine Methode zu entwickeln, die das gewährleisten könnte, stellte sich jedoch als eine große Herausforderung dar. Wie gewährt man dies im Umgang mit Fotografien und dessen Überarbeitung? So wurden auf zwei Fotografien vom Kolonialadministrator von Hirschfeld z.B. die nackt dargestellten Mädchen von der Künstlerin Vitjitua Ndjiharine nachträglich mittels Collagen-Technik bunt bekleidet. Dies war ein Versuch, wie Ulrike Peters im *Art Talk* erklärte, die dargestellten Mädchen vor dem sexualisierenden weißen männlichen Blick zu schützen. Manche empfanden das jedoch als Auferzwingung von Kleidung bzw. als Geste mit westlichen Vorstellungen von Sittlichkeit in der Verdeckung des nackten Körpers. Dies zeigt, wie komplex die Arbeit mit Bildern ist, wie unterschiedliche Kontexte die Rahmen verändern und dass es keine simplen Lösungswege gibt. Aus diesem Grund müssen solche Möglichkeiten weiterhin

ausgelotet werden. So würdigten die kritischen Stimmen, dass diese Arbeit und Diskussion unternommen wurden.

5.1 *To break free of the gaze* – Vitjitua Ndjiharine

Einen Weg, den kolonialen Blick zu hinterfragen und diesen zu unterlaufen, spürte die Künstlerin Vitjitua Ndjiharine mit der Collagentechnik auf. Ihre Collage-Arbeit bestand aus ausdrucksstarken Portraits, vor allem von Frauen. Die Subjekte ihrer Porträts entnahm sie Archivfotografien, die auf Ikono-Katalogkarten zu finden waren. Mit den Kategorien und herabwürdigenden Bezeichnungen geben diese vor allem Aufschluss über die Ideologie und Weltbilder der Fotografen, Forscher und Sammler jener Zeit, jedoch sagen diese Informationen wenig über die eigentlichen Personen, die abgebildet wurden, aus. So bleiben viele Fragen ungeklärt. In ihrem Gedicht greift sie ihren persönlichen Austausch zu diesen Figuren auf und fragt: „What are your names? [...] What are your hobbies? [...] What are your favourite colours?“. Die Antworten darauf können wir nicht erhalten, und so bleibt nur noch die Vorstellungskraft. In Ndjiharines Arbeit ergänzen und bereichern sich dabei Text und Bild gegenseitig.

Um das koloniale Wahrnehmungsregime zu durchbrechen und die Dargestellten aus dem Rahmen der kolonialen Wissensproduktion zu befreien, schnitt die Künstlerin die abgebildeten Personen heraus und rearrangierte sie auf bunten Leinwänden. So soll die koloniale Wissensordnung dekonstruiert werden, um andere Geschichten innerhalb eines neuen Kontextes zu artikulieren. Zum Beispiel hat sie auch Bilder von San-Frauen in den Mittelpunkt ihrer Collagenarbeit platziert, um auf andere Gesichter und „raw histories“ aufmerksam zu machen. Ihre Arbeiten drücken ein Gefühl des *Empowerments* aus, in denen verschiedene Persönlichkeiten mit ihrem jeweiligen starken Ausdruck zur Geltung zu treten scheinen. Widerstand, Stärke und Fragilität zugleich, aber auch eine Spannung aus Freiheit und Unterdrückung werden aufgespannt. Denn wir wissen, dass die Bilder der Dargestellten innerhalb des kolonialen Kontextes und Blickregimes entstanden sind. Aber der Blick der Dargestellten wirkt nach wie vor kraftvoll. Wie Edwards beschreibt: „it is precisely the alternative readings and counter-narratives that are opened up by the paradoxical constraint and liberation within photographs“ (Edwards 2001: 22). Ndjiharine arbeitet mit diesem Potenzial der Fotografie und nutzt die Collagetechnik, um ihre alternativen Lesarten zu veranschaulichen und so *Gegenerzählungen* zu konstruieren.

I come as One, but Stand as Ten Thousand

To my future children and children's children:
You are survivors.
With ten thousand invisible eyes on your back.
They exist because you exist.
I exist because they exist.

I come as one, but stand as ten thousand

Our dearly departed ancestors.
They did not exist as individuals.
Only as groups.
Only as entire nations to be erased.
For the creation of a new fatherland.
The only proof that they were ever alive,
Their children and their children's children.
It takes just one survivor.

I come as one, but stand as ten thousand.

Entire family lines convoluted,
By chaos and colonialism.
Erased at some points in the folds of history.
Re-drawn here and there,
seemingly out of nothing.
Undoubtedly in the survival of a few
Because it takes just one survivor.

I come as one, but stand as ten thousand.

Dearly departed ancestors,
Anonymous black bodies.
What are your names?
Man, woman, or just a 'type'
What are your hobbies?
Taking pictures that flatten the soul.
What are your favourite colours?
Black.
The stain that torments the Earth.
Gazed upon by the fatherland.
But it takes just one survivor.

I come as one, but stand as ten thousand

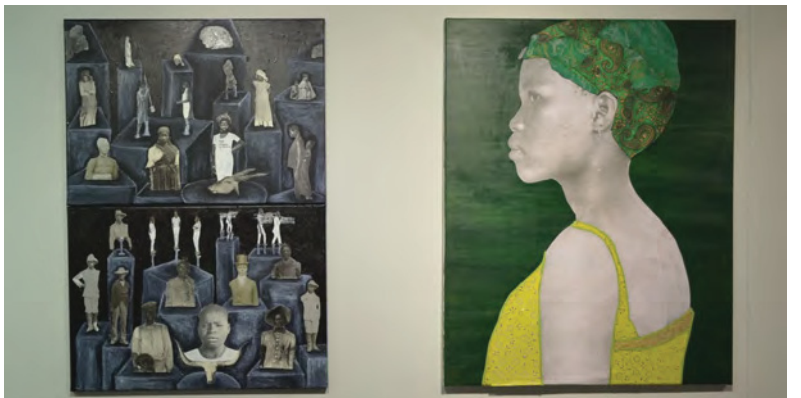
To break free,
Of the gaze,
And the glass boxes,
And the storage containers,
And the collections.
For the future.
It takes just one survivor.

I come as one, but stand as ten thousand

Dearly departed ancestors
Suspended within our very existence
The only proof that they were ever alive.
No record can bring back what is lost.
Or stolen.
No document can quantify oppression.
Or genocide.

But it takes just one survivor to stand as ten thousand.

By Vitjitua Ndjiharine



Künstlerische Arbeiten von Vitjitua Ndjiharine in „Ovizire · Somgu – From where do we speak?“, Nationalgalerie Namibia, Windhoek 2019, selbst abfotografiert

In einem Werk malte sie das Gesicht im Portrait einer Hererofrau selbst, die das traditionelle Hererokleid und die otjikaiva trägt (s. vorherige Seite unten links). Bei genauer Betrachtung der Bekleidung lassen sich in den Mustern historische Fotografien von Herero erkennen. Es sind jene Bilder, Erinnerungen, Geschichten und die Geister der Ahn*innen, die sich in diesem Stoff eingewoben haben und auf die das gegenwärtige Tragen dieser Kleidung hinweist und in die Gegenwart mitträgt. Dieses Portrait und die Kleidung dient als Analogie zu ihrem Gedicht, in dem es heißt: „I come as one, but stand as ten thousand.“ So sind es die vielen Herero-Generationen zuvor, dank derer sie heute als Herero existiert und für die sie jetzt als Nachfahrin entsteht. Dies veranschaulicht, was J. Assmann am Beispiel des Totengedenkens schreibt:

„Der Tod nimmt die Gegenwart in die Pflicht. Jeder Gegenwart tritt, bewusst oder unbewusst, das Erbe einer vorangegangenen Generation an. Die Toten leben in uns, wir mit den Toten weiter“ (J. Assmann 2005: 80).

Dies scheint am Portrait dieser Frau, die die Erinnerungen und die Tradition des Kleides und der otjikaiva geerbt hat, sichtbar zu werden. Neben der Befreiung vom kolonialen Blickregime ist Ndjiharines Arbeit bemüht zukunftsweisend zu sein. Somit richtet sich das Gedicht explizit an zukünftige Generationen.

5.2 *Changing Histories* – Nicola Brandt

„*Changing Histories, various locations in Namibia and Germany* (2008 und fortlaufend)“ ist eine fotografisch-dokumentarische Arbeit der deutsch-namibischen Multi-Media Künstlerin Nicola Brandt⁶³, die untersucht, wie sich Geschichte und Erinnerung an öffentlichen und privaten Orten manifestieren und sich Machtdynamiken der Wissensproduktion und Gedächtnisbildung in Namibia und Deutschland an Orten erkennen lassen. Zugleich veranschaulicht die Arbeit aber auch den ständigen Veränderungsprozess, den Orte durchlaufen und an denen Geschichte neu und -umgeschrieben wird. In ihrer Fotocollage führt die Künstlerin Bilder von verschiedenen Gedenkstätten, Gräbern, historischen Orten, Denk- und Gegendenkmälern, die sie zu unterschiedlichen Zeitpunkten fotografisch dokumentiert hat, zusammen, wodurch diese sich gegenseitig referenzieren. Auf diese Weise bringt sie mehrere Versionen der Geschichtsdarstellung ans Licht, zeigt die Denkmalisierung in der Landschaft Namibias und Deutschlands sowie den Prozess des Wandels.

Ihre Arbeit veranschaulicht damit, dass sich Geschichte als „plastische Verfügungsmasse“ der jeweiligen Gegenwart begreifen lässt (vgl. A. Assmann 2009: 24). So wurden in Namibia Landschaften teilweise für touristische Zwecke oder im Sinne des *Nation-buildings* umschrieben, wie beispielsweise die Fotografien vom *Heroes Acre* illustrieren. Auch der Abtransport des Reiterdenkmals mit der Christuskirche im Hintergrund zeigt den Wandel von Geschichtsdeutungen und das „palimpsest-hafte“ Wesen von Städten, in der verschiedene Geschichten eingeschrieben aber auch umgeschrieben werden. Die Architektur der Stadt offenbart dabei eine „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen [...] als paradigmatisch für die unterschiedlichen Schichten urbaner Bausubstanz“ (ebd. 18). Dies kann auch auf Orte und die verschiedenen mit ihnen verbundenen Erinnerungen übertragen werden, denn lebendige Erinnerungen in der Gegenwart entschlüsseln diese Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Geschichte, Identität und Erinnerungen sind sowohl in der urbanen als auch ländlichen Landschaft verankert und prägen diese Orte. Neben den Gegendenkmälern und traumatischen Erinnerungsorte der Herero und Nama ist auch

⁶³ Brandt beschäftigt sich seit mehreren Jahren mit dem traumatischen Erbe des deutschen Kolonialismus und ergründet dabei vor allem Landschaften und wie Identität und Landschaft miteinander verschränkt sind. 2020 hat sie ein Buch „*Landscapes between Then and Now: Recent Histories in Southern African Photography, Performance and Videoart*“ veröffentlicht, in der sie sich mit dem Landschafts-, Raum-, und Ortsbegriff auseinandersetzt und auf künstlerische Arbeiten im südlichen Afrika eingeht. Leider konnte ich vor der Anfertigung dieser Arbeit nicht darauf zugreifen.

ein Bild des Reiterdenkmal-Replikats in Swakopmund zu sehen, welches die verschiedenen Perspektiven und Verhältnisse zur Vergangenheit aufzeigt. So wirft die Collage schließlich die Frage auf, was uns diese Denkmäler und Institutionen in Namibia und Deutschland über postkoloniale Gesellschaften zu sagen vermögen.



Nicola Brandt „Changing Histories“ in „Ovizire · Somgu - From where do we speak?“, Nationalgalerie Namibia, Windhoek 2019, selbst abfotografiert

Interessanterweise sind die fotografierten Protagonistinnen auf der Collage, häufig in der Rückenansicht fotografiert. Sie haben damit den Betrachter*innen den Rücken zugekehrt und lassen sich dadurch nicht einnehmen. Auf einer der Fotografien in der Collage sowie einem separat gerahmten Bild sehen wir sogar die Künstlerin selbst, ebenfalls in Rückenansicht. Auch sie trägt ein traditionelles Hererokleid mit *otjikaiva*. Damit verweist sie auf die verwobene Identität und geteilte Vergangenheit, die sie als Namibia-Deutsche mit den Herero verbindet. So lässt sich ihr Tragen des Kleides auf den Fotografien als Ausdruck der Verbundenheit mit den Herero und als ein Akt des Einfühlens, der Empathie interpretieren.



Fotografie von Nicola Brandt in „Ovizire · Somgu - From where do we speak?“, Nationalgalerie Namibia, Windhoek 2019, selbst abfotografiert

Eine weitere Fotografie Brandts ist mit dem Titel „Landscapes of Power“ versehen. Im Vordergrund sehen wir eine Herero-Frau im traditionellen Kleid und *otjikaiva*, die auf das Reiterdenkmal schaut. Im Hintergrund befinden sich das *Independence Memorial Museum* und die Christuskirche. Dieses Bild veranlasst zum Nachdenken darüber, was dieser Ort, an dem einst ein Konzentrationslager für die Herero und Nama stand, und das Reiterdenkmal für die Frau, die nun zu ihm aufblickt, bedeuten mögen.



„Landscapes of Power“ von Nicola Brandt in „Ovizire · Somgu - From where do we speak?“, Nationalgalerie Namibia, Windhoek 2019, selbst abfotografiert

5.3 *The Past is not buried* - Isabel Katjavivi

Inmitten des Ausstellungsraums befindet sich auf dem Boden die Installation Isabel Katjavivis „The past is not buried“. Zu sehen ist ein im Sand liegender Frauenkörper. Das Gesicht der Frauenfigur entspricht dem der Künstlerin, die als Herero-Nachfahrin persönlich von dieser Geschichte betroffen ist, das Erbe ihrer vorangegangenen Generationen entgegennimmt und so ihre eigene Identität in die Installation einbringt. Katjavivi hat diese Installation durch Zusammenarbeit mit Ältesten der Herero Communities bewerkstelligt und ist dafür auf tradierte Erinnerungen eingegangen, die sogar in der Materialität dieser Arbeit nachhallen. Denn für die Anfertigung und Materialsammlung ist sie zu den Orten der Erinnerungskultur gereist, an dem das Traumatische verweilt und eingeschrieben ist.



Isabel Katjavivi, „The Past is not Buried“, in „Ovizire · Somgu - From where do we speak?“, Nationalgalerie Namibia, Windhoek 2019, selbst abfotografiert

Vor ihrem Kunstwerk wurde ein bedrucktes Blatt Papier angebracht, auf dem ihre Arbeit kontextualisiert wurde. Darin wird die Erinnerungen von vergifteten Wasserstellen, des *Ngauzepe* Baums und des Vernichtungsbefehls sowie die Auswahl des Materials kurz erläutert. So stammt der Sand von dem Kriegsschauplatz Ohamakari, sowie von *Ozombu zovindimba* und dem Hügel, an dem der Vernichtungsbefehl von 1904 verlesen wurde. Die Felsenstücke, mit dem Katjavivi

das Grab umschlossen hatte, hat sie aus den Hügeln um die *Alte Feste* und der heutigen Christuskirche in Windhoek entnommen, wo sich einst das Konzentrationslager befunden hatte. Die giftigen Schoten und Samen von Dornäpfeln hat sie unter dem *Ngauzepe* Baum gesammelt, die symbolisch das verweilende Gift der Vergangenheit in der gegenwärtigen Realität repräsentieren sollen. Den Leib und das Gesicht hat die Künstlerin mit lufttrocknendem und damit zerbrechlichem Ton hergestellt, was sich als Verweis auf die Verletzbarkeit und Fragilität des Lebens interpretieren lässt. Mit der „authentischen“ Materialität, bringt die Arbeit so ein Stück der Indexikalität des Ortes, des „Hier ist es gewesen“ in die Kunstgalerie nach Windhoek. Die Sandkörner, Steine und Schoten repräsentieren nicht nur diese traumatischen Orte, sie sind sogar Teil davon. Als Zeugen ist in ihnen das Trauma verzeichnet und dies verleiht dem Werk eine besondere symbolische Kraft, denn auch das Land und die Sandkörner tragen ein Gedächtnis, worin das Trauma eingeschrieben ist. Jedes Körnchen bewahrt und bezeugt so das Trauma, da es die Vergangenheit mit sich trägt, d.h. dass auch in der Landschaft und in jedem Sandkorn eine Inschrift des Traumas als solche gedeutet werden kann.

So vermittelt Katjavivis Arbeit konkret, wie das Land diese traumatische Vergangenheit bezeugt hat. Der aus dem Boden herausragende und zugleich im Sand versinkende Körper lässt sich dabei als Stellvertreterin für all diejenigen begreifen, die dem Völkermord zum Opfer fielen. Zudem artikuliert Katjavivi mit dieser Arbeit, dass das Trauma generationenübergreifend ist und noch aufgearbeitet und vermittelt werden muss.

Auch wenn Betrachter*innen die Herkunft der Bestandteile ihrer Arbeit sowie die Geschichte, die sie konkret bezeugen, nicht kennen, gelingt es der Installation, Emotionen der Betroffenheit zu vermitteln. Denn mit der Darstellung eines toten Frauenkörpers und eines Begräbnisses werden Gefühle der Trauer assoziiert, worauf sich auch diejenigen beziehen können, die von dem Völkermord nicht wissen oder sich nicht betroffen fühlen. Im Gegensatz zu den traumatischen Orten, die als solche begreifbar gemacht werden müssen, lässt sich hier unmittelbar ein offenes Grab, eine offene Wunde erkennen, die unsere Prekarität offenlegt. Prekarität, so Butler,

„überschreitet Identitätskategorien ebenso wie die Grenzziehung multikultureller Landkarten; sie bildet damit die Basis für eine Allianz gegen die Staatsgewalt und deren Macht zur Erzeugung, Ausbeutung und Verteilung von Prekarität“ (Butler 2005: 37).

Das Werk rückt die Aufmerksamkeit darauf, dass es sich um eine unbegrabene und damit unverarbeitete Geschichte Namibias handelt. Es fordert zum Erinnern,

Betrauern und Gedenken auf und inszeniert eine Beerdigung bzw. eine Totenwache eines unbenannten Körpers, dessen Bestandteile die Erzählungen der verschiedenen Gedenkfeiern der Herero in sich tragen. Wie auf dem gedruckten Blatt geschrieben steht: „Each set up of this installation requires a burial of the body. This starts with pouring the sand over the body to bury the past, then shaping the sand to reveal the past“. Kunst wird so zu einer Form des Gedenkens. Der Gedenkfeiern ähnlich wird in der Darstellung eines Grabes und des Körpers ein nachträgliches Begräbnis inszeniert, das auch eine Zeitverzögerung und die Gegenwärtigkeit vom Vergangenen offenlegt. Es findet dabei zugleich ein Begräbnis und ein Ausgraben statt. Denn die Figur scheint zugleich begraben und ausgegraben zu sein. So wird der tote Körper zum einem mit Sand bedeckt und begraben, um den Tod und Verlust zu verarbeiten, um *closure* zu finden. Zum anderen markiert der Sand in diesem Werk eine Ausgrabung von Geschichte. Die Installation erinnert somit auch an forensische Exhumierungen, die Ausgrabung von Knochen in der Ermittlung von Verbrechen gegen die Menschlichkeit, um Prozesse von *Restorative Justice* einzuleiten. So formuliert die Künstlerin auf ihre Webseite zu ihrer weiteren Installation „They tried to bury us“:

„We need to unearth this history, bring the truth to light, and heal the wounds of the past. As a nation it is impossible to build a future without righting the wrongs of the past and making sure that the knowledge of the past is availed to successive generations“ (Isabel Katjavivi).⁶⁴

Im Rahmen der Ausstellung wurde ein Teil dieser Installation in einer Ecke des Erdgeschosses platziert. Dafür legte Katjavivi mehrere Tongesichter in den Sand, um der unzähligen Toten, die nie zur Ruhe kommen konnten, zu gedenken. Auch diese tragen ihr Gesicht. 2007 hatte sie für dieselbe Installation einen ganzen Raum der Galerie genutzt, wodurch Besucher*innen buchstäblich über das Werk laufen mussten, um dieses betrachten zu können. So waren sie mit dem Risiko konfrontiert, einige der zerbrechlichen Köpfe zu zertreten. Im gewissen Sinne veranschaulicht dies die Verletzbarkeit des Körpers und unsere Verantwortung, die damit einhergeht, da wir als soziale Wesen stets von anderen abhängig sind. Wie Butler erklärt:

„eben weil der Körper sowohl an seiner Oberfläche als auch in seiner Tiefe ein soziales Phänomen ist [,] [...] ist [er] per definitionem verletzlich. Sein Bestand hängt von sozialen Bedingungen und Institutionen ab; um »sein« oder »bestehen« zu können, muss der Körper sich auf das verlassen, was sich außerhalb seiner selbst findet“ (Butler 2010 :39).

⁶⁴ <https://www.isabelkatjavivi.com/they-tried-to-bury-us-2018> (11.04.2020)



Isabel Katjavivi, „They tried to bury us“, in „Ovizire · Somgu - From where do we speak?“, Nationalgalerie Namibia, Windhoek 2019, selbst abfotografiert (rechts 2 Nahaufnahmen)

So liegt es in der Verantwortung der Teilnehmenden, wie sie mit dieser Verletzbarkeit und Zerbrechlichkeit umgehen. Hierin werden die Prekarität des Menschen und unsere Verantwortung sogar gegenüber den Toten verdeutlicht. Die Überbleibsel der gewaltvollen Vergangenheit und unsere Verpflichtung gegenüber den Toten erweisen sich somit als etwas Gegenwärtiges.

Denn die Ahn*innen sind nicht zur Ruhe gekommen. Während der Flucht durch die Omaheke-Wüste konnten viele nicht würdevoll bestattet und betrauert werden. Die Landschaft gleicht so einem weiten Friedhof, der zahlreiche und unerzählte Leidensgeschichten birgt. Denn es ist mit Knochen übersät, über die täglich Menschen treten, da der Friedhof als solcher häufig nicht wahrgenommen wird und die Vergangenheit noch ans Licht treten und aufgearbeitet werden muss. Die Geschichten, die die Sandkörner bezeugen, müssen ausgegraben, die Verstorbenen und der Verlust würdevoll betrauert und wieder bestattet werden, um das Trauma zu verarbeiten. Nur so lässt sich auch die Vergangenheit beerdigen und ein Prozess der Heilung einleiten - sowohl für die Lebenden als auch für die Toten. Diese Forderung scheint in Katjavivis Arbeit artikuliert zu werden.

5.4 *The Mourning Citizen* – Trixie Munyama



Abfotografierte Stills von The Mourning Citizen, Installation in „Ovizire · Somgu - From where do we speak?“, Nationalgalerie Namibia, Windhoek 2019

Die Geräuschkulisse der Ausstellung wird von einer Tonspur geprägt, die Teil einer auf der Wand projizierten Videoinstallation ist. Zu hören sind Schussgeräusche, die zu den schnellen Video-Schnitten passen. Das von Hildegard Titus geschnittene Video (ca. 4:45 min.) bringt Archivfotografien, Kollagen, Bilder von traumatischen Orten, darunter auch die Arbeiten der beteiligten Künstlerinnen Ndjiharine, Katjavivi und Brandt sowie ein Bild von *Shark Island* mit einer Auflistung von den Namen der verzeichneten Gefangenen in den Blick. In der Tonspur hören wir zunächst ein Schiffshorn, danach fallen einige Schüsse. Wir hören Pferdegalopp und eine Stimme, die beim Laufen nach Atem ringt, während weitere Waffenschüsse immer schneller und häufiger fallen: Krieg und Flucht werden akustisch evoziert. Danach sind

Metallgeräusche, ein Hämmern auf Gleisen, begleitet mit Trauer- und Kummerlauten, Schmerzräuspern und Hustengeräusche zu hören. Die qualvollen Bedingungen der Zwangsarbeit des Eisenbahnbaus sowie das kalte Küstenklima des Konzentrationslagers auf *Shark Island*, das zu Atemwegserkrankungen der Gefangenen führte, werden so akustisch dargestellt. Zudem sind sprachliche Klicklaute zu verzeichnen und schließlich trägt die Stimme der Künstlerin Nesindano Khoes Namises ihr Gedicht „Bone Collector“ vor:

*„Before they once again decide what happens to them
 Allow us to speak for the remains
 Give rise to their voice
 Let our words echo their sorrows
 And let those who have fallen,
 who have been left out
 made to feel shame
 Let them take their rightful place
 as the true narrators of their stories
 Of wondering tales
 Which will have rippled
 far enough to make change now
 I am not here for many things
 I am here to collect remains
 I am here to collect remnants of human ancestry
 Remnants that have found themselves lingering in limbo
 As their physical pasts have been deliberately defected,
 influenced or blocked by obstructive forces,
 brooded, cultivated by hate
 I am not here for many things
 I am here for the remnants of human ancestry,
 African ancestry, my ancestry
 to guide them from those who lack the understanding
 I am not here for many things
 I am here for our so-called things
 I am here to show my hurt
 Break walls of identity theft
 And rebuild them in wounds of solidarity
 I am here to dance and rebel in my royalty
 I am here for moving on, from, toward, forward
 For continuing the long walk
 toward the emancipation of our souls, their souls
 Along with those who have marched parts
 Who have come to connect us
 I am not here for many things
 I've been sent on behalf of the bone collector“*
(Nesindano Khoes Namises, eigene Mitschrift)

Die Stimme spricht von den menschlichen Gebeinen und der Notwendigkeit, deren Geschichten zu bergen und sie zu betrauern: „Let our words echo their sorrows“ – „Lasst in unseren Worten ihr Leid widerhallen“. Es handelt sich hierbei darum, der eigenen Geschichte ein Sprachrohr zu verleihen und so für ihre eigene Geschichte sprechen sowie Trauer und Schmerz ausdrücken zu können, um die Wunden durch Solidarität zu behandeln.

Diese Installation ist Teil der kollektiven, multimedialen und rituellen Interventions-Performance „The Mourning Citizen“, die von der Choreografin und Performance-Künstlerin Trixie Munyama konzipiert wurde. Es geht auf ihre frühere ortsspezifische Performancearbeit „The Mourning“ zurück, die im September 2016 mit dem Da-mâi Tanz Ensemble in der *Alten Feste* inszeniert wurde. Daraus entwickelte Munyama „The Mourning Citizen“, die von Nashilongweshipwe Mushaandja kuratiert wurde und am 26. März 2019 erneut die *Alte Feste* „besetzte“. Dies fand im Rahmen des internationalen Symposiums „Colonial Injustice: Addressing Past Wrongs“, das vom ECCHR (*European Center for Constitutional and Human Rights*), der Berliner Akademie der Künste und dem Goethe-Institut Namibia organisiert wurde, statt.⁶⁵

Die Videoinstallation wurde während der Performance in einem Tunnel unter der Robert Mugabe Avenue, der zur Alten Feste führt, projiziert. Auch wurden Bilder auf den äußeren Hofmauern übertragen. Die Teilnehmenden mussten zunächst den Weg vom Goethe-Institut und durch den Tunnel entlang zur Alten Feste begehen und haben so zusammen mit den Tänzer*innen des Da-mâi Ensembles den traumatischen Ort, an dem Herero und Nama in Konzentrationslagern gefangen wurden, und den Ort des ehemaligen Hauptquartiers der deutschen Schutztruppe innerhalb der Performance besetzt und zurückgefordert. Sie waren damit nicht bloß Zuschauer*innen des Geschehens, sondern als Mitwirkende aktiv daran beteiligt. Die Performance erhielt eine besondere Symbolkraft durch ihren performativen Eingriff in das einstige Zentrum deutscher Kolonialherrschaft. An diesem historischen und traumabehafteten Ort angekommen, wurde der Toten, der Ahn*innen und Geister gedacht, die durch das Trauma nie zur Ruhe kommen konnten. Die Performance war damit ein Akt der Anerkennung der traumatischen Vergangenheit des Völkermords an den Herero und Nama, des Verlusts und des Leids sowie ein Akt der kollektiven Trauer. Mittels der Interventions-Performance sollte Sensibilität für die Geschichte und den gravierenden Verlust sowie eine Beziehung zu den lebendigen Erinnerungen und eine soziale Verbundenheit als Kollektiv jenseits ethnischer Zugehörigkeit unmittelbar sensorisch und körperlich-emotional vermittelt, erfahr- und spürbar gemacht werden.

Darüber hinaus wurden in der Performance verschiedene Trauer- und Heilungsrituale praktiziert. „The Mourning Citizen“ nimmt so die Form einer Prozession sowie eines

⁶⁵ Leider war ich zu dem Zeitpunkt nicht in Namibia und konnte somit weder an dem Symposium noch an der Performance an sich teilnehmen. Hier beziehe ich mich auf anonyme Gespräche mit Teilnehmer*innen und beteiligte Künstler*innen sowie auf den Artikel der Namibian von Martha Mukaiwa: <https://www.namibian.com.na/187102/archive-read/The-Mourning-Citizen-Seizes-The-Night> (13.04.2020)

kathartischen Ritualen an, im Sinne der Transformation der Teilnehmenden, die aus dieser multimedialen Performance verändert herausgehen sollen. Wie bei Erinnerungsritualen geht es hier um eine kollektive Trauerarbeit, die künstlerisch, politisch und performativ ist, aber auch nach konstruktiven Gesten der Rekonstruktion und Verarbeitung sucht. Diese Art der Intervention erreichte dabei auch Teilnehmende außerhalb der Ritualgemeinschaften. Mitmachende, die sich eventuell zuvor nicht als Betroffene dieser Vergangenheit wahrnahmen, wurden dazu aufgerufen mitzutruern und sich an der Erinnerungs- und Trauerarbeit zu beteiligen. Auf diese performative Art und Weise wurde nach kollektiver Trauerarbeit gefordert, in der die Teilnehmenden zu „Mourning Citizens“ berufen wurden. Wie in dem Kuratoren-Statement deutlich wird, beschäftigt sich die Arbeit explizit mit dem Akt des Trauerns und der verschiedenen Traumata, die noch verarbeitet werden müssen:

*„Our collective devised process begins with asking ourselves how do we mourn? Who holds a passport to mourn? We find our acts, rituals and archives of mourning in our cultures, communities and far between spaces of... healing & traumatizing, cleansing & erasure, care & violence, praying & cursing, weeping & whipping. We are deeply concerned about how Namibian patriarchal nationalism has denied us the right to mourn. We recognize how culture and memory has been captured and demobilized in the new dispensation. We also know that the Ministry of Mourning and Restorative Justice is non-existent. Therapy is expensive. We acknowledge the unaccounted bones that litter the land. The ancestors are not asleep. We are aware of the haunted public sites. Ghosts dancing and singing the struggle. We smell the blood shed on the roads. We hold the trauma of the body, the trauma of the unborn. The trauma of Hamakari, the trauma of Shark Island, the trauma of Apartheid, the trauma of Christianity, the trauma of Heteronormativity, the trauma of Lubango Dungeons, the trauma of Katutura and Neo-colonialism, the trauma of Gukurahundi, the trauma of HIV/AIDS, the trauma of Gender-based Violence. We are the Mourning Citizens“ (Kurator*innen Statement 2019).*

So wird der Auftrag zum Erinnern und Trauern formuliert, um sich als „Mourning Citizens“ für eine angemessene Auseinandersetzung und Verarbeitung der Vergangenheit solidarisch einzusetzen. Trauer zeigt sich hier nicht bloß als eine private und damit unpolitische Angelegenheit. Denn Trauer, so Butler, „gibt uns ein Gefühl für politische Gemeinschaft einer komplexeren Ordnung“ (Butler 2005: 39). Trauer kann demnach eine Gemeinschaft stärken. Durch die Live-Performance und den Einsatz des Körpers wird nicht nur eine Unmittelbarkeit erzeugt, sondern die eigene Handlungsmacht und Freiheit innerhalb der verbundenen Verletzbarkeit mit Anderen betont. Hier zeigt sich, dass auch das Trauma sich nicht bloß als etwas Individuelles, Zeitliches und Linguistisches begreifen lässt, sondern auch als Kollektives, Räumliches und Materielles (vgl. Rothberg 2008: 228). Mit verschiedenen lokalen, spirituellen und religiösen Ritualen wird so Trauer kundgetan, um Gesten zur Heilung herzustellen. Im *Art-Talk* verdeutlichte Munyama, dass ein Gefühl der nationalen Trauer und Anerkennung notwendig sei, wofür Namibier*innen

ihre eigene Sprache der Trauer, des Gedenkens und der Memorialisierung entwickeln müssten, die jenseits ethnischer Identitäten solidarisch miteinander verbindet und vor allem in Zusammenarbeit mit den betroffenen Bevölkerungsgruppen geschehen müsse, die Heilung brauchen.

All dies zeigt die künstlerische Bandbreite, mit der sich die Kunstschaffenden in Namibia mit den Auswirkungen des Völkermordes beschäftigen. Die Arbeiten bringen Perspektivverschiebungen zustande, thematisieren, enttarnen und zerlegen Machtverhältnisse und rücken totgeschwiegene und tabuisierte Geschichten ins Blickfeld und nutzen diverse Formen der Mediation. Künstlerische Interventionen remediatisieren somit Erinnerungen und unterstützen damit die Arbeit der Gedächtnisaktivist*innen. Dies drückte auch die Aktivistin S. Luipert im Rahmen des Symposiums „Koloniales Erbe“ am 29. November 2019 in der Akademie der Künste in Berlin, im Anschluss an das Panel „Living Memories – Artistic Positions and Memory Politics“ aus, in dem die Künstlerinnen Trixie Munyama und Isabel Katjavivi ihre künstlerischen Arbeiten vorstellten:

„I feel extremely honoured to have been able to listen to these young two women. I'm sitting and I'm feeling the tears in my stomach. I'm feeling it and you know I'm so tired of having to be intellectual, having to be legal, having to be academic, having to read books you know. I just want to be me. I want to feel and in the past I felt so obliged to quote from books and you know to look for scientific evidence, while the evidence is inside me. And I feel so happy that there can be young people who are able to express this, because I do not believe that in Namibia we are allowed to be emotional, to mourn, to express our pain in our way. The two governments have to decide for us how things should be done, how it should be structured, how artifacts should be returned to Namibia. It is not returned to the rightful owners, those people from whom it was taken and the pain that they feel that... the being given the space to receive something that is yours and to do with it as you please and to be able to connect with it in a way that you feel you need to connect with. And this is the difficulty that I continuously feel with people who make decisions. That gap is seen as something that is interfering in something that other people want to achieve. And I see your emphasis on community, your emphasis on mourning being something that we must do for ourselves. That memorialization is something that should be for us, not for tourists, not some museum that stands and then people can come and see it. It's about us. It's about us being able to unburden ourselves. It's about us being able to cry in the way that we want to cry. So I am tremendously thankful for these two women and the work that they are doing because they are expressing what the people want to express“ (Luipert, 29. November 2019, eigene Mitschrift).⁶⁶

⁶⁶ Siehe auch: <https://www.youtube.com/watch?v=x-irr1sMqJk> [00:59:41] (15.04.2020)

6. „Healing the Memories“ - Ungeheilte Wunden

„Cultural memory in its oppositional guise seeks not simply to resurrect a repressed past but to ‘displace the angle of vision’ through which we approach history. It thus makes possible a ‘new relation to the past’ based not ‘resemblance’ but on ‘recognition’ of our ethical implication in traumatic violence“ (Rothberg 2013: 369).

Auch das kulturelle Gedächtnis zum Völkermord lässt nicht bloß eine unterdrückte Vergangenheit wiederaufleben, sondern fordert eine Anerkennung unserer ethischen Verwicklung in dieser traumatischen Gewalt der namibisch-deutschen Geschichte. Doch in Deutschland sind die Auswirkungen der geteilten Vergangenheit mit Namibia verborgen und werden nicht deutlich sicht- oder spürbar gemacht. Die deutsch-namibische Kolonialgeschichte scheint zeitlich und räumlich weit entfernt, als „dort und damals“ wahrgenommen zu werden und nicht als Erbe, das die Gegenwart weiterhin prägt. In Namibia hingegen ist die deutsche Kolonialvergangenheit allgegenwärtig, sie lässt sich nicht übersehen. Doch auch dort wird die Auseinandersetzung mit den Gräueltaten und gegenwärtigen Folgen auf nationaler Ebene teilweise vermieden. Aus diesen Gründen intervenieren Gedächtnisaktivist*innen. Denn die psychologischen und materiellen Auswirkungen des Völkermords gehören nach wie vor zur gegenwärtigen Realität dieser Gemeinschaften. Sowohl in Deutschland als auch in Namibia müssen die grausamen Gewaltverbrechen der deutschen Kolonialherrschaft aufgearbeitet werden, denn der Völkermord an den Herero und Nama ist kein abgeschlossenes Kapitel der Geschichte. Es hat ein großes Trauma und tiefe ungeheilte Wunden hinterlassen, vor allem bei den Betroffenen, die bis heute unter den Konsequenzen dieser traumatischen Vergangenheit leiden. Wie I. Hoffmanns Worte es zu fassen versuchen:

„It’s the skulls, it’s the resources, it’s the land, they raped our women; children were born, you can name it, you know that dignity that I am a human being. We don’t have it“ (I. Hoffmann, Interview, 14. August 2019).

Im Umgang mit Gewaltgeschichte gilt dabei die „Politik der Reue“ als allgemein verbreitetes, international gültiges Prinzip (Erl 2017: 50). Doch wird seit 2015 die offizielle Entschuldigung der Bundesrepublik für den Völkermord ohne Ergebnis verhandelt. In einem Interview 2018 führte der Namibiabeauftragter Ruprecht Polenz aus, dass der Völkermord, da er sich vor mehr als 100 Jahren ereignet habe und es keine Überlebenden mehr gebe, „als eine politisch-moralische und nicht als eine Rechtsfrage“ behandelt werde (Polenz 2018)⁶⁷. Diese Verhandlungen werden jedoch,

⁶⁷https://www.deutschlandfunk.de/streit-ueber-forderungen-von-herero-und-nama-persoensliche.694.de.html?dram:article_id=409372 (21.04.2020)

wie die Aktivist*innen bemängeln, ausschließlich mit den Regierungen und nicht den Opferverbänden geführt, die schon seit vielen Jahren um die Anerkennung des Völkermords und um Entschädigung kämpfen. Von diesen Diskussionen ausgeschlossen zu sein bedeutet für die Nachfahr*innen und Aktivist*innen, dass jede Verhandlung sich nicht nach den Opfergemeinschaften der Herero und Nama, sondern nach dem Empfinden der zwei Staaten richtet. Daher entstand der Slogan, der auch an Gedenkveranstaltungen verlautet wurde: „Anything about us without us is against us“. Wie es in Gesprächen zum Ausdruck kommt oder wie Esther Utjiua Muinyangue es im Film „The Skulls of my People“ formuliert:

„In our eyes the German government is the perpetrator but they are also now the players and referee as well. You don't decide yourself whether you are guilty or not. You also don't decide that, if I am guilty what punishment should I get“ (Muinyangue 2016⁶⁸).

Entschuldigungsrituale können in der Tat der Entschuldung statt der vollen Übernahme historischer Verantwortung für Gewaltverbrechen dienen (vgl. Assmann 2013: 168). Im postkolonialen Kontext sind insbesondere solche Entschuldigungsrituale kritisch zu betrachten, die keine komplette Übernahme historischer Verantwortung implizieren und denen keine Entschädigungsleistungen folgen. Denn dadurch scheinen sie eher dem Schuldenerlass der Täterseite zu dienen als der Heilung historischer Wunden (vgl. Erll 2017: 50) In Gesprächen betonten die Angehörigen, dass es ihnen vor allem darum geht, dass die *traditional authorities* und Repräsentant*innen der Nama und Herero an den Verhandlungen⁶⁹ beteiligt werden und ihre Stimmen ernst genommen werden. Nur so, mit den Betroffenen, lassen sich Versöhnungspraktiken akzeptieren.

Gedächtnisaktivist*innen und Gemeinschaften haben wertvolle Arbeit geleistet, die Vergangenheit durch Erinnerungspraktiken lebendig zu halten, sie medial zu vermitteln und an die Öffentlichkeit zu tragen sowie Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit zu formulieren, unter anderem nach Repatriierung der geraubten Kulturgüter sowie der menschlichen Gebeine und Schädel ihrer Ahn*innen, die noch in anthropologischen Instituten ausharren. Es sind Momente, wie z.B. die Rückgabe der Schädel 2018 in der Berliner Friedrichkirche, in der dieses schwere Erbe und die Gegenwart dieser kolonialen Verbindungen und unterdrückten Geschichte auch in Deutschland sichtbar werden. Wie Benjamin anhand erbeuteter Kulturgüter schreibt:

⁶⁸ Moloi, Vincent (2016) *Skulls of my People*, Südafrika, Puo Pha Productions, 00:30:34-00:30:52

⁶⁹ Hier verweisen Aktivist*innen häufig auf die „Jewish Claims Conference“, an der 23 jüdische Organisationen und der Staat Israel beteiligt waren, um Reparationen mit Deutschland zu verhandeln.

„Es gibt niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht“ (Benjamin 1980: 696).

Die Kulturgüter und Menschenknochen bekräftigen dies, gerade für diejenigen, die nachvollziehen können, wie sie überhaupt nach Deutschland gekommen sind. „Geschichte gegen den Strich zu bürsten“ heißt es mit Benjamin, denn damit lässt sich die Barbarei, die an jedem Kulturdokument haftet, erkennen, die Vergangenheit in der Jetztzeit wahrnehmen und sich in die Betroffenen dieser Gewalt im Sinne des Eingedenkens einfühlen (ebd.). Die menschlichen Gebeine zeugen nicht nur von der traumatischen Gewalt der Vergangenheit, sondern von dem anhaltenden Leid und Unrecht in der Gegenwart, das dazu führt, dass die Ahn*innen nie zur Ruhe kommen konnten. So wird u.a. nach wie vor der verschollene Schädel des Widerstandskämpfers Cornelius Fredericks vermisst. All dies enthüllt nicht nur eine historische Verwicklung in der Gewalt dieser Verflechtungsgeschichte, sondern eine ethische in der Aufarbeitung und in den zukünftigen Beziehungen. Dafür braucht es Einfühlungsvermögen und Sensibilität gegenüber denjenigen, den dieser unermessliche Verlust bereitet wurde. Denn für die Nachfahr*innen handelt es sich nicht um die Rückgabe irgendwelcher Objekte, sondern um die Gegenstände und Gebeine ihrer geliebten Ahn*innen. Wie N. Veii nachdrücklich betont:

„For us those skulls are the remains of our loved ones. And we usually have rituals when we do these kind of things. So, you cannot just go to Berlin, go to the museum, give the things in boxes and come back here. That is an insult. Big time. Because we... Our dead is sacred to us. You know. We have different religions, different beliefs. And that to us... Rather than saying, ‘Ok, it’s 24th of December, the birth of Jesus’... I don’t believe in that. But I believe in my ancestors. And to bring back the remains of my ancestors unceremoniously is just not on“ (N. Veii, Interview, 14. August 2019).

Deshalb ist es unverzichtbar, die Opferverbände miteinzubeziehen, damit sie ihre Rituale wie die der Ahnenkommunikation durchführen können. Nur durch die Einbeziehung der betroffenen Gemeinschaften kann die Rückgabe der Gegenstände und insbesondere der Gebeine ihrer Ahn*innen zur Genesung beitragen, anstatt ihnen neue Wunden zuzufügen. Repatriierungen und zukünftige Projekte eröffnen so die Möglichkeit Versöhnungspraktiken in fortwährende heilende Prozesse zu transformieren, vor allem wenn diese sich durch die Praktiken der Erinnerungsrituale der betroffenen Gemeinschaften informieren lassen (vgl. Biwa 2012: 290).

Insgesamt zeigen die Gedenkfeier und Rituale dieser Gemeinschaften und die künstlerischen Arbeiten, wie Trauer- und Erinnerungsarbeit heilende Prozesse einleiten können. Sie demonstrieren zudem, wie kollektive Trauerarbeit Gemeinschaften rekonstruieren und ein Gefühl der politischen Gemeinschaft bewirken

kann. Darüber hinaus ermöglichen sie eine kritische Reflexion über die Gegenwärtigkeit der Vergangenheit in der gesellschaftspolitischen Realität.

Die in dieser Arbeit beschriebenen Erinnerungsorte veranschaulichen zudem die bedeutende Funktion von Medien und Kulturpraktiken für das kulturelle Gedächtnis. In Gesprächen offenbarte sich, wie verschiedene Medien für Beteiligte zum Auslöser ihrer Beschäftigung mit dieser Vergangenheit wurden. Darunter fallen die Gedenkfeier und überlieferte Erinnerungen, aber auch Beiträge im Radio, die mediale Berichterstattung im Gedenkjahr 2004, Filmdokumentationen und künstlerische Arbeiten und dergleichen, die allesamt das Bewusstsein für die Geschichte schärfen und Interesse entfachen konnten. Dass es Erinnerungsschübe gab, zeigen die im Namibischen Nationalarchiv gesammelten Zeitungsausschnitte seit 2001 zum Gedenken an den Völkermord in Namibia⁷⁰. Beim chronologischen Sortieren der Zeitungsausschnitte fällt auf, dass die Gedenkfeier und Gespräche zum Völkermord im 100. Gedenkjahr 2004 besonders viel Medienaufmerksamkeit im Vergleich zu den Vorjahren erhielten. Auch in Deutschland erfuhr das 100-jährige Gedenkjahr zum Völkermord und die erste Repatriierung von Schädeln eine breitere Medienberichterstattung. Die Gerichtsklagen gegen Deutschland haben ebenfalls mediale Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Der Bestand an Zeitungsausschnitten zeigt jedoch auch, dass auch in anderen Jahren in Namibia immer wieder Berichte, Artikel und Kommentare in Zeitungen verfasst wurden, die eine langjährige Beschäftigung, aber auch die Diskussionen und konkurrierende Geschichtsdeutungen aufzeigen. So finden sich Reparationsforderungen, Beschreibungen von vergangenen Gräueltaten sowie Forderungen nach Aufarbeitung bis hin zu Leugnungen oder Verharmlosungen der Geschichte in diesen Kommentaren und Beiträgen wieder. Hierin lässt sich zudem auch erforschen, wie sich der öffentliche Diskurs innerhalb der Jahre verändert hat, sowohl in Namibia als auch in Deutschland. So beschreibt Förster, wie in ihren Interviews 2001 zunächst der Begriff „Krieg“ verwendet wurde und sich bei den Gedenkfeiern 2004 der Begriff „Völkermord“ etabliert hatte (vgl. Förster 2010: 345).

Diese Veränderungen zeigen, dass Erinnerung ein dynamischer Prozess ist (vgl. Erll 2017: 160). Auch die Erinnerungskulturen, wie die Gedenkveranstaltungen, *Oral History*, tradierte Erinnerungen und Rituale sind keine statischen Praktiken, sondern Technologien des Gedächtnisses, die diese dynamischen Prozesse des Erinnerns sowie

⁷⁰ NAN: AACRLS.121

die anhaltende Beschäftigung der Herero- und Nama-Gemeinschaften mit dem Völkermord aufzeigen. Der Völkermord ist demnach keinesfalls vergessen. Dennoch drücken weiterhin viele, vor allem Jüngere, aus, noch wenig über diese Vergangenheit zu wissen und wünschen sich, dass ihre Geschichte auf mehreren Ebenen vermittelt wird. Hierfür bedarf es der Institutionalisierung sowie der Aussicht der kontinuierlichen Erinnerung und Auseinandersetzung mit dieser Vergangenheit, durch die die Gemeinschaften die Gewalt kritisch reflektieren und Trauer kollektiv bekunden können. Denn dies trägt ebenfalls dazu bei, das Trauma durch die Aneignung und Auseinandersetzung mit der Vergangenheit verarbeiten zu können. Neben dem Vorschlag eines etablierten nationalen Gedenktags erzählt mir I. Hoffmann von Plänen eines *Genocide Memorial Parks* als Möglichkeit, die Erinnerung zu stabilisieren und zu institutionalisieren. Denn die *Gewährleistung* und *Sicherstellung* der Erhaltung des Gedenkens und ihrer Geschichte, erlaubt den Betroffenen, sie auch loslassen zu können. Hier zeigt sich die therapeutische Funktion und Verschränkung von Erinnern und Vergessen, in der „die Überwindung einer gemeinsamen Gewaltgeschichte [...] nur über das Erinnern zu erreichen [ist]“ (A. Assmann 2016: 64). Wie es I. Hoffmann im Interview mit „healing the memories“ formuliert:

*„When we go further to the elders, what is very important is that we must always look, it can be through the traditional leaders or through the Technical Committee whether we decide that in the south once a year or at different peoples, where we call all the elders together. Where we make a big fire, cook traditional foods and ask them to talk about the history and the past. But not only talk about the past. We must also forget about the past and start moving now in a right direction. Not losing balance. No, that is not what I mean. **Being able to heal and move on...** ...and evolve. That is... And all these things, the church leaders, the traditional leaders, the people who are outstanding in the community. Teach us. All these key people, that is what I can say now. That is what we must talk now in the Technical Committee so that we can do that. A memorial park, that is the place where we will also come together with the elders and the whole community and have our discussions and talk about it. Healing the memories“ (I. Hoffmann, Interview, 14. August 2019).*

Die Auseinandersetzung mit und Erinnerung an den Völkermord ist ein dynamischer Prozess, der sich auch mit der Rückgabe geraubter Güter und Knochen und einer Entschuldigung nicht einfach abschließen lässt. Denn die Vergangenheit sucht weiterhin die Gegenwart heim. Alle Beteiligten müssen sich dieser kolonialen Heimsuchung und diesem Erbe stellen. Wie die Physikerin und feministische Theoretikerin des agentialen Realismus, Karen Barad, anhand der Quantenfeldtheorie und der erkenntnistheoretischen Untersuchungen des Physikers Niels Bohr in „Quantum Entanglements and Hauntological Relations on inheritance: disc/continuities, spacetime enfoldings, and justice-to-come“ herausarbeitet:

„Only by facing the ghosts, in their materiality, and acknowledging injustice without the empty promise of complete repair (of making amends finally) can we come close to taking them at their word. The past is never closed, never finished once and for all, but there is no taking it back, setting time aright, putting the world back on its axis. There is no erasure finally. The traces of all reconfigurings are written into the enfolded materializations of what was/ is/ to-come. Time can't be fixed. To address the past (and future), to speak with ghosts, is not to entertain or reconstruct some narrative of the way it was, but to respond, to be responsible, to take responsibility for that which we inherit (from the past and the future), for the entangled relationalities of inheritance that 'we' are, to acknowledge and be responsive to the noncontemporaneity of the present, to put oneself at risk, to risk oneself (which is never one or self), to open oneself up to indeterminacy in moving towards what is to come. Responsibility is by necessity an asymmetrical relation/doing, an enactment, a matter of différance, of intra-action, in which no one/ no thing is given in advance or ever remains the same. Only in this ongoing responsibility to the entangled other, without dismissal (without 'enough already!'), is there the possibility of justice to come. Entanglements are not intertwining of separate entities, but rather irreducible relations of responsibility. [...] There can never be complete redemption, but spacetime matter can be productively reconfigured as im/possibilities are reworked. Reconfigurings don't erase marks on bodies – the sedimenting material effects of these very reconfigurings – memories/re-member-ings are written into the flesh of the world. Our debt to those who are already dead and those not yet born cannot be disentangled from who we are. What if were to recognise that differentiating is a material act that is not about radical separation, but on the contrary, about making connections and commitments?“ (Barad 2010: 264 ff.).

Ihre ethischen Überlegungen über unsere Verantwortung für die Vergangenheit und Zukunft lassen sich auch auf die Verantwortung durch die verschränkte und einander heimsuchende Geschichte Deutschlands und Namibias anwenden. Denn auch hier gibt es keine endgültige Wiedergutmachung, die versprechen kann, das Unheil jemals rückgängig zu machen und es damit ein für allemal komplett zu begleichen. Und auch wenn das begangene Unrecht der Vergangenheit nicht ungeschehen gemacht werden kann, lässt sich Verantwortung für das Fortwähren des Unrechts und der Konsequenzen übernehmen. Durch diese Verflechtungsgeschichte sind wir in der Verantwortung gegenüber der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft miteinander verbunden, einander verpflichtet. Denn diese geteilte Geschichte hat ungeheilte Wunden hinterlassen.

Für die Zukunft wünschen sich meine Interviewpartner*innen, dass diese Vergangenheit nicht in Vergessenheit gerät, dass Deutschland Verantwortung übernimmt, dass die Folgen des Völkermordes für die betroffenen Gemeinschaften gemildert werden, dass die Vergangenheit, die Erinnerung und die Würde der Herero und Nama wiederhergestellt und für die Zukunft bewahrt werden und dass sie in diesem Bund mit Deutschen und Namibia-Deutschen zusammenleben können:

„What do you wish for the future?“

For the future, most definitely that the topic will not be past. It will still be talked about by my grandchildren and my children. But I wish that we can see each other eye to eye. The Germans, and the Nama and Hereros can see each other eye to eye. And then we can live in peace and harmony“ (Paul Thomas, Interview, 30. Juli 2019).

„I wish a better future for my community, the Ovaherero community, together now with another community who have decided to move together, which is the Nama community. I wish a better future for them. And that will say that Germany will have come to her senses and take responsibility for its massacres“ (Uruanaani Scara Matundu, Interview, 5. August 2019).

„What do I wish for the future? I wish that there will be a way to restore the dignity of my people. That to me is very important. I wish there will be a way that we can proudly say that those who died for us did not die in vain. That those who fled the country did not do so in vain. I would wish to have a big genocide centre where our history is being told through digital means. You know, I have seen so many and recently in Berlin. I was so envious of how they remember their history and it made me sad that I was crying and our tour guide was saying, ‘Ok, Nokokure what is happening?’ And I don’t know, I feel so sad because there is nowhere where our, my history is being told. There you have even a place, just on the pavement, names of people were killed in the Holocaust. You have... You walk down the street and you see a monument or a memorial and it’s being explained to you, ‘these are the women whose men were taking away from them.’ And all of this happened to my people as well. And there is no evidence of it anywhere and that is... You know, when reparations will be paid, we will be able to set these things up. Because reparations to some of us, it is not just about the money, it’s about helping us restore our past. Tell our story as it is or as it happened. Be visible everywhere, that is what money will do for us“ (Nokokure Kambanda Veii, Interview, 14. August 2019).

„You know there was a blind man when Jesus asked him, ‘What do you want me to do?’ And he said, ‘I want to see.’ Now I also want that... If we can handle the case with dignity and respect. Because it is for us a sacred case, it is a holy case, it’s a noble case. If we can handle it in that way and come to a conclusion so we can forgive, shake hands and say, ‘We are together, let’s work together, let’s live together, let’s stay together’“ (Ida Hoffmann, Interview, 14. August 2019).

7. Quellenverzeichnis

Interviewpartner*innen, persönliche Kommunikation

Paul Thomas, Nama-Aktivist und Sekretär des *Nama Genocide Technical Committee*, am 30. Juli 2019 in Windhoek

Uruanaani Scara Matundu, Herero-Aktivist und Rechtswissenschaftler, am 05. August 2019 in Windhoek

Nokokure Kambanda Vei, Herero-Aktivistin, Direktorin des *Riruako Centre for Genocide and Memory Studies* und Generalsekretärin der *Ovaherero Genocide Foundation*, am 14. August 2019 in Windhoek

Ida Hoffmann, Nama-Aktivistin und Vorsitzende des *Nama Genocide Technical Committee*, am 14. August 2019 in Windhoek

**Audiodateien und Transkripte der Interviews siehe CD*

Literaturverzeichnis

Anderson, B. (2005). *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Assmann, A. (2006). *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C. H. Beck

Assmann, A. (2009). Geschichte findet Stadt. In M. Csaky, & C. Leitgeb, *Kommunikation - Gedächtnis - Raum : Kulturwissenschaften nach dem Spatial Turn* (S. 13-28). Bielefeld: transcript.

Assmann, J. (2005). Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift: Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs. In H. Krapoth, & D. Laborde, *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877-1945)* (S. 65-83). Wiesbaden: Jahrbuch für Soziologie.

Assmann, J. (2007). Erster Teil: Theoretische Grundlagen. In J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* (S. 29-160). München: C.H.Beck.

Barad, K. (2010). Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTimeEnfoldings, and Justice-to.Come. *Derrida Today*, S. 240-268.

Benjamin, W. (1980). Über den Begriff der Geschichte. In W. Benjamin, *Gesammelte Schriften Bd 1-2* (S. 691-704). Frankfurt: Suhrkamp.

Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.

Biwa, M. (2010). Stories of the Patchwork Quilt: An Oral History Project of the Nama-German War in Southern Namibia . In A. du Pisani, R. Köbler, & W. A. Lindeke, *The Long Aftermath of War - Reconciliation and Transition in Namibia* (S. 331-370). Freiburg: Arnold-Bergstraesser-Institut.

- Biwa, M. (2012). *'Weaving the Past with Threads of Memory': Narratives and Commemorations of the colonial war in southern Namibia*. Kapstadt, Südafrika: Dissertation, University of the Western Cape.
- Brehl, M. (2009). Diskursereignis »Herero-Aufstand«. Konstruktion, Strategien der Authentifizierung, Sinnzuschreibungen. In I. H. Warnke, *Deutsche Sprache und Kolonialismus. Aspekte nationaler Kommunikation 1884/85-1919* (S. 173-208). Berlin/New York: de Gruyter.
- Brehl, M. (2016). »Das Drama spielte sich auf der dunklen Bühne des Sandfeldes ab« Die Vernichtung der Herero und Nama in der deutschen Populärliteratur. In J. Zimmerer, & J. Zeller, *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika: Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen* (S. 86-97). Berlin: Christoph Links Verlag.
- Butler, J. (2005). Gewalt, Trauer und Politik. In J. Butler, *Gefährdetes Leben: Politische Essays* (S. 36-68). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, J. (2010). *Raster des Kriegs*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Chakrabarty, D. (2010). Minderheiten, Geschichte, Subalterne Vergangenheiten. In D. Chakrabarty, *Europa als Provinz* (S. 67-88). Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Derrida, J. (1994). *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. New York: Routledge.
- Didi-Hubermann, G. (2007). *Das Archiv brennt*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Drechsler, H. (1966). *Let us Die Fighting: The struggle of the Herero and Nama against German imperialism [1884-1915]*. Berlin: Akademie Verlag.
- Edwards, E. (2001). *Raw Histories: Photographs, Anthropology and Museums*. Oxford: Berg.
- Erichsen, C. W. (2016). Zwangsarbeit im Konzentrationslager auf der Haifischinsel. In J. Zimmerer, & J. Zeller, *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika: Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen* (S. 86-97). Berlin: Christoph Links Verlag.
- Erl, A. (2017). *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*. Stuttgart: J. B. Metzler
- Fabian, J. (2014). Time and the Emerging Other. In J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology makes its Objekt* (S. 1-35). New York: Columbia Press.
- Fanon, F. (2004). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Fischer, F., & Čupić, N. (2015). *Die Kontinuität des Genozids: Die europäische Moderne und der Völkermord an den Herero und Nama in Deutsch-Südwestafrika*. Berlin: Aphorisma.
- Förster, L. (2010). *Postkoloniale Erinnerungslandschaften - Wie Deutsche und Herero in Namibia des Kriegs von 1904 gedenken*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

- Förster, L. (2016). Der deutsche Friedhof am Waterberg. In J. Zimmerer, & J. Zeller, *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika: Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen* (S. 86-97). Berlin: Christoph Links Verlag.
- Foucault, M. (1977). The body of the condemned. In M. Foucault, *Discipline and Punish* (S. 3-31). New York: Random House, Inc.
- Gewald, J.-B. (1999) Herero Heroes. Oxford: James Currey – Boydell & Brewer Ltd.
- Gordon, R. (April 2009). Hiding in Full View: The “Forgotten” Bushman Genocides of Namibia. *Genocide Studies and Prevention: An international Journal*, 4(1), S. 29-57.
- Halbwachs, M. (1985). *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag.
- Halbwachs, M. (2016). Die Lokalisierungen der Erinnerung. In M. Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (S. 163-201). Berlin und Neuwied: Suhrkamp.
- Hall, S. (1994). Das Globale und Lokale: Globalisierung und Ethnizität. In S. Hall, *Rassismus und kulturelle Identität* (S. 44-65). Hamburg: Argument Verlag.
- Henrichsen, D. (2011). Evangelisten, Gemeindeälteste und Lehrer. In D. Henrichsen, *Herrschaft und Alltag im vorkolonialen Zentralnamibia: Das Herero- und Damaraland* (S. 274-278). Basel: Basler Afrika Bibliographien.
- Hillebrecht, W. (2019). ‘Certain uncertainties’ or Venturing into colonial apologetics? In W. Hartmann, *Nuanced Considerations: Recent Voices in Namibian-German Colonial History* (S. 282-302). Windhoek/Namibia: OrumbondePress.
- Köbller, R. (3. September 2004). Sjambok or Cane - Reading the Blue Book. *Journal of Southern African Studies*, S. 703-708.
- Köbller, R. (2015). *Namibia and Germany: Negotiating the Past*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Krüger, G. (1999). *Kriegsbewältigung und Geschichtsbewusstsein – Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904-1907*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lau, B. (1995). *The Hendrik Witbooi Papers*. Windhoek: National Archives of Namibia.
- Laub, D. (1992). »Bearing Witness, or the Vicitudes of Listening«. In S. Felman, & D. Laub, *Testimony. Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (S. 57-74). New York: Routledge.
- Laub, D. (September/Okttober 2000). Eros oder Thanatos? Der Kampf um die Erzählbarkeit des Traumas. *Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, S. 860-893.
- Luipert, S. (2019). A Personal Account of the Genocide against the Nama. *Colonial Repercussions: Namibia 115 Years After the Genocide of the Ovaherero and Nama* (S. 46-49). Berlin: European Center for Constitutional and Human Rights und Akademie der Künste.

- Marenga, P. K. (2019). This Land. *Owela The Future of Work*, 25.
- McClintock, A. (1995). *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
- Melber, H. (2013). Der Waterberg. In J. Zimmerer, *Kein Platz and der Sonne: Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte* (S. 473-486). Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Melber, H. (2014). *Understanding Namibia: The Trials of Independence*. New York: Oxford University Press.
- Minh-Ha, T. T. (Spring 1992). Speaking Nearby - A conversation with Trin T. Minh-Ha. *Anthropology Review*, 82-91. (N. N. Chen, Interviewer)
- Nora, P. (Spring 1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations*, 26(Special Issue: Memory and Counter-Memory), S. 7-24.
- Rothberg, M. (Spring & Summer 2008). Decolonizing Trauma Studies: A Response. *Studies in the Novel*, S. 225-234.
- Rothberg, M. (2013). Remembering Back: Cultural Memory, Colonial Legacies, and Postcolonial Studies. In G. Huggan, *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies* (S. 359-379). Oxford: Oxford University Press.
- Said, E. (2009). *Orientalismus*. Frankfurt am Main: S.Fischer Verlag.
- Silvester, J., Hayes, P., & Hartmann, W. (1988). *The Colonising Camera*. Windhoek: Out of Africa.
- Silvester, J., & Gewald, J.-B. (2003). *Words Cannot Be Found - Germal Colonial Rule in Namibia - An Annotated Reprint of the 1918 Blue Book*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Silvester, J. (2015). *Re-Viewing Resistance in Namibian History*. Windhoek: University of Namibia Press.
- Spivak, G. C. (1995). Can the Subaltern Speak? In B. Ashcroft, *The Postcolonial Studies Reader* (S. 24-38). New York: Routledge.
- Steinmetz, G. (Dec 2008). Harrowed Landscapes: white ruingazers in Namibia and Detroit and the cultivation of memory. *Visual Studies*, Vol.23(No.3), S. 212-232.
- Stoler, A. L. (Winter 2011). Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France. *Public Culture*, S. 121-156.
- Udechukwu, A. O. (1996). *Herero - The Heritage Library of African People*. New York: The Rosen Publishing Group.
- Zeller, J. (Mai/Juni 2014). Vater, der Du ragst in den Himmel: In Win. *Afrika Süd - Zeitschrift zum südlichen Afrika*, S. 38-39.
- Zeller, J. (2016). »Ombepera i koza —Die Kälte tötet mich« - Zur Geschichte des Konzentrationslagers in Swakopmund (1904-1908) . In J. Zimmerer, & J. Zeller, *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika: Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen* (S. 86-97). Berlin: Christoph Links Verlag.

Zeller, J. (2016). Symbolische Politik - Anmerkungen zur kolonialdeutschen Erinnerungskultur. In J. Zimmerer, & J. Zeller, *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika: Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen* (S. 86-97). Berlin: Christoph Links Verlag.

Zimmerer, J. (2013). Kolonialismus und kollektive Identität: Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte. In J. Zimmerer, *Kein Platz and der Sonne: Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte* (S. 9-40). Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Zürcher Bibel (2007), Klagelieder, 5, 1-19, Zürich 2007; (2. Auflage 2008).

Dokumente und Jahresberichte

UN-Völkermordkonvention vom 9.12.1948: <http://www.un-documents.net/a3r260.htm> (12.09.2019)

Land Statistik der Namibia Statistics Agency 2018: https://d3rp5jat0m3eyn.cloudfront.net/cms/assets/documents/Namibia_Land_Statistics_2018.pdf (17.09.2019)

Bertelsmann Transformation Index (BTI) Namibia Bericht 2018: https://www.bti-project.org/fileadmin/files/BTI/Downloads/Reports/2018/pdf/BTI_2018_Namibia.pdf (17.09.2019)

Amnesty International Jahresbericht Namibia, 23.05.2018: <https://www.amnesty.de/jahresbericht/2018/namibia> (17.09.2019)

Zeitungsartikel

Brüßler, L.: „Durch die nationale Brille: Kolonialkritische Töne kommen im Schulunterricht zu kurz, sagt Schulbuchforscher Lars Müller“ in: Das Parlament Nr. 2-3, 06.01.2020, https://www.das-parlament.de/2020/2_3/themenausgaben/676862-676862 (24.04.2020)

Deklerk, E.: *Swakopmund restaurateur stirs up emotions with Reiterdenkmal replica*, in: New Era Live, 08.04.2019, <https://neweralive.na/posts/swakopmund-restaurateur-stirs-up-emotions-with-reiterdenkmal-replica> (10.08.2019)

Hartman, A.: *'Reiterdenkmal' pops up at Swakopmund*, in: The Namibian, 16.02.2019, <https://www.namibian.com.na/185674/archiveread/Reiterdenkmal-pops-up-at-Swakopmund> (10.08.2019)

Mukaiwa, M.: *'The Mourning Citizen' Seizes The Night*, in: The Namibian, 29.03.2019, <https://www.namibian.com.na/187102/archive-read/The-Mourning-Citizen-Seizes-The-Night> (13.04.2020)

Rohde, S.: Streit über Forderungen von Herero und Nama, „Persönliche Entschädigungen können nicht infrage kommen“ in: Deutschlandfunk, 27.01.2019, https://www.deutschlandfunk.de/streit-ueber-forderungen-von-herero-und-nama-persoeliche.694.de.html?dram:article_id=409372 (21.04.2020)

o.A.: *Namibia entfernt Straßennamen von Kolonialisten* in: Tagesspiegel, 14.11.2019, <https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/aufarbeitung-der-deutschen-fremdherrschaft-namibia-entfernt-strassennamen-von-kolonialisten/25228554.html> (15.11.2019)

o.A.: World: *Africa - Namibia opposes truth commission in*: BBC News, 13.07.1999, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/393659.stm> (17.12.2019)

o.A.: *Dignity of ancestors restored-Graves restored*, in: Erongo, 11.12.2019, <https://www.erongo.com.na/news/dignity-of-ancestors-restored2019-12-11/> (12.12.2019)

Webseite

Isabel Katjavivi: <https://www.isabelkatjavivi.com/they-tried-to-bury-us-2018> (11.04.2020)

Video

Colonial Repercussions V – The Namibian Case: Panel m/ Isabel Tueumuna Katjavivi und Trixie Munyama, Akademie der Künste Berlin am 29.11.2019, hochgeladen am 05.02.2020: <https://www.youtube.com/watch?v=x-irr1sMqJk> (15.04.2020)

Film

Moloi, V. (Regisseur). (2016). *The Skulls of my People* [Film]. Südafrika, Puo Pha Productions

Archivquellen

Namibia National Archives

BSW Kaiserliches Bezirksamt Swakopmund

NAN-BSW [107]UA10_6-01

NAN-BSW [107]UA10_6-no1363-1372

NAN-BSW [107]UA10_6-no1589

ZBU Zentralbureau des kaiserlichen Gouvernements

NAN-ZBU_D-IV-1-3_1 S.58-59

NAN-ZBU_D-IV-1-3_1 S.58-59v

AACRLS Archive of Anticolonial Resistance and Liberation Struggle

AACRLS.040

AACRLS.121 Newscuttings 1904/08 (ab 2001 bis heute)

AACRLS.236 Swakopmund cemetery: 034bw., nanaa023 S.123

A.0618

Fotografien

02270, 02506, 02772, 09780, 19890, 20076, 20078, 20107, 27516

8. Eidstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die Masterarbeit mit dem Titel „Ungeheilte Wunden - Erinnerungskultur zum Völkermord an den Herero und Nama in Namibia“ selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen verwendet habe. Die Stellen der Arbeit sowie beigefügte Abbildungen, die anderen Werken dem Wortlaut oder Sinn nach entnommen wurden, habe ich unter Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht.

Düsseldorf, 15.06.2020

A handwritten signature in black ink, appearing to read "L. Adams". The signature is written in a cursive style with a large, stylized initial "L".