

**Prozesse sozialen Wandels
vor dem Hintergrund staatlicher Eingriffe
Eine Fallstudie zu den Khwe
in West Caprivi/Namibia**

von

Gertrud Boden

Die vorliegende Arbeit wurde im Oktober 2003
an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln
als Inaugural-Dissertation im Fach Völkerkunde eingereicht und angenommen.
Erster Referent war Prof. Dr. Michael Bollig; zweiter Referent war Prof. Dr. Michael Casimir.
Tag der Disputation war der 21.1.2004

INHALT

Danksagung.....	5
Verzeichnis der Abkürzungen.....	8
Verzeichnis der Abbildungen.....	9
Verzeichnis der Tabellen.....	10
I Einleitung.....	12
I.1 Forschungshistorischer und theoretischer Kontext.....	12
I.1.1 Gegenstand und Aufbau der Arbeit.....	12
I.1.2 Ethnographisch/ethnologischer Forschungsstand zu den Khwe.....	15
I.1.3 <i>Resilience</i> oder Wandel in Gesellschaften der San?.....	23
I.1.4 Prozesse sozialen Wandels.....	31
I.2 Methoden und Daten.....	39
I.2.1 Feldforschung in West Caprivi.....	39
I.2.1.1 Feldforschungszeiten und -bedingungen.....	39
I.2.1.2 Auswahl der Forschungsorte.....	40
I.2.1.3 Spracherwerb, Kontaktaufnahme und Mitarbeiter.....	43
I.2.1.4 Bedingtheit und Relativität der Forschungsergebnisse.....	45
I.2.2 Datengrundlage.....	47
I.2.3 Sozialer Wandel als methodisches Problem.....	52
I.3 Historischer, politischer und wirtschaftlicher Kontext.....	55
I.3.1 Vorkoloniale Zeit.....	55
I.3.2 Deutsche Kolonialzeit.....	58
I.3.2.1 Grenzziehung und Erkundung.....	59
I.3.2.2 Bevölkerung.....	60
I.3.3 Südafrikanische Mandatszeit.....	65
I.3.3.1 Administrative Zuständigkeiten und Entscheidungen.....	65
I.3.3.2 Khwe als Minenarbeiter.....	70
I.3.3.3 Eingriffe in interethnische Beziehungen.....	73
I.3.3.4 Eingriffe in die politische Struktur.....	77
I.3.3.5 Naturschutz.....	79
I.3.3.6 Die Lockerung des Vieherlasses für die Khwe.....	81
I.3.3.7 West Caprivi als militärisches Sperrgebiet.....	83
I.3.4 Unabhängiges Namibia.....	88
I.3.4.1 Administrative Zuständigkeiten.....	88
I.3.4.2 Rücksiedlungsprogramm.....	89
I.3.4.3 Staatliche Entscheidungen zur politischen Repräsentation.....	91
I.3.4.4 Staatliche Entscheidungen zur Landnutzung.....	93
I.3.4.5 Sicherheitslage.....	97
I.3.5 Wirtschaftlicher Kontext.....	101
I.3.5.1 Wildbeuterische Aktivitäten: Jagen, Sammeln, Fischen.....	101
I.3.5.2 Feldbau und Viehhaltung.....	104
I.3.5.3 Formelle und informelle Arbeit.....	106
I.3.5.4 Handel und ‚Business‘.....	108
I.3.5.5 Kunsthandwerk und Tourismus.....	109

I.3.5.6	Private und staatliche Unterstützungsleistungen.....	112
I.3.5.7	Siedlungsvergleich	113
I.3.6	Zusammenfassung.....	117
II	Felder sozialen Wandels.....	119
II.1	<i>ʼáé</i> - Residenzgemeinschaften	119
II.1.1	Einleitung	119
II.1.2	Konzepte und Normen	123
II.1.2.1	Bedeutungen und Abgrenzungen des Begriffes <i>ʼáé</i>	123
II.1.2.2	Räumliche Differenzierung.....	125
II.1.2.3	Soziale Differenzierung.....	127
II.1.2.4	Idealer Entwicklungszyklus	132
II.1.2.5	Mobilität.....	133
II.1.3	<i>ʼáé</i> in der Praxis	135
II.1.3.1	Variation im Erscheinungsbild.....	135
II.1.3.2	Soziale Komposition	139
II.1.3.3	Ortswechsel	148
II.1.3.4	Distribution von Gütern	154
II.1.4	Sozialer Wandel als Diversifizierung und Anpassung.....	163
II.2	<i>kúri</i> – Familie und Verwandtschaft.....	167
II.2.1	Einleitung	167
II.2.2	Konzepte und Normen	171
II.2.2.1	Bedeutungen und Abgrenzungen des Begriffes <i>kúri</i>	171
II.2.2.2	Verwandtschaftsterminologie.....	172
II.2.2.3	Termini für nicht genealogisch begründete Beziehungen.....	182
II.2.2.4	Verhaltensregeln.....	185
II.2.3	<i>kúri</i> in der Praxis	195
II.2.3.1	Konstruktion und Verweigerung von Verwandtschaft.....	195
II.2.3.2	Distanzregel, voreheliche Verwandtschaft und Genealogiekenntnisse.....	196
II.2.3.3	Generationenverhältnis.....	199
II.2.3.4	Geschlechterverhältnis	208
II.2.4	Sozialer Wandel als Kreolisierung und Krise	213
II.3	<i>kúri-kx'am</i> Gruppenzugehörigkeit und -identität	219
II.3.1	Einleitung	219
II.3.2	Überblick über Namen und Bezeichnungen.....	225
II.3.2.1	Namen für Familiengruppen	225
II.3.2.2	Namen für Regionalgruppen	229
II.3.2.3	Zuordnung von Familien- zu Regionalgruppen	236
II.3.2.4	Namen für ethnische Gruppe und supra-ethnische Gruppe	239
II.3.3	Konzepte von Differenz und Gemeinsamkeit	242
II.3.3.1	Bedeutungen und Abgrenzungen des Begriffes <i>kúri-kx'ám</i>	242
II.3.3.2	Abstammung und Herkunft.....	243
II.3.3.3	Sprache	251
II.3.3.4	Körperliche Merkmale	253
II.3.3.5	Kulturelle Merkmale	254

II.3.3.6	Leiden.....	258
II.3.4	<i>kúri-kx'am</i> in der Praxis.....	262
II.3.4.1	Motive und Motivationen stereotyper Darstellungen.....	262
II.3.4.2	Instrumentalisierung von Namen und Sprachen als Identitätsmarker.....	268
II.3.4.3	Zugang zu Land und Ressourcen	274
II.3.4.4	Solidaritätserwartungen.....	283
II.3.4.5	Heiratsbeziehungen	287
II.3.5	Sozialer Wandel als Konformisierung und Dissoziation	298
II.4	<i>kx'é-é-tè khóé-nà</i> – Politische Repräsentanten.....	303
II.4.1	Einleitung	303
II.4.2	Konzepte, Ämter, Organe.....	308
II.4.2.1	Konzepte.....	308
II.4.2.2	Ämter.....	316
II.4.2.3	Organe	331
II.4.3	<i>kx'é-é-tè khóé-nà</i> in der Praxis.....	335
II.4.3.1	Persönliche Profile	335
II.4.3.2	Konstruktion und Anfechtung von Legitimation	343
II.4.3.3	Handlungsweisen im politischen Prozess	354
II.4.4	Sozialer Wandel als Transformation und Widerstand.....	368
III	Zusammenfassung und Diskussion	374
IV	Anhang	394
IV.1	Übersicht über Sammelgüter.....	394
IV.2	Übersicht über Anbaupflanzen.....	395
IV.3	Bedeutungen der Khwe ‚Familiennamen‘	396
IV.4	Bezeichnungen für geographische Einheiten	398
IV.5	Übersicht über Regionalgruppen.....	400
IV.6	Bezeichnungen der Khwe für andersethnische Gruppen	402
IV.7	Literaturliste	403
IV.8	Quellen	427

DANKSAGUNG

Mein Dank gilt allen Menschen in West Caprivi, die durch ihre Gastfreundschaft und Gesprächsbereitschaft das Zustandekommen dieser Arbeit nicht nur ermöglicht, sondern zu einem unvergesslichen Erlebnis gemacht haben, insbesondere den Familien von Salome Chedau, Kamini Ndeundeu und Samma Mushavanga, bei denen ich wohnen durfte, Thaddeus Chedau, Bothas Marinda, Soner Geria, David Ndumba, Axade Macirico, Moshe Khoegoe und Matambo Teingangua für Übersetzungen sowie Njumbo Boma, Mukano luingyeu, Nashira luingyeu und Daniel Willie Mbunga für ihre besonders engagierte Mitarbeit. Dem Ministry of Foreign Affairs der namibischen Regierung danke ich für die Erteilung der Forschungsgenehmigung. In Namibia möchte ich ferner Herrn Prof. Dr. Manfred O. Hinz vom Centre of Applied Social Sciences an der University of Namibia, Herrn Jochen Kutzner am Nationalarchiv in Windhoek und den Mitarbeitern der Working Group of Indigenous Minorities in Southern Africa, allen voran dem Koordinator, Herrn Axel Thoma, für die Unterstützung des Forschungsvorhabens danken.

Meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Michael Bollig, danke ich für seine kritischen und konstruktiven Anregungen. Mein besonderer Dank gilt der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die das Zustandekommen der Arbeit im Rahmen des SFB 389 „Kultur- und Landschaftswandel in ariden Gebieten Afrikas. Entwicklungsprozesse unter ökologischen Grenzbedingungen“ an der Universität zu Köln finanziert hat. Dem Geschäftsführer des SFB 389, Herrn Dr. Werner Schuck, bin ich für seine immer zuverlässige und freundliche Hilfe bei der Organisation der Feldforschung zu Dank verpflichtet.

Am Institut für Afrikanistik der Universität Köln danke ich Dr. Matthias Brenzinger, Mats Exter, PD Dr. Christa Kilian-Hatz, Prof. Dr. Bernd Heine, PD Dr. Christa König, Dr. Mathias Schladt, Yvonne Treis und Friederike Wilkening und am Institut für Völkerkunde der Universität Köln Prof. Dr. Michael Casimir, Kerstin Hadjer, Thekla Hohmann, Grit Jungstand, Thamar Klein, Dr. Julia Pauli und Prof. Dr. Martin Rössler für Diskussionsbeiträge und Kommentare zu Präsentationen von Teilen dieser Arbeit. Ganz besonders dankbar bin ich meinen Kolleginnen Dr. Susanne Berzborn, Ute Dieckmann und Larissa Förster für ihren Zuspruch, ihre Unterstützung und Freundschaft.

Monika Feinen und Harald Sterly haben Handzeichnungen in professionelle Graphiken umgewandelt. Auch ihnen gilt besonderer Dank. Herr Klaus Keuthmann hat mir Zugang zum Nachlass von Prof. Dr. Oswin Köhler an der Dokumentationsstelle für das südliche Afrika der

Universität Frankfurt gewährt sowie zu den dort ebenfalls aufbewahrten unveröffentlichten Manuskripten von Hans-Joachim Heinz über Khwe in Botswana. Herrn Dr. Burkhard Fenner, Monika Böck, Martina Gockel sowie Nina Gruntkowski danke ich für ihre nützlichen Kommentare und Korrekturen der Manuskripte.

Von Herzen danke ich Karine Rousset, Nataniel Nuulimba und Aloys Kapp für ihre allzeit offenen Ohren, Türen und Duschen in Katima Mulilo und Omega, Hedwig Boden für ihre moralische Unterstützung und Bernd Christ für seine Toleranz, Rücksicht und Liebe.

Für die Menschen in West Caprivi



Schild an der Abzweigung zur Kippi George Primary School
am Trans-Caprivi-Highway in Mutc'iku

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

CBNRM	Community based natural resource management
CBPP	Contagious bovine pleuropneumonia
COD	Congress of Democrats
CLA	Caprivi Liberation Army
DCN	Democratic Coalition of Namibia
DGS	Direccão General de Seguranca
DTA	Democratic Turnhallen Alliance
ELCIN	Evangelical Lutheran Church in Namibia
FAA	Forcas Armadas de Angola
FAPLA	Forcas Armadas Popular de Libertação de Angola
FNLA	Frente Nacional de Libertação de Angola
IRDNC	Integrated Rural Development and Nature Conservation
IUCN	International Union for the Conservation of Nature and Natural Resources
LAC	Legal Assistance Centre
LIFE	Living in a Finite Environment
MAG	Monitor Action Group
MBEC	Ministry of Basic Education and Culture
MET	Ministry of Environment and Tourism
MHSS	Ministry of Health and Social Services
MLRR	Ministry of Lands, Resettlement, and Rehabilitation
MPLA	Movimento Popular de Libertação de Angola
NAN	National Archives of Namibia
NDC	Namibia Development Corporation
NDF	Namibian Defense Forces
NNF	Namibia Nature Foundation
NGO	Non-Governmental Organisation
OKA	Oswin Köhler Archiv
PLAN	People's Liberation Army of Namibia
PTO	Permission to Occupy
SADF	South African Defense Forces
SFF	Special Field Forces
SWAPO	South West African People's Organisation
SWATF	South West Africa Territorial Forces
TBNRM	Trans Boundary Natural Resource Management
UDF	United Democratic Front
UN	United Nations
UNHCR	United Nations High Commissioner for Refugees
UNITA	União Nacional para a Independência total de Angola
UNTAG	United Nations Transition Assistance Groups
USAID	United States Agency for International Development
WENELA	Witwatersrand Native Labour Organisation
WHAM	Winning the Hearts and Minds
WIMSA	Working Group of Indigenous Minorities in Southern Africa
WWF	World Wildlife Fund

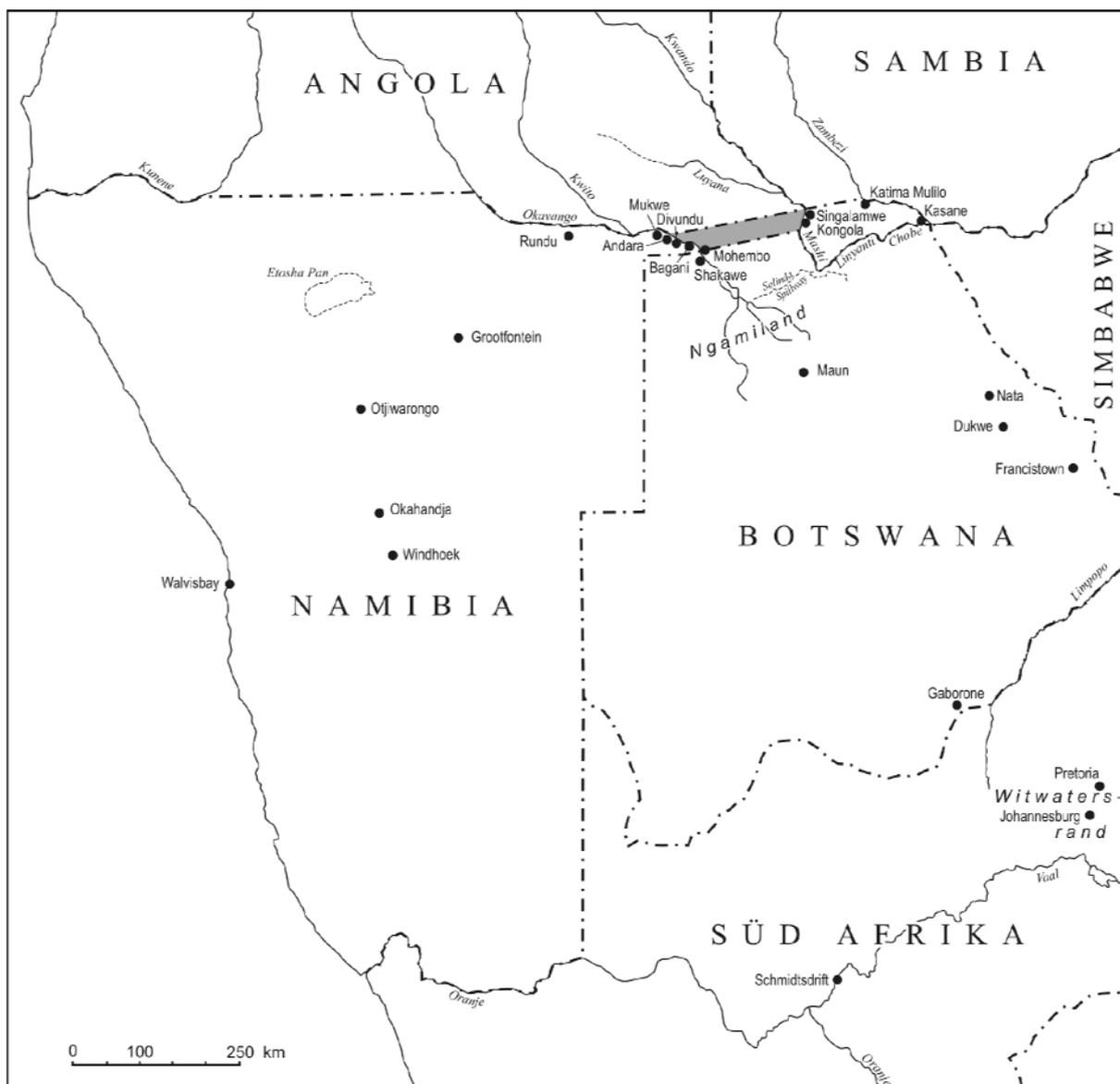
VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

ABBILDUNG 1: DIE LAGE VON WEST CAPRIVI IM SÜDWESTLICHEN AFRIKA	11
ABBILDUNG 1: DIE LAGE VON WEST CAPRIVI IM SÜDWESTLICHEN AFRIKA	11
ABBILDUNG 2: KHWE SIEDLUNGEN IN WEST CAPRIVI	40
ABBILDUNG 3: BLICK AUF DEN OKAVANGO VON EINEM DÜNENKAMM BEI MUTC'IKU 1999	57
ABBILDUNG 4: KHWE SIEDLUNGSGEBIET MIT KHWE ORTSNAMEN NACH KÖHLER	62
ABBILDUNG 5: VERWALTUNGSHOHEITEN IM CAPRIVI-ZIPFEL VON 1890 BIS 2003	67
ABBILDUNG 6: MILITÄRLAGER UND –STÜTZPUNKTE DER SADF IN CAPRIVI	86
ABBILDUNG 7: LANDNUTZUNGSZONEN IM EHEMALIGEN CAPRIVI GAME PARK	94
ABBILDUNG 8: BWABWATA NATIONAL PARK	94
ABBILDUNG 9: CONSERVANCIES IN NAMIBIA	97
ABBILDUNG 10: ABSCHLAGEN DER SCHALEN VON <i>DIALIUM ENGLERANUM</i> (#'ÚMBE)	103
ABBILDUNG 11: ÖFFNEN VON MANGETTINÜSSEN MIT DEM HANDBEIL	103
ABBILDUNG 12: MUTC'IKU <i>RESETTLEMENT SCHEME</i> IM DEZEMBER 1998	105
ABBILDUNG 13: FRAU BEIM KORBFLECHTEN	110
ABBILDUNG 14: FRAU BEIM FÄRBN VON PALMFASERN FÜR DIE KORBFLECHTEREI	111
ABBILDUNG 15: BOHRLOCH MIT HANDPUMPE IN MASHAMBO	116
ABBILDUNG 16: SKIZZE EINES KHWE-WOHNPLATZES ‚IN ALTER ZEIT‘ NACH KÖHLER ...	126
ABBILDUNG 17: ALTER KHWE MANN VOR SEINER BOGENGABEL	129
ABBILDUNG 18: GRUNDRISSSKIZZE EINES WOHNPLATZES IN MUTC'IKU	135
ABBILDUNG 19: GRUNDRISSSKIZZE EINES WOHNPLATZES IN MASHAMBO	136
ABBILDUNG 20: WOHNPLATZTYPEN IN MUTC'IKU	146
ABBILDUNG 21: WOHNPLATZTYPEN IN MASHAMBO	147
ABBILDUNG 22: ORTSWECHSEL DER EINWOHNER VON MASHAMBO 7/1999-10/2000	151
ABBILDUNG 23: GRENZEN FÜR POOLEN, TEILEN (<i>DEMAND SHARING</i>) UND SCHENKEN ...	161
ABBILDUNG 24: KHWE-VERWANDTSCHAFTSTERMINOLOGIE (OHNE GENDER-SUFFIXE) .	174
ABBILDUNG 25: ÜBERSCHNEIDUNGEN VON KHWE-VERWANDTSCHAFTSTERMINI	179
ABBILDUNG 26: SIEDLUNGSGEBIETE DER KHWE IN ANGOLA	231
ABBILDUNG 27: FAMILIENGRUPPENZUGEHÖRIGKEIT NACH GESCHLECHTERN	246
ABBILDUNG 28: FAMILIENGRUPPENZUGEHÖRIGKEIT NACH ALTERSGRUPPEN	250
ABBILDUNG 29: GENEALOGISCHE BEZIEHUNGEN DER EINWOHNER VON MASHAMBO	290
ABBILDUNG 30: KHWE <i>HEADMAN</i> MIT SEINEM 'TRADITIONELLEN POLIZISTEN'	327

VERZEICHNIS DER TABELLEN

Siedlungsorte der Khwe in West Caprivi im Jahre 1996	41
Übersicht über die Daten	47
Einkommensquellen Mutc'iku Jahreswende 1998/1999	114
Einkommensquellen Mashambo Juli 1999	115
Einwohner pro Wohnplatz in Mutc'iku	139
Einwohner pro Wohnplatz in Mashambo	140
Größenvergleich der Wohnplätze in Mutc'iku und Mashambo	140
Genealogische Zusammensetzung der Wohnplätze in Mutc'iku	143
Veränderungen der Einwohnerzahlen in Mutc'iku	148
Veränderungen der Einwohnerzahlen in Mashambo	149
Veränderungen an einem Wohnplatz in Mutc'iku zwischen 11/1998 und 10/1999	149
Ortswechsel nach Kategorien	151
<i>Demand sharing</i> an einem Wohnplatz in Mutc'iku	157
Khwe Verwandtschaftstermini	177
Khwe Termini für gegenseitige verwandtschaftliche Beziehungen	177
Genealogiekenntnisse über die eigene voreheliche Verwandtschaft	197
Distanzregel und voreheliche Verwandtschaft	198
Scheidungshäufigkeiten und Anteil polygamer Ehen nach Generationen	209
<i>Khwe kúri-k'ón-djì</i> - Khwe Familiennamen	225
Entsprechungen von Mbukushu Klan- und Khwe Familiennamen	229
Rekonstruierte Zuordnung von Familiengruppen zu Regionen	237
Familiennamen in Mutc'iku	238
Familiennamen in Mashambo	239
Bezeichnungen für die Khwe	240
Familiengruppen-endogame Ehen	292
Häufigkeiten der Ehen mit Beteiligung bestimmter Familiengruppen	293
Ehen mit Beteiligung bestimmter Regionalgruppen (Männer:Frauen)	295
Ehen mit Beteiligung verschiedener ethnischer Gruppen (Männer:Frauen)	296
Eigenbezeichnungen von Khwe <i>kx'é-é-tè khóé-nà</i>	319
Alter und Familienstand der Khwe <i>headmen</i>	336
Herkunft und Familiengruppen der Khwe <i>headmen</i>	337
Verwandtschaftliche Beziehungen zu Vorgängern von Khwe <i>headmen</i>	339
Übersicht über frühere Ämter aktueller Khwe <i>headmen</i>	340
Bewertungen der Khwe <i>kx'é-é-tè khóé-nà</i>	345

ABBILDUNG 1: DIE LAGE VON WEST CAPRIVI IM SÜDWESTLICHEN AFRIKA



Grafik: Monika Feinen

I EINLEITUNG

I.1 Forschungshistorischer und theoretischer Kontext

I.1.1 Gegenstand und Aufbau der Arbeit

Sozialer Wandel ist ein zentrales Thema der Sozialtheorie, dem sowohl Fragen zum Verhältnis von Sozialstruktur (*structure*) und individuellem Handeln (*agency*) als auch zum Zusammenwirken von lokalen (*the local*) und globalen (*the global*) Dynamiken untergeordnet sind (Noble 2000:2). Es ist eine banale und zugleich grundlegend bedeutsame Feststellung, dass diese vier Dimensionen in allen Prozessen sozialen Wandels enthalten sind. Um sozialen Wandel zu erklären, sind sie daher im empirischen Einzelfall aufzuzeigen und zueinander in Beziehung zu setzen. In dieser Arbeit soll dies anhand des Fallbeispiels der Khwe in West Caprivi im Nordosten Namibias geschehen.

Die Khwe sprechen eine Zentralkhoisan-Sprache und zählen zu den als ehemalige Jäger und Sammler klassifizierten und im südlichen Afrika ‚San‘ oder ‚Buschleute‘ genannten Bevölkerungsgruppen und damit zugleich zu den weltweit bekanntesten marginalisierten indigenen Minoritäten.¹ Die politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen für das Leben der Khwe in West Caprivi haben sich während der letzten 200 Jahre und in besonders dramatischer Weise seit der Mitte des 20. Jahrhunderts mehrfach entscheidend verändert. Seit Mitte des 18. Jahrhunderts wanderten verschiedene bantu-sprachige Bevölkerungsgruppen in das Siedlungsgebiet der Khwe ein. In der Folge etablierten sich, in ähnlicher Weise wie zwischen Bantu- und Khoisan-Sprechern in anderen Teilen des südlichen Afrika, Patron-Klient-Beziehungen vor allem zwischen Mbukushu und Khwe. Im Jahre 1938 beschloss die südafrikanische Administration, alles Vieh und mit dem Vieh auch die agropastoralistische Bevölkerung aus West Caprivi auszuweisen, um die Ausbreitung von Rinderkrankheiten in das Farmgebiet zu verhindern. Während der 1940er bis 1960er Jahren gingen viele Khwe Männer als Wanderarbeiter in die Goldminen am Witwatersrand in Südafrika. Dies unterscheidet sie von anderen San im südlichen Afrika, von denen zwar viele als Farmarbeiter, aber nicht als Minenarbeiter tätig waren. Ein wesentlicher Unterschied dabei ist, dass nur Männer in die Minen

¹ Alternative Schreibweisen für das Ethnonym ‚Khwe‘ sind: Khoe, Kxoe und Kxoé. Daneben gibt es noch eine Reihe anderer Bezeichnungen für die Khwe (vgl. II.3.2.4). Die Schreibweise ‚Khwe‘ folgt der ‚Penduka Declaration on the Standardisation of Ju and Khoe Languages‘, die im April 2001 von Vertretern verschiedener San Gruppen verabschiedet wurde. ‚Khóé‘ ist im Khwe ebenso wie in anderen Zentralkhoisan-Sprachen das Wort für ‚Mensch‘. Seit den 1990er Jahren hat sich ‚San‘ als angemessene Sammelbezeichnung für die ehemaligen Jäger/Sammler im südlichen Afrika durchgesetzt. Dies gilt zumindest für die wissenschaftliche Literatur sowie für die südafrikanischen und namibischen Medien, während in Botswana meist von ‚Basarwa‘ gesprochen wird.

gingen, während in die Farmarbeit auch Frauen und ganze Familien eingebunden waren. Im Jahre 1963 erklärte die südafrikanische Administration West Caprivi zum Naturschutzgebiet und verbot den Bewohnern die Jagd. Naturschutzmaßnahmen traten in den 1970er und 1980er Jahren allerdings in den Hintergrund, weil das Gebiet militärische Sperrzone und die Grenzen geschlossen wurden. Khwe aus West Caprivi, aber auch Khwe Flüchtlinge aus Angola wurden als Soldaten von der südafrikanischen Armee angeworben. Nahezu die gesamte Bevölkerung lebte in Militärlagern und war wirtschaftlich vom Sold der Soldaten abhängig. Nach der Unabhängigkeit Namibias wurde in den frühen 1990er Jahren ein Rehabilitations- und Rück-siedlungsprogramm implementiert, in dessen Rahmen den Familien der ehemaligen ‚Buschmann-Soldaten‘ Parzellen für den Ackerbau zugeteilt wurden.

Zumindest stellte sich die Situation so zu Beginn meiner insgesamt 15-monatigen Feldforschung zwischen November 1998 und März 2003 dar. Während dieser Zeit ergaben sich dann weitere Entwicklungen mit entscheidenden Konsequenzen für die Lebensbedingungen der Khwe. Zum 1.1.2000 wurde West Caprivi Teil des neu deklarierten Bwabwata National Park. Für die Khwe bedeutete dies die Absage an Pläne für eine angestrebte kommunale Treuhandenschaft (*conservancy*) für große Teile von West Caprivi. Im August 2001 lehnte die namibische Regierung den Antrag der Khwe auf eine eigene politische Vertretung im Rahmen des Traditional Authorities Act ab und unterstellte die Khwe der Mbukushu Traditional Authority. Darüber hinaus waren die Entwicklungen und auch meine Feldforschung geprägt von den politischen Unruhen in der Region. In den Jahren 1998 und 1999 standen Übergriffe der namibischen Sicherheitskräfte gegen die Khwe im Zusammenhang mit der Sezessionsbewegung in Ost Caprivi, in den Jahren 2000 und 2001 im Zusammenhang mit der Einmischung Namibias in den angolanischen Bürgerkrieg. Beide Entwicklungen lösten große Fluchtbewegungen über die Grenze nach Botswana aus. Zweimal, im Juli 1999, und danach, im Oktober 2002, wurden die meisten der geflohenen Khwe wieder repatriert.

Der wirtschaftliche Zusammenbruch nach dem Abzug der südafrikanischen Armee machte die Khwe nach der Unabhängigkeit zum ‚Sozialfall‘, der Programme von Regierung und Helferorganisationen herausforderte. Richtungweisend für die Entwicklungsprogramme waren und sind zum einen die globale Agenda für politische und ökonomische Emanzipation indigener Minderheiten sowie Naturschutz und ökologische Nachhaltigkeit. Zum anderen ist es die nationale Agenda von Demokratisierung und Überwindung der in der Zeit der Apartheid verfestigten ethnischen Grenzen. Beide Agenden wurden beeinträchtigt und relativiert durch die regionale Dynamik der sezessionistischen Bestrebungen in Ost Caprivi sowie durch die

Grenzlage zu und die historische Verstrickung mit dem Bürgerkriegsland Angola (vgl. Boden 2003). Es ist offensichtlich, dass diese unterschiedlichen Agenden eine Reihe von Dilemmata produzieren, zum Beispiel zwischen Naturschutz und Ressourcennutzung oder zwischen Sonderrechten für Minoritäten und Überwindung ethnischer Grenzen. Vor allem im Zusammenhang mit den jüngsten Unruhen wurde deutlich, welch ambivalentes Erbe die Khwe als ehemalige Klienten der Mbukushu, spätere Günstlinge der Kolonialmacht, Soldaten der Kolonialarmee, Bewohner von West Caprivi mit seiner exponierten Grenzlage (vgl. Abbildung 1) und als Angehörige einer von internationaler Seite unterstützten indigenen Minderheit im heutigen Namibia haben und wie dieses Erbe ihre Handlungsoptionen prägt.

Schon die grobe Skizzierung der historischen Entwicklungen lässt erahnen, dass und wie staatliche Entscheidungen direkt und indirekt auf Siedlungsweise, familiäre Strukturen, inter-ethnische Beziehungen und politische Institutionen eingewirkt haben. Diese Arbeit geht der Frage nach, wie Khwe in unterschiedlichen sozialen Positionen und Kontexten angesichts der beträchtlichen Veränderungen ihrer Lebensbedingungen ihre sozialen Beziehungen gestalten, aufrecht zu erhalten suchen, transformieren oder neu definieren.

Die Arbeit beginnt mit einer forschungshistorischen und theoretischen Kontextualisierung. Darin wird zunächst der ethnographische Forschungsstand zu den Khwe skizziert, der sich sowohl aus den Interessen anthropologischer Forschungstraditionen also auch aus der politischen Geschichte Namibias erklärt. Danach werden spezifische Überlegungen zu Kontinuität und Wandel sozialer Institutionen, die sich in der Literatur zu San und anderen (ehemaligen) Jäger/Sammler-Gesellschaften finden, diskutiert und zuletzt theoretische Ansätze, die unabhängig vom Gesellschaftstyp das Wie und Warum sozialen Wandels zu erklären suchen, vorgestellt. Denn die regionalvergleichende Forschung zu Khoisan-Sprechern und auch die Jäger/Sammler-Forschung lassen aufgrund ihrer Konzentration auf die Suche nach Gemeinsamkeiten und die stillschweigende Gleichsetzung von Gemeinsamkeiten mit Kontinuitäten sozialen Wandel entweder unbeachtet oder begreifen ihn als einfache Folge von Anpassungsdruck von außen, sei es durch Staat oder andere hegemoniale Kräfte. Sie schenken also dem Wirkungsgefüge von sozialen Regelwerken und individuellen Strategien zu wenig Beachtung.

Im Einleitungsteil werden anschließend die Datengrundlage und das methodische Vorgehen beschrieben. Beide waren in großem Maße von den politischen Entwicklungen beeinflusst. Vor allem gilt dies für die Wahl von Feldforschungszeiten und -orten. Außerdem beschäftige ich mich mit der Frage, ob und wie sozialer Wandel im Rahmen einer Kurzzeitstudie überhaupt festgestellt werden kann.

Es folgt eine zu großen Teilen aus Archivmaterial und Lebenserinnerungen von Khwe erarbeitete, ausführliche Darstellung der Entwicklung der historischen, politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen. Viele dieser historischen Daten zu den Khwe ebenso wie die meisten der im Hauptteil vorgestellten ethnographischen Daten zur sozialen Organisation der Khwe sind bisher der wissenschaftlichen Öffentlichkeit nicht zugänglich gewesen.

Der Hauptteil der Arbeit betrachtet vier zentrale Teilbereiche der Gesellschaft: Residenzgemeinschaften, Familie und Verwandtschaft, Gruppenzugehörigkeit und –identität sowie politische Führungsstrukturen. Ihnen ist jeweils ein Kapitel gewidmet. Jedes Kapitel beinhaltet eine Skizzierung der themenspezifischen Ideen aus Jäger/Sammler-Forschung und Regionalvergleich, eine Darstellung der während der Feldforschung erhobenen Konzepte und Verhaltensregeln, eine Schilderung der sozialen Praxis und eine zusammenfassende Diskussion und Charakterisierung der identifizierten Wandelprozesse vor dem Hintergrund der jeweiligen staatlichen Eingriffe. Die analytische Trennung von Konzepten und Verhaltensnormen auf der einen und Strategien und Praktiken auf der anderen Seite hat zum Ziel, ihr Wirkungsgefüge im diachronen Prozess besser zu verstehen. Auf diese Weise wird erkennbar, dass Konzepte und Verhaltensregeln zugleich Orientierung für, Resultat von und Werkzeug für individuelle Strategien sind. Ferner wird so deutlich, dass und wie die veränderten Rahmenbedingungen, insbesondere in Form von nationalstaatlichen, aber auch in Form von internationalen Agenden und Maßnahmen, in die Formulierung von Konzepten und Verhaltensnormen und in das soziale Handeln einbezogen werden.

Im Schlussteil der Arbeit sollen vor allem die Querbezüge zwischen den Ergebnissen der einzelnen Kapitel herausgearbeitet und im Lichte solcher theoretischer Ansätze diskutiert werden, die die gesellschaftskategorische und regionalvergleichende Perspektive überwinden und universell anwendbare Erklärungen zum Wie und Warum sozialen Wandels formulieren.

I.1.2 Ethnographisch/ethnologischer Forschungsstand zu den Khwe

Die relativ geringe Beachtung, die die Khwe im Vergleich zu anderen San in der Vergangenheit in der ethnologischen Forschung gefunden haben, ist nur als Produkt der Interessen anthropologischer Forschungstraditionen einerseits und der spezifischen Forschungsbedingungen in Namibia andererseits zu verstehen.

Die Khwe galten weder im rassistischen noch im kulturellen Sinne als ‚reine‘, das heißt möglichst isoliert und von fremden Einflüssen unberührt lebende ‚Buschleute‘. Deshalb bot

ihre Betrachtung Wissenschaftlern keinen Blick durch das vorgebliche ‚Fenster in die Steinzeit‘ (Lee & DeVore 1968) auf das Leben prähistorischer Jäger und Sammler. Angefangen mit Seiner (1913a), der die Khwe als „Bastard-Buschleute“ herabsetzte,² weil sie aufgrund ihrer Physis dem rassenideologischen Ideal der Reinheit nicht entsprachen (vgl. Gordon 1992a:62), bemerkten fast alle Autoren, die sich zu den Khwe geäußert haben, deren physische Hybridität. Diese wurde in serogenetischen Studien (Nurse & Jenkins 1977) ‚bestätigt‘ und trug den Khwe vergleichende Messungen von Körper- und Kopfgröße (Clark 1951:65) sowie die Bezeichnung ‚schwarze Buschmänner‘ (De Almeida 1965; Gusinde 1966) ein. Dabei irritierte offensichtlich, dass die Khwe trotz ihrer ‚Vermischung‘ mit Bantu-Bevölkerungen nicht völlig in diesen aufgegangen waren:

„... the Hambarakuengo [Khwe]³ are impure through miscegenation and intermarriage with the Bantu, probably the most severe example of mixed people who still speak their own language.” (Van Tonder 1966:28)

Neben der physischen wurde auch eine kulturelle Hybridität gesehen. So bemerkt etwa De Almeida (1965:13), dass die Khwe in Angola Ziegen und Rinder besaßen, und schreibt:

„Culturally, the Zama [Khwe]³ stand half-way between the Sekele [!Xū] and the Mbukushu, some manifestations being shared either with the one or with the other.” (De Almeida 1965:21)

Das damalige kulturwissenschaftliche Interesse galt eher den vermeintlich von Kontakten zu Bantu-Einwanderern unbeeinflussten Gruppen, von denen man sich Aufschlüsse über das Leben der frühen Menschen erhoffte. San, die Hirten oder gar Minenarbeiter (vgl. I.3.3.2) waren, zählten nicht dazu. Dies hatte zur Folge, dass die Khwe – ebenso wie etwa Hailom (Dieckmann im Druck), San, die auf Farmen arbeiteten (vgl. Suzman 2000b:161), und San im Osten Botswanas (vgl. Barnard 1992a:121) - auch von Kulturanthropologen als hybrid beziehungsweise akkulturiert betrachtet und daher vernachlässigt wurden.

Hinzu kommt im Falle der Khwe aber die spätestens seit den 1970er Jahren politisch gewollte und durchgesetzte Unzugänglichkeit ihres Siedlungsgebietes (vgl. I.3.3.7), die die Anwesenheit auswärtiger Wissenschaftler ohnehin nur in sehr beschränktem Maße erlaubte. West Caprivi hatte aufgrund seiner spezifischen Grenzlage (siehe Abbildung 1) eine enorme militärisch-strategische Bedeutung, und die generelle Haltung des Apartheid-Regimes, gemäß der nur solche Ausländer Forschungsgenehmigungen erhielten, die eine ‚untadelig konservati-

² Noch in den 1960er Jahren spricht Gusinde (1966:86) ebenfalls von ‚Bastarden aus echten !Kung und Bantu-Negern‘.

³ Zur Vielzahl der Ethnonyme für die Khwe vgl. II.3.2.4.

ve Empfehlung' vorweisen konnten (Gordon 1992a:158), galt sicherlich für das Grenzgebiet zu Sambia und Angola in besonderem Maße. Insofern ist die Arbeit des Afrikanisten Oswin Köhler (1911-1996) für unsere Kenntnis der Khwe ein Glücks-, aber bestimmt kein Zufall. In den Jahren 1954 bis 1957 stand Köhler in den Diensten des Department of Native Affairs in Pretoria und wurde 1955 nach Südwestafrika versetzt. Als Regierungsethnologe führte er dort historische (Köhler 1957) sowie demographische und ethnographische Datenaufnahmen zu verschiedenen Distrikten durch (Köhler 1958; 1959a-e). Es liegt nahe, anzunehmen, dass Köhler's Tätigkeit als Regierungsethnologe in der Apartheid-Bürokratie ihm das Vertrauen des Apartheid-Regimes verschaffte, das ihm als ausländischer Forscher den Aufenthalt sogar in einer politisch so sensiblen Region erlaubte.⁴

Auf der Grundlage einer mehr als dreißigjährigen, intensiven Forschung setzte Köhler sich und den Khwe mit einem einzigartigen Werk ein ‚Denkmal‘ (Widlok 1998a:299), das wegen seiner großen Bedeutung für die Khwe Forschung hier ausführlich betrachtet werden soll. Köhlers Interesse an den ‚Sprachen der gelbhäutigen bis braunen Jäger und Sammler‘ (1989:1) war schon während seines Studiums geweckt worden. Nach seinen ersten Begegnungen mit ‚Buschleuten‘ empfand er,

„... daß es eine große und lohnende Aufgabe der Afrikanistik wäre, die Zusammenhänge der Sprachen der Buschmänner zu untersuchen und schließlich über ihre Sprache – und als ‚Freund‘ unter ihnen lebend – in ihre Kultur einzudringen und auf diese Weise der Nachwelt zu überliefern, was immer als letzter Rest altafrikanischen Jägertums noch in das zwanzigste Jahrhundert überkommen war.“
(Köhler 1989:2)

Ursprünglich ebenfalls an ‚echten‘ Buschmännern vom Typus der !Xū interessiert, reiste Köhler an den Okavango, wo er jedoch feststellte, dass die logistischen Anforderungen für eine Feldforschung bei den !Xū von Mphungu und Tamzo wegen fehlender Infrastruktur seine Möglichkeiten überstieg. Aufgrund des geringen Bekanntheitsgrades der ‚Buschleute von dunklerer Hautfarbe‘, der einfacheren Bedingungen für die Feldforschung in der Nähe der Missionsstation Andara (siehe Abbildung 1) und der Entdeckung des Genussystems des Khwe, die dessen Verwandtschaft mit der Sprache der pastoralnomadischen Nama belegte, entschloss er sich, mit seiner sprachvergleichenden Buschmann-Forschung bei den Khwe zu beginnen (ibid:3). Aus dem beobachteten rapide fortschreitenden kulturellen Wandel ergab sich für ihn

⁴ Zu Lebensgeschichte und Werk von Oswin Köhler siehe auch die biographische Skizze und Bibliographie in Möhlig et al. (1977) sowie Keuthmann (1986).

„ ... das Postulat, das Studium der Sprache eines Buschmann-Volkes, in diesem Falle der ‘Kxoé’ [Khwe], nicht nur soweit als möglich zu vertiefen – um eine bleibende sprachliche Dokumentation auch in den Besonderheiten des Wortschatzes und der Begriffsbildung zu erarbeiten – sondern über die sprachliche Seite hinaus die ‘Welt’ der Kxoé schlechthin zu erfassen und in Informationstexten und Spontantexten darzustellen” (Köhler 1989:5).

Die Erfassung der ‚Welt der Kxoé schlechthin‘ bedeutete für ihn eine Verknüpfung von sprachlicher, ethnologischer und historischer Forschung und Dokumentation, die er als aufeinander angewiesen und sich gegenseitig ergänzend auffasste (ibid:VII).⁵ Sie erforderte in seinen Augen eine Konzentration auf die Beschäftigung mit den Khwe, die er in dieser Intensität auch bei anderen San für wünschenswert, aber nur in parallel von verschiedenen Wissenschaftlern durchgeführten Forschungsprojekten für leistbar hielt (ibid:6). Zwischen 1957 und 1993 unternahm Köhler mindestens zwanzig mehrmonatige Forschungsreisen zu den Khwe am Okavango und in den West Caprivi (Matthias Brenzinger, pers. Komm.). Die ‚Nettozeit‘ seiner Feldforschungen betrug insgesamt circa 14 Jahre (Klaus Keuthmann, pers. Komm.).

Köhlers Hauptwerk über die Khwe ist die als Enzyklopädie angelegte ‚Welt der Kxoé-Buschleute‘, eine ‚Selbstdarstellung‘ in originalsprachigen, auf Deutsch übersetzten sowie annotierten und kommentierten Texten. Die drei bisher erschienenen Bände, der letzte davon posthum, beschäftigen sich mit den ‚Abteilungen‘ und der ‚ethnischen Umgebung‘ der Khwe (1989),⁶ mit den ‚Grundlagen des Lebens‘ (1991) sowie mit ‚materieller Ausrüstung‘ und Siedlungsformen (1997).⁷ Neben der Enzyklopädie und neben seinen umfangreichen linguistischen Arbeiten, die hier nicht genannt werden können, hat Köhler noch eine Reihe von Aufsätzen zu rituellen und weltanschaulichen Themen (1971b; 1973; 1975; 1978; 1979), gesell-

⁵ Diese von seinem Lehrer Westermann übernommene Verknüpfung machte er auch zur Grundlage der Konzeption des von ihm aufgebauten Seminars und späteren Instituts für Afrikanistik an der Universität zu Köln, dessen Leiter er von 1962 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1977 war (Keuthmann 1986:84f.).

⁶ Dieser Band enthält auch eine Beschreibung von Phonologie, Morphologie, Tonologie und Orthographie des Khwe.

⁷ Für Rezensionen der bisher erschienenen Bände siehe Guenther (1991), Heine (1990; 1992), Schott (1991) und Widlok (1991; 1998a). Die Texte für zwei weitere Bände werden von Klaus Keuthmann und Rainer Voßen am Institut für Afrikanische Sprachen und Kulturen an der Universität Frankfurt bearbeitet. Sie haben auch die Endbearbeitung des dritten Bandes vorgenommen. Im einzelnen geplant sind die Teile: ‚Familie und Gesellschaft, ‚Gewohnheitsrecht: Normen und Praktiken‘, ‚Vorzeichen und Traum, Zauber und Magie‘, ‚Religion: Vorstellungen, Institutionen und Riten‘, ‚Krankheit und Heilung‘, ‚Musik und Tanz, Spiel und Gestaltung‘, ‚Mythe und Sage, Märchen und Erzählungen‘ sowie ‚Welt und Natur‘ (Köhler 1989:61). An dem genannten Institut wird in der nach Köhler benannten Forschungs- und Dokumentationsstelle für das südliche Afrika (Oswin Köhler Archiv) auch sein wissenschaftlicher Nachlass aufbewahrt. Im November 2002 erhielt ich die Erlaubnis, einen Teil des in unterschiedlichen Bearbeitungsstadien befindlichen Materials zu den Teilen vier (Familie und Gesellschaft) und fünf (Gewohnheitsrecht: Normen und Praktiken) einzusehen.

schaftlichem Wandel (1966b) sowie die Lebensgeschichte eines seiner Hauptinformanten (1984) veröffentlicht.

Trotz der originalsprachigen Texte und der Vorstellung der Hauptinformanten und ihrer Lebensgeschichten im ersten Band der Enzyklopädie (Köhler 1989:20ff.) bleibt der konkrete soziale und historische Hintergrund der Texte häufig unklar. Denn diese sind aus Äußerungen verschiedener Personen zu verschiedenen Zeiten zusammengesetzt, ohne dass für den Leser ersichtlich ist, welcher Informant zu welchem Zeitpunkt welchen Teil des Textes beigetragen hat (vgl. Widlok 1998a). Die Texte sind Ergebnis von Gruppendiskussionen, zu denen Köhler seine Informanten versammelt hat. Die Aussagen der Diskussionsteilnehmer wurden dann von so genannten ‚Sprechern‘ zusammengefasst. Diese hatten sich durch eine gute Aussprache und ein gutes Gedächtnis ausgezeichnet, während

„... die ältesten Informanten sich bei der Befragung häufig wiederholten oder Zahnlücken die genaue Wahrnehmung von Schnalzlauten erschwerten, [...] ferner auch jüngere Männer in der Beantwortung von Fragen leicht vom Thema abschweiften.“ (Köhler 1989:17)

Die Sprecher formulierten auch die Überschriften der Texte (ibid:60). Deren Zu- und Anordnung übernahm Köhler jedoch selbst. Dies entsprang für ihn der Notwendigkeit, Informationen zu bündeln und die ohnehin umfangreiche Textsammlung nicht ausufern zu lassen (ibid:58f.). Neben der Aufnahme von ‚Spontantexten‘ wandte Köhler zu bestimmten Themen auch ein festes Fragemuster an, das er ‚Informationsskala‘ nannte. Dabei war ihm bewusst, dass hierdurch

„...die spontane Darstellung durch den Informanten gelenkt und in ihrem sprachlichen Fluss beeinträchtigt ist.“ (ibid:59)

Ein Fragenkatalog ist zur Generierung systematischer Daten für ein Werk mit enzyklopädischer Ambition zweifellos gerechtfertigt, entspricht aber schwerlich zugleich dem ausdrücklich formulierten Anspruch der Selbstdarstellung. Es ist letztlich wohl unvermeidlich, dass der Versuch, ‚Selbstdarstellung‘ und enzyklopädischen Charakter zu verbinden, beiden Anliegen nicht wirklich gerecht werden kann. Der Fragenkatalog unterdrückt interessante und vom Forscher nicht antizipierte Zusammenhänge und produziert eine Reihung oft gleichartiger Texte. Dem Leser fehlen Kontexte und Analysen, auch wenn diese naturgemäß Einschätzung und Interpretation des Autors widerspiegeln müssen.

Köhler hat die wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Veränderungen im Leben der Khwe wahrgenommen und in etlichen Texten dokumentiert. Sein Hauptanliegen bei der Zusammenstellung der Texte für ‚Die Welt der Kxoé-Buschleute‘ war aber, Zeugnisse der

schwindenden Kultur der ‚letzten Jäger und Sammler der Kxoé‘ (1991:Widmung) für die Nachwelt zu bewahren. Ihrem Studium maß er wegen des schnellen Wandels, in dem der afrikanische Kontinent begriffen war, eine besonders hohe Forschungspriorität zu (Köhler 1989:VII). Die Khwe seien zwar unter den verschiedenen ‚Buschmanngruppen‘ vergleichsweise großen Veränderungen durch Handelsbeziehungen und Wanderarbeit ausgesetzt gewesen (ibid:IX), entscheidende Veränderungen ihres Lebens hätten sich in ihren Augen (ibid:X) und nach Köhlers eigener Einschätzung aber erst durch das Leben in den Militärlagern ergeben sowie infolge des Jagdverbots und der Fluchtwanderungen der Khwe aus Angola, also in den 1960er und 1970er Jahren. Seine Begründung, dass er Berichte über diese Entwicklung aus Mangel an Informanten nicht aufnehmen konnte, ist allerdings kaum zufrieden stellend. Jedenfalls

„[...] fehlt [so] die Dokumentation über die vehementeste Akkulturation, die wohl je ein Naturvolk von Jägern und Sammlern in der Geschichte des südlichen Afrika erfahren hat.“ (ibid:327)

Eine Selbstdarstellung von Seiten der Khwe über ihre Erfahrungen und Erlebnisse in der südafrikanischen Armee war von der politischen und militärischen Führung wohl kaum erwünscht, und die Lage des Forschungsortes in unmittelbarer Nähe des militärischen Sperrgebietes, dessen Existenz Köhler in seiner Beschreibung der Forschungssituation nicht einmal ausdrücklich erwähnt, sicherlich äußerst heikel.⁸

Wenn Köhler von ‚gelbhäutigen bis braunen Jägern und Sammlern‘, ‚echten Buschmännern vom Typus der !Xū‘ und von den Khwe als ‚Buschleuten dunklerer Hautfarbe‘ spricht, so folgt er damit dem Rassen-Jargon der 1950er Jahre, in denen er Regierungsethnologe innerhalb der Apartheid-Bürokratie war.⁹ Diesen Sprachgebrauch behält er allerdings auch noch in dem 1989 verfassten Vorwort zum ersten Band der Enzyklopädie bei. Formulierungen wie ‚Naturvolk von Jägern und Sammlern‘, ‚Rest altafrikanischen Jägertums‘, ‚noch traditionell lebende letzte Buschleute in ihrer eigenen Welt‘ und ‚im Verfall begriffene Kxoé-Kultur‘ suggerieren, dass Köhler sich eine bis in die jüngste Vergangenheit erhaltene ‚traditionelle‘ Khwe Kultur vorstellte. Dem widersprechen aber die vielfältigen sprachlichen und kulturhistorischen Bezüge, die er in allen seinen Arbeiten herstellt. Er selbst schreibt an anderer Stelle:

⁸ Köhler schreibt lediglich, dass er im Jahre 1968 sein Feldforschungslager wegen der politischen Entwicklungen in Angola vom Okavango weiter nach Süden verlegen musste (Köhler 1989:XIII).

⁹ Dass es sich dabei nicht um bloße Rhetorik handelt, belegt ein Bild aus dieser Zeit, das im Archiv der Baseler Afrika Bibliographien aufbewahrt wird. Es zeigt wie Köhler’s Frau, die ihn bei den meisten Forschungsreisen begleitet hat, die Haut eines ‚Buschmann-Kindes‘ abwäscht, damit Köhler dessen Hautfarbe bestimmen kann (Jan-Bart Gewalt, pers. Komm.).

„Die Frage, was das Traditionelle einer Kultur ausmacht, ist dagegen für den Gesamtumfang und Gesamtablauf einer Kultur nicht zu beantworten, da zu allen Zeiten exogene und endogene verändernde Kräfte auf die Kultur eingewirkt haben.“ (Köhler 1966b:123)

Ähnliche Widersprüche¹⁰ stellt auch Guenther fest, wenn er in seiner Besprechung des ersten Bandes von ‚Die Welt der Kxoé-Buschleute‘ schreibt:

„They [the Khwe] thus emerge from Köhler’s account both as a people who are a pristine foraging folk inhabiting a terra incognita and, at the same time, as encapsulated, contacted, traded with, dependent on, enserfed, as well as stock-keeping and garden-cultivating.“ (Guenther 1991:219)

Es scheint fast, als versuche Köhler hier einen ähnlichen Spagat wie den zwischen authentischer Selbstdarstellung und enzyklopädischer Dokumentation, nämlich etwas dokumentarisch konservieren zu wollen, dessen ständige Neukonstruktion ihm bewusst ist.

Köhler’s Vorgehensweise hatte dabei durchaus das Potential, ein sehr aufschlussreiches Bild der Allgegenwart von Transformationsprozessen und deren Wahrnehmung durch die Khwe zu zeichnen. Hätte er die Aussagen der Teilnehmer an den von ihm initiierten Gruppengesprächen zu ihrer gesellschaftlichen Position in Beziehung gesetzt, hätte er zugelassen und kontextualisiert, was die älteren Männer durch Wiederholung betonten, wohin die jüngeren Männer vom Thema abschweiften und über welchen Filter der ‚Sprecher‘ die Aussagen der anderen erinnerte, hätte eine solche ‚Selbstdarstellung‘ sogar beste postmoderne Qualitäten der Plurivokalität erhalten. Allerdings gilt dies nur für die Darstellung der männlichen Perspektive, denn über die Rolle der Frauen im Informantenkreis heißt es:

„Darüber hinaus befragten die Informanten notfalls ihre Frauen, um deren Wissen etwa im Bereich des Sammelns oder der Herstellung der traditionellen Kleidung in die Texte einzubeziehen.“ (Köhler 1989:17)

Dauer, Umfang und Intensität der Forschungen, die Köhlers Werk informieren und von denen nachfolgende Arbeiten enorm profitieren (werden), stellen alle anderen, früheren wie späteren, Arbeiten über die Khwe in den Schatten.

Hinweise auf die Khwe, wenn auch keine systematischen Schilderungen verschiedener gesellschaftlicher Aspekte gibt es bereits in den Berichten der Forschungsreisenden Passarge (1905a; 1905b; 1907; neuere Edition von Wilmsen 1997) und Seiner (1909a; 1909b; 1909c;

¹⁰ In der Einleitung zum zweiten Band heißt es genauso widersprüchlich: „Der Begriff ‚traditionell‘ lässt sich hier nur im Sinne von ‚überliefert, überkommen, herkömmlich‘ verstehen. Er deutet keine ‚Stagnation‘ an, da die Kulturgeschichte eine ständige Anhäufung von neuen Erfahrungen darstellt und das Neue wegen seiner größeren Haltbarkeit und Wirksamkeit übernimmt“ (1991:VII), aber wenige Seiten später: „In Sprache und Kultur blieben die Kxoé [Khwe] jedoch, was sie waren, und bewahrten ihre Identität als Wildbeuter und Sammler“ (ibid:XI).

1910; 1913a; 1975) sowie in dem Bericht des Großwildjägers Wilhelm (1955), der seine Reise im Jahre 1917 unternahm. Danach schweigt die wissenschaftliche Literatur für vierzig Jahre (1917-1957) über die Khwe, bevor Köhler sich ihnen widmet.¹¹ Aus den 1960er Jahren gibt es außerdem die Berichte der beiden physischen Anthropologen De Almeida über Khwe in Angola (1965; 1994a) und Gusinde über Khwe am Okavango (1965; 1966).¹² Die ausführlichsten Daten über verschiedene Aspekte der sozialen Organisation bieten die unveröffentlichten Manuskripte von Hans-Joachim Heinz (n.d. [ca. 1970-1973] a; b) über Khwe in Botswana.

In den 1970er und 1980er Jahren war die südafrikanische Armee einer der größten Arbeitgeber für Anthropologen, deren Forschungen vor allem bei der Kampagne des ‚Winning the Hearts and Minds‘ (WHAM) der lokalen Bevölkerung Anwendung fanden (Gordon 1987:444). Aus der Zeit der militärischen Sperrung ist mir jedoch nur eine einzige Publikation bekannt, die sich mit den Khwe beschäftigt: ein Aufsatz von Liddell, die sich als Mitglied eines mehrköpfigen Forschungsteams drei Wochen lang im Militärlager Omega (siehe Abbildung 6) aufhalten durfte (1988:347). Dabei handelt es sich um eine kulturvergleichende sozialpsychologische Studie zu Interaktions- und Verhaltensmustern von Kindern der Sekele [!Xũ] und Kwengo [Khwe].¹³ Liddell diskutiert zwar ebenfalls die physische Hybridität der Khwe, bezweifelt aber nicht, dass diese ‚traditionell‘ die charakteristische jägerisch/sammlerische Subsistenzweise betrieben (ibid:345). Sie schreibt zu einer Zeit, in der die Khwe aufgrund ihrer *bush skills* von der südafrikanischen Armee gefragt waren. Für die Militärs war die ‚Hybridität‘ der Khwe kein Makel. Im Gegenteil: sie wurde sogar als besondere Qualität dieser ‚Buschmann-Soldaten‘ geschätzt, wie die Worte eines ehemaligen Angehörigen der SADF (South African Defense Forces) belegen:

„In some dim distant past his [the Khwe’s] ancestors had merged with a black tribe in Angola and produced the ideal warrior – combining the strength of the black with the cunning of the Bushman.” (Uys 1993:4)

¹¹ Der geographische Bericht von Schönfelder (1935), der in den Jahren 1922 bis 1933 mehrfach Südost-Angola und West Caprivi bereiste, macht neben einigen historisch interessanten (vgl. I.3) nur die üblichen Bemerkungen über die physische und kulturelle Hybridität der Khwe (ibid:88). Clark (1951) berichtet über eine Sammelexpedition für das Museum in Livingstone zu Khwe im südlichen Sambia, deren Zahl der Autor auf circa 100 schätzt (ibid:65).

¹² Im Rahmen der berühmten Harvard Expeditionen wurden nur musikethnologische (siehe England & al. 1964; England 1965) und serogenetische Studien (Nurse & Jenkins 1977) bei den Khwe durchgeführt, die jedoch außerhalb des Fokus dieser Arbeit liegen.

¹³ Für seine 1982 vorgelegte Magisterthese zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft hat Keuthmann keine eigenen Daten erhoben, sondern bezieht sich auf das Datenmaterial von Köhler. Die Arbeit ist im übrigen theoretischer Natur.

Nach der namibischen Unabhängigkeit hat sich der Kreis derjenigen, die über die Khwe geschrieben haben, erheblich erweitert, und zwar sowohl um Linguisten und Ethnologen als auch um Personen aus dem Umfeld von Entwicklungszusammenarbeit und Rechtsberatung einschließlich der Wissenschaftler, die für diese Institutionen Gutachten erstellt haben (z. B. Jansen, Pradhan et al. 1994; LIFE 1994; Brenzinger 1996; Brenzinger & Harms 1997; IRDNC 1997; World Wildlife Fund 1997; Felton 1998; Piek 1998; Suzman 2001; Tjombe 2001; Boden 2002; Rousset 2002; Brenzinger 2003). Zu den neueren Arbeiten gehört auch ein großer Teil so genannter ‚grauer Literatur‘ in Form von Berichten der Nichtregierungsorganisationen (NGOs), insbesondere der Working Group of Indigenous Minorities in Southern Africa (WIMSA), des Legal Assistance Centre (LAC) und von Integrated Rural Development and Nature Conservation (IRDNC). In den Berichten der ‚Praktiker‘, aber auch in den sozialanthropologischen Arbeiten (Diemer 1996; Brenzinger 1998; Orth 1999; Felton 2000; Boden 2003; Orth 2003; Rousset 2003) hat sich der Fokus auf aktuelle Probleme und Entwicklungen verlagert.¹⁴ Aber auch darin erscheinen ‚die Khwe‘ meist als Gruppe, zwar nicht mehr nur als kulturell definierte, sondern auch als politische und politisch agierende Gruppe, aber dennoch als Gruppe von Menschen mit denselben Problemen, Zielen und Interessen, undifferenziert nach Alter, Geschlecht, sozioökonomischer Stellung, Familien- und Regionalgruppenzugehörigkeit oder anderen persönlichen Merkmalen. Der Mangel an soziologisch differenzierenden Arbeiten ist allerdings keine Ausnahme. Er wurde nicht nur für San im allgemeinen (vgl. Felton 1998:5), sondern auch für die Sozialanthropologie insgesamt (vgl. Hannerz 1992:7ff.) konstatiert.

I.1.3 *Resilience* oder Wandel in Gesellschaften der San?

Bei der Beschäftigung mit gesellschaftlichem Wandel bei San standen häufig Fragen nach dem ‚ob‘ im Vordergrund: Jäger/Sammler-Gesellschaft oder nicht? Autonome *band society* oder Unterklasse im größeren gesellschaftlichen System? *Resilience* im Sinne von Elastizität, das heißt Fähigkeit zu Anpassung und Persistenz, oder massiver kultureller Wandel, wenn nicht sogar Niedergang? Zukunftsprognosen fielen äußerst gegensätzlich aus. San er-

¹⁴ Für die Khwe in Botswana sind vor allem die Arbeiten von Taylor (2000; 2001; 2003) und Bolaane (2000; 2002), für diejenigen Khwe, die als Angehörige der südafrikanischen Armee zusammen mit ihren Familien kurz vor der Unabhängigkeit Namibias nach Südafrika umgesiedelt wurden, die Arbeiten von Sharp (1994b), Waldman (1995), Sharp & Douglas (1996), Erasmus (1997) und Douglas (1995; 1997) zu nennen.

scheinen darin entweder dem Untergang geweiht¹⁵ oder – im Gegenteil – als extrem anpassungsfähige Überlebenskünstler. Das Fortbestehen derjenigen kulturellen Gemeinschaften, die in der Gegenwart als San in Erscheinung treten, sowie die Persistenz ihrer spezifischen sozialen Institutionen sucht man durch ihre kulturimmanent enorm ausgeprägte und im guten Sinne opportunistische Anpassungsfähigkeit und Flexibilität zu erklären (z.B. Vierich 1978; 1982; Guenther 1986a; Barnard & Widlok 1996; Guenther 1996a; Widlok 1999; Barnard & Taylor 2002).

Letzten Endes geht es dabei offensichtlich darum, die Zuordnung der San zur Kategorie der Jäger/Sammler-Gesellschaften aufrecht zu erhalten. Eine solche Zuordnung wurde unter anderem deshalb zurückgewiesen, weil San ihre Lebensgrundlagen zum überwiegenden Teil nicht (mehr) durch Jagen und Sammeln bestreiten (z.B. Suzman 2000b) beziehungsweise auch in der Vergangenheit schon lange nicht (mehr) bestritten haben (z.B. Wilmsen 1989; 1991). Dies ist für den Wandel sozialer Institutionen insofern bedeutsam, als in der marxistischen Theorie soziale Institutionen als Resultat der für bestimmte wirtschaftliche Aktivitäten erforderlichen Organisation von Arbeit, Produktion, Reproduktion und Verteilung der erwirtschafteten Güter gesehen werden (Terry 1974). Logische Folge dieses Zusammenhangs wäre also, dass sich mit der Wirtschaftsweise auch die sozialen Institutionen einer Gesellschaft verändern. Die als Alternative vorgeschlagene Unterscheidung von Gesellschaften in *immediate-return-systems* und *delayed-return-systems* (Woodburn 1980; Testart 1982; Barnard & Woodburn 1988) bleibt ebenfalls unbefriedigend, erstens, weil diese dichotome Typologie der Komplexität unmittelbaren und verzögerten Austauschs nicht gerecht werden kann, und zweitens, weil damit ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den Menschen, deren soziale Verbände in die *immediate-return*-Kategorie fallen, und den meisten anderen postuliert wird, was die Gefahr des *othering* beinhaltet (vgl. Sullivan 2001).

Will und kann man San aufgrund der veränderten Wirtschaftsweise nicht (mehr) als Jäger/Sammler-Gesellschaften kategorisieren, bietet sich als Alternative das auf die soziale Organisationsform Bezug nehmende Konzept der *band societies* an. Unter *bands* versteht man kleine, mobile, in ihrer Zusammensetzung flexible und egalitär organisierte Sozialverbände:

¹⁵ Das Ende der jägerisch/sammlerischen Kultur der San wurde einerseits aufgrund ihrer vorgeblichen Unfähigkeit beziehungsweise ihres Unwillens, sich veränderten Lebensbedingungen anzupassen, vorhergesagt (z.B. Schultze 1914:290). Alternativ wurde der überwältigende Akkulturationsdruck für ihr Ende verantwortlich gemacht. Letzteres prophezeit für das beginnende 21. Jahrhundert sogar Kent (2002), die im übrigen die Position vertritt, dass eine jägerische Kultur in Teilen der Kalahari bis in die Gegenwart überdauert habe.

„Politically gatherer-hunters are usually labelled as ‘band’ or ‘egalitarian’ societies in which social groups are small, mobile, and unstratified, and in which differences of wealth and power are minimally developed.” (Lee 1992:31)

Sinn und Nutzen der Kategorie ‚Jäger/Sammler-Gesellschaften‘ ist aber auch im Hinblick auf die Form der Sozialverbände angezweifelt worden. Denn Gesellschaften mit jägerisch-sammlerischer oder wildbeuterischer Wirtschaftsweise weisen weltweit äußerst unterschiedliche soziale Organisationsformen auf (Burch 1994).¹⁶ Hier stellt sich die Frage in der Form, ob spezifische soziale Institutionen sozusagen ‚träge Überbleibsel‘ aus einer kürzlich noch intakten, wenn auch nicht vollständig isolierten Jäger/Sammler-Gesellschaft sind, oder ob sie Produkte einer eventuell Jahrhunderte langen Dominierung durch mächtigere Gruppen und daher für eine ‚Unterklasse‘ typisch sind. Dies war einer der zentralen Streitpunkte der so genannten Kalahari-Debatte: Die einen (z.B. Lee 1991) betrachteten die Gesellschaft der Julhoansi im Dobe-Gebiet in Botswana als (relativ) isoliert und ursprünglich und hielten deren soziale Organisationsformen für primär und mit den prähistorischen Jäger/Sammler-Gesellschaften vergleichbar. Die anderen (z.B. Wilmsen 1989) sahen sie als unterste Klasse und eingebunden in ein größeres regionales gesellschaftliches System und betrachteten ihre sozialen Organisationsformen als sekundär und daher ungeeignet für Analogien zu prähistorischen Jäger/Sammler-Gesellschaften. Susan Kent (2002) erhebt den Vorwurf, die Behauptung, die San seien eine Unterklasse, entspreche der marxistischen Weltdeutung der Revisionisten und sei außerdem eine unkritische Übernahme der Sicht der bantu-sprachigen Bevölkerungen durch westliche Anthropologen.¹⁷

Den Khwe kam in der Kalahari-Debatte keine zentrale Rolle zu, aber nach der Publikation von Köhlers erstem Band nahm Guenther sie wie folgt für die so genannte ‚traditionalistische‘ Position in Anspruch, die von einer kulturellen und sozialen Autonomie ausgeht:

„What the case of the Kxoe [Khwe] ... suggests is that San foragers live in social formations that appear quite to retain their cultural autonomy and their capacity of social reproduction, whilst at the same time engaging in a variety of patterns of economic, social, political, and ritual interaction, of any incoming hegemonic,

¹⁶ Eine dichotome Charakterisierung scheint grundsätzlich schwer zu überwinden, da auch der Vorschlag von Price & Brown (1985), ein Kontinuum unterschiedlicher Grade an Komplexität, das heißt an interner Differenzierung und Spezialisierung anzunehmen, meist darauf reduziert wird, dass man entweder von einfachen oder komplexen Gesellschaften spricht (Burch & Ellana 1994).

¹⁷ Die Haltung der bantu-sprachigen Bevölkerungen gegenüber den San ist möglicherweise ihrerseits durch evolutionistisch-überhebliches Gedankengut von Europäern beeinflusst (vgl. dazu Wright 1978). Kent's Darstellung des Verlaufs der wechselseitigen Beeinflussung von Ideen ist insofern ebenfalls unkritisch zu nennen. Diese Möglichkeit könnte pikanterweise aber auch bedeuten, dass die Revisionisten indirekt, das heißt über die Vermittlung der bantu-sprachigen Agropastoralisten, auf eben dem evolutionistischen Gedankengut aufbauen, das sie ablehnen.

food-producing state society. ... The Kxoe case identifies one of the key issues in the debate between the 'isolationists' and 'interactionists': the degree of resilience, adaptability, and flexibility of the foraging economy and band society." (Guenther 1991:219)

Flexibilität sowie bewusste Unauffälligkeit und Maximierung von Unvorhersagbarkeit sind auch als Strategien gedeutet worden, um sich Kontrolle und Subordination zu entziehen (Gordon 1984; Waehle 1999; Fortier 2001). Solche Strategien sind nicht auf *band societies* beschränkt. Verschiedene Autoren haben beispielsweise auf die Ähnlichkeiten der Strategien von Jäger/Sammlern und Peripatetikern hingewiesen (Bollig 1987; 1988; Bahuchet 1992; Rao 1993). Friedman (1991:250f.) interpretiert die Transformation eines hierarchischen, vorkolonialen *clan/tribe*-Systems in ein über ein großes Gebiet verstreutes Verwandtschaftsnetzwerk in Kongo als eine Überlebensstrategie in der Situation der Kolonisierung. Solange ungeklärt bleibt, ob und wie sehr sich die Flexibilität und Anpassungsfähigkeit von San und anderen (ehemaligen) Jäger/Sammler-Gesellschaften von Flexibilität und Anpassungsfähigkeit der Angehörigen anderer marginaler, aber auch nicht-marginaler Bevölkerungsgruppen unterscheidet, erscheinen derartige Charakterisierungen willkürlich, die daraus abgeleiteten Schlüsse zweifelhaft und einzig motiviert durch das Bestreben, eine besondere und exklusive Gesellschaftskategorisierung aufrecht zu erhalten.¹⁸

Bei der Durchsicht der Literatur über die soziale Organisation von San erstaunt auch, dass, obwohl darin häufig massiv veränderte Lebensbedingungen und dynamische wirtschaftliche Reaktionen beschrieben werden, die sozialen Institutionen davon wenig berührt zu werden scheinen. So kommen etwa Silberbauer & Kuper (1966) in ihrer Studie über die Beziehungen zwischen Kgalagadi und San, in denen letztere die Stellung von Dienern (*serfs*) hatten, zu dem Schluss, dass sich zwar deren jägerisch-sammlerische Lebensweise verändert habe und die Siedlungen der *serf Bushmen* stabiler seien, die *band*-Organisation und Verwandtschaftsstruktur aber nach wie vor ‚intakt‘ sei. Ähnlich heißt es bei Tanaka:

„With the sedentarization and concentration of population, the San's life seems to have changed. However, the change is only superficial mainly in the people's clothes and the size of their settlement. In a closer look, we can see that their ideas or values or behavioral patterns have not greatly changed.” (1987:50)

¹⁸ Dies kann logischerweise nicht durch die Betrachtung von mehr oder weniger rezenten Jäger/Sammler-Gesellschaften alleine geklärt werden, und zwar auch dann nicht, wenn deren Beziehungen zu benachbarten Bevölkerungsgruppen in die Betrachtung einbezogen werden.

Und auch Guenther kommt in seiner Monographie über Nharo in Botswana, die auf Farmen arbeiten, zu dem Schluss, dass die Auswirkungen von drei oder vier Generationen Leben auf den Farmen

„ ... [had] not been that far-reaching, indeed, neither singly nor in combination they have brought about anything like a transformation of Nharo society or culture” (1986b:289).

und

„ ... the band, the fundamental structure of Nharo society, is still basically intact” (1986b:292).

Bei einer großen Diversität der politisch-ökonomischen Bedingungen, seien die sozialen Formationen alle nur Variationen eines einzigen Themas, nämlich der *foraging band* als Blaupause (*blueprint*) der *bushman society* (Guenther 1999:22), obwohl

“ ... outside conditions, to which a Bushman band or tribe was constantly forced to adapt, have stretched the resilience of Bushman society to its limit” (ibid:13).

Veränderungen scheinen auf Wirtschafts- und Siedlungsweise beschränkt, soziale Institutionen und Beziehungsmuster dagegen unbeeinflusst zu bleiben. Andere Autoren beschränken sich bei der Darstellung von gesellschaftlichem Wandel im wesentlichen auf die veränderten Lebensbedingungen, machen aber keine Aussagen zu den internen Beziehungsmustern (z.B. Hitchcock 1987; Barnard & Taylor 2002). Ob und vom wem Rahmenbedingungen als verändert betrachtet, wie sie moralisch bewertet und strategisch genutzt werden und welche Handlungsoptionen wem umsetzbar erscheinen, bleibt dabei unberücksichtigt.

Angesichts der nur schwerlich zu ignorierenden Tatsache, dass die veränderten Lebensbedingungen häufig weder eine wildbeuterische *mode of production* noch soziale Verbände erlauben, die als *band* bezeichnet werden könnten, sprechen einige Autoren (z.B. Bird-David 1988; Barnard 2002) nun von einem *foraging mode of thought*, der ungeachtet der sozio-ökonomischen Veränderungen Bestand habe. Dieser beinhalte Merkmale wie eine Ethik der Großzügigkeit, eine soziale Praxis des *demand sharing*, eine universelle Verwandtschaftsklassifikation, die Definition sozialer Beziehungen durch den Austausch von Gütern, die Konstitution der Persönlichkeit über soziale Beziehungen sowie eine zurückhaltende und indirekte Art der Interaktion (Barnard 2002). Auch hier stellt sich die Frage, ob diese Merkmale in anderen Bevölkerungsgruppen signifikant anders verteilt sind.

Darüber hinaus wird eine (aus-)beuterische Einstellung oder Mentalität nicht nur zur natürlichen, sondern auch zur sozialen Umwelt postuliert. Bei Widlok heißt es:

„In popular descriptions of ‘Bushmen’ in Namibia and abroad, wage labour is considered the exact opposite of living off nature. This, however, obscures continuities between the two, as former hunter-gatherers now forage on agropastoralist economies and on the State without changing their internal social organization drastically and without necessarily adopting new social institutions.” (1999:107)

Guenther wird sogar noch deutlicher:

„Relations with outsiders, with whom many Bushman Groups (as well as most other hunter-gatherers) have had contact for centuries, can also be viewed in foraging terms. That is, the outsiders represent to the hunter-gatherers not so much another, morally equivalent fellow society, to encounter and engage economically, socially, and politically on equal terms but as yet another resource to be exploited – foraged – in terms of cost-benefit considerations.” (1999:134)

Hier wird eine Wirtschaftsform (*foraging*) in eine kulturelle Grundhaltung umgedeutet und auf dieser Deutung aufbauend Kontinuität konstruiert. Es ist aber nicht ausreichend, Kontinuitäten – zumal aus der Außensicht – zu diagnostizieren. Es muss auch erklärt werden, welche Kontinuitäten und welche Veränderungen aus der Innensicht konstruiert werden und warum. Veränderungen der Rahmenbedingungen sollten nicht grundsätzlich als Anpassungsdruck verstanden werden, und Widerstand gegen Veränderung darf nicht automatisch vorausgesetzt werden. Vielmehr muss hinterfragt werden, welche Mitglieder einer Gesellschaft Anpassungsdruck empfinden, sich ihm mit welchen Mitteln widersetzen und Energie darauf verwenden, die ‚Tradition‘ beizubehalten, für wen die Veränderungen welche Chancen bieten und wie in diesem Prozess Tradition neu konstruiert wird.

Es muss hier noch eine weitere Art der Suche nach Kontinuitäten erwähnt werden, die im Kontext der Khoisan-Forschung von Bedeutung ist. Das ist der von Schapera begonnene und von Barnard weiter geführte Regionalvergleich von Khoisan-Sprechern (Schapera 1930; Barnard 1992a; 1996). Barnard sieht anders als etwa Steward (1955) den Kern eines Kulturtyps nicht in den Regelmäßigkeiten der Adaptation an eine ähnliche natürliche Umwelt, sondern in den auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführenden *deep structures*, von denen er glaubt, dass sie - ähnlich wie dies in der historischen Sprachwissenschaft für bestimmte grammatische Strukturen angenommen wird¹⁹ - eine genealogische Verwandtschaft von kulturellen Gemeinschaften belegen können.

„However, in my understanding, the truly core elements of a culture or culture area are those which are not so susceptible to change. These elements, which form the underlying structure of a group of related cultures, are those which are held constant through history.” (Barnard 1992a:283)

¹⁹ Für die genealogische Verwandtschaft der Zentralkhoisan-Sprachen vergleiche zum Beispiel Voßen (1997).

Bei der vergleichenden Betrachtung von Residenzgemeinschaften, familiären Strukturen, Gruppenzugehörigkeit und politischen Institutionen musste bisher weitgehend auf Daten zu den Khwe verzichtet werden, weil die entsprechenden Bände von Köhlers Enzyklopädie noch nicht veröffentlicht sind. Die hier vorgelegte Arbeit liefert entsprechende Daten. Diese zeigen jedoch, dass Konzepte und Praktiken in den behandelten sozialen Feldern nicht als historische Konstanten Sinn machen, sondern als kreative Auseinandersetzungen mit Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Das gilt auch für das System der Verwandtschaftstermini, auf das sich Barnard bei seinen Rekonstruktionsversuchen vor allem bezieht. Denn das Verwandtschaftssystem der Khwe erscheint gerade an den kritischen Stellen, den kreuzlateralen Beziehungen, in einer Weise kreolisiert, dass sich die relative historische Tiefe der einzelnen strukturellen Merkmale nicht eindeutig identifizieren lässt.

Das Problem bei der Suche nach Gemeinsamkeiten sowohl innerhalb der Kategorie der Jäger/Sammler-Gesellschaften als auch innerhalb des Regionalvergleichs ist die implizite Gleichsetzung von Gemeinsamkeiten mit Kontinuität (im Extremfall über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg in eine Zeit, für die es keine ethnographischen Belege geben kann). Ein gemeinsames oder ähnliches Erbe ist aber nur ein möglicher Grund für aktuelle Gemeinsam- oder Ähnlichkeiten. Ein anderer Grund sind gemeinsame oder ähnliche Erfahrungen und Lebensbedingungen in Geschichte und Gegenwart.

Unter *resilience* wird sowohl Persistenz (Widerstand gegen Anpassungsdruck) als auch Flexibilität (besondere Kreativität in der Anpassung) verstanden. Als Tugend erhält sie uns Anthropologen ein spezifisches Forschungsfeld. Als Not bietet sie Politikern und Entwicklungszusammenarbeitern Betätigungsfeld und Angriffsfläche. Den einen erscheinen San als Opfer ihrer Traditionen (Druck zu teilen, kulturelle Praxis des Ausgleichens von ökonomischen und Macht-Unterschieden) und ihre sozialen Organisationsformen damit als entwicklungsbedürftig (vgl. Taylor 2003:274). Es ist offensichtlich, dass kulturologische Erklärungen, wie zum Beispiel, dass die moralische Verpflichtung zu teilen, dafür verantwortlich sind, dass San es zu ‚nichts‘, jedenfalls nicht zu Besitz, bringen, den Blick von der strukturellen Gewalt, die ihnen Arbeits- und Bildungsmöglichkeiten vorenthält, ablenkt.²⁰ Den anderen er-

²⁰ Für Jagd- und Fotosafari-Tourismus etwa ist das Wissen der San über ihre Umwelt eine der wichtigsten Voraussetzungen (Bolaane 2002), sie werden aber in der Regel als Hilfsarbeiter angesehen und bezahlt und haben keinen Zugang zu gut bezahlten Jobs und keine Kontrolle über die Aktivitäten von Touristen und Unternehmern (Hitchcock & Brandenburgh 1990). Erklärungen von Unternehmerseite greifen ebenfalls auf eine Kombination von klassen-theoretischen und kulturologischen Argumenten zurück und spiegeln verschiedene Facetten von Arroganz und Ignoranz: San seien bereit, für geringe Löhne zu arbeiten, weil sie aufgrund ihrer Armut dazu gezwungen seien, sich ihres Wertes nicht bewusst seien, charakterlich und intellektuell unfähig

scheinen San als Opfer von nationalen Eliten und internationalen Geschäftsinteressen und bedürfen politischer Unterstützung und Emanzipation sowie Identität stärkender und Kultur erhaltender Maßnahmen. Beide Annahmen werden in Gestalt der diversen Entwicklungsprogramme zu Realitäten für die San, bieten aber wenig Raum für die Betrachtung der Motivationen der betroffenen Menschen (Hohmann 2003a:15). Darüber hinaus kommt die Darstellung, San (und andere ehemalige Jäger/Sammlern) seien Gesellschaften von außerordentlicher *resilience*, der überholt geglaubten Darstellung der San als entwicklungsunfähige ‚Urvölker‘ bedenklich nahe.

Die anhaltende Konzentration auf Gesellschaftstypen hat kulturelle Diversität heruntergespielt oder als abnormal gebrandmarkt (Hastrup & Olwig 1997:2). Im Falle der Khwe hat dies unter anderem dazu geführt, dass sie wenig wissenschaftliche Beachtung gefunden haben (vgl. I.1.2). Wie andere neuere Monographien zu San im südlichen Afrika (Sylvain 1999; Widlok 1999; Suzman 2000b; Taylor 2000; Dieckmann im Druck) beschäftigt sich die hier vorgelegte Arbeit also mit einer Bevölkerungsgruppe, die wegen ihres Grades an ‚Akkulturrtheit‘ oder ‚kultureller Hybridität‘ als untypisch galt und deshalb außerhalb des Interesses früherer Forschungstraditionen lag.

Viele neuere Arbeiten zu San beschäftigen sich mit den veränderten sozioökonomischen und politischen Rahmenbedingungen und mit der Art und Weise, wie San sich mit den diversen hierdurch gegebenen Herausforderungen und mit den Vertretern von Staat und Nichtregierungsorganisationen auf der regionalen, nationalen und globalen Ebene auseinandersetzen (Biesele 1993a; Bixler, Biesele et al. 1993; Biesele 1994; Hitchcock 1994; Hitchcock & Holm 1995; Suzman 2000a; Taylor 2000; Saugestad 2001; z.B. Hays 2002; Saugestad 2002; Beiträge in Hohmann 2003b). Hiermit immer verbunden und zum Teil im Mittelpunkt des Interesses sind Fragen der historischen Produktion von Identität und der *politics of representation* (z.B. Jolly 1996; Widlok 1996; Douglas 1997; Widlok 1997; Taylor 1998; Robins 2000; Suzman 2000b; Dieckmann 2001; Suzman 2002; Dieckmann im Druck). Einige dieser Arbeiten enthalten auch Hinweise auf die Auswirkungen von globalen und nationalen Entwicklungen auf interne Dynamiken wie Monetarisierung (z.B. Tanaka 1991a; Mc Call 2002), politische Praxis (z.B. Biesele 1994; Robins 2003) und *Gender*-Aspekte (Draper 1992; Mogwe 1994; Motzafi-Haller 1994; Sylvain 1997; 1998; 1999; Becker 2003). Umfassende Darstellungen historisch kontextualisierter sozialer Praxis sind jedoch selten

seien, sich ihrem eigentlichen Wert entsprechend zu ‚verkaufen‘, sowie von ihrer Kultur her genügsam seien oder nicht wüssten, wie man mit Geld umgeht (AH, Safariunternehmer, 2.10.1999, MK, Lodgebetreiber, 5.12.2000).

(siehe aber Widlok 1999). Das trifft insbesondere für Studien auf Haushalts- und Dorfebene zu (Bollig 2003:281). Interne Differenzierungen nach Geschlecht, Alter, Generation, Reichtum oder Bildungsstand fehlen fast vollständig. Die hier vorgelegte Arbeit begreift soziale Organisation als Organisation von Unterschieden und liefert eine verschiedene soziale Felder umfassende Darstellung von Prozessen sozialen Wandels. Dabei erscheint es sinnvoll, sich am empirischen Detail zu orientieren, nicht zuletzt deshalb, weil sich die Beziehungsmuster in den verschiedenen Lebensbereichen wohl kaum alle in der gleichen Art und Weise und im gleichen Ausmaß verändern können (Ellen 1994:54).

I.1.4 Prozesse sozialen Wandels

Struktur und Handeln

Die Kalahari-Debatte hat sich weitgehend in der Auseinandersetzung zwischen kulturologischen und klassentheoretischen Standpunkten, die Individuen und deren Interaktionen entweder als durch ihre Kultur oder durch ihre Klassenzugehörigkeit bestimmt sehen, erschöpft. Der dritte große Erklärungsansatz in der Ethnologie, der individuelle Akteure eher als ihre Interaktionen und ihre sozialen Institutionen gestaltend begreift, hat bisher in der Literatur über San kaum Beachtung gefunden.

Mit dem Wirkungsgefüge von Struktur und Handeln haben sich eine Reihe von Autoren unter verschiedenen Begrifflichkeiten beschäftigt: Habitus und Praxis (Bourdieu 1976), *representational* und *operational models* (Holy & Stuchlik 1983), *institutions* und *individual action* (North 1990) beziehungsweise Struktur und Handeln (Coleman 1990; Schweizer 1993; 1996). Unter der Überschrift ‚Konzepte und Normen‘ beschreibe ich in den einzelnen Kapiteln jeweils die etablierten kulturspezifischen Begriffe und Kategorien sowie die diesbezüglichen explizit formulierten Verhaltensregeln. Dabei ist mir bewusst, dass das Formulieren, Modifizieren, Betonen oder Verschweigen von Kategorien und Regeln bereits soziale Praxis darstellt. Unter der Überschrift ‚Praxis‘ beschreibe ich einzelnen Personen oder Gruppen zuzuordnende Strategien und - soweit das Datenmaterial dies erlaubt - statistische Muster des Verhaltens. Hierbei wiederum ist mir klar, dass Menschen ihr Verhalten sowohl ethisch und moralisch als auch strategisch und Kosten/Nutzen-orientiert mit den ihnen zur Verfügung stehenden kulturellen Konzepten und Normen begründen.²¹

²¹ Ethisch/moralisch kann, muss aber nicht ‚regelkonform‘ bedeuten. Vielmehr gibt es neben der institutionellen auch eine Protestmoral, die den geltenden Regeln moralische Qualität abspricht. Beispiele hierfür aus un-

Landläufig gibt es zwei unterschiedliche Bedeutungen von ‚sozialen Normen‘. Zum einen werden darunter die formellen oder informellen Regeln in einer Gesellschaft verstanden, zum anderen die statistisch dominanten Verhaltensmuster.²² Definiert man Normen als dominante statistische Verhaltensmuster, so beinhaltet die ‚Norm‘ sozusagen per definitionem auch abweichendes Verhalten, und zwar sowohl in dem Sinne, dass es mehr oder weniger große Abweichungen vom ‚Buchstaben des Gesetzes bzw. der Regel‘ gibt, als auch in dem Sinne, dass es eine mehr oder weniger große Zahl von Regelübertretungen und möglicherweise alternative Regeln gibt. Die Unterscheidung zwischen Abweichung und Übertretung wäre dann wieder eine Frage der dominanten statistischen Muster entsprechender Interpretationen.

Wiswede (1992:522) schreibt in einem Soziologie-Lexikon unter dem Stichwort ‚soziale Normen‘, diese seien Regel oder Richtschnur für das Verhalten, jedoch nicht einheitlich in Bezug auf den Grad ihrer Internalisierung und Institutionalisierung, den Konsens hinsichtlich ihrer Geltung sowie hinsichtlich ihrer Legitimität, Sanktionsladung und Restriktivität. In dieser Definition bleibt offen, inwieweit das Orientierung gebende und Bindende einer sozialen Norm aus ihrer Sanktionsladung und inwieweit es aus ihrer Modellhaftigkeit rührt.

Als entscheidendes Kriterium zur Unterscheidung von Normen im Sinne von ‚einfachen‘ Regelmäßigkeiten im Verhalten und Normen im Sinne verbindlicher Regeln wird in der Neuen Institutionen-Ökonomie das Vorhandensein von Sanktionen betrachtet (North 1990; Ensminger & Knight 1997). Hier ergeben sich aber eine Reihe von Problemen. Soziales Verhalten wird zwar unter anderem über Sanktionen erlernt. Erlebte Sanktionsfreiheit und explizit formulierte und gelehrte Regeln müssen aber nicht notwendigerweise übereinstimmen. Die Bindung der Definition an Sanktionen bedeutet auch, dass kulturelle Regeln, die die Angehörigen einer Gesellschaft formulieren und mit denen sie sich identifizieren, denen aber dominante statistische Verhaltensmuster *n i c h t* entsprechen, ohne dass dies Sanktionen zur Folge hat, nicht als soziale Normen betrachtet werden können. In einem solchen Fall haben die Angehörigen einer Gesellschaft offenbar (noch) nicht in das kulturelle Selbstverständnis integriert, dass die dominanten statistischen Muster den kulturellen Regeln nicht mehr oder auch noch nicht entsprechen, und es stellt sich die Frage, wie und warum ein solcher Integra-

serer eigenen Gesellschaft wären etwa Forderungen nach Gleichberechtigung und Erhalt der Schöpfung beziehungsweise Sicherung natürlicher Ressourcen für die kommenden Generationen (Krohn 1999).

²² Viele Ethnographien basieren eher auf der Darstellung explizit formulierter Regeln und weniger auf der Darstellung tatsächlicher Verhaltensmuster. Es ist offensichtlich, dass hierin ein großes Problem für den interkulturellen Vergleich liegt. Denn es muss gefragt werden, welchen Wert Kulturvergleiche haben, wenn offen bleibt, ob Normen wie beispielsweise ‚matrilinäre Klanexogamie‘ innerhalb einer gesellschaftlichen Gruppe häufiger übertreten als befolgt werden.

tionsprozess vonstatten geht oder ausbleibt. Ferner lässt sich in Bezug auf die Sanktionsbindung fragen, ob und inwieweit individuelle Zurückhaltung durch Angst vor Sanktionen oder durch Angst vor willkürlichen und ihrerseits regelwidrigen Reaktionen begründet ist. Darüber hinaus besteht die Möglichkeit der Ambivalenz, das heißt, das Übertreten einer Regel kann zugleich Sanktionen und soziale Anerkennung zur Folge haben. Eine Steuerungsfunktion von Regeln ist zudem auch ohne Sanktionen einfach über die Verteilung von Nutzen denkbar.

Komplexer wird die Angelegenheit ferner dadurch, dass alternative Normen vorhanden sein können. Nicht nur gibt es, wie Comaroff & Roberts (1981) gezeigt haben, unter Umständen umfangreiche kulturspezifische Regelwerke oder Repertoires, die strategisch genutzt werden können, sondern auch parallele Regelwerke und Repertoires von benachbarten Bevölkerungsgruppen und solchen, mit denen man auf eine andere Art und Weise in Kontakt ist, allen voran natürlich das nationalstaatliche formelle und im Zweifelsfall macht-überlegene Gesetz. Alternative Normen werden von denjenigen zu nutzen versucht, die von ihnen profitieren könn(t)en.

Darüber hinaus werden von den Mitgliedern einer Gesellschaft explizite Normen nicht nur als das dargestellt, was sein sollte, sondern auch als das, was früher war. Das heißt, die Normen werden mit den dominanten statistischen Mustern sozialer Praxis in der Vergangenheit gleichgesetzt. Inwieweit diese Gleichsetzung gerechtfertigt ist, ist letztlich eine empirische Frage, für deren Klärung aber in den meisten Fällen das Datenmaterial fehlt. Denkbar ist sowohl, dass frühere statistische Muster sozialen Verhaltens den formulierten Regeln genauso wenig entsprochen haben wie heute. Denkbar ist aber auch, dass nur behauptet wird, die Verhaltensmuster hätten sich verändert. Solange keine vergleichbaren Daten für verschiedene Zeitebenen vorhanden sind, kann dies nicht geklärt werden. Weiter unten (I.2.3) werde ich darauf eingehen, welchen Grad an Annäherung an eventuell früher gelebte statistisch dominante Verhaltensmuster das vorhandene Datenmaterial hergibt.

Die Beziehung zwischen expliziten Regeln und Verhaltensmustern im Transformationsprozess lässt sich beim formellen Recht leichter nachvollziehen als beim informellen Recht. Entweder werden Gesetze gemacht, um das Verhalten der Bürger eines Landes zu beeinflussen wie etwa mit der Ein-Paar-ein-Kind-Politik in China. Umgekehrt werden Gesetze manchmal veränderten dominanten Verhaltens- oder Meinungsmustern angepasst wie etwa die formelle Gesetzgebung in Bezug auf Marihuanakonsum in Deutschland. Beim informellen Recht (*customary law*) ist das Verhältnis von Regel und Verhaltensmuster schwerer zu erkennen. Das Fehlen administrativer Hürden macht die informellen Regeln zugleich kurz- und lang-

lebiger. Sie sind leichter veränderbar, aber sie können nicht abgeschafft werden. Mit ihnen muss sozusagen jederzeit gerechnet werden.

Globale und lokale Dynamiken

Zwar ist allgemein akzeptiert, dass in sozialen oder kommunikativen Systemen Wandel systemimmanent und allgegenwärtig ist, das beinhaltet jedoch noch keine Erkenntnis darüber, warum und wie er vor sich geht (Barth 1967). In der Literatur über (ehemalige) Jäger/Sammler-Gesellschaften erscheinen Wandelprozesse meist als durch externe Impulse hervorgerufen:

„There remains [...] a strong tendency to discuss change in terms of something inflicted from outside; the gatherer-hunter operates in nature, is adaptive and is ‘coerced’ into change either through environmental or external political factors.”
(Bender & Morris 1988:8)

Dependenz- und Anpassungstheorien stellen die Dominanz der globalen oder nationalen Entwicklungen über die lokalen Prozesse in den Vordergrund. Interne Dynamiken werden dagegen selten thematisiert. Die Lebensbedingungen der Khwe haben sich durch Eingriffe von außen, insbesondere von Seiten des Staates, so massiv verändert, dass das Vorhandensein exogener Impulse für sozialen Wandel kaum in Frage gestellt werden kann. Wie andere indigene Minderheiten hatten die Khwe aufgrund ihrer gesamtgesellschaftlichen Position wenig Kontrolle über ihre Lebensbedingungen. Dennoch dürfen interne Impulse für Veränderungen nicht unberücksichtigt bleiben. Das haben zum Beispiel die Studien von Marquardt (1988) dazu, wie die Calusa-Indianer in Florida individuelle Beziehungen zu den ersten spanischen Kolonisatoren in internen sozialen Konflikten für eigene Interessen genutzt haben, gezeigt ebenso wie diejenigen von Chan, Madsen & Unger (1984) zu Veränderungen der Machtverhältnisse in einem chinesischen Dorf vor dem Hintergrund der maoistischen Revolution (vgl. auch Schweizer 1991; 1996:42ff.). Veränderungen der Rahmenbedingungen rufen nicht nur interne Spannungen hervor, sie bieten den Akteuren auch neue Chancen für die Verfolgung ihrer eigenen Ziele und neue Impulse für die moralische Positionierung.

In jedem Nationalstaat gestalten und limitieren die gesetzlichen Bestimmungen und politischen Organe die Handlungsoptionen seiner Staatsbürger und Einwohner. Der Staat gibt vor, welche politischen Institutionen und Vorgehensweisen anerkannt, legal und Erfolg versprechend sind. Zugleich spiegeln staatliche Eingriffe grundlegende politische Entscheidungen darüber, wer gefördert werden und von den initiierten Entwicklungen profitieren soll (Cernea & Guggenheim 1993). Der Staat ist der Bezugspunkt für das Streben nach Anerkennung und

Macht, für die Auseinandersetzung um staatlich kontrollierte Ressourcen und auch für einen eventuellen Widerstand gegen die von Staats wegen herbeigeführten Verhältnisse, die den marginalen Status einer Gruppe verstärken (Fukui & Markakis 1994). Marginalisierte Minoritäten wie die Khwe zeichnen sich meist durch mangelnde oder geringe politische Partizipation aus. Angehörige solcher Gruppen sind äußerst selten Inhaber von politischen Positionen mit Gestaltungspotential oder gar in gesetzgebenden Gremien vertreten, zum Teil nehmen sie noch nicht einmal ihr Wahlrecht für die jeweiligen demokratischen Organe in Anspruch.

Der Ausschluss von staatlicher Macht korreliert in der Regel mit dem Ausschluss von materiellen und sozialen Ressourcen, die vom Staat kontrolliert werden (Freedman 2000). Hierfür wurden sowohl kulturspezifische Merkmale und Werte, insbesondere die Vorstellungen über die Legitimation von Macht (vgl. Pye 1985), als auch klassenspezifische Merkmale (z.B. Wilmsen 1989) verantwortlich gemacht. Vertreter des Kulturansatzes gehen davon aus, dass kulturelle Merkmale, wie egalitärer Ethos oder das Fehlen zentraler Organe der Machtausübung, für die fehlende Partizipation verantwortlich sind. Für Vertreter des Klassenansatzes ist der sozioökonomische Status von Individuen und Gruppen hierfür entscheidend. Für Vertreter des Institutionenansatzes, ist es dagegen die Einschätzung von Kosten und Nutzen. Die Ideologien von Staat und Wirtschaftsunternehmen sowie im Falle einer marginalisierten indigenen Minorität wie den Khwe auch Nichtregierungsorganisationen sind dafür verantwortlich, ob ethnisches und Klassenbewusstsein sich gegenseitig verstärken. Die Khwe haben im Laufe ihrer Geschichte recht unterschiedliche Einstellungen und Behandlungen durch Angehörige anderer Bevölkerungsgruppen und von Seiten des Staates erfahren, die von Unterdrückung und Versklavung über Separierung und Privilegierung bis zu rechtlicher Gleichstellung bei zugleich empfundener Benachteiligung unter einer demokratischen Verfassung reichen. Khwe und andere San sind in Bezug auf alle sozioökonomischen Indikatoren (Landlosigkeit, geringer Bildungsstandard, soziale Stigmatisierung, schlechte Gesundheitsversorgung, extreme Armut und große wirtschaftliche Abhängigkeit) im Vergleich zu allen anderen Bevölkerungsgruppen in der Region benachteiligt (Suzman 2001). Klassenzugehörigkeitsvariablen wie Armut und geringer Bildungsstandard erschweren ebenso wie unterschiedliche kulturelle Werte und eine konfliktreiche Geschichte politische Partizipation und die Integration in den Nationalstaat (vgl. Ireland 1994).

Mechanismen sozialen Wandels

Die weiter unten vorgestellten Ansätze, die allgemein das Wie und Warum von Prozessen sozialen Wandels zu erklären versuchen, gehen wie Barth (1967; 1981; 1992) von Individuen als Agenten sozialen Wandels aus.

Handeln ist das Ergebnis von Motivation, Vorstellbarkeit und Verfügbarkeit von Mitteln. Grundbedingungen für Änderungen von Verhalten oder Handlungsweisen sind, dass erstens, eine neue Verhaltensweise vorstellbar wird und eine (reflektierte) Entscheidung darüber getroffen werden kann;²³ zweitens, dass eine Motivation für die neue Verhaltensweise vorhanden ist und diese als Vorteil wahrgenommen wird, und drittens, dass effiziente Mittel zur Verfügung stehen und gesehen werden, um die neuen Vorstellungen umzusetzen (Coale 1975, zitiert nach Pauli 2000:11). Diese von Coale für fertilen Wandel formulierten Grundbedingungen verbinden individuelle Interessen, gesellschaftliche Strukturen und äußere Rahmenbedingungen und besitzen daher sicherlich eine allgemeinere Gültigkeit. Menschen treffen ihre Entscheidungen im Rahmen der von ihnen wahrgenommenen und bewerteten Handlungsoptionen, die nicht nur von ihren individuellen und kollektiven Erfahrungen, sondern auch von ihrer Position innerhalb der Gesellschaft beeinflusst sind, unter anderem deshalb, weil diese den Zugang zu Informationen bestimmt (Pauli 2000:10f.).

Ensminger & Knight (1997) diskutieren drei konkrete ‚Mechanismen‘, die den Wandel sozialer Normen erklären. Alle sind sie im zweckrationalen Handeln der Akteure begründet, greifen aber in unterschiedlichen Kontexten:

Unter *coordination on focal points* (vgl. Ullman-Margalit 1978; Sugden 1986) wird verstanden, dass Akteure sich untereinander abstimmen und auf eine Norm einigen. Dieser Mechanismus erkläre Entstehen oder Wandel sozialer Normen (nur) in den Fällen, in denen der Nutzen der Norm für alle beteiligten Akteure gleich ist. Ein einfaches Beispiel sind Straßenverkehrsregeln, die für alle Verkehrsteilnehmer gleich nützlich sind. Es ist offensichtlich, dass nur durch wenige Normen der Nutzen für alle Beteiligten so gleichmäßig verteilt wird wie durch Straßenverkehrsregeln. *Focal points*, das heißt Brenn- oder Kristallisationspunkte, die eine Koordinierung nahe legen, erfordern oder erwarten lassen, könnte im vorliegenden Falle zum Beispiel die Einführung des Traditional Authorities Act sein. Koordination und Kooperation sind zu erwarten, weil die meisten Khwe es als Vorteil sehen, eine eigene staatlich anerkannte *traditional authority* zu haben. Individuelle Vorteile sind aber schon während des

²³ Hierbei ist es wichtig, zu betonen, dass die Ansicht darüber, ob eine Verhaltensweise ‘neu’ ist, in der Innen- und Außensicht nicht übereinstimmen muss.

Antragsverfahrens unterschiedlich und werden erst recht im Erfolgsfall nicht für alle Khwe gleich sein, so dass damit zu rechnen ist, dass dieser *focal point* zugleich eine Konkurrenz um die Ausgestaltung der neuen Norm, etwa hinsichtlich der Regeln für die Besetzung von Ämtern, auslöst.

Der zweite ‚Mechanismus‘ wird *competitive selection among contracts* genannt. Individuen schließen Verträge ab, die ihre sozialen Interaktionen strukturieren (vgl. Hechter 1987; Coleman 1990; Eggertsen 1990; Hechter 1990). Dasjenige Vertragsmodell, das den meisten Personen Vorteile bietet, werde sich im Laufe der Zeit durchsetzen. Die Logik der Austauschbeziehung sei eine von beiderseitigem Nutzen. Verträge erleichterten es, den Nutzen zu realisieren. Konkurrenzdruck selektiere diejenigen Vertragsmodelle aus, die auf lange Sicht gemeinsamen Nutzen maximieren. Dieser Mechanismus sei bei geringen Asymmetrien in der Verhandlungsmacht der einzelnen Akteure zu erwarten. Ein ähnlich eingängiges Beispiel wie die Straßenverkehrsregeln wird hier nicht genannt. Tarifverträge oder die viel beschriebene Praxis des *sharing* bei Jäger/Sammlern könnten Produkte solcher Selektionsprozesse sein. Die Beispiele zeigen aber auch, dass dieser Mechanismus von einer über längere Zeiträume ausgeglichenen Verteilung der Verhandlungsmacht in einer Gesellschaft abhängig ist. Eine Vorhersage ist deshalb schwerer zu treffen, da erst diese Verteilungsverhältnisse identifiziert werden müssen. Parallel vorhandene unterschiedliche Verhaltensmuster wie etwa das Zusammenleben in sehr unterschiedlich großen Haushalten in den Rücksiedlungs- und Nicht-Rücksiedlungsorten könnte ein Hinweis auf aktuell ablaufende Selektionsprozesse sein.

Als wichtigsten Mechanismus sehen Ensminger & Knight *bargaining* und die ungleiche Verteilung von Verhandlungsmacht (*bargaining power*). Danach handeln individuelle Akteure ihre Beziehungen aus. Über den Ausgang dieser Verhandlungen entscheide die relative Verhandlungsmacht. Diese könne auf materiellem Besitz, aber auch auf übernatürlicher Macht, Bildung oder anderen in einem gegebenen Kontext relevanten Ressourcen, also auf materiellem, sozialem oder symbolischen Kapital beruhen. Anzeichen für das Wirken dieses Mechanismus seien systematische Asymmetrien in der Verteilung der jeweils relevanten Ressourcen innerhalb einer Gesellschaft, zum Beispiel das systematisch ungleiche Vorhandensein formeller Bildung bei Angehörigen verschiedener Generationen. Als Folge von systematischen Asymmetrien werde das Ergebnis von vielen individuell ausgehandelten Beziehungen auf eine Gemeinschaft generalisiert. Wenn diejenigen, die mehr relevante Ressourcen besitzen, zugleich diejenigen seien, die von den Verteilungseffekten einer sozialen Norm profitierten, böte dieser Ansatz die beste Erklärung für Entstehung und Wandel der entsprechenden

Norm. Im Laufe der Geschichte haben sich für Khwe Frauen und Männer unterschiedlicher Altersgruppen mehrfach systematische Verschiebungen in der Verteilung von Ressourcen ergeben, zum Beispiel als Khwe Männer als Wanderarbeiter in die Minen am Witwatersrand und später als Soldaten in die südafrikanische Armee rekrutiert wurden. Das Wirken dieses Mechanismus ist also bei den Veränderungen im Geschlechter- und Generationenverhältnis zu erwarten.

I.2 Methoden und Daten

I.2.1 Feldforschung in West Caprivi

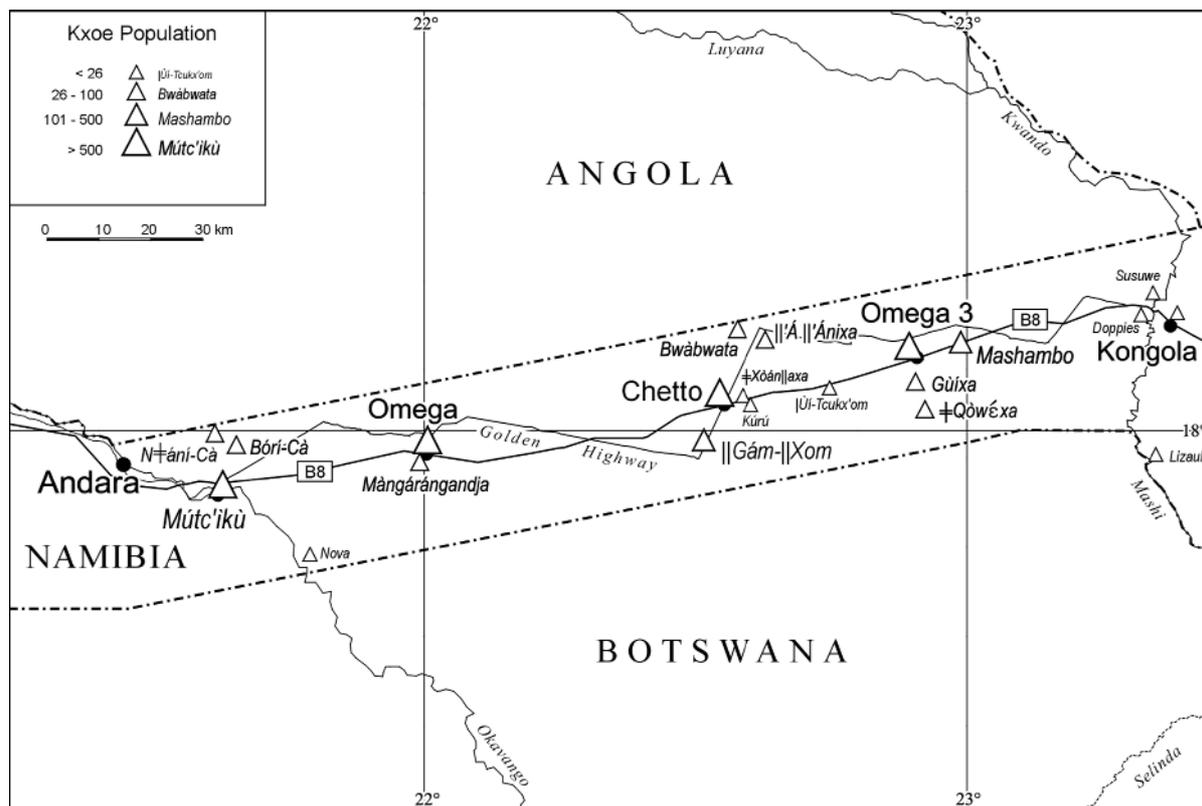
I.2.1.1 Feldforschungszeiten und -bedingungen

Die Feldforschungszeit betrug insgesamt 15 Monate und verteilte sich auf vier Aufenthalte von November 1998 bis Februar 1999, Juli bis Dezember 1999, Oktober 2000 bis Februar 2001 und Januar bis März 2003. Bis auf den letzten fielen damit alle Aufenthalte in Zeiten politischer Spannung. Kurz vor dem Beginn meines ersten Feldaufenthaltes waren aus Angst vor der Reaktion des namibischen Militärs auf die Sezessionsbewegung in Ost Caprivi mehrere hundert Khwe, die meisten von ihnen aus dem östlichen Teil des West Caprivi nach Botswana geflohen. Die meisten dieser Khwe Flüchtlinge wurden im Juli 1999 repatriert. Zu Beginn meines zweiten Aufenthaltes erfolgte ein Anschlag der Sezessionisten in Katima Mulilo, der Hauptstadt der administrativen Region Caprivi, woraufhin eine nächtliche Ausgangssperre verhängt und die militärische Präsenz verstärkt wurde. Der dritte Aufenthalt fiel in die Zeit, in der die Khwe in West Caprivi unter den Folgen der Einmischung Namibias in den angolischen Bürgerkrieg zu leiden hatten. Sie wurden nicht nur Opfer von Überfällen und Minenexplosionen, sondern waren auch Übergriffen von Seiten der namibischen Sicherheitskräfte ausgesetzt und wurden der Kollaboration mit der UNITA (União Nacional para a Independência total de Angola) verdächtigt. Über 1000 Menschen aus allen Ortschaften in West Caprivi flohen über die Grenze nach Botswana. Zwischen den Checkpoints an den Brücken über Okavango und Kwando verkehrte zweimal am Tag eine Militäreskorte, deren Schutz auch ich bei meinen Fahrten in Anspruch nahm. Während dieses Aufenthaltes rieten mir sowohl Angehörige der Armee als auch Khwe davon ab, in West Caprivi zu übernachten. Stattdessen schlief ich entweder jenseits des Kwando in der Nähe von Kongola auf einem Campingplatz oder bei einer Lodge auf der Südseite des Okavango, von wo ich allerdings fast tägliches Gewehrfeuer und gelegentliche Minenexplosionen hörte. Unter relativ entspannten politischen Bedingungen fand nach der Waffenruhe in Angola und der erneuten Rückführung der Flüchtlinge aus Botswana nur mein letzter Aufenthalt zu Beginn des Jahres 2003 statt.

Sowohl die längeren Unterbrechungen und Aufenthalte in Deutschland, als auch das Wohnen außerhalb der Forschungsorte hatten Vor- und Nachteile. Ein Nachteil war zweifellos, dass das Einleben in die lokalen Verhältnisse nur in eingeschränktem Maße möglich war. Ein Vorteil war, dass das Vertrauen vieler Khwe in meine Person dadurch gestärkt wurde, dass ich mehrfach zurückkehrte, vor allem während der gefährlichen Zeit. Die geschützten In-

interviewsituationen außerhalb der Siedlungen an meinem Wohnort erlaubten den Betreffenden außerdem, nicht nur Berichte über das Vorgehen der Sicherheitskräfte, sondern persönliche Meinungen generell mit viel größerer Offenheit zu äußern als ich das zuvor bei Gesprächen an den Wohnplätzen erlebt hatte.

ABBILDUNG 2: KHWE SIEDLUNGEN IN WEST CAPRIVI



Reproduktion aus Brenzinger (1998:332). Grafik: Monika Feinen

1.2.1.2 Auswahl der Forschungsorte

Im Jahre 1996 lebten in der Region Caprivi, die bis 1998 (vgl. I.3.4.1 und Abbildung 5) das gesamte namibische Territorium östlich des 21. Grades östlicher Länge umfasste, circa 4.000 Khwe, davon 3.600 in West Caprivi (Brenzinger 1998).²⁴ Für die einzelnen Ortschaften

²⁴ Die Gesamtzahl der Khwe Sprecher schätzt der Autor auf ungefähr 8.000, davon 1.700 bis 2000 in Botswana, 100 in Sambia, 500 bis 700 in Angola und 1.600 in Südafrika (ibid:18). Der Bericht der ILO gibt die Zahl der Khwe in Südafrika für 1999 mit circa 1.100 an (International Labour Office 1999:5). Köhler gab 1978 die Zahl der Khwe ‚am östlichen Okavango und im westlichen Caprivi‘ mit circa 2000 (1978:35) an. 1989 schätzte er die Zahl der in Namibia lebenden Khwe auf 5000 (1989:202).

in West Caprivi gibt der Autor die unten aufgelisteten Zahlen an (ibid:336).²⁵ Die Aufstellung zeigt, dass die einzelnen Orte in Bezug auf ihre Einwohnerzahl stark variieren, von Familiengröße bis zu einer Zahl von über 1.000 Einwohnern.

SIEDLUNGSORTE DER KHWE IN WEST CAPRIVI IM JAHRE 1996

Ortsname	Anzahl Khwe
Doppies	10
lui-tcu-kx'om	16
Susuwe	16
Nova	23
Bori-ca	27
Nllane-ca	35
Bwabwata	39
Mangarangandja	54
Guixa	62
ll'a-ll'anixa	63
‡Qowexa	78
llgam-llxom	103
Mashambo	119
Chetto	590
Omega	630
Omega III	638
Mutc'iku	1.020

Das Rücksiedlungsprogramm für ehemalige ‚Buschmann-Soldaten‘, das als deren zukünftige Lebensgrundlage 4-ha-große Ackergrundstücke vorsah (vgl. I.3.4.2), wurde nur in den vier größten Orten, also in Mutc'iku, Omega, Omega III und Chetto durchgeführt. Meine Datenaufnahme sollte in wenigstens zwei Orten mit unterschiedlichen Rahmenbedingungen stattfinden (vgl. I.2.3.2), das heißt in einem Rücksiedlungsort und in einer ‚wildem‘ Siedlung.

Die Auswahl des Rücksiedlungsortes fiel zu Beginn meines ersten Feldaufenthaltes auf Mutc'iku, weil es am weitesten entfernt von den Razzien der Sicherheitskräfte, die vor allem den Osten des Gebietes betrafen, in unmittelbarer Nähe des Okavango liegt. Mutc'iku hat unter den Rücksiedlungsorten insofern eine Sonderstellung als nur dort die auf dem Reißbrett

²⁵ Im Original sind die Orte von West nach Ost geordnet. Für die unten stehende Tabelle wurden sie aufsteigend nach der Einwohnerzahl sortiert. Zwei Orte sind nicht erwähnt, ‡xoa-nllaxa und Pipo (=Kuru), beide wenige Kilometer östlich von Chetto an der B 8 gelegen und von Brenzinger als zu Chetto gehörig aufgefasst. Für das Jahr 1994, in dem Diemer (1996:27) seine Feldforschung in dem Gebiet von Chetto durchführte, gibt dieser für ‡xoa-nllaxa eine Einwohnerzahl von 90 an. Die Einwohnerzahl von Pipo schätze ich auf unter 50 Personen. Zwei der aufgeführten Orte (Susuwe und Nova) sind keine Siedlungen im eigentlichen Sinne. Vielmehr leben dort Angestellte des Ministry of Environment and Tourism mit ihren Familien am Dienort.

geplante Anlage in Siedlungsblocks und innerhalb der Blocks wie an einer Schnur aufgereihter Grundstücke tatsächlich realisiert wurde (vgl. Abbildung 12).²⁶

Als Nicht-Rücksiedlungsorte kamen †Qowexa, Guixa, Bwabwata und Mashambo in Frage (vgl. Abbildung 2). Die Bewohner von †Qowexa und Guixa flohen im Oktober 1998 fast alle nach Botswana oder suchten Zuflucht in anderen Orten des West Caprivi und kehrten auch nach ihrer Rückführung im Juli 1999 nicht mehr in ihre Dörfer zurück. Bwabwata war für mich deshalb interessant, weil es ein historisch bedeutsamer Ort ist (vgl. I.3.3). Meine Anwesenheit nahe der angolanischen Grenze wurde von den Sicherheitskräften jedoch als verdächtig empfunden. Mir wurde nahe gelegt, mich nicht in der Nähe der angolanischen Grenze aufzuhalten. Deshalb fiel meine Wahl zuletzt auf Mashambo, das sich als gute Wahl erwies. Denn auch alle Bewohner von Bwabwata verließen im Januar 2000 den Ort, während aus Mashambo nur einzelne Individuen fortgingen. Viele der heutigen Einwohner von Mashambo haben vor der Unabhängigkeit in dem Militärlager Doppies am Kwando (vgl. Abbildung 6) gelebt und wurden danach zunächst nach Omega III gebracht. Im Jahre 1991 beschlossen die ersten Einwohner des heutigen Mashambo, von dort wegzuziehen. Seitdem hat Mashambo einen ständigen Zuzug erlebt, der sich durch die politischen Entwicklungen seit dem Herbst 1998 noch verstärkt hat. Personen aus anderen Orten der näheren Umgebung (Doppies, Guixa, †Qowexa und Omega III) zogen nach Mashambo und aus Botswana zurückkehrende Flüchtlinge, die zuvor in Omega III gelebt hatten, ließen sich in Mashambo nieder. Den größten Zuzug hat Mashambo 2002 nach der letzten Repatriierung der Flüchtlinge aus Botswana erlebt. Ein Grund hierfür war die neu eingerichtete Schule,²⁷ ein weiterer, dass es hier - anders als in den vier Rücksiedlungsorten - keinen Armeestützpunkt gibt, ein dritter, dass sich die Rückkehrer von diesem Ort unter anderem deshalb offenbar mehr Stabilität für ihr Leben versprachen (SM, 18.10.2000).

²⁶ In Omega war eine solche Anlage nicht möglich, weil die Menschen hier zum größten Teil in den von der SADF gebauten Holzhäusern leben, die so eng beieinander stehen, dass zwischen ihnen für die Felder kein Platz ist. Die Einwohner von Chetto und Omega III widersetzten sich einer Anlage wie in Mute'iku und wohnen in kleineren Gruppen zusammen, während die Felder im nächsten Trockenflussbett liegen (vgl. Diemer 1996:24ff.).

²⁷ Vor der Flucht großer Teile der Bevölkerung von West Caprivi 1998 und wieder im Jahr 2000 (vgl. I.3.4.5) beschränkte sich die vom Staat bereitgestellte Infrastruktur in den Nicht-Rücksiedlungsorten auf die Wasserversorgung. Bis zur ersten Flucht der Einwohner von Omega III im Oktober 1998 waren die Kinder aus Mashambo dorthin zur Schule gegangen. Nach der Flucht wurde die Schule geschlossen. Die Einwohner von Mashambo bemühten sich daraufhin um eine eigene Schule, die sie im Jahre 2002 tatsächlich erhielten. Auf diese Weise haben sie erreicht, dass die Verwaltung ihre Politik aufgab, den offiziell nicht vorgesehenen Siedlungen infrastrukturelle Einrichtungen vorzuenthalten.

1.2.1.3 Spracherwerb, Kontaktaufnahme und Mitarbeiter

Obwohl zum Khwe für eine Khoisan-Sprache vergleichsweise umfangreiches Sprachmaterial zur Verfügung stand (Köhler 1989; 1991; Kilian-Hatz & Schladt 1997; Köhler 1997), konnte ich mir Sprachkenntnisse nur in beschränktem Maße aneignen. Wenn ich Zusammenhänge nicht kannte, blieb mir der Sinn einer Aussage häufig verschlossen. Lediglich in den von mir initiierten Interviews und Gesprächen, bei denen ich selbst das Thema vorgab, lernte ich mit der Zeit, die Antworten meiner Gesprächspartner zu verstehen. Trotzdem entschied ich mich, bei allen Interviews mit einem Übersetzer zu arbeiten, um eventuelle Missverständnisse abklären zu können.²⁸ Das Beherrschen von Afrikaans erlaubte mir alltägliche Kommunikation mit einem größeren Personenkreis und die Zusammenarbeit mit einer größeren Anzahl Übersetzer als dies bei Englisch alleine der Fall gewesen wäre.

Die Kontaktaufnahme stellte sich als relativ einfach heraus, weil ich sowohl von Mitarbeitern der Working Group of Indigenous Minorities in Southern Africa (WIMSA) als auch von Kollegen im Sonderforschungsbereich 389, die schon seit 1996 in der Region tätig gewesen waren, angekündigt worden war. Meine Ankunft wurde erwartet und von politischen Vertretern ebenso wie von potentiellen Übersetzern, die auf einen Job hofften, begrüßt. Bereits am ersten Tag nach meiner Ankunft waren der designierte *senior traditional councillor* und der *secretary* der Khwe Traditional Authority zur Stelle, um mich herumzuführen und vorzustellen. Beide boten mir an, an ihrem Wohnplatz zu zelten. Ich entschied mich für den *senior traditional councillor*, weil dieser im gleichen Alter wie ich und mir sympathisch war. Ich wählte ihn auch zu meinem Übersetzer, weil mir das wegen der räumlichen Nähe zum Zwecke der Terminabsprache sehr praktisch erschien und weil er zuvor bereits mit einem Linguisten zusammengearbeitet und Erfahrungen als Übersetzer gesammelt hatte. Letzteres erwies sich jedoch als nicht nur vorteilhaft. Zwar brachte er die wichtige Fähigkeit mit, nicht nur die Sprache, sondern auch kulturelle Regeln zu übersetzen, aber durch die Zusammenarbeit mit dem Linguisten hatte er sich bestimmte Vorstellungen darüber angeeignet, welche Art von Antworten beim Forscher auf Interesse stießen. Erst im Laufe der Zeit merkte ich, dass er die Antworten der Interviewpartner in dieses Vorstellungsschema einzupassen suchte.

²⁸ Freeman (1983) behauptet, dass Margaret Mead bei ihren Forschungen auf Samoa nicht bemerkt habe, dass sie von ihren Informanten belogen worden sei, weil sie die lokale Sprache nicht beherrschte. Sprachbeherrschung allein kann jedoch nicht verhindern, dass man belogen, manipuliert oder 'auf den Arm genommen' wird. Offensichtliche Beispiele für letzteres waren etwa, dass man versuchte, mir weiszumachen, die Khwe wollten keine Kondome benutzen, weil sie dächten, dass man davon AIDS bekomme, oder dass ein Großvater 'aus traditionellen Gründen' erst drei Tage nach der Geburt erfahren dürfe, welches Geschlecht sein neugeborenes Enkelkind habe.

Unter anderem deshalb entschied ich mich, auch mit anderen Übersetzern zusammenzuarbeiten. Außerdem war der *senior traditional councillor* ein ǁXo-Khwe (Khwe aus dem Osten, siehe II.3.2.2), weshalb, wie sich herausstellte, gegen ihn bei den Alteingesessenen in Mutc'iku gewisse Vorbehalte existierten (vgl. II.4.3.2). Daher blieben uns bestimmte Netzwerke und Informationen verschlossen. Dies konnte durch die Zusammenarbeit mit anderen Übersetzern teilweise korrigiert werden. Die Zusammenarbeit mit verschiedenen Assistenten hat Vor- und Nachteile. Ein eingearbeiteter Assistent oder Übersetzer kennt Forschungsziele und Arbeitsweise besser. Andere Personen bringen aber immer wieder neue Blickwinkel in die Arbeit, die für hinreichend bekannt gehaltene Fakten in neuem Licht erscheinen lassen. Alle Übersetzer waren Männer, weil mehr Männer sich für diese Arbeit anboten und mehr Männer über ausreichende Kenntnisse in den europäischen Sprachen verfügten.

Insbesondere während meines ersten Feldaufenthaltes, den ich fast ausschließlich in Mutc'iku verbrachte, hatte ich durch Wohnort und Zusammenarbeit eine sehr enge Verbindung zu dem *senior traditional councillor*, der als aktiver Vorkämpfer für die staatliche Anerkennung einer eigenen politischen Vertretung für die Khwe galt und im Januar 1999 in Abwesenheit von Chief Kippi George *acting chief* der Khwe wurde. Wohnort und Arbeit brachten es mit sich, dass gelegentliche Hilfeleistungen als politische Unterstützung interpretiert wurden. So stellte ich beispielsweise mein Notebook, meinen Drucker und die entsprechenden Kenntnisse zur Verfügung, wenn ein offizieller Brief zu schreiben war, oder wir fuhren zwischen den Interviews an einem Telefon vorbei, von dem der *senior traditional councillor* Zeitungen und NGOs (WIMSA, LAC) anrief, um diese über aktuelle Entwicklungen vor Ort auf dem Laufenden zu halten. Der aufgrund meiner europäischen Herkunft, der Aktivitäten der übrigen Projektteilnehmer und meiner Kontakte zu den NGOs, die die politische Sache der Khwe unterstützten, ohnehin vorhandene Verdacht des *chief* der Mbukushu, ich würde die Khwe gegen die Mbukushu Führung aufwiegeln, wurde dadurch offenbar verstärkt. Deshalb arbeitete ich auch mit einem Übersetzer zusammen, der mir von dem Khwe Vertreter in der Mbukushu Traditional Authority vorgeschlagen wurde und der in bestimmte Kreise des Ortes besser integriert war.

Sinn und Zweck der Forschung wurde von den Interviewpartnern nie in Frage gestellt. Dies lag zum Teil sicherlich daran, dass die Khwe durch die zahlreichen früheren Forschungsaufenthalte von Oswin Köhler und weiteren Forschern der Universität Köln bereits relativ ‚forschererprobt‘ waren. Mehrfach wurde mir gegenüber erwähnt, dass Köhler den Khwe geraten hatte, nachfolgende Forscher „mit beiden Händen festzuhalten“ (CN, 3.8.1999). Es

war offensichtlich, dass Köhlers Forschung und Publikationen das Bewusstsein der Khwe für den Wert ihrer Sprache und Kultur gestärkt hatte. Potentielle Vorteile, die die Dokumentation ihrer Sprache, Geschichte und Kultur für ihren gesellschaftlichen und politischen Stand in der namibischen Gesellschaft haben kann, waren den meisten bewusst und sind ihnen auch von den NGOs vermittelt worden.

1.2.1.4 Bedingtheit und Relativität der Forschungsergebnisse

Die einzelnen Feldaufenthalte lagen zeitlich zum Teil erheblich auseinander und hinterließen bei mir jeweils unterschiedliche Gesamteindrücke. Nach dem ersten Feldaufenthalt empfand ich, dass das Leben der Khwe in West Caprivi von der politischen Auseinandersetzung um Landrechte und politische Repräsentation geprägt war. Der zweite Aufenthalt hinterließ bei mir ein Bild von niederdrückender und zur Schau getragener Armut, von Abhängigkeit und Leiden. Der dritte Aufenthalt, der für mich selbst aufgrund der Sicherheitslage der schwierigste war, ließ die Khwe wieder in einem neuen Licht erscheinen. Mein Eindruck war nun der eines durch großzügiges Teilen geprägten Miteinanders und trotziges Mutes angesichts der sich verschlechternden Lebensbedingungen. Bei meinem letzten Aufenthalt hatte ich den Eindruck, dass vermehrt Eigeninitiativen zur Jobsuche außerhalb von West Caprivi ergriffen wurden und zugleich Neid ein allgegenwärtiges Thema war. Beneidet wurden diejenigen, denen es gelungen war, eine Arbeit zu finden.

Für solche unterschiedlichen Eindrücke kommen verschiedene Gründe in Frage: meine eigenen sich verändernden Einstellungen und Einblicke, unterschiedliche Themenschwerpunkte, Methoden, Übersetzer und Gesprächspartner sowie die jeweiligen wirtschaftlichen und politischen Bedingungen selbst. Die wirtschaftlichen Bedingungen waren zwar im gesamten Zeitraum schlecht, aber durchaus Schwankungen unterworfen. Während sich die politische Lage während der Zeit meines dritten Aufenthaltes sicherlich am dramatischsten darstellte, war aber die vorangegangene Pflanzsaison relativ regen- und damit auch ertragreich gewesen. Ich hatte den Eindruck, dass Äußerungen des Leidens aufgrund mangelnder Nahrungsmittel ebenso wie an mich herangetragene Bitten um Geld oder Nahrungsmittel seltener waren. Stattdessen wurde die Großzügigkeit im Geben, die die Soziabilität der Khwe von der anderer Menschen unterscheidet, nach meinem Empfinden mehr herausgestellt als zuvor.

Meine eigenen Erwartungen, die sich an den jeweils vorangegangenen Feldaufenthalten orientierten, spielten sicherlich eine große Rolle. Die zweite Reise hatte ich mit der Hoffnung

angetreten, dass die Menschen im Vergleich zum ersten Aufenthalt wegen der erst kurz zurückliegenden Erntezeit mehr Nahrungsmittel zur Verfügung haben würden, eine Erwartung, die sich jedoch als falsch herausstellte. Die Erträge der Felder, die im April oder Mai geerntet werden, waren bereits im Juli aufgebraucht und der Hunger extrem groß. Beim dritten Aufenthalt kam ich erst zu Beginn des Monats Oktober an, weshalb ich auf eine noch wesentlich größere Not eingestellt war. Es waren jedoch immer noch Vorräte von der letzten Ernte übrig, da es in der vorangegangenen Regenzeit ausgiebig geregnet hatte. Durch den Umstand, dass ich während des dritten Aufenthaltes nicht vor Ort schlief und zum Teil nicht einmal vor Ort arbeiten konnte, waren sicherlich auch die Gelegenheiten seltener und die Hemmungen größer, sich mit Bitten an mich zu wenden.

Bei meinem ersten Aufenthalt war ich durch meine vorangegangenen Kontakte mit NGOs sicherlich am meisten für die politische Auseinandersetzung um Landrechte und politische Vertretung zwischen Khwe und Mbukushu sensibilisiert. Diese hatten auch im Mittelpunkt der damals aktuellen Arbeiten über die Khwe (Brenzinger 1997; Felton 1998; Orth 1999) gestanden. Ferner wurde ich aufgrund der Wahl meines Wohnortes beim *senior traditional councillor*, Zeuge von mehr politischen Aktivitäten als dies anderswo der Fall gewesen wäre. Den gesamten ersten Feldaufenthalt verbrachte ich in der Ortschaft Mutc'iku und damit in großer räumlicher Nähe zum Wirkungsgebiet des *chief* der Mbukushu. Dagegen wohnte ich während langer Perioden des zweiten Feldaufenthalts in dem 160 Kilometer weiter östlich gelegenen Mashambo. Während dieses Aufenthaltes gab es unter den Mbukushu Bestrebungen, den vorherigen *chief* wieder einzusetzen,²⁹ so dass Chief Mbambo andere Sorgen hatte als die Auseinandersetzung mit den Khwe oder mit mir. Beim dritten Feldaufenthalt rückte die Auseinandersetzung zwischen Khwe und Mbukushu durch die kriegsähnlichen Zustände ebenfalls in den Hintergrund. Die Tatsache, dass ich mehrere kürzere Feldaufenthalte gewählt habe, hat sicherlich zur Erkenntnis der Relativität meiner eigenen Eindrücke beigetragen.

²⁹ The Namibian, 12.6.2000: *Political cabal rejects Hambukushu chief.*

I.2.2 Datengrundlage

ÜBERSICHT ÜBER DIE DATEN

Kapitel	Datenart	Anzahl und Ort	Zeitraum
II.1 Residenz- gemein- schaften	Wohnplatz-Zensen	60 (von 121) Wohnplätze in Mutc'iku; 7 (=alle) Wohnplätze in Mashambo	12/1998-01/1999 07/1999
	Zensus-Revision	60 Wohnplätze in Mutc'iku; 7 Wohnplätze in Mashambo	09/1999-10/1999 10/2000
	Wohnplatzskizzen	8 Wohnplätze in Mutc'iku und Mashambo	11/1999
	Wirtschaftliche Grundlagen	30 Wohnplätze in Mutc'iku; 7 Wohnplätze in Mashambo	12/1998 07/1999
	Persönliche Netzwerke	30 Personen in Mutc'iku 7 Personen in Mashambo	01/1999 07/1999
	<i>Sharing</i> -Tagebücher	8 Schlüsselinformanten in Mutc'iku und Mashambo	08-09/1999 12/2000
	Biographischer Leitfaden zu Mobilität und Siedlungsweise	40 Personen in Mutc'iku 10 Personen in Mashambo 5 Schlüsselinformanten in Omega	12/1998-01/2001 07/1999-01/2001 11/2000
	Interviews zu Sied- lungsgeschichte, Landnutzungsrechten	20 Schlüsselinformanten in Mutc'iku, Mashambo und Omega	07/1999-03/2003
II.2 Familie und Verwandt- schaft	Genealogische Daten	2 Personen in Mashambo (ca. 1500 Personen) 2 Personen in Mutc'iku (ca. 1000 Personen)	08/1999-10/1999 01/2003-02/2003 10/2000-01/2001
	Interviews zu Ehe und Familie	15 Schlüsselinformanten in Mutc'iku und Mashambo	02/1999 07/1999-10/1999
	<i>Pilesorts</i> zu Ver- wandtschaftstermini	6 Personen in verschiedenen Orten	09-10/1999
	<i>Free lists</i> zu Ver- wandtschaftsrollen	10 Schlüsselinformanten in Mutc'iku und Mashambo	08/1999
	Ehegeschichten	68 Personen in Mutc'iku und Mashambo	09-12/2000

Kapitel	Datenart	Anzahl und Ort	Zeitraum
II.3. Gruppen- zugehörig- keit und Identität	Familiennamen aus Zensen und Genealogien	Ca. 2000 Personen	11/1998-02/2000
	Stichproben zu Kenntnissen über Gruppenzugehörig- keit anderer	50 Personen	11/1998-02/2000
	Aufnahmen von Texten zur Erklärung von Familiennamen	Schlüsselinformanten in Mutc'iku, Mashambo und Omega III	02/1999, 07/1999, 11/1999
	Interviews zu Konzepten und praktischer Bedeutung verschiedener Identitäten	20 Schlüsselinformanten in verschiedenen Orten	07/1999-02/2001
II.4 Politische Repräsen- tanten	Interviews zu Amts- einsetzung, Aufgaben, Werdegang, Nachfolge etc. von <i>headmen</i>	21 Schlüsselinformanten in verschiedenen Orten	02/1999; 08/1999
	Beobachtungsproto- kolle von politischen Meetings und traditio- nellen Gerichten		11/1998-02/2001
	<i>Rankings</i> von <i>headmen</i>	8 Personen in Mutc'iku und Mashambo	12/2000-02/2001

Zensus

In der Ortschaft Mutc'iku wurde zunächst ein Survey durchgeführt. Dabei wurden 121 Khwe Wohnplätze identifiziert. In Mutc'iku lebten neben Khwe auch !Xu, Mbukushu und einzelne Angehörige anderer ethnischer Gruppen wie Nyemba und Tswana. Wohnplätze wurden dann als Khwe Wohnplätze angesehen, wenn der oder die als Eigentümer des Wohnplatzes (*dixà //'áé*, vgl. II.1.3.2) angesehen Person Khwe war. Darunter fielen auch solche, an denen der Mbukushu Mann ganz oder teilweise (weil mehrfach verheiratet) an dem Platz einer Khwe Frau lebte, nicht aber solche, an denen ein Mbukushu Mann mit mehreren seiner

Frauen, darunter einer Khwe, einen Platz bewohnte. Die Unterscheidung wurde von meinem Feldassistenten getroffen. Von diesen 121 Wohnplätzen wurden 60 nach dem Zufallsverfahren (vgl. Bernard 1995:514-516) ausgewählt. Um die Entwicklung der Wohnplätze über die Zeit und damit das Mobilitätsverhalten der Khwe besser erfassen zu können, besuchte ich jeden Wohnplatz nach Ablauf von ungefähr einem Jahr ein zweites Mal, um Veränderungen in der Zusammensetzung zu erfassen. Hierzu entschloss ich mich unter anderem deshalb, weil mir die im ersten Zensus gemachten Angaben zu Veränderungen in der Wohnplatz-Zusammensetzung während des letzten Jahres als sehr lücken- und zweifelhaft erschienen. Da die Gesamtzahl der Wohnplätze in Mashambo zum Zeitpunkt von Erst- und Zweit-Zensus jeweils nur sieben betrug, wurde dort jedes Mal eine vollständige Erhebung durchgeführt.

Der Zensus stellte sich als im kulturellen Kontext der Khwe geeignete Einstiegsmethode heraus. Die meisten Fragen waren unproblematisch und wurden bereitwillig beantwortet. Hier sollen daher nur einige problematische Punkte angesprochen werden. In den allermeisten Fällen konnten ältere Erwachsene keine Altersangaben machen. Häufig wurden Ausweispapiere hervorgeholt und vorgezeigt. Die Angaben in den Dokumenten sind jedoch nicht unbedingt zuverlässiger, da sie häufig geschätzt worden sind und zum Teil auf Missverständnissen beruhen. In Bezug auf die Angaben zu Regional- oder Dialektgruppen und Geburtsort stellte sich im Nachhinein heraus, dass diese zum Teil bewusst falsch angegeben worden waren. Das erklärt sich daraus, dass Personen, die in Angola oder Sambia geboren und nicht im Besitz namibischer Identitätsdokumente waren, Angst hatten, wahrheitsgetreu zu antworten. Später korrigierten manche Leute mir gegenüber ihre zuvor gemachten Aussagen. Dies geschah aber nicht systematisch. Zwar hatte ich meinen Interviewpartnern immer versichert, dass ich ihre Daten anonym behandeln würde, diese Versicherung war aber offensichtlich nicht für alle ausreichend vertrauenswürdig. Zudem gab es in dem mit 1.000 Bewohnern relativ großen und darüber hinaus auch relativ weit auseinander gezogenen Ort Mutc'iku (vgl. Abbildung 12) bis zuletzt einige Personen und Wohnplätze, die ich ausschließlich für den Survey aufgesucht habe und zu denen sich später keine intensivere Beziehung entwickelte. Die Namen stellten insofern ein Problem dar als mir gegenüber in der Regel die Namen europäischer Herkunft genannt wurden, die, wie sich später herausstellte, in den seltensten Fällen auch die Namen sind, unter denen die Personen in anderen Kontexten bekannt sind.

Persönliche Netzwerke

In vielen Arbeiten über San ist deren Moralökonomie und Praxis des Teilens (*sharing*) beschrieben worden (z.B. Marshall 1961; Wiessner 1977; 1986; Osaki 1990; Kent 1993b). Auch die Konstruktion des Selbstbildes von San als Menschen, die ihre Ressourcen teilen, im Gegensatz zu Weißen und Schwarzen, die selbstsüchtig alles für sich behalten, ist weit verbreitet (vgl. z.B. Widlok 1999:45f. für die Hai//om) und begegnete mir auch bei den Khwe (vgl. II.3.3.5). Mit der Erhebung persönlicher Netzwerke wollte ich einen Einblick darin gewinnen, wie sich Moral und Selbstbild in den Aktivitäten der Khwe realisieren. Die entsprechenden Fragen wurden aber nur ungerne und zögerlich beantwortet. Deshalb bat ich einige mir besser vertraute Personen, über einen Monat hinweg ein Tagebuch zu führen über alle Bittgesuche, die während dieser Zeit an die Bewohner ihres Wohnplatzes herangetragen wurden, wie sie beantwortet wurden und warum. Ferner führte ich Interviews zur Herkunft der an einem Wohnplatz vorhandenen Nahrungsmittel durch.

Genealogische Daten

Wenn die Daten aus den Erhebungen der persönlichen Netzwerke auch eher spärlich waren, so ließ sich daraus doch eindeutig die Bedeutung von verwandtschaftlichen Beziehungen ablesen, die sich mir auch bereits in vielen Alltagssituationen offenbart hatte. Personen wurden beispielsweise immer unter Bezug auf ihre verwandtschaftlichen Beziehungen zu anderen vorgestellt und verwandtschaftliche Beziehungen von Personen, die man nicht einordnen konnte, waren Gegenstand intensiver Nachfrage. Ich gewann den Eindruck, dass mir ohne Kenntnis der verwandtschaftlichen Zusammenhänge entscheidendes Alltagswissen der Khwe entginge und entschloss mich, über die in den Zensusdaten enthaltenen hinausgehende genealogische Daten zu erheben. Dabei stellte sich heraus, dass das Wissen von Einzelpersonen über ihre genealogischen Beziehungen sehr groß ist ebenso wie die Bereitwilligkeit, darüber Auskunft zu erteilen. Das genealogische Datenmaterial konnte für zahlreiche Analysen genutzt werden: zum Beispiel im Hinblick auf Heiratsmuster, Endogamie/Exogamie von Familien-, Regional- und ethnischen Gruppen, Scheidungsraten und zur Aufdeckung von Aspekten der Konzeption von Verwandtschaft (*kúri*) sowie einzelner verwandtschaftlicher Beziehungen. Die Erhebung von genealogischen Daten erwies sich bei dieser Fallstudie als besonders gut geeignet, um viele Informationen über Einzelpersonen zu erhalten, aufgrund derer Aussagen besser einzuordnen sind.

Die Genealogien lieferten außerdem eine ganze Reihe von Daten, die über den eigentlichen Fragenkomplex hinausgingen. Viele dieser spontan geäußerten Informationen betrafen Besonderheiten bei den Lebenszyklusereignissen wie etwa besondere Todesumstände, Gründe für Scheidungen, Totgeburten etc., aber auch allgemeine Lebensumstände, historische Ereignisse sowie früher gültige kulturelle Werte und Praktiken. Hier erwies sich die Anwesenheit eines Übersetzers als besonders vorteilhaft, denn diese spontanen Äußerungen waren in erster Linie an die Adresse der Übersetzer gerichtet. Für die älteren Personen waren die Erhebungen offensichtlich eine Möglichkeit, den jungen Männern Einzelheiten von Lebensgeschichten, genealogischen Verbindungen, früheren Lebensbedingungen und der Tradition zu vermitteln.

Interviews mit Schlüsselinformanten

Gespräche mit Schlüsselinformanten zu allen Themenbereichen dieser Arbeit, insbesondere zu Konzepten und Normen, bilden die Interpretationsgrundlage für die quantitativen Daten. Bereits zu Beginn der Forschung war deutlich geworden war, dass viele kulturelle Regeln nicht konsent wieder gegeben wurden. Es war daher dringend erforderlich, zum selben Thema möglichst viele Menschen zu befragen und auf eine möglichst breite Streuung der Variablen Geschlecht, Alter und Herkunft zu achten. Einige Schlüsselinformanten wurden wegen ihrer spezifischen Sachkenntnis (z.B. *headmen*) ausgesucht, andere aufgrund ihres eigenen Interesses an und Engagements für die Forschungsarbeit sowie wegen der guten Beziehung, die ich zu ihnen entwickelt hatte. Einen größeren Komplex an Interviews bildete der biographische Leitfaden.

Methoden der kognitiven Anthropologie

Um die Konzepte der Khwe besser fassen zu können, sollten auch einige Methoden der kognitiven Anthropologie angewandt werden. Tests zeigten jedoch, dass diese nur schwer durchführbar waren. *Pile sorts* von Verwandtschaftstermini und *rankings* der politischen Repräsentanten konnten wegen des geringen Grades der Alphabetisierung nicht mit einer repräsentativen Anzahl von Personen mit verschiedenen sozialen Merkmalen durchgeführt werden.

(Teilnehmende) Beobachtung

Teilnehmende Beobachtung gilt als das Fundament der Kulturanthropologie (Bernard 1995:136). Bernard (ibid:138) unterscheidet dabei zwischen der Rolle des *participating observers* und der des *observing participant*. Der Unterschied ergibt sich aus dem Ausmaß, in dem der Forscher am Leben der untersuchten Gesellschaft teilnimmt. Meine eigene Rolle war sicherlich nur die eines *participating observers*. Zwar habe ich die meiste Zeit an einem der Khwe Wohnplätze gewohnt und zumindest während eines Teils der Aufenthalte die Mahlzeiten mit meinen jeweiligen Gastgebern geteilt, letztendlich verstehe ich meine Rolle jedoch als die einer Beobachterin. Das gilt auch für meine Anwesenheit bei Heilungsritualen, traditionellen Gerichtsverhandlungen oder Gemeindeversammlungen.

Anonymisierung

Aufgrund der besonderen geographischen Lage von West Caprivi ist es anhand der spezifischen Merkmale der wenigen Ortschaften, die darüber hinaus im weiteren Verlauf der Arbeit als erklärende Variablen herangezogen werden (müssen), nicht möglich, die Orte der Feldforschung anonym zu halten. Auch was die einzelnen Individuen betrifft, kann Anonymität nur bis zu einem gewissen Grade gewährleistet werden. Aufgrund der geringen Bevölkerungszahl und der geographischen Lage können die tatsächlichen Personen und ihre Verhaltensweisen nicht als repräsentative Beispiele für eine größere Bevölkerungsgruppe stehen und deshalb für Ortskundige auch nicht anonymisiert werden. Als Zitatgeber beziehungsweise Referenzen erscheinen nur die Initialen von Namen, so dass sie zumindest für Außenstehende nicht ohne weiteres identifizierbar sind.

I.2.3 Sozialer Wandel als methodisches Problem

Wer sich im Rahmen einer Kurzzeitstudie mit Prozessen sozialen Wandels beschäftigt, steht vor der Frage, was als systemimmanente zyklisch wiederkehrende oder individuell gestaltete Variation und was als substantiell anders und die Struktur verändernd aufzufassen ist: Wie soll man Wandel definieren oder feststellen angesichts der

„... methodological awkward truth that change is not aberrant and periodic, but a continuous and constitutive condition of all social systems” (Ellen 1994:55),

und angesichts der Tatsache, dass das, was sich während einer ethnologischen Feldforschung am meisten wandelt, wohl am ehesten die Einstellungen und Einsichten des Forschers sind. Das Problem ist einerseits eines der zeitlichen Perspektive und andererseits eines des Verhältnisses von explizit formulierten kulturellen Regeln und sozialer Praxis.

Langzeitstudien sind in der Ethnologie nach wie vor selten. Im vorliegenden Fall gibt es mit Oswin Köhler zwar einen Forscher, der über einen Zeitraum von mehr als vier Jahrzehnten bei den Khwe gearbeitet hat, dennoch ist es unmöglich, aus Köhlers Werk vergleichbare Daten zu den Mustern sozialer Praxis der Khwe zu einer bestimmten Zeit zu rekonstruieren (siehe I.1.2). Zwar enthält Köhler's Werk viele Aussagen zu Konzepten und Normen ebenso wie Beobachtungen historischer Ereignisse und Entwicklungen sowie Aussagen seiner Informanten zu Veränderungen, es läßt jedoch offen, inwieweit diese Darstellungen den früheren Verhaltensmustern entsprechen und welche Rolle Geschichte und Tradition darin spielen.

Die hier vorgelegte Darstellung bleibt daher zu weiten Teilen auf Erinnerungen meiner Gesprächspartner angewiesen. Diese stoßen zum einen offensichtlich an natürliche Grenzen. Zum anderen sind Erinnerungen notwendigerweise Repräsentationen und Interpretationen von Gegebenheiten in der Vergangenheit und von und Transformationsprozessen aus der gegenwärtigen Perspektive und damit auch Resultat der Auseinandersetzung um aktuelle Beziehungen und Machtverhältnisse. Ebenso wie Kultur unterliegen auch Tradition und Geschichte einer ständigen Re- beziehungsweise Neu-Konstruktion (vgl. Ranger 1985; Cohen 1994). Insofern ist die Kenntnis der Gegenwart für das Verständnis der Vergangenheit ebenso notwendig wie die Kenntnis der Vergangenheit für das Verständnis der Gegenwart. Dennoch war es in Einzelfällen möglich, Annäherungen auch an statistische Muster sozialen Verhaltens in der Vergangenheit zu wagen. Ein Beispiel dafür, dass solche Annäherungen gelingen können, sind die veränderten Generationenbeziehungen, die anhand einer großen Anzahl von persönlichen Schilderungen eigener Hochzeiten von Personen verschiedenen Alters betrachtet werden (vgl. II.2.3.3). Wieviel die einzelnen Datenquellen in Bezug auf frühere Muster des Verhaltens aussagen können, wird jeweils in den einzelnen Kapiteln angesprochen.

Eine weitere mögliche Quelle zur Identifizierung von Diskontinuität sind offensichtliche Konzeptwechsel, auf die Lehnwörter ein Hinweis sein können. Hierfür ist Köhler's Werk in der Tat eine Fundgrube. Allerdings ist auch hier die Interpretation problematisch. Denn erstens sagen Entlehnungen nichts über die Gegebenheiten aus, die zeitlich davor lagen; zweitens gehen mit der Übernahme von Lehnwörtern nicht notwendigerweise tief greifende kon-

zeptuelle Veränderungen einher und drittens muss die Interpretation, der Aneignung von fremden Konzepten liege ein Wandel zugrunde, aus der Innensicht nicht geteilt werden.

Prozessen sozialen Wandels kann man sich aber nicht nur in der diachronen Perspektive, sondern auch in einer synchronen Perspektive annähern, sofern verschiedene Teile der zu betrachtenden Bevölkerung unterschiedlichen Lebensbedingungen ausgesetzt sind. Ich habe die Datenaufnahme bewusst in zwei Siedlungen durchgeführt: in dem für die ehemaligen Angehörigen der südafrikanischen Armee nach der namibischen Unabhängigkeit eingerichteten Rücksiedlungsort Mutc'iku und in Mashambo, einer Siedlung, die nach Aufhebung der militärischen Sperrung auf eigene Initiative der Bewohner und an einem vom Staat für Besiedlung nicht vorgesehenen Standort entstanden ist. Aber auch hier ergaben sich Probleme: Im Prinzip ist es zwar richtig, dass die Datenaufnahme in zwei Siedlungen mit unterschiedlichen Rahmenbedingungen eine synchrone Variation unabhängiger Kontextvariablen bietet. Es stellte sich jedoch heraus, dass es auch kulturelle Unterschiede zwischen den Khwe im Ostteil des West Caprivi und den Khwe am Okavango gibt, die in dieser Form aus Köhler's Arbeiten nicht erkennbar waren. Dies erfordert zusätzliche Differenzierungen bei der Darstellung. Zum Beispiel muss offen bleiben, ob beziehungsweise inwieweit die unterschiedlichen Aussagen zum Ressourcenmanagement in der Vergangenheit in aktuellen Unterschieden der Siedlungssituation oder in früher unterschiedlich geregelten Landnutzungsrechten oder in beidem begründet sind (vgl. II.3.4.3).

I.3 Historischer, politischer und wirtschaftlicher Kontext

Sozialer Wandel soll hier vor dem Hintergrund staatlicher Eingriffe betrachtet werden. Das Hauptgliederungskriterium dieses Kapitels sind deshalb die staatlichen Regimes selbst: vorkoloniale Zeit, deutsche Kolonialzeit, südafrikanische Mandatszeit sowie die Zeit seit der Unabhängigkeit. Das Kapitel zeigt vor allen Dingen, dass die Geschichte der Khwe und des West Caprivi in historischen Darstellungen über Namibia bisher nur am Rande behandelt worden ist³⁰ und es noch intensiver Forschung sowohl in Archiven als auch mit den Methoden der *oral history* bedarf, soweit letzteres über Zeitzeugen möglich ist.

I.3.1 Vorkoloniale Zeit

Das aufgrund historischer Quellen und oraler Traditionen rekonstruierte frühere Siedlungsgebiet der Khwe lag zwischen den Flüssen Kwito, Sambesi, Linyanti und Okavango, im heutigen Südost-Angola, Südwest-Sambia, dem Caprivi-Zipfel Namibias und den südlich angrenzenden Regionen Nordwest-Botswanas (Seiner 1909b; Köhler 1989; Brenzinger 1998). West Caprivi liegt im Zentrum dieses Gebietes und zugleich an der Peripherie der Einflussbereiche verschiedener bantu-sprachiger Bevölkerungsgruppen, die in das Gebiet einwanderten.

³⁰ Das gilt auch für Arbeiten, die ausdrücklich die Geschichte des Caprivi oder der San zum Thema haben. Einen weitgehend auf der Grundlage der Archivakten im Nationalarchiv in Windhoek erarbeiteten Überblick über die Geschichte des Caprivi-Zipfels während der deutschen Kolonialzeit gibt Fisch (1996). Die Autorin konzentriert sich auf den östlichen Teil des Caprivi-Zipfels, wo sich der einzige deutsche Verwaltungsposten befand. Aus der deutschen Kolonialzeit selbst stammen die Publikationen des physischen Anthropologen und Geographen Franz Seiner, der den Caprivi-Zipfel in den Jahren 1905 und 1906 bereiste (vgl. Seiner 1909a; 1909b; 1910; 1913a). Die Arbeit des Historikers Kangumu (2000) beschäftigt sich mit der Zeit zwischen 1939 und 1980. Auch hier liegt der Schwerpunkt auf der Geschichte des Ost Caprivi. Historische Skizzen mit einem Fokus auf West Caprivi beziehungsweise auf die Khwe gibt es aus der Hand des Soziolinguisten Brenzinger (1998; 2003) und der Ethnologin Orth (1999). Uys (1993) gibt aus der Sicht eines Angehörigen der südafrikanischen Armee einen zwar chronologischen, aber thematisch eher collagenartig angelegten und außerdem ideologisch gefärbten Einblick in die Ereignisse in West Caprivi während der 1970er und 1980er Jahre, in denen das Gebiet militärischer Sperrbezirk war. Militärische Sperrung und Geheimhaltung erschweren ohnehin die Rekonstruktion der historischen Ereignisse. Ferner gibt es eine ganze Reihe von Publikationen, die sich mit der Geschichte benachbarter Regionen beziehungsweise mit den oralen Traditionen benachbarter Bevölkerungsgruppen beschäftigen (z.B. Van Tonder 1966; Tlou 1985; Sommer 1995; Fosse 1996; Fleisch & Möhlig 2002) oder mit Themen, in denen die Khwe nur eine marginale Rolle unter anderen San spielen (Gordon 1992a; Gordon & Douglas 2000). In den Arbeiten von Köhler (vor allem 1966b; 1989; 1997) finden sich zahlreiche, aber zum Teil in Fußnoten versteckte Hinweise auf historische Fakten und Ereignisse. Köhler's Hauptinformanten waren in erster Linie diejenigen, die in der Nähe des Okavango lebten oder aus Angola dorthin geflohen waren, also Angehörige der Regionalgruppen //Xom-Khwe und Buma-Khwe (vgl. II.3.2.2). In meine Darstellung sind dagegen auch Aussagen von Khwe aus den östlichen Gebieten des West Caprivi (nicht jedoch die von Khwe, die in Ost Caprivi leben) mit einbezogen. Die politischen Entwicklungen in West Caprivi seit dem Jahre 1998 werden in Boden (2003) ausführlich dargestellt. Eine Geschichte der Khwe bleibt nach wie vor ein Desiderat. Das gilt auch für andere Bevölkerungsgruppen in Namibia (vgl. Hayes & al. 1998). Eine solche Geschichte müsste unbedingt auch die Quellen in den Archiven in den Nachbarstaaten Angola, Botswana und Sambia einbeziehen.

Insbesondere der Kwando-Mashi-Linyanti-Raum war für eine ganze Reihe von Bevölkerungsgruppen Heimat beziehungsweise Durchzugsgebiet.³¹

Laut Sommer (1995:167) brachen um 1750 die Yei aus diesem Gebiet auf, um über den sogenannten Selinda Spillway, eine Überlaufrinne, die Kwando und Okavango verbindet, in das heutige Ngamiland abzuwandern. Die Yei waren nach der oralen Tradition der Khwe in Botswana die ersten Bantu-Sprecher, mit denen sie Kontakt hatten (Taylor 2000:204).³² Im 18. Jahrhundert war das Kwando-Mashi-Linyanti-Gebiet auch die Heimat der meisten heute unter dem Sammelbegriff Kavango zusammengefassten Bevölkerungsgruppen. Kwangali, Mbunza, Gciriku und Sambyo identifizieren in ihren Überlieferungen dieses Gebiet als ihre ursprüngliche Heimat (Fleisch & Möhlig 2002). Von hier wanderten sie im 18. Jahrhundert aus, was offenbar eine Reaktion auf eine verstärkte Machtausdehnung der Lozi war (Köhler 1989:331,376). Von dieser waren auch die Mbukushu betroffen (Tlou 1985), deren Migrationsroute Van Tonder (1966:37) wie folgt nachzeichnet: Von ‚Musuma‘, dem ‚far great place‘ zogen sie durch das ‚Barotseland‘, das Herrschaftsgebiet der Lozi in Südwest-Sambia, an den Kwando und von dort durch Südost-Angola an den Okavango, den sie nach Van Tonder’s Berechnungen³³ im späten 18. Jahrhundert (ibid:42) und nach Larson (1971)

³¹ Kwando, Mashi, Linyanti und Chobe sind Bezeichnungen für verschiedene Abschnitte desselben Flusses. Der Kwando entspringt im angolanischen Hochland und bildet in seinem weiteren Verlauf die Grenze zwischen Angola und Sambia. Anschließend durchquert er den Caprivi-Zipfel und teilt diesen in West und Ost Caprivi. Als Mashi bildet er dann die Südwestgrenze, nach seiner Biegung nach Osten die Südgrenze zwischen Ost Caprivi und Botswana. Das letzte Stück seines Unterlaufes, immer noch an der Grenze zwischen Namibia und Botswana wird Chobe genannt. Anschließend mündet er im Vierländereck zwischen Sambia, Simbabwe, Botswana und Namibia in den Sambesi.

³² Letztlich bleibt unklar, mit welchen bantu-sprachigen Bevölkerungsgruppen die Khwe als erste Kontakt hatten. Da entsprechende Quellen fehlen, muss auf rekonstruierende Methoden der vergleichenden Sprachwissenschaft zurückgegriffen werden. Diese ergaben unter anderem den Hinweis auf Kontakte zwischen Khwe und Sprechern von Bantu-Sprachen, die heute im Norden Angolas gesprochen werden (Köhler 1979:12).

³³ Van Tonder legt seinen Berechnungen die überlieferte Abfolge der Mbukushu Häuptlings sowie eine unterstellte Generationenabfolge von circa 20 Jahren zugrunde. Van Tonder (1966:44ff.) liefert auch eine Mbukushu Darstellung der Entdeckung des Okavango. Danach lebten die Vorfahren der Mbukushu damals am Luyana, einem Nebenfluss des Kwando. In der Geschichte spielt ein „slave who hunts“ [also möglicherweise ein Khwe] eine entscheidende Rolle. Dieser erreichte bei der Verfolgung eines angeschossenen Elefanten den Fluss in der Nähe einer ‚Hazanikue‘[||Ani]-Siedlung. Als er an den Luyana zurückkehrte, war der vorherige Mbukushu Häuptling verstorben und durch seinen Nachfolger ersetzt worden. Nachdem dieser den Bericht des Sklaven gehört hatte, beschloss er, mit seinen Leuten an den Okavango zu ziehen. Die Überlieferung schildert auch, dass die Mbukushu bei ihrer Ankunft am Okavango die mit den Khwe sprachlich eng verwandten ||Ani überfielen und töteten beziehungsweise weit nach Süden vertrieben. Köhler (1989:333) interpretiert diese Überlieferung so, dass der Elefantenjäger den Okavango im Bereich der Kwito-Mündung erreichte und nimmt an, dass die ||Ani um 1800 das östliche Okavango-Tal bis zur Mündung dieses Nebenflusses bewohnten.

um 1800 erreichten.³⁴ Von hier dehnten sie ihren Einflussbereich nach Süden bis ins Ngami-land aus (Stigand 1923).

ABBILDUNG 3: BLICK AUF DEN OKAVANGO VON EINEM DÜNENKAMM BEI MUTC'IKU 1999



Foto: Gertrud Boden

Für das späte 19. Jahrhundert stellt Dierks fest, dass Fwe, Yei, Mbukushu, Totela, Subiya und Khwe im heutigen Caprivi zum Lozi Reich unter König Lewanika gehört hätten (1999:33). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts drangen von Süden aus auch Tswana bis nach Südost-Angola vor (Nettleton 1934). Seiner (1913b:18) berichtet, dass der westliche Teil des Caprivi-Zipfels eine Grenzprovinz des Tswana Reiches und der östliche Teil eine Grenzprovinz des Lozi Reiches gewesen sei. Bei den Auseinandersetzungen zwischen Tswana und Lozi gerieten offenbar sowohl Mbukushu als auch Khwe zwischen die Fronten (Fisch 1996:69ff.; Dierks 1999:34).

In den von Köhler (1989) aufgenommenen Texten ist belegt, dass Khwe Opfer von Sklavenjagden für den portugiesischen Sklavenhandel wurden, dessen Einzugsgebiet sich 1830 bis

³⁴ Larson bezieht sich auf Nettleton (1934), bei dem es heißt, dass die Mbukushu vor circa 120 Jahren an den Okavango gezogen seien und auf Gibbons (1904), der schreibt, dass die Mbukushu um 1750 von den Lozi vom Sambesi vertrieben worden sind und circa 60 Jahre am Mashi [Kwando] gelebt hätten.

an die nördlichen Ränder der Kalahari ausgedehnt hatte (Miller 1988:232). Er wurde von den Mbundu dominiert, für die in Südost-Angola offenbar vor allem die Mbari als Handelspartner auftraten (Seiner 1909c:106; Köhler 1989:333,443ff.). Mbwela betätigten sich ebenfalls als Sklavenhändler und –jäger (ibid:425,434), aber auch Mbukushu (ibid:408), !Xū (ibid:342; 344f.) und Khwe (ibid:327) haben andere Mbukushu, !Xū und Khwe entführt und gegen Waffen, Tuch, Decken und weitere Waren eingetauscht.

Diese wenigen Bemerkungen zeigen, dass West Caprivi auch in vorkolonialer Zeit kein leerer oder isolierter Raum war und nur die fehlende Beachtung von Seiten der Historiker ihn als solchen erscheinen lässt. Die Erinnerungen und Überlieferungen der heute lebenden Khwe reichen nicht bis in die vorkoloniale Zeit zurück. Die schriftlichen Quellen geben wenig Auskunft darüber, wie sich die sozialen Beziehungen zwischen Khwe und Angehörigen der verschiedenen anderen Bevölkerungsgruppen in dieser Zeit im einzelnen gestaltet haben.³⁵ In Analogie zu anderen Kontexten, in denen bantu-sprachige Agropastoralisten in die Siedlungsgebiete von San eingewandert sind, ist davon auszugehen, dass sich neben dem Versuch, sich durch Mobilität der Dominanz der Einwanderer zu entziehen, auch Handelsbeziehungen (vgl. Köhler 1989:385f.,394f.,455,464; 1997:5ff.,257ff.,267ff.,334ff.) sowie Patron/Klient-ähnliche Beziehungen entwickelten, bei denen San als Klienten, Diener oder Sklaven einen Platz auf der untersten Stufe der sozialen Hierarchie einnahmen (vgl. z.B. Tagart 1933; London Missionary Society 1935; Joyce 1938; Schapera 1939; Silberbauer & Kuper 1966; Wilmsen 1989; Morton 1994). Entsprechende Verhältnisse lassen sich auch aus den von Köhler aufgenommenen Texten (z.B. Köhler 1989:416f.) ableiten.

I.3.2 Deutsche Kolonialzeit

Im Jahre 1884 wurde das heutige Namibia zum Schutzgebiet ‚Deutsch-Südwestafrika‘. Die deutsche Kolonialzeit endete mit dem Ersten Weltkrieg und hinterließ dem Caprivi-Zipfel als Erbe eine äußerst prekäre Grenzlage, darüber hinaus jedoch keine nennenswerten Spuren (Trollope 1940; Fisch 1996; Kangumu 2000).³⁶ Zu Beginn des Ersten Weltkrieges, am 21. September 1914, wurde Schuckmannsburg als einziger Verwaltungsposten im Caprivi-Zipfel an Einheiten der British South African Police und der Northern Rhodesian Police ohne Kampf

³⁵ Die weiter unten zitierten Lebenserinnerungen der Khwe zeigen wenigstens für die Zeit ab den 1930er Jahren, dass sich die Beziehungen keineswegs einheitlich gestalteten (vgl. auch Köhler 1984:130).

³⁶ Major Leslie French Trollope war der erste *Native Commissioner* des mit der *Union Government Notice* 1210 im Jahre 1940 formell zum *Native Reserve* erklärten Ost Caprivi.

übergeben. Damit war der Caprivi-Zipfel das erste Stück deutschen Herrschaftsgebietes, das die Alliierten im Ersten Weltkrieg eroberten (Curson 1947; Fisch 1996:144ff.).

I.3.2.1 Grenzziehung und Erkundung

Die Nordgrenze Deutsch-Südwestafrikas folgte nach dem am 30.12.1886 geschlossenen Vertrag mit der portugiesischen Kolonialmacht in Angola zunächst den Flüssen Kunene und Okavango. Im Helgoland-Sansibar-Vertrag vom 1. Juli 1890 zwischen dem Deutschen Reich und Großbritannien wurde das Gebiet dann um den nach dem damaligen deutschen Reichskanzler Georg Leo Graf von Caprivi benannten Caprivi-Zipfel erweitert. Dieser ist in seiner West-Ost-Ausdehnung fast 450 Kilometer lang und im Bereich des West Caprivi, das heißt zwischen den beiden Flüssen Okavango und Kwando, in weiten Teilen gerade einmal 32 Kilometer breit. Das deutsche Interesse an dieser ungewöhnlichen Grenzziehung war es, einen Zugang zum Sambesi und über dessen Nebenflüsse zur Kolonie Deutsch-Ostafrika (heute: Tansania) zu erhalten. Diese Hoffnung wurde jedoch, wie man erst später erkannte, durch zahlreiche Stromschnellen zunichte gemacht.

Um das wirtschaftliche Potential des Caprivi-Zipfels auszuloten, beauftragte die deutsche Regierung den österreichischen Anthropologen und Geographen Franz Seiner mit einer Forschungsreise in das Gebiet, die dieser in den Jahren 1905 und 1906 unternahm (Seiner 1909a; 1909b; 1909c; 1910; 1913b).³⁷ Während er das Gebiet des Ost Caprivi immerhin als landwirtschaftlich entwicklungsfähig bewertete, bezeichnete er den von ihm als Teil des Hukwefeldes³⁸ bezeichneten West Caprivi „... wegen Wasserarmut bis auf die westliche und östliche Randzone als unproduktive Waldsteppe“ (Seiner 1913b:10) und demzufolge „...vom Stand-

³⁷ Seiner war nicht der Erste, der das später als Caprivi bekannte Gebiet bereiste. Im Jahre 1843 und noch einmal im Jahre 1860 reiste David Livingstone durch das Gebiet und versuchte erfolglos, eine Missionsstation zu eröffnen (Livingstone 1971). Zwischen 1872 und 1879 besuchte der österreichische Forscher Emil Holub unter anderem das Gebiet zwischen Chobe und Sambesi (vgl. Holub 1881; 1890). Im Jahre 1884 folgten Aurel Schulz und August Hammar dem Lauf des Chobe-Linyanti-Mashi-Kwando und dessen Nebenfluss Luyana, von wo aus sie zum Okavango und an dessen Westufer entlang flussabwärts ins Ngamiland reisten (vgl. Schulz & Hammar 1897). Sie nehmen für sich in Anspruch, die ersten Weißen gewesen zu sein, die dieses Gebiet betraten: „In fact we were the first white people that ever trod this particularly neglected corner of South Africa“ (ibid:171). Auch der britische Major Gibbons erreichte von Nordosten kommend im Jahre 1899 Andara am Okavango (vgl. Gibbons 1904). Dierks (1999:56,61) und Fisch (1996:41ff.) erwähnen außerdem die Reisen der Händler und Gebrüder Geik im Jahre 1902 und Richard Rothe im Jahre 1904.

³⁸ Seiner war der Namensschöpfer des Hukwefeldes, das er nach dessen Einwohnern, den Hukwe [Khwe] benannte: „Die Hukwe bewohnen die zwischen Kuito, Okavango, Bifurkationsgebiet, Mashi und Lujana gelegene Steppe, weshalb dieses Gebiet als Hukwefeld bezeichnet sei“ (Seiner 1909c:85).

punkte der wirtschaftlichen Produktion, abgesehen von dem periodischen Wildreichtum, als nahezu wertlos" (Seiner 1913b:11).³⁹

West Caprivi erschien jedoch nicht nur wirtschaftlich wertlos, sondern stellte darüber hinaus für Reisende und Verwaltungsleute auf dem Weg von der Hauptstadt Windhoek in den Ost Caprivi eine vorläufig unüberwindbare Hürde dar. Die Möglichkeiten, eine Handelsroute, die alleine über deutsches Territorium führen sollte, einzurichten, bewertet Seiner wie folgt:

„Das Okawangotal ist von dem deutschen Kwando-Sambesigebiet durch das wasserarme deutsche Hukwefeld derzeit gänzlich abgeschlossen, und eine direkte Verbindung durch das letztere ist in der Trockenzeit nur durch Kamelkarawanen möglich, während in der Regenzeit die moorigen Betten dem Wagenverkehr und der Proviantmangel dem Trägertransporte große Hindernisse bereiten würden; Kamele können in der Trockenzeit die 150 Kilometer lange Durststrecke in fünf Tagen zurücklegen, zumal die von Westen nach Osten verlaufenden Betten meist gute Wege bilden werden und der zwischen den Betten befindliche Trockenwald licht ist. Durch Einschiebung von kostspieligen Proviant- und Wasserstationen würde sich unzweifelhaft eine dauernde direkte Verbindung zwischen Okawangotal und Maschi [Kwando-Mashi] herstellen lassen, die aber als Handelsverbindung der bedeutenden Unkosten wegen nicht in Betracht kommen könnte.“ (Seiner 1913b:15)

Die deutsche Kolonialverwaltung errichtete erst im Jahre 1909, also fast zwanzig Jahre nach dem Erwerb des Caprivi-Zipfels, mit der Residentur Schuckmannsburg am Ufer des Sambesi einen offiziellen Verwaltungsposten im Caprivi-Zipfel. Die Residentur war nur über die britischen Kolonien Betschuanaland (heute: Botswana) beziehungsweise Nordrhodesien (heute: Sambia) zu erreichen.

Auch die kaiserlichen Residenten in Caprivi, Hauptmann Streitwolf (vgl. Streitwolf 1909; 1911) und später Oberleutnant von Frankenberg (vgl. Von Frankenberg 1911; 1919), suchten, eine direkte Wegverbindung auszukundschaften, ohne auf englisches oder portugiesisches Territorium ausweichen zu müssen. Zwar gelang von Frankenberg letztlich eine solche Durchquerung, sie gestaltete sich aber als so schwierig, dass von einer sicheren Route nicht die Rede sein konnte (Fisch 1996:130).

I.3.2.2 Bevölkerung

Der in Grootfontein stationierte Leutnant Volkmann, der eine Erkundungsreise nach Kavango und Caprivi zum Zwecke der Errichtung eines Militärpostens empfahl, nennt keine

³⁹ In Bezug auf den gesamten Caprivi-Zipfel schrieb er: „An eine Ausnützung der landwirtschaftlichen Werte durch deutsche Ansiedler ist des fieberreichen Klimas wegen nicht zu denken“ (Seiner 1913b:13); gleichzeitig betonte er den politischen Wert des „dornartigen Landstrichs“ (ibid:51).

konkreten Bevölkerungszahlen, hält dieses Ansinnen in dem Gebiet zwischen Okavango und Tschobe [Kwando-Mashi-Linyanti-Chobe] jedoch für besonders leicht zu verwirklichen, weil dort „nur Buschmänner“ lebten.⁴⁰ In den Jahren 1905/06 gab Seiner die Einwohnerzahl des gesamten Caprivi-Zipfels mit 8000 und des so genannten Hukwefeldes mit 150 an (Seiner 1913b:14). Demnach gab es in Caprivi insgesamt 600 Buschmänner,⁴¹ die Seiner bei der Einschätzung des Arbeiterpotentials für eine eventuelle Plantagenwirtschaft ausdrücklich von der Zählung ausschloss (Seiner 1913b:15). Über die Wasserverhältnisse als Grundlage für eine landwirtschaftliche Nutzung heißt es:

„Im mittleren Hukwefelde befindet sich an dem einzigen, den Bantu bekannten Wasserplatze das Mambukuschudorf Gáuschiku; da nach den Angaben der Eingeborenen Rindviehzucht dort ganz unmöglich wäre, kann man auf die geringe Ergiebigkeit der Wasserstelle schließen. ... Das übrige Hukwefeld wird von den Eingeborenen als eine in der Trockenzeit wegen gänzlichen Wassermangels für Weiße und Bantu ungangbare Waldsteppe bezeichnet; selbst die Buschmänner ziehen sich nach Ablauf der Regenzeit allmählich aus dem mittleren Teile in die Randzonen, namentlich an das an Wasser und fruchttragenden Mabulabäumen (*Parinarium mobola* Oliv.) reiche !Gangu-Gánischabett im Norden zurück.“ (Seiner 1913b:10)

Diese Bemerkungen zeigen, dass die ‚Eingeborenen‘, die Seiner in diesem Zusammenhang interessierten, die Ackerbau treibenden und Vieh züchtenden Bantu-Sprecher waren. Denn im Gegensatz zu „dem einzigen den Bantu bekannten Wasserplatze“, konnte ich in den Jahren 1998 bis 2003 mehr als 200 Ortsnamen, die Regenwasserpflanzen oder Grabwasserlöcher benennen, allein im östlichen Teil des West Caprivi aufnehmen.⁴²

⁴⁰ NAN: ZBU 1009 1, J XIIIb 4:10: Brief von Distriktchef Grootfontein an Kaiserliches Gouvernement Windhoek vom 23.5.1903.

⁴¹ Das würde bedeuten, dass zu dieser Zeit der größte Teil der Khwe auf namibischem (damals: deutschem) Territorium in Ost Caprivi und nicht wie heute (vgl. Brenzinger 1998:336) in West Caprivi lebte. Wahrscheinlicher ist aber, dass Seiner die Khwe in dem für ihn schwer zugänglichen West Caprivi nicht wahrnahm. Auch die Khwe in Angola wurden bis in die 1940er Jahre von der Administration ‚übersehen‘, obwohl sie von dem Reisenden Serpa Pinto bereits im 19. Jahrhundert erwähnt worden waren (De Almeida 1965:13).

⁴² Diemer (1996:17) schreibt, dass seine Informanten in Chetto mindestens 50 Wasserstellen zwischen Bwabwata und dem Kwando einschließlich angrenzender Gebiete in Angola und Botswana kannten. Köhler, der hauptsächlich mit den Khwe im Okavango-Gebiet gearbeitet hat, lokalisiert nur drei der über 120 von ihm vorgestellten Ortsnamen (Köhler 1989:222ff.) auf der dazugehörigen Karte (vgl. Abbildung 4) in der östlichen Hälfte des West Caprivi, dafür mehr als sechzig Orte alleine auf beiden Ufern des Okavango. Das zeigt eindeutig die Abhängigkeit der Ergebnisse vom thematischen und räumlichen Schwerpunkt der Forschung, selbst dann, wenn grundsätzlich ein enzyklopädischer Anspruch besteht.

Schönfelder, der in den Jahren 1923 bis 1933 Südostangola und den Caprivi-Zipfel mehrfach und zum Teil im Auftrag der Northern Labour Organization bereiste (1935:49), berichtet:

„Wenn nun auch Südangola durch seinen Wasserreichtum und die vorhandene Feldkost für den Buschmann vergleichsweise immer üppige Lebensbedingungen bietet, ist es doch für die Bantuvölker nur ein Durchzugsland ... Die Wohnsitze der Bantu liegen naturgemäß direkt an den Flussläufen oder in der Nähe derselben im Tal.“ (ibid:89)

Das Wasserangebot in den flussfernen Gebieten mag also für Ackerbauern und Viehzüchter und erst recht für potentielle weiße Siedler nicht ausgereicht haben, die Khwe haben jedoch das gesamte Gebiet des West Caprivi bewohnt und genutzt. Einen entsprechenden Schluss zieht auch Brenzinger:

„During the last few hundred years, various Bantu populations migrated along the rivers to the north and south of Khwe-land, and also settled at these permanent water sources. However, none of them entered and stayed in West Caprivi, the core area of Khwe-land, an area without sufficient surface water for pastoralists and agriculturalists.“ (Brenzinger 2003:5)

Möglicherweise ergaben sich unterschiedliche Bevölkerungsdichten auch aufgrund klimatischer Schwankungen. Einige alte Khwe berichteten mir, dass West Caprivi in der Vergangenheit (vermutlich 1920er bis 1930er Jahre) wesentlich wasserreicher gewesen sei und dass es in manchen der heutigen Trockenflussbetten nicht nur Wasser, sondern auch Fische und sogar Nilpferde gegeben habe. Schönfelder (1935:51) berichtet, dass 1926 ein „Flutjahr“ war, in dem er selbst das Rinnensystem im westlichen Caprivizipfel mit Wasser gefüllt gesehen hat, das teilweise so tief war, dass „die Satteltaschen naß wurden und das Maultier Mühe hatte, durchzukommen.“ Im Vergleich dazu muss Seiner's Reise in eine sehr trockene Periode gefallen sein. Leider kann das anhand von Klimadaten nicht verifiziert werden.

Niederschlagswerte für die Stationen Andara und Katima Mulilo wurden erst ab den 1940er Jahren aufgezeichnet (vgl. Mendelsohn & Roberts 1997:6f.; Mendelsohn, Jarvis et al. 2002:87). Ausschlaggebend für Seiner's Bewertung war aber letztlich wohl eher die Tatsache, dass er an der Lebens- und Wirtschaftsweise der Khwe nicht interessiert war, die in seinen Augen keine akzeptable Alternative einer wirtschaftlichen Nutzung darstellte. Man kann also sagen, dass die Khwe aus rassenkundlicher und evolutionistischer Sicht übersehen wurden, weil sie zu viele Ähnlichkeiten mit ihren bantu-sprachigen Nachbarn hatten, und zugleich aus wirtschaftspolitischer Sicht übersehen wurden, weil sie nicht genug Ähnlichkeiten mit diesen hatten.

Unter ihren bantu-sprachigen Nachbarn erinnern die Khwe in West Caprivi heute insbesondere die Mbukushu als Sklavenhalter und Unterdrücker.⁴³ Diese Darstellung wird von frühen Reisenden bestätigt, die über die Zeit zwischen den 1880er und 1920er Jahren berichten (Holub 1881 Bd. 2:51; Seiner 1910:360; Wilhelm 1955:20; Originaltexte in Köhler 1989: 392f.,412ff.).

„Nach den eigenen [sic!] Aussagen der Buschleute werden von den Mbukushu Frauen vergewaltigt und ebenso wie Männer und Kinder in die Sklaverei geschleppt. Sie stehen vollkommen rechtlos und haben sich auch daran gewöhnt, den Mbukushu als ihren Herrn anzuerkennen.“ (Wilhelm 1955:20)

Seiner (1909c:105) erwähnt auch, dass zu seiner Zeit circa 200 Galikwe [vermutlich Khwe] in einem festen Abhängigkeitsverhältnis zu den Mafwe standen. Die deutsche Kolonialverwaltung mischte sich nicht in die Beziehungen zwischen den ethnischen Gruppen in der Region ein. Resident Streitwolf hatte sich ausdrücklich dem von den Briten praktizierten Prinzip der *indirect rule* verschrieben, das ihn bei seiner Reise durch Betschuanaland beeindruckt hatte (Streitwolf 1911:22,26f.,69).

Für die deutsche Kolonialzeit bleibt daher festzuhalten, dass sie das Leben der Khwe in West Caprivi zunächst kaum beeinflusst hat. Weder wurden Verwaltungsposten eingerichtet, noch Siedlungen gegründet, Infrastruktur geschaffen, Steuern erhoben oder ähnliches.⁴⁴ Langzeitwirkung hatte aber die Grenzziehung selbst. Die Korridorlage von West Caprivi zwischen zwei internationalen Grenzen verleiht dem Gebiet zugleich eine besonders marginale Lage und eine besondere strategische Bedeutung (vgl. Kangumu 2000). Sie konfrontiert die Bewohner zum einen mit den Folgen einer nur spärlich entwickelten Infrastruktur und zum anderen mit den Auswirkungen von Konflikten, die sich aus der Grenzziehung selbst oder aufgrund politischer Entwicklungen in den angrenzenden Staaten ergeben haben. Schließlich hatte die Unzugänglichkeit des West Caprivi, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht mehr von naturräumlichen Bedingungen diktiert, sondern von der südafrikanischen

⁴³ Orth (1999:20) weist auf den gleichartigen Wortlaut der in der Literatur wiedergegebenen Berichte hin, nach denen Mbukushu Khwe in ein Boot lockten und dann hinterrücks ertränkten. Entsprechende Geschichten wurden auch mir erzählt. Da Personen, Orte und Zeitpunkte jeweils unbekannt sind, kann es sich ebenso gut um ein einzelnes, (von Khwe oder Wissenschaftlern) über Raum und Zeit weiter getragenes Ereignis wie um eine gängige Praxis oder eine etablierte Sprachformel zur Illustration der Beziehungen zwischen Khwe und Mbukushu handeln.

⁴⁴ Die Khwe in Angola mussten offenbar Steuern an die Portugiesen entrichten (M t , 14.11.2000, Köhler 1989:471, 509f.). Im Jahre 1913 errichtete die katholische Mission von Südwestafrika (O.M.I.) eine Missionsstation in Andara (siehe Abbildung 1), die nach Köhler's Einschätzung jedoch ebenfalls keinen entscheidenden Einfluss auf die Lebensweise der Khwe hatte. Denn die Khwe hätten ihre Kinder nicht in die Missionsschule geschickt, weil diese im Gebiet der Mbukushu lag (1966b:133).

Mandatsmacht politisch gewollt war, auch zur Folge, dass Entwicklungen und Ereignisse, die hier stattfanden, bisher nur wenig Niederschlag in der Geschichtsschreibung gefunden haben.

I.3.3 Südafrikanische Mandatszeit

Im Friedensvertrag von Versailles, durch den im Jahre 1919 der Ausgang des Ersten Weltkrieges geregelt wurde, wurden die ehemaligen deutschen Kolonien als Mandatsgebiete dem Völkerbund übertragen. Dieser delegierte die direkte Verantwortung und Verwaltung an die Siegerstaaten. Großbritannien beauftragte seinerseits die Südafrikanische Union stellvertretend mit der Wahrnehmung des Mandates über Südwestafrika. Das Gebiet hatte den Status eines C-Mandates und konnte als integraler Bestandteil des Territoriums der Mandatsmacht verwaltet werden. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Vereinten Nationen Rechtsnachfolger des Völkerbundes und beanspruchten die Übertragung der Mandatsgebiete in das neu eingerichtete Treuhandsystem. Südafrika lehnte jedoch den Abschluss eines Treuhandabkommens mit den Vereinten Nationen ab. Daraufhin klagten Liberia und Äthiopien als einzige afrikanische Mitglieder des ehemaligen Völkerbundes erfolglos gegen Südafrika vor dem internationalen Gerichtshof in Den Haag.

Im Jahre 1966 begann der bewaffnete Kampf der SWAPO (South West African People's Organisation) gegen die Mandatsmacht. Namibia verblieb noch bis 1989 unter südafrikanischer Verwaltung, obwohl die UN-Vollversammlung im Jahre 1966 Südafrika das Mandat entzog, 1971 die fortgesetzte südafrikanische Präsenz für illegal erklärte und 1974 die nationale Befreiungsbewegung SWAPO als rechtmäßige Vertretung des namibischen Volkes anerkannte. Erst nach dem Ende des kalten Krieges und dem Abzug kubanischer Truppen aus dem Nachbarland Angola willigte Südafrika in freie Wahlen unter UN-Aufsicht ein, und Namibia erlangte am 21. März 1990 als letztes Land auf dem afrikanischen Kontinent die Unabhängigkeit (Dierks 1999; Melber 2001).

I.3.3.1 Administrative Zuständigkeiten und Entscheidungen

Wegen seiner besonderen geographischen Lage galt der Caprivi-Zipfel der südafrikanischen Verwaltung als ‚administrativer Albtraum‘ (Kangumu 2000:8). Die Zuständigkeit für die einzelnen Teile wurde mehrfach neu geregelt. Nach dem Ersten Weltkrieg bis zum Friedensvertrag von Versailles und dem South West Africa Mandate Act im Jahre 1919, und später wieder zwischen 1922 und 1929 wurde der Caprivi-Zipfel formell als Teil des Bechuana-

land-Protektorates (heute: Botswana) verwaltet.⁴⁵ In den letztgenannten Zeitraum fällt die Zweiteilung in einen östlichen und einen westlichen Teil, denn Ost Caprivi war in dieser Zeit der Zuständigkeit des District Commissioner in Kasane unterstellt, West Caprivi derjenigen des District Commissioner in Maun. Mit der Proklamation Nr. 196 wurde das Gebiet im Jahre 1929 an die südwestafrikanische Administration in Windhoek zurückgegeben.

Die südafrikanische Administration verfolgte auch in Namibia die Apartheid-Politik mit den Grundsätzen der ethnischen Trennung und richtete ab den 1920er Jahren *native reserves* und nach 1964 Homelands für die einzelnen ethnischen Gruppen ein. Mit der Proklamation No. 32 von 1936 wurde das Okavango-Gebiet, zu dem seit 1931 auch West Caprivi gehörte (Fisch in Vorb.), zum Okavango Native Territory erklärt. Für West Caprivi war nun der Native Commissioner in Rundu⁴⁶ als Vertreter des General Commissioner in Windhoek beziehungsweise des Ministers für Bantu-Angelegenheiten in Südafrika zuständig. Ab 1939 wurde Ost Caprivi direkt vom Department of Bantu Affairs in Pretoria verwaltet. Einer der Gründe für den administrativen Transfer von Ost Caprivi waren die Schwierigkeiten, denen sich die Verwaltung in Windhoek angesichts der Armut und Abgelegenheit des Gebietes gegenüber sah (Fisch 1996:151). Kangumu (2000:7) argumentiert, dass die infrastrukturelle und wirtschaftliche Entwicklung dieser Region noch zögerlicher als in anderen Homelands blieb, weil die Isolierung des Caprivi-Zipfels im Interesse der südafrikanischen Regierung war, die ihre dortigen militärischen Interessen und Aktivitäten vor den Augen der Weltöffentlichkeit geheim halten wollte. Mandatsgebiete sollten nicht für militärische Zwecke genutzt werden.

Wie zuvor von der deutschen Kolonialverwaltung blieb West Caprivi auch von der südafrikanischen Mandatsverwaltung zunächst weitgehend unbeachtet und unkontrolliert. In einem Schreiben des Administrators in Windhoek an den Secretary of Native Affairs in Pretoria vom 5. Juli 1938 heißt es:

„The strip of country between the Okavango and the Kwando (Mashi) rivers is desert country and is unoccupied (except on the actual banks of the two rivers) and untravellable. It is not patrolled and there is no necessity for administration in that area.“⁴⁷

⁴⁵ Government Gazette Proclamation No. 23 aus dem Jahre 1922.

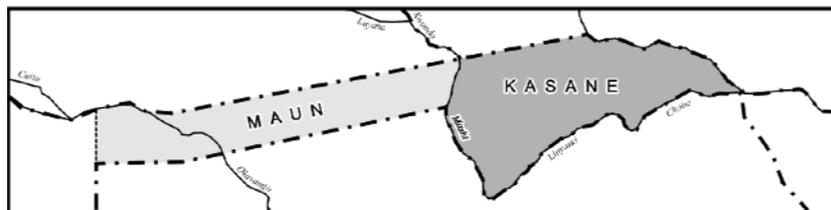
⁴⁶ Die Amtszeiten der Native Commissioners in Rundu waren laut Köhler (1989:511ff.): H.L. Eedes von 1937 bis 1946, R.F. Morris von 1946 bis 1954, C.E. Kruger 1954-1958 und Dave J.F. Marée 1958-1970, gefolgt vom Regierungsdirektor D.E.S. Jacobs 1971-1980.

⁴⁷ NAN: SWAA 2267 A 503/1.

ABBILDUNG 5: VERWALTUNGSHOHEITEN IM CAPRIVI-ZIPFEL VON 1890 BIS 2003



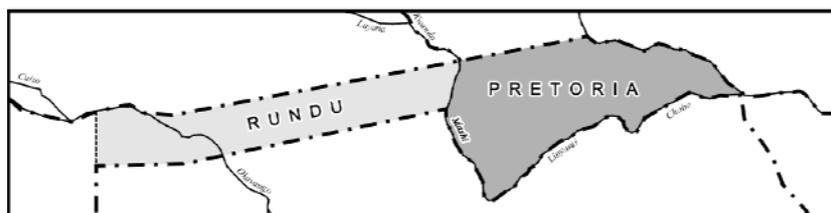
1890 - 1921.



1922 - 1929.



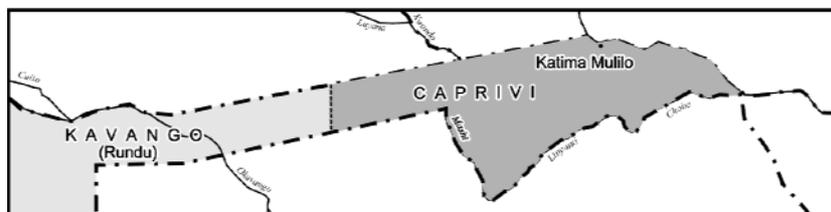
1929 - 1939.



1939 - 1992.



1992 - 1998.



Seit 1998.

Grafik: Monika Feinen

Gänzlich unberührt von administrativen und infrastrukturellen Maßnahmen blieb das Gebiet in der Folgezeit jedoch nicht. Ein Anliegen war die Erschließung des Gebietes durch den Bau einer Straße entlang der angolanischen Grenze. Die Straße wurde im Mai 1942 fertig gestellt.⁴⁸

Eine weitere Angelegenheit, die ein Eingreifen von Seiten und aus Sicht des Staates notwendig machte, war die Gefahr der Ausbreitung von Rinderkrankheiten. Im Jahre 1938 wurde eine Impfkampagne im Kavango-Gebiet durchgeführt. Die Bewohner von West Caprivi mussten ihr Vieh zum Okavango bringen, um es impfen und mit Brandzeichen versehen zu lassen. Eine entsprechende Empfehlung war bereits im Jahre 1937 für den gesamten Caprivi-Zipfel ausgesprochen worden.⁴⁹ Vermutlich ebenfalls im Jahr 1938 wurde in Bwabwata der in den Akten als *Native Guard*, *Native Intelligence Agent* oder *Border Guard* bezeichnete Lozi namens Muyatwa stationiert.⁵⁰ Seine Hauptaufgabe bestand darin, für die Durchsetzung des Erlasses von 1938, demgemäß alles Vieh aus West Caprivi zu entfernen war, zu sorgen:

„... to prevent the occupation of the strip by natives, to keep the strip a stock free zone, to collect and hand over any ivory found in the strip. In practise these men guard the strip to prevent the spread of animal disease and all other duties are, in comparison, almost negligible.“⁵¹

Aus einem Schreiben des Native Commissioner in Rundu vom 24.9.1952 geht hervor, dass zwar weder Vieh noch Menschen, wohl aber die ortsansässigen Khwe, sich jenseits des Okavango aufhalten durften. Wörtlich heißt es: „... geen Naturelle behalwe die Boesmans wat

⁴⁸ NAN: SWAA 2268 A 503/25.

⁴⁹ NAN: SWAA 2268 A 503/1. Die Kosten für die Impfkampagne und die notwendige systematische Kontrolle war offenbar ein weiterer Grund, weshalb die südwestafrikanische Verwaltung Ost Caprivi abgeben wollte (Kangumu 2000:16).

⁵⁰ Der genaue Zeitpunkt war aus den von mir eingesehenen Akten nicht ersichtlich. Die Akte SWAA 2268 A 503/25 im Nationalarchiv in Windhoek für den Zeitraum von 1941 bis 1955 enthält ein undatiertes Schreiben, in dem der Native Guard erstmals erwähnt wird und auf den Vieherlass von 1938 Bezug genommen wird. Ursprünglich waren offenbar zwei *guards* und mehrere Assistenten durch die Landbau-Abteilung eingesetzt worden: Mukoya Kanjimi am Okavango und Muyatwa Karianga in Bwabwata. Kanjimi wurde später offenbar vom Dienst suspendiert, weil er innerhalb und außerhalb des Caprivi Nashörner, Elefanten und Giraffen jagte und die 'Buschmänner' dazu benutzte, um die Trophäen zu beseitigen.

⁵¹ NAN: SWAA 2267 A503/1: Schreiben des Native Commissionr Rundu an Chief Native Commissioner Windhoek vom 8.2.1950. Zu den Aufgaben von *border guards* gehörte auch das Patrouillieren beider Grenzen. Im Juni 1947 beschwerte sich der Native Commissioner des Ost Caprivi beim District Commissioner in Maun über das Eindringen von Tswana in den West Caprivi. Chief Moremi wollte offenbar die Position der Grenzmarkierung zwischen Südwestafrika und dem Protektorat Bechuanaland ändern. Daraufhin erteilte mit Schreiben vom 12.7.1947 der Native Commissioner in Rundu seinem Guard Muyatwa den Auftrag zu speziellen Kontrollen (NAN: SWAA 2268 A 503/25). Der Sohn von Muyatwa mit einer Khwe Frau erwähnte mir gegenüber als Mission seines Vaters außerdem die Erziehung der Khwe zu Feldbauern. Sein Vater habe diese gelehrt zu pflügen, mit Ochsen zu arbeiten und zu dreschen (JM, 3.8.1999).

alreeds daar is, of vee...“.⁵² Im Jahre 1965 wurde zumindest den Khwe in Mutc’iku wieder erlaubt, Rinder zu halten (Köhler 1991:543). Darauf, wie es dazu – trotz des nach wie vor gültigen Vieherlasses - kam, wird weiter unten (I.3.3.6) näher eingegangen.

Bwabwata und Yiceca waren Verteilungsstellen für Lebensmittel. In Bwabwata wurden auch Impfkampagnen durchgeführt. Der Native Commissioner besuchte diese beiden Orte regelmäßig zwei bis drei mal im Jahr, um sich über die Situation vor Ort zu informieren, Lebensmittel zu verteilen und sich traditionelle Tänze anzuschauen:

„Wir lebten damals in Nllgori.⁵³ Besucher erzählten uns, dass wir nach Bwabwata oder Yiceca kommen könnten, wenn wir Hunger hätten. Sie gaben uns Salz und Tabak. Wenn wir den *lana*-Tanz [Zitter-Tanz] vorführten, töteten sie für uns ein Tsessebe [*Damaliscus lunatus*]. Es war der weiße Kommissar aus Rundu, der uns besuchte. Wir Khwe waren unter seiner Kontrolle. Er kam und gab uns Essen: Mais und Mahango. Manchmal gingen wir nach Bwabwata, um uns behandeln zu lassen. Zum Impfen gingen wir nach Bwabwata. Der Kommissar kam auch nach Yiceca. Er kam nicht nach Nllgori. In Nllgori gab es keine Straße. Er kam zwei oder drei mal im Jahr und brachte Nahrungsmittel. Manchmal schickte er nur Angestellte. Er arbeitete Hand in Hand mit Muyatwa. Er beriet uns auch. Wir sollten hören, was er sage. Wir sollten ihm unsere Probleme berichten.“ (AM, 27.12.2000)

Die im Jahre 1949 eingesetzte *Commission for the Preservation of Bushmen in South West Africa* sollte klären, ob ein *native reserve* für ‚Buschmänner‘ eingerichtet werden solle. Für die Einsetzung der Kommission wurden offiziell humanitäre Gründe angeführt, insbesondere die schlechte gesundheitliche Versorgung und Ernährung der San (Gordon 1992a:160ff.). Bezüglich einer eventuellen Umsiedlung der Khwe in ein solches *native reserve* empfahl die Kommission, dass die Khwe bleiben sollten, wo sie waren:

„The Barrakwenge [Khwe] or black Bushmen appear to be a mixture between the Kung and the Bantu and reside as a separate entity in the Western Caprivi Zipfel. There would appear to be no object in shifting them. They are at home in the area they now occupy and get on well with the surrounding Native tribes. Your Honour’s Commissioners recommend, therefore, that they be allowed to remain where they are and that water be opened up for them.“⁵⁴

⁵² NAN: SWAA 2267 A503/1.

⁵³ Das Khwe Wort *nllgóri* ist eigentlich ein Verwandtschaftsterminus (vgl. II.2.2.2) und bezeichnet die Enkelkinder von Mann und Frau sowie die Schwesterkinder des Mannes. Diese haben eine besonders enge Beziehung zu ihren (klassifikatorischen) Großeltern. Angeblich wurde der Ort Nllgori genannt, weil das Wasser in diesem Grabwasserloch besonders leicht und üppig hervorsprudelt und also den Menschen so bereitwillig zu Diensten ist wie sonst nur ihre *nllgóri* (WM, 28.1.2003).

⁵⁴ NAN: SWAA A50/67: Report to the Commission for the Preservation of Bushmen in South West Africa 1950:14.

Während das Zitat die originäre Besiedlung des West Caprivi durch die Khwe bestätigt, teilen diese die Einschätzung ihrer Beziehungen zu den *surrounding native tribes* zumindest aus heutiger Sicht nur zum Teil (vgl. I.3.3.3).

Die Odendaal-Kommission, die die Einrichtung von separaten Homelands für die Nicht-Weißen Bevölkerungsgruppen im Lande vorbereiten sollte, empfahl im Jahre 1964 sogar die Einrichtung eines eigenen Homelands für die Khwe:

„That homelands be created for the Bushmen, these areas to be known as (1) the portion of the Western Caprivi east of the Okavango River, and 587,671 hectares in extent for the Barakwengo [Khwe] Bushmen ...” (Republic of South Africa 1964:99)

Dem wurde in der Folge nicht entsprochen, vielmehr wurde West Caprivi bereits 1963 Naturschutzgebiet (siehe I.3.3.5) und in der Folge militärischer Sperrbezirk (siehe I.3.3.7).

I.3.3.2 Khwe als Minenarbeiter

Gegen Mitte des 20. Jahrhunderts gewann der Caprivi-Zipfel wegen seiner günstigen Lage für die Rekrutierung angolanischer Arbeiter an Interesse. Denn zu dem Bedarf an Farm- und Plantagenarbeitern in Namibia, Angola und Sambia gesellte sich nun auch die Nachfrage nach Arbeitern für die Goldminen am Witwatersrand bei Johannesburg in Südafrika.

San galten im allgemeinen als körperlich und mental ungeeignet für die schwere Minenarbeit fern von ihren Familien. Am 10. August 1948 richtete der Native Commissioner in Rundu eine offizielle Anfrage an den Distrikt-Repräsentanten der Witwatersrand Native Labour Association (WENELA), ob diese Gesellschaft gewillt sei,

„ ... male, adult, medically fit, robust Bushmen for labour on (1) The Mines and (2) other employment ... ”⁵⁵

zu akzeptieren. In der Antwort vom 24.8.1948 hieß es:

„For mine work, the language problem would be insuperable in so far as pukkah Bushmen is concerned. Any hybrids, however, who understand the Okavango dialects would be accepted [for mine work].”⁵⁶

Physische und kulturelle Hybridität, letztere in Gestalt von Multilingualität, bot den Khwe in diesem Fall also wirtschaftliche Möglichkeiten, die ‘reinen’ San nicht zugestanden wurden. Die Arbeit in den Minen wurde von den Khwe gegenüber der Farmarbeit bevorzugt.

⁵⁵ NAN: SWAA 434 A 50/67 Vol.2.

⁵⁶ NAN: SWAA 434 A 50/67 Vol.2.

Auf den Farmen wurden sie schlechter bezahlt⁵⁷ und behandelt, angeschrien und geschlagen und als minderwertige ‚Buschleute‘ angesehen (AM, 27.12.200, vgl. Köhler 1989:557). Ein weiterer Grund waren Überfälle von San auf Arbeiter, die aus dem Farmgebiet in das Kavan-goland zurückkehrten (Köhler 1989:352,555).⁵⁸

Die WENELA errichtete zwei Anwerbstellen an den Rändern des Caprivi, eine in Sha-kawe/Botswana am Okavango und eine in Katima Mulilo am Sambesi an der Grenze zu Sam-bia (Köhler 1989:564). Über Katima Mulilo wurden im Jahre 1944 insgesamt 6.000 Minen-arbeiter und über Mohembo sogar 1.000 pro Monat geschleust (Kangumu 2000:73 f.). Meine Gesprächspartner berichteten von zwei Routen, über die Khwe aus Angola und Caprivi in die Minen am Witwatersrand gelangten: Für die westliche Route gab es einen Sammelplatz in Mukwe beziehungsweise Andara. Anschließend wurden die Arbeiter mit einem Lastwagen der WENELA über die Grenze nach Botswana bei Mohembo nach Shakawe gebracht, von wo aus sie nach Francistown flogen und weiter mit dem Zug über Mafeking nach Johannesburg gebracht und dort auf die einzelnen Minen verteilt wurden. Laut Köhler (1966b:135; 1989:564,566f.) benötigten zumindest die Khwe, die diese westliche Route nahmen, die schriftliche Einwilligung des Mbukushu Häuptlings Makushe (Regierungszeit 1947-1969), der auf diese Weise die Abreise und Rückkehr der Khwe kontrollierte.⁵⁹ Dies war jedoch nicht im Sinne der Administration:

„The Barakwengu, while making no specific charge, feared that those of them who wished to go to the Reef Mines to work, would be stopped by Chief Makushe to whom they have occasionally gone for passes. (Apparently these Bushmen [...] have been going to the mines for many years and are treated as Natives.) The Bushmen are told that it is the wish of the Administration that all people in S.W. Africa live in peace and under the protection of the Law. No Native Chief has any jurisdiction over them and they owe allegiance to the Administration and its Officials only. No tribute should be paid, no taxes can be levied on them and no one may interfere with them except on the instructions of the Administration. Under these circumstances they may consider themselves free to offer themselves for work in the Police Zone, and to continue working on the mines until such time as the Administration may otherwise order. They may obtain passes to the Police

⁵⁷ Laut Gordon (1992a:142) waren San als Farmarbeiter äußerst begehrt, weil man sie wesentlich geringer ent-lohnen konnte.

⁵⁸ Da auch einige Khwe mit den Arbeiterkolonnen aus Kavango ins Farmgebiet zogen, waren also auch ‚Buschmänner‘ Opfer dieses so genannten ‚Buschmann-Problems‘ (Köhler 1957). Ein anderer Text in Köhler (1989:448ff.) dokumentiert, dass auch Khwe aus dem Farmgebiet zurückkehrende Wanderarbeiter, in diesem Fall Lozi, überfallen haben.

⁵⁹ Vergleiche hierzu: „Ich beschloss nach Djwaeni in die Minen zu gehen. Ich ging zu Makushe, dem *chief* der Mbukushu, und er schrieb meinen Namen auf.“ (NB, 19.1.1999).

Zone from Runtu [Rundu] and may present themselves to WNLA without consulting the Mbukushu Chief.”⁶⁰

Der Native Commissioner in Rundu empfiehlt, stattdessen den Border Guard Mukoya Litembero, der in Mahango stationiert war, zu autorisieren, Pässe an potentielle Minenarbeiter unter den Khwe auszustellen.⁶¹

Für die östliche Route befand sich ein Sammellager in Singalamwe.⁶² Von Singalamwe ging es mit dem Lastwagen nach Katima Mulilo, von dort mit dem Flugzeug nach Francistown und weiter wie oben beschrieben (AS, 13.8.1999; TG, 27.1.2003). Um eine der beiden Sammelstellen zu erreichen, waren zum Teil mehrere Tage oder gar Wochen lange Fußmärsche zurückzulegen. Die in Katima Mulilo abgeschlossenen Arbeitskontrakte hatten offenbar eine Dauer von 11 Monaten, die über Shakawe geregelt dagegen eine Laufzeit von 16 Monaten. Ein ehemaliger Minenarbeiter erinnert sich an das Prozedere bei der Auswahl der Arbeiter:

„Sie checken deine Größe und dein Alter. Die Jungen schicken sie nach Rhodesien [Zimbabwe] zum Roden der Tabakplantagen oder sie füttern sie in Katima, bis sie fett genug sind für die Minenarbeit. Wenn sie sehen, dass du Kraft für die Arbeit in den Minen hast, schicken sie dich dorthin” (TG, 27.1.2003)⁶³

Motivation für die Arbeit in den Minen waren der Verdienst und insbesondere die neuartigen Waren, die man mit dem Geld erwerben konnte:

„Ich habe gesehen, dass andere nach Djwaeni [Khwe Name für Johannesburg und das Minengebiet am Witwatersrand] gingen und habe beschlossen, es auch zu tun. Bei ihnen [den Rückkehrern] habe ich andere Kleider gesehen. Ich wollte auch solche Kleider kaufen. Vorher hatten wir nur Lederkleidung. Nur diejenigen, die aus Djwaeni zurückkamen, hatten andere Kleider.” (AS, 13.8.1999)⁶⁴

Der Bericht der *Commission for the Preservation of Bushmen in South West Africa*, in dem die Khwe als Barrakwenge bezeichnet werden, stufte diese aufgrund von physisch-an-

⁶⁰ NAN: SWAA 434 A 50/67 Vol.4: Schreiben des Native Commissioner Rundu an Chief Native Commissioner Windhoek vom 26.10.1953.

⁶¹ Es konnte nicht geklärt werden, ob Mukoya Kanjimi und Mukoya Litembero dieselbe Person sind oder nicht. Mukoya Kanjimi soll ja wegen Wilderei suspendiert worden sein (siehe oben). Ein *border guard* in Mahango war für meine Gesprächspartner keine Person von so zentraler Bedeutung wie Muyatwa in Bwabwata. Das mag daran liegen, dass in den 1950er Jahren der Khwe *hoofman* Martin Ndumba eingesetzt wurde.

⁶² Einer von Köhlers Informanten nennt dagegen einen von Köhler nicht lokalisierbaren Ort namens Sháng’ombò als Sammelstelle (Köhler 1989:435).

⁶³ Einige Khwe arbeiteten auch auf Tabakplantagen in Simbabwe (Köhler 1989:325, TG, 27.1.2003) oder im Farmgebiet Namibias (ibid:484,557) oder in der Stadt (ibid:484,561; AM, 27.12.2000). De Almeida (1965:21) erwähnt, dass Khwe aus Angola in den großen Fischfangbetrieben an der Südwestküste des Landes und in den Kaffeeplantagen in Nord-Angola arbeiteten (vgl. auch Köhler 1989:560).

⁶⁴ Aussagen ähnlichen Inhalts hat auch Köhler (1989:483; 1997:365-387) dokumentiert.

thropologischen Untersuchungen als hybrid ein und empfahl, ihnen die Arbeit in den Minen am Witwatersrand zu erlauben.⁶⁵ Die Zahl der ‚Barrakwenge‘ in West Caprivi wird in dem Bericht mit 600 angegeben. Über ihren Wert heißt es in dem Bericht auch:

„Nowhere did your [the Administrator’s] commissioners receive the impression that it would be worthwhile to preserve either the Heikum [Hailom] or the Barrakwengwe [Khwe] as Bushmen. In both cases the process of assimilation has proceeded too far and these Bushmen are already abandoning their nomadic habits and are settling down amongst the neighboring tribes to agriculture and stock breeding [...].“⁶⁶

Als Buschmänner nicht schützenswert, konnten Khwe als Arbeitsmaterial für die Minen dienen. Ein großer Teil der Khwe Männer nahm die Gelegenheit für diese Erwerbsmöglichkeit wahr. Viele meiner Gesprächspartner schlossen mehrere, einige bis zu vier Arbeitskontrakte ab. Die dazwischen liegenden Zeitabstände betrug Monate oder Jahre. In seinem Bericht für das Department of Nature Conservation schreibt Tinley (1966), dass Mitte der 1960er Jahre der größte Teil der Khwe Männer Kontraktarbeiter in den Minen gewesen seien. Kurz darauf endete für die Khwe diese Art der Erwerbstätigkeit, weil Botswana wegen der weiter unten dargestellten militärischen Aktivitäten in West Caprivi die Grenze zu Namibia schloss und sich für die Khwe neue Arbeitsmöglichkeiten vor Ort ergaben.

I.3.3.3 Eingriffe in interethnische Beziehungen

Die Aussagen der Khwe über ihre Beziehungen zu ihren diversen bantu-sprachigen Nachbarn sind unterschiedlich, teils auch widersprüchlich und offenbar nicht nur von der Person des jeweiligen Herrschers und der politischen Situation, sondern auch von persönlichen Erfahrungen abhängig. Jedenfalls lassen sich Beziehungen und Loyalitäten nicht einfach mit ethnischen Kategorien in Einklang bringen.

Die engsten Beziehungen bestanden sicherlich zwischen Khwe und Mbukushu. Am Okavango scheinen Khwe und Mbukushu durch das gesamte 20. Jahrhundert in enger Nachbarschaft, aber räumlich getrennt voneinander gelebt zu haben (JM, 31.8.1999, DK, 31.8.1999). Über das Verhältnis zwischen Khwe und Mbukushu am Luyana in Angola heißt es:

„Khwe und *goava* [hier: Mbukushu] lebten getrennt voneinander. Das Verhältnis zwischen ihnen war gut. Die *goava* hatten Rinder, Ziegen und Hühner. Wenn wir Khwe aus den Minen zurückkamen, kauften wir diese. Das änderte sich erst als

⁶⁵ Brief der Bushman Commission an den Chief Native Commissioner vom 19.12.1953, SWAA A 50/67, vgl. Orth (1999:27f.).

⁶⁶ NAN: SWAA A 627/11/1.

die *phutu* [Portugiesen] kamen. Sie haben den Leuten, die Minenpapiere hatten, die Kehle durchgeschnitten. Sie wollten nicht, dass wir reich werden. Sie töteten sowohl Mbukushu als auch Khwe. Deshalb sind wir geflohen." (KC, 18.11.2000).⁶⁷

Im Widerspruch zu dem obigen Zitat stehen von Köhler dokumentierte Aussagen, nach denen die Portugiesen die Khwe vor Übergriffen geschützt hätten (Köhler 1989:471,506ff.). Ferner zitiert er einen Text, wonach der Mbukushu Chief Dímbu, auch Ndara genannt (Regierungszeit: 1850-1895), die Khwe am Luyana beschützte (Köhler 1989:397f.). In Angola scheinen insbesondere die |Ganda (Mbwela), von denen viele als Polizisten im Dienst der Portugiesen standen, brutal gegen die Khwe vorgegangen zu sein. Brutale Herrschaft und regelrechte Vertreibung durch die Vasallen der Portugiesen im äußersten Osten Angolas gaben etliche Khwe als Grund dafür an, - vermutlich in den 1960er Jahren - über die Grenze nach Sambia oder Namibia geflohen zu sein.

Über das Verhältnis zu den Lozi berichteten Khwe, die in Sambia gelebt haben:

„Wir bekamen Probleme mit den *goava* [hier: Lozi], weil sie uns als Sklaven nehmen wollten. Aber Ndeundeu [Khwe *headman*] ging nach Lowinda, um sich zu beschweren, und der Weiße Mowuziz kam und stoppte die *goava*." (DT, 16.11.2000).⁶⁸

Auch Clark bewertet die Beziehungen zwischen Lozi und Khwe im südlichsten Teil Sambias als vergleichsweise gut:

„This country [südlichster Teil Sambias] is sparsely inhabited by the agricultural Shanjo, and it is among them that the Bushmen [Khwe] live; they appear to have worked out a much more satisfactory *modus vivendi* with the Bantu than did their cousins to the south" (Clark 1951:57).

Das Verhältnis zu den Mbogira (Mafwe) in Cibinda (Ost Caprivi) wurde ebenfalls meist als gut erinnert. Khwe arbeiteten für diese als Hirten und erhielten für ihre Arbeit Milch und Nahrungsmittel (JT, 9.11.2000).

Das trockene Kerngebiet des West Caprivi zwischen dem Okavango und dem Kwando scheint zumindest bis in die 1930er Jahre hinein ein beliebtes Ziel für Überfälle auf Khwe gewesen zu sein, was offensichtlich durch die mangelnde staatliche Kontrolle begünstigt wurde. Formen erlittener Gewalt, von denen berichtet wurde, waren insbesondere das Verschleppen von Kindern und Frauen, Vergewaltigungen sowie körperliche Züchtigungen oder gar Morde

⁶⁷ Der Khwe Terminus *goava* bezeichnet nicht nur Mbukushu, sondern auch andere 'Schwarze', deshalb musste im Einzelfall nachgefragt werden, von welcher Gruppe jeweils die Rede war. Eine solche Nachfrage kann natürlich die Antwort beeinflusst haben.

⁶⁸ Leider konnte bisher nicht geklärt werden, um welchen Amtsträger es sich bei Mowuziz handelt.

an Khwe, die sich Befehlen widersetzen (NI, 12.7.1999, 26.1.2003; NB, 25.11.2000). Andere Klagen bezogen sich auf zu verrichtende Dienstleistungen, zu denen das Tragen von Lasten, das Stampfen von Hirse, das Bauen von Häusern und das Pflegen von Kranken gehörte. Diese Übergriffe werden heute in der Regel Mbukushu zugesprochen, die die Khwe als ‚Sklaven‘ behandelt hätten.⁶⁹ Die Administration bewertete das Verhältnis zwischen Khwe und Mbukushu offenbar anders:

„The [Barakwengu] Bushmen complain that the Mbukushu Natives of Angola steal their wives and children and make slaves of them. My investigations revealed that quite a few women and children have probably left the Caprivi and are now in Angola. No evidence of forceful restraint was however forthcoming and the conclusion I came to is that the Barakwengu do not till the soil or keep cattle and that their own women folk prefer to attach themselves to Mbukushu kraals where the food position is better. The Barakwengu are believed to be Dagga smokers and it is quite conceivable that in exchange for dagga they allow themselves to be exploited by their stronger neighbours. [...] The Barakwengu women have been the recognized concubines of the Mbukushu for generations.”⁷⁰

Übergriffe und Unterdrückung veranlassten auch viele Khwe im östlichen Teil des West Caprivi, sich dem Zugriff der Mbukushu durch Flucht nach Sambia zu entziehen (JN, 8.11.2000). In den Erinnerungen der Khwe spielt die erlittene Gewalt und das erfahrene Leid eine zentrale Rolle. Erzählungen hierüber wurden und werden an die jüngeren Generationen tradiert. Berichte über Übergriffe von Seiten anderer Bevölkerungsgruppen sind demgegenüber selten. Am ehesten hört man solche über die Tswana, die bei Jagdzügen bis an den Kwando vordrangen (Köhler 1979:14) und ebenfalls Khwe Kinder gestohlen haben (CK, 9.11.2000, vgl. Köhler 1989:459ff.). Angesichts der aktuellen Auseinandersetzungen zwischen Khwe und Mbukushu um politische Repräsentation und Landrechte (vgl. I.3.4.3 und I.3.4.4) kommt es wohl nicht von ungefähr, dass die Khwe in Namibia die Versklavung und Unterdrückung durch die Mbukushu in den Vordergrund stellen, während die Khwe in Botswana sich heute vor allem auf ihre ‚history of enforced servitude‘ durch die Tswana berufen (vgl. Taylor 2000:52).

⁶⁹ Laut Köhler haben auch Mbari (Köhler 1989:441) und Mbwela (ibid:327) Khwe als ‚Sklaven‘ genommen. Er (ibid:433ff.) gibt ein ausführliches Interview wieder, aus dem ersichtlich wird, wie das Sklaven- oder Dienerverhältnis im Einzelfall aussehen konnte. Der betreffende Mann schildert, wie er für seinen Herrn gejagt und gearbeitet, eine Mbwela zur Frau genommen, zusammen mit anderen Khwe, Mbukushu und Mbwela als Wanderarbeiter auf Plantagen in Simbabwe und in Minen in Südafrika gearbeitet, Teile seines Lohnes an seinen Herrn abgeliefert und sich von seinem Lohn nach und nach eine eigene kleine Rinderherde aufgebaut hat. Zur Klassifikation von Dienstverhältnissen zwischen San und Bantu vergleiche Sylvain (2001).

⁷⁰ NAN: SWAA 434 A 50/67 Vol.4: Brief des Native Commissioner in Rundu an den Chief Native Commissioner in Windhoek vom 26. Oktober 1953. Diese Einschätzung hinderte die Administration nicht daran, den so oder anders begründeten ‚Antagonismus‘ der Khwe gegenüber den Mbukushu für eigene Zwecke zu nutzen (vgl. I.3.3.7).

In der Darstellung der Khwe im östlichen Teil des West Caprivi war die Einsetzung von Muyatwa (siehe I.3.3.1), dessen Khwe Name Ndó-royi von seiner ethnischen Zugehörigkeit abgeleitet ist,⁷¹ die erste staatliche Maßnahme, die ihr Leben entscheidend verändert hat.⁷² Sie habe zum Ziel gehabt, die Khwe vor Übergriffen von Seiten der Mbukushu zu schützen:

„Zu dieser Zeit haben die Mbukushu Khwe gefangen und ihre Kinder verkauft. Deshalb haben die Weißen Muyatwa geschickt. Der hat die Mbukushu verjagt.“
(JD, 9.8.1999)

Uneinheitlich sind die Darstellungen von Khwe und Verwaltungsleuten aber nicht nur, was den Zweck der Einsetzung Muyatwas (vgl. I.3.3.1), sondern auch was die Bevölkerung von West Caprivi angeht. Die Verwaltungsleute sahen das Gebiet als weitgehend frei von Bevölkerung bis auf

„ ... border guards, their families and a few nomadic bushmen, belonging to the Barakwengu [Khwe] tribe or clan“,⁷³

während aus Sicht der Khwe das gesamte Gebiet bewohnt war und genutzt wurde und sie erst später im Zuge der Militarisierung des Gebietes (siehe I.3.3.5) ihre Wohnorte verlassen mussten. Allerdings hat auch Muyatwa Khwe aufgefordert, nach Bwabwata umzusiedeln (Ml, 27.10.2000).

Um die Mbukushu aus dem Gebiet fern zu halten, stellte Muyatwa offenbar eine eigene Polizeimacht aus Khwe Polizisten auf (WM, 23.1.2003), mit denen zusammen er die Mbukushu aus West Caprivi verjagte (KU, 12.11.1999). Seine Polizeimacht bestand aus mindestens 14 mir namentlich genannten Khwe. Muyatwa wird in seinem Vorgehen gegen die Mbukushu als aggressiv und erbarmungslos geschildert. Einige Khwe berichteten, sie hätten Mitleid mit Mbukushu gehabt und Khwe Polizisten hätten diese des Öfteren vor dem Kommen Muyatwas gewarnt, so dass sie fliehen konnten (AM, 24.1.2003). Während meine Gesprächspartner Muyatwa durchweg als Befreier darstellten, ordnet der Zeitzeuge Köhler die Beziehungen anders ein:

„Ich erlebte jedoch noch im Jahre 1959, dass die Gruppe der Khoe [Khwe] von Buabuata [Bwabwata] (West-Caprivi) dem Rotse [Lozi]-Mann namens Muyatwa praktisch untertan waren. Tag für Tag mußten sie für ihn arbeiten (*djao*), u.a.

⁷¹ Wörtlich: *ndó*=fremd, Feind, *royi*=Lozi (vgl. Köhler 1989:373f.).

⁷² Vergleiche hierzu: „The first real influence from outside was the arrival of a policeman, an East Caprivian named Muyatwa Karengo, who was stationed at Bwabwata from the police post of Rundu“ (Diemer 1996:20).

⁷³ NAN: SWAA 2268 A 503/25: Report III/1948.

Brennholz schlagen und zu Muyatwas Kral tragen, Wasser holen oder die Rinder Muyatwas im Busch hüten.” (Köhler 1975:71f.)⁷⁴

Widersprüchliche Darstellungen der Person Muyatwas spiegeln jedoch nicht einfach Unterschiede zwischen Innen- und Außensicht oder aktueller Perspektive und Rückschau. Auch Köhler zitiert Texte, in denen Muyatwa als von der Regierung geschickter Beschützer der Khwe dargestellt wird (Köhler 1989:250,452). Die damaligen Beziehungen scheinen generell nicht eindeutig und Loyalitäten nicht entlang ethnischer Grenzen verlaufen zu sein. Sie waren, wie das folgende Zitat belegt, für die Verwaltungsangestellten auch schwer zu durchschauen:

„I had heard that cattle were being run from Angola to Bechuanaland across this strip and that Muyatwa [...] was having trouble with the Bushpeople and Mambukushu of the Eastern Caprivi Zipfel. [...] I investigated the allegation that the Mambukushu had incited the bushpeople to kill Muyatwa. While unable to say that there is no truth in the matter the bushmen witnesses were too unreliable to be trusted [...] Muyatwa lives an isolated life, is by nature a Dictator and inclined to conscript bushman labour. I explained to the bushmen that they were free to work or not for Muyatwa in return for the protection he afforded to them from Angola raiders who apparently still enslave bushmen children but that the Administration did not welcome enforced labour.”⁷⁵

Jedenfalls kamen viele Khwe, die in Angola unter Übergriffen zu leiden hatten, nach Bwabwata, das sich zu einer ‚Capital‘ (DT, 10.11.2000) entwickelte. Die Einwohnerzahl erreichte nach Angaben der Khwe die des heutigen Omega, das würde bedeuten mehr als 600 Individuen (Ku, 12.11.1999, KC 18.11.2000, AM, 23.1.2003).

I.3.3.4 Eingriffe in die politische Struktur

Zur Politik des Umgangs mit den *native tribes* gehörte das Prinzip der *indirect rule* und die Installierung von politischen Vertretern für die einzelnen Gruppen:

„They [the Barakwengu Bushmen] are further told that it would be wise if they could consult each other and appoint their own ‘Kaptein’ so that they could have a Tribal Head to bring their troubles to my notice. (This suggestion may bear fruit but as bushmen are reluctant to hold themselves out as superior to their neighbours there is some doubt in the matter. [...] In order to fill the gap caused by the Barakwengu having no ‘Kaptein’ or other leaders I have instructed Muyatwa to take a fatherly interest in the Bushmen of his area and have issued similar instructions to Mukoya Litembero, the Border Guard at Mahango Omuramba on

⁷⁴ Machtmissbrauch von Seiten der ‘Bushman guards’ war auch in anderen Regionen ein Problem (vgl. Gordon 1992a:163).

⁷⁵ NAN: SWAA 2268 A 503/25: Report III/1948.

the Bechuanaland Route. Until Head Office decrees otherwise the Bushmen will regard these two persons as people to whom they can appeal when in trouble.”⁷⁶

Laut Kippi George (George 1997:23) wurde im Jahre 1953 Martin Ndumba Vertreter der Khwe am Okavango. Dieses Datum scheint angesichts von Datum und Inhalt des oben zitierten Schreibens verfrüht. Köhler (1989:277) gibt für die Amtseinsetzung von Martin Ndumba das Jahre 1965 an, schreibt aber, dass Martin Ndumba vom damaligen Mbukushu Häuptling Makushe eingesetzt worden sei. Das ist angesichts der Haltung der Administration ebenfalls unwahrscheinlich.⁷⁷ In einem früheren Aufsatz, in dem er sich auf eine Art Lynchjustiz von Seiten Ndumbas bezieht, hatte Köhler (1975:68) geschrieben, dass dieser von der Administration in Rundu eingesetzt worden war In einem Schreiben des Native Commissioner in Rundu an den Chief Native Commissioner in Windhoek vom 24. März 1961 spricht ersterer von Ndumba als „... die voorman van die Mbarakwengo Boesmans [Khwe] langs die Okavangorivier in die Westelike Caprivi.”⁷⁸ Martin Ndumba dürfte sein Amt also in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre angetreten haben.

In Bwabwata blieb offenbar der Lozi Muyatwa bis zu seinem Tod im Amt. Köhler gibt das Todesjahr von Muyatwa mit circa 1960 an. Danach sei dessen Sohn Shàkàvàrà Polizist in Bwabwata gewesen und in der Regenzeit 1961/62 ins Lozi Gebiet zurückgekehrt (1989:452f.). Laut Diemer (1996:21) starb Muyatwa im Jahre 1964. Vor seinem Tod hatte Muyatwa einen Khwe Repräsentanten wählen lassen. Die Bevölkerung von Bwabwata wählte Kandunda Kaseta, den Ältesten der in Bwabwata ansässigen Familiengruppe zu dem für den östlichen Teil des West Caprivi zuständigen *hoofman* (JD, 9.8.1999).

Die Grenze zwischen den Zuständigkeitsbereichen legten Ndumba, Muyatwa und Kaseta gemeinsam fest. Sie wurde durch ein Holzzeichen knapp westlich der heutigen Ortschaft Omega markiert. Jedem *hoofman* stand ein Assistent und ein Polizist zur Seite (GM, 4.8.1999). Später wurden zwei weitere Verantwortliche eingesetzt, Kyaku Ndoro (auch bekannt unter dem Namen Mberemtatu) für das Gebiet rund um Yiceca, und Kapaco (auch: Qam) aus Cukucwara für das Gebiet am Kwando (GM, 4.8.1999).

⁷⁶ NAN: SWAA 434 A 50/67 Vol.4: Brief des Native Commissioner Rundu an Chief Commissioner Windhoek vom 26.10.1953.

⁷⁷ Vergleiche auch: „The Commission [for the Preservation of Bushmen] is in principle opposed to the employment of members of other tribes in posts of authority over Bushmen [...]. The Native Commissioner should do all he can to encourage these Bushmen [the Barragkwengwe] to assume responsibility themselves.” (NAN: SWAA A 50/67 Vol.4: Brief des Kommissionsmitglieds McIntyre an Major J.N. Naude vom 26.11.1953).

⁷⁸ NAN: BAC 65 HN 1/25/8 Vol.5.

Die Installierung politischer Vertreter für die Khwe wirkte sich entscheidend auf die Beziehungen zwischen den ethnischen Gruppen in West Caprivi aus.⁷⁹ Sie eröffnete den Khwe direkte Beziehungen zum Staat. Vor der Etablierung staatlich anerkannter Amtsträger war die einzige Möglichkeit, sich der Gewaltherrschaft durch die Mbukushu zu entziehen, die Flucht gewesen. Nun verschafften Anerkennung und Unterstützung von Khwe Führern durch die weißen Machthaber ersteren die Möglichkeit, sich in der politischen Arena gegenüber den Mbukushu zu emanzipieren:

„Die schlechte Behandlung hörte auf, weil die Weißen Khwe als *leaders* anerkannten. Die *goavas* [hier: Mbukushu] hatten Angst vor den Weißen. Die Khwe *leaders* sagten den *goavas*, sie sollten sich fern halten. Die Weißen brachten Tabak, Kleider und Essen. Wir waren nur auf die Weißen angewiesen. Sie haben uns gesagt, dass wir schlechte Behandlung durch die *goavas* berichten sollten. Wir sagten den *goavas*: ‘Jetzt haben wir die Weissen’.” (CD, 30.12.2000)

I.3.3.5 Naturschutz

Mit der Proclamation 67 von 1963 wurde das Gebiet zwischen Okavango und Kwando als ‚West Caprivi Nature Park‘ unter Naturschutz gestellt. Bis dahin war zumindest die Tötung gefährlicher Raubtiere von der Administration in Rundu gefördert worden, indem auf entsprechende Felle Belohnungen ausgesetzt waren (Köhler 1975:77). Im Jahre 1968 wurde das Gebiet als Caprivi Game Park umbenannt und aufgewertet (Republic of South Africa, Government Notice 19 of 1968). Den Khwe wurde laut eigener Aussage erlaubt, weiterhin in dem Gebiet zu siedeln und mit traditionellen Methoden, das heißt nicht zu Pferd und ohne Gewehre, zu jagen (BD/SD, 9.11.1999; KC, 18.11.2000).⁸⁰

Der Verdacht liegt nahe, dass das eigentliche Ziel der Einrichtung eines Naturschutzgebietes in dieser Lage nicht der Erhalt der Natur, sondern die Kontrolle der Bevölkerungsbewegungen an der Grenze zu Angola war, wo kurz zuvor der bewaffnete Befreiungskampf begonnen hatte (vgl. George 1997; Orth 2003:133). Im Jahre 1963 standen Sambia unmittelbar und Botswana kurz vor der Unabhängigkeit. In Angola begann der bewaffnete Unabhängigkeits-

⁷⁹ Auf die Bedeutung der von der südafrikanischen Administration geschaffenen Positionen und von ihren Amtsträgern eingesetzten Vertretern für die Anerkennung der Legitimität heutiger Khwe *leader* wird in Kapitel II.4.3.2 eingegangen.

⁸⁰ Köhler (1991:XIV) schreibt, dass die Jagd mit Pfeil und Bogen Ende der siebziger Jahren auch zwischen Okavango und Botswana-Grenze, also südlich des Okavango, verboten und das Jagdverbot durch Hilfseinheiten der Armee kontrolliert wurde, die sich vor allem aus Cape Coloureds rekrutierten und offenbar hart durchgriffen. Danach hätte die Jagd mit Pfeil und Bogen in West Caprivi schon davor verboten sein müssen.

kampf im Jahr 1961. Die namibische Befreiungsbewegung unterhielt gute Kontakte nach Sambia und Angola.

Jedenfalls wurde das Gebiet militärischer Sperrbezirk, bevor weitere konservatorische Maßnahmen in Angriff genommen werden konnten.⁸¹ Selbst den Mitarbeitern des Ministry of Wildlife, Conservation & Tourism war der Zugang zu dem Gebiet nicht mehr erlaubt (Brown & Jones 1994; Diemer 1996). Polizei und Armee übernahmen nun offiziell auch Naturschutzaufgaben (Uys 1993:61) und beschäftigten Khwe unter anderem in dieser Funktion.

„Bei der Polizei suchten wir nach Leuten, die von weit her kamen und fingen sie, wenn sie Tiere töteten. Wir waren fast so wie *game guards*. Wir hatten auch Gewehre. Wir bewachten beide Grenzen. Damals war das Land geschlossen.“ (TG, 27.1. 2003)

Während der Zeit der militärischen Sperrung nahm die Wilderei stark zu. Köhler berichtet, dass die Khwe während der Militärzeit Pferde kauften, die

„...Tswana und auch in Botswana lebende Kxoé [Khwe] über den Okavango angeblich nach Omega schmuggelten. Dort sollen Kxoé-Soldaten in ihrer Freizeit nicht selten mit dem Speer zu Pferde im Geheimen gejagt haben.“ (Köhler 1991:XX,F66).

Aber auch Nicht-Khwe in der Armee sowie Kämpfer der UNITA aus Angola sollen sich an der Wilderei beteiligt haben (Gordon 1995a). Gordon (1995a:14) weist ferner darauf hin, dass viele Angehörige der SADF, insbesondere diejenigen, die ‚hinter den Linien‘ operiert hatten, nach Ende des Guerillakrieges zu besonders vehementen Verfechtern des Naturschutzes wurden. Er geht offenbar davon aus, dass diese ihr Feindbild und ihre Vorgehensweise von den Guerilla-Kämpfern auf die Wilderer übertrugen. Ein bekanntes Beispiel hierfür ist Colonel Breytenbach, der seine Naturschutzmission so ernst nahm, dass er als Naturschutzbeauftragter gehen musste, weil er die Verbindungen zwischen den Wilderern aus den Reihen der UNITA und der höheren Chargen der SADF aufdeckte (Breytenbach 1997). Er nahm sie auch so ernst, dass er den ersten Ansiedlungsversuch von Khwe in Mashambo im Jahre 1989 wieder zunichte machte, indem er ihre Hütten abbrannte. Als das Ende der militärischen Präsenz der Südafrikaner abzusehen war, wurden diejenigen Khwe, die nicht selbst bei der Armee beschäftigt waren, aufgefordert, das Militärlager Doppies am Kwando zu verlassen. Dies war der Hintergrund des Ansiedlungsversuchs in Mashambo. Offenbar verfolgten nicht alle Militärs dieselben Ziele, denn die Ansiedler waren mit Armeelastwagen nach Mashambo gebracht worden (KN, 30.12.2000).

⁸¹ Das genaue Jahr der militärischen Sperrung ging aus den mir zugänglichen Quellen nicht hervor. Die Grenze zu Botswana wurde laut Köhler (1997:10) erst im Jahre 1978 geschlossen.

I.3.3.6 Die Lockerung des Vieherlasses für die Khwe

Im Jahre 1965 erhielten die Khwe in Mutc'iku vom Bantu Commissioner in Rundu als ‚Entwicklungsmaßnahme‘ vierzig Rinder (Köhler 1989:515). Laut Köhler sei durch eine große Kampagne gegen die Tsetse-Fliege im Gebiet von Bwabwata die Sorge der Regierung, dass sich die in Caprivi zahlreich auftretende Tsetse ins Farmgebiet übertragen könne, gegenstandslos geworden (Köhler 1991:543).⁸² Die Archivakten aber geben Aufschluss über weitere beziehungsweise ganz anders gelagerte Interessen der Administration.

Bereits seit Beginn der 1950er Jahre war der Native Commissioner in Rundu bemüht gewesen, die Khwe dazu zu bewegen, Ackerbau zu betreiben.⁸³ Mehrfach bat er in diesem Zusammenhang um die Zustimmung der Abteilung Landbau, den Khwe das Halten von Kühen und Pflugochsen auf dem Ostufer des Okavango zu erlauben. Zu Beginn der 1960er Jahre wurden diese Bitten dringender. Die Khwe drohten offenbar damit, nach Angola oder Botswana abzuwandern, sollte ihnen das Halten von Vieh in West Caprivi weiter untersagt bleiben.⁸⁴ Der Administration ging es jedoch nicht nur darum, die Lebensbedingungen der Khwe zu verbessern. Sie fürchtete auch den negativen Eindruck, den eine solche Abwanderung im internationalen Ausland haben könnte:

„Die Departement is klaarblylik egter angstig dat ons die Boesmans moet probeer behou en die posisie is dus baie netelig. Dit kan ongustige komentaar in die Buiteland uitlok indien die Mbarakwengo [Khwe] weens ontevredenheid nou Suidwes-Afrika verlaat.“⁸⁵

Zum anderen erkannte man den möglichen Nutzen, den zufriedene Khwe für die durch die Unabhängigkeitsbestrebungen in politische Bedrängnis geratene südafrikanische Kolonialmacht in Zukunft haben könnten. Bei dieser Einschätzung berief man sich auch auf die Ein- und Ansichten des früheren Regierungsethnologen Oswin Köhler:

„Volgens die Etnolog Dr. Köhler, wat pas terug gekeer het van ‘n paar maande se verblyf onder die Barakwengas [Khwe] waar hy navorsing gedoen en ‘n taal- en woordeboek oor hul tal opgestel het, is die mense nie juis baie gunstig teenoor die

⁸² Die Khwe, die in den 1960er und 1970er Jahren aus Angola nach Namibia flüchteten (siehe unten), durften ihre Rinder allerdings nicht mit über die Grenze bringen (Köhler 1991:551).

⁸³ Er hatte für dieses Vorhaben die Zustimmung der *Commission for the Preservation of the Bushmen* erhalten (NAN: SWAA A 50/67 Vol.4: Memorandum des Chief Native Commissioners MacIntyre vom 17.12.1953) und im November 1953 sowohl am Ostufer des Okavango als auch in Bwabwata selbst das Pflügen und Bepflanzen von Feldern überwacht (NAN: SWAA A 50/67 Vol.5: Brief des Native Commissioner Rundu an den Chief Native Commissioner Windhoek vom 18.11.1953).

⁸⁴ NAN: BAC 65 HN 1/25/8 Vol.5: Brief des Native Commissioner Rundu an Chief Native Commissioner Windhoek vom 24.3.1961.

⁸⁵ NAN: BAC 65 HN 1/25/8 Vol. 6: Brief Native Commissioner Rundu an Chief Native Commissioner Windhoek vom 22.7.1961.

Inoorlinge (Naturelle) gesind nie en kan hulle – die Boesmans – deur goeie behandeling aangemoedig en gebruik word om vir baie doeleindes die oog in die seil in die Westelike Caprivi te hou.⁸⁶

Dasselbe Schreiben, das im Anschluss an einen Besuch des Chief Native Commissioner am Okavango verfasst worden ist, liefert auch einen Beleg dafür, dass die Khwe es ihrerseits durchaus verstanden, dem Chief Native Commissioner ihre Loyalität zu versichern:

„Die Barakwengas [Khwe] het gesê dat daar wel van hulle familie en rasgenote in Angola sowel as in Betsjoenanland is maar dat hulle met die niks in gemeen het nie. Hulle land is die Caprivi en hulle wil daar bly want die Goewerneur (die Administrateur) het ook gesê hulle is sy kinders en hy sal na hulle kyk.“⁸⁷

Nachdem ein Viehinspektor im Dezember 1961 elf aus Angola herüber gekommene Rinder des dortigen Mbukushu Chief Cutende auf der Stelle hatte töten lassen, hatte sich dieser neun Rinder angeeignet, die zwei Khwe aus West Caprivi gehörten und von diesen wegen des dortigen Viehverbotes in Angola gehalten wurden, was - nebenbei bemerkt - ein offensichtlicher Hinweis auf grenzüberschreitende Beziehungen der Khwe war. Dieser Vorfall erregte die Besorgnis des Chief Native Commissioner in erstaunlichem Maße. In seiner Bitte um Stellungnahme an die Landbau-Abteilung beschwor er sogar die Gefahr eines möglichen internationalen Konfliktes mit den Portugiesen in Angola herauf.⁸⁸ Soviel Aufsehen um eine solche Angelegenheit lässt nur den Schluss zu, dass hier mehr auf dem Spiel stand. Chief Cutende gab nach Einschalten der Behörden in Cuangar/Angola die Rinder an die beiden Khwe zurück, fühlte sich offenbar aber ungerecht behandelt, weil die Spuren gezeigt hätten, dass seine beiden Rinder von zwei Buschmännern nach West Caprivi getrieben worden seien. Der Native Commissioner in Rundu kommentiert:

„Whatever the pros and cons of this case may be, it is certain that the incident rankles with Chief Cutende and that we have antagonised an influential person on our vulnerable Eastern border.“⁸⁹

Gegen die ausdrücklichen Bedenken der Landbauabteilung wegen der offenbar nach wie vor bestehenden Gefahr der Ausbreitung von Rinderkrankheiten suchte zumindest der für

⁸⁶ NAN: SWAA BAC 65 HN 1/25/8 Vol. 6: Brief des Chief Native Commissioner Windhoek an den Sekretär von Südwestafrika vom 7.11.1962.

⁸⁷ *ibid.*

⁸⁸ NAN: BAC HN1/25/8: Brief des Chief Native Commissioner an den Direktor der Landwirtschaftsabteilung vom 5.2.1962. Die Landwirtschaftsabteilung lenkte allerdings nicht so schnell ein und wies insbesondere das Argument möglicher Verstimmungen in den internationalen Beziehungen mit den Portugiesen zurück, da es ähnliche Fälle im Kaoko- und Ovamboland gegeben habe, bei denen jegliche Reaktion von Seiten der portugiesischen Regierung ausgeblieben seien (*ibid.*, Brief des Direktors der Landwirtschaftsabteilung an den Chief Native Commissioner vom 16.8.1962).

⁸⁹ NAN: BAC 65 HN 1/25/8 Vol.6: Brief des Native Commissioner Rundu an den Chief Native Commissioner Windhoek vom 10.9.1962.

‚Eingeborenenfragen‘ zuständige Teil der Verwaltung die Khwe auf ihre Seite zu ziehen, um sich ihrer Dienste als ‚offene Augen und Ohren‘ für die Südafrikaner zu versichern.

I.3.3.7 West Caprivi als militärisches Sperrgebiet

Infolge der Unabhängigkeitsbewegungen im Lande selbst und in den Nachbarländern kam dem Caprivi-Zipfel wegen seiner spezifischen Grenzlage große strategische Bedeutung zu. Der militärische Kampf der SWAPO begann im Jahre 1966. In den ersten Jahren des bewaffneten Kampfes diente der Caprivi-Zipfel den Kämpfern der PLAN (People’s Liberation Army of Namibia), des bewaffneten Arms der SWAPO, als Haupt-Infiltrationsroute. Sie gelangten über die sambische Grenze ins Land. Ende der 1960er Jahre wurden Einrichtungen und Personal von Polizei und Armee im Caprivi-Zipfel massiv verstärkt. Im Jahre 1974 übernahm die SADF offiziell alle Polizeiaufgaben in dem Gebiet. Gemäß einer geheimen Entscheidung hatte sie die Aufgabe der Bekämpfung aufständischer Gruppen schon zuvor übertragen bekommen (Kangumu 2000:32). Das Auftauchen von Geheimpolizeieinheiten (*vuiligheidspolisie*) in West Caprivi in den späten 1960er Jahren wird von den Khwe als die Zeit erinnert, in der ‚die Weißen kamen‘, ‚die Grenzen gemacht wurden‘⁹⁰ und ‚Komicari sie nicht mehr besuchte‘ (AM, 27.12.2000). Einzelne Khwe wurden von der Geheimpolizei als Spurensucher angestellt und kontrollierten die Grenzen auf der Suche nach Wilderern und ‚terroristischen‘ Elementen. Hierzu wurden an beiden Grenzen Camps eingerichtet und Wasserlöcher gebohrt (KC, 18.11.2000).

Kurz nach Ankunft der Geheimpolizei wurden die Khwe im östlichen Teil des West Caprivi aufgefordert, ihre Siedlungen zu verlassen und sich zu dem Stützpunkt Tcifume am Kwando zu begeben. Das Camp in Tcifume war zuvor unter Mithilfe von einigen Khwe Arbeitern aufgebaut worden, bevor Frauen und Kinder ebenfalls dorthin gebracht und dort mit Nahrungsmitteln versorgt wurden (KS, 12.8.1999.).

„Die Tutakos⁹¹ sagten uns, dass wir nicht mehr wohnen dürften, wo wir wollten. Fremde – sie meinten SWAPOs - hielten sich hier auf. Die Khwe sollten nicht weit im Busch leben. ‘Wenn sie Euch überfallen, werden wir nichts von Eurem Tod wissen.’ Deshalb gingen wir nach Tcifuma.“ (JT, 30.1.2001)

⁹⁰ Hiermit ist offensichtlich die Einrichtung des einen Kilometer breiten Feuerstreifens entlang der angolischen Grenze gemeint (PN, 3.8.1999, vgl. König 1983:11)

⁹¹ Die Geheimpolizeieinheiten werden von den Khwe häufig als „Tutako“ bezeichnet, ohne dass der Hintergrund dieser Bezeichnung bisher geklärt werden konnte.

Als die Polizei abzog und die SADF alle Aufgaben in dem Gebiet übernahm, wurde West Caprivi militärischer Sperrbezirk, zu dem Zivilisten keinen Zugang mehr hatten (Kangumu 2000:34). Die SADF richtete zunächst in Bwabwata ein Militärcamp ein, und nahm den Bau des so genannten Golden Highway (siehe Abbildung 2) in Angriff. Im September 1974 wurde mit dem Aufbau der Militärbasis Alpha begonnen, die später in Omega umbenannt wurde (siehe Abbildung 6).⁹²

Außer der Militärbasis Omega wurden auch an den beiden Enden des West Caprivi, in Fort Doppies am Kwando und in Pika-Pau (später: Buffalo) am Okavango große Militärcamps gebaut. Die Basis in Tcifume wurde aufgelöst und die Einwohner nach Fort Doppies gebracht. Eine Basis in Chetto wurde von der SADF nur zwischen 1976 und 1983 genutzt und anschließend der UNITA überlassen (BK, 11.08.1999, vgl. auch Diemer 1996:22). Eine zweite UNITA-Basis gab es in Dodge City [#Qowexa] (SK, 17.11.1999), weitere SADF-Basen in Ost Caprivi, wo ebenfalls Khwe stationiert waren (CK, 18.8.1999).

Etwa zur gleichen Zeit, nach dem Staatsstreich in Portugal im April 1974, wurde die Entlassung Angolas in die Unabhängigkeit beschlossen. Die drei Befreiungsbewegungen FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola), MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) und UNITA vereinbarten zunächst eine Übergangsregierung und die Durchführung von Wahlen, aber schon vor dem offiziellen Datum der Unabhängigkeit am 11.11.1975 brachen Kämpfe zwischen diesen Gruppierungen aus. Es entbrannte ein Bürgerkrieg, der trotz verschiedener Waffenstillstands- und Friedensabkommen mehr als 25 Jahre andauerte und erst im Februar 2002 durch den Tod des UNITA Führers Jonas Savimbi ein hoffentlich endgültiges Ende gefunden hat. In diesen Bürgerkrieg griff die südafrikanische Armee auf Seiten der UNITA ein, um der Schaffung kommunistischer Regimes in der unmittelbaren Nachbarschaft entgegen zu wirken.

In Angola hatte der portugiesische Geheimdienst Direccão General de Seguranca (DGS) seit 1960 Khwe und !Xũ als so genannte *flechas* (Pfeile) zur Spionage und Bekämpfung der Befreiungsbewegungen rekrutiert (Uys 1993:6).⁹³ Khwe und !Xũ, die als *flechas* tätig

⁹² Der Name ‚Alpha‘ lebt jedoch in der leicht abgewandelten Form ‚Ofa‘ in der Sprache der Khwe fort, die diesen Namen bis heute für die Siedlung Omega benutzen.

⁹³ Vergleiche hierzu Heinz (n.d. (ca. 1970-1973)-c:2): „The area north of the Caprivi strip has been declared an area of ‘no-man’s land’ by the Portuguese authorities. All Bantu tribes are said to have been removed in a triangle formed by the Caprivi strip in the south and the Zambian border in the east. Only black Bushmen are said to be allowed to remain here and are employed to patrol the area against passing ‘terrorists’. Most of them, however, have fled to Zambia.”

gewesen waren, aber auch Zivilisten flohen nach Namibia, um den Blutbädern, die von allen am Krieg in Angola beteiligten Parteien verübt wurden, zu entgehen (vgl. Stiff 1999:99).

„Als ich aus Djwaeni [Johannesburg] nach Shakawe zurückkam und hörte, dass alle Khwe aus Angola vor dem Krieg geflüchtet oder getötet worden waren, ging ich nach Mutc'iku zu meinem Onkel [Mutterbruder] und fragte ihn: 'Was ist an unserem Platz in Buma [Angola] geschehen?'. Dann sagte er mir, dass SWAPOs dorthin gekommen seien, die Menschen in einen Lastwagen geladen und sie in ein Loch gefahren hätten, das sie mit einer Raupe ausgehoben hatten. Dann erschossen sie die Leute. Ein Mbukushu, nahm ein Gewehr und tötete alle Khwe aus drei Dörfern. Er wusste, wo die Khwe lebten und hatte die SWAPOs dorthin geführt. Schon vorher hatte ich Mbukushu Frauen getroffen, die vor dem Krieg geflohen waren. Sie hatten mir gesagt 'Wenn Du nicht glaubst, dass dieser Krieg stattfindet, dann frage diesen Mann, was geschehen ist. Da zog der Mann sein T-Shirt aus und ich sah, dass man die ganze Haut von seinem Rücken abgezogen hatte. Da glaubte ich, dass der Krieg Wirklichkeit war.' (NB, 19.1.1999)⁹⁴

Die südafrikanische Armee empfing die Flüchtlinge mit offenen Armen und rekrutierte sie für den Kampf gegen die SWAPO und für ihre geheimen Operationen in Angola und Sambia. Den Flüchtlingen blieb kaum eine andere Wahl als sich rekrutieren zu lassen, andernfalls hätten sie das Gebiet wieder verlassen müssen (vgl. Gordon 1992a:190). Ihre Ansiedlung in West Caprivi wurde von Seiten der südafrikanischen Machthaber als unproblematisch betrachtet, denn:

„The occupants were Bushmen, with the exception of a company of South African troops at Bwabwata and two platoon bases on the cutline between the Caprivi and Angola. The area had been a game reserve and was thus completely underdeveloped. There was therefore no objection to the SADF resettling anyone there.” (Uys 1993:9)

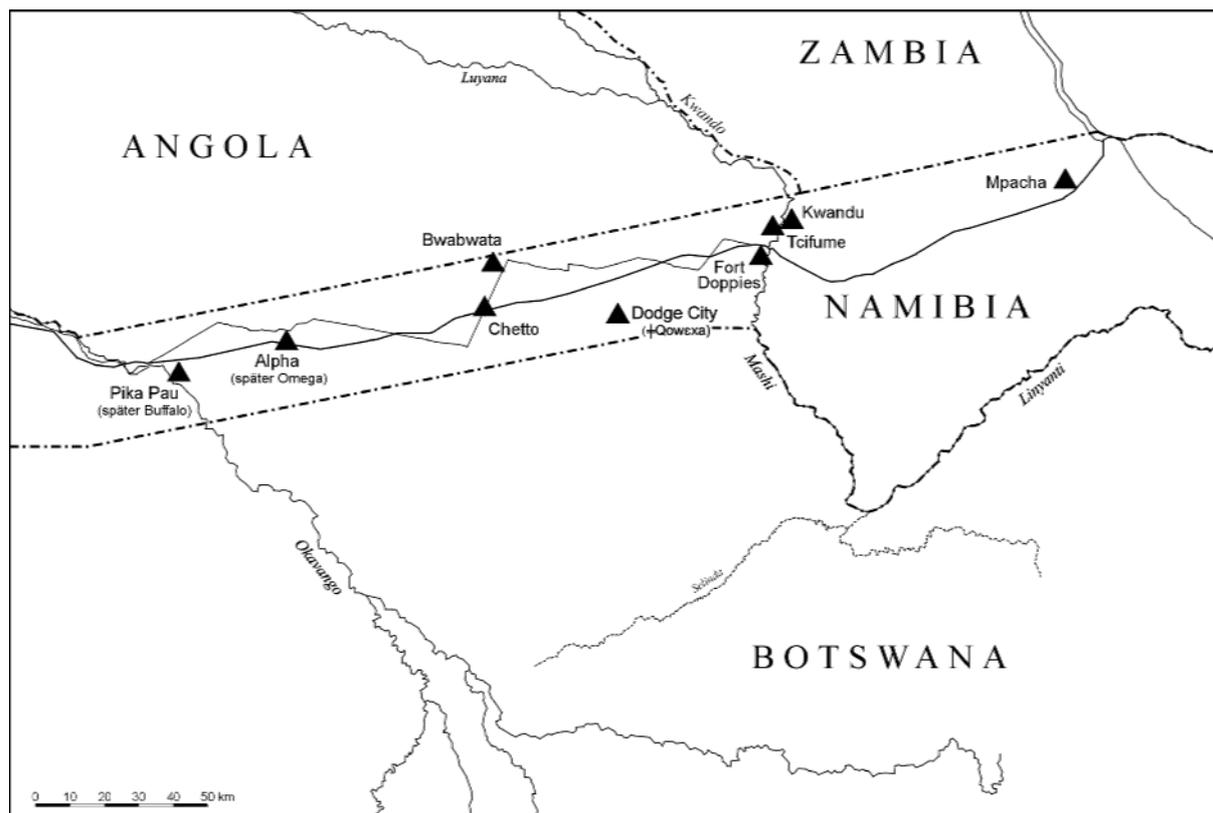
Die ersten Khwe aus West Caprivi, die für die südafrikanische Armee arbeiteten, waren 15 Männer, die für den Aufbau des Militärlagers Alpha engagiert wurden. Als Soldaten stellte die SADF zunächst nur die erfahrenen ehemaligen *flechas* aus Angola ein. Erstere fühlten sich laut Uys (1993:12) benachteiligt, weil die Neuankömmlinge Waffen tragen durften und fast das Dreifache des Gehaltes der Camp-Arbeiter erhielten.

Da bei den Truppen weiterer Personalbedarf bestand, unternahm die Armee in dem gesamten Gebiet zwischen Bagani und Kongola eine Rekrutierungskampagne (ibid). Die Zahl der Buschmann-Soldaten stieg schnell auf ungefähr 1.000 an (Kangumu 2000:35). Ihre Familien lebten ebenfalls in oder in der Nähe der Militärbasen, und die gesamte Bevölkerung

⁹⁴ Loyalitäten verliefen auch jetzt nicht eindeutig entlang ethnischer Grenzen. Bei Köhler (1989:327) heißt es zum Beispiel: „Das gemeinsame Schicksal der Flucht großer Teile der Bevölkerung Südostangolas verbindet und überbrückt Unterschiede und Gegensätze auch zwischen den Kxoé und den Bantu.“ Es haben auch einige Khwe in den Reihen von SWAPO und MPLA gekämpft (JM, 31.8.1999, vgl. auch Köhler 1989:511) oder wurden dessen verdächtigt und dafür bestraft.

in West Caprivi wurde wirtschaftlich von der Armee abhängig. 1978 gab es allein in Omega 750-800 Buschmann-Soldaten und 3000 Abhängige (Uys 1993:69).⁹⁵ Die Rekrutierung von „Buschmännern“ wurde mit ihrer legendären Fährtenlesekunst und sagenhaften Buschkenntnis begründet, ihre angeblich natürliche Feindschaft gegenüber den schwarzen Unterdrückern (Uys 1993; Breytenbach 1997) den eigenen Zielen zunutze gemacht.

ABBILDUNG 6: MILITÄRLAGER UND –STÜTZPUNKTE DER SADF IN CAPRIVI



Grafik: Monika Feinen

⁹⁵ Liddell (1988:342ff.), die sich ebenfalls auf Daten der Lagerleitung beruft, gibt die San Einwohnerschaft von Omega mit 2.600 an, davon 643 Soldaten mit ihren Familien (*immediate families*) und 842 weitere Abhängige aus der weiteren Verwandtschaft (*extended kin*). Das Camp war in fünf Siedlungen aufgeteilt, zwei für !Xū, zwei für Khwe und eine für Weiße (JK, 4.8.1999). Die 'Buschmann-Soldaten' waren zunächst in zwei Kompanien, die dem Kommandanten Delville Linford unterstanden, organisiert. Die Alpha-Gruppe bestand aus Vasequela [!Xū aus Angola] und die Bravo-Gruppe aus Kazamba [Khwe aus Angola] und Baraquena [Khwe aus Caprivi]. Hieraus wurden im Jahre 1976 die Bataillione 31 und 32 (Uys 1993:59). Im Zuge der Schaffung der SWATF (South West Africa Territorial Force) wurde Bataillion 31, das aus zwei Baraquena- und zwei Vasequela-Kompanien und einem Recce-Flügel (siehe unten) bestand, in 201 Bataillion umbenannt (Uys 1993:102). West Caprivi beherbergte auch zwei der versteckten Trainingslager der SADF, insbesondere die für die unter dem Namen Recces (kurz für: Reconnaissance Commandos) bekannt gewordenen Spezialeinheiten, zu denen auch die für ihr brutales Vorgehen berüchtigten Koevoet gehörten (Kangumu 2000:37).

Die neuen Machtverhältnisse in Angola erlaubten den namibischen Unabhängigkeitskämpfern der SWAPO ihre Aktionen von sambischem auf angolanisches Territorium zu verlegen. Nach 1975 konzentrierten sich ihre Operationen in den westlicheren Grenzregionen Namibias. West Caprivi blieb aber militärisches Sperrgebiet. In den Militärbasen wurden die Soldaten trainiert und von hier zu ihren Einsätzen in Nordwest-Namibia, Angola und Sambia geflogen. Ein ehemaliger Soldat berichtet:⁹⁶

„Ich war Soldat bei der Wehrmacht. Von Omega aus hat ein Auto uns nach Ondangwa gebracht. Dann wurden wir mit Helikoptern in den Busch gebracht. Wir sind den Spuren der SWAPOs gefolgt. Wenn wir SWAPOs gesehen haben, haben wir aufeinander geschossen. Manchmal sind wir ein bis zwei Monate im Busch geblieben. Manchmal sind wir auch mit dem Flugzeug von Omega aus nach Kongo [in Angola] geflogen. Wir waren zwei Monate im Busch, um den Spuren zu folgen. Danach wurden wir zurückgebracht. Nach zwei Monaten wurden wir wieder hingebacht. Wenn eine Gruppe zurückkam, ging eine andere hin. Ich habe zehn Jahre so gearbeitet, bis ich diese Krankheit [Knochenkrankheit] bekommen habe. Dann bin ich zu Hause geblieben, weil ich keine Kraft mehr hatte, den Rucksack zu tragen. Als ich krank geworden bin, hat mich die Armee entlassen. Dann bin ich zu meinem Bruder nach Fort Doppies gegangen und dort geblieben bis zur Unabhängigkeit.“ (AS, 13.8.1999)

Das Camp Omega wurde auch zu Propagandazwecken genutzt, um zu demonstrieren, wie die Armee „die Herzen der Menschen gewinnt“:⁹⁷

„By then [1977] Omega was regarded as a model camp in which co-operation between the SADF and indigenous peoples could be seen to be a reality.“ (Uys 1993:84)

Es wurden Schulen und medizinische Versorgungseinrichtungen geschaffen. Die Frauen erhielten Unterricht in *home industries*, wozu etwa Backen und Nähen zählten, da man einen kulturellen Bruch zwischen den Soldaten und Kindern, die trainiert beziehungsweise ausgebildet wurden, und den Frauen, deren Leben angeblich weitgehend unverändert blieb, verhindern wollte (Uys 1993:47).⁹⁸ Es wurde auch propagiert, dass die Buschmänner trotz der zivilisatori-

⁹⁶ Über die Einzelheiten der Kampfeinsätze wollten die meisten ehemaligen Soldaten allerdings nicht mit mir reden (z.B. TG, 28.1.2003). Waldman (1995) bemerkt in ihrer Studie über Gender-Beziehungen bei den nach Schmidtsdrift in Südafrika umgesiedelten „Buschmann-Soldaten“, dass diese über ihre Kriegserlebnisse auch mit ihren Frauen nicht redeten.

⁹⁷ WHAM, kurz für ‚Winning the Hearts and Minds‘, hatte das Ziel, der SADF unter Mithilfe von Ethnologen die Unterstützung der lokalen Bevölkerung zu sichern (Gordon 1987, vgl. I.1.1). Allerdings wurde vorher das Recce-Trainingslager ausgelagert, dass den Augen der zahlreichen Journalisten und Besucher verborgen bleiben sollte (Uys 1993:86).

⁹⁸ Köhler sieht durchaus auch Veränderungen im Leben der Frauen: „Daß die Kxoé in Omega durch all diese Neuerungen bis zur Buschfremdheit verwöhnt wurden, und dass vor allem die Kinder in Omega in der Enkulturation den ‚Busch‘ mit seinen Herausforderungen nicht jeden Tag aufs neue kennen lernten und auch die Frauen ihre ‚Buschtüchtigkeit‘ allmählich verloren, drang nicht in das Bewusstsein der entwicklungsbefflissenen Lagerleitung ein“ (Köhler 1991:XIV).

schen Maßnahmen, ihre kulturellen Kenntnisse nicht verlieren sollten. Deshalb schickte man die jungen Männer (sic!) an Wochenenden in den Busch, damit sie das Spurenlesen nicht verlernten (ibid). Der Gedanke liegt nahe, dass es hierbei weniger um den Erhalt des kulturellen Erbes als um den Erhalt der für die Armee wertvollen Fähigkeiten ging. Die fürsorgliche Haltung der Armee gegenüber den ‚Buschleuten‘ war eng an deren Nützlichkeit gebunden.

Während junge Erwachsene, die nach der Unabhängigkeit zur Schule gegangen sind, darüber klagen, dass die südafrikanische Armee ihre Väter ausgenutzt habe (BD, 7.12.2000), erinnern viele, die während der Militärzeit als junge Erwachsene wirtschaftlich am meisten profitiert haben, diese Zeit als eine, in der die Khwe ein gutes Leben hatten:

„Wir sagen, dass die Armeezeit trotz des Krieges eine gute Zeit war, weil es viele gab, die versorgt und nur wenige, die getötet oder verletzt wurden. Nur die Khwe in Angola haben viel durch den Krieg gelitten.“ (BK, 11.8.1999)

I.3.4 Unabhängiges Namibia

Die 1978 vom Sicherheitsrat der Vereinten Nationen beschlossene UN Resolution 435 sah die Einstellung aller kriegerischen Handlungen und nach Ablauf einer Übergangsperiode von einem Jahr die Abhaltung freier Wahlen unter der Aufsicht der UNTAG (United Nations Transition Assistance Groups) vor. Der UN-Friedensplan konnte jedoch erst mehr als zehn Jahre später, beginnend mit dem 1. April 1989 umgesetzt werden. Bei der ersten Wahl erhielt die SWAPO unter der Führung des Präsidenten Sam Nujoma 57 Prozent der Stimmen. Ihre absolute Mehrheit konnte sie bei den beiden folgenden Wahlen in den Jahren 1994 und 1999 auf über 70 Prozent ausbauen. Für die dritte Amtszeit von Präsident Sam Nujoma (2000-2005) war eine Verfassungsänderung nötig (Melber 2001).

I.3.4.1 Administrative Zuständigkeiten

Aufgrund der Erfahrungen der Apartheidzeit wurde in der namibischen Verfassung festgelegt, dass die zukünftige Aufteilung in administrative Regionen alleine nach geographischen Gesichtspunkten erfolgen solle.⁹⁹ Die administrativen Grenzen in West Caprivi änderten sich nach der Unabhängigkeit noch zwei mal: 1992 wurde die Grenze zwischen den Regionen Okavango und Caprivi bei 21° östlicher Länge festgelegt. Damit gehörte West Caprivi zur Region Caprivi (vgl. Abbildung 5). Im Jahre 1998 wurde die Region Okavango

⁹⁹ Constitution of Namibia, Chapter 12, Artikel 102 (2), 103 (2), 104 (1).

wieder in Kavango umbenannt und West Caprivi auf die Regionen Kavango und Caprivi aufgeteilt. Derzeit gehört der westliche Teil zur Mukwe Constituency in der Region Kavango, der östliche Teil fällt in die Zuständigkeit der Kongola Constituency in der Region Caprivi. Die Grenze zwischen diesen beiden administrativen Einheiten liegt bei 22°30' östlicher Länge, etwas westlich von Chetto (siehe Abbildung 5).

Die letzte administrative Neuregelung haben die Khwe als eine Maßnahme empfunden, die auf die Spaltung ihrer Gemeinschaft zielt (DN, 28.11.1998) und als Eingehen der Regierung auf die Machtambitionen der *chiefs* von Mbukushu und Mafwe, die beide Ansprüche auf Land in West Caprivi erheben (TC, 28.9.1999). Die Neuregelung stiftete außerdem Verwirrung über administrative Zuständigkeiten, und es passierte häufig, dass Khwe zwischen den Behörden in den regionalen Hauptstädten Rundu und Katima Mulilo hin und her geschickt wurden. Nicht abgestimmte oder unterschiedliche Vorgehensweisen der jeweiligen Verwaltungsstellen, beispielsweise bei der Ausstellung von Identitätsdokumenten oder bei der Verteilung von Lebensmitteln, führten dazu, dass sich die Einwohner des jeweils gerade nicht bedachten Teils des West Caprivi benachteiligt fühlten (AM, 3.3.2003). Insbesondere im Falle der Lebensmittelverteilungen ergaben sich aufgrund der relativ hohen Mobilität der Khwe häufig Probleme, wenn Khwe in der jeweils anderen Region als Hilfeempfänger registriert waren. Die Änderung der administrativen Grenzen wurde von den Behörden offenbar auch genutzt, um bestimmte Leistungen einzustellen. So wurde etwa der Schulbus, der am Wochenende die Internatschüler von der Secondary School in Omega zurück ins 40 Kilometer entfernte Chetto brachte, eingestellt (AM, 13.11.2000) ebenso wie ein mobiler Gesundheitsdienst, der von der Clinic in Omega aus die weiter östlich gelegenen Orte versorgt hatte (DT, 1.11.2000; AM, 30.1.2001).

I.3.4.2 Rücksiedlungsprogramm

Kurz vor ihrem Abzug hatte die SADF die Umsiedlung der ehemaligen Buschmann-Soldaten nach Südafrika propagiert. Denen, die zurückblieben, drohe sowohl Rache von Seiten der neuen Machthaber als auch ein rasanter ökonomischer Niedergang (Köhler 1997:524f.). Insgesamt 4.000 San, davon circa 1.600 Khwe, Soldaten mit ihren Familien, nahmen das An-

gebot der südafrikanischen Regierung an und leben seitdem in Südafrika (Brenzinger 1998:336).¹⁰⁰

Um den Zurückgebliebenen eine ökonomische Alternative zu bieten und auf diese Weise mögliche Unruheherde unter den ehemaligen Kombattanten zu verhindern (vgl. Preston 1997:463), entstand unter dem Dach des neu eingerichteten Ministry of Land, Resettlement and Rehabilitation (MLRR) der Plan für ein Rückbildungsprogramm, das die Evangelical Lutheran Church in Namibia (ELCIN) zwischen 1991 und 1996 in West Caprivi durchführte. Lebensgrundlage der Khwe sollte in Zukunft vor allem der Feldbau sein. Andere Komponenten des Programms waren die Verbesserung von Bildung (inklusive berufsbildender Maßnahmen) und der gesundheitlichen Versorgung (Jansen, Pradhan et al. 1994). Ein Zensus in den Monaten April und Mai 1990 registrierte in West Caprivi 736 Familien als Anwärter für das Programm. Abgesteckt wurden allerdings nur die pro Familie vier Hektar großen Grundstücke für den Feldbau, nicht jedoch die ebenfalls in Aussicht gestellten 800 Hektar Weideland für Vieh (ibid:7f.).

Das Programm war als Aufbauhilfe gedacht. In einer *Food-for-work*-Kampagne wurden Ackerflächen gerodet (NB, 19.11.1998) und Infrastruktureinrichtungen (Straßen, Bohrlöcher, Versammlungshaus) geschaffen (Jansen, Pradhan et al. 1994:9). Außerdem wurden Saatgut und Lebensmittel bereitgestellt. Sobald die Felder genug Erträge abwerfen würden, sollten die Hilfslieferungen eingestellt werden. Die Maßnahme hatte jedoch nicht den erwünschten Erfolg. Für West Caprivi heißt es im Evaluationsbericht aus dem Jahre 1994:

„... land has been cleared and cultivated (an estimated 975 hectares in 1994 indicating an average of 1.8 hectares per family) although expected yields are as low as 100 kg per hectare. About 15 % of the farmers vacated their fields because of ants and cleared additional land. The area will still be food deficient in 1994 as the difference between estimated needs and 1994 harvest projection is about 200 tonnes.“ (Jansen, Pradhan et al. 1994:10f.)

Bis zum Ende der Feldforschung im Jahre 2003, also 12 Jahre nach dem Beginn des Programms, waren jedes Jahr Lebensmittelhilfslieferungen nötig, um die Bevölkerung vor Hunger zu bewahren. Verantwortlich für den geringen Erfolg des Programms waren sowohl ökologische als auch soziokulturelle Faktoren sowie die Entwicklung der Sicherheitslage zwischen 1998 und 2002. Die Regenfälle und vor allem deren Verteilung sind so variabel, dass

¹⁰⁰ Gemäß einem Bericht des International Labour Office lebten im Jahre 1999 nur circa 1.100 Khwe in Südafrika (International Labour Office 1999:5).

die Ernteerträge nicht in jedem Jahr ausreichend sein können.¹⁰¹ Die Ernte wurde mit mehr Personen als den Mitgliedern der Kernfamilie geteilt, so dass die Erträge der relativ kleinen Felder nicht ausreichen. Felder konnten teilweise nicht bestellt werden, weil in Hungerzeiten das vom Ministerium verteilte Saatgut aufgegessen wurde, Geld für die Saat und das Ausleihen von Ochsen und Pflügen fehlte oder die Erträge wegen der natürlichen und politischen Risiken als äußerst ungewiss eingeschätzt wurden.

Eine ähnliche Rehabilitationsmaßnahme im Distrikt Tsumkwe West, die ebenfalls ehemaligen Buschmann-Soldaten galt, bewertet Biesele wie folgt:

„In the Western Bushmanland case ... this model was inappropriate for at least four reasons. The Bushman groups there and to the east shared social characteristics of complex rather than atomistic, extended-family relationships to land and of gender – and general – egalitarianism. They shared an economic background, generally stated, of extensive rather than intensive land use based at least partly on foraging, or relative mobility of lifestyle, and of intercooperating, interlocking patterns of land use based on local resource territories – *n!ores* – with environmental specificity.” (1994:53)

Das Verhalten der Khwe im Umgang mit der Registrierung der Grundstücke (*plots*) spiegelt außerdem ihre Rechtsunsicherheit und ihr geringes Vertrauen in die administrativen Abläufe:

„Das hier ist *plot xy*, ich bin aber auf *plot xz* registriert. Die Hälfte davon liegt im *omuramba* [Trockenflussbett], der größere Teil ist Busch-Boden. Ich habe gesehen, dass dieses Grundstück hier besser ist. Aber es ist noch auf XX registriert. Der hat nur ein Jahr dort gelebt. Dann bin ich hierher gezogen. Nach einem Jahr kamen Xũ [!Xũ] aus Omega und haben sich für diesen *plot* registrieren lassen. Aber ich sagte ihnen, dass ich das ganze Grundstück gerodet hätte und dass sie für mich ein ebenso großes Stück roden müssten, wenn sie hierher wollten. Ich sagte ihnen auch, dass sie sich nur wegen der Lebensmittellieferungen registrieren lassen wollten und nicht pflügen würden, während ich von dem Feld lebe. Da haben sie Angst bekommen. Ich hatte Angst, mich für dieses Grundstück registrieren zu lassen, weil eine Person nicht zwei Grundstücke besitzen darf. Bei der Umschreibung hätte es vielleicht Probleme mit den Listen für die Lebensmittelverteilung gegeben.“ (NB, 30.11.2000)

I.3.4.3 Staatliche Entscheidungen zur politischen Repräsentation

Gemäß dem von der namibischen Regierung verabschiedeten Traditional Authorities Act 17 aus 1995 sind staatlich anerkannte *traditional authorities* Mitglieder des Council of Traditional Leaders, der den Präsidenten in Landangelegenheiten berät. Anerkannte *traditional*

¹⁰¹ In West Caprivi beträgt die statistische Standardabweichung 34 bis 38 Prozent der jährlichen Niederschlagsmengen (Mendelsohn & Roberts 1997:7).

authorities sind die juristischen Körperschaften, mit denen sich die Angestellten der Ministerien beraten und an die sich Unternehmer wenden müssen, wenn sie in dem einer *traditional authority* unterstellten Gebiet tätig werden wollen. Sie müssen insbesondere bei Fragen der Landnutzung und Planung konsultiert werden. Außerdem sind sie befugt, in Heirats- und Erbschaftsangelegenheiten sowie Landnutzungskonflikten innerhalb ihres Gebietes zu entscheiden und gegebenenfalls Strafen zu verhängen. Das Gesetz sieht die Anerkennung politischer Vertretungen für so genannte *traditional communities* vor, definiert als indigene homogene und endogame soziale Gruppen mit gemeinsamen Vorfahren, gemeinsamer Sprache, gemeinsamem kulturellen Erbe, gemeinsamen Gebräuchen und Traditionen, die eine gemeinsame traditionelle Autorität anerkennen und ein gemeinsames kommunales Gebiet bewohnen und darüber hinaus diejenigen Mitglieder der Gemeinschaft mit einschließen, die außerhalb dieses Gebietes leben (Shamena 1998:323). Damit bezieht sich das Gesetz - wenn auch nicht wörtlich - auf ethnische Gruppen (vgl. Piek 1998) und steht damit in einem gewissen Widerspruch zur namibischen Verfassung, deren explizites Ziel die Überwindung ethnischer Grenzen ist. Außerdem bedeutet es eine Fortführung unterschiedlicher Verwaltungsformen für kommunale Gebiete, die aus den Homeland hervorgegangen sind, und kommerziellem Farmgebiet.

Das Gesetz sieht die Positionen eines *chief*, einer Zahl von höchstens vier *senior traditional councillors* und höchstens sechs *traditional councillors* sowie eines *secretary* vor und befürwortet gemäß der in der Verfassung garantierten Gleichberechtigung ausdrücklich die Beteiligung von Frauen. Die Mitglieder anerkannter *traditional authorities* werden als staatliche Angestellte entlohnt. In einer verarmten Bevölkerungsgruppe wie der der Khwe ist dieser finanzielle Aspekt nicht zu unterschätzen (vgl. Rousset 2003).

Der Antrag der Khwe auf eine eigene politische Vertretung im Rahmen des Traditional Authorities Act wurde im August 2001 zurückgewiesen. Die Entscheidung erkennt die kulturelle Distinktivität der Khwe zwar ausdrücklich an und gesteht ihnen die Ausübung ihrer kulturellen Praktiken zu. Trotzdem wird die Anerkennung der Khwe Traditional Authority mit den Argumenten verweigert, dass sie erstens keine Tradition einer *chieftaincy* hätten und zweitens West Caprivi historisch den Mbukushu gehöre.¹⁰² Eine Klage gegen diese Entscheidung beim namibischen High Court wird mit Unterstützung der NGOs Legal Assistance Centre (LAC) und Working Group of Indigenous Minorities in Southern Africa (WIMSA) vorbereitet (AT, WIMSA, pers. Komm., 29.4.2003). Die Verweigerung der Anerkennung der Khwe Traditional Authority bedeutet, dass die Khwe in West Caprivi der Mbukushu

¹⁰² Vergleiche: The Namibian 4.9.2001 *Govt shuts out Khwe*.

Traditional Authority unterstellt sind, was die Khwe als unrechtmäßige Fortsetzung der früheren Unterdrückung durch Angehörige dieser Bevölkerungsgruppe interpretieren.

I.3.4.4 Staatliche Entscheidungen zur Landnutzung

Die Regierung des unabhängigen Namibia hat den Naturschutzstatus des Caprivi Game Park bestätigt. Im Jahre 2000 wurde dieser zusammen mit dem Mahangu Game Park und dem Kwando Triangle zum Bwabwata National Park aufgewertet (siehe Abbildung 8).¹⁰³

Der Caprivi Game Park war in *multiple use areas* und *core wildlife areas* aufgeteilt (siehe Abbildung 7). Letztere beherbergen jeweils ein Konzessionsgebiet für die Trophäenjagd. In den *multiple use areas* war es zunächst sowohl erlaubt, zu siedeln als auch Felder anzulegen und Vieh zu halten. Nach dem Ausbruch der Rinderlungenkrankheit ‚Contagious bovine pleuropneumonia‘ (CBPP) in Botswana im Jahre 1996 wurde wegen der Übertragbarkeit dieser Krankheit zwischen Wild und Rindern die Rinderhaltung in weiten Teilen des Parks verboten. Erlaubt blieb sie nur in und um die beiden Ortschaften Mutc’iku und Omega, wo die meisten Mbukushu und andere Bantu-Sprecher, vor allem Ovambo, leben.

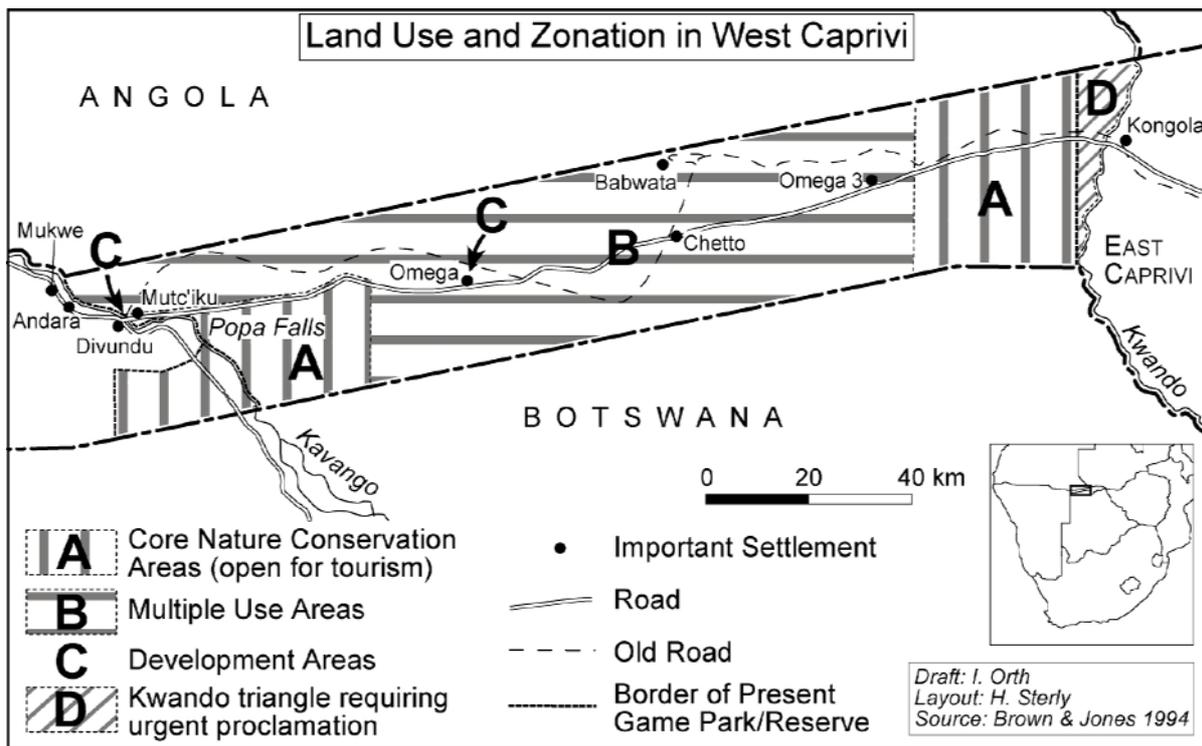
Mit der Umwandlung in den Bwabwata National Park blieb die Aufteilung in verschiedene Nutzungszonen erhalten, allerdings wurden die Gebiete rund um die beiden am dichtesten besiedelten Ortschaften Mutc’iku und Omega deproklamiert und vom Naturschutzstatus ausgenommen. Wegen der vorhandenen Viehbestände sollen die Gebiete eingezäunt werden. Die Einzäunung konnte wegen der gespannten Sicherheitslage in den Jahren 2000 bis 2002 (vgl. I.3.4.5) bis zum Ende meiner Feldforschung jedoch nicht in die Tat umgesetzt werden.

Der Naturschutzstatus bedeutet offensichtlich Einschränkungen für die wirtschaftlichen Optionen der Bewohner, nicht nur in Form des Verbotes wildbeuterischer Tätigkeiten, sondern auch in Form der Regelung für Viehhaltung und Feldbau. Haustiere und Felderträge sind zudem durch die Anwesenheit der Wildtiere direkt gefährdet:

„Die Leoparden fangen meine Ziegen, und die Elefanten fressen in meinem Feld. Ich berichte es den Safari-Unternehmern, aber sie gucken nicht hin und tun nichts. Die Menschen wollen Landbau machen, aber die Elefanten fressen den Mahango [Hirseart] von den Feldern und die *game guards* verbieten, die Elefanten zu töten. Sie haben aber nicht unsere Zustimmung eingeholt, dass die Natur bewahrt werden soll.“ (SM, 4.8.1999)

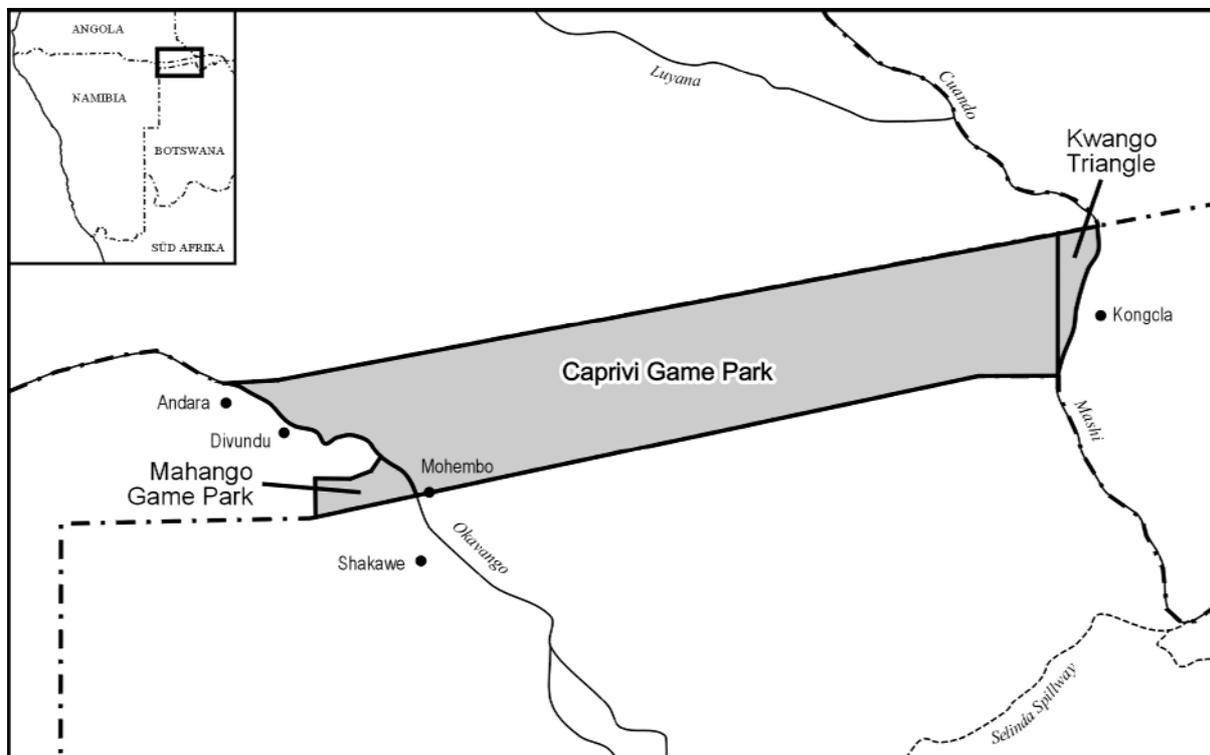
¹⁰³ Das Gebiet fällt damit formal unter die Zuständigkeit des Ministry of Environment and Tourism (MET). Aufgrund der Besiedlung haben de facto aber auch die Ministerien für Lands, Resettlement and Rehabilitation, für Agriculture, Water and Rural Development, für Health and Social Services, für Basic Education and Culture sowie für Prisons and Correctional Services Projekte eingerichtet oder das Siedlungsbild verändert (Diemer 1996:13; Hitchcock & Murphree o.J.:5).

ABBILDUNG 7: LANDNUTZUNGSZONEN IM EHEMALIGEN CAPRIVI GAME PARK



Grafik: Harald Sterly

ABBILDUNG 8: BWABWATA NATIONAL PARK



Grafik: Monika Feinen

Dennoch sehen Vertreter von NGOs Chancen für eine wirtschaftliche Entwicklung. Im unabhängigen Namibia ebenso wie in vielen anderen afrikanischen Ländern stehen Entwicklungsinitiativen von Staat und NGOs zunehmend unter dem Motto des ‚Community Based Natural Resource Management‘ (CBNRM). In Namibia wurde diese partizipative Politik im Jahre 1996 gesetzlich verankert. CBNRM soll die Beteiligung der lokalen Bevölkerung an Management und Nutzung von Wildressourcen (Trophäenjagd, Game Safaris) in kommunalen Gebieten und insbesondere die Einrichtung so genannter *conservancies* fördern.

„The CBNRM approach is based on the fundamental belief that the previous alienation of land and resources from people living in or near Game Reserves and National Parks has denied people, often from marginalised populations, of key resources, and undermined often effective systems of local management of these resources.“ (World Wildlife Fund 1997:1)

Gemäß dem Nature Conservation Amendment Act 5 aus 1996 können lokale Gemeinschaften in kommunalen Gebieten *conservancies* beantragen und in Übereinstimmung mit den Naturschutzbestimmungen die dort vorhandenen natürlichen Ressourcen nutzen. Eine lokale Gemeinschaft, die eine derartige *conservancy* anstrebt, muss die Grenzen festlegen und sich eine Verfassung geben. In West Caprivi hatte seit 1993 zunächst das von United States Agency for International Development (USAID) und vom World Wildlife Fund (WWF) finanzierte Living in a Finite Environment (LIFE)-Projekt in Zusammenarbeit mit der in Namibia basierten NGO ‚Integrated Rural Development and Nature Conservation‘ (IRDNC) die Einrichtung einer *conservancy* zum Ziel.¹⁰⁴ Mit Unterstützung von IRDNC wurde das West Caprivi Management Committee etabliert, das einen entsprechenden Antrag vorbereitete. Der Antrag wurde jedoch mit folgender Begründung gestoppt:

„ ... the legislation making provision for communal area conservancies expressly excludes proclaimed game parks or nature reserves from being included in or being part of a conservancy.“¹⁰⁵

Eine Deproklamierung von Teilen des Caprivi Game Park wurde in Aussicht gestellt. Die von LIFE hierfür vorgeschlagenen Gebiete umfassten die gesamten *multiple use areas* (World Wildlife Fund 1997:1). Mit der Umwandlung des Caprivi Game Park in den Bwabwata National Park erhielten jedoch nur die Gebiete Mutc’iku und Omega den Status von kommunalem Land. Die Einrichtung einer *conservancy* für das gesamte Gebiet des West Caprivi ist

¹⁰⁴ IRDNC hat sich als eine ihrer wichtigsten Aufgaben gesetzt, Gemeinden bei der Einrichtung von *conservancies* zu unterstützen (Ministry of Environment and Tourism 2001).

¹⁰⁵ WIMSA-Archiv: Brief des Permanent Secretary des Ministry of Environment and Tourism U. Hiveluah an Chief Kippi George vom 2.12.1996.

damit unmöglich geworden. Die Gebiete außerhalb von Mutc'iku und Omega dürfen also von den Bewohnern nicht selbständig touristisch bewirtschaftet werden. Letztere sollen aber vom Ministry of Environment and Tourism (MET) Lizenzen erhalten, die ihnen erlauben, außerhalb der *core areas* Buschfrüchte zu sammeln.

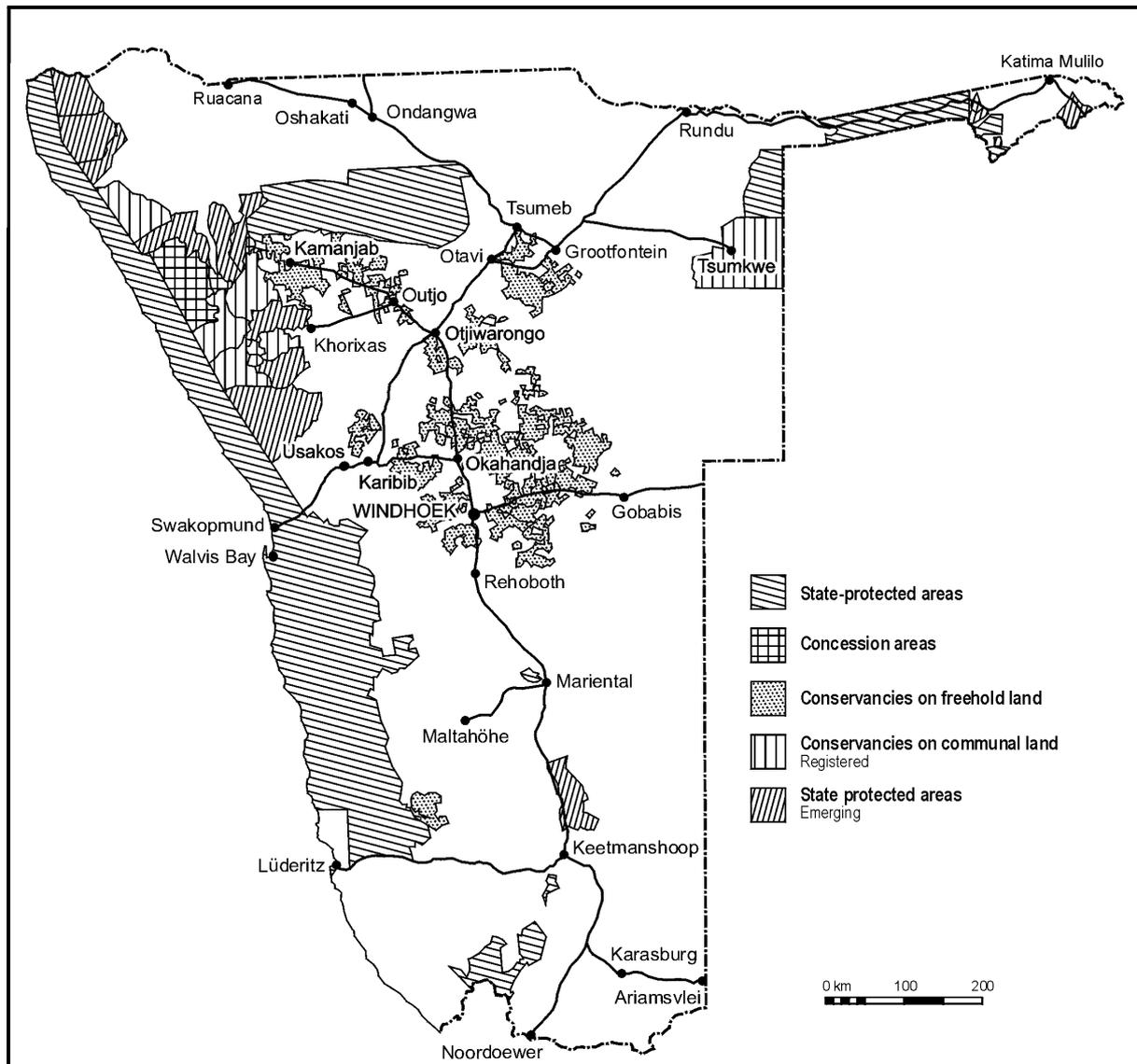
Der Plan des MET beinhaltet auch, dass *conservancies*, deren Gebiete unmittelbar an den Park angrenzen, die Möglichkeit bekommen sollen, innerhalb des Parks touristische Einrichtungen aufzubauen (Ministry of Environment and Tourism 1999). Während die Bewohner des West Caprivi auf die Deproklamierung von Teilen des Parks warten mussten, konnten einige der Gemeinden jenseits der Grenzen des Parks bereits *conservancies* einrichten.¹⁰⁶ Die Mayuni Conservancy hat innerhalb der Kwando Core Area einen Campingplatz eingerichtet. Dies wurde von den Khwe als besonders ungerecht empfunden (AM, 14.3.2003). Zwar besteht die Möglichkeit, für die deproklamierten Gebiete von Mutc'iku und Omega *conservancies* zu beantragen, doch hegten Khwe verschiedene Bedenken. Zum einen ist die Beantragung einer *conservancy* ein langwieriger administrativer Prozess, der schon einmal gescheitert ist. Zum zweiten wäre ein großer Teil der Bevölkerung in West Caprivi von eventuellen Profiten ausgeschlossen. Darüber hinaus werden mögliche touristische Profite wegen der hohen Bevölkerungsdichte als gering eingeschätzt (Rousset 2002). Bereits die Tatsache, dass nach dem Ausbruch der Lungenkrankheit CBPP im Jahre 1996 die Rinderhaltung nur in den Gebieten von West Caprivi erlaubt wurde, in denen die meisten Mbukushu und Ovambo leben, war von den Khwe als eine Privilegierung dieser beiden ethnischen Gruppen sowie als Diskriminierung der Khwe und Hindernis für ihre wirtschaftliche Entwicklung empfunden worden. Diese Wahrnehmung wurde noch verstärkt durch die Tatsache, dass die Bewohner der *multiple use areas* im Bwabwata National Park, die fast ausschließlich Khwe waren, nicht nur von der Rinderhaltung, sondern auch vom Management der gewinnträchtigsten Zweige der Nutzung ihrer natürlichen Ressourcen ausgeschlossen sein werden, während die Mitglieder der *conservancies* jenseits der Grenzen des West Caprivi davon profitieren können.

Auf Empfehlung des MET und mit Unterstützung von IRDNC und LAC wurde ein *community trust* gegründet, an den das MET einen Teil der Profite, die die Betreiber der Trophäenjagdkonzessionen abführen müssen, auszahlen kann. Die Mitglieder des Trust werden aber lediglich den Status von Geldempfängern haben und nicht wie Mitglieder einer

¹⁰⁶ Die Kwandu Conservancy mit 1.800 Mitgliedern und die Mayuni Conservancy mit 410 Mitgliedern wurden im Dezember 1999 registriert (Ministry of Environment and Tourism 2001).

conservancy selbst mit Konzessionären und eventuellen Touristikunternehmern verhandeln und ihre natürlichen Ressourcen autonom verwalten können.

ABBILDUNG 9: CONSERVANCIES IN NAMIBIA



Reproduktion aus MET (2001)

I.3.4.5 Sicherheitslage

Neben den offenen oder für die Khwe unbefriedigend gelösten Angelegenheiten ‚politische Repräsentation‘ und ‚Landnutzungsrechte‘ war ihre politische Situation in den Jahren 1998 bis 2002 vor allem von den Auswirkungen zweier gewaltsamer Konflikte in der Region bestimmt: der Sezessionsbewegung in Ost Caprivi und der Einmischung Namibias in den an-

golanischen Bürgerkrieg. Im Verlauf beider Konflikte wurden die Khwe verdächtigt, die Feinde Namibias zu unterstützen.

Die Sezessionsbewegung in Ost Caprivi wird von Mishake Muyongo angeführt, einem Mitglied der königlichen Familie der Mafwe und früherer Präsident der Oppositionspartei Demokratische Turnhallen Allianz (DTA).¹⁰⁷ Als im Oktober 1998 eine Versammlung bewaffneter Aktivisten der Caprivi Liberation Army (CLA) im Mudumu National Park entdeckt wurde, durchsuchte und bedrohte die namibische Armee auch Einwohner des West Caprivi, insbesondere in den in der Region Caprivi gelegenen Ortschaften (EM, 26.11.1998). Aus Omega III flohen über 600 Khwe nach Botswana, die Ortschaften Guixa und †Qowexa wurden ebenfalls verlassen. Auch aus Chetto, Mashambo, Omega und Mutc'iku flohen Khwe über die Grenze. Insgesamt verließen über 1.000 Khwe das Land. Einige von ihnen fanden Unterschlupf bei Verwandten in Botswana. Die meisten wurden an der Grenze von botswanischen Sicherheitskräften abgefangen und in das UNHCR-Flüchtlingslager in Dukwe bei Nata gebracht (siehe Abbildung 1). Unter den Flüchtlingen war auch der damalige Khwe Chief Kippi George, der verdächtigt wurde, mit den Sezessionisten zusammen zu arbeiten.

Nach zahlreichen Verhaftungen und der Flucht vieler Aktivisten und Sympathisanten in Ost Caprivi schien der Aufstand kurze Zeit später niedergeschlagen zu sein. Es wurde bald deutlich, dass viele Einwohner von Caprivi aus Angst geflohen waren und nichts mit der secessionistischen Sache zu tun hatten. Angst vor Übergriffen von Seiten der namibischen Sicherheitskräfte, die als Sinnen auf Rache für das Engagement vieler Khwe in der südafrikanischen Armee interpretiert wurde, äußerten auch viele Khwe, die nicht geflohen waren.

Bereits im November 1998 begannen erste Verhandlungen über eine Rückführung der Flüchtlinge,¹⁰⁸ obwohl der Flüchtlingsstrom noch mindestens bis in den Januar hinein anhielt.¹⁰⁹ Die Repatriierung begann im März 1999. Bis Ende Juli 1999 wurden die meisten Khwe Flüchtlinge ebenso wie etliche hundert Caprivianer zurückgeführt. Die Zahl derjenigen Khwe, die in Dukwe zurück blieb, lag laut Angaben meiner Gesprächspartner bei 40 bis 60. Unter ihnen war auch Chief Kippi George. Der Repatriierungsprozess wurde gestoppt, nachdem die CLA am 2. August 1999 einen Anschlag auf Flughafen, Polizei- und Rundfunkstation von Katima Mulilo verübte. Einheiten der Namibian Defense Forces (NDF) wurden ver-

¹⁰⁷ Hintergrundinformationen zur Entstehung der Sezessionsbewegung finden sich zum Beispiel in Fosse (1996), Fisch (1999), Wölle (1999) und Kangumu (2000).

¹⁰⁸ Vgl.: The Namibian, 7.1.1999 *Caprivi refugee decision soon*.

¹⁰⁹ Vgl.: The Namibian, 27.1.1999 *More Caprivians flee*; The Namibian, 28.1.1999 *Caprivians fleeing daily*.

stärkt und eine nächtliche Ausgangssperre verhängt, aber ein erneuter Exodus aus West Caprivi setzte nicht ein, weil hier keine Razzien durchgeführt wurden.

Im Dezember 1999 erlaubte die namibische Regierung der angolanischen Armee, Forças Armadas Angolanas (FAA) von namibischem Territorium aus gegen die UNITA in Südost-Angola vorzugehen. Zuvor war es der FAA gelungen, UNITA-Truppen in Süd-Angola von ihren Nachschublinien abzuschneiden. Ab Januar 2000 verschärfte sich die Sicherheitslage im Norden Namibias aufgrund der Überfälle von UNITA-Einheiten auf Dörfer und Reisende. Entlang der B 8 durch West Caprivi wurden alle zehn Kilometer Armeecamps eingerichtet. Vor Reisen in die Regionen Kavango und Caprivi wurde international gewarnt. Zwischen den beiden Checkpoints des Bwabwata National Park in Divundu und Kongola wurde eine Militäreskorte eingerichtet, unter deren Schutz Reisende diese Strecke zwei mal am Tag passieren konnten. Überfälle auf Alleinreisende, auf Dorfbewohner und Armeecamps passierten aber weiterhin. Auch Anti-Personenminen wurden gelegt und forderten Todesopfer und Verletzte.¹¹⁰

Die Aussagen darüber, wer hinter den einzelnen Überfällen steckte und die Minen legte, gingen weit auseinander. Die Khwe wurden von den namibischen Sicherheitskräften verdächtigt, die UNITA-Kämpfer zu unterstützen. Khwe äußerten den Verdacht, dass die FAA-Soldaten hinter den Minenzwischenfällen steckten, um ihre fortgesetzte Anwesenheit in Namibia zu rechtfertigen.¹¹¹

„Sie [SFF und NDF-Personal] sagen, dass wir Khwe die Minen legen. Ich weiß nicht, wo Minen gemacht werden, aber sie sagen, wir wüssten es. Ich wundere mich, warum sie das sagen. Wenn sie die FAA nicht ins Land gebracht hätten, gäbe es keine Minen. Die FAA sagt, wir Khwe legten die Minen. Die UNITA sagt ebenfalls, wir legten die Minen. Ich weiß nicht warum. Es muss so sein, weil

¹¹⁰ Bewaffnete Zwischenfälle und Minenopfer gab es nicht nur in West Caprivi, sondern auch in anderen Teilen Nordnamibias. Bis September 2000 wurden mindestens 100 Menschen getötet (The Namibian 10.5.2001 *Many lodges in north-east shut*) und 130 Personen durch Landminen verstümmelt (The Namibian, 29.9.2000 *Secret detention centre uncovered near Rundu*).

¹¹¹ Diese Meinung wurde beispielsweise auch von dem Leiter eines örtlichen Regierungsbüros, der Nicht-Khwe ist, vertreten (NK, 5.12.2000). Der Abzug der FAA wurde von vielen Kräften in Namibia gefordert. Hierunter waren die Stimmen des Council of Churches in Namibia, der parlamentarischen Opposition aus DTA, UDF, MAG und DCN, dem Chamber of Commerce in Swakopmund, der Konferenz der katholischen Bischöfe, den Lutherischen Kirchen und dem National Council of Students (The Namibian 10.2.2000 *Churches lobby Nujoma*; 1.3.2000 *Call for FAA to go rejected*; 6.3.2000 *Govt short-sighted in giving support to FAA*; The Namibian 6.3.2000 *Nujoma denies increase in UNITA attacks*; 31.8.2000 *Nacos calls for pull-out of FAA troops*). Bedenken wurden nicht nur aus ethischer, sondern auch aus wirtschaftlicher Sicht geäußert, da man insbesondere Auswirkungen auf den Tourismus fürchtete. Entscheidende Wirkung scheint letztendlich gehabt zu haben, dass auch die Regional Councillors von Kavango den Abzug der FAA forderten (The Namibian 23.8.2000 *Rein in the FAA*), deren Mitglieder, wie die Presse betonte, alle der regierenden SWAPO-Partei angehörten. Jedenfalls wurde im September 2000 der größte Teil der angolanischen Truppen abgezogen (The Namibian 1.9.2000 *Angolan troops start to pull back*).

diese beiden Krieg führen. Weil die FAA-Truppen in Namibia sind, sind Minen auf den Wegen, auf denen die UNITA-Soldaten kamen. Nach der Unabhängigkeit gingen die Buren, aber wir blieben zurück. Warum haben wir keine Minen gelegt, bevor die FAA kam? Das ist die große Frage. Die FAA hat beschlossen, Minen zu legen und die UNITA hat es ihnen nachgemacht. Aber alle sagen, wir Khwe hätten die Minen gelegt. Aber warum haben wir es dann nicht früher schon gemacht?“ (AM, 22.1.2001).

Für die Öffentlichkeit blieb letztlich unklar, wer für die einzelnen Zwischenfälle verantwortlich war. Offenbar nutzten auch nicht politisch motivierte Kriminelle die Situation. Sowohl die National Society for Human Rights (NSHR) als auch Amnesty International (ai) stellten fest, dass alle in der Region stationierten bewaffneten Kräfte Menschenrechtsverletzungen verübt haben. Menschen wurden verhaftet, ohne innerhalb der vorgeschriebenen Frist einem Untersuchungsrichter vorgeführt zu werden, Identitätsdokumente konfisziert, Aussagen durch Folter erpresst, Menschen misshandelt und Gefangene den angolanischen Truppen übergeben (AI 2000; NSHR 2001). Der Verbleib von 15 Khwe, die im Juli 2000 verhaftet wurden, ist bis heute ungeklärt.¹¹² Unter den Khwe herrschte eine Atmosphäre der Angst:

„Ich denke immer an den Krieg. Wann werden wir angegriffen? Wann wird es besser werden? Das Leben hat sich verändert. Früher waren wir frei, Nahrung zu suchen. Damit haben wir aufgehört. Früher war ich mit meinen Freunden zusammen. Sie sind geflohen. Sie sind geflohen, aber die *goava* [hier: Schwarzen] sagen, dass wir Khwe am Tod von Hamukoto¹¹³ schuld sind. Wir wären fast verhaftet worden. Wir leben nicht in Freiheit.“ (MN, 1.2.2001)

Die Befürchtungen der Khwe wurden durch die Erinnerungen an die Kolonialzeit und Angst vor Rache wegen ihrer Rolle im namibischen Unabhängigkeitskrieg genährt.

„Im Dezember wird die SFF [Special Field Force] kommen und alle Khwe Männer verhaften. Sie benutzen eine alte Liste von Angehörigen der SADF. Nach der werden sie vorgehen.“ (JG, 14.11.2000)

Als Folge der Überfälle und der Übergriffe durch die Sicherheitskräfte flohen wieder viele Khwe über die Grenze nach Botswana, wo sie im UNHCR-Flüchtlingslager in Dukwe Aufnahme fanden. Aus Dukwe wurden politische Spannungen zwischen den dort verbliebenen Sezessionisten und unpolitischen Flüchtlingen berichtet. Die Sezessionisten suchten die Repatriierung der Khwe zu verhindern (Refugee Councillor Dukwe, 21.10.2000, pers. Komm., WM, 28.1.2003). Entsprechendes berichtete auch der Khwe Chief Kippi George, als er aus

¹¹² The Namibian, 6.12.2001: *Khwe case fails to resolve fate of missing 15*.

¹¹³ Hamukoto war Ovambo und Leiter des MLRR-Büros in Omega. Er wurde im Januar 2001 Opfer einer Minenexplosion (The Namibian, 9.1.2001. *Landmine outrage. Three die as vehicle blown up*).

humanitären Gründen im September 2000 todkrank nach Namibia zurückgebracht wurde. Er starb wenig später am 17. Dezember desselben Jahres.

Im Februar 2002 wurde der UNITA-Führer Jonas Savimbi von FAA-Einheiten gestellt und erschossen. Seit dem 4. April 2002 gibt es einen Waffenstillstand in Angola, und auch in Namibia hat es seitdem keine neuen Zwischenfälle mehr gegeben. Alte Landminen stellen jedoch nach wie vor eine Gefahr dar und könnten weitere Opfer fordern. In West Caprivi wurden die Armeecamps entlang der B8 und die Militäreskorte wieder aufgelöst. Die Reisewarnung ist aufgehoben, und im Oktober 2002 wurden mehr als 1.000 Khwe aus Dukwe repatriert (VV, UNHCR-Büro Rundu, 14.1.2003, pers. Komm.).

I.3.5 Wirtschaftlicher Kontext

Seit der Unabhängigkeit bestreiten die Khwe eine Mischwirtschaft aus Ackerbau, eingeschränkter Jagd- und Sammeltätigkeit, etwas Kleintierhaltung, Kunsthandwerk, Gelegenheitsarbeiten und sehr wenigen regulären Beschäftigungsverhältnissen, ergänzt durch unregelmäßige Lebensmittelverteilungen der Regierung und die staatliche Pension für alte Menschen. Auch in ihrer Gesamtheit schließen die wirtschaftlichen Aktivitäten und Ressourcen, deren Begrenztheit im folgenden näher erläutert wird, Hungerperioden nicht aus und sind für die Khwe unbefriedigend.

I.3.5.1 Wildbeuterische Aktivitäten: Jagen, Sammeln, Fischen

Heute ist die Jagd in West Caprivi illegal. Schon allein deshalb war es mir nicht möglich, einen verlässlichen Überblick darüber zu gewinnen, welchen Beitrag das Jagen zum Lebensunterhalt leistet.¹¹⁴ Geduldet wird der Fang von Springhasen und anderen Kleintieren wie zum

¹¹⁴ Abgesehen davon, dass es nicht im Sinne dieser Arbeit sein kann, (illegale) Jagdaktivitäten der Khwe zu quantifizieren und Informationen aus eigener Beobachtung hierüber nicht vorliegen, sind Aussagen einzelner Gesprächspartner nicht geeignet, Verallgemeinerungen abzuleiten. Dabei ist zu bedenken, dass Wilderei-Anschuldigungen manchmal erhoben wurden, um persönlichen Feinden zu schaden (AM, 15.3.2003). Potenzielle Wilderer rekrutieren sich nicht nur aus den Bewohnern von West Caprivi. Auch Angolaner, Botswaner, Ost Caprivianer und Angehörige der Sicherheitskräfte sind beschuldigt worden, in West Caprivi zu wildern. Die *core areas* sind naturgemäß wildreicher, werden aber auch intensiver patrouilliert und kontrolliert. Für die Verfolgung von Wilderern fühlen sich nicht nur die Angestellten des MET und die von IRDNC beschäftigten *community game guards*, sondern auch die Safarijagdkonzessionäre verantwortlich, die auf diese Weise nicht nur die Natur, sondern auch ihre eigenen Pfründe schützen (vgl. Müller 1999). Der Besitz von Wildfleisch wird nicht nur gegenüber Mitarbeitern des MET, der dem Naturschutz verpflichteten NGO (IRDNC) oder Fremden geheim gehalten, sondern auch vor anderen Khwe. Dabei spielt neben der Furcht, angezeigt zu werden, auch der soziale Druck, die Beute mit Mitwissern zu teilen, eine Rolle (MU, 27.11.2000).

Beispiel Vögeln. Eine halb legale Möglichkeit, Wildfleisch zu erhalten, ist es, Raubtiere wie Löwen, Leoparden oder Hyänen von ihrer Beute fortzujagen oder von Autos überfahrenes Wild von der Straße aufzulesen. Letzteres gilt allerdings nur für kleine Tiere, da Zusammenstöße mit größerem Wild von den Autofahrern in der Regel der Naturschutzbehörde gemeldet werden, die das Fleisch dann meist an die lokale Bevölkerung, aber nicht immer an Khwe, abgibt. Die einzige legale Möglichkeit, Wildfleisch zu erhalten, bieten die Trophäenjagden. Denn die Trophäenjäger sind verpflichtet, das Fleisch der erlegten Tiere an die lokale Bevölkerung zu verteilen.

Der Naturschutzstatus verbietet dem Gesetzestext nach eigentlich auch das Sammeln von Buschfrüchten. Letzteres wird außerhalb der *core areas* jedoch geduldet und strafrechtlich nicht verfolgt. Köhler (1991:72ff.) hat 79 Pflanzen aufgeführt, deren Früchte, Blätter oder Wurzeln den Bewohnern von West Caprivi als Nahrung dienten.¹¹⁵ Ich selbst konnte dagegen nur insgesamt 27 Sammelgüter (vgl. IV.1) dokumentieren. Für diesen Unterschied sind sicherlich vor allem die veränderten Lebensgewohnheiten der Khwe verantwortlich. Allerdings ist auch zu berücksichtigen, dass Köhler auf eine lückenlose Dokumentation bedacht war. Außerdem fiel keiner meiner Feldaufenthalte in die Haupttreifezeit.¹¹⁶

Als dritte wildbeuterische Tätigkeit sollte für die Einwohner von Mute'iku noch der Fischfang erwähnt werden.¹¹⁷ Laut Gesetz darf im Naturschutzgebiet auch nicht gefischt werden. Es wird aber nur das Fischen mit Netzen verfolgt, nicht das Fischen mit Angeln, Speeren und Reusen.

Die angespannte Sicherheitslage in den Jahren 2000 und 2001 hat sich auf die wildbeuterischen Aktivitäten der Khwe je nach Siedlungsort unterschiedlich ausgewirkt. Der Aufenthalt im Busch wurde von den Sicherheitskräften zum Teil untersagt oder musste angemeldet werden. Viele Khwe befürchteten, dass sie sich alleine durch ihr Vorhaben, in den Busch zu gehen, verdächtig machen würden. In Gegenden mit hoher Armeepräsenz wagten deshalb viele nicht mehr, sich im Busch aufzuhalten.

¹¹⁵ Neben Nahrungsmitteln werden natürlich noch viele andere Produkte gesammelt wie etwa Feuerholz, Medizinpflanzen, Rohmaterial für die Korbflechterei oder Baumaterial.

¹¹⁶ Aus den von Köhler gesammelten Texten (Köhler 1991:72ff.) ist ersichtlich, dass einigen Nahrungspflanzen nur marginale Bedeutung zukam, weil sie a) nur in Hungerzeiten gesammelt wurden, b) bereits in den 1980er Jahren kaum noch gesammelt wurden (meist mit der Begründung, die Khwe von heute seien zu faul) oder c) hauptsächlich von Nachbargruppen (Mbukushu oder !Xū) verzehrt wurden.

¹¹⁷ Alle anderen Siedlungen liegen 40 oder mehr Kilometer von einem fischbaren Gewässer entfernt. Laut Köhler (1991:429,441) spielte der Fischfang auch in der Vergangenheit nur eine marginale Rolle unter den wirtschaftlichen Aktivitäten der Khwe, da es nur in den Grenzregionen ihres Siedlungsgebietes ganzjährig Wasser führende Flüsse gab. Gefischt werden vor allem Wels (*kyànú=Clarias ngamensis*), Tigerfisch (*tcáá=Hydrocinus vittatus*) und Afrika-Buntbarsch (*qóndò= Tilapia rendalli rendalli*).

ABBILDUNG 10: ABSCHLAGEN DER SCHALEN VON *DIALIUM ENGLERANUM* (#ÚMBÈ)



ABBILDUNG 11: ÖFFNEN VON MANGETTINÜSSEN MIT DEM HANDBEIL



Fotos: Gertrud Boden

In Gegenden mit relativ geringer Militärpräsenz, in denen Naturschutzwächter ihre Patrouillen ebenfalls eingeschränkt hatten, wurde das Jagen zum Teil sogar leichter (DT, 10.11.2000). Im Jahr 2000 hatte der Fischfang unter den Khwe in Mute'iku deutlich zugenommen und wurde als (Teil-) Ersatz für die aufgrund der zunehmenden Gefahren im Busch aufgegebenen Jagd- und Sammelaktivitäten gesehen.

I.3.5.2 Feldbau und Viehhaltung

Die Khwe in West Caprivi haben in der gesamten erinnerten Zeit Feldbau betrieben und Buschgärten (*tcára*) angelegt.¹¹⁸ Heute werden mehrere Hirsesorten, Mais, Erdnüsse, Bohnen, Kürbisse, Wassermelonen und Zuckerried angebaut (vgl. IV.2).¹¹⁹ Die Felder werden vorzugsweise in der Nähe der Flüsse oder Trockenflussbetten angelegt, weil dort die Böden fruchtbarer sind. Die für den Ackerbau vorgesehenen Grundstücke des Mute'iku *resettlement scheme* liegen jedoch alle in einiger Entfernung zum Fluss (vgl. Abbildung 12). Das gesamte Gebiet südlich der B 8 gehört zur Buffalo Core Area. Seit Mitte der 1990er Jahre haben sich immer mehr Mbukushu in West Caprivi niedergelassen und ihre Felder zwischen Straße und Fluss, also auf den für den Ackerbau besser geeigneten, aber innerhalb der *core area* liegenden Flächen angelegt (WWF 1997). Chief Kippi George hat zwar dagegen protestiert, dass dies vom MET toleriert wurde, aber ohne Wirkung zu erzielen.¹²⁰ Allerdings ließen sich auch einige Khwe auf der Südseite der Straße nieder und blieben ebenso unbehelligt (RJ, 1.12.1998). Im Jahre 2000 forderte die Armee viele Khwe sogar auf, aus Sicherheitsgründen ihre Häuser auf die Südseite der Straße zu verlegen (MK 23.1.2001).

Auch hier ist die Rechtslage widersprüchlich. Die Verfassung des unabhängigen Namibia erlaubt im Prinzip jedem namibischen Bürger sich an jedem beliebigen Ort im Land niederzulassen.¹²¹ Das Rücksiedlungsprogramm in West Caprivi war allerdings ausdrücklich für die

¹¹⁸ Frühe Zeugnisse für den Feldbau der Khwe geben Gibbons (1904) in dem Bericht über seine Reise durch Sambia und Angola in den Jahren 1897 und 1898 sowie Wilhelm (1955) für Südost-Angola und das Jahr 1917. Köhlers Lehnwortforschungen (Köhler 1986) haben interessanterweise ergeben, dass zwar das Khwe Vokabular in der Domäne der Nahrungsmittelzubereitung aus Getreide den Bantu-Sprachen entlehnt ist, nicht jedoch die Bezeichnungen für die Kulturpflanzen selbst. Nur sechs Namen der 16 von Khwe in Buschgärten angebauten Pflanzen lassen auf eine Herkunft aus einer Bantu-Sprache schließen (Köhler 1991:XVI).

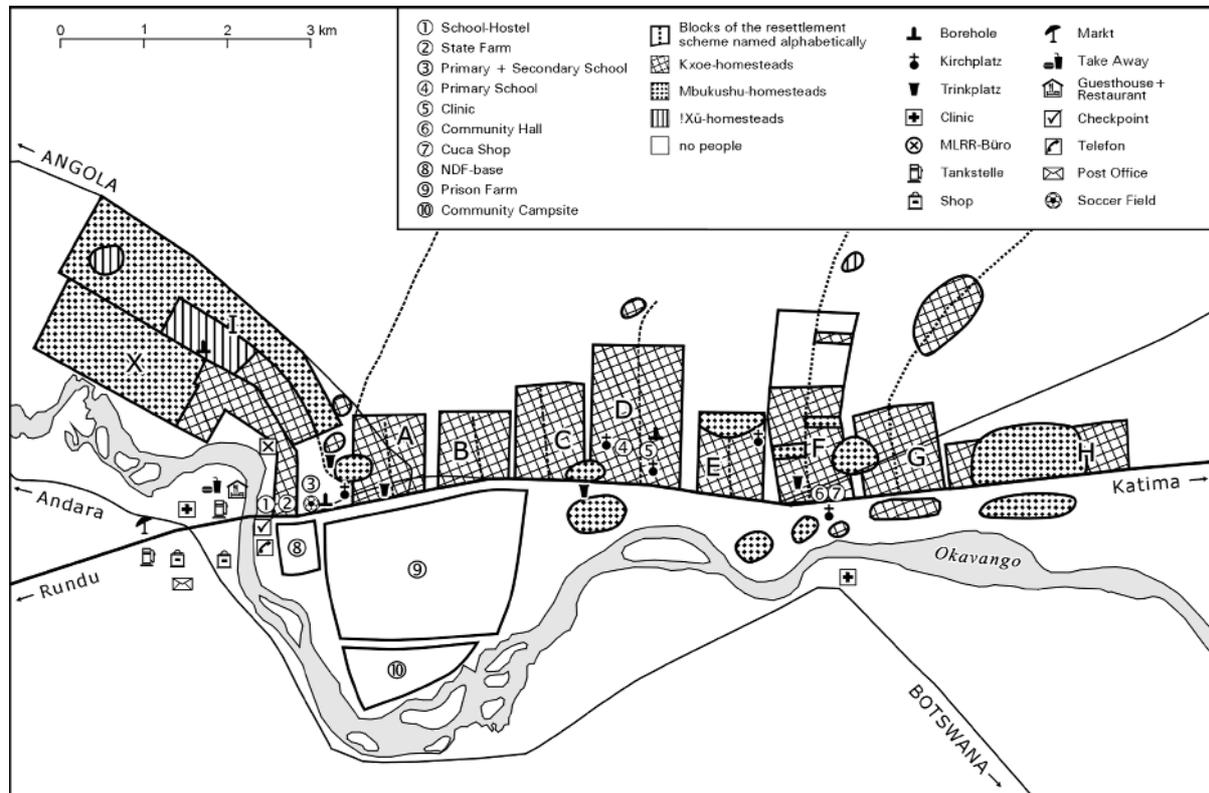
¹¹⁹ Köhler (1991:499,524ff.) hat darüber hinaus den Anbau von Rizinus, Tabak und Hanf dokumentiert. Der Anbau dieser Pflanzen hat heute an Bedeutung verloren. Rizinus wurde zur Herstellung eines Öls zum Einreiben der Haut angebaut. Hierfür werden inzwischen kommerzielle Kosmetikprodukte verwendet. Auch Tabak wird heute in der Regel nicht selbst angebaut, sondern gekauft. Anbau und Gebrauch von *Cannabis sativa* sind in Namibia illegal.

¹²⁰ WIMSA-Archiv: Brief von Chief Kippi George an den Minister of Home Affairs vom 15.11.1995.

¹²¹ Constitution of Namibia, Chapter III, Article 21, Paragraph h.

ehemaligen Buschmann-Soldaten gedacht, das heißt für Khwe und !Xū.¹²² Trotz häufig unzureichender Niederschläge und aller politischen Widrigkeiten (vgl. I.3.4.2) stellt der Feldbau eine der wichtigsten wirtschaftlichen Lebensgrundlagen für die Khwe dar.

ABBILDUNG 12: MUTC'IKU RESETTLEMENT SCHEME IM DEZEMBER 1998



Grafik: Monika Feinen

Die Praxis der Viehhaltung bei den Khwe reicht laut Köhler (1991:XIX) nicht weiter als in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück. Heute halten Khwe in West Caprivi Rinder, Ziegen, Esel, Hühner und Wachhunde. Insbesondere der Besitz von Rindvieh wird hoch geschätzt. Kühe liefern Milch zum Verzehr und Verkauf, Ochsen finden Verwendung als Zugtiere für Pflüge. Im Anschluss an den Ausbruch der CBPP-Epidemie in Botswana im Jahre 1996 (vgl. I.3.4.4) kaufte die para-staatliche Fleischverwertungsgesellschaft ‚Meatco‘ den betroffenen Einwohnern von West Caprivi ihre Rinder für einen geringen Preis ab. Die als Entschädigung versprochenen Ziegen und Esel wurden erst 1999 geliefert. Khwe beklagten, dass viele Ziegen krank gewesen seien und man sie habe schlachten und das

¹²² Die meisten Mbukushu haben sich in den für die !Xū vorgesehenen Blocks (WWW 1997:18) niedergelassen. Viele !Xū, die sich für eines der Grundstücke hatten registrieren lassen, waren schon vor 1998 ins ehemalige Buschmannland abgewandert (TC, 3.12.1998).

Fleisch verkaufen müssen, um überhaupt einen Nutzen aus ihnen zu ziehen (SM, 17.10.2000). Sie beklagten ferner, dass wegen organisatorischer Mängel einige der ehemaligen Viehbesitzer überhaupt keine Entschädigung erhalten hätten (BK, 25.10.2000).

Rinder und Ziegen sind in erster Linie eine Kapitalanlage, auf die man nur zurückgreift, wenn besondere Ausgaben anstehen (Heilkosten, Gerichtsschulden, zeremoniell notwendige Schlachtungen, Schulgebühren etc.). Geschlachtet wurde nur zu besonderen Anlässen. Auch Köhler hat berichtet, dass die Khwe die Bezahlung, die sie für die Minenarbeit und bei der Armee erhielten, in Ochsen und Pflüge investiert hätten (1989:558; 1991:XII). Bis heute ist die Anschaffung von Kühen und Ochsen die bevorzugte Art der Investition, zu der allerdings nur wenige in der Lage sind. Das während der Militärzeit angesammelte und in Vieh investierte finanzielle Kapital musste nach der Unabhängigkeit nach und nach aufgebraucht werden. Dieser Prozess beschleunigte sich in den Jahren 2000 und 2001, weil wegen des Ausfalls anderer Ressourcen und wegen der unsicheren politischen Lage mehr Vieh geschlachtet, verkauft und gestohlen wurde (RJ, 7.12.2000; BM, 17.5.2001). Khwe in Mutc'iku beklagten, dass wegen der Sicherheitslage die Spuren von Viehdieben nicht in den Busch verfolgt werden konnten und die Einwohner von Mashambo berichteten, dass sie nachts zitternd vor Angst in ihren Häusern mit anhören mussten, wie sich draußen Fremde an ihren Ziegen, Hühnern und Maismehlvorräten bedienten (RJ, 23.11.2000; SM, 13.3.2003). Im Jahre 2000 haben die Khwe in Mashambo fast alle ihre Ziegen geschlachtet, weil sie befürchteten, nach Botswana fliehen zu müssen und dahin die Ziegen nicht hätten mitnehmen können. Sie aßen oder verkauften das Fleisch, um wenigstens das Risiko eines Totalverlustes im Fluchtfalle zu vermeiden. Die Flüchtlinge der ersten Flüchtlingswelle im Jahre 1998 hatten offenbar die Erfahrung gemacht, dass ihr zurückgelassenes Vieh gestohlen worden oder Raubtieren zum Opfer gefallen war (VM, 30.1.2001). Ähnliches geschah auch mit anderen Wertsachen:

„Wir haben die Zinkplatten verkauft, weil Leute aus Kongola die Zinkplatten in Omega III von den Häusern stehlen, aus denen Khwe geflohen sind. Es ist besser, sie selbst zu verkaufen und ein Grasdach zu machen. Gras können sie nicht verkaufen.“ (BK, 25.10.2000).

I.3.5.3 Formelle und informelle Arbeit

Verglichen mit der Zeit der Wanderarbeit in den Minen und vor allem mit der Militärzeit sind die Arbeitsmöglichkeiten für die Khwe in West Caprivi seit der Unabhängigkeit Namibias äußerst gering. In einem Naturschutzgebiet gibt es naturgemäß wenig Arbeitsstellen. Aus-

nahmen sind die beiden staatlichen Landwirtschaftsprojekte in Omega und Mutc'iku sowie lokale Behörden von Ministerien (MET, MLRR), Polizei, Schulen, Internate und Krankenstationen, die aber jeweils nur einzelne Individuen beschäftigen können. IRDNC bezahlt eine Reihe von *game guards* und *resource monitors* sowie die Angestellten der Khwe Community Campsite am Ufer des Okavango. Seit dem Jahre 2000 hat die NDF mehrfach Khwe rekrutiert.¹²³ Andere Rekrutierungskampagnen, in die ausdrücklich Khwe eingeschlossen waren, erfolgten von Seiten der Polizei und der Feuerwehr. Angesichts der insgesamt prekären wirtschaftlichen Lage versuchen junge Menschen zunehmend, Arbeit außerhalb von West Caprivi zu finden. Die meisten reagierten zwar nur auf die Anwerbungen der staatlichen Institutionen, einige ergriffen aber auch selbst die Initiative. Sie begründeten dies meist damit, dass Freunde bei Armee, Polizei oder eine andere Arbeit gefunden hatten und sie nicht alleine ohne Arbeit zurückbleiben wollten (MM, 15.3.2003). Aus den lebensgeschichtlichen Daten ergibt sich, dass die Wanderarbeit in die Minen am Witwatersrand einen ähnlichen Feedbackeffekt hatte (NB, 19.1.1999, AM, 27.12.2000). Allerdings ist ein entsprechender Boom heute nicht zu erwarten, weil der namibische Arbeitsmarkt dies nicht bieten kann und es den meisten Khwe an einer guten Ausbildung mangelt. Die Chancen, Arbeit in den beiden nächstgelegenen größeren Orten Katima Mulilo und Rundu zu finden, wurden geringer eingeschätzt als in weiter entfernt liegenden Städten wie Windhoek, Okahandja, Otjiwarongo oder Walfishbay (siehe Abbildung 1). Auch diesbezüglich argumentierten die Khwe meist mit ethnischer Diskriminierung. In den weiter entfernt liegenden Orten fühlten sie sich weniger benachteiligt, weil ihre ethnische Zugehörigkeit dort weniger offensichtlich und weniger belastet sei.

Nach der Unabhängigkeit boten sich von Staats wegen auch eine Reihe von zeitlich befristeten Gelegenheitsarbeiten, zum Beispiel beim Bau des Trans-Caprivi-Highway oder der Steinhäuser in Mutc'iku und Chetto. Andere zeitlich befristete Arbeitsmöglichkeiten gibt es für Fährtenleser und Mechaniker bei den Großwildjagdkonzessionären während der Safarijagden. Diese Arbeit ist informell und bietet keine soziale Absicherung. Die Khwe Traditional Dance Group bietet einzelnen Khwe die Möglichkeit, etwas Geld zu erwerben. Mbukushu und Khwe, die Vieh besitzen, engagieren für geringe Entgelte oder für Naturalien (Milch, Erlös aus Milchverkauf) Hirten. Oder es werden Herden zusammengelegt und nur von einem der Besitzer betreut, der von den übrigen mit einer monatlich bezahlten kleinen Summe oder gar nicht entlohnt wird. Ferner besteht die Möglichkeit, kleinere Arbeiten für Mbukushu zu

¹²³ Vgl.: The Namibian, 9.6.2000: *Government to address Kxoe concerns*. Der Andrang von Rekrutierungswilligen war sehr groß. Nach Angaben von Khwe haben sich mehr als 200 junge Männer und Frauen in die Listen eingetragen (TC, 15.1.2001).

erledigen wie Gras schneiden oder Felder säubern. Im Dezember 2000 wurden beide Arbeiten mit sechs Namibian Dollar oder alternativ mit sechs Tassen Mahango pro halber Tag entlohnt. Während Felton (1998:2) vor wenigen Jahren noch beobachtet hat, dass Khwe nicht für Mbukushu arbeiteten, mussten in den Jahren 2000 und 2001 viele Khwe Zuflucht hierzu nehmen, weil andere wirtschaftliche Aktivitäten ausfielen. Die Notwendigkeit, sich (wieder) in Arbeitsverhältnisse bei Mbukushu zu begeben, wurde als Fortführung der Versklavung in der Vergangenheit dargestellt:

„Die Mbukushu sammeln Khwe ein und sagen ihnen, sie sollen die Felder säubern. Dann trinken sie [die Khwe] nur *tómbó* [traditionelles Bier]. Das ist alles, was sie [die Mbukushu] geben. Vor langer Zeit haben sie das begonnen. Sie gaben uns nur Tabak. Es scheint, dass sie damit wieder beginnen.“ (JM, 19.1.2001)¹²⁴

I.3.5.4 Handel und ‚Business‘

Köhler (1979:13f.) berichtet, dass die Khwe schon vor der Einwanderung von Mbukushu Handelsbeziehungen zu Mbari und Mbundu im Südosten Angolas sowie zu Tswana und Kgalagadi am Ngamisee unterhielten und Decken, Tücher, Messer, Kugeln und Vorderlader gegen Wildprodukte (Felle, Federn, Elfenbein etc.) und Sklaven eintauschten. Der Handel mit solchen Naturprodukten und erst recht mit Menschen ist aus offensichtlichen Gründen heute nicht mehr möglich.¹²⁵ Handel, aber auch andere unternehmerische Eigeninitiativen bezeichnen die Khwe heute meist mit dem englischen Lehnwort *business*. In der Regel handelt es sich dabei um gelegentliche Kleinstverwerbe wie den Verkauf von selbstgebackenen *vetkoekies* (Fettgebäck) oder *tómbó* (Hirsebier), den Handel mit Kleinstmengen von Tabak oder Herstellung und Verkauf von Werkzeugen und Schmiedearbeiten. In Mashambo, wo die nächsten Einkaufsmöglichkeiten weit entfernt liegen, versuchen immer wieder Einzelpersonen, mit Zwischenhandel, etwas zu verdienen. Man kauft Güter des täglichen Bedarfs wie Zucker, Brot, Tabak, Waschpulver, Kerzen, Tütensuppen etc. in den preisgünstigeren Super-

¹²⁴ Vermutlich handelt es sich um die im Mbukushu *ndjambi* genannte Form der Kooperation (vgl. Van Tonder 1966:216f.). Hierbei stellt der Feldeigentümer Bier oder Fleisch für freiwillige Arbeiter bereit, die ihm einen Vormittag lang beim Pflügen, Ernten oder Dreschen helfen.

¹²⁵ Das Ausmaß des Handels mit Elfenbein oder anderen verbotenen Tierprodukten schätze ich als sehr gering ein, da den meisten Khwe entsprechende Beziehungen zu Käufern fehlen. Zwar halten ab und zu Autofahrer und fragen beispielsweise nach Elfenbein (DM, 18.10.2000). Fremden traut man aber nicht ohne weiteres und lässt eventuell vergrabene Zähne lieber, wo sie sind, als sich der Gefahr einer Anzeige und Gefängnisstrafe auszusetzen. Auch der Handel mit Cannabis dürfte sich meiner Einschätzung nach nur in kleinem Rahmen abspielen. Diamanten ließen sich zwar leicht verstecken und transportieren und brächten hohe Gewinne. Allerdings sind für den Schmuggel Kenntnisse über die Qualität der Diamanten und Beziehungen erforderlich, die den meisten Khwe fehlen.

märkten in Katima Mulilo ein und verkauft sie vor Ort zu einem höheren Preis (SM, 30.1.2001). Höhere Reingewinne verspricht das Kreditwesen. Die Zinsen sind sehr hoch und betragen in der Regel 20 Prozent oder mehr. Verliehen wird Geld vorzugsweise an Menschen mit einer formellen Arbeitsstelle. Diese haben ein regelmäßiges Einkommen, von dem der Kreditgeber bei der nächsten Lohnauszahlung einen Teil beanspruchen kann. Häufig reicht der Lohn der Kreditnehmer nicht aus, so dass sie weitere Kredite aufnehmen müssen. Die Lohnempfänger geraten so in eine Kreditspirale. Das Risiko für den Kreditgeber besteht darin, dass es sehr lange dauern kann, bis er sein Geld tatsächlich zurück erhält. Unternehmen mit regelmäßigen Einkünften wie der Betrieb von *cuca shops* (Kiosk mit Getränkeauschank) oder Taxiunternehmen sind sehr seltene Ausnahmen und waren oft nicht von langer Dauer. Die allermeisten Geschäfte in West Caprivi werden von Nicht Khwe betrieben.

I.3.5.5 Kunsthandwerk und Tourismus

Kunsthandwerk und Tourismus werden von IRDNC gefördert. Der einzige Kunsthandwerkszweig mit nennenswertem wirtschaftlichen Potential ist die Korbflechtereie.¹²⁶ Der monatliche Ertrag kann für eine gute Korbflechterin 200 bis 400 Namibian Dollar pro Monat einbringen (NN, 22.7.1999).

In den Jahren 2000 bis 2003 wollten viele Frauen das Korbflechten dennoch aufgeben oder gaben an, es zeitweilig aufgegeben zu haben, während im Jahre 1999 noch eine ganze Reihe von Frauen ausgesagt hatten, sie hätten keine Zeit, um in den Feldern zu arbeiten, weil das Korbflechten ihre gesamte Zeit in Anspruch nehme. Hintergrund war eine Änderung in der Vertriebsorganisation. Bis dahin waren die Körbe gesammelt in den Siedlungen abgeholt und die Frauen vor Ort bezahlt worden. Die NGO änderte dies, um eine gerechtere Verteilung ihrer Unterstützungsleistungen auf alle von ihr betreuten Gemeinden zu gewährleisten und um Diskriminierungsvorwürfen von Nicht Khwe zu begegnen. Auch sollte der Kunsthandwerkszweig wirtschaftlich nachhaltiger gestaltet werden. Seit der Änderung werden die

¹²⁶ Die *loama* oder *lomba* genannten sackförmigen und zwirngewebenen Körbe aus Palmblättern (*Hyphaene petersiana*) sind in ihrer Kombination von Form und Technik einzigartig im südlichen Afrika und die Nachfrage nach ihnen scheint zumindest bisher noch ziemlich groß zu sein (CD, IRDNC, Februar 2003, pers. Komm.). Sie wurden früher zum Sammeln von Buschfrüchten hergestellt und im Jahre 1996 von einer EZ-Mitarbeiterin auf der Suche nach geeigneten Kunsthandwerkprodukten entdeckt. Die Khwe Frauen, von denen nur noch wenige das Korbflechten beherrschten, wurden zur Wiederaufnahme dieses Handwerks ermutigt und in Workshops unterrichtet. Letztere dienten auch dazu, die Körbe den unterstellten Bedürfnissen von Touristen anzupassen. So wurde zum Beispiel von der Verwendung bunter Woll- und Plastikfäden abgeraten und stattdessen die Verwendung von ‚traditionellen‘ Schnüren aus Wurzelfasern propagiert (AM, NNF, Juli 1999, pers. Komm.).

Körbe in Kommission genommen und die Erlöse in Einzelbeträgen erst nach Verkauf und damit mit einer zeitlichen Verzögerung ausbezahlt. Zwar ändert diese Praxis an der erwirtschafteten Gesamtsumme nichts, es macht aber durchaus einen Unterschied, ob man zehnmal 20 oder einmal 200 Namibian Dollar erhält.

ABBILDUNG 13: FRAU BEIM KORBFLECHTEN



Foto: Gertrud Boden

Wegen der großen Bedürfnislage und des sozialen Drucks zu teilen, können Geldbeträge kaum zurückgelegt und aufgespart werden. Nur wenn man eine relativ große Summe auf einmal erhält, kann man auch größere Posten kaufen wie etwa einen 50-Kilo-Sack Maismehl, der im Verhältnis außerdem billiger ist als kleinere Packungen. Die Korbflechterinnen empfanden die Neuregelung als Nachteil und Kontrollverlust, sahen aber kaum Möglichkeiten, sich dagegen zu wehren, zumal ein Teil der potentiell negativen Auswirkungen der Sicherheitslage auf die Korbflechtereie von IRDNC aufgefangen wurde. Die meisten Gebiete in West Caprivi, wo das Rohmaterial für die Körbe wächst, liegen in der Nähe der angolanischen Grenze. Seit Dezember 1999 konnten die Frauen diese Gebiete wegen der heiklen Sicherheitslage nicht mehr aufsuchen. Die NGO organisierte daraufhin Transporte zu den

mehr als 200 Kilometer entfernten Palmenhainen in der Nähe von Katima Mulilo. Aus diesem Grund und weil die NGO die Wiederbelebung des Handwerks und den Vertrieb der Körbe initiiert hatte, fühlten sich die Frauen ihr verpflichtet. Außerdem war es für viele die einzige Möglichkeit, überhaupt Bargeld zu erwirtschaften.

ABBILDUNG 14: FRAU BEIM FÄRBEN VON PALMFASERN FÜR DIE KORBFLECHTEREI



Foto: Gertrud Boden

Die touristische Entwicklung des West Caprivi steckt noch in den Anfängen. Im Jahre 1997 wurde mit Unterstützung von IRDNC in der Nähe von Mutc'iku die Khwe Community Campsite Nllgoava-ca eingerichtet. Obwohl landschaftlich sehr schön und direkt an den Popa-Stromschnellen gelegen, ist der Zeltplatz nur für Naturliebhaber mit rudimentären Bedürfnissen (kein Strom, keine Einkaufsmöglichkeiten) geeignet und spricht nur einen sehr begrenzten Personenkreis unter den Namibia-Touristen an. Die Zahl der Besucher war in der gesamten

Zeit, in der ich das beobachten konnte, gering. Die Einnahmen konnten in der Regel die laufenden Kosten nicht decken.¹²⁷ Weitere Campingplätze derselben Art waren geplant, konnten aber bisher nicht realisiert werden. Der touristische Ausbau wurde auch durch die unsichere Rechtslage verhindert. In den Jahren 2000 und 2001 war der Tourismus wegen der Sicherheitslage in der gesamten Region zusammengebrochen. Erst wenn das Gebiet um Mutc'iku vom Naturschutz ausgenommen und eingezäunt ist, kann sich die Khwe Gemeinschaft um die notwendige Permission to Occupy (PTO) bemühen, die in kommunalen Gebieten in den Verantwortungsbereich der *traditional authorities* fällt.¹²⁸ Die Khwe befürchten nach der Ablehnung ihres Antrags auf Anerkennung einer Khwe Traditional Authority, dass die zuständige Mbukushu Traditional Authority ihnen eine solche PTO nicht gewähren wird.

I.3.5.6 Private und staatliche Unterstützungsleistungen

Das Teilen von Nahrungsmitteln ist häufige Praxis (siehe II.1.3.4) und ein Aspekt des Selbstbildes, den die Khwe zur Abgrenzung von anderen ethnischen Gruppen formulieren (II.3.3.4).¹²⁹ Geteilt wird sowohl aus eigener Initiative als auch auf direkte und indirekte Aufforderung durch einen Bittsteller hin. Die abgegebenen Nahrungsmittel reichen von einer Handvoll Salz über eine fertig gekochte Mahlzeit bis zu einem 50-kg-Sack voll Hirse. Gaben oder Geschenke machen einen großen Anteil des täglichen Lebensmittelkonsums aus. Was, wem und wie viel im Einzelfall gegeben wird, hängt von verschiedenen Kriterien ab. Dazu gehören das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines Gutes auf Seiten des/der GeberIn, die von diesem/r wahrgenommene Bedürftigkeit des/der Bittstellers/In oder EmpfängerIn, die

¹²⁷ Die Campsite wird von der NGO als ‚highly significant step forward in social empowerment for a marginalised community‘ (Owen-Smith 1997) erachtet. Ein *development worker* einer anderen NGO betonte in einem Gespräch den Wert von Kunsthandwerk für Selbstbewusstsein und kulturelle Identität. Er nannte als Beispiel die mit Ritzzeichnungen versehenen Armreifen aus Plastikwasserrohren (BL, 10.3.2003). Die Stärkung des kulturellen Selbstbewusstseins wird von manchen NGO-Mitarbeitern offenbar höher bewertet als der wirtschaftliche Erfolg ihrer Projekte (vgl. Gordon 1995b). Es stellt sich die Frage, inwieweit die Fremdwahrnehmung von San als Gesellschaften mit nachhaltiger Ressourcennutzung, egalitären Strukturen und einer Moralökonomie des Teilens Entwicklungsprogramme auf den Plan ruft, die der Erhaltung von Kultur und Umwelt gegenüber lukrativen und Kapital schaffenden Maßnahmen den Vorzug geben.

¹²⁸ www.grnnet.gov.na/Nav_frames/Gov_launch.htm.

¹²⁹ Das Teilen von Nahrungsmitteln ist natürlich nicht die einzige Form der privaten gegenseitigen Unterstützung. Hierzu gehört außerdem das Gewähren von Unterkunft, Arbeitsleistungen, Hilfestellung bei Behördengängen und vieles mehr, worauf an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann. Für einige kooperative Hilfeleistungen werden die Helfer auch entlohnt, zum Beispiel für die Hilfe beim Bau oder Umsetzen eines Hauses oder für ihre Engagement bei Heilzeremonien. Solche ‚Arbeiten‘ werden *cáca-djàó* (Bier-Arbeit) genannt. Derjenige, der die Hilfe der anderen sucht, braut dann eine große Tonne *tómbo* (Hirsebier), die anschließend gemeinschaftlich getrunken wird.

verwandtschaftliche und persönliche Beziehung zwischen beiden, die Art des zu teilenden Gutes und die Erwägung der Reziprozität (vgl. II.1.3.4).

Staatliche Sozialleistungen sind zum einen die Renten für über 60-Jährige, ferner individuell berechnete Renten für Behinderte sowie Schulspeisungen und Lebensmittellieferungen.¹³⁰ Die Altersrenten beliefen sich zum Zeitpunkt der Feldforschung zunächst auf 160 und später auf 200 Namibian Dollar im Monat. Häufig waren sie die einzige Geldquelle in einem Haushalt. Eine ganze Reihe von Personen, die ihrem Alter nach zwar Anspruch auf eine Pension gehabt hätten, erhielten diese nicht aus Mangel an entsprechenden Identitätspapieren. Für die Alten ist die Beschaffung von Papieren ein Problem, da sie in der Regel Analphabeten sind. Außerdem sind die Beschaffungskosten hoch, weil die Ausstellung nur bei Behörden in den regionalen Hauptstädten Rundu und Katima Mulilo möglich ist. Da die Schlangen in den Ämtern häufig lang sind, kommen zu den Transportkosten auch Übernachtungs- und Verpflegungskosten hinzu. Außerdem schreckten viele vor einem solchen Behördenbesuch zurück, weil sie befürchteten, von Angestellten abgewertet und gegenüber anderen Wartenden benachteiligt zu werden (MM, 16.2.2003).

Seit der Unabhängigkeit Namibias sind die Khwe in West Caprivi abhängig von staatlichen Lebensmittellieferungen. Bei der Einrichtung des Rücksiedlungsprogramms war eigentlich nur eine Anlaufunterstützung geplant. Zusätzliche Lebensmittellieferungen konnten wegen der geringen Felderträge bisher nicht dauerhaft eingestellt werden. Die Lieferungen kommen aber nicht regelmäßig. Wenn die Vorräte aus einer Lieferung aufgebraucht waren, meldeten die lokalen *headmen* das den Behörden. Blieben Lieferungen weiterhin aus, so wurde versucht, die Behörden durch Mobilisierung von Journalisten, NGOs oder Kirchenvertretern unter Druck zu setzen.

I.3.5.7 Siedlungsvergleich

Die beiden unten stehenden Tabellen zeigen die wichtigsten Einkommensquellen an 30 ausgewählten Wohnplätzen in Mutc'iku und den insgesamt sieben Wohnplätzen in Mashambo.

In Mutc'iku stellte der Feldbau die wichtigste Lebensgrundlage dar. An fast allen Wohnplätzen gaben die Informanten an, mindestens ein Feld zu bestellen. Die beiden Wohnplätze, an denen das nicht der Fall war, wurden kurz darauf aufgelöst. Relativ häufig wurde Jagen

¹³⁰ Als indirekte Sozialleistung kann möglicherweise auch das regelmäßige Erlassen der Schulgebühren für Khwe Kinder betrachtet werden (FE, MBEC, 5.12.2000).

und Sammeln genannt, während von der Möglichkeit, im nahe gelegenen Okavango zu fischen, nur wenige Personen Gebrauch machten. Immerhin die Hälfte der befragten Personen berichtete, regelmäßig Nahrungsmittelgeschenke zu erhalten. Mehrfach hörte ich aber Kommentare wie:

„Ich bekomme nichts von anderen. Selbst wenn ich andere um Nahrungsmittel bitten würde, würden sie mir nichts geben.“ (N1, 11.12.1998)

EINKOMMENSQUELLEN MUTC'IKU JAHRESWENDE 1998/1999

ID	Feldbau	Sam- meln	Jagen	Fisch- fang	Rin- der Stück- zahl	Ziegen Stück- zahl	Hüh- ner Stück- zahl	for- melle Arbeit Nam\$	infor- melle Arbeit	Busi- ness	Alters- rente Nam\$	Gaben
001	X	X	X									
002	X	X					18					X
003	X	X										
004	X	X	X				5				160	
005	X							600				X
007	X										320	
008	X	X		X			8		X	X		X
009	X	X	X				4	500				X
010	X	X	X				1					
011	X	X									160	
012	X	X					1					X
014	X		X				2					
015	X			X		7		800		X		X
016			X									X
017						1	2					X
018	X	X					2				160	X
019	X											X
020	X	X	X	X	3		11					X
021	X											X
022	X											
023	X	X										
024	X		X									X
025	X		X								160	
026	X	X										
027	X	X							X			
028	X	X										X
029	X	X	X		15	5	3	600				
030	X	X										X
Nenn.	26	17	10	3	2	3	11	4	3	2	5	15

Nie spontan, sondern nur auf ausdrückliche Nachfrage, wurden in diesem Zusammenhang staatliche Lebensmittellieferungen genannt, obwohl diese häufig das Überleben sicherten. An relativ wenigen Wohnplätzen wurden Haustiere gehalten. Meistens waren es nur Hüh-

ner, die in den angegebenen Stückzahlen keinen großen Beitrag zum Speiseplan zu leisten imstande waren. Kapitalträchtigere Haustiere wie Ziegen und Rinder gab es nur an drei beziehungsweise zwei Wohnplätzen. Es fällt auf, dass es an den meisten Wohnplätzen, an denen es Ziegen oder Rinder gab, gleichzeitig ein regelmäßiges Geldeinkommen gab. In dem einzigen Fall, in dem das nicht so ist (020), hatte der Besitzer der Rinder bis zum Vorjahr eine formelle Arbeit bei einer Regierungsbehörde und die Rinder von seinem Gehalt erworben (RJ, 7.12.2000). Geldverdienste ermöglichen also den Erwerb und die Akkumulation von Kapital in Form von Vieh. Von den vier formell beschäftigten Personen waren zwei Mbukushu Ehemänner von Khwe Frauen. Informelle Jobs (Vieh hüten, Übersetzungstätigkeit für Forscher) und eigene kleine Unternehmungen (Fettgebäck- oder Bierverkauf) lieferten nach Aussagen der Interviewpartner zum Erhebungszeitpunkt nur einen ganz geringen Beitrag zum Überleben. Bargeld aus Altenpensionen oder formellen Arbeitsverhältnissen gab es nur an neun Wohnplätzen. Die Bewohner von mehr als einem Drittel der Wohnplätze hatten also keinen regelmäßigen Zugang zu Bargeld.

In Mashambo gehörten gesammelte Buschfrüchte an allen Wohnplätzen zu den Nahrungsmittelquellen. Angaben zu Jagdaktivitäten waren im Vergleich zu Mutc'iku selten. Das mag daran liegen, dass mehrere Personen im Naturschutz arbeiteten. Anders als in Mutc'iku spielte der Feldbau zum Erhebungszeitpunkt nur eine geringe Rolle.

EINKOMMENSQUELLEN MASHAMBO JULI 1999

ID	Feldbau	Sam- meln	Jagen	Rin- der Stück- zahl	Zie- gen Stück- zahl	Hüh- ner Stück- zahl	for- melle Arbeit Nam \$	infor- melle Arbeit Nam \$	Kunst- hand- werk	Busi- ness	Alters- rente Nam\$	Gaben
061	X	X			56	2	600		2 Pers.			X
062		X			4			1000				X
063	X	X	X		?	?		500	3 Pers.		160	X
064		X		?	13	20	?		3 Pers.	X	160	X
065		X					300		2 Pers.			X
066		X	X		12	?	600		2 Pers.			X
067	X	X			5		600			X	160	X
Nenn.	3	7	2	1	6	4	5	2	5	2	3	7

Nur an drei Wohnplätzen wurden Felder bestellt. An allen von ihnen lebten alte Frauen, die erklärtermaßen lieber sterben als ihren Wohnplatz verlassen wollten. Im Vergleich mit Mutc'iku fällt außerdem auf, dass Interviewpartner an allen Wohnplätzen angaben, dass sie

regelmäßig Nahrungsmittelgeschenke von Bewohnern anderer Wohnplätze erhielten. Anders als in Mutc'iku hörte ich in Mashambo meist Aussagen wie:

„Alle Menschen in Mashambo helfen einander. So überleben wir.“ (NN, 22.7.1999)

ABBILDUNG 15: BOHRLOCH MIT HANDPUMPE IN MASHAMBO



Foto: Gertrud Boden

Auch in Mashambo wurden die staatlichen Lebensmittellieferungen nicht spontan, sondern nur auf Nachfrage erwähnt. Trotz der im Prinzip schlechteren infrastrukturellen Lage und Ausstattung, hatten in Mashambo verhältnismäßig mehr Personen Zugang zu Arbeit und Bargeld. Die Mehrzahl der Bargeldeinkünfte beruhte auf Aktivitäten, die die natürlichen Ressourcen nutzen oder diese schützen. Drei Männer waren *community game guards*, eine Frau

war *resource monitor*, ein Mann arbeitete beim MET und drei Männer zumindest zeitweise für das Großwildjagd-Safariunternehmen, das die Jagdkonzession im östlichen West Caprivi ersteigert hat. Auch die Korbflechtereie trug erheblich zum Einkommen bei. Für diese bilden ebenfalls natürliche Ressourcen die Grundlage. An keinem Wohnplatz waren die Bewohner auf die Rente eines alten Menschen als einzige Bargeldquelle angewiesen. Allerdings lebten an den Wohnplätzen in Mashambo im Durchschnitt wesentlich mehr Personen als in Mutc'iku (vgl. II.1.3.2). An fast allen Wohnplätzen gab es Ziegen und zwar in größerer Zahl als in Mutc'iku. Dies hängt offenbar mit der insgesamt höheren Kapitalbasis zusammen.¹³¹ Im Oktober 2000 wurden allerdings aufgrund der gespannten Sicherheitslage bis auf einige wenige alle Ziegen geschlachtet.

I.3.6 Zusammenfassung

„Heute habe ich Leben bekommen“ (RM, 23.11.1998). Diesen Ausspruch hörte ich an einem der ersten Tage meiner Feldforschung in West Caprivi, als ich einem Nachbarn einige Lebensmittel schenkte. Ähnliche Formulierungen habe ich später häufig gehört.¹³² ‚Leben suchen‘ und ‚Leben bekommen‘ bezogen meine Gesprächspartner dann nicht nur auf Lebensmittel oder Geld, sondern beispielsweise auch auf Heilbehandlungen (BM, 25.10.1999) oder die Schulbildung von Kindern, die diese in der Zukunft in die Lage versetzen sollte, ihre Eltern mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen (SM, 15.3.2003). Die Bedeutungen waren also vielfältig. Als ich die Formulierung zum ersten mal hörte, drückte sie für mich vor allem die Empfindung von Unsicherheit aus, einen das Überleben in Frage stellenden Mangelzustand und fehlendes Vertrauen in die Zukunft. Für arbeitsintensive Aktivitäten wie das Bestellen der Felder und das Korbflechten ebenso wie für die Erhaltung vorhandener Kapitalreserven in Form von Vieh, Wellblechdächern, etc. ist aber ein gewisses Maß an Vertrauen in die Zukunft, ein Gefühl von Sicherheit und Perspektive Voraussetzung. Während des Zeitraums der Feldforschung passten die Khwe den Zuschnitt ihrer wirtschaftlichen Aktivitäten den sich ändernden Rahmenbedingungen an und argumentierten dabei damit, welche Aktivität unter den gegebenen Umständen die sicherste und Erfolg versprechendste zu sein versprach.

¹³¹ Es handelte sich um drei große Herden von insgesamt etwas mehr als 100 Stück im Juli 1999. Ein Mann, der bis vor kurzem eine formelle Anstellung gehabt hatte, besaß auch Rinder, die er, da Rinderhaltung in diesem Teil des West Caprivi verboten ist, bei Verwandten in Ost Caprivi stehen hatte.

¹³² Dem zukünftigen *community trust* (vgl. I.3.4.4) haben die Einwohner von West Caprivi den Namen *Kyaramacan* (*kyá* = Hilfe/Leben suchen, *ra* = Junktur II, *ma* = Applikativ, *can* = Reflexiv) gegeben. *Kyaramacan* bedeutet also ‚Leben für uns suchen‘.

Wurden die Risiken, die Erträge und damit die investierte Arbeit zu verlieren, zu hoch eingeschätzt, betrieben sie die jeweilige Aktivität nur noch auf Sparflamme oder gaben sie vorübergehend sogar ganz auf.¹³³

Das Leben der Khwe in West Caprivi war von wirtschaftlicher und politischer Unsicherheit geprägt. In den Jahren 1998 bis 2002 verschlechterten sich ihre Perspektiven zusätzlich. In dieser Zeit standen die Khwe in West Caprivi wie schon häufiger zuvor in ihrer Geschichte vor der Wahl zwischen zwei wenig versprechenden Alternativen: zu bleiben und zu leiden oder zu gehen und alles, insbesondere die Landbasis, aufzugeben. Durch die Veränderungen der Rechtslage haben sie Schritt für Schritt die Kontrolle über und ihren Rechtsanspruch auf Ressourcen und Land, sprich ihre *entitlements* im Sinne von Sen (1981) verloren. Angesichts der Arbeitsmöglichkeiten in der Region sind auch ihre Möglichkeiten, ihre Arbeitskraft gegen ‚Leben‘ einzutauschen, gering. Mit keinem ihrer zahlreichen Kleinsterberbe alleine und auch nicht durch deren Kombination verfügen die meisten Khwe in West Caprivi über mehr als ein *starvation set*, also lediglich über ein Bündel an *exchange entitlements*, das zu Hunger führt, wenn diesem nicht durch staatliche oder andere Unterstützung begegnet wird.

Im Laufe der Geschichte wurden die Khwe häufig zwischen mächtigeren Bevölkerungsgruppen und deren Auseinandersetzungen um Macht aufgerieben. Dies gilt für die früheren Auseinandersetzungen zwischen Lozi und Tswana ebenso wie für die Zeit der Unabhängigkeitskämpfe in Angola und Namibia und in der Gegenwart für die Auseinandersetzungen zwischen Rebellen und namibischen Sicherheitskräften (vgl. auch Biesele & Hitchcock 2002). Ethnische Fremdbilder und nationalstaatliche Entscheidungen waren dafür verantwortlich, dass die wirtschaftlichen Optionen der Khwe sich im Laufe der Geschichte wiederholt entscheidend verändert haben. Aus Wildbeutern und Kleinbauern wurden zunächst Minenarbeiter, später Soldaten und zuletzt Menschen, die von Unterstützungsleistungen abhängig wurden und ihre Kapitalreserven veräußerten mussten. Koloniale Grenzziehung und staatliche Maßnahmen haben sich spätestens seit den 1940er Jahren auf die sozialen Beziehungen und die Ethnizität der Khwe in West Caprivi ausgewirkt. Wie in den folgenden Kapiteln gezeigt werden wird, waren die verschiedenen Lebensbereiche hiervon in unterschiedlicher Art und Weise betroffen.

¹³³ Dabei bewerteten Khwe in Mashambo, Khwe in Mutc’iku und Mbukushu in Mutc’iku die Lage offensichtlich jeweils unterschiedlich. Die Khwe in Mashambo gaben ihre Felder auf, weil sie sich nicht sicher waren, ob sie die Ernte noch selbst erleben oder bis dahin nach Botswana geflüchtet sein würden. Die Khwe in Mutc’iku gaben ihre Felder erst auf als durch die Minen beim Bestellen der Felder Gefahren für Leib und Leben gegeben waren. Die Mbukushu in Mutc’iku gaben ihre Felder nicht auf, sondern verlegten lediglich ihre Wohnplätze auf die andere Flussseite.

II FELDER SOZIALEN WANDELS

II.1 *l'áé* - Residenzgemeinschaften

II.1.1 Einleitung

Als Inbegriff der sozialen Vergemeinschaftung von San und anderen (ehemaligen) Jäger/Sammler-Gesellschaften hat sich das Konzept von der mobilen, territorial basierten und in ihrer Zusammensetzung flexiblen Lokalgruppe oder *band* etabliert (z.B. Marshall 1960; 1976:156-200; Silberbauer 1979; Leacock & Lee 1982; Cashdan 1989), die wenn auch nicht die einzige so doch die ‚key unit for aggregation‘ sei (Barnard 1992a:226).¹³⁴

„Living in a band was accepted as the distinctive feature suggested by a comparative study of forager societies [...]“ (Widlok 1999:135)

Was eine *band* tatsächlich ist, bleibt letztendlich jedoch unklar. Die Größe spielt offenbar eine Rolle und beträgt laut Cashdan (1989:21) normalerweise weniger als 100 Menschen, während Barnard sich nicht in der Lage sieht, selbst für bestimmte San Bevölkerungsgruppen eine Durchschnittsgröße anzugeben (Barnard 1992a:226). Unklar bleibt auch, in welchem Verhältnis das Kriterium des Zusammenlebens an einem Ort und eventuelle andere Zugehörigkeitskriterien zueinander stehen.

„Band membership changes from month to month, and visits between †Aa people and members of other bands are exchanged nearly every day.“ (Barnard & Widlok 1996:91)

Implizit enthalten solche Äußerungen das Vorhandensein potentieller (aber augenblicklich nicht in Anspruch genommener) Zugehörigkeiten zu *bands* sowie eine konzeptuelle Unterscheidung zwischen Mitgliedern und Besuchern (siehe auch Barnard 1992a:233). Die ohnehin vorhandene Schwierigkeit, zwischen auf gemeinsamer Residenz oder auf anderen Gemeinsamkeiten beruhenden sozialen Gruppen zu unterscheiden, erscheint durch den hohen Grad an Mobilität und Flexibilität in San Gesellschaften zusätzlich erschwert, so dass Guenther zu dem Schluss kommt, dass *bands* nicht definiert werden können, weil sie an Strukturlosigkeit (*amorphousness*) grenzen (Guenther 1986a:152).

Auch der mit dem Konzept der *band* verbundene Begriff der Territorialität als eine Verhaltensweise, durch die Menschen sich Zugang zu diversen örtlich gebundenen Ressourcen zu sichern suchen (Casimir 1992:4), ohne notwendigerweise eine Kongruenz zwischen sozialen

¹³⁴ Zwei andere etisch definierbare Gruppen sozialer Organisation in *band*-Gesellschaften sind laut Barnard (ibid) *domestic unit* und *band cluster*. Die Khwe Begriffe *l'áé* (II.1.2.1), *kúri* (II.2.2.1) und *kúri-kx'ámí* (II.3.3.1) lassen sich mit allen diesen etischen Konzepten kaum in Übereinklang zu bringen.

und geographischen Einheiten zu beinhalten, bleibt im Kontext von San Bevölkerungen unklar:

„Virtually no one to date has seen fit to define precisely what they mean by ‘territoriality’ in the Bushman context.” (Barnard 1992a:231)

Im weitesten Sinne wird unter Territorialität verstanden, dass das Umherziehen von *bands* oder einzelner ihrer Mitglieder nicht nur den jeweiligen natürlichen Gegebenheiten (Verfügbarkeit von Wasser, Reifezeiten von Früchten, etc.) folgt, sondern darüber hinaus soziale Institutionen und Eigentumsansprüche berücksichtigt. Diese werden durch soziale Grenzen (*social boundary defense*) aufrecht zu erhalten gesucht (Cashdan 1983), so dass das Problem der Abgrenzung sozialer Gruppen bestehen bleibt. Die Frage der Territorialität von San hat in jüngster Zeit im Zusammenhang mit Landrechtsfragen neue Aktualität gewonnen hat. Landlosigkeit wird allgemein als Grund für die Verarmung indigener Bevölkerungsgruppen angesehen (Suzman 2001). Vor diesem Hintergrund unterstützen NGOs, die sich die wirtschaftliche Entwicklung und/oder politische Unterstützung indigener Gruppen zum Ziel gesetzt haben, Re-Territorialisierungsbestrebungen von San. Bollig & Berzborn (2004) weisen darauf hin dass im Kontext von Landrechtsforderungen sowohl klare Definitionen von territorialen Grenzen als auch klare Vorstellungen von Grenzen zwischen sozialen Gruppen Voraussetzung für Erfolg sind. Ein erfolgreiches Vorbild ist die Kartierung der so genannten *n!ore*-Gebiete der Julhoansi im Nyae-Nyae-Gebiet in Namibia.¹³⁵ *N!oresi* (*si*=Pluralendung) werden nach meiner Erfahrung von Mitarbeitern derjenigen NGOs, die im südlichen Afrika aktiv sind, als modellhaft für alle San Gesellschaften und als ‚uralte Form von Landrecht‘ angesehen (z.B. BL, Kuru Family of Organisations, pers. Komm., 10.3.2003). Vertreter von NGOs und zunehmend auch San selbst fordern die wissenschaftliche Rekonstruktion früherer Landnutzungssysteme und Eigentumsverhältnisse. Konkrete Karten orientieren sich häufig an einfachen territorialen Modellen und unterschlagen Komplexitäten wie diachrone Veränderungen und synchrone Überlappungen. Für die Siedlungsgebiete der Khwe in Botswana wurden ehemalige Landnutzung und Eigentumsgrenzen bereits kartiert (#Heku Community Trust & Arthur Albertson Consulting 2003), entsprechende Karten für West Caprivi sollen demnächst erstellt werden. ‚Siedlungsgeschichten‘ (vgl. Lentz 2000) konkurrieren im Falle der Khwe nicht nur mit denen der Mbukushu (vgl. I.3.4.3), sondern auch

¹³⁵ In diesem Fall ist ‚Re-Territorialisierung‘ wörtlich zu verstehen, da in den 1980er Jahren viele Julhoansi, die zu dieser Zeit rund um die Militärbasis in Tsumkwe lebten, in die früher bewohnten Gebiete zurückkehrten, um zu verhindern, dass diese unter Naturschutz gestellt wurden (Marshall 1991:14; Biesele 1993b:58f.).

untereinander, wenn auch die Grenze zwischen den ethnischen Gruppen derzeit im Vordergrund steht.

Ein weiterer zentraler Begriff in diesem Zusammenhang ist ‚Mobilität‘. Darunter wird in der Regel das Umherziehen oder Nomadisieren der Gruppe, ihr saisonal differenziertes Auseinandergehen (Dispersion) und Zusammenkommen (Aggregation) verstanden (vgl. z.B. Barnard 1992a:223ff.). Siedlungsweise und Siedlungsmuster wurden vor allem aus kulturökologischer Perspektive betrachtet und als Anpassung an die jeweiligen ökologischen Bedingungen erklärt (vgl. Heinz 1972; Lee 1972a; Yellen 1976; Barnard 1979; Heinz 1979; Guenther 1981; Cashdan 1983; Barnard 1986; 1992a:223-236; 1992c). Andere Ortswechsel wurden unter Begriffen wie Arbeitsmigration, Flucht, etc. gefasst und fanden insgesamt wenig Beachtung.¹³⁶ Mobilität bei San ist außer als Anpassung an die ökologische Bedingungen auch als Strategie zur Reklamation von Ansprüchen auf Ressourcen (Wilmsen 1989:187) sowie als Strategie zum Abbau sozialer Spannungen und zur Vermeidung der Eskalation von Konflikten (z.B. Silberbauer 1982:23; Sugawara 1998; Maruyama 2002:7) interpretiert worden. Barnard & Widlok (1996:100) stellen fest, dass in Fällen von sozialen Konflikten die zurückgelegten Distanzen in der Regel geringer sind als bei wirtschaftlich motivierter Mobilität. Da Mobilität als integraler Bestandteil der *band societies* gesehen wurde, beschäftigen sich eine ganze Reihe von Arbeiten mit sozialem Wandel als Folge von Ansiedlung oder Sesshaftwerdung (Lee 1972b; Ritchie 1986; Kent 1989a; 1989b; Osaki 1990; 1991; Tanaka 1991b; 1995b; Kent 1996b; Sugawara 1999). Auswirkungen von Ansiedlungsprozessen, ob von Staats wegen verordnet, oder ‚freiwillig‘, seien der Niedergang der egalitären Ordnung und der spezifischen Verteilungsformen von Gütern. Beide sind ebenfalls zentrale Aspekte des Konzeptes der *band societies*.

Als spezifische soziale Praxis der Güterverteilung bei (ehemaligen) Jäger/Sammlern gilt das ‚Teilen‘ oder *sharing*, insbesondere das Teilen von Nahrungsmitteln. Dabei steht auch in der Literatur über ‚moderne‘ Jäger/Sammler die *band* als zu betrachtende Einheit, innerhalb derer geteilt wird, im Vordergrund (vgl. Hunt 2000:15). Für die Unterscheidung verschiedener Distributionsformen wurde unter anderem die Art des betreffenden Gutes verantwortlich gemacht, beziehungsweise dessen spezifische Qualitäten wie Vorhersagbarkeit und Packungs-

¹³⁶ Ortswechsel stellen den Betrachter auch vor ein praktisches Problem. Häufig können nicht die Ortswechsel selbst, sondern nur die Veränderungen vor Ort festgestellt werden. Diese Arbeit ist insofern keine Ausnahme. Auch hier wurden Ortswechsel nur aus einer räumlich und zeitlich stationären Perspektive erhoben, das heißt es wurde ihm Rahmen von Zensuserhebung und biographischem Leitfaden explizit nach Ortswechseln gefragt sowie nach Ablauf von circa 10 Monaten eine Zensus-Revision durchgeführt.

größe (z.B. Kaplan & Hill 1985), tierisch oder pflanzlich, bearbeitet oder unbearbeitet und in Naturalien oder Geld bezahlte Löhne (z.B. Barnard & Widlok 1996: 91). Lee sieht bei den !Kung einen grundsätzlich unterschiedlichen Umgang mit Nahrungsmitteln, die in einer ‚generalisierten familiären Weise‘ geteilt würden und haltbaren Gütern, deren Austausch eine ‚balancierte Reziprozität‘ zugrunde liege (Lee 1982:55). Mit dem Begriff ‚Teilen‘ sind Konnotationen von Großzügigkeit verbunden, die unterstellen, dass die Initiative von demjenigen ausgeht, der etwas besitzt. Petersen (1993) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Initiative häufig von demjenigen ausgeht, der etwas nicht hat beziehungsweise haben möchte und den Begriff des *demand sharing* eingeführt. Guenther (1999:45) betrachtet *demand sharing* als *entitlement*. Derjenige, der zur Herausgabe eines Gutes auffordert, hat einen Anspruch oder ein Recht darauf, dass sein Anliegen positiv beantwortet wird. Das Teilen von Nahrungsmitteln und anderen materiellen Gütern in San Gesellschaften ist als Instrument zur Nivellierung ökonomischer Unterschiede (Cashdan 1980c), als Risiko minimierende Strategie (Wiessner 1977; 1982; Cashdan 1985), Resultat praktischer Zwänge (Guenther 1999:46), Mittel zum Abbau sozialer Spannungen (Marshall 1961), besondere Form der Pflege sozialer Netzwerke (Kent 1993b) und als phänomenologische Qualität der sozialen Beziehungen in *bands* (Bird-David 1994) interpretiert worden.

Wie die Kategorie der Jäger/Sammler-Gesellschaften insgesamt (vgl. I.1.3), leiden auch die für deren Definition herangezogenen spezifischen Formen sozialer Verbände, Ortswechsel (vgl. Kumagai 1998) und Distribution von Gütern (vgl. Hunt 2000)¹³⁷ darunter, dass sie in der Regel nicht Kategorie übergreifend betrachtet werden. Wie Khwe diese letztgenannten Aspekte gestalten, wird im folgenden beschrieben. Die Frage der Relevanz von Gruppenzugehörigkeiten für Zugang zu Land und natürlichen Ressourcen wird dagegen erst in Kapitel II.3.4.3 behandelt.

¹³⁷ Für Diskussionen der theoretischen Konzepte unterschiedlicher Distributionsformen in Jäger/Sammler-Gesellschaften und der Frage, inwieweit eine getrennte Betrachtung von Konzepten, die normalerweise nicht mit Jäger/Sammler-Gesellschaften in Verbindung gebracht werden wie *gift* oder *commodity* sinnvoll ist, vergleiche die Beiträge in Wenzel, Hovelsrud-Broda und Kishigami (2000).

II.1.2 Konzepte und Normen

II.1.2.1 Bedeutungen und Abgrenzungen des Begriffes //áé

Der Khwe Begriff //áé bezeichnet einen bewohnten Ort, der von Busch (*tc'áó*) umgeben ist, für den eine gewisse Dauerhaftigkeit der Besiedlung intendiert ist und der eine bestimmte Anlage aufweist. Die wesentlichste Voraussetzung dafür, dass ein Ort //áé genannt wird, ist, dass er bewohnt ist. Auf einen nicht mehr bewohnten Ort findet der Begriff keine Anwendung. Aufgegebene Wohnorte werden *yàrà* oder *gómbò* (vgl. Köhler 1989:203) genannt.

Köhler (z.B. *ibid*:202) übersetzt //áé mit ‚Wohnplatz‘.

„Soweit die Überlieferungen darüber Auskunft geben, haben die Khwe seit Menschengedenken feste Wohnplätze gekannt, die sie //án=’o //áé ‘Niederlassungswohnplatz’ oder einfach //áé ‘Wohnplatz’ nennen. Wenn die Khwe in den Busch zogen und dort zuweilen monatelang blieben, um zu sammeln und zu jagen, kehrten sie zu ‘ihrem’ Wohnplatz zurück. Der Besitz wird hier in der Sprache nicht besonders ausgedrückt.“ (Köhler 1989:202)

Köhler (1989:205) vermutet, dass //áé ursprünglich allgemein ein ‚Lager‘ bezeichnete und zwar unabhängig davon, wie lange man sich dort aufhielt. Hiervon seien dann die Begriffe *gùnìi-//áé* (*gùnìi* = zum Sammeln und Jagen in den Busch gehen) und //án-o-//áé (//án = sich niederlassen) abgeleitet worden. Mit //áé meinten meine Gesprächspartner immer ihre dauerhaften Wohnplätze. Dieser Begriff hat sich also als prototypischer Begriff durchgesetzt.¹³⁸

In der Regel ist es für den Betrachter vom bloßen Augenschein möglich, einzelne //áé vom umgebenden Busch und voneinander zu unterscheiden. Auch innerhalb einer Siedlung sind einzelne Wohnplätze durch einen dazwischen belassenen Streifen Busch voneinander getrennt.¹³⁹ Innerhalb des //áé sind Gras und Büsche entfernt, um Schlangen und Skorpione frühzeitig erkennen zu können und damit sich Buschfeuer nicht so leicht auf die häufig mit

¹³⁸ Die Übersetzung von //áé mit *camp* (Kilian-Hatz & Schladt 1997:138) erscheint funktional eingeschränkt und drückt gegenüber ‚Wohnplatz‘ (*homestead*) zu sehr das Vergängliche und Kurzfristige aus, sie trifft daher eher auf *gùnìi-//áé* zu. Auch ein //áé kann unter Umständen nach einer nur kurzen Wohndauer verlegt oder verlassen werden. //áé weisen eine große Variationsbreite in Bezug auf das konkrete Erscheinungsbild auf. Die Absicht zu bleiben, spiegelt sich aber auch im Materiellen und in der hierin investierten Arbeit. Ins Buschlager nimmt man nicht alle Besitztümer mit, vieles bleibt am //áé zurück.

¹³⁹ Felder (*tcára*) bilden eine eigene Kategorie, die jedoch nicht auf der gleichen Ebene angesiedelt ist wie das Kontrastpaar ‚bewohnter Ort‘ (//áé) – ‚Busch‘ (*tc'áó*), sondern diesen jeweils zugeordnet wird. „Wenn das Feld im Busch liegt, ist es ein *tc'áó-tcára*. Niemand wohnt dort. Man geht nur für die Tagesarbeit dorthin. Es ist sehr groß. //áé-*tcára* ist das Feld, von dem Du zuerst isst. Auch wenn es groß ist, heißt es //áé-*tcára*, weil Dein Haus dort ist“ (NB, 30.11.2000).

Gras gedeckten Hausdächer ausbreiten können. Ein //’áé ist also anhand eines einfachen morphologischen Kriteriums, nämlich der Ansammlung von Häusern/Hütten (*ngú*) und der Befreiung des dazwischen liegenden Raumes von Busch (*tc’áó*) identifizierbar.

Der Begriff //’áé ist insofern zweideutig, als er auch ganze Ortschaften, die aus mehreren kleineren //’áé (*homestead*) bestehen, bezeichnet. Dies könnte eine einfache pars-pro-toto-Benennungsstrategie sein oder auf gegenüber der Vergangenheit veränderte Siedlungsstrukturen verweisen. Möglicherweise waren //’áé in der Vergangenheit nicht nur kleiner, sondern auch als unteilbare Einheiten konzipiert.¹⁴⁰ Allerdings erinnerten auch meine ältesten Gesprächspartner für die Zeit ihrer Kindheit mehrere benachbarte //’áé an einem Ort, so dass eine solche Möglichkeit im Falle der Khwe Spekulation bleiben muss.

Zwar wird bei dem Begriff //’áé die menschliche Dimension in der Form mitgedacht, dass ein aufgegebener Wohnplatz kein //’áé mehr ist, dennoch bezeichnet //’áé in erster Linie die morphologische Einheit und nicht die Residenzgemeinschaft selbst.¹⁴¹ Die Bezeichnung für die an einem //’áé zusammen lebenden Menschen - //’áé-*khóé-na*¹⁴² – ist aus den Begriffen für ‚Wohnplatz‘ und ‚Mensch‘ zusammengesetzt. //’áé ist ein Kristallisationspunkt für soziale Beziehungen und örtlich gebundene Rechte, entspricht aber nicht dem etischen Begriff *band*, der einen Sozialverband bezeichnet. Das Vorhandensein einer materiellen Struktur in Form von Häusern, Zäunen, Ablagegestellen, etc. ist ebenso wie das Bewohntsein eine Voraussetzung dafür, dass ein Ort als //’áé angesprochen werden kann.

Außer durch das Kriterium ‚Bewohntsein‘ und die intendierte Aufenthaltsdauer ist die Verwendung des Begriffes //’áé auch durch die Art der Anlage definiert. Innerhalb des West Caprivi wird dieses Kriterium einzig von der Siedlung Omega nicht erfüllt. Omega wird ebenso wie die Städte Rundu, Katima Mulilo oder Windhoek als *dóròpà* bezeichnet.¹⁴³ Das entscheidende Kriterium kann kaum die Größe sein, denn Omega ist mit einer Einwohnerzahl von circa 600 (vgl. Brenzinger 1998:336) nicht wesentlich größer als einige andere Ortschaften in West Caprivi und kleiner als der Rücksiedlungsort Mutc’iku. Der wesentliche

¹⁴⁰ Widlok macht eine Diversifizierung der Siedlungstypen bei den Hailom für die unterschiedlichen Bedeutungen des offenbar verwandten Terminus //*gâus* verantwortlich (Widlok 1999:136).

¹⁴¹ Demgegenüber scheint der Hailom-Begriff //*gâus* zwar unterschiedlich umfassende Residenzgemeinschaften, aber immer eindeutig eine Gruppe von Menschen, nämlich ‚people living in a hut‘, ‚forming a hearth group‘ oder ‚band‘ zu bezeichnen (Barnard & Widlok 1996:102).

¹⁴² Wörtlich: Wohnplatz-Mensch-Commune:Plural.

¹⁴³ Lehnwort von Afrikaans *dorp* ‚Stadt‘.

Unterschied scheint vielmehr die geschlossene und kompakte Anlage zu sein. In dem ehemaligen Militärlager Omega stehen die Häuser in Reihen nebeneinander und zwischen den einzelnen Häusern sind jeweils nur wenige Meter Platz frei. Die einzelnen Wohneinheiten sind nicht durch einen - wenn auch noch so schmalen - Streifen Busch voneinander getrennt.

Ein weiterer Begriff für eine räumliche Einheit, den es von *l'áé* abzugrenzen gilt, ist *ŋú*. Köhler (1991:493) schreibt, dass *ŋú* ‚Land‘ auch in der Bedeutung ‚Wohnplatz‘ oder ‚Wohngebiet‘ in Gebrauch sei. Orte würden mit ihrem Eigenamen benannt, der zugleich das umliegende Gebiet bezeichne. Heute hat sich die Bedeutung des Begriffs *ŋú* insofern gewandelt, als er auch auf Nationalstaaten angewandt wird, eine Entwicklung die in ähnlicher Weise für den Haillom-Begriff *!mus* zutrifft (Barnard & Widlok 1996:102).

II.1.2.2 Räumliche Differenzierung

In den wenigen frühen Quellen wird über das Aussehen der Khwe Siedlungen Unterschiedliches berichtet: Wilhelm (1955:20) beobachtet in Südost-Angola eine kreisförmige Anlage ohne Einzäunungen. Laut Schönfelder (1935:88) und De Almeida (1965:13) waren Khwe Wohnplätze in Südost-Angola von Palisadenzäunen umgeben. Auch Köhlers Informanten berichteten, dass die Khwe in Angola einst *djoára* genannte Palisaden um ihre Wohnplätze errichteten. Erst nach Ankunft der Portugiesen hätten sie ebensolche Riedzäune gebaut wie die Mbukushu (Köhler 1997:692).¹⁴⁴ Ein Mann schrieb diese Entwicklung dem Einfluss der Südafrikaner zu:

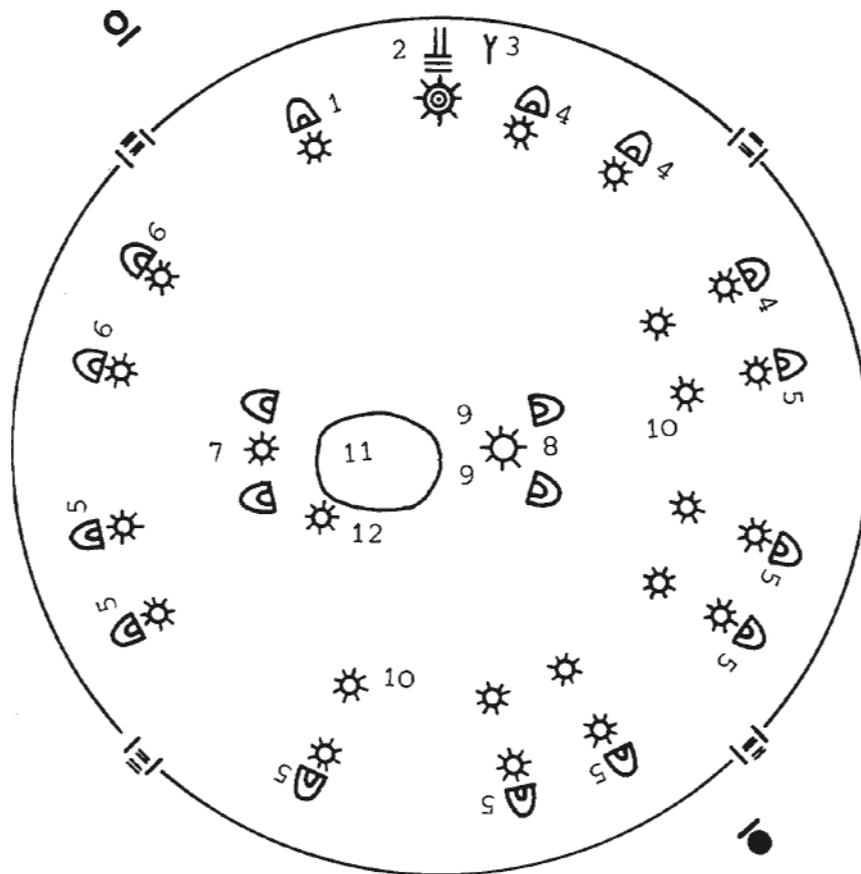
„Früher hatten wir Khwe keine Zäune (*dirápà*). Wir lebten an einem *l'áé*, eine Hütte (*ngú*) hier, eine Hütte dort. Erst als die Buren kamen, haben wir Zäune kennen gelernt. In Buma lebten die Khwe ohne Zäune. Nur wo es Löwen gab, machten sie Zäune aus Pfählen.“ (NB, 19.1.1999).

Die Gestaltung der Abgrenzung von Siedlungseinheiten scheint also auch in der Vergangenheit uneinheitlich gewesen zu sein.

Köhler (1997:694f.) präsentiert im dritten Band seiner Khwe Enzyklopädie eine mit „Wohnplatz der Kxoé in alter Zeit“ überschriebene Skizze, die er nach den Angaben seines Informanten Ndo erstellt hat (vgl. Abbildung 16).

¹⁴⁴ Während in Köhlers Texten die Riedzäune mit dem Wort *órombe* bezeichnet werden, laut Köhler (1997:692) ein Lehnwort unbekannter Herkunft, wird hierfür heute meist die Bezeichnung *dirápà*, laut Kilian-Hatz (2000:24) ein Lehnwort aus dem Mbukushu, gebraucht.

ABBILDUNG 16: SKIZZE EINES KHWE-WOHNPLATZES ‚IN ALTER ZEIT‘ NACH KÖHLER



- | | |
|---|--|
| 1 dí.xá.xá=ll'áe.mà | 1 Herr des Wohnplatzes |
| 2 ll'óé-llà | 2 Bogengabel |
| 3 djoàBà=kx'úi | 3 Schlingengabel |
| 4 lú.ń táa-kxoè.nà | 4 Andere ‚Alte‘ |
| 5 l'úi-ŋgyèu.llù lxoà
ú.wà=xu.à.hĩ ll'áe-ŋgyèu.llù
lxoà ll'na.ń 'h àní.mà | 5 Seite der Schwiegersöhne und
der verheirateten jungen Männer
des Wohnplatzes |
| 6 kéi llhũi.djì | 6 Ledige jungen Frauen |
| 7 kéi l'ě=kx'am | 7 Feuer der Ledigen |
| 8 kéi-ŋgyèu.lluà | 8 Feuer der ledigen jungen Männer |
| 9 kéi l'ě=kx'am;
l'í='ò-l'ě kx'á-kxoè=di | 9 Ledigen-Feuer und Feuer
des Tanzes der Männer |
| 10 l'ě=kx'am.djì | 10 Feuerplätze |
| 11 l'í='ò ll'ò.hè | 11 Tanzplatz |
| 12 l'í='ò-l'ě ll'ě-kxoè=di | 12 Feuer des Tanzes der Frauen |

- | | |
|-------------------------|------------------|
| ☉ Sonnenaufgangsseite | Υ Schlingengabel |
| ● Sonnenuntergangsseite | ☼ Feuerplatz |
| ≡ Öffnungen | ⌒ Hütte |
| ≡≡ Bogengabel | ☼ Heiliges Feuer |

Danach lag das Haus des Ältesten auf der Ostseite der Anlage, und auch für Behausungen der übrigen Bewohner gab es offenbar vorgeschriebene Positionen innerhalb des kreisförmig angelegten Wohnplatzes. Die Skizze und der zugehörige Text (1997:696) lassen allerdings nicht erkennen, ob es sich um eine idealtypische oder um eine aus gängigen Merkmalen abstrahierte Anlage handelt. Es ist jedoch klar, dass es sich nicht um eine konkret realisierte Anlage handelt.

Für die heutige Zeit ist es nicht möglich, einen typischen Grundriss für Khwe Wohnplätze wiederzugeben. Vielmehr gibt es deutliche Unterschiede zwischen den Wohnplätzen der beiden Feldforschungsorte (vgl. II.1.3.1). Darüber hinaus bestritten meine Gesprächspartner das Vorhandensein von Regeln, die vorschreiben, wer an einem gemeinsamen Wohnplatz an welcher Stelle sein Haus zu bauen hat oder bauen darf. Vielmehr sei dies eine individuelle ‚Herzensentscheidung‘. Entsprechende Nachfragen wurden rundweg zurückgewiesen oder gar nicht erst verstanden.

„Man baut sein Haus dahin, wo das Herz es einem sagt. Es gibt keine Regeln, wohin man sein Haus bauen soll. [Und auf Nachfrage:] Ja, die alten Menschen halten etwas von diesen Sonnen-Geschichten, weil ihnen kalt ist.“ (SM 17.10.2000)

Mehrfach konnte ich beobachten, dass einzelne Hausgemeinschaften an demselben Wohnplatz, aber an einer anderen Stelle ihr Haus neu errichteten, meist weil das alte Haus von Termiten zerfressen war.

II.1.2.3 Soziale Differenzierung

Der Terminus *ll'áé* bezeichnet den Platz, wo eine Person wohnt, unabhängig von ihrer sozialen Position. Dennoch bietet der Wohnplatz nicht für alle seine Bewohner das gleiche Maß an rechtlichem und emotionalem Rückhalt. Der Wohnplatz, an dem die Familie des Ehepartners lebt, wird als *céé-ll'áé*¹⁴⁵ spezifiziert und selbst, wenn man dort wohnt, nicht als derjenige primärer Zugehörigkeit empfunden. Im Falle des Todes der Frau kann die Zugehörigkeit sogar für die Kinder erlöschen.

„Dein richtiger *ll'áé* ist der deines Onkels [Mutterbruder]. Der Vater wird nicht mehr für dich sorgen, wenn die Mutter stirbt.“ (AM, 13.11.2000)

¹⁴⁵ Wörtlich: heiraten-Wohnplatz.

Ein *#gaára-//'áé*¹⁴⁶ ist ein Wohnplatz, dem man sich zwar aus Not anschließt, an dem das Bleiberecht aber nicht auf Dauer abgesichert ist:

„Das hier ist für mich ein *#gaára-//'áé*. Ich bin hierher zu meiner Schwester und ihrem Mann gezogen als mein eigener Mann gestorben ist. Es ist der Platz des Mannes meiner Schwester. Das ist schlecht für mich. Wenn die beiden sich scheiden, habe ich kein Recht, hier zu bleiben.“ (JN, 8.11.2000)

Die einzige sprachlich markierte soziale Position innerhalb der Residenzgemeinschaft ist die des *dixà-//'áé*.¹⁴⁷ Darüber hinaus wird nur zwischen *//'áé-khóé-na*¹⁴⁸ oder Bewohnern und *daràá-khóé-na*¹⁴⁹ oder Besuchern unterschieden.

Ebenso wie der Terminus *//'áé* einen einzelnen Wohnplatz oder eine aus mehreren Wohnplätzen zusammengesetzte Siedlung bezeichnen kann, kann mit *dixà-//'áé* der ‚verantwortliche Eigentümer‘ eines einzelnen Wohnplatzes oder der einer ganzen Siedlung gemeint sein. Der *dixà-//'áé* hatte in der Vergangenheit unter anderem rituelle Aufgaben, die in der Gegenwart kaum noch durchgeführt werden. Hierzu gehörte das Entzünden des ersten Feuers vor der *tèé-//gàá*.¹⁵⁰ Das ist ein gegabelter Ast, der am Rande des Wohnplatzes vor einem Baum in den Boden gesteckt wurde. Daran hing der Jagdbogen des *dixà-//'áé*. Auf dem Boden davor lagen zwei kurze Rundhölzer. Vor der *tèé-//gàá* bat der *dixà-//'áé* die Ahnen um Jagderfolg und dankte ihnen nach der Jagd. Die Jagdbeute wurde auf den Hölzern vor der *tèé-//gàá* abgelegt und vom *dixà-//'áé* an die Bewohner verteilt (vgl. Köhler 1973; Köhler 1997:528ff.). Als Frontispiz des dritten Bandes von ‚Die Welt der Kxoé-Buschleute‘ präsentiert Köhler eine Fotografie der mit Hörnern und Skroten von Beutetieren reich geschmückten *tèé-//gàá* aus dem Jahre 1965. Heutige Bogengabeln, die von einzelnen alten Männern noch gepflegt werden, sehen vergleichsweise unscheinbar aus (siehe Abbildung 17).

Obwohl die *dixà-//'áé* in erster Linie männlich gedacht werden, gibt es zumindest heute auch Frauen, die so bezeichnet werden (vgl. II.1.3.2). Außerdem werden in der Vorstellung der Khwe Wohnplätze von einem Mann gemeinsam mit seiner Frau gegründet, wenn sie bereits erwachsene Kinder haben. Frauen waren allerdings nie *dixà-//'áé* einer ganzen Siedlung.

¹⁴⁶ Wörtlich: betteln-Wohnplatz.

¹⁴⁷ Wörtlich: Verantwortlicher/Eigentümer-Wohnplatz.

¹⁴⁸ Wörtlich: Wohnplatz-Mensch-Commune:Plural.

¹⁴⁹ Wörtlich: besuchen-Mensch-Commune:Plural.

¹⁵⁰ Wörtlich: Bogen-Gabel.

ABBILDUNG 17: ALTER KHWE MANN VOR SEINER BOGENGABEL



Foto: Gertrud Boden

Köhler beschäftigt sich nicht explizit mit der Spannbreite der Bedeutungen der Begriffe *//'áé* und *dixà-//'áé*. Er spricht durchgängig von „Wohnplatz“ und „Herr des Wohnplatzes“, lässt aber offen, welche Größe, Struktur und Zusammensetzung diese Residenzgemeinschaften haben. Köhler macht auch keine Angabe dazu, wie die Nachfolge dieser Position geregelt ist. Heute werden hierfür unterschiedliche Regeln formuliert: Nachfolger eines häuslichen *dixà-//'áé* wird in der Regel sein Bruder oder sein ältester Sohn, im Ausnahmefall auch der Sohn einer Schwester,¹⁵¹ während die Nachfolge des *dixà-//'áé* einer Siedlung in der Regel an einen (klassifikatorischen) Schwestersonn oder (klassifikatorischen) Bruder (vgl. II.4.3.1) und nur in Ausnahmefällen an einen Sohn geht. *Dixà-//'áé* von Siedlungen haben in der Vergangenheit offenbar manchmal einen Teil ihres Gebietes an den Mann einer Schwester oder einen eingeheirateten Schwiegersohn abgeben (WM, 4.2.2003).

Als Aufgaben der *dixà-//'áé* wurden die Schlichtung von Konflikten und die Zugangskontrolle zu Wohnplatz beziehungsweise Siedlung genannt. Bei Köhler heißt es:

„Der Gründer eines Wohnplatzes, der im allgemeinen der Älteste der Lokalgruppe (das heißt der mit ihm verwandten und bei ihm wohnenden Familien) ist, ist der ‘Herr des Wohnplatzes’ (Kx. di.xa=//'áé.ma). Er entscheidet, wer sich an seinem Wohnplatz niederlassen darf und wer nicht.“ (Köhler 1989:202f.)

Was die Zugangsberechtigung angeht, so gilt prinzipiell das Recht des Ersten, und zwar für einen Wohnplatz ebenso wie für eine ganze Siedlung. Neuankömmlinge sollten den *dixà-//'áé* um Zustimmung bitten, wenn sie sich an einem bereits bewohnten Ort niederlassen wollen. Allerdings kann Personen, die in einer bestimmten verwandtschaftlichen Beziehung zu den bereits an einem Wohnplatz lebenden Menschen stehen, der Zugang offenbar nicht verweigert werden.

„Kinder, Eltern und Geschwister müssen niemals fragen. Entfernte klassifikatorische Geschwister wohl. Sie müssen auch den *headman* fragen.“ (AM, 30.1.2001)

„Wenn die Familie irgendwo lebt, braucht man nicht zu fragen. Erst ist man zu Besuch. Dann sieht man, dass man bleiben will und sagt es allen. Wenn man keinen kennt, muss man den *voorman* [*headman*] fragen. Der hört dann bei den anderen, ob sie einverstanden sind.“ (BK, 25.10.2000)

Ebenso wie ein Mann als *dixà-//'áé* einen Wohnplatz nicht alleine gründet, hat er auch nicht die alleinige Entscheidungskompetenz darüber, wer an seinem Wohnplatz lebt:

¹⁵¹ Männer, die an einem Wohnplatz eingeheiratet haben, können nicht *dixà-//'áé* dieses Wohnplatzes werden (AM, 31.1.2001). Eine Witwe kann nach dem Tod ihres Mannes vorübergehend als *dixà-//'áé* angesprochen werden, bis ihr ältester Sohn die Aufgabe übernehmen wird.

„Die Frau kann selbst entscheiden, jemanden aus ihrer Familie aufzunehmen. Bei anderen Menschen muss sie ihren Mann fragen.“ (SM, 17.10.2000)

Zwar sind die *dixà-ll'áé* der Wohnplätze prinzipiell zuständig für die Aufnahme von Personen an ihrem Wohnplatz und die *dixà-ll'áé* von Siedlungen für die Gründung neuer Wohnplätze innerhalb ihrer Siedlung, aber es ist offensichtlich, dass hierüber auch andere Personen Entscheidungen treffen und Konflikte entstehen können (vgl. II.3.4.3).

Hinzu kommt, dass – wie in einem der Zitate angedeutet – die Unterscheidung zwischen Bewohnern und Besuchern fließend ist. Bleiben Besucher Tage, Wochen oder Monate, sind sie für den Beobachter nicht mehr von den Dauerbewohnern zu unterscheiden.¹⁵² Von ihnen wird erwartet, dass sie sich gemäß ihrem Alter und Geschlecht an den täglich anfallenden Arbeiten beteiligen und werden ihrerseits an den Ressourcen des Wohnplatzes beteiligt. Sugawara (1988:270f.) und Widlok (1999:146) haben für die Glwi beziehungsweise für die Haillom gezeigt, dass dort die Begrüßung ein Mittel ist, um zwischen Insidern und Outsidern zu unterscheiden. Zwar konnte ein ähnliches Begrüßungsverhalten auch bei den Khwe beobachtet werden, allerdings können Besucher und Bewohnern auf diese Weise nur bei der Ankunft der Besucher unterschieden werden.¹⁵³ Bleiben Besucher länger, können sie als solche nur aufgrund einer ausdrücklichen Erklärung oder nach ihrem Weggehen identifiziert werden. Ob jemand als *ll'áé-khóé* identifiziert wird, ist das Ergebnis eines Prozesses, nicht das einer einmaligen Handlung, und Meinungen über den Status einer Person gehen im Einzelfall auseinander. Entsprechende Aussagen sind also ein Mittel, um am Status der betreffenden Person mitzuwirken.

¹⁵² Demgegenüber sind Verhaltensregeln, die die Beziehungen zwischen Verwandten regeln, deutlich erkennbar, etwa wer wem Arbeitsaufträge erteilt oder wer wessen Haus betreten darf (vgl. II.2.2.2).

¹⁵³ Bewohner eines Wohnplatzes begrüßen einander nicht, wenn sie von ihren täglichen Besuchen oder Erledigungen zurückkehren. Nur Besucher werden bei ihrer Ankunft begrüßt. Allerdings kommt es dabei auch auf die soziale Situation an. Sitzen im Alltag Menschen einfach zusammen und reden und trinken, gesellen sich andere aus der Nachbarschaft einfach dazu und beteiligen sich an der Unterhaltung, ohne von den Bewohnern begrüßt worden zu sein. Die Initiative für die Begrüßung liegt in der Regel beim *dixà-ll'áé* oder, wenn dieser nicht anwesend ist, bei den älteren Bewohnern des Platzes, jedenfalls nicht beim Ankömmling. Der oder die Besucher setzen sich zunächst an einen schattigen Platz am Rande und warten bis sie begrüßt werden. Danach ist für sie der Augenblick gekommen, eventuelle Anliegen vorzutragen. Bei einem solchen Verhalten von Seiten der Besucher können die Bewohner ihrerseits davon ausgehen, dass erstere ein konkretes Anliegen haben. Ein solches Verhalten schafft offensichtlich Distanz. Diese ist bei Fremden oder Personen, die lange in der Ferne gewohnt haben, sozusagen natürlicherweise vorhanden, wird aber auch durch spezifische Anliegen bewirkt. Das Verhalten der Besucher gibt den Bewohnern Zeit, sich auf das zu erwartende Anliegen einzustellen und vorzubereiten. In formellen sozialen Situationen wie Beerdigungen warten die Kondolenzbesucher darauf, von den Betroffenen *dixà-nà* (verantwortlicher Eigentümer-Commune:Plural), in diesem Fall den „verantwortlichen Eigentümern“ der Trauer, begrüßt zu werden. Diese können so die Situation kontrollieren und auch, wen sie wann an ihren Emotionen teilhaben lassen wollen.

II.1.2.4 Idealer Entwicklungszyklus

Den Entwicklungsprozess von Wohnplätzen beschrieb eine circa 50-jährige Frau in Mute'iku folgendermaßen:

„Vor langer Zeit machten es die alten Menschen so: Wenn die Eltern der Ehe zugestimmt hatten, wurde ein *#áami-ngu*¹⁵⁴ gebaut. Das Paar lebte in diesem Haus bis ein Kind geboren war. Dann zogen sie zum Platz der Familie des Mannes. Manchmal warteten sie sogar bis zur Geburt des zweiten Kindes. Dann sprachen sie mit den Eltern der Frau und sagten ihnen, dass sie nun zum Platz des Mannes ziehen wollten. Danach kam der Mann noch zwei oder drei Mal im Jahr zum Platz der Frau und blieb dort für mehrere Wochen, um nach ihnen zu sehen. Wollte die Frau mitkommen, kam sie mit, wenn nicht, blieb sie an ihrem eigenen Platz. Wenn die Kinder groß geworden sind, sollte der Mann seinen eigenen Platz bauen. Auch heute noch müssen Frau und Mann am Platz der Frau heiraten, aber sie bleiben nur für ein paar Tage. Ein guter Mann versorgt die Eltern seiner Frau und arbeitet für sie. Er baut ihnen ein Haus, er hilft ihnen im Feld, er bringt ihnen Essen. Heute gibt es viele schlechte Männer, die das nicht tun.“ (KS, 23.11.1998)

Auch gemäß dem hier in Teilen in eine heile Vergangenheit verwiesenen idealen Entwicklungszyklus sind verschiedene soziale Kompositionen an Wohnplätzen zu erwarten: Neu gegründete Wohnplätze sollten aus Kernfamilien mit bereits herangewachsenen Kindern im heiratsfähigen oder fast heiratsfähigen Alter bestehen, sich dann zunächst vergrößern, wenn Schwiegersöhne und Enkelkinder hinzukommen oder die eigenen Söhne, die die Zeit des Brautdienstes bei ihren Schwiegereltern beendet haben, mit ihren Frauen und Kindern zum elterlichen Wohnplatz zurückkehren. Dieselben Wohnplätze werden sich im Laufe der Zeit wieder verkleinern, wenn die Kinder der Söhne erwachsen werden und eigene Wohnplätze gründen.¹⁵⁵ Das Zitat deutet auch an, dass Schwiegersöhne ihren Brautdienst-Verpflichtungen heute nicht nachkommen und junge Ehepaare früher als in der Vergangenheit einen eigenen Wohnplatz gründen. Mit den Normen für Residenz und Brautdienst ändert sich also vermutlich auch die soziale Komposition der Wohnplätze.

¹⁵⁴ Wörtlich: *#áami* = *Tristachya superba*, *ngu* = Haus. Das *#áami-ngu* ist das traditionelle kuppelförmige Matenhaus der Khwe (vgl. Köhler 1997:612ff.).

¹⁵⁵ Die Entscheidung darüber, an welchem Wohnplatz man sich niederlässt, liegt nach übereinstimmender Aussage beim Mann. Will die Frau nicht zur Familie des Mannes ziehen, hat der Mann allerdings nur die Möglichkeit, ihre Eltern zu bitten, in diesem Sinne auf sie einzuwirken. Auch die Frau hat prinzipiell die Pflicht, ihre Schwiegereltern zu unterstützen und der Schwiegermutter im Haushalt zu helfen. Der normative Druck scheint aber gering und der Mann letztlich darauf angewiesen zu sein, durch sein eigenes Verhalten zu überzeugen: „Wenn das Verhalten des Mannes gut ist, wird sie sich von selbst dazu entschließen, auch seine Eltern zu besuchen und ihnen zu helfen.“ (MM, 17.11.2000).

II.1.2.5 Mobilität

In der Darstellung der Khwe waren zwei Äußerungen über Mobilität sehr prominent. Zum einen wurde sie als ein Aspekt des ethnischen Selbstbildes formuliert:

„Wir Khwe sind so, dass wir nicht an einem Ort bleiben.“ (DK, 3.11.1999)

Diese und ähnliche Aussagen bezogen sich aber nicht nur auf Ortswechsel, die aufgrund der saisonalen Verfügbarkeit von Ressourcen unternommen wurden, sondern auch auf Besuche, Wohnplatzwechsel wegen sozialer Konflikte, Abwesenheiten aufgrund von Arbeitsmigration oder politisch motivierte Flucht. Zugleich sind häufige Ortswechsel Bestandteil des ethnischen Fremdbildes von Khwe als ehemalige Jäger und Sammler, und es war offensichtlich, dass dieses Stereotyp dazu genutzt wurde, um Gründe für Ortswechsel, die man nicht nennen wollte, wie beispielsweise soziale Konflikte mit Nachbarn, zu verbergen.

Die zweite sehr oft gehörte Äußerung in Bezug auf Ortswechsel war, dass die Zeit, in der die Khwe von einem Platz zum anderen zogen, der Vergangenheit angehöre. Solche Äußerungen bezogen sich fast immer auf die saisonale Mobilität in Abhängigkeit von Buschfrüchten.

„Früher lebten wir nur zeitweise an einem Ort. Die Männer gingen um zu schauen, wo welche Früchte reif waren und kamen zurück und sagten es den Frauen. Sie müssen wissen, ob es dort ein Grabwasserloch oder eine Regenwasserpfanne gibt. Die Männer müssen zuerst das Wasserloch aufgraben. Wir gingen dahin, wo gerade Früchte reif waren. Heute leben wir Khwe an einem Ort und ziehen nicht mehr umher.“ (CM, 9.11.2000)

Aus den von mir aufgezeichneten Lebenserinnerungen ergibt sich folgendes Mobilitätsmuster: In der Trockenzeit lebten die Khwe an permanenten Wasserstellen, wo sie auch Felder anlegten. In der Regenzeit suchten sie Gebiete auf, in denen es viele Buschfrüchte gab. Dabei verließen nicht unbedingt alle Bewohner die permanente Siedlung. Auch die semi-permanenten Siedlungen wurden unter Umständen verlegt, aber in der Regel nur um einige hundert Meter. Die Kontinuität der Residenz bestimmter Familiengruppen (vgl. II.3.2.1) für manche Gebiete und Orte wie beispielsweise Bwabwata kann über ein Jahrhundert zurückverfolgt werden.

Die Khwe in Mashambo berichteten, dass die in den Lebenserinnerungen beschriebene Siedlungsweise im Ostteil von West Caprivi erst durch das Auftauchen der südafrikanischen Geheimpolizei in den 1960er Jahren ein Ende gefunden hat.

Dagegen heißt es bei Köhler:

„Heute ziehen die Khwe nicht mehr von einem Platz zum anderen. Als Kafuro ein Kind war [1905-1910] taten sie es schon nicht mehr.“ (Köhler 1997:524)

und

„Die Zeit der horizontalen Mobilität liegt bei den Kxoé weit zurück. Im Jahre 1986 konnte sich kein Informant an einen Fall der Verlegung eines Wohnplatzes erinnern.“ (Köhler 1997:515, Fn h)¹⁵⁶

In den von mir aufgenommenen individuellen Lebenserinnerungen werden nur die den historischen Ereignissen zuzuordnenden Ortswechsel detaillierter beschrieben. In der Regel wird das Umherziehen von einem Platz zum anderen innerhalb eines bestimmten Gebietes bis kurz vor der Militärzeit zwar erinnert, aber ohne die Abfolge der jeweiligen Aufenthaltsorte im einzelnen nachzuvollziehen.¹⁵⁷ Viele Männer berichteten von der Wanderarbeit in den Minen oder auf Farmen. Khwe aus Angola erinnerten sich an ihre Flucht vor dem dortigen Krieg und ihre Ansiedlung durch die südafrikanische Armee. Eine ganze Generation junger Khwe ist in den Militärlagern von Omega (Einwohner von Mutc'iku) oder Fort Doppies (Einwohner von Mashambo) geboren. Für die Zeit nach der Unabhängigkeit standen zwei Ereignisse im Mittelpunkt: die Auflösung der Militärlager und (bei den Einwohnern von Mutc'iku) die Auswahl und Vergabe der Grundstücke innerhalb des Rücksiedlungsprogramms sowie eine eventuelle Flucht nach Botswana. Manchmal wurden auch individuellere Motive erwähnt, zum Beispiel die Rückkehr zur eigenen Familie, wenn der Ehepartner gestorben oder für längere Zeit (zum Beispiel wegen Minenarbeit) abwesend war, zu leistender Brautdienst oder der Wunsch, einen eigenen Wohnplatz zu gründen.

Wie die Ortswechsel der Khwe in der Vergangenheit im einzelnen ausgesehen haben und motiviert waren, lässt sich über Erinnerung jedoch ebenso wenig feststellen wie mögliche Veränderungen der Konzepte und Bewertungen von Ortswechseln. Da vergleichbare Daten für die Vergangenheit fehlen, kann im Hinblick auf Ortswechsel nicht zwischen erinnerter Norm und früherer Praxis unterschieden werden. Geht man von dem generellen Muster aus, so erscheinen die Siedlungen, in denen die Khwe heute leben, gegenüber der Vergangenheit größer und permanenter. Letzteres sind sie jedoch nur insofern, als - abgesehen von den jüngsten politisch motivierten Flüchtlingswellen - die Siedlungen dauerhaft bewohnt sind, das gilt, wie sich zeigen wird (vgl. II.1.3.4), jedoch nicht für die einzelnen Wohnplätze.

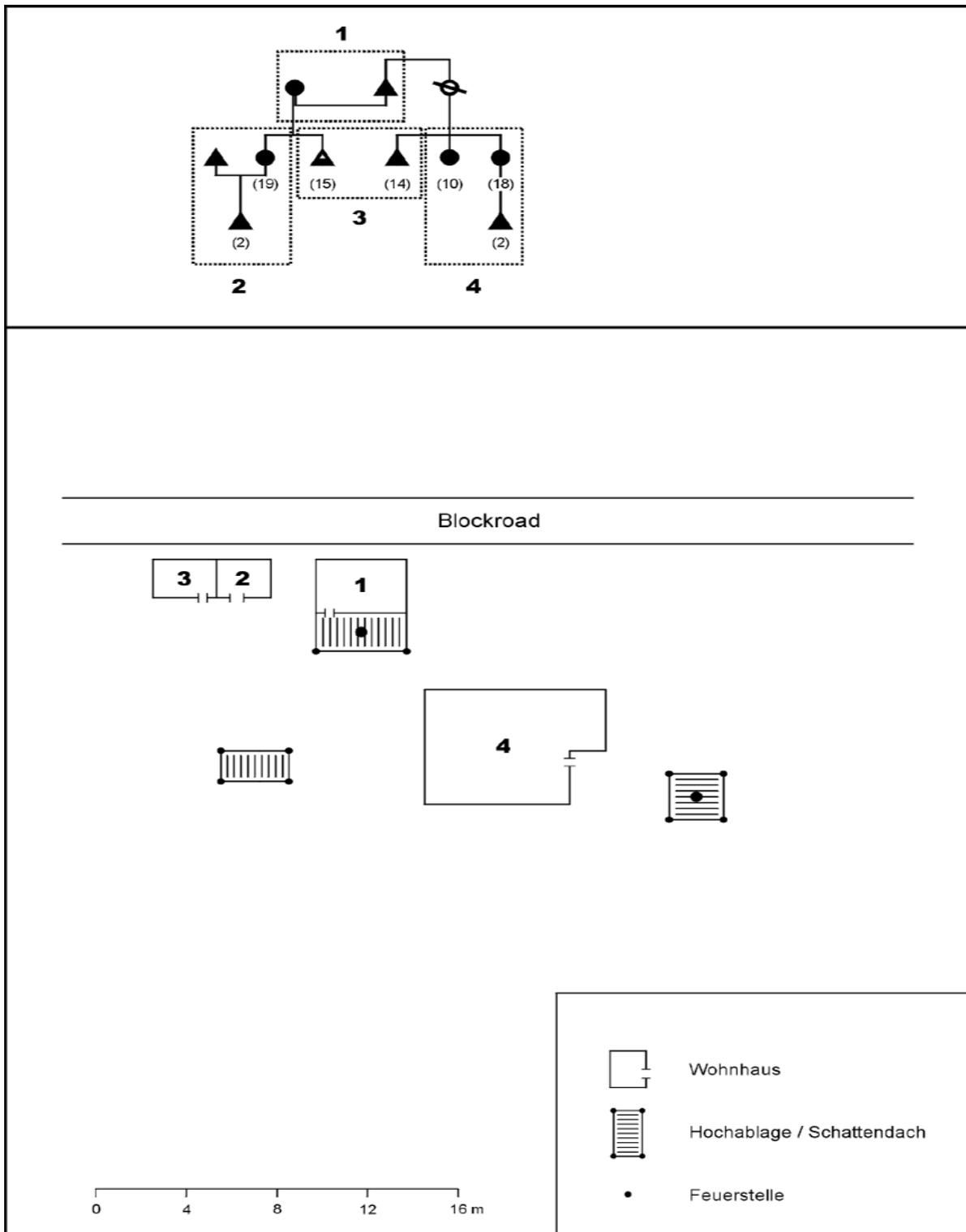
¹⁵⁶ Vergleiche hierzu auch Schönfelder (1935:88): „Sie [die Khwe] halten einige Haustiere, bestellen ärmliche kleine Felder, umhegen ihre Dörfer mit Palisaden und sind dabei, das schweifende Jägerleben mit dem sesshaften Siedeln des Ackerbaus zu vertauschen.“ Offenbar begreift Schönfelder das Anlegen von Feldern als eindeutiges Anzeichen der Sesshaftwerdung. Tatsächlich haben die Khwe über zahlreiche Generationen mobile Lebensweise und das Anlegen von Feldern verbunden.

¹⁵⁷ Offenbar gab es keine festgelegten Route, die in jeder Saison wiederholt wurden.

II.1.3 //áé in der Praxis

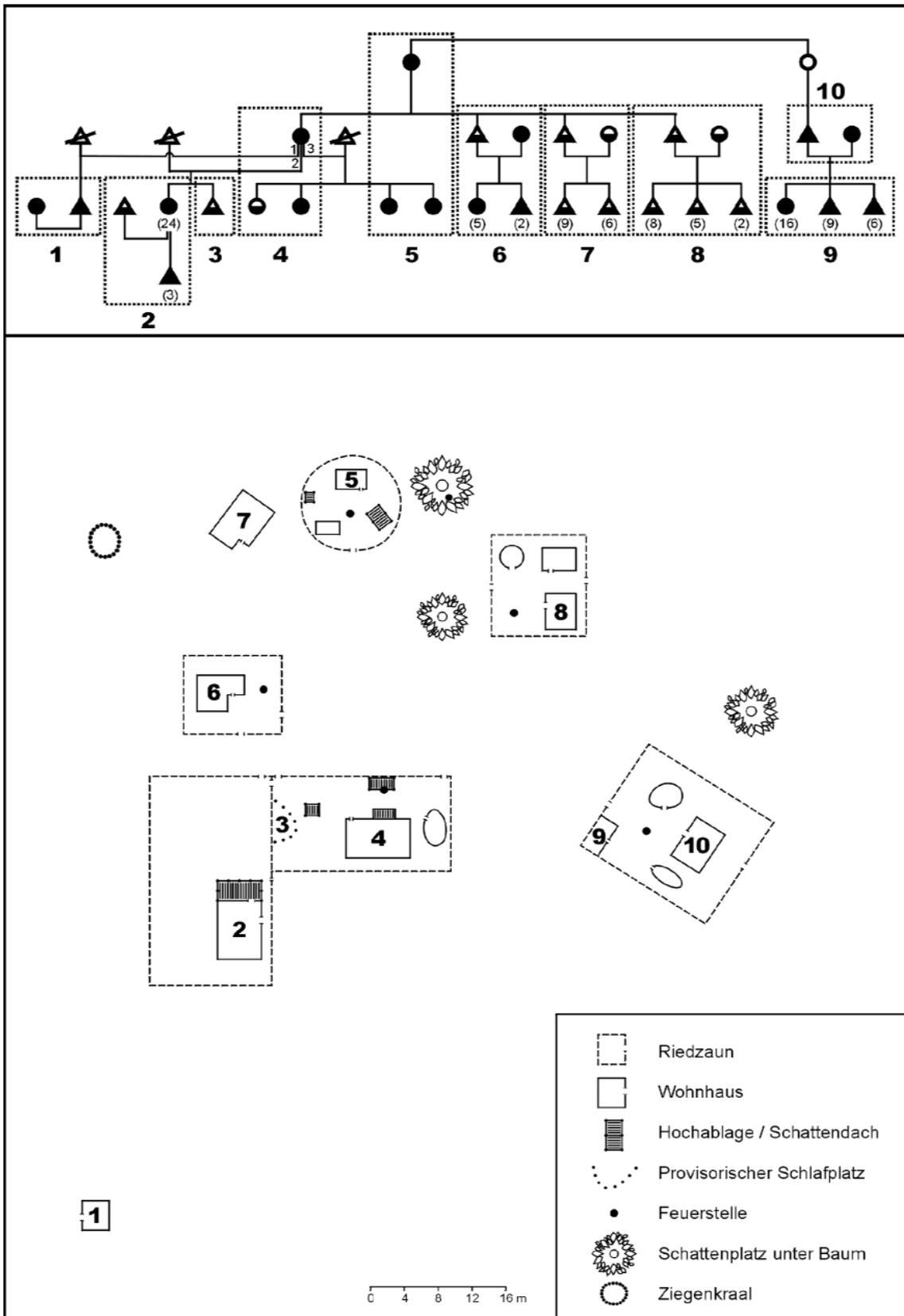
II.1.3.1 Variation im Erscheinungsbild

ABBILDUNG 18: GRUNDRISSSKIZZE EINES WOHNPLATZES IN MUTC'IKU



Grafik: Monika Feinen

ABBILDUNG 19: GRUNDRISSESKIZZE EINES WOHNPLATZES IN MASHAMBO



Grafik: Monika Feinen

Das Aussehen heutiger Khwe Wohnplätze variiert in Bezug auf die materiellen Strukturen, das heißt Grundrisse und Bauweise, beträchtlich.¹⁵⁸ Abbildungen 18 und 19 zeigen die Grundrisse jeweils eines durchschnittlich großen Wohnplatzes in Mashambo (24 Bewohner) und Mutc'iku (11 Bewohner) mit den zugehörigen genealogischen Schaubildern.

Die Wohnplätze in Mashambo bestehen aus zum Teil umzäunten, zum Teil nicht umzäunten Häusern oder Häusergruppen, die sich um ein mehr oder weniger zentrales Innenareal gruppieren, auf dem einige Schatten spendende Bäume stehen. Unter diesen Bäumen halten sich die Bewohner in der Regel tagsüber auf und kochen und essen gemeinsam. Zum Teil kochen Frauen aber auch an ihren eigenen Feuerstellen oder am Rastplatz im Feld. Innerhalb der Umzäunungen gibt es weitere Feuerstellen, an die man sich nach Einbruch der Dunkelheit zurückzieht. Häuser ohne Umzäunung sind oft solche, in denen unverheiratete Personen wohnen. In Mutc'iku variiert das Aussehen der Wohnplätze wesentlich stärker als in Mashambo. Die Anlagen haben nur in wenigen Fällen eine ideelle Mitte. Das liegt unter anderem an den vom MLRR errichteten Steinhäusern, deren genauer Standplatz nicht mit den Bewohnern abgesprochen wurde und deren Eingänge alle in dieselbe Richtung, nämlich nach Süden zur Teerstraße hin liegen. Damit kehren sie zum Teil den alten Lehmhäusern, die auch nach dem Bezug der Steinhäuser von Kindern oder anderen Verwandten des Grundstückbesitzers bewohnt werden, den Rücken. Zwar gibt es Wohnplätze, wo man noch eine ideelle Mitte ausmachen kann, aber auch solche, an denen die Häuser verstreut ohne erkennbare Zuordnung zueinander oder nebeneinander stehen. Zudem ist die Anzahl der Häuser an vielen Wohnplätzen in Mutc'iku so gering, dass eine kreisförmige Anlage gar nicht möglich wäre.

In beiden Siedlungen gibt es zum Teil innerhalb der Wohnplätze Sicht verwehrende Riedzäune (*dirápà*) um einzelne Häuser oder um Häusergruppen. Der Zaun kann die Wohneinheit ganz oder nur teilweise umschließen. An Wohnplätzen, an denen es nur eine einzige Umzäunung gibt, die alle Häuser einschließt, gibt es meist auch nur eine Feuerstelle. Durchgänge durch Riedwände wechseln häufig ihre Position, wobei der Wunsch nach Intimität und der Zustand der Beziehung zu den unmittelbaren Wohnplatz-Nachbarn eine Rolle spielt. Eingänge zur Rückseite des Wohnplatzes können geschlossen werden, um eine größere Kontrolle der Ein- und Ausgehenden zu gewährleisten oder – umgekehrt – angelegt werden, um ein von diesen unbemerktes Ausgehen zu ermöglichen. Auch Feuerstellen wechseln häufig, teilweise in Abhängigkeit von der Wetterlage, ihre Position. Die materielle Gestaltung eines Wohn-

¹⁵⁸ Die Unterscheidung in materielle (Wohnplatzgrundrisse, Bauten), demographische (Einwohner, vgl. II.1.3.2) und soziale Dimension (Aktivitäten der Einwohner, vgl. II.1.3.3 und II.1.3.4) folgt Roscoe (1994).

platzes ändert sich zum Teil wöchentlich, weil Häuser, Schattendächer, Abzäunungen etc. neu entstehen, abgerissen oder umgesetzt werden. Eine bestimmte Anordnung der einzelnen Einheiten wird weder beim Bau noch beim Umbau beachtet:

„Als wir hier ankamen habe ich mein Haus zuerst auf der Seite gebaut, wo jetzt das Haus meiner Tochter steht. Dieses Haus ist von Insekten gefressen worden. Dann habe ich es auf dieser Seite neu gebaut. Das Haus meines Enkels stand zuerst hinter dem Haus seines Onkels, jetzt hat er es hinter das Haus seiner Schwester gebaut.“ (NI, 31.10.2000)

Die materiellen Strukturen sind sehr variabel, werden häufig verändert und erlauben insgesamt wenig Rückschlüsse auf soziale Differenzierungen, insbesondere nicht auf solche sozialen Positionen (Herr des Wohnplatzes, ledige Männer, ledige Frauen etc.), die es laut Köhler in der Vergangenheit gegeben hat (Köhler 1997:694f.).

Die Bauweise von Häusern oder Hütten ist ebenfalls divers und variabel. Heute gibt es in West Caprivi keine Kuppelhütten oder Mattenhäuser mehr, wie Köhler (1997:626) sie noch in den 1960er Jahren beobachtet hat.¹⁵⁹ Die meisten Häuser sind Wand-Dach-Konstruktionen mit Gras- oder Wellblechabdeckungen und mehr oder weniger stabilen Wänden aus Lehm, Ried, Matten, Decken oder zusammengenähten Fasersäcken. Die Grundrisse sind meist eckig, selten rund. Die Grundfläche beträgt zwischen neun und 30 Quadratmetern. Eine neue Art der Behausung in Mashambo sind leuchtend blaue Hauszelte, die die repatriierten Flüchtlinge von UNHCR als provisorische Unterkunft erhielten, da man davon ausgehen musste, dass ihre früheren Häuser nicht mehr zu bewohnen waren. In Mutc'iku gibt es außerdem 25 Steinhäuser, die das MLRR hat bauen lassen.¹⁶⁰ Ein ehemaliger lokaler Mitarbeiter berichtet über den Prozess der Vergabe der Steinhäuser in Mutc'iku:

„Es gab ein Meeting des *senior councillor*, der *headmen* und der *committee members* [vgl. II.4.2.2]. Registriert wurden diejenigen, die sich zuerst meldeten. Ich selbst war nicht dort und erfuhr erst am nächsten Tag davon. Als ich zur Arbeit kam, fragte S. [Leiter des Büros, Nicht Khwe], ob ich auf der Liste stehe und wie es sein könne, dass ich nicht darauf stünde. Dann wählte er die bekannten Leute selbst aus. Er wählte die Mitarbeiter des MLRR, den *chief*, den *senior councillor* und die *headmen*, auch den !Xū *headman* und weitere Menschen, die Arbeit haben [als Lehrer, bei WWF, etc.]“ (RJ, 7.12.2000).

¹⁵⁹ Bis vor Beginn der Militärzeit wurden Mattenhäuser anlässlich von Mädcheninitiationen und Hochzeiten noch errichtet (TK, 20.10.1999).

¹⁶⁰ Diese Häuser haben einen Aufenthaltsraum, zwei Schlafräume und eine überdeckte Veranda. Die Grundfläche beträgt circa 45 Quadratmetern (ohne Veranda). Auch in Chetto gibt es eine Anzahl solcher Steinhäuser. In Omega wohnen die meisten Khwe in den von der südafrikanischen Armee gebauten Holzhäusern.

Am Aussehen der Häuser kann man also durchaus Unterschiede in der sozialen Position der *dixà-l'áé* erkennen.

Das Aussehen der Häuser ist nicht minder divers als das der Wohnplätze und Siedlungen als Ganze. Die Diversität der Behausungen ist nicht nur abhängig von der Saison, der Verfügbarkeit von Baumaterialien und der intendierten Verweildauer (Widlok 1999:162), sondern auch von persönlichen Vorlieben, dem aktuellen Zustand von Beziehungen, den politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen und der Art und Weise, wie sich die Individuen darin positionieren.

II.1.3.2 Soziale Komposition

EINWOHNER PRO WOHNPLATZ IN MUTC'IKU¹⁶¹

Anzahl Personen pro Wohnplatz	Anzahl der Fälle	Prozent (Fälle von Gesamtzahl)
1	1	10 % (6 von 60)
2	2	
3	3	
4	6	76,66 % (46 von 60)
5	3	
6	9	
7	5	
8	4	
9	7	
10	8	
11	2	
12	2	13,33 % (8 von 60)
13	1	
14	3	
15	0	
16	1	
17	2	
18	1	100 %
486	60	

¹⁶¹ Die fett gedruckte Zahl (,8') gibt den Median an, das heißt, jeweils die Hälfte aller Wohnplätze in Mutc'iku hat mehr und auch jeweils die Hälfte aller Wohnplätze in Mutc'iku hat weniger als acht Bewohner. Der grau markierte Bereich ist der zwischen dem ersten und dritten Quartil.

EINWOHNER PRO WOHNPLATZ IN MASHAMBO

Anzahl Personen pro Wohnplatz	Anzahl der Fälle	Prozent (Fälle von Gesamtzahl)
11	1	14,28 % (1 von 7)
16	1	57,2 % (4 von 7)
17	2	
25	1	
28	1	28,88 %
29	1	(2 von 7)
143	7	100 %

GRÖSSENVERGLEICH DER WOHNPLÄTZE IN MUTC'IKU UND MASHAMBO

	Anzahl Wohnplätze	Anzahl Bewohner	Minimum	Maximum	Durchschnitt
Mutc'iku	60	486	1	18	8,1
Mashambo	7	143	11	29	20,4

Die obigen Tabellen zeigen, dass an den einzelnen Wohnplätzen in Mashambo wesentlich mehr Personen leben als an denjenigen in Mutc'iku. Die niedrigste Einwohnerzahl pro Wohnplatz in Mashambo liegt über der durchschnittlichen Einwohnerzahl pro Wohnplatz in Mutc'iku und der Durchschnittswert in Mashambo über dem Höchstwert in Mutc'iku.¹⁶² Grund hierfür ist sicherlich, dass die Grundstücksstruktur des Rücksiedlungsprogramms dem Zusammenleben in größeren Residenzgemeinschaften entgegen wirkt, weil die Feldgröße auf die Versorgung von Kernfamilien zugeschnitten ist.

In Mutc'iku wurden in fast einem Drittel der Fälle (17 von 60) Frauen als *dixà-ll'áé* genannt. Diese waren entweder verwitwet (8 Fälle), geschieden (2 Fälle), mit anderethnischen

¹⁶² Wohnplätze mit weniger als vier Personen waren allerdings auch in Mutc'iku sehr selten und hatten sich bis auf einen einige Monate später aufgelöst. Auch von den Wohnplätzen mit vier oder fünf Personen hatten nur diejenigen Bestand, an denen vollständige Kernfamilien lebten. Einbegriffen in die Zensuszahlen waren in Mashambo auch Familien, die am Arbeitsplatz des Mannes lebten, aber darüber hinaus ein Haus in Mashambo hatten sowie Schüler der Secondary School in Omega, die während der Schulzeit im Schulinternat wohnten. In Mutc'iku ist eine Secondary School vor Ort und damit in Gehentfernung für die Schüler. Vergleichszahlen, insbesondere für andere *resettlement schemes*, sind spärlich. Diemer (1991:29) gibt folgende durchschnittliche Einwohnerzahlen pro Wohnplatz (*clearing*) an: Chetto 12, †xoa-nllaxa 10, †gam-llxom 11, Bwabwata 24, †a-ll'anixa 34. Die Einwohner von Chetto haben sich gegen eine rigide Einhaltung der *plot*-Struktur gewehrt. Der dortige Durchschnittswert von 12 Einwohnern pro Wohnplatz reicht immer noch längst nicht an denjenigen in Mashambo heran. Gleiches gilt für die beiden relativ kleinen Satellitenorte von Chetto †xoa-nllaxa und †gam-llxom. Mashambo ist von der durchschnittlichen Wohnplatzgröße am ehesten mit Bwabwata vergleichbar, wo es an nur drei Wohnplätzen allerdings eine noch größere Spannweite gab (Minimum: 10, Maximum: 50).

Männern (3 Fälle)¹⁶³ und/oder polygamen Männern verheiratet, aber nicht deren erste Frau (4 Fälle).¹⁶⁴

In Mashambo war in fünf von sieben Fällen die älteste Person am Wohnplatz eine verwitwete Frau. Die Position des *dixà-//'áé* wurde in zwei von diesen Fällen Männern zugeschrieben, einmal dem ältesten Sohn und einmal dem Mann einer Schwester. Die ältere Schwester der Frau war erst nach dem Tod ihres Mannes, der allerdings der Gründer und erste *headman* von Mashambo war, zu ihrer Schwester gezogen. Sie selbst sah sich wegen ihrer Seniorität gegenüber der jüngeren Schwester als *dixà-//'áé*, die dies in ihrer Gegenwart auch nicht bestritt. In dem anderen Fall reklamierte die älteste Frau die Position des *dixà-//'áé* zwar nicht ausdrücklich für sich selbst, sprach sie aber ihrem Sohn ab:

„Der *dixà-//'áé* ist gestorben. Ich und meine Kinder sind übrig. Zur Zeit gibt es hier keinen *dixà-//'áé*. Die *dixà-//'áé* von heute sind keine richtigen *dixà-//'áé*. Früher waren nur alte Männer und *headmen dixà-//'áé*.“ (Nl, 31.10.2000)

An diesem Wohnplatz hatte die älteste Tochter ‚das Feuer angezündet‘, also den Wohnplatz gegründet. Auch sie wurde von einigen als *dixà-//'áé* bezeichnet. Die Position des *dixà-//'áé* ist in Mashambo offenbar nicht so eindeutig einer einzelnen Person zuzuordnen wie in Mutc'iku. Dies gilt zumindest dann, wenn der älteste Mann nicht zugleich auch der Mann der ältesten Frau ist. Geschlecht, Seniorität und Erstsiedlerschaft sind Attribute, die nicht unbedingt in einer Person zusammenfallen müssen und denen von unterschiedlichen Personen unterschiedliches Gewicht beigemessen wird. Darüber hinaus wird auch mit der Lebenserfahrung und dem Lebenswandel argumentiert. In Mutc'iku sind die Grundstückseigentümer behördlich registriert, was die Sache eindeutiger macht. Dennoch bedeutet das nicht, dass die Entscheidungsgewalt eines *dixà-//'áé* darüber, wer an seinem Wohnplatz lebt, uneingeschränkt ist. So wollte zum Beispiel ein junger Mann in Mutc'iku mit seiner Frau und seinen Kindern im Kleinkindalter einen neuen Platz gründen, um dort ‚alleine zu leben‘. Seine Mutter und un-

¹⁶³ An insgesamt elf der im Survey erfassten Khwe Wohnplätze in Mutc'iku lebten anderethnische Personen. Davon waren sieben Mbukushu, ein //Ani, ein Nyemba, ein Kgalagadi und ein Mann, dessen ethnische Zugehörigkeit mit ‚Nyemba/Khwe‘ angegeben wurde. Die Mehrzahl der anderethnischen Personen sind Männer. Dabei handelt es sich in der Regel um Ehemänner von Khwe Frauen, wobei dann die Frauen offiziell als Grundstücksbesitzer beim MLRR registriert sind. Nur eine Frau und ein achtjähriges Kind mit einem Nyemba Vater und einer Khwe Mutter wurden genannt. Im übrigen galten Kinder aus gemischtethnischen Ehen meist als Khwe, da sie in einem Khwe Kontext groß wurden (vgl. II.3.4.5).

¹⁶⁴ Vergleiche hierzu Diemer (1991:26) „Families are only headed by females in case of divorce or death of the husband.“ Das Verhältnis von *male* und *female headed families* gibt er für Chetto mit 20:6, für #xoa-nllaxa mit 6:3, für llgam-llxom mit 5:1 an. In Bwabwata und ll'a-ll'anixa gebe es ausschließlich *male headed families* (ibid:29).

verheirateten Schwestern folgten ihm jedoch zu dem Platz und ließen sich bei ihm nieder. Erst als die Schlüssel für die vom MLRR errichteten Steinhäuser übergeben wurden und die junge Familie dort einzog, konnte sich der Mann der unmittelbaren Nachbarschaft seiner Mutter und Schwestern entziehen. In einem anderen Fall blieb ein klassifikatorischer Juniorbruder (MZS) eines *dixà-ll'áé*, obwohl dieser ihn ausdrücklich des Platzes verwiesen hatte. Die Tatsache, dass der *dixà-ll'áé* kurz zuvor eine weitere junge Frau geheiratet hatte und sich häufig am Wohnplatz von deren Mutter aufhielt, erleichterte es dem Mann, den Wunsch des *dixà-ll'áé* zu ignorieren. Dieser ließ zuletzt das Haus aus Wellblech und Decken, das sich der Juniorbruder gebaut hatte, von den Jugendlichen an seinem Wohnplatz einreißen. Erst durch diese radikale Maßnahme konnte er seinen Willen durchzusetzen. Grund für die besondere Hartnäckigkeit des Juniorbruders war unter anderem, dass er in Mutc'iku keine anderen Verwandten hatte und aus Ost Caprivi stammte.

Was die verwandtschaftlichen Beziehungen an Wohnplätzen betrifft, so bot sich ausgehend von dem zuerst in Mutc'iku durchgeführten Survey eine Wohnplatz-Typologie an, die auf der Kernfamilie als Prototyp basiert. Kernfamilien waren entweder vollständig und bestanden aus Mann, Frau und Kindern, oder unvollständig und bestanden nur aus Frau und Kindern. Dazu gesellten sich einzelne Vertreter verschiedener Verwandtschaftskategorien, am häufigsten 1) Kinder und Ehepartner der Kinder des/der *dixà-ll'áé*, 2) Geschwister von Mann oder Frau, 3) Geschwisterkinder von Mann oder Frau und 4) Eltern oder der Kategorie Eltern zugeordnete Verwandte von Mann oder Frau. Ein Viertel (26,6 Prozent) der Wohnplätze in Mutc'iku wurden von reinen voll- oder unvollständigen Kernfamilien bewohnt. Kinder von Töchtern, die nicht mit den Vätern dieser Kinder zusammen lebten, wurden in der Regel am Wohnplatz der Familie ihrer Mutter aufgenommen, unabhängig davon, ob dieser *male-* oder *femaleheaded* war. Nur in einem Fall lebten die Kinder eines Sohnes ohne deren Mutter am Wohnplatz der Großeltern (No. 29). Insgesamt lebten etwa gleich viele Verwandte von Mann (27) und Frau (29) an den Wohnplätzen.¹⁶⁵ Allerdings waren 10 dieser Wohnplätze *femaleheaded*. Unter den Verwandten waren Geschwisterkinder vor allem solche von Schwestern der Frau (66,6 Prozent) und wesentlich seltener (33,3 Prozent) solche von Geschwistern des Mannes. In 12 Fällen lebten nur die Geschwisterkinder selbst mit am Wohnplatz, nicht aber deren Eltern oder ein Elternteil.

¹⁶⁵ Die Zahlen beziehen sich nur auf Geschwister, Geschwisterkinder, Eltern und andere Verwandte. Kinder und Enkelkinder zählen nicht mit, weil sie in der Regel mit Mann und Frau gleichermaßen verwandt sind.

GENEALOGISCHE ZUSAMMENSETZUNG DER WOHNPLÄTZE IN MUTC'IKU

ID	Nuclear Family	CC	G	GC	P	CF	OFF
001	H,W,C						
006	H,W,C						
010	H,W,C						
021	H,W,C						
024	H,W,C						
031	H,W,C						
045	H,W,C						
046	H,W,C						
054	H,W,C						
060	H,W,C						
017	H,W						
015	W,C						
026	W,C						
048	W,C						
050	W,C						
019	W						
022	H,W,C	DC					
033	W,C	DC					
052	H,W,C	DC					
049	W,C	DC					
057	H,W		HB				
042	H,W		HZ				
028	H,W,C		WZ				
008	H,W,C		WZ	WZC			
037	W,C		WZ	WZC			
005	W,C			WZC			
009	H,W,C			WZC			
027	H,W,C			WZC			
023	W,C	DC		WZC			
011	W,C	DC	WZ	WZC			
016	H,W,C			WZC, WBC			
059	H,W,C		HB		HM		
020	H,W,C		HZ	HZC	HM		
032	H,W,C		HZ	HZC	HM		
058	H,W,C				HM, HMZ		
007	H,W,C		HZ, HB	HZC	HM, HMZ		
053	H,W,C	DC		HZCC	HMZ		
044	H,W,C				WM		
038	H,W,C			WZC	WM		
035	W,C					D, DH	
056	H,W,C	DC				D, DH	
036	W,C			WZC		D, DH	
047	H,W,C					D, DH, DC	
034	H,W,C	DC				D, DH, DC	
002	H,W,C	DC only				D, DH, DC	
030	W,C	DC only				D, DH, DC	
018	H,W,C	DC		HBC		D, DH, DC	
041	H,W,C	DC only		WZC		D, DH, DC	
039	H,W,C				WM	D, DH, DC	
025	W,C	DC				D, DC	
014	H,W,C					S, SW	
043	W,C					S, SW	
040	W,C					S, SW, SC	
029	H,W,C	DC, SC	HZ	HZC	HM	S, SW	HB, HBW, HBC
004	H,W,C						HZD, HZS
051	H,W,C		WB		WM, WMH		WZ, WZH
055	H,W,C					D, DH	WZ, WZH
003	H,W,C			WZC		S, SW, SC	WZ, HB,
012	H,W,C	DC					WZ, WZH, WZC
Summe	60	16	12	18	11	17	6

H=Mann, W=Frau, C=Kind(er), CC=Enkelkind(er), D=Tochter, S=Sohn, Z=Schwester, B=Bruder, P=Elternteil, M=Mutter, CF=Kernfamilie eines Kindes, OFF=andere vollständige Kernfamilie

Dies war häufiger bei vollständigen Kernfamilien (75 Prozent) der Fall als bei unvollständigen (25 Prozent). Dagegen lebten mehr Geschwister und Eltern des Mannes mit am Wohnplatz. Frauen nahmen eher ihre Enkel und Geschwisterkinder auf, Männer eher ihre Geschwister und (klassifikatorischen) Mütter. In aller Regel handelte es sich bei den Verwandten der Kategorie Eltern um verwitwete oder geschiedene Mütter. Nie lebte ein Vater oder ein als Vater klassifizierter Mann ohne eine Ehefrau am Wohnplatz eines seiner Kinder. Männer waren entweder polygam und zogen nach dem Tod einer Frau zu einer anderen, oder sie heirateten wieder. Auch alte verwitwete Frauen äußerten, dass sie nicht alleine leben könnten oder wollten und schlossen sich deshalb den Wohnplätzen der eigenen Kinder an. Dabei handelte es sich meist nicht um eine wirtschaftliche Abhängigkeit, vielmehr stellte die Altenpension häufig den einzigen Zugang zu Bargeld dar. Abgesehen von der Gesellschaft bietet den Alten das Zusammenleben mit ihren Kindern Vorteile wie Schutz, Pflege im Krankheitsfalle und Hilfe bei schweren körperlichen Arbeiten wie Wasser holen, Hausbau und –reparatur, etc. Es lebten fast nie sowohl Verwandte der Frau als auch Verwandte des Mannes an einem Platz zusammen. Die einzige Ausnahme ist der Wohnplatz, an dem zwei Geschwisterpaare, das heißt zwei Brüder, die zwei Schwestern geheiratet hatten, zusammen lebten. Insgesamt waren Wohnplätze mit mehreren vollständigen Kernfamilien sehr selten (10 Prozent).

Selbst wenn die Tatsache, dass in etlichen Fällen Mütter beziehungsweise klassifikatorische Mütter mit am Wohnplatz ihres Sohnes und seiner Familie lebten, als Hinweis auf eine Kontinuität der Residenzregel, nach der eine junge Familie nach der Geburt des ersten Kindes zur Familie des Mannes ziehen sollte (vgl. II.1.2.4), gedeutet werden könnte, wichen die dominanten Muster der Residenz deutlich von den für die Vergangenheit formulierten Normen ab.¹⁶⁶

Der in Mutc'iku gewonnene Eindruck wurde durch die Vergleichsdaten aus Mashambo erheblich relativiert. Hier war der typische Wohnplatz einer, an dem mehrere Geschwister mit ihren Familien an einem gemeinsamen Wohnplatz lebten. Dies war an fünf der insgesamt sieben (71,5 Prozent) Wohnplätze der Fall, wo mehrere verheiratete Geschwister mit ihren

¹⁶⁶ Um auch für die Vergangenheit verallgemeinerbare Aussagen zur Residenznahme zu treffen, reicht die Datenlage nicht aus. Aus acht Lebensgeschichten, die in dieser Hinsicht verwertbare Aussagen enthalten, ergibt sich, dass die Gesprächspartner mehrheitlich (62,5%) ihre Kindheit und Jugend bei den Familien ihrer Großeltern mütterlicherseits verbracht und die Familien der Großeltern väterlicherseits nur gelegentlich besucht haben. In einem dieser Fälle war der Vater allerdings bereits gestorben als der Informant noch ein Baby war. Darüber hinaus kehrten zwei Frauen mit ihren Kindern nach dem Tod des Mannes zur eigenen Herkunftsfamilie zurück. Nur ein Mann hatte eine norm-konforme Residenzgeschichte.

Ehepartnern und Kindern, also mehrere (nicht immer) vollständige Kernfamilien derselben Generation an einem Wohnplatz zusammen lebten. Nur ein einziger Wohnplatz entsprach einer (erweiterten) Kernfamilie. Die Zusammensetzung des siebten Wohnplatzes wurde mir gegenüber als eine Art Notlösung dargestellt. Die ungewöhnliche Konstellation¹⁶⁷ habe sich zusammengefunden weil „wir keine Geschwister haben, mit denen wir zusammenleben können“ (Ml, 23.11.1999). Bei dem jüngst gegründeten Wohnplatz, der von einer erweiterten Kernfamilie bewohnt wurde, waren die Kinder zum Teil erwachsen.

In Mashambo lebten viele verheiratete Männer mit ihren Familien am Wohnplatz der Herkunftsfamilie des Mannes. Frauen, die am Wohnplatz ihrer eigenen Herkunftsfamilie lebten, waren in der Mehrzahl verwitwet, geschieden, die zweite Frau eines polygamen Mannes oder sie lebten nur zeitweise in Mashambo. Eine junge Mutter weigerte sich bisher erfolgreich, dem Wunsch ihres Mannes entsprechend mit ihm zu seinen Eltern zu ziehen.

Als mögliche Gründe dafür, dass junge Familie für längere Zeit eine matrilocale Residenz wählten, wurden genannt, dass dies es dem Schwiegersohn leichter mache, seinen Brautdienstpflichten nachzukommen, dieser möglicherweise keine eigene Familie mehr habe, dass seine Frau mit seiner Familie streite, dass er selbst mit seiner Familie im Streit liege oder dass (mehrere) Kinder des Paares am Platz seiner Eltern gestorben seien, wofür Hexerei ein Grund sein könnte.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die soziale Komposition an den Wohnplätzen in Mashambo der Norm des idealen Entwicklungszyklus wesentlich mehr entspricht als diejenige an den Wohnplätzen in Mutc'iku. Im Vergleich wirken die genealogischen Diagramme der Residenzgemeinschaften in Mutc'iku wie Ruinen derjenigen der Residenzgemeinschaften in Mashambo.¹⁶⁸ Man könnte auch sagen, dass sich nur in Mashambo die Wohnplatzgemeinschaften zu ihrer vollständigen Reife entwickeln, bevor sie sich wieder aufspalten, während dieser Prozess in Mutc'iku regelmäßig vorzeitig abgebrochen zu werden scheint. Grund hierfür ist offensichtlich die staatlich vorgegebene Siedlungsstruktur des *resettlement scheme*. Wegen der deutlichen Unterschiede zwischen den beiden Orten kann in der Gegenwart von einer typischen Zusammensetzung von Wohnplätzen nicht die Rede sein.

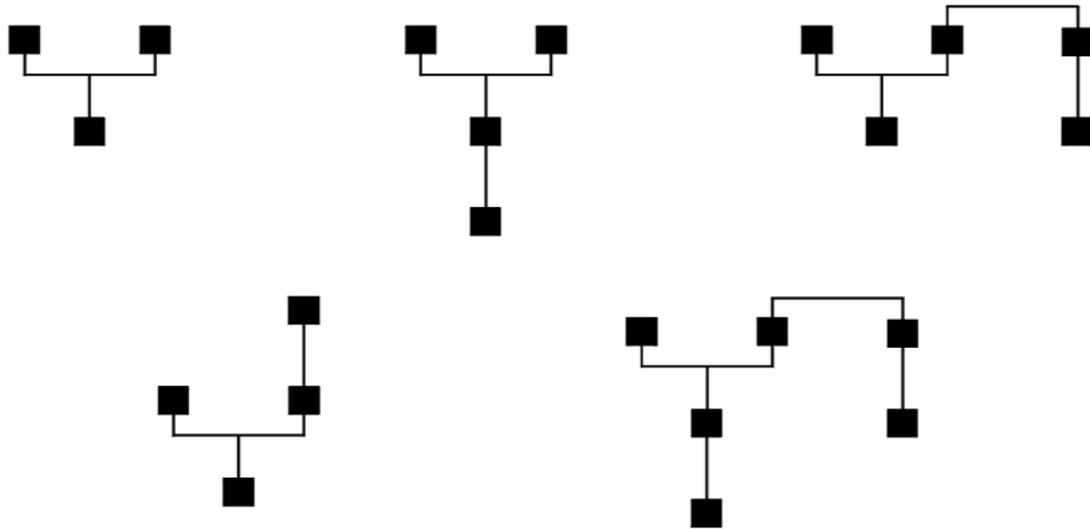
¹⁶⁷ Hier lebte eine alte Frau, ihr Sohn mit Frau und vier Kindern, der Bruder ihres Ehemannes mit seiner Frau, die ihrerseits entfernt mit der Witwe verwandt ist, sowie die Tochter dieser Frau mit Mann und mehreren Kindern.

¹⁶⁸ In Mutc'iku hatten in einigen Fällen allerdings Geschwister benachbarte Grundstücke bezogen oder ihre Wohnplätze außerhalb der für die Rücksiedlung vorgesehenen Grundstücke zusammengelegt, „... um als Familie zusammen zu wohnen“ (DK, 14.12.1998). Als im Juli 1999 die Schlüssel der Steinhäuser übergeben wurden, wurden einige Wohnplatzgemeinschaften wieder kleiner. Hausbesitzer, die zuvor an anderen Plätzen mit Verwandten zusammengewohnt hatten, wollten ihre Steinhäuser nun alleine beziehen.

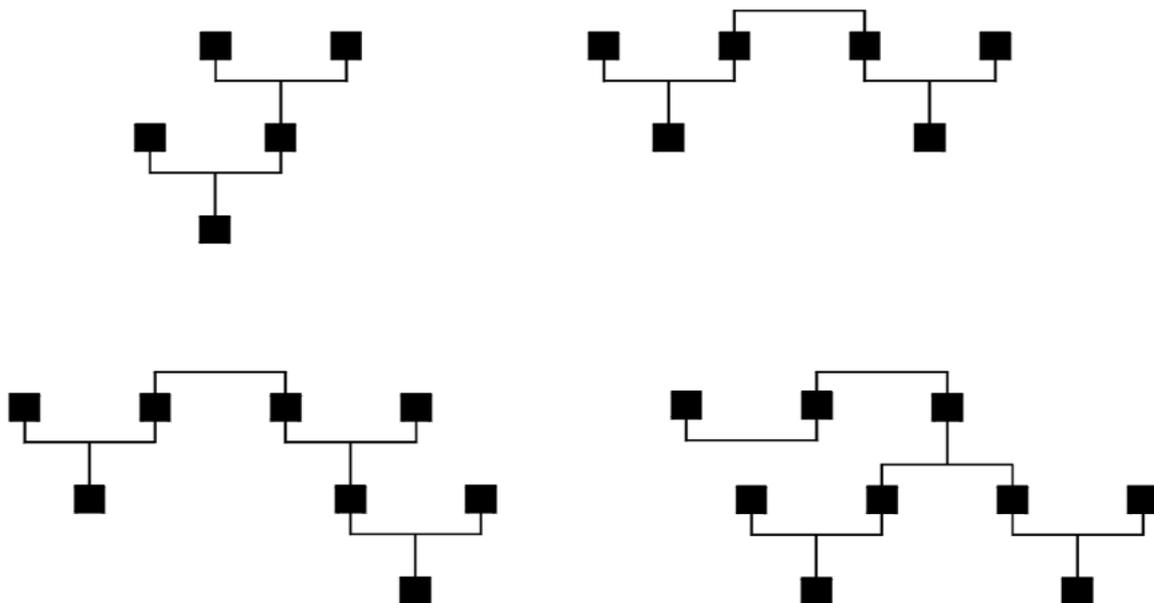
Junge Familien gründen offenbar eher einen eigenen Wohnplatz als früher und Männer haben nicht genügend Kapital, um die Frauen dazu zu bewegen, ihre Herkunftsfamilie zu verlassen und (dauerhaft) zu seiner Familie zu ziehen.

ABBILDUNG 20: WOHNPLATZTYPEN IN MUTC'IKU

Typ A · Kernfamilien (oder Teile davon) mit verschiedenen Erweiterungen



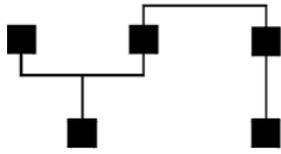
Typ B · Mehrere vollständige Kernfamilien



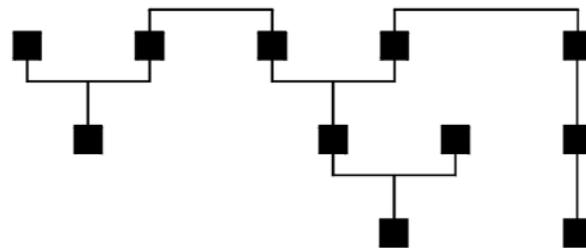
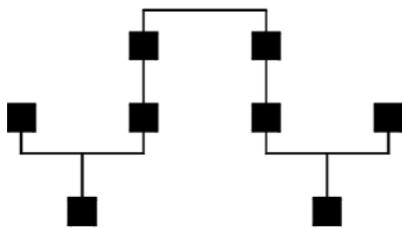
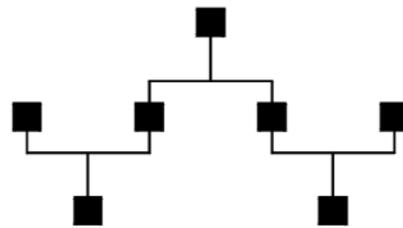
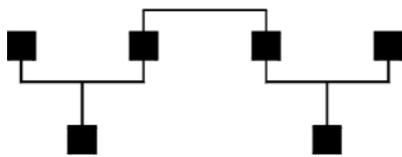
Grafik: Monika Feinen

ABBILDUNG 21: WOHNPLATZTYPEN IN MASHAMBO

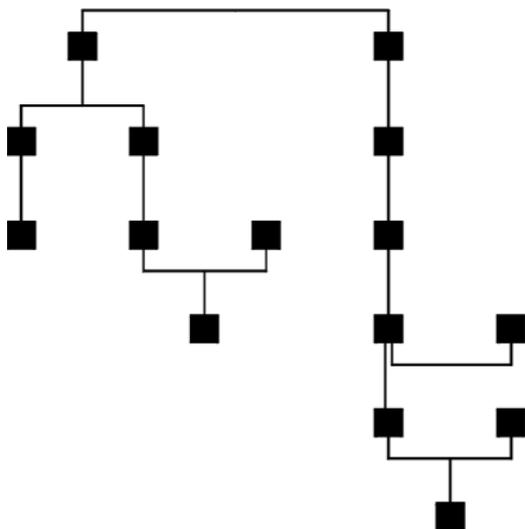
Typ A · Kernfamilien (oder Teile davon) mit verschiedenen Erweiterungen



Typ B · Mehrere vollständige Kernfamilien



Typ C



Grafik: Monika Feinen

II.1.3.3 Ortswechsel

Wenn im Zusammenhang mit San von Mobilität die Rede ist, so ist in der Regel gemeint, dass eine *band* (menschliche Dimension), ihr *camp* (materielle Dimension) innerhalb eines bestimmten Gebietes oder Territoriums (Distanz) in Abhängigkeit von den saisonal (Dauer, Frequenz) schwankenden ökologischen Rahmenbedingungen (Motivation) verlegt. Dies ist jedoch nur eine spezifische Art des Ortswechsels.¹⁶⁹ Auch die von Köhler (1997) veröffentlichten Texte zum Themenkomplex „Wohnplatz und Buschlager“ behandeln nur die Verlegung ganzer Wohnplätze. Dieses Phänomen wird darin bereits für die Zeit zu Beginn des 20. Jahrhunderts totgesagt (siehe oben). Dagegen erinnerten sich meine Gesprächspartner, bis zum Beginn der Militärzeit nicht permanent an einem Ort gewohnt zu haben, sondern umhergezogen seien. Auch sie ordneten diese Siedlungsweise jedoch der Vergangenheit zu (vgl. II.1.2.3). Meine eigenen Beobachtungen zeigen, dass auch in der Gegenwart noch Wohnplätze innerhalb einer Siedlung und auch über Siedlungsgrenzen hinweg verlegt wurden, sich auflösten oder neu zusammenfanden. Aus den beiden unten stehenden Tabellen geht zunächst hervor, wie sich die Einwohnerzahlen der Wohnplätze in Mutc'iku und Mashambo zwischen Erst- und Zweit-Survey verändert haben.

VERÄNDERUNGEN DER EINWOHNERZAHLEN IN MUTC'IKU

	Anzahl Wohnplätze	Anzahl Bewohner	Min	Max	Durchschnitt
Erst-Zensus	60	486	1	18	8,1
Revision	53	450	1(?)	20	8,5

¹⁶⁹ Jeder Ortswechsel hat diese verschiedenen Dimensionen: Häuser, Hausrat und anderer Besitz beziehungsweise Teile davon können mitgenommen oder zurückgelassen werden. Die Personen, die den Ortswechsel vollziehen, können Individuen, Kern- oder erweiterte Familien, geschlechts- und altersspezifische Gruppen oder ganze Residenzgemeinschaften sein. Der Ortswechsel kann innerhalb der Grenzen einer Ortschaft, eines Gebietes, einer Region, eines Staates oder über die Grenzen dieser Einheiten hinweg stattfinden. Ortswechsel können Stunden, Tage, Wochen, Monate, Jahre oder ‚für immer‘ dauern. Sie können einmalig stattfinden oder in regelmäßigen oder unregelmäßigen Abständen. Ortswechsel können freiwillig, unfreiwillig oder aus Not oder Gewohnheit erfolgen. Motivationen für Ortswechsel können wirtschaftlicher, sozialer, politischer oder weltanschaulicher Natur sein. Kumagai (1998:45ff.) unterscheidet nicht zwischen regulären und irregulären Ortswechseln und betrachtet wirtschaftliche, soziale, kulturelle, politische, institutionelle und natürliche Bedingungen in ihrem komplexen Zusammenspiel als strukturellen Kontext für Ortswechsel. Hierunter versteht er das, was Individuen als ihre Lebensbedingungen wahrnehmen. Es ist damit offensichtlich, dass die Neigung zu Ortswechseln nach persönlichen, kulturellen und sozialen Faktoren wie Geschlecht, Alter, Status in der Familie und Position im Lebenszyklus variiert. Wahrnehmungen und Bewertungen werden durch tatsächlich getätigte Ortswechsel verändert, die auf diese Weise einen fördernden oder hemmenden Feedback-Effekt haben. Grundvoraussetzung für einen Ortswechsel ist die Wahrnehmung einer räumlichen Differenzierung von Möglichkeiten und die Wahrnehmung von Konflikten. Hierunter sind nicht nur *push*-Faktoren wie Armut, Diskriminierung oder Streit zu verstehen, sondern auch emotionale Konflikte wie Neugier und Angst. Auch Silberbauer (1982:23) schreibt, dass für die Ortswechsel der Glwi unter anderem psychosoziale Faktoren wie Wunsch nach Veränderung eine Rolle spielen.

VERÄNDERUNGEN DER EINWOHNERZAHLEN IN MASHAMBO

	Anzahl Wohnplätze	Anzahl Bewohner	Min	Max	Durchschnitt
Erst-Zensus	7	143	11	31	20,4
Revision	7	130	10	27	18,8

In beiden Orten ist die Gesamtbevölkerung um circa ein Prozent zurückgegangen. In Mutc'iku hatte sich auch die Anzahl der Wohnplätze verringert. Es hat aber nur ein Teil der ehemaligen Bewohner den Ort verlassen, andere haben sich anderen Wohnplätzen im Rücksiedlungsort angeschlossen. Insgesamt ergab sich eine Orientierung auf den Mittelwert. Bei der Ersterhebung hatten noch 10,4 Prozent der Wohnplätze nur vier oder weniger Bewohner, bei der Revision nur noch 9,5 Prozent. Wohnplätze mit mehr als 12 Personen haben prozentual von 13,6 Prozent auf 11,4 Prozent abgenommen. In Mashambo hatte sich an allen Wohnplätzen die absolute Anzahl der Bewohner verringert, und damit auch das Minimum und das Maximum.¹⁷⁰

Dieser einfache Zahlenvergleich sagt allerdings wenig über die tatsächliche Dynamik von Ortswechselln. Beispielhaft soll diese deshalb hier anhand eines Wohnplatzes in Mutc'iku, der bei der ersten Zählung 16 und bei der zweiten Zählung 15 Bewohner und sich damit auf den ersten Blick nur geringfügig verändert hatte, illustriert werden.

VERÄNDERUNGEN AN EINEM WOHNPLATZ IN MUTC'IKU ZWISCHEN 11/1998 UND 10/1999

Vorübergehend abwesend waren fünf Personen:

- Die Frau des *dixà-//'áé* und deren Schwester mit ihrem Kleinkind waren seit Monaten ‚zu Besuch‘ bei einer weiteren Schwester der beiden in Gudigua in Botswana.
- Der geschiedene Mann der Schwester der Frau des *dixà-//'áé* und zugleich dessen Bruder saß eine Gefängnisstrafe wegen illegalen Waffenbesitzes ab.
- Ein Sohn des *dixà-//'áé* war zu Besuch bei einem klassifikatorischen Bruder (MZS) in Omega III.

¹⁷⁰ In der Darstellung der Einwohner von Mashambo und daher auch in meiner Vorstellung war die Einwohnerzahl des Ortes und damit der Druck auf die Ressourcen (Wasser, Buschfrüchte, Bauholz, Feuerholz) erheblich gewachsen. Die tatsächlichen Zahlen waren daher eine Überraschung für mich. Dieses Thema wird in Kapitel II.3.4.3 über Zugang zu Land und natürlichen Ressourcen erneut aufgegriffen. Nach der zweiten Repatriierung von Flüchtlingen im Oktober 2002 hat sich die Bevölkerungszahl von Mashambo auch absolut erhöht. Zwar wurde kein erneuter Zensus durchgeführt, aber allein die Zahl der Schulkinder stieg von 45 im Januar 2001 auf 88 im Januar 2003.

Den Wohnplatz dauerhaft verlassen hatten ebenfalls fünf Personen:

- Der besagte klassifikatorische Bruder in Omega III, weil er dort eine Stelle als Lehrer bekommen hatte, zusammen mit der 8-jährigen Tochter der Schwester der Frau des *dixà-ll'áé*, die in Botswana zu Besuch war.
- Die Frau eines der Söhne des *dixà-ll'áé* war aufgrund ihrer schweren Krankheit, während der sie am Wohnplatz der Eltern ihres Mannes keine Fürsorge erhielt, zusammen mit ihrem vierjährigen Sohn zu ihren Eltern an einem anderen Platz innerhalb der Ortschaft Mutc'iku zurückgekehrt.
- Die Tochter einer weiteren Schwester der Frau des *dixà-ll'áé* lebte nun bei ihrer Mutter und ihrem Stiefvater in Omega und ging dort zur Schule.
- Eine Enkeltochter (8 Jahre alt) des *dixà-ll'áé*, die Tochter aus erster Ehe der jetzigen Frau seines Sohnes, lebte jetzt bei ihrem leiblichen Vater an einem anderen Wohnplatz innerhalb der Ortschaft Mutc'iku.

Als neue Bewohner wurden bei der Revision fünf Personen bezeichnet

- Einer der Söhne des *dixà-ll'áé*, seine Frau und ihr Kleinkind, die zum Zeitpunkt des Erst-Zensus am Wohnplatz der Eltern der Frau im selben Block gewohnt hatten.
- die Tochter eines Bruders der Frau des Plotbesitzers mit ihrem Baby.

Nur fünf Personen lebten zu beiden Zeitpunkten der Zensuserhebung am Wohnplatz:

- der *dixà-ll'áé* selbst,
- einer seiner unverheirateten Söhne,
- ein Enkelsohn,
- zwei Töchter der Schwester der Frau des *dixà-ll'áé* und seines Bruders.

Veränderungen beziehungsweise Zu- und Abwanderungen können unterschieden werden in solche, die sich A) aufgrund von Lebenszyklusereignissen (Geburt, Heirat, Trennung, Tod) ergaben, B) als nur vorübergehend empfunden wurden, C) als dauerhaft empfunden wurden, D) bei denen Wohnplätze zusammengelegt wurden oder sich gespalten haben und E) Wohnplätze als Ganze aufgegeben und verlegt wurden.¹⁷¹ Eine Übersicht über die Kategorien A) bis C) gibt die folgende Tabelle:

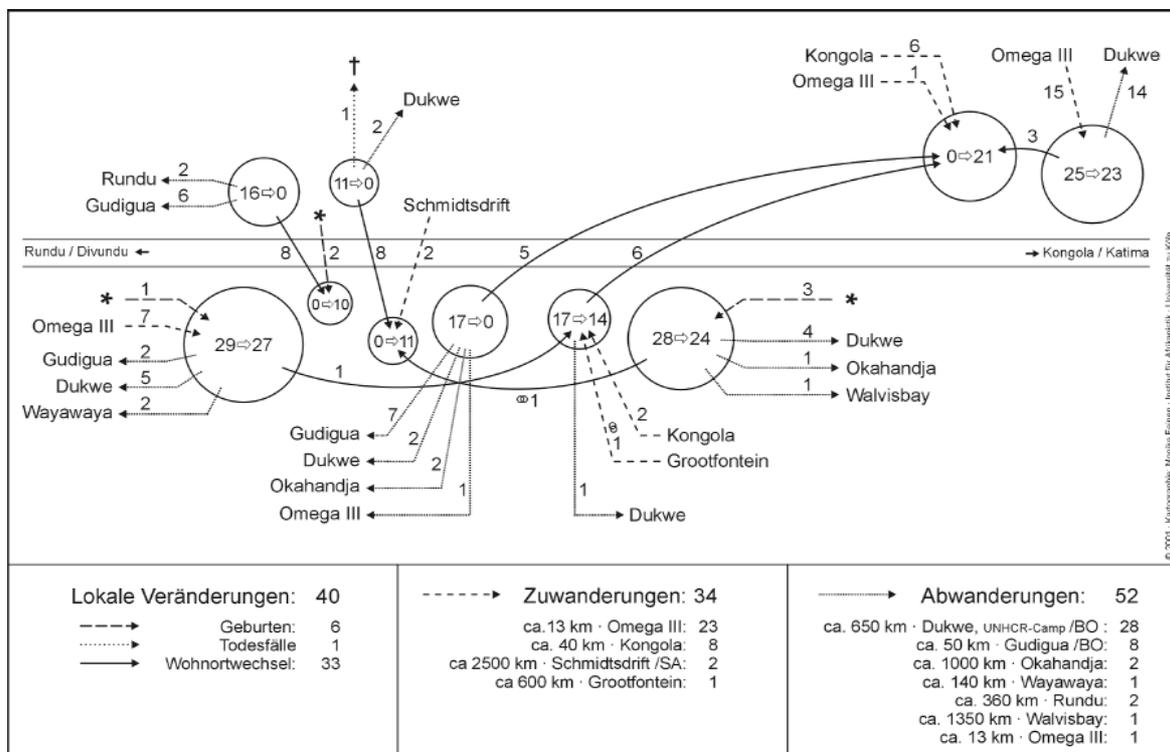
¹⁷¹ In Mutc'iku blieben immerhin auch acht Wohnplätze in ihrer Zusammensetzung ganz unverändert. Ihre Zusammensetzung ist aber so unterschiedlich, dass sich daraus nicht ableiten lässt, wie eine stabile Wohnplatzgemeinschaft auszusehen hat. Man kann lediglich sagen, dass die Anzahl der Bewohner (Minimum drei, Maximum 12, sechs Wohnplätze mit sechs oder weniger Bewohnern) relativ niedrig ist und daraus die banale Schlussfolgerung ziehen, dass je höher die Zahl der Bewohner um so größer die Wahrscheinlichkeit, dass einer von ihnen den Ort wechselt.

ORTSWECHSEL NACH KATEGORIEN

Ort	A plus	A minus	B plus	B minus	C plus	C minus
Mutc'iku	18	16	4	48	47	79
Mashambo	8	2	0	34	52	26

Bei dieser Aufstellung fällt das Missverhältnis zwischen vorübergehenden Zuwanderungen und vorübergehenden Abwesenheiten auf. Residenzgemeinschaften erschienen integrativ und alle Personen zu umfassen, die einmal dazu gehört haben. Die Integration von Besuchern ist offenbar wesentlich häufiger als die Exklusion von ehemaligen Bewohnern.

ABBILDUNG 22: ORTSWECHSEL DER EINWOHNER VON MASHAMBO 7/1999-10/2000



Grafik: Monika Feinen

Als Gründe für vorübergehende Abwesenheiten wurden Besuche, Sammelausflüge, arbeitsbedingte Abwesenheiten und Aufenthalte in Flüchtlingslager oder Gefängnis genannt. Alle aus solchen Gründen Abwesenden wurden nach wie vor als Bewohner der jeweiligen Wohnplätze angesehen. Gleichzeitig wurden fast alle neu Anwesenden ebenfalls als ‚Bewohner‘ klassifiziert, obwohl sie zum Teil schneller wieder abwanderten als die vorübergehend Abwesenden zurückkehrten.

Gründe für permanente Abwanderungen waren in erster Linie als unzureichend empfundene wirtschaftliche Möglichkeiten vor Ort und soziale Konflikte.¹⁷² Beweggründe für permanente Zuwanderungen waren Wohnplatzkonstellationen, die als ungünstig oder nicht lebensfähig empfunden wurden (MT, 27.10.1999), die Rückkehr in den Schoß der Familie bei Krankheit, Tod des Ehepartners und anderen unglücklichen Lebensumständen, bei denen man sich in der Familie des Ehepartners nicht gut aufgehoben fühlte, sowie die Sehnsucht nach der Gesellschaft bestimmter Personen, die auch der häufigste Beweggrund für Besuche war.

Das Spektrum der Veränderungen schließt auch Auflösungen, Zusammenlegungen und Umzüge ein. In Mashambo wurden zwischen Erst- und Zweit-Survey drei Wohnplätze verlegt, alle innerhalb des Ortes (vgl. Abbildung 22). In Mutc'iku waren 18 Wohnplätze betroffen.

Kategorie	Anzahl Fälle
Vorübergehende Abwesenheit	1
Verlegung auf dem Grundstück	2
Verlegung innerhalb des Mutc'iku <i>resettlement scheme</i>	9
Verlegung in andere Orte	6

Für das Verlegen von Wohnplätzen innerhalb derselben Siedlung waren zum einen soziale Konflikte mit Nachbarn, zum anderen die schlechte Qualität der Ackerflächen (unfruchtbarer sandiger Boden) und die schlechte Wohnqualität (Staunässe, bissige Ameisen) verantwortlich.¹⁷³ Ein Wohnplatz in Mutc'iku wurde auf demselben Grundstück wegen eines Todesfalles verlegt, ein anderer, um einen günstigeren Zuschnitt des Ackers zu erzielen. Für Verlegungen ganzer Wohnplätze in andere Orte waren vor allem die schlechten wirtschaftlichen Chancen vor Ort und als zu klein empfundene Residenzgemeinschaften verantwortlich.

Bei sozialen Konflikten wurde in der Regel nur die Nachbarschaft, nicht das gesamte Lebensumfeld gewechselt. Für bessere Verdienstmöglichkeiten, Heilbehandlungen und Familienzusammenführungen nahm man dagegen häufiger Entfernungen über hunderte oder sogar tausende Kilometer in Kauf. Besuche wurden meist einfach mit der Beziehung selbst oder der

¹⁷² Tatsächlich lebten Personen von Wohnplätzen, die sich aufgrund von Konflikten gespalten hatten, zum Teil nach Monaten wieder zusammen. Die Wohnortwechsel wurden allerdings, solange sie anhielten, als permanent dargestellt.

¹⁷³ Entsprechende Gründe, insbesondere Staunässe und schlechtes Eindringen der Feuchtigkeit in den Boden, wurden auch für die Auswahl der Grundstücke bei der Implementierung des Rücksiedlungsprogramms genannt. Andere Gründe für die Auswahl bestimmter Grundstücke war die Wohnqualität (keine Ameisen, Schatten etc.).

Sehnsucht nach bestimmten Verwandten begründet.¹⁷⁴ In Einzelfällen wurden explizit Brautdienste oder andere Hilfeleistungen angeführt. Dazu gehörten auch ausgedehnte Besuche bei Todesfällen, um den Hinterbliebenen Beistand zu leisten. Negative soziale Motive waren vor allem Konflikte mit anderen Personen am eigenen Wohnplatz oder mit Nachbarn.

Politisch Motiviert waren die Fluchtwellen nach Botswana.¹⁷⁵ Allerdings waren nicht alle Khwe, die in das UNHCR-Flüchtlingslager in Dukwe verbracht wurden, politische Flüchtlinge. Es gab einen ständigen Besuchsverkehr zwischen Khwe Siedlungen in Namibia und Botswana. Einige Khwe aus Namibia, die eigentlich nur Verwandte in Botswana besuchen wollten, wurden von den sensibilisierten botswanischen Soldaten festgenommen und nach Dukwe überführt. Es kursierten auch Gerüchte, dass Personen ohne gültige Reisedokumente von botswanischen Khwe bei den dortigen Behörden denunziert worden sind. Außerdem ließen sich politische und andere Motivationen nicht immer eindeutig voneinander trennen. Zum Beispiel sprach sich bald herum, dass die Khwe in Dukwe gut versorgt wurden, was einige andere dazu veranlasste, ihnen dorthin zu folgen. Nachdem sich die Rückführung monatelang herausgezögert hatte, gab es auch soziale Gründe, Familienmitgliedern nach Dukwe zu folgen.

Motivationen für Wohnplatzverlegungen, die in den von Köhler aufgenommenen Texten (Köhler 1997:495ff.) genannt werden, sind Ungeziefer, das zur Neige Gehen der Buschfrüchte in der Umgebung des Wohnplatzes, die Reife der Gartenfrüchte, ein durch ein Orakel bestätigter Beschluss oder Traum des *dixà-//'áé* sowie Todesfälle und häufig auftretende Krankheiten in der Nähe eines Grabes.¹⁷⁶ In keinem Fall wurde mir gegenüber ein Orakel als Grund für Ab-, Zuwanderung oder Wohnplatzverlegung angeführt, Todesfälle und Hexerei dagegen schon. Weltanschauliche Gründe wurden mir gegenüber insgesamt zwar selten, aber durchaus genannt. Die Motive waren dann Hexerei, Warnungen von Heilern vor und tatsächliche Fälle von Krankheit und Tod. Auch die ökologisch bedingten saisonalen Schwankungen im natürlichen Nahrungsmittelangebot spielten in den mir gegebenen Antworten kaum eine Rolle. Nur

¹⁷⁴ Wilmsen (1989:187) sieht gegenseitige Besuche als Strategie, die durch Heiraten für sich selbst und die eigenen Nachkommen geschaffenen Lebensoptionen an verschiedenen Orten zu erhalten. Entsprechende strategische Beweggründe wurden mir gegenüber nicht formuliert. Dennoch scheinen auch bei den Khwe Besuche eine entsprechende Wirkung zu haben, wie sich am inklusiven Charakter der Residenzgemeinschaften zeigt.

¹⁷⁵ Wie der historische Überblick gezeigt hat, sind Ortswechsel als Reaktion auf Bedrohung und Gewalt im übrigen keineswegs eine neue Erfahrung für die Khwe.

¹⁷⁶ Letztere wurden zum Teil auf das Wirken dort begrabener 'Erdherren' zurückgeführt. In den von Köhler aufgenommenen Texten heißt es auch, dass heute Orakel zur Frage der Wohnplatzverlegung nicht mehr befragt würden. Er stellt also auch im Bereich der Weltanschauung einen kulturellen Wandel fest.

in einzelnen Fällen wurde das Vorhandensein bestimmter natürlicher Ressourcen als Motivation für einen vorübergehenden Ortswechsel angeführt.

Unterschiede zwischen den beiden Orten konnten nicht festgestellt werden. Unterschiedliches Verhalten in Bezug auf Ortswechsel war eher durch Alter, Position im Lebenszyklus sowie die damit verbundene soziale Rolle und die wirtschaftlichen Möglichkeiten begründet.

II.1.3.4 Distribution von Gütern

Die analytische Einheit für die bei den Khwe erhobenen Daten war die Residenzgemeinschaft (*domestic unit*) oder Gruppe von Personen, die an demselben Wohnplatz (*homestead*) leben. Wie unter II.1.2.1 erklärt, waren die Wohnplätze oder //’áé anhand einfacher morphologischer Kriterien erkennbar und bilden eine konzeptuelle Einheit. In den meisten wirtschaftsethnologischen Arbeiten werden implizit oder explizit Haushalte als Analyseeinheiten zugrunde gelegt (Rössler 1999:149). Haushalte sind neben Residenzgemeinschaften und konzeptuellen Einheiten auch Einheiten gemeinsamer wirtschaftlicher Aktivitäten wie Produktion, Reproduktion, Distribution und Konsum von Gütern (Netting, Wilk et al. 1984). Im folgenden werden Daten zur Distribution von Gütern vorgestellt, und es wird geprüft, inwieweit der daran beteiligte Personenkreis mit den Residenzgemeinschaften übereinstimmt. Dabei habe ich zwischen gemeinsam Nutzen (*pooling*), auf eine Aufforderung Herausgeben (*demand sharing*) und (eigeninitiativ) Schenken (*gift giving*) unterschieden.¹⁷⁷ Gegenstand der Betrachtung waren hier nur Lebensmittel und Geld. Geschenke wie Kleidung, Haushaltsgegenstände oder Werkzeuge sind aber ebenfalls häufig und machen einen Großteil des Hausrats aus. Früher wurden Fleisch und Buschfrüchte zur *tèè-//gàá* gebracht und vom *dixà-//’áé* verteilt. Heute findet das Teilen eher zwischen Individuen statt. Deshalb ist es auch schwieriger, Teilen und Schenken zu unterscheiden.

Poolen

An den relativ kleinen Wohnplätzen in Mutc’iku wurden nach Auskunft der Bewohner vorhandene Lebensmittel in einen gemeinsamen Pool eingebracht, an einem Feuer gekocht

¹⁷⁷ Im Khwe wird zwischen *//káo-ku* ‘einander helfen’ und *xàròó-ku* ‘einander etwas schenken’ unterschieden. Auch zum Schenken kann man aufgefordert werden.

und die fertige Mahlzeit geteilt.¹⁷⁸ Anders war dies nur an einem einzigen Wohnplatz, an dem Bruder und Schwester sowie deren Mutterbruder jeweils mit ihren Familien zusammenlebten. Hier brauchte zunächst jede Kernfamilie die eigenen Vorräte auf und half sich dann gegenseitig aus.

Auch in Mashambo gab es für das mehr oder weniger direkte *pooling* die beiden für Mutc'iku beschriebenen Modelle.

„Jede Frau kocht an ihrem Feuer für ihre eigene Familie. Manchmal essen andere mit oder man schickt ein Kind mit einem Teller zu jemand anders. Wenn eine Frau an unserem Wohnplatz kein Maismehl, keinen Zucker oder kein Öl mehr hat, bekommt sie diese Dinge von den anderen.“ (SM, 17.10.2000)

„Es wird nur an einem Platz gekocht. Dann wird das Essen an alle, die hier leben, verteilt. Jeder lagert seine Vorräte bei sich im Haus und bringt sie zum gemeinsamen Kochen.“ (KN, 20.7.1999)

Zwar sind die physischen Abgrenzungen der Wohnplätze für jeden Fremden erkennbar, nicht aber die Art und Weise, wie sie sich auf die sozialen Aktivitäten auswirken. Auch in dem Fall, den das erste Zitat beschreibt, betrachteten sich die Personen als Bewohner desselben *ll'áé*. Zwar konnten Feuerstellen bestimmten Frauen zugeordnet werden, aber die Gruppe von Personen, die sich zum Verzehren der Mahlzeit zusammenfand, ist in ihrer Zusammensetzung variabel und stimmt häufig nicht mit der Personengruppe überein, die in den der Feuerstelle zuzuordnenden Behausungen schlafen.

Im ersten Modell ist der Pool real, im zweiten Fall dagegen nur fiktiv. Im ersten Fall konnte sich jeder selbst Nahrungsmittel nehmen, kochen und verzehren, sozusagen ein *open-access*-Modell. Im zweiten Fall behielten die einzelnen Personen die ultimative Kontrolle darüber, ob sie ihre Nahrungsmittel im Einzelfall tatsächlich in den gemeinsamen Pool einbrachten oder anders verwendeten. Auch beim ersten Modell gab es Regeln, die gewährleisten, dass nicht einer alles nahm. Zum Beispiel wurden von gekochten Mahlzeiten Portionen für gerade Nicht-Anwesende oder für den nächsten Tag bestimmt, die von den Anwesenden nicht ohne weiteres genommen und verzehrt werden durften. In einem Fall kam es zum Konflikt, weil jugendliche Mitglieder der Wohnplatzgemeinschaft Lebensmittel aus dem gemeinsamen Pool an Angehörige anderer Wohnplätze gegeben hatten. Es stellte sich heraus, dass der *dixà-ll'áé* und seine Frau damit nicht einverstanden waren. Der freie Zugang zum gemeinsamen Pool ist also nicht gleichbedeutend mit einer Gleichstellung der einzelnen Zu-

¹⁷⁸ Das bedeutet nicht, dass es nur eine Feuerstelle pro Wohnplatz gab. An welcher Feuerstelle tatsächlich gekocht wurde, hing davon ab, welche Frau kochte und wo sie Lust hatte, ein Feuer zu machen, sowie von Tageszeit und verfügbarem Schatten.

gangsberechtigten im Hinblick auf die Weitergabe an andere. Dass im zweiten Modell die Lagerung der Vorräte in den Häusern der einzelnen Kernfamilien erfolgte, lag zum Teil sicherlich daran, dass die Lebensmittellieferungen personenbezogen abgemessen und ausgeliefert wurden. Aber auch gesammelte, geerntete und gekaufte Vorräte wurden getrennt aufbewahrt. Das Eigene identifizieren und herausgeben zu können, ist die Voraussetzung, um nachvollziehen zu können, wer was eingebracht und damit in einer reziproken Beziehung Ansprüche erworben hat.

Demand sharing

Der Unterschied zwischen gemeinsam nutzen und mit anderen teilen ist fließend.¹⁷⁹ Gegenüber Personen, die nicht am selben Wohnplatz lebten, verhielt man sich zum Teil in derselben Art und Weise wie gegenüber den ‚Mitbewohnern‘. Man servierte ihnen gekochte Mahlzeiten, ließ ihnen von Kindern Mahlzeiten bringen oder gab ihnen von den eigenen Vorräten ab, wenn sie darum baten. Eine Bitte oder Aufforderung muss nicht verbal ausgesprochen werden. Meine Gesprächspartner beschrieben, dass Besucher sich an einem anderen Wohnplatz einfänden und dort solange blieben bis gekocht wurde und man ihnen eine Mahlzeit anbieten würde.¹⁸⁰ Bitten würden selten rundweg abgeschlagen. Stattdessen werde vorgegeben, man habe das Gewünschte zur Zeit selbst nicht zur Verfügung. Häufig wußten andere, über welche Vorräte eine Person verfügte, und brachten dieses Wissen in ihre Forderung ein. Zum Beispiel trat ein Bittsteller mit folgender Rede auf:

„Ich habe gehört, dass die Menschen aus Dukwe mit Geld zurückgekommen sind, deshalb komme ich hierher und bitte um Geld.“ (BD, 22.7.1999)¹⁸¹

Guenther (1999:45) sieht in der Herausgabe von Nahrungsmitteln auf eine Bitte hin ein *entitlement* von San. Ich konnte Situationen beobachten, in denen die Herausgabe einer Sache unverblümt, direkt und ohne erkennbare Scham gefordert, um nicht zu sagen befohlen wurde oder Leute sich etwas nahmen, ohne etwas angeboten bekommen zu haben. Ich konnte aber auch beobachten, dass Personen weggingen ‚ohne zu sprechen‘. Dies war offensichtlich Aus-

¹⁷⁹ Gegenseitige Besuche, bei denen man auf Kosten der Gastgeber lebt, können möglicherweise ebenfalls als spezifische Form des *demand sharing* angesprochen werden. Auch diese Praxis ist aus vielen San-Gesellschaften berichtet worden (Sylvain 1999; Widlok 1999; Taylor 2000)

¹⁸⁰ Für Beschreibungen ähnlicher Praktiken bei anderen San vergleiche zum Beispiel Widlok (1999:142), bei anderen khoisan-sprachigen Bevölkerungsgruppen, die nicht als (ehemalige) Jäger/Sammler klassifiziert werden, zum Beispiel Fuller (1993), Kuper (1995) und Klocke-Daffa (2001).

¹⁸¹ Die im Juli 1999 aus dem UNHCR-Flüchtlingslager in Dukwe repatriierten Flüchtlinge erhielten eine finanzielle Hilfe in Höhe von 70 US-Dollar pro Erwachsener und 35 US-Dollar pro Kind.

druck einer Beschämung, auch wenn dahin gestellt bleiben muss, ob diese aufgrund der Lüge, wegen der erlittenen Zurückweisung, wegen der Verweigerung des Ausgleichs einer theoretisch reziproken Beziehung oder wegen des Sichtbarwerdens des eigenen unzureichenden Beitrags empfunden wurde, da es außerhalb meiner Möglichkeiten lag, den diesen unterschiedlichen Verhaltensweisen zugrunde liegenden Motivationen, Emotionen und Beziehungen im einzelnen nachzugehen.

DEMAND SHARING AN EINEM WOHNPLATZ IN MUTC'IKU

Tag:	Beziehung zum <i>dixà-l'áé</i>	Wohnort des Bittstellers	Erfragt:	Erhalten:
19.7	FZD	nächster Block	Zucker	½ Tasse
20.7	MMBD	nächster Block	Maismehl	½ Plastiktüte
22.7	MFBS	übernächster Block	Essig	nicht vorhanden
24.7	MZ	nächster Block	Waschpulver	½ Tasse
25.7	WMB	dritter Block	Maismehl	kleine Schüssel
26.7	Z	nächster Block	Waschpulver	1 Handvoll
27.7	Z (dieselbe)	nächster Block	Zucker	½ Tasse
28.7	WZ	nächster Block	Maismehl	½ Plastiktüte
29.7	WM	nächster Plot	Bohnen	1 Sack (1 kg)
30.7	M	nächster Block	Huhn	1 Huhn
31.7	MB	nächster Block	Waschpulver	1 Handvoll
01.8	BW	nächster Block	Mahango	kleine Schüssel
02.8	MBW	nächster Block	Waschpulver	1 Handvoll
09.8	Nachbar	selber Block	Salz	1 Löffel
10.8	WZ	nächster Block	Maismehl	kleine Schüssel
11.8	WMDD	nächster Plot	Zucker	½ Tasse
12.8	FZDH	selber Block	Schuhcreme	nicht vorhanden
13.8	MFBS	Omega	Geld	nicht vorhanden
14.8	MB	nächster Block	10 N\$	5 N\$, weil nicht mehr vorhanden
15.8	MFZD	nächster Block	Zucker	½ Tasse

Eine Monats-Chronik von Bittgesuchen an einem Wohnplatz in Mutc'iku (siehe oben) zeigt erstens, dass die allermeisten Bittsteller aus der unmittelbaren Nachbarschaft oder aus demselben oder nächsten Block kamen, ganz selten aus einem Block, der nicht unmittelbar angrenzt oder gar aus einem anderen Ort. Dieser Befund wird durch Antworten auf die hypothetische Frage, wen man am ehesten um Nahrungsmittel bitten würde, bestätigt. Hierbei ergab sich auch eine Differenzierung nach Gütern. Danach würde man jeden ohne weiteres um Tabak oder Zigaretten bitten und als erstes den am nächsten wohnenden Nachbarn fragen. Auch bei Nahrungsmitteln und Waschpulver wäre man nicht auf lange Wege angewiesen. Die

Befragten in Mutc'iku würden sich mit einer Bitte um diese Güter in 44 Prozent der Fälle an jemand an einem benachbarten Wohnplatz, in 29 Prozent der Fälle an jemand an einem Wohnplatz im selben Block, in 17 Prozent der Fälle an einem Wohnplatz in einem benachbarten Block wenden, und nur in 10 Prozent der Fälle müssten sie weiter gehen, nie jedoch die Ortschaft Mutc'iku verlassen.

Die Monatschronik zeigt zweitens, dass Bittbesuche fast täglich vorkommen. Von den 20 aufgeführten Bitten wurden nur vier abschlägig beschieden, und zwar jedes Mal mit der Auskunft, dass man das Erbetene selbst nicht habe, aber dem Bittsteller etwas abgeben würde, sobald er in den Besitz des gewünschten Produktes gelange. So wollte der Ersteller der Monats-Chronik nach eigenen Angaben dem Bittsteller ein ‚gutes Gefühl‘ geben (LS, 20.8.1999). Für die Bittsteller sei wichtig, wie der Gebetene auf ihre Bitte reagiere. Das wurde auch bei der Diskussion darüber deutlich, an welchen Wohnplätzen ein Tagebuch über Bittgesuche sinnvollerweise geführt werden könne. Personen, die auf Bitten unfreundlich reagieren, seien bekannt und würden gemieden (BD, 16.7.1999). Dabei gehe es weniger um den Erfolg der Bitte als darum, ob man sich respektvoll behandelt fühle und seine Würde wahren könne. Christlich orientierte Menschen, zu denen sich der Ersteller der obigen Monats-Chronik zählt, nannten als Grund für ihre Bereitwilligkeit zu geben auch, dass sie sich ‚according to the bible‘ verhalten wollten.

Von den insgesamt 44 Personen, die in Mutc'iku auf die hypothetische Frage genannt wurden, wen sie im Notfall um Nahrungsmittel bitten würden, standen 25 in einer klassifikatorischen Geschwister-, 13 in einer Eltern/Kind- und drei in einer Großeltern/Enkel-Beziehung zum Interviewpartner. Drei Nennungen bezogen sich auf nicht verwandte Nachbarn, darunter eine Mbukushu Familie. Kommentare zur Herausgabe von etwas Erbetenem bezogen sich in der Regel auf die Beziehung selbst (zum Beispiel ‚Sie ist meine Schwester. Darum gebe ich ihr etwas‘) oder auf die Not des Bittstellers (zum Beispiel ‚Sie hat selbst kein Feld bestellt; sie hat Hunger‘) oder beides (zum Beispiel ‚Er ist ein Verwandter meiner Mutter und leidet große Not‘). In Mashambo gaben auf die hypothetische Frage nach Bitten um Nahrungsmittel alle Befragten an, sie würden innerhalb von Mashambo jeden fragen und auch auf die Bitten von ‚jedem, der fragt‘ positiv reagieren. Hervorgehoben wurden hier dreimal spezifische klassifikatorische Geschwisterbeziehungen. Nur bei Bitten um Geld würde man sich hypothetisch ausschließlich an Eltern, Ehepartner, Großeltern und Kinder am eigenen Wohnplatz wenden.

Kommentare dazu, warum Bitten abschlägig beschieden wurden, bezogen sich in der Regel auf nicht ausgeglichene Reziprozitätsverhältnisse (zum Beispiel: ‚Sein Bruder hat bei mir einen Springhasen auf Kredit gekauft, aber noch nicht bezahlt‘; ‚Sie gibt mir auch oft nichts‘ etc.).

Schenken

In Mutc’iku gaben von 27 Interviewpartnern 19 an, einen Teil ihrer Vorjahresernte verschenkt zu haben, und zwar an insgesamt 25 Bewohner anderer Wohnplätze. Im einzelnen waren das zwölf klassifikatorische Eltern/Kind-, elf klassifikatorische Geschwister- und zwei klassifikatorische Großeltern/Enkel-Beziehungen. In den meisten Fällen waren es Verwandte der Frau, was zum Teil daran liegen mag, dass ein Viertel der *dixà-//’áé* Frauen waren. Die Adressaten der Geschenke lebten zum Teil in einiger Entfernung, sprich in Omega oder Chetto, das heißt in einer Entfernung von bis zu mehr als 110 Kilometern. Buschfrüchte¹⁸² wurden in Mutc’iku in viel geringerem Maße verschenkt, nämlich nur in sieben Fällen und zwar ausschließlich innerhalb von klassifikatorische Eltern-Kind- und Geschwisterbeziehungen. Insgesamt 28 Nahrungsmittelgeschenke hatten Interviewpartner ebenfalls in überwiegend klassifikatorischen Eltern/Kind- (15) und Geschwisterbeziehungen (10) erhalten. In keinem der 28 Interviews gab jemand an, ein Geldgeschenk gemacht oder erhalten zu haben.

In Mashambo wurden Nahrungsmittel inklusive Buschfrüchte angeblich regelmäßig verschenkt. Alle Befragten gaben an, einen Teil der gesammelten Buschfrüchte denjenigen im Ort zu schenken, die nicht selbst zum Sammeln gegangen seien. Zweimal wurden spezifische (klassifikatorische) Geschwisterbeziehungen hervorgehoben. Alle Befragten in Mashambo gaben außerdem an, dass sie gelegentlich zu besonderen Gelegenheiten, wie beispielsweise zu Weihnachten oder zu einem Geburtstag, eine Ziege schlachten und dazu alle Einwohner des Ortes einladen würden.

Bei der Distribution von Gütern berücksichtigen Khwe verschiedene Faktoren: ihre Einschätzung von Stand und Chancen der prinzipiell reziprok gedachten Beziehungen,¹⁸³ die Art

¹⁸² Bei allen anderen Nahrungsmitteln (Beute aus Jagd und Fischfang, Schlachtvieh) erschienen aus verschiedenen Gründen (zu geringe Fallzahlen, Aspekte von Legalität) die Angaben zu spärlich oder unzuverlässig, um verallgemeinerbare Aussagen daraus abzuleiten.

¹⁸³ Bohannan (1963:232) definiert Reziprozität wie folgt: „Reciprocity involves exchange of goods between people who are bound in non-market, non-hierarchical relationships with one another. The exchange does

der verwandtschaftlichen Beziehung zwischen Geber und Nehmer, die Einschätzung der Notlage des Nehmers und Art und Umfang der geteilten Güter. Bei allen Arten der Distribution wird mit der Norm der Reziprozität argumentiert. Bei der Einschätzung des Standes einer reziproken Beziehung findet nicht nur das Verhalten eines etwaigen Bittstellers, sondern auch das seiner Verwandten Berücksichtigung. Aus nachvollziehbaren praktischen Gründen bittet man um kleinere Gaben bei Verwandten in der Nachbarschaft. Die Khwe verschenken nicht nur haltbare Güter, sondern auch Nahrungsmittel (Sack voll Hirse, Sack voll Mangettinüsse etc.) und das zum Teil über große Distanzen. Geldbeträge an sich werden nicht gepoolt, sondern nur die damit erworbenen Lebensmittel. Geld ist auch schwieriger zu erbitten. Zwei Erklärungen liegen auf der Hand: Nicht jeder hat Zugang zu Geld, so dass Geldgeber nicht erwarten können, eine entsprechende Gegengabe zu erhalten, und Geld kann auf einer Bank deponiert und anders als Lebensmittel besser vor den Augen anderer verborgen werden. Letzteres gilt allerdings nur in beschränktem Maße, denn Höhe und Zeitpunkt von regelmäßig ausgezahlten Gehältern und Pensionen sind allgemein bekannt. Vieh stellt eine Kapitalrücklage dar für besondere Ausgaben wie Heilkosten oder Gerichtsschulden. Gepoolt und geteilt wird nur die Milch der Kühe und das Fleisch von geschlachteten Tieren. Solange die Tiere leben, sind sie, anders als Geld, für alltägliche Bitten unantastbar, nichtsdestotrotz aber - ebenso wie Geld - gelegentlich Gegenstand eines wertvollen Geschenks.

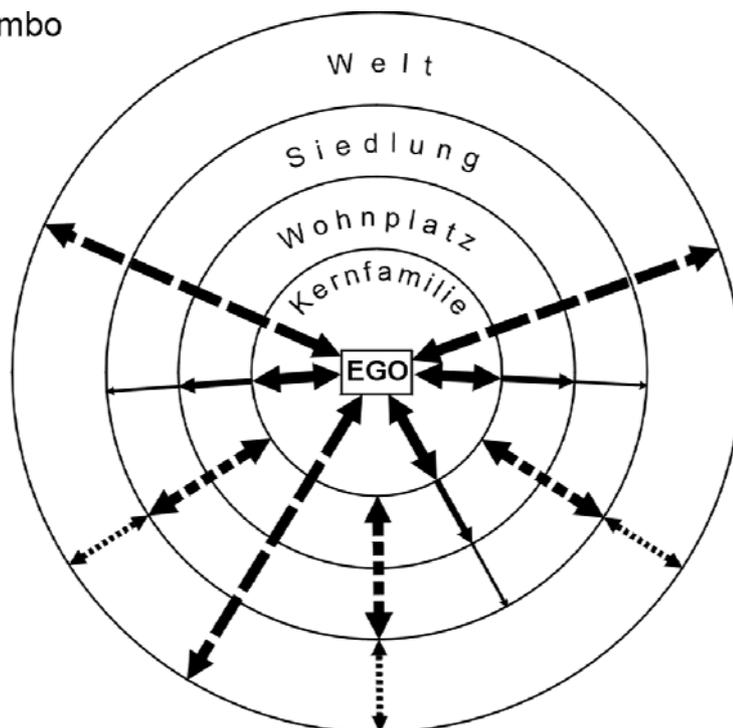
Die unterschiedlichen Distributionsarten unterscheiden sich auch in Bezug auf den Zeitraum ihrer Effektivität und die Toleranz für unausgeglichene Reziprozitätsverhältnisse. Die Effektivität von Pools und *demand sharing* vor Ort ist gering, da die Variation der Ressourcen im lokalen Rahmen gering ist. Das gilt für Buschfrüchte und Ernteerträge ebenso wie für Lebensmittelrationen der Regierung. Hier müßte man sich an Verwandte an anderen Orten wenden. Die Toleranz für unausgeglichene Verhältnisse ist beim *demand sharing* im lokalen Rahmen geringer als bei Strategien, die längerfristig wirksam sind wie Besuche und Geschenke. Letztere sind sozusagen eine Investition in die Zukunft. Anstelle von Kapital werden dann sozusagen Verpflichtungen gehortet.

In den beiden Feldforschungsorten gab es Unterschiede bei der Distribution von Gütern sowohl in Bezug auf einzelne Arten von Gütern als auch in Bezug auf den Personenkreis für die einzelnen Distributionsarten (vgl. Abbildung 23).

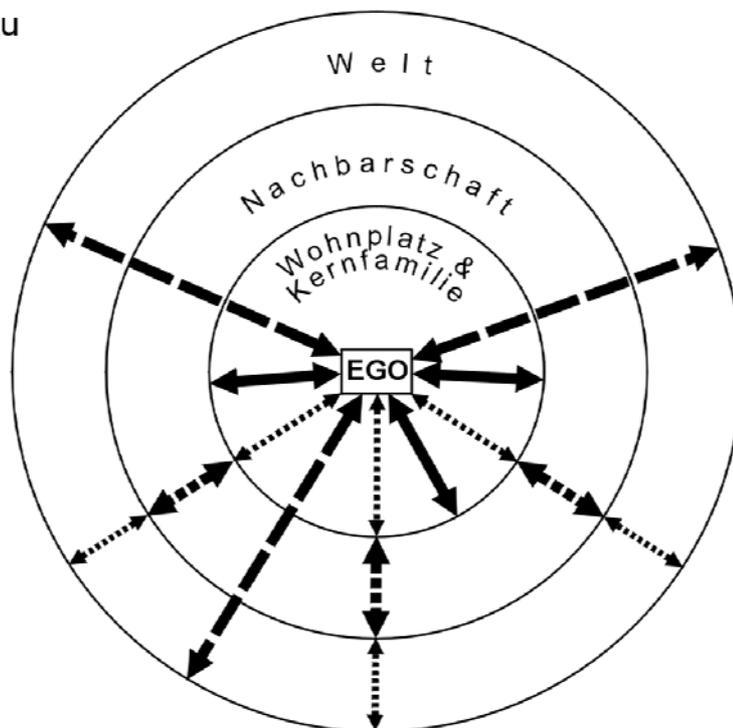
not create the relationship, but rather is part of the behavior that gives it content.” Sahlins (1965; 1988) hat zwischen generalisierter, balancierter und negativer Reziprozität unterschieden.

ABBILDUNG 23: GRENZEN FÜR POOLEN, TEILEN (*DEMAND SHARING*) UND SCHENKEN

Mashambo



Mutc'iku



Grafik: Monika Feinen

Für beide Orte gilt, dass je weiter der Raum (Feuerstelle, Wohnplatz, benachbarte Wohnplätze, Siedlung, Region, Staat, Welt) und parallel dazu der soziale Kreis (Kernfamilie, Wohnplatzgemeinschaft, Ortsgemeinschaft, Khwe, bekannte Menschheit) wird, um so weniger scheint die Verteilung von Gütern innerhalb einer definierbaren Gruppeneinheit und um so mehr entlang ausgewählter Linien von in der Hauptsache konsanguinalen verwandtschaftlichen Beziehungen zu erfolgen. Die lokale Verdichtung verbirgt möglicherweise, dass das im engen Kreis, wo Personen in Eltern-Kind und Geschwister-Beziehungen in einem Haus oder an einem Wohnplatz zusammen leben, genauso ist.

II.1.4 Sozialer Wandel als Diversifizierung und Anpassung

Aus den von Köhler und auch aus den von mir dokumentierten Lebenserinnerungen der Khwe in West Caprivi lassen sich für die Vergangenheit zwei Siedlungstypen identifizieren. Zum einen waren das mehr oder weniger permanente Niederlassungen in der Nähe eines ganzjährig Wasser führenden Grabwasserloches, in dessen Nähe auch ein Feld bestellt wurde. Daneben gab es temporäre Jagd- und Sammellager in der Nähe von saisonalen Wasserstellen. Für diese beiden Siedlungstypen gibt es im Khwe unterschiedliche Bezeichnungen: (*//án'o-//áé* (Niederlassung) und *guni-//áé* (Buschlager). Ein Konzeptwandel, der dazu geführt hat, dass die eher permanenten Siedlungen als prototypische Siedlungstypen mit dem generischen Überbegriff bezeichnet werden, scheint, wenn er denn in dieser Form stattgefunden hat, schon sehr alt zu sein (Köhler 1989:202).

Der saisonal differenzierte Aufenthalt in den beiden Siedlungstypen lässt sich bis zum Beginn der Militärzeit belegen. Obwohl insbesondere die permanenten Siedlungen offenbar auch schon in der Zeit davor, insbesondere in Folge der Stationierung des *native guard* Muyatwa in Bwabwata und der Einrichtung von Posten zur staatlichen Lebensmittelverteilung (vgl. I.3.3.3) erheblich in ihrer Größe variiert haben, wurde erst mit dem Leben in den Armeelagern ein Begriff für einen neuen Siedlungstyp eingeführt: *dòròpá*. Dieser ist aus dem Afrikaans (*dorp* für ‚Stadt‘) entlehnt. Der wesentliche Unterschied ist die Art der Anlage aus Straßenzeilen und nahe beieinander stehenden Häusern ohne wenn auch noch so kleine Streifen Busch zwischen den einzelnen Wohneinheiten (*//áé*). Omega ist die einzige Armeebasis in West Caprivi, die das Ende der Militärzeit als bewohnter Ort überdauert hat und auch die einzige Siedlung in West Caprivi, die die Khwe als *dòròpá* klassifizieren. Die Weite des Raumes zwischen den einzelnen Wohneinheiten ist auch eines der kulturellen Merkmale, das Khwe als Bestandteil ihres ethnischen Selbstbildes konstruierten (vgl. II.3.3.4).

Das auf die sozialen Beziehungen innerhalb der Residenzgemeinschaften bezogene Konzept- und Normengebäude scheint insgesamt wenig spezifisch und wenig restriktiv.¹⁸⁴ Die von Köhler berichtete räumlich-soziale Differenzierung der Wohnplätze hat ihre Bedeutung verloren, ohne dass sich daraus in der Gegenwart erkennbare Konflikte ergaben. Die Verhaltensnormen, die sich auf Residenz, Zugang zu Ressourcen, Autoritätsausübung und die

¹⁸⁴ Dem entspricht in gewisser Weise eine vergleichsweise wenig kontroverse und - mit Ausnahme der kulturökologischen Erklärungsansätze - eher deskriptive Behandlung von Residenzgemeinschaften der San in der Literatur, in der Siedlungsstrukturen ebenso wie wirtschaftliche Optionen eher als Ursachen denn als Ausdruck sozialen Wandels betrachtet werden.

Distribution von Gütern beziehen, wurden mit verwandtschaftlichen Beziehungen und Familien- und Regionalgruppenzugehörigkeiten begründet. Auf diesen sozialen Feldern ergibt sich sehr wohl Stoff für Konflikte. In dem Kapitel über Gruppenzugehörigkeiten und –identitäten (II.3) wird sich darüber hinaus zeigen, dass lokale Gemeinschaften im täglichen Diskurs als konzeptuelle Einheiten gegenüber den ‚Familiennamen‘ an Bedeutung zu gewinnen scheinen.

Für die Vergangenheit gibt es keine Daten, die über Muster konkreter materieller, demographischer und sozialer Realisierungen von Residenzgemeinschaften bei den Khwe Auskunft geben. Das Aussehen heutiger Khwe Wohnplätze variiert in Bezug auf materielle, demographische und soziale Strukturen beträchtlich. In Mashambo entsprachen den größeren und auf eine ideelle Mitte hin ausgerichteten Wohnplätzen größere Einwohnerzahlen und andere verwandtschaftliche Kompositionen. Das *resettlement scheme* in Mutc’iku wirkte mit seinen 4-ha-großen Feldern pro Familie offensichtlich größeren Residenzgemeinschaften entgegen. Die auf Kernfamilien basierenden Wohnplatz-Gemeinschaften in Mutc’iku sind zwar durch Angehörige derselben verwandtschaftlichen Kategorien erweitert, wirken aber wie Ruinen der aus mehreren Geschwistern mit ihren Familien zusammengesetzten Wohnplätze in Mashambo.

Die Mobilität der Khwe ist sowohl nach dem gängigen etisch/wissenschaftlichen Modell als auch in der Vorstellung der Khwe selbst geringer geworden. Heutige Siedlungen sind insofern weitgehend stabil als sie an die vom Staat bereit gestellte Infrastruktur gebunden sind. Der größte Teil der Veränderungen in der Zusammensetzung der Wohnplätze war auf individuelle Ortswechsel zurückzuführen. Dem Phänomen ‚Ortswechsel‘ kann man in der Gegenwart mit der Betrachtung ganzer Wohnplätze nicht gerecht werden. Letzteres erscheint damit auch für die Vergangenheit fragwürdig.

Die Ortswechsel von Khwe in der Gegenwart hatten zum Teil politische, zum Teil wirtschaftliche, soziale oder auch weltanschauliche Gründe. Aus Angst vor Übergriffen der namibischen Sicherheitskräfte im späten Jahr 1998 und wieder in den Jahren 2000 bis 2002 flohen viele Menschen nach Botswana. Zwar haben diese Fluchtbewegungen die Ortswechsel der Khwe in den letzten Jahren stark überformt, aber dennoch ließen sich auch andere Motivationen identifizieren. Von den politischen Entwicklungen waren die beiden Orte jeweils in unterschiedlicher Weise betroffen. Darüber hinaus wurden keine wesentlichen Unterschiede im Hinblick auf Ausmaß, Entfernung und Motivation der Ortswechsel für die beiden Feldforschungsorte festgestellt. Die Grenzen für die einzelnen Distributionsformen von Gütern sind in Mutc’iku enger als in Mashambo.

Die Variation in der personellen Zusammensetzung von Residenzgemeinschaften oder Haushalten ist zum Teil durch den inhärenten Prozess von Gründung, Wachstum, Niedergang und Auflösung bedingt, durch demographische Ereignisse wie Geburt, Heirat, Scheidung, Migration und Tod und die damit verbundenen Normen, die beispielsweise Residenz, Brautdienst, Vererbung oder Landbesitz betreffen (Fortes 1958; Arcury 1984:679; Moore 1986). Änderungen in den entsprechenden Verhaltensregeln ziehen daher logischerweise auch Veränderungen in der Zusammensetzung von Residenzgemeinschaften nach sich. Die Transformationsprozesse innerhalb der familiären Strukturen sind Gegenstand des folgenden Kapitels.

Barnard & Widlok (1996) haben für die diverse und flexible Siedlungsweise in einer Vielzahl von Settings (*ranching area, cattle posts, government settlement schemes* bei Nharo, *commercial farming area, communal area* für Hailom) Landrechte, Beziehung zum Land, ethnische Zusammensetzung, Zugang zu politischer Macht und die Möglichkeiten für Ortswechsel verantwortlich gemacht. Viele dieser Faktoren gelten für das gesamte Gebiet des West Caprivi in gleicher Weise. Das macht deutlich, dass auch familiäre und individuelle Präferenzen und Strategien eine Rolle spielen. Die Autoren (ibid:88) sehen in den von ihnen beschriebenen Transformationen der Siedlungsmuster ferner eine Anpassung unter dem Druck, der von dominanten Bevölkerungsgruppen ausgeübt wird. Auch über die Khwe ließe sich sagen, dass sie sich während der Militärzeit und nach der Unabhängigkeit an die staatlich verordneten Siedlungsvorgaben angepasst haben. Zumindest für die Zeit nach der Unabhängigkeit gilt aber, dass diese Anpassung nicht nur dem Druck von außen folgte. Sie war auch eine von den Menschen selbst gewählte. Für manche ist eine Ansiedlung in der Nähe der diversen örtlich gebundenen Dienstleistungen des Staates (Wasserversorgung, Schulen, Kliniken, Lebensmittel- und Pensionsausteilung, staatliche Ackerbauprojekte etc. inklusive der damit verbundenen Arbeitsmöglichkeiten) attraktiv, für andere das von Behörden und Sicherheitskräften weniger kontrollierte Leben auf dem ‚angestammten‘ Land und außerhalb der Enge der *resettlement schemes*.

Zugleich ist der Umgang mit dem (im Vergleich zur Militärzeit natürlich wesentlich weniger restriktiven) Rücksiedlungsprogramm auch als Anpassung der staatlichen Vorgaben an die eigenen Bedürfnisse zu sehen. Siedlungen wurden in Gebieten angelegt, die nicht dafür vorgesehen waren, einige Wohnplätze in Mute'iku sogar innerhalb der *core conservation area* des Caprivi Game Park. Ein weiteres Beispiel ist, dass die Einrichtung einer Schule in dem

Nicht-Rücksiedlungsort Mashambo durchgesetzt werden konnte.¹⁸⁵ In ihrer Studie über Siedlungsmuster, soziale Beziehungen und wirtschaftliche Aktivitäten in dem *resettlement scheme* Kx'oensakene in Botswana zeigt auch Maruyama (2002), dass die ursprünglich von der Regierung vorgesehene Anlage der Ortschaft von den Bewohnern gründlich ‚überarbeitet‘ wurde. Die im Jahre 1997 aus dem Central Kalahari Game Reserve ausgesiedelten Bewohner hatten sich im Rahmen der staatlich vorgegebenen Möglichkeiten drei bis vier Jahre später auf ganz unterschiedliche Art und Weise in und mit der neuen Siedlung arrangiert. Auch Maruyama betont die Bedeutung individueller Präferenzen.

„Since many people have selected their own places of residence, two distinct sets of habitations have appeared in Kx'oensakene: those in the resettlement site and habitations outside the resettlement site. A dense population and wage work characterize the resettlement site. People who value schooling, clinics, or job opportunities have chosen to remain in their plots. Conversely, small residential groups and hunting and gathering, herding, and farming characterize the habitations outside the resettlement site. Some people are leaving the resettlement site to avoid the dense population or to search for natural resources. Of those leaving, some gave a high priority to grazing stock or cultivating fields and opted to settle in proximate dwellings, while others preferred hunting and gathering, and chose to settle in distant dwellings.” (Maruyama 2002:7)

Anpassung ist ein komplexer Vorgang, bei dem sich betroffene Bevölkerungsgruppen den von außen vorgegebenen Strukturen anpassen, indem sie sich diese im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu eigen machen (vgl. Rodman 1985). Das Rücksiedlungsprogramm hat nicht zu einer Vereinheitlichung, sondern zu einer Differenzierung von Siedlungstypen geführt und zwar nicht nur im Vergleich zu den eingeschränkten Siedlungsmöglichkeiten während der Militärzeit, sondern auch im Vergleich zu den für die Zeit davor erinnerten Siedlungsmustern. Die diversen Siedlungstypen bieten Individuen durch Ortswechsel die Möglichkeit, die Vorteile aller Siedlungssettings zu nutzen.

Eine Vereinheitlichung hat sich allerdings in Folge der jüngsten politischen Konflikte in der Region ergeben. In dieser Zeit wurden – bis auf Mashambo – alle Nicht-Rücksiedlungsorte aufgegeben. Es bleibt abzuwarten, ob ähnliche Orte in der Zukunft wieder entstehen.

¹⁸⁵ Auch die Weigerung der Einwohner von Chetto und Omega III (vgl. Diemer 1996), die *block-* und *plot-*Struktur zu übernehmen, stellt eine Anpassung der behördlichen Vorgaben an überlieferte kulturelle Modelle dar.

II.2 *kúri* – Familie und Verwandtschaft

II.2.1 Einleitung

Verwandtschaft gilt als das zentrale Ordnungsprinzip in so genannten ‚einfachen Gesellschaften‘, das heißt in Gesellschaften, in denen es keine oder wenig hierarchische Gliederungen und keine zentralen Organe der Machtausübung gibt und zu denen Jäger/Sammler-Gesellschaften in der Regel gezählt werden (vgl. Kuper 1988). Silberbauer (1982:26) zum Beispiel bezeichnet Verwandtschaft als die Basis, auf der Beziehungen in *band societies* geordnet sind. Rushforth (1982:575), der bei den nordamerikanischen Dene geforscht hat, hält verwandtschaftliche Prinzipien für die primäre organisatorische Basis ihres sozialen Lebens und sieht in der Beschäftigung mit der Verwandtschaftsklassifikation eine notwendige Voraussetzung für das Verständnis der gesamten sozialen Organisation.¹⁸⁶

Barnard sieht in der Untersuchung von Verwandtschaftssystemen eine Möglichkeit, die sprachhistorischen Bemühungen um die Rekonstruktion der Geschichte der Khoisan-Sprecher zu ergänzen (Barnard 1987; 1988b; 1996) und Godelier (1998) vergleichbares Potential in der Untersuchung von Verwandtschaftsterminologien für kulturhistorische Prozesse im allgemeinen. Das heutige Interesse der Verwandtschaftsethnologie gilt eher symbolischen, machtpolitischen, strategischen und akteursbezogenen Aspekten von Verwandtschaft sowie kulturellen Konstruktionen von *gender* und *personhood* (vgl. Böck & Rao 2000; Carsten 2000; Schweitzer 2000). Diese Aspekte von Verwandtschaft bezeichnen Godelier, Trautmann et al. (1998:5) als “region of hot kinship, the kinship of practice – kinship red in tooth and claw” und stellen sie der Beschäftigung mit Verwandtschaftsterminologien als “region of cool kinship, of calm lucid, exact mathematical beauty” gegenüber.

In seinen regionalvergleichenden Arbeiten zu den khoisan-sprachigen Bevölkerungsgruppen kommt Barnard zu dem Ergebnis, dass die Unterscheidung zwischen Scherz- (*joking*) und Meide- (*avoidance*) Verwandten eine gemeinsame Grundstruktur aller Khoisan-Verwandtschaftssysteme (Barnard 1992a:280) sei, die historisch vor der Aufteilung der Khoisan-Sprecher in solche, die Unterscheidungen in lineale und kollaterale Verwandte vornehmen und solche, die einen Unterschied zwischen Kreuz- und Parallelverwandten machen, liege. Es

¹⁸⁶ Im Umkehrschluss sollte dies bedeuten, dass Veränderungen in den verwandtschaftlichen Beziehungen eher für veränderte Muster der Residenz oder der Distribution von Gütern verantwortlich sind als Sedentarisierung oder veränderte Siedlungsstrukturen. Hier offenbart sich ein gewisser logischer Widerspruch in den Thesen zu sozialem Wandel in (ehemaligen) Jäger/Sammler-Gesellschaften, die verwandtschaftliche Beziehungen als grundlegend, aber unverändert sehen (vgl. I.1.3) und zugleich den Niedergang der egalitären Ordnung und der sozialen Sicherungssysteme als Folge von Sedentarisierung begreifen (vgl. II.1.1).

stellt sich die Frage, wieviel ein solches Ergebnis über die Geschichte der Khoisan-Sprecher tatsächlich aussagen kann, denn in der Unterscheidung zwischen Heiratsfähigen und Nicht-Heiratsfähigen zur Vermeidung von Inzest wird generell eine wesentliche Grundstruktur aller Verwandtschaftssysteme gesehen (z.B. Godelier 1998:410f.). Gleichzeitig ist offensichtlich, dass die Inzestmeidung nur einer von vielen Gründen sein kann, aus denen bestimmte Individuen aus dem Kreis der potentiellen oder gewünschten Ehepartner ausgeschlossen werden.

Während Verwandtschaftsterminologien von Jäger/Sammlern und auch von San (Barnard 1992a:280) im übrigen sehr unterschiedlich sind, gilt als gemeinsames Kennzeichen verwandtschaftlicher Beziehungen in Jäger/Sammler-Gesellschaften und als eines der Merkmale des *foraging mode of thought* (vgl. I.1.3) eine universelle Verwandtschaftsklassifikation (vgl. Barnard 2002). Das heißt: alle Personen im Beziehungsumfeld, also auch nicht genealogisch Verwandte und Angehörige anderer ethnischer Gruppen werden in das Verwandtschaftssystem integriert und mit einem Verwandtschaftsterminus bezeichnet. Barnard unterscheidet zwischen empirischer und ideologischer universeller Verwandtschaftsklassifikation:

„Universal kin classification is a form of social classification which encompasses the whole of society and which is based on notions of kinship and affinity. I distinguish two types of universal kinship – empirical and ideological ... An empirically universal system is one in which a person associates only with ‘kin’. An ideologically universal system is one in which, however imprecise the means of kin category extension, a person must classify as members of some kin category all those with whom he or she associates. In an ideologically universal system, there is no such category as ‘non-kin’ (Barnard 1992a:265f.).

Behauptungen über das Wirken des Prinzips der ‚universellen Verwandtschaftsklassifikation‘ erscheinen manchmal recht willkürlich und wenig allgemeingültig, wenn es etwa darin gesehen wird, dass Hailom Farmarbeiter sich mit Verwandtschaftstermini anreden, ohne dass eine genealogische Verwandtschaft bekannt ist (Barnard & Widlok 1996:101; Widlok 1999:172). Die Praxis, durch die Verwendung von Verwandtschaftstermini verwandtschaftliche oder verwandtschaftsähnliche Beziehungen zu demonstrieren oder zu schaffen, um Personen zu verwandtschaftlichem Verhalten zu bewegen, ist aus vielen gesellschaftlichen Zusammenhängen berichtet worden. Grundlage hierfür sind neben übertragenen Bedeutungen (Scheffler & Lounsbury 1971:7-10; Fenner 1984:34 ff.) gemeinsame Namen (Lee 1986), *peergroup membership* (Baumann 1995), Nachbarschaft und Kontakt (Lentz 2000:184), Sympathie und Freundschaft (Nuttall 2000), Seelenwanderungen (ibid), geteilte religiöse und

politische Überzeugungen (Böck & Rao 2000:18ff.), Patron-Klient-Beziehungen (ibid:14) oder andere Gemeinsamkeiten („sharing something“, ibid:20).¹⁸⁷

Umgekehrt kann ein instrumentalistischer Umgang mit Verwandtschaft auch selektiv sein, das heißt, dass man unter den theoretisch aufgrund genealogischer Beziehungen als verwandt zu Betrachtenden diejenigen auswählt, mit denen man Beziehungen pflegen möchte (Schweitzer 2000:2). Wiessner hat für die Julhoansi gezeigt, dass diese *hxaro*-Austauschbeziehungen als Mittel nutzen, um eine solche Auswahl zu treffen.

„[They] choose which kin they want to ‘remember’ in reciprocal relations and which kin they prefer to ‘forget’.” (Wiessner 1980:17)

Auch für diese Praxis gibt es Beispiele aus vielen anderen Teilen der Welt und anderen Gesellschaftstypen (z.B. Witherspoon 1975 für Navajo; Feinberg 1981 für Polynesier; Fenner 1984 für Einwohner eines Dorfes im rheinischen Braunkohlengebiet).

Ein Mittel, um verwandtschaftliche Beziehungen bewusst herzustellen beziehungsweise zu festigen oder wiederholt neu zu knüpfen, sind Heiraten. Für die Julhoansi betont etwa Wilmsen (1989) den strategischen Charakter von Heiratsverbindungen. Unterschiedliche Motivationen seien verantwortlich für unterschiedliche Ansichten darüber, wer der ‚richtige‘ Ehepartner sei.

„We can now understand the conflicting perceptions among Zhu [Julhoansi] over what constitutes a ‘proper’ marriage. On the one hand are Zhu who say that to marry properly is to marry only specified kin, specifically second or third cousins. These are the people who have secure entitlement in place. Their strategy aims to retain the advantage accruing in entitlement; it protects the undivided inheritance of descent-group land. On the other hand are those who insist that one marries anyone other than kin. Their strategy seeks entrance to entitled entities.” (ibid:257)

Nach Generationen und Geschlechtern differenzierte Lebenserfahrungen, Meinungen und vor allem Verhaltensmuster in San Gesellschaften sind bisher wenig untersucht worden (vgl. Felton 1998:5), was angesichts der Bedeutung, die den inner-familiären Beziehungen zugemessen wird, erstaunt. Das Geschlechterverhältnis in San Gesellschaften wird in der Regel als – relativ – egalitär beschrieben und das egalitäre Verhältnis mit dem hohen Anteil der Frauen an den produktiven Tätigkeiten begründet (z.B. Lee 1979). Als Faktoren, die die Stellung der Frau in ‚traditionellen‘ San Gesellschaften begünstigen, sind außerdem erweiterte Familien-

¹⁸⁷ Die von Barnard & Widlok beobachtete Praxis ist also vielleicht eher ein weiteres Beispiel für die vielen Möglichkeiten, Verwandtschaft zu konstruieren (gemeinsame Arbeitsstele/Lebenssituation), als ein Beleg für das Vorhandensein einer universellen Verwandtschaftsklassifikation, zumal unerwähnt bleibt, ob anders-ethnische Farmarbeiter und der Farmbesitzer auch mit einem Verwandtschaftsterminus bezeichnet werden.

haushalte (Sylvain 1999:336), die postmaritale matrilocale Residenz (Lee 1982) sowie die räumliche Nähe und das wirtschaftliche Potential der Verwandten der Frau (Draper 1992) identifiziert worden. Kent (1995a) weist darauf hin, dass zunehmende *gender inequality* bei San zwar mit Sesshaftigkeit einhergehe, aber nicht durch diese verursacht sei. Zu den Ursachen gehöre unter anderem die Übernahme nicht-egalitärer Ideologien von Bantu und Weißen, die auch Vorstellungen einer strikten Arbeitsteilung der Geschlechter beinhalteten.

Wie im historischen Kapitel beschrieben, haben sich die wirtschaftlichen und politisch-ideologischen Rahmenbedingungen für Khwe Männer und Frauen während der letzten achtzig Jahre mehrfach entscheidend verändert, und es stellt sich die Frage wie diese Veränderungen in den Geschlechter- und Generationenbeziehungen reflektiert werden. Da das Verwandtschaftssystem der Khwe in der Literatur bisher noch nicht ausführlich beschrieben worden ist,¹⁸⁸ wird es hier aber zunächst notwendig sein, dasselbe und das zugehörige Normengebäude oder Regelwerk vorzustellen.

¹⁸⁸ Es gibt lediglich eine kurze Darstellung in Köhler (1966a) und eine unter anderem darauf beruhende, aber zum Teil falsche Rekonstruktion der Khwe Verwandtschaftsterminologie in Barnard (1980b; 1992a:130, 286). Falsch wiedergegeben sind hier unter anderem die Termini für Vaterschwester, Kreuzcousin/e und Schwiegereltern.

II.2.2 Konzepte und Normen

II.2.2.1 Bedeutungen und Abgrenzungen des Begriffs *kúri*

Den Begriff *kúri* übersetzen die Khwe in der Regel mit (Englisch) *family* oder *relatives* oder mit Afrikaans *familie*.¹⁸⁹ Bei Köhler heißt es:

„Die sich als ein ‘Volk’ fühlenden Kxoe mit einer gemeinsamen Sprache (*dám*) ... nennen diese ‘Einheit’ *kúri*. Auch die Bantu und die Weißen bilden je eine solche *kúri*. Im sozialen Leben bezeichnet *kúri* die Familie der Blutsverwandten.“ (Köhler 1966a:164)

Damit scheint *kúri* die Bedeutung *ingroup* zu haben, die – je nach Kontext – unterschiedlich eng oder weit definiert ist.¹⁹⁰ Mit dem Reziprokmarker *-ku*, der als Suffix an Substantive und Verben angehängt werden kann, wird im Khwe Gegenseitigkeit ausgedrückt. *Kúri-ku* bedeutet demnach ‚miteinander in einer familiären Beziehung stehen‘ oder ‚derselben Gruppe angehören‘.

Unter den *kúri-na*¹⁹¹ wurden im engeren Sinne diejenigen verstanden, mit denen man blutsverwandt ist. Ehepartner und deren Verwandte wurden früher offenbar als *céè-ndja-nà*,¹⁹² wurden aktuell aber entweder als *kúri-nà* oder als *tá-khóé-nà*¹⁹³ bezeichnet. Unter den Schwiegerverwandten wurden die Ehepartner der Kinder und Enkelkinder immer, Schwäger und Schwiegereltern seltener als *kúri-nà* bezeichnet (vgl. II.2.2.2). *Kúri-nà* wurden darüber hinaus auch Personen genannt, die weder konsanguinal noch affinal verwandt waren, die man aber gut kannte, mit denen man lange zusammengelebt hatte oder die denselben *kúri-k’ón*¹⁹⁴ trugen, ohne dass die genealogische Verbindung bekannt war. Wenn der Begriff *kúri-ku* auf die Gesamtheit der Khwe ausgedehnt wurde, wurde häufig von *dám-ka kúri-ku*¹⁹⁵ gesprochen, also etwa ‚über die Sprache miteinander in derselben *ingroup*‘. ‚Verwandtschaft‘ oder viel-

¹⁸⁹ Das Afrikaanse Wort *familie* bedeutet soviel wie ‚Verwandtschaft‘ oder ‚Sippe‘ im Unterschied zu *gesin*, das die Kleinfamilie bezeichnet (Trümpelmann & Erbe 1983:80,96), während das Englische *family* sowohl ‚Kernfamilie‘ als auch ‚Großfamilie‘ bedeuten kann; alternativ zu Großfamilie spricht man im Englischen von *relatives* (Du Plessis 1998:65,74). Die in Kilian-Hatz & Schladt (1997:37) ebenfalls vermerkte Übersetzung *lineage* wurde von meinen Übersetzern nicht gebraucht, und ein solcher Begriff wurde durch Erklärungen auch nicht angedeutet.

¹⁹⁰ Vergleiche Rushforth (1982) für ein anderes Beispiel, in dem der Terminus mit der primären Bedeutung ‚Blutsverwandte‘ auf ‚my neighbors‘, ‚my people‘ und sogar ‚native people‘ ausgedehnt werden kann.

¹⁹¹ Wörtlich: Familie/*ingroup*-Commune:Plural.

¹⁹² Wörtlich: heiraten-Ort/Richtung-Commune:Plural.

¹⁹³ Wörtlich: anders-Mensch-Commune:Plural.

¹⁹⁴ Wörtlich: Familie/*ingroup*-Name. Dabei handelt es sich nicht um einen Nachnamen in unserem Sinne, sondern um den Namen der Familiengruppe (vgl. II.3.2.1).

¹⁹⁵ Wörtlich: Sprache-Instrumentalmarker-Familie/*ingroup*-Reziprokmarker.

leicht besser ‚Gemeinschaft‘ wurde auch aus der Zugehörigkeit zur selben Kirche abgeleitet und dann mit *khyàní m kúri-ku*¹⁹⁶ ausgedrückt.

Von *kúri-nà* wurden andere als *tá-khóé-nà* unterschieden. Entsprechend wurden so Menschen bezeichnet, mit denen man nicht blutsverwandt war oder die anderen Familien-, Regional oder ethnischen Gruppen angehörten, aber auch ‚Verwandte‘, mit denen man keine Beziehung (mehr) hatte. Geteilte Lebenserfahrung und die Beachtung eines zwischen Verwandten üblichen Verhaltenskodex spielten eine entscheidende Rolle, wer in die eine oder andere Kategorie eingeordnet wurde. Dass dem Handeln eine große Bedeutung dafür zukommt, wen man als verwandt betrachtet und wen nicht, ist auch für andere gesellschaftliche Zusammenhänge berichtet worden. Für die Einwohner des Kapstädter Stadtviertels Khayelitsa beschreibt etwa Spiegel (1997), dass praktische Solidarität und gegenseitige Hilfeleistungen unter Verwandten wichtiger sind als genealogische Nähe. Allerdings waren bei den Khwe nicht alle Verwandtschaftsverhältnisse optional. Eltern, Kinder und Großeltern konnte man sich nicht aussuchen, wohl aber die Verwandten, zu denen eine größere genealogische Distanz bestand.¹⁹⁷

Die Verwandtschaftskategorisierung der Khwe ist damit nicht als universell zu bezeichnen. Zum einen schlossen Khwe mit der Bezeichnung *tá-khóé-nà* ausdrücklich Personen aus dem Kreis der *kúri-na* aus. Darüber hinaus waren mit *wócan* und *mbúca* Beziehungstermini vorhanden, die alternativ oder zusätzlich zu *kúri-ku*-Beziehungen bestanden, aber nicht in die *kúri-ku*-Kategorie eingeordnet wurden (vgl. II.2.2.3).

II.2.2.2 Verwandtschaftsterminologie

Die Art und Weise, wie Khwe Beziehungstermini definieren, erlaubt es, ihre Verwandtschaftskonzeption als ‚genealogisch basiert‘ (vgl. Keesing 1975:13,150; Böck & Rao 2000:11) zu bezeichnen, wie sich bei der Aufforderung, bestimmte Beziehungstermini zu definieren, herausstellte.¹⁹⁸ Definitionen und Erklärungen lauteten beispielsweise *ndée-k’ui*

¹⁹⁶ Wörtlich: Gott Possessiv Familie/*ingroup*-Reziprokmarker.

¹⁹⁷ Vergleiche Nutall (2000) für einen ähnlichen Befund bei den Inuit in Nordwestgrönland.

¹⁹⁸ Burling (1970) nennt diese Methode *verbal definition approach* und sieht darin eine Alternative zur genealogischen Methode, um Inhalte von Verwandtschaftstermini zu erheben. Ono (1997) hat darauf hingewiesen, dass mit der genealogischen Methode übertragene Bedeutungen eines Beziehungsterminus (wie zum Beispiel beim deutschen Wort ‚Krankenschwester‘) nicht erfasst werden können, weil sie sich nicht in Bluts- und Heiratsverbindungen niederschlagen. Auch Meillassoux (2000:162) fordert eine semantische Analyse der emischen Termini und ihrer Etymologien sowie ihrer Verwendung in anderen sozialen Zusammenhängen. Zeitlyn (1993) fordert aus linguistischer Sicht, die Betrachtung von Verwandtschaftsterminologien

ávà-na-hĩ tí'ù dàmàcí-hè, das heißt ‚Mutterschwester hat sie geboren, [also] meine Juniorschwester, *mbáa m̄ n̄góri tí'ù círo*, das heißt ‚Vater's Schwesterkind [also] mein Cousin', *tí'ù n̄góri-hè c'éè-hĩ, tí m̄ n̄góri-mà*, das heißt ‚[er] hat meine Enkelin geheiratet, [er] ist [also] mein Enkel', *ndée cì m̄ táci-mà tí m̄ táva-mà*, das heißt ‚Mutter's Seniorbruder, [also] mein Onkel'. Die Definitionen bezogen sich alle auf genealogische Vorgänge, das heißt auf Zeugung, Geburt und Heirat.

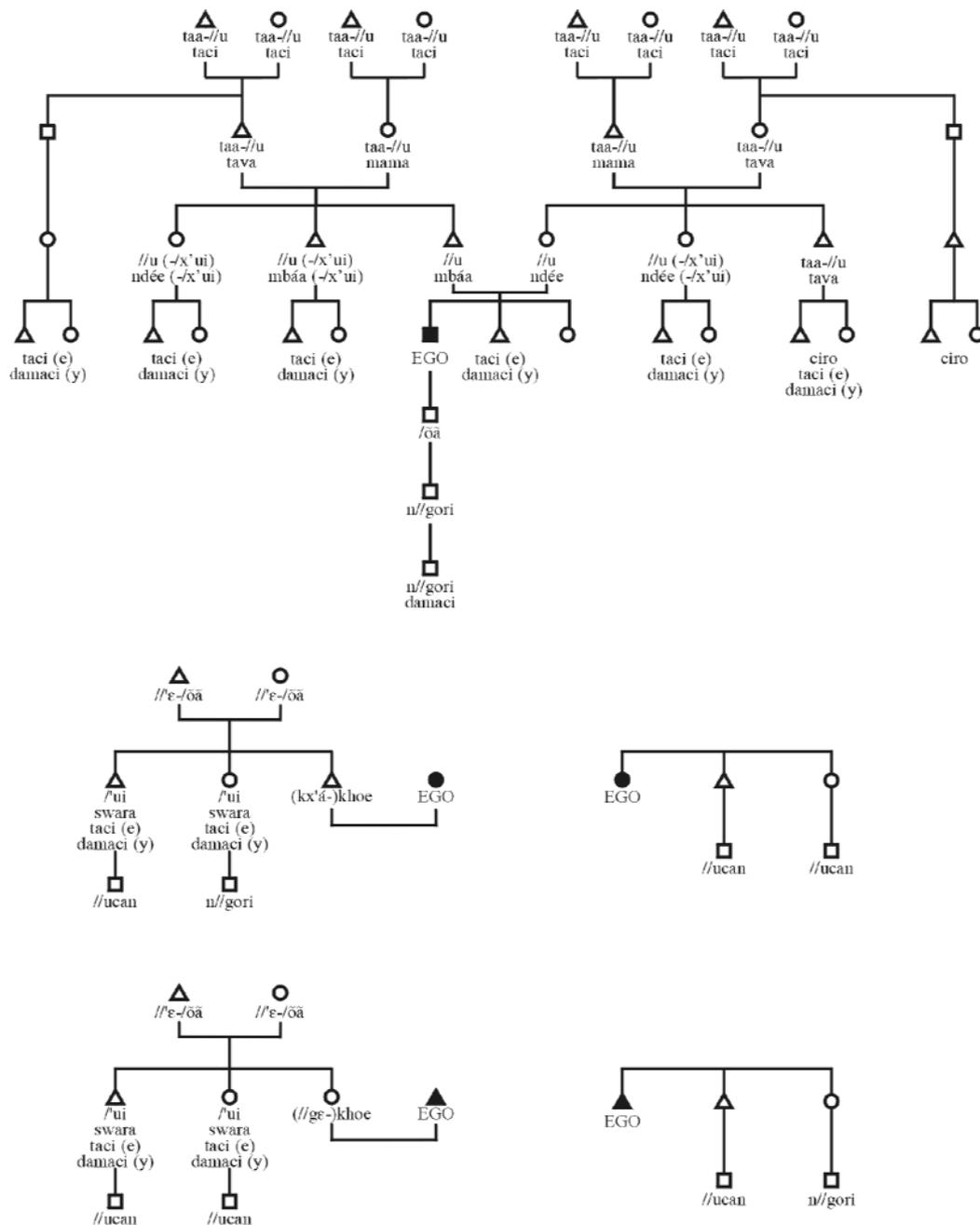
Die Art der Definition und Erklärung von Verwandtschaftstermini zeigt ferner, dass genealogische Abkürzungen genommen werden können, um sich selbst in das System bestehender Beziehungen einzuordnen. Der zutreffende Verwandtschaftsterminus wird davon abgeleitet, welchen Terminus eine dritte Person verwendet. Logischerweise orientiert man sich dabei an den vorangegangenen Generationen. Dass man eine Frau *llúũ-k'ui* (MZ) nennt, begründet man zum Beispiel damit, dass die eigene Mutter diese Person *táci-hè* (Ze) nennt oder auch damit, dass diese Person die eigene Großmutter *ndée-k'ui* (Anredeform für MZ) nennt. Dies erlaubt die Einordnung in die Welt der Verwandten ohne Kenntnis der konkreten genealogischen Verbindung.

Abbildung 24 gibt einen Überblick über Khwe Verwandtschaftstermini und deren Zuordnung zu genealogischen Positionen. Die Termini für weibliche und männliche Inhaber einer genealogischen Position sind grundsätzlich gleich. Sie werden nur durch angehängte Suffixe unterschieden. Das Suffix für männliche Personen ist *-mà*, dasjenige für weibliche Personen *-hè*, ein Juniorbruder wird also beispielsweise *dàmàcí-mà*, eine Juniorschwester *dàmàcí-hè* bezeichnet.¹⁹⁹

nicht länger aus dem Gesamtkontext der sprachlichen Mittel, mit deren Hilfe Beziehungen ausgedrückt werden und zu denen neben Verwandtschaftstermini auch Namen, Spitznamen, Titel, Pronomen und andere gehören, herausgelöst zu betrachten. Als Grundlage für die Betrachtung der Beziehungsterminologie fordert er, die Aufnahme natürlicher Konversationen. Diese grundsätzlich richtige Forderung setzt aber ein hohes Maß an linguistischer und/oder Sprachkompetenz beim Forscher voraus, das in meinem Falle nicht gegeben war (vgl. I.2.1.3).

¹⁹⁹ In der Anrede werden allerdings zum Teil gänzlich andere Wörter verwendet. Im einzelnen sind das *mbáa* für *llúũ-mà* (klassifikatorischer) Vater, *ndée* oder *dede* für *llúũ-hè* (klassifikatorische) Mutter, *táva* für *tá-llúũ-mà* (klassifikatorischer) Großvater/Mutterbruder und *máma* für *tá-llúũ-hè* (klassifikatorische) Großmutter. *Táva* beziehungsweise *máma* können als Anrede generell gegenüber älteren Menschen gebraucht werden. In der Referenz hört man für ältere Männer auch *táté*, den Mbukushu Terminus für ‚Vater‘ (vgl. Larson 1977:87). Es kann keine eindeutige Unterscheidung zwischen Termini der Referenz und Termini der Anrede getroffen werden. Termini der Anrede können auch in der Referenz gebraucht werden: zum Beispiel *xà-mà tí-m̄ táva-mà* (Demonstrativ-Masculin:Singular 1:Singular-Genitiv *táva*-Masculin:Singular): ‚Er ist mein *táva*‘. Bei den übrigen Termini bildet man die Anredeform indem man dem Referenzterminus ‚mein‘ (*tí m̄*) beziehungsweise ‚meine‘ (*tí'ù*) voranstellt und die Rufform *-tcè* (Masculinum) oder *-cè* (Femininum) an-

ABBILDUNG 24: KHWE-VERWANDTSCHAFTSTERMINOLOGIE (OHNE GENDER-SUFFIXE)



Grafik: Monika Feinen

hängt. Zum Beispiel kann ein Mann seine Ehefrau mit *tí'ù //gèe-khoe-cè* ansprechen. Darüber hinaus gibt es diverse andere Möglichkeiten, Personen anzusprechen. Das beginnt mit einem einfachen *é-cè* (he Du:weiblich!) oder *é-tcè* (he, Du:männlich!), das allerdings die Möglichkeit des Sichtkontaktes zwischen den Beteiligten voraussetzt. Kinder werden meist mit einem ihrer Namen gerufen. Bei Erwachsenen geschieht die respektvolle Anrede und Referenz mithilfe der Nennung ihrer Elternschaft für ihr erstgeborenes Kind, zum Beispiel 'Forini *ci'ù //úú-cè*' ('Forini's Mutter' in der Anrede) beziehungsweise 'Forini *ci'ù //úú-hè*' ('Forini's Mutter' in der Referenz). Wenn über erwachsene Männer gesprochen wird, wird häufig der Name von deren Vater verwendet.

Die wichtigsten Merkmale der Khwe Verwandtschaftsterminologie sind:

- Parallelgeschwister der Eltern und deren Ehepartner werden mit demselben Terminus bezeichnet wie die eigenen Eltern oder alternativ mit einem von diesem abgeleiteten Terminus.
- Der Mutterbruder und seine Frau werden terminologisch vom Vaterbruder und seiner Frau unterschieden und den Großeltern gleichgestellt. Die Vaterschwester und ihr Mann werden jedoch ebenso genannt wie die Parallelgeschwister der Eltern und deren Ehepartner. Damit unterscheidet sich die Khwe Verwandtschaftsterminologie sowohl von der anderer zentralkhoisan-sprachiger San wie Nharo, G!wi und G!lana als auch von der der zentralkhoisan-sprachigen Pastoralnomaden wie Nama und Korana. Die Verwandtschaftsterminologien der drei erstgenannten bezeichnen sowohl Mutterbruder als auch Vaterschwester mit denselben Termini wie Großvater beziehungsweise Großmutter. Die Nama und Korana bezeichnen zwar den Mutterbruder mit demselben Terminus wie den Großvater, die Vaterschwester aber mit einem eigenen Terminus, der außer dieser keine andere genealogische Position bezeichnet (Barnard 1992a). Die Verwandtschaftsterminologie der Khwe entspricht in diesem Punkt am ehesten derjenigen der bantu-sprachigen Mbukushu (vgl. Larson 1977:85). Anders als letztere unterscheiden die Khwe aber bei Mutterbrüdern terminologisch nicht zwischen Senioren und Junioren.
- In ihrer eigenen Generation unterscheiden Khwe allerdings terminologisch zwischen Senior- und Junior-Geschwistern. Dies geschieht prinzipiell nach der Geburtenreihenfolge, bei polygamen Ehen jedoch nach der Heiratsfolge, das heißt alle Kinder der ersten Frau eines Mannes sind für alle Kinder der zweiten Frau eines Mannes Seniorgeschwister unabhängig vom tatsächlichen Lebensalter.²⁰⁰
- Angehörige der Großelterngeneration werden (bis auf das angehängte Gender-Suffix) terminologisch gleich behandelt.
- Die Kinder von Parallelgeschwistern der Eltern und die Kinder der Vaterschwester werden mit denselben Termini bezeichnet wie die eigenen Geschwister. Die Unter-

²⁰⁰ Anstelle von *dàmàci-mà* für einen Junior-Bruder, aber auch anstelle von *táci-mà* für einen Senior-Bruder, der vom absoluten Alter her jünger ist als man selbst, kann auch die aus dem Afrikaans entlehnte Bezeichnung *búti* (von: *boetie* 'kleiner Bruder') gebraucht werden. Aus anderen Sprachen entlehnte Verwandtschaftstermini erweitern also mit ihren zum Teil anderen Bedeutungsinhalten die Möglichkeiten, spezifische Aspekte einer Beziehung zum Ausdruck zu bringen.

scheidung in Senioren und Junioren richtet sich hier nach dem Senioritätsverhältnis in der Elterngeneration, das heißt, alle Kinder eines älteren Bruders sind Seniorgeschwister für alle Kinder eines jüngeren Bruders unabhängig vom tatsächlichen Lebensalter.

- Bei den Kindern der Mutterbrüder wird das Senioritätsverhältnis terminologisch nicht markiert. Der Terminus *círo* ist ein Lehnwort aus dem Mbukushu, abgeleitet von *thirotange*, der in dieser Sprache Kinder der Kreuzgeschwister der Eltern bezeichnet (Larson 1977:88). Bemerkenswert ist, dass *círo* innerhalb der Verwandtschaftstermini der Khwe das einzige durchgängig gebrauchte Lehnwort ist.
- Die Kinder der Parallelgeschwister werden von Mann und Frau mit demselben Terminus wie die eigenen Kinder oder mit einem eigenen Terminus benannt. Frauen nennen auch die Kinder ihrer Kreuzcousins/-cousinen wie ihre Kinder, Männer die Kinder ihrer (klassifikatorischen) Schwestern jedoch mit dem Terminus für Enkelkinder.²⁰¹ Frauen und Männer nennen die Kinder der Geschwister ihrer Ehepartner so wie letztere selbst diese nennen.
- Die Eltern der Großeltern werden mit demselben Terminus benannt wie Seniorgeschwister und die Kinder von Enkeln mit demselben Terminus wie Juniorgeschwister.
- Großeltern bezeichnen in der Regel die Ehepartner ihrer Enkel so wie ihre eigenen Enkel und Ehepartner von Enkeln bezeichnen deren Großeltern so wie die eigenen Großeltern.
- Schwiegereltern und Schwiegertöchter nennen einander //’*éè-łǎ* und Schwiegereltern ihre Schwiegersöhne /’*úi-nyéu-mà*,²⁰² sie können einander aber auch mit den Termini für Vater, Mutter beziehungsweise Kind bezeichnen.
- Die Geschwister des Ehepartners und die Ehepartner der Geschwister werden einheitlich /’*úi* genannt.
- Alle übrigen Verwandten des Ehepartners heißen *c’éè-ndja-nà*. Allerdings war dieser Terminus nur alten Menschen bekannt.²⁰³

²⁰¹ Köhler (1966a:164) gibt die Bedeutung von *łǎ* mit ‚nicht nur das leibliche Kind sondern auch die Kinder der Brüder des Mannes und der Brüder und Schwestern der Frau‘ und von *n//góri* mit ‚die Kinder der Schwestern des Mannes‘ an. Barnard (1992:130), der seine Rekonstruktion auf den genannten Aufsatz von Köhler gründet, hat die Khwe Verwandtschaftsterminologie dennoch symmetrisch angelegt und gibt fälschlicherweise *n//góri* auch als die Bezeichnung an, mit der eine Frau die Kinder ihrer (klassifikatorischen) Brüder bezeichnet.

²⁰² Nach Auskunft einiger Khwe nennen Schwiegereltern ihre Schwiegertochter aber /’*úi-//g’éè-h’é*.

KHWE VERWANDTSCHAFTSTERMINI

Terminus	Männliche Vertreter (- <i>mà</i>)	Weibliche Vertreter (- <i>hɛ</i>)	Klasse
tá- úũ	FF, MF, MB, FFB, MFB, FFZH, MFZH etc.	MM, MF, MBW, MMZ, MFZ, MMZH, MFZH etc.	(klassifikatorische) Großeltern
úũ	F, FB, MZH etc.	M, MZ, FBW	(klassifikatorische) Eltern
úũ- x'ui	FB, MZH etc.	MZ, FBW	(klassifikatorische) Eltern
táci	eB, FeBS, FeZS, MeZS etc.	eZ, MeZD, FeZD, FeBD etc.	(klassifikatorische) Senior-Geschwister Parallelgeschwister
dàmáci	yB, FyBS, FyZS, MyZS etc.	yZ, MyZD, FyZD, FyBD etc.	(klassifikatorische) Junior-Geschwister
círo	(MBS), MMBSS etc.	(MBD), MMBSD etc.	(klassifikatorische) Matrilaterale Kreuzgeschwister
lõã	S, BS etc. (Männer) S, BS, ZS etc. (Frauen)	D, BD etc. (Männer) D, BD, ZD etc. (Frauen)	(klassifikatorische) Kinder
uu-can	BS etc. (Männer) BS, ZS etc. (Frauen)	BD etc. (Männer) BD, ZD etc. (Frauen)	(klassifikatorische) Kinder
n góri	SS, DS, ZS etc. (Männer)	SD, DD, ZD etc. (Männer)	(klassifikatorische) Enkel
'ɛ-lõã	WF, HF SW	WM, HM	Schwiegereltern, Schwiegertochter
'úi-nygéu-ma	DH		Schwiegersohn
'úi	ZH, WB, HB	BW, WZ, HZ	Schwager/Schwägerin

KHWE TERMINI FÜR GEGENSEITIGE VERWANDTSCHAFTLICHE BEZIEHUNGEN

Terminus	Abgeleitet von	Beziehungsklasse
úũ-ku	úũ = Elternteil	Eltern-Kind-Beziehung
n góri-ku	n góri = Enkel/Schwesterkind	Großelter/Onkel-Enkel/Neffe/Nichte
dámá-ku	dàmáci = Juniorgeschwister	(Parallel-)Geschwister
círo-ku	círo = matrilaterale Kreuzgeschwister	Kreuzgeschwister
cɛɛ-ku	cɛɛ = Heiraten (Verb)	Eheleute
'úi-ku	'úi = Schwäger	Schwäger
'ɛɛ-lõã-ku	'ɛɛ-lõã = Schwiegereltern	Schwiegereltern-Schwiegerkinder

²⁰³ Es ist außerdem möglich, die Verwandten des Ehepartners pauschal mit dem Terminus für Schwager/Schwägerin zu bezeichnen: „Ich nenne alle diese Leute /'úi, weil sie zur kúri meines Mannes gehören. Ich nenne sie alle *cuara* [Lehnwort von Afrikaans *swaer*], weil sie soviel untereinander geheiratet haben“ (Ml, 30.9.1999).

Wie bereits gesagt, wird im Khwe durch das Anhängen des Reziprokmarters *-ku* an Substantive und Verben Gegenseitigkeit ausgedrückt.²⁰⁴ Auf diese Weise kann für alle verwandtschaftlichen Beziehungen das gegenseitige Verhältnis ausgedrückt werden, was im Deutschen nur bei ‚Geschwister‘ der Fall ist.²⁰⁵ Grundsätzlich können die Khwe Verwandtschaftstermini auf Verwandte n-ten Grades ausgedehnt werden.²⁰⁶

Abbildung 24 deutet auch bereits an, dass es für eine ganze Reihe von genealogischen Positionen alternative Verwandtschaftstermini gibt oder, anders ausgedrückt, dass sich die Bedeutungsfelder der einzelnen Verwandtschaftstermini teilweise überschneiden. Erklärungen, die Khwe hierfür lieferten, führten zum Teil Kulturwandelprozesse und zum Teil individuelle Auffassungen beziehungsweise ‚Herzensentscheidungen‘ an. Kulturwandelprozesse wurden bei den Termini für die Verwandten der dritten Generation über und unter Ego, dem Terminus *cɛ̃ɛ-ndja-nà* für die Verwandten des Ehepartners sowie bei den aus anderen Sprachen entlehnten Termini *círo* und *cuara* angeführt.

Die Verwendung der Termini *táci* für die Urgroßeltern und *dàmàci* für die Urgroßenkel geraten in Vergessenheit. Alte Leute sagten, dass junge Leute diese Tradition vergessen hätten und stattdessen die Termini für Großeltern und Enkel verwendeten. Meine Beobachtung war allerdings, dass die alten Leuten dies selbst auch taten, sich aber - anders als die Jungen - an die frühere Praxis erinnerten.

Auch der Terminus *cɛ̃ɛ-ndja-nà* für die Verwandten des Ehepartners gerät in Vergessenheit. Offenbar hat es früher also drei Kategorien gegeben: *kúri-nà* (eigene Leute), *cɛ̃ɛ-ndja-nà* (Leute des Ehepartners) und *tǎ-khoe-nà* (andere Leute), während heute nur noch von *kúri-na* und *tǎ-khoe-nà* gesprochen und die affinalen Verwandten nicht einheitlich einer der beiden Kategorien zugeordnet werden.

Der Terminus *círo* ist aus dem Mbukushu entlehnt und hat einen früher vorhandenen, aber nicht mehr rekonstruierbaren Khwe Terminus ersetzt. Nur sehr wenige Personen hatten

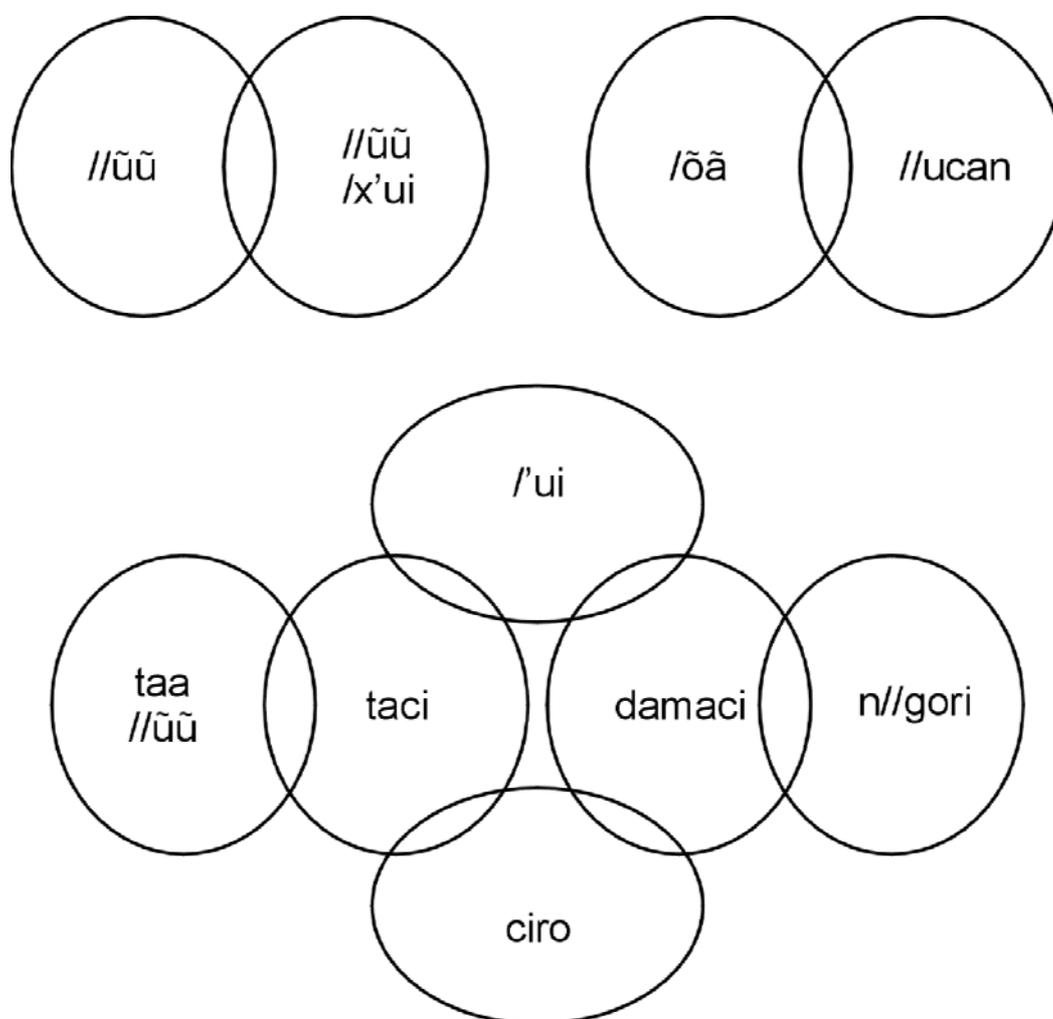
²⁰⁴ Reziproke Verwandtschaftstermini sind ein Charakteristikum aller Zentralkhoisan-Sprachen (Barnard 1992:283).

²⁰⁵ In den Eltern/Schwiegereltern-zu-Kind/Schwiegerkind-Beziehungen ist die Bezeichnung für die gegenseitige Beziehung vom Terminus für den Senior innerhalb der Beziehung abgeleitet, in der *n //góri-ku-* und in der *dàmà-ku-*Beziehung ist der Juniorpart Namen gebend ist. Bei Partnern in *círo-ku-*, *cɛ̃ɛ-ku-* und *l'úi-ku-*Beziehungen wird terminologisch nicht in Senior- und Juniorkategorien unterschieden. In der *círo-ku-*Beziehung ist der *círo*-Part Namen gebend.

²⁰⁶ Zum Beispiel kann man *//úũ-k'ui-hɛ* nicht nur die Schwester der Mutter (MZ) sondern auch die Tochter der Schwester der Großmutter (MMZD), die Enkelin der Schwester der Urgroßmutter (MMMZDD) etc. nennen.

überhaupt eine Idee, wie ein solcher Terminus gedeutet haben könnte. Die Ideen hierzu waren aber zu selten und zu unterschiedlich, um eine verlässliche Aussage machen zu können.

ABBILDUNG 25: ÜBERSCHNEIDUNGEN VON KHWE-VERWANDTSCHAFTSTERMINI



Grafik: Monika Feinen

Die Überschneidung der Termini *táci/dàmàci* und *círo* ist auf unterschiedliche Auffassungen darüber zurückzuführen, welche genealogische Beziehung als *dàmà-ku-* und welche als *círo-ku-*Beziehung zu behandeln ist.

Die Verwandtschaftstermini */úí* und *cuara* werden synonym verwendet. Sie entstammen zwar unterschiedlichen Sprachen, bezeichnen aber dieselben Beziehungen. Die Bezeichnung *cuara-mà* für Schwager ist aus dem Afrikaans entlehnt. Für die weibliche Form ‚Schwägerin‘

wird nicht das Afrikaanse Wort *skoonsister* verwendet sondern das Gender-Suffix *-hè* an die männliche Form angehängt. Das Afrikaanse Wort Schwägerin *skoonsister* ist durchaus bekannt, wurde aber nur zur Übersetzung von */'úi-hè* beziehungsweise *cuara-hè* verwendet. Der Khwe Terminus */'úi* ist auch jungen Menschen nach wie vor geläufig.

Cuara ist der einzige Afrikaanse Verwandtschaftsterminus der in seiner Bedeutung einem Khwe Terminus voll und ganz entspricht. Bei allen anderen Termini müssen bei der Übersetzung zusätzliche Hilfen in Anspruch genommen oder Bedeutungen unterschlagen werden. *//úũ-k'úi* wird meist mit *young father* beziehungsweise *young mother* übersetzt, wenn die Personen jünger sind als das entsprechende Elternteil, obwohl im Khwe in dieser Generation das Senioritätsverhältnis zwar bedeutsam aber terminologisch nicht markiert ist. *//úũ-k'úi*, die älter sind als das entsprechende Elternteil, bleiben auch in der Fremdsprache unmarkiert. Ähnliches gilt für (klassifikatorische) Senior-Geschwister, obwohl diese im Khwe terminologisch markiert sind. (Klassifikatorische) Junior-Geschwister werden meist mit *young sister* oder *young brother* übersetzt. *Círo-mà* und *círo-hè* werden häufig mit *niece* und *nephew* und nicht etwa mit *cousin* übersetzt, *n //góri* wurde mir gegenüber meist mit *grandchild* übersetzt, auch wenn es sich um das Schwesterkind eines Mannes handelte, während in dem Rohmaterial für den vierten Band der Köhler-Enzyklopädie im Oswin Köhler Archiv *n //góri. //úa*²⁰⁷ des öfteren mit ‚Vettern‘ übersetzt ist. Im Afrikaans hat der Verwandtschaftsterminus *neef* die Bedeutungen ‚Cousin‘, ‚Vetter‘ und ‚Neffe‘, und der Terminus *niggie* die Bedeutungen ‚Cousine‘, ‚Base‘ und ‚Nichte‘ (Trümpelmann & Erbe 1983:192,194). Übersetzungen von Verwandtschaftstermini durch Informanten und Wissenschaftler können also höchstens Annäherungen sein (Meillassoux 2000:158).

Es sei auch noch auf einige Möglichkeiten der terminologischen Differenzierung hingewiesen. Dabei kann eine Beeinflussung der Produktion von Differenzierungen durch mein Forschungsinteresse nicht ausgeschlossen werden. Grundsätzlich kann man zwischen kollateralen Verwandten ersten und zweiten Grades auf der einen und kollateralen Verwandten höheren Grades auf der anderen Seite unterscheiden, indem man dem betreffenden Verwandtschaftsterminus ein *dòm* (‚Kehle‘, ‚Speiseröhre‘) für nahe oder ein *gyàm* (Nomen: ‚Seite‘, ‚Kante‘; Verb: ‚werfen‘) für entfernte Verwandte voranstellt.

²⁰⁷ Endung -//úa für Masculinum:Plural, z.B. Text: 4.5.1.3.2-55.

Insgesamt die größte Anzahl an sprachlichen Differenzierungsmöglichkeiten gibt es für die Kategorie *dàmà-ku*. Mit der Bezeichnung *círo-ku dàmà-ku* wird die Beziehung von Kreuzcousin/en ersten Grades im Unterschied zu Kreuzcousin/en zweiten und höheren Grades spezifiziert. Leibliche und klassifikatorische Geschwister ersten Grades werden auch als *laá-dàmà-ku*²⁰⁸ bezeichnet. Zur Bezeichnung leiblicher Geschwister kann man dem *dàmà-ku* auch die Formel *lui //úú*²⁰⁹ voranstellen oder das Wort für ‚gewöhnlich‘ *còm*. Bei Halbgeschwistern, die normalerweise sprachlich nicht von Vollgeschwistern unterschieden werden, erfolgte zum Teil die Angabe, welches der beiden Elternteile identisch ist. Für gegengeschlechtliche Kinder von Parallelgeschwistern gibt es die Bezeichnung *kúǎ-kx'ei dàmà-ku*. Die genaue Wortbedeutung von *kúǎ-kx'ei* ist unklar. Für die Khwe, mit denen ich gesprochen habe, war der Terminus nicht übersetzbar. Vielmehr wurde regelmäßig erklärt, dass wenn man mit der entsprechenden Person am selben Feuer sitzen oder gar mit ihr ‚spielen‘ würde,²¹⁰ die Augen anschwellen würden. Personen in einer *kúǎ-kx'ei dàmà-ku*-Beziehung müssen also körperliche Distanz wahren. Meine Gesprächspartner waren sich nicht einig, welche genealogischen Positionen einer *kúǎ-kx'ei-dàmà-ku*-Beziehung zugrunde liegen.²¹¹ Es ist bemerkenswert, dass es keine andere Verhaltensnorm für Verwandte gibt, bei der für den Fall der Missachtung regelmäßig vergleichbar konkrete negative körperlich sichtbare Folgen angeführt wurden und dass es sich dabei um dieselbe Sanktion handelt, die von denjenigen, die eine Heirat zwischen Kreuzcousin/en ersten Grades als Tabu betrachteten, genannt wurde. Zwar ist mir eine Ehe bekannt, in der die interviewte Ehefrau auf die Frage nach der verwandtschaftlichen Beziehung zu ihrem Ehemann, wenn auch sehr schamhaft, eingestand, dass eine *kúǎ-kx'ei*-Beziehung vorliege. In der Folge war sie jedoch nicht bereit, die tatsächliche genealogische Beziehung zu ihrem Ehemann offen zu legen. Der Begriff *kúǎ-kx'ei* meint demnach weniger eine konkrete genealogische als vielmehr eine tabuisierte Beziehung.

Ebenso wie Halb- oder Stiefgeschwister werden auch Stiefeltern und –kinder sprachlich normalerweise nicht von leiblichen Eltern beziehungsweise Kindern unterschieden. Gelegent-

²⁰⁸ Wörtlich: *laá* = Bauch, *dàmà-ku* = Geschwister.

²⁰⁹ Wörtlich: *lui* = eins, dasselbe; *//úú* = Elternteil.

²¹⁰ Damit war soviel wie ‚schäkern mit Körperkontakt‘ gemeint.

²¹¹ Als Alternativen genannt wurden erstens gegengeschlechtliche Kinder von zwei Schwestern, zweitens Kinder von Parallelgeschwistern und drittens Enkel von Parallelgeschwistern genannt. In Kilian-Hatz (2003:64) wird *kúǎ-kx'ei* mit ‚child of mother’s brother‘ und gleichbedeutend mit *círo* angegeben.

lich wird aber hier der Wortbestandteil *kũõ*²¹², also zum Beispiel *kũõ-//úú-má* (Stiefvater) zur Differenzierung herangezogen. *kũõ-lõã* (Stiefkind) wurde mit *geerfkind* übersetzt (von Afrikaans *geerf* ‚Erbe‘). Das Afrikaanse Wort für Stiefkind ist allerdings *stiefkind* (Trümpelmann & Erbe 1983:739). In dieser Hinsicht bemerkten einige eine zunehmende Bedeutung der biologischen Elternschaft infolge der Verwaltungspraxis.

„Früher nannte man den zweiten Mann der Mutter *mbáa* [Vater], heute nennt man ihn *ndée ci m`khó-má*²¹³ [Mutter’s Mann]. Die Kinder von heute sind sehr eigensinnig. Wenn der Mann bei einer anderen Frau ein Kind gekriegt hat, nennt man ihn zum Beispiel *Kyare-tcoo m`//úú-má*²¹⁴ [Kyare-tcoo’s Vater]. Vielleicht ist die Registrierung dafür verantwortlich. Da kann man den Namen des zweiten Mannes nicht gebrauchen. Vor der Registrierung hat man auch den Namen des Vaters nicht gebraucht. Man hat beide mit *mbáa* angeredet.“ (KD, 12.11.1999)

Die zweite Frau des Mannes wird häufig als *kũ-ndée*²¹⁵ bezeichnet und die erste Frau eines Mannes wird als dessen *léú-khoe-hê*.²¹⁶ In einem von Köhler aufgenommenen, aber noch nicht publizierten Text, den ich im OKA einsehen konnte, wird die erste Frau eines Mannes als *têε-//gêê.hê*²¹⁷ und die zweite Frau *kũ-//gêê.hê*²¹⁸ bezeichnet. Auch der Gebrauch von *n //góri-lõã*²¹⁹ ist uneinheitlich. Manchmal wurde dieser Terminus gebraucht, um Urenkel von Enkeln zu unterscheiden, manchmal, um hervorzuheben, dass Enkel noch Kleinkinder waren.

II.2.2.3 Termini für nicht genealogisch begründete Beziehungen

Der Terminus *wócan* wird in der Regel mit ‚Freund‘ (Englisch *friend*, Afrikaans *vriend*) übersetzt (vgl. Kilian-Hatz & Schladt 1997:92). Die Kontexte, in denen der Terminus *wócan* verwendet wird, zeigen aber, dass der Terminus auch die Bedeutungen ‚Gleichgestellter‘, ‚Gleichgesinnter‘, ‚Genosse‘, ‚Kollege‘ oder ‚Komplize‘ annehmen kann. Männer bezeichnen zum Beispiel diejenigen, die an demselben Wohnplatz oder in dieselbe Familie eingehiratet haben mit *wócan* (z.B. TC, 28.9.1999). Der Terminus kann auch in der Bedeutung Arbeits-

²¹² Nicht im Wörterbuch vorhanden, laut meinen Informationen bedeutet *kũõ* ‚auf der Schulter tragen‘.

²¹³ Wörtlich: Mutter Possessiv Masculinum:Singular Mensch:Masculinum:Singular.

²¹⁴ Wörtlich: Personennamen Masculinum:Singular Elternteil:Masculinum:Singular.

²¹⁵ Wörtlich: *kũ* = klein, *ndée* = Mutter; zum Teil wird die Bezeichnung *kũ-ndée* aber auch anstelle von *ndée-k’ui* (Schwester der Mutter) gebraucht.

²¹⁶ Wörtlich: *léú* = groß, *khóé* = Mensch, *-hê* = Femininum:Singular.

²¹⁷ Wörtlich: Bogen-weiblich-Femininum:Singular.

²¹⁸ Wörtlich: klein-weiblich-Femininum:Singular.

²¹⁹ Wörtlich: Enkel/Schwesterkind-Kind/Diminutiv

beziehungsweise Amtskollege (JM, 2.8.1999) gebraucht werden (vgl. Köhler 1989:421). Obwohl ‚Freunde‘ nicht zu den *kúri-na* gerechnet werden, kann die Bezeichnung Verwandtschaftsbeziehungen verändern oder durch solche verändert werden.

„Der *wócan* kann derjenige sein, der wie du am selben Wohnplatz geheiratet hat. Wenn der *wócan* nicht mit dir verwandt ist, könnt ihr euch gegenseitig beleidigen. Du kannst mit ihm über alles sprechen, du kannst ihm sagen, ‚lass uns gehen und mit ein paar Frauen zusammen sein‘. Wir helfen einander. Wir sind nie ärgerlich aufeinander. Auch dein Bruder kann dein *wócan* sein, aber dann könnt ihr euch nicht beleidigen.“ (NB, 28.1.1999)

Manchmal hört man anstelle von *wócan* auch das Bantu-Lehnwort *tcúmi*, das ebenfalls in der Bedeutung ‚Freund‘, aber auch in der Bedeutung *girlfriend/boyfriend* für eine nicht öffentlich gemachte intime Beziehung zwischen Mann und Frau gebraucht wird.

Die Wortbedeutungen von *wócan* und *mbúcà* überschneiden sich insofern, als man Personen gleichen Namens aufgrund dieser Gemeinsamkeit auch *wócan* nennen kann. Personen gleichen Namens stehen in einer *mbúcà-ku*-Beziehung zueinander. *Mbúcà* ist wegen des Anlauts ‚mb‘ offensichtlich ein Lehnwort aus einer Bantu-Sprache.²²⁰ Erklärt wurde mir dieser Begriff als *lúi-k'ón-khóé*²²¹ ‚Mensch mit demselben Namen‘. Beide Bezeichnungen werden auch in der Anrede benutzt. Namensgleichheit kann sich ebenfalls auf die Verwendung von Verwandtschaftstermini auswirken.

„*Mbúcà* bedeutet, dass du jemand anders deinen Namen gibst. Wenn ein Mädchen denselben Namen hat wie deine Frau, nennst Du sie auch *ti'ù //gÉÈ-khoe-ce*²²² ‚meine Frau‘ oder eine Frau nennt einen Jungen, der denselben Namen hat wie ihr Mann *ti'ù kx'á-kho-mà*²²³ ‚mein Mann‘.“ (NB, 28.1.1999)

Das obige Zitat suggeriert auf den ersten Blick eine ähnliche Form der Namensverwandtschaft wie die der Julhoansi, deren Entdeckung Lee (z.B. 1984:66ff.; 1986) ausführlich beschrieben hat. Bei den Julhoansi wird jemand, der denselben Namen trägt wie ein naher Ver-

²²⁰ Das Wort *mbúcà* ist im Wörterbuch von Kilian-Hatz & Schladt (1997) nicht verzeichnet und in Kilian-Hatz (2000:80) als Lehnwort aus dem Mbukushu meines Erachtens unzureichend mit der Bedeutung *friend* verzeichnet. Zur Institution der *mbúcà*-Namensverwandtschaft bei den Mbukushu vergleiche Van Tonder (1966:335ff.). Unterschiede zu den Khwe betreffen vor allem den Transfer von Gütern und die Beteiligung anderer Personen bei der Namensgebung. Bei den Khwe ist der Transfer von Gütern am Tag der Namensgebung auf eine kleine Gabe beschränkt, von der gutes Essen für die Mutter oder ein Kleidungsstück für das Kind gekauft wird. Personen in einer *mbúcà*-Beziehung sind wie andere Verwandte auch verpflichtet, sich gegenseitig zu helfen. Eine Identifikation mit dem/der Namensempfängerin besteht außerdem insofern, als eine gegen diese/n ausgesprochene Beleidigung auch die Namen gebende Person trifft, und ihr gegenüber durch eine Bezahlung wieder gut gemacht werden muss.

²²¹ Wörtlich: *lúi*=ein/selber, *k'ón*-Name, *khóé* = Mensch.

²²² Wörtlich: 1:Singular-Possessiv-weiblich-Mensch-Feminin:Singular.

²²³ Wörtlich: 1:Singular-Possessiv-männlich-Mensch-Masculinum:Singular.

wandter mit demselben Terminus wie dieser angeredet. Die *mbúcà*-Namensverwandtschaft bei den Khwe weist aber wesentliche Unterschiede zu derjenigen der Julhoansi auf. Während die Zahl der Männernamen bei den Julhoansi auf 36 und die der Frauennamen auf insgesamt 32 beschränkt ist, ist die Produktion neuer Namen im Khwe unbegrenzt (vgl. Brenzinger 1999).²²⁴ Bei den Julhoansi richtet sich die Namensgebung von Neugeborenen nach festgelegten Regeln. Der erstgeborene Sohn erhält den Namen des Großvaters väterlicherseits, die erstgeborene Tochter den Namen der Großmutter mütterlicherseits, der zweitgeborene Sohn den Namen des Großvaters mütterlicherseits und so weiter (Lee 1984:66). Die Entscheidung darüber, ob ein/e Khwe seinen/ihren Namen weitergeben möchte, liegt jedoch beim einzelnen. Nicht jede/r Khwe steht notwendigerweise in einer *mbúcà*-Beziehung zu einer anderen. Als Namengeber kommen alle möglichen Personen, Verwandte, Nachbarn und Nicht-Khwe in Frage. Eine *mbúcà*-Beziehung entsteht nicht durch einfache Namensgleichheit, sondern durch einen bewussten Akt der Übergabe eines Namens. Namengeber, die ihren eigenen Namen weitergeben, sind oft die gleichgeschlechtlichen Geschwister von Vater oder Mutter des Neugeborenen oder die Großeltern des Kindes. Häufig wurde auch berichtet, dass benachbarte Mbukushu einem Khwe Kind ihren eigenen Namen gegeben hätten.

Neben der *mbúcà*-Namensverwandtschaft gibt es noch eine zweite Möglichkeit, über einen gemeinsamen Namen eine besondere Verbindung herzustellen. Zwei Menschen, die sich in der Regel als *wócan-ku* bezeichnen, können sich einen gemeinsamen Freundschaftsnamen geben, um ihre besonders innige Beziehung auszudrücken. Diese Namen können aus jeder erdenklichen Quelle stammen, sind im Idealfall nur diesen beiden Partnern bekannt und werden gegenüber anderen Personen geheim gehalten. Der Gebrauch dieses Namens in der Öffentlichkeit wird als *tcóò* (,tabu') betrachtet. Hier wird also eine besondere Beziehung durch einen gemeinsamen Namen besiegelt, während sich bei der *mbúcà*-Namensverwandtschaft aus

²²⁴ Khwe Namen können aus den verschiedensten Kontexten abgeleitet sein. Brenzinger (1999) hat auf die besonders häufigen Kombinationen mit *mú* (Land), *dáó* (Straße, Weg), *góé* (Rindvieh) und vor allem *tcóò* (tabu, Medizin, übernatürliche Kraft) hingewiesen. Viele Namen beziehen sich auf körperliche Besonderheiten (z.B. *tĩ-ka // 'óã* = beingleiche, das heißt extrem lange Arme, *n#goa-#ú* = Stein-Kopf, *ngyave-#xéi* = Giraffe-Auge) oder auf besondere Lebensumstände der Eltern während Schwangerschaft, Geburt und Babyalter (z.B. *sodja* = ‚soldier‘, weil der Vater damals Soldat war). Die meisten Khwe haben eine ganze Reihe von Namen, die ihnen Eltern, Verwandte, Freunde, Lehrer, Mitschüler, Priester, Arbeitgeber etc. gegeben haben. Nur im Kindesalter sprechen Khwe Personen mit ihrem Namen an, danach erfolgt die Anrede mit Verwandtschaftstermini. In aller Regel geben die Eltern oder gibt ein Elternteil dem Kind seinen ersten Namen. Dies geschieht in den ersten Tagen bis Monaten nach der Geburt. Unter Umständen wartet man mit der Namensgebung viele Monate lang, bis man glaubt, dass das Kind eine Überlebenschance hat (TC, 21.11.1999). In der Zwischenzeit wird das Baby mit *ndéku*, der Bezeichnung für ‚Baby‘, angesprochen.

dem gemeinsamen Namen eine besondere Beziehung ergibt. In beiden Fällen wird ‚etwas‘ geteilt, ein Geheimnis und/oder ein Name.

Alle sechs Personen, mit denen *pilesorts* von Verwandtschaftstermini durchgeführt wurden (vgl. I.2.2.5), legten die Karteikarten mit den Bezeichnungen *wócan* und *mbúcà* beiseite. Dies ist interessant, weil erstens die Bezeichnung *wócan* auch auf bestimmte bluts- und angeheiratete Verwandte angewendet werden kann, und zweitens - vom Gesichtspunkt der emotionalen Nähe - Freunde sicherlich als näher stehend empfunden werden als etwa angeheiratete Verwandte.²²⁵

II.2.2.4 Verhaltensregeln

Die Verhaltensregeln für die einzelnen verwandtschaftlichen Beziehungen lassen zwei wichtige Dimensionen erkennen: Nähe und Distanz sowie Anspruch auf beziehungsweise Verpflichtung zu Respekt. Die meisten der von den Gesprächspartnern genannten Verhaltensaspekte (acht von 14) bezogen sich auf die Regelung körperlicher Distanz, die übrigen sechs auf Verhaltensregeln, vor allem bezüglich der verbalen Kommunikation, in denen sich Respekts- oder Autoritätsunterschiede ausdrücken.²²⁶ Im folgenden werden die Verhaltensregeln für Verwandte in den einzelnen *-ku*-Beziehungen vorgestellt:

Großeltern/Mutterbruder-Enkel/Schwesterkind-Beziehung: *n //góri-ku*

Trotz gleicher Bezeichnung unterscheiden sich die Verhaltensregeln für die Beziehung zwischen einem Mann und dessen Frau zu den Kindern der Schwester des Mannes von denen für die Beziehung zwischen Großeltern und Enkelkindern:

²²⁵ Im übrigen sortierten die sechs Personen die Karteikarten alle nach unterschiedlichen Gesichtspunkten. Unterscheidungskriterien waren: blutsverwandt (*kúri-ku*) versus angeheiratet (*tá-khoe*), gemeinsamer versus unterschiedlicher Wohnplatz, Gegenseitigkeit (*-ku*-Beziehungen), Nähe oder *joking* (*cóe-ku*) versus Distanz oder *avoidance* (*áo-ku*), relative Seniorität (*tá-khoe*) versus Juniorität (*ǎǎ*) sowie nach Geschlecht.

²²⁶ Die Verhaltensweisen waren im einzelnen: mit jemandem am selben Feuer sitzen, mit jemandem zusammen aus einer Schüssel essen, jemanden berühren, ohne zu fragen, jemandes Haus betreten, zusammen mit jemandem in einem Haus/Raum schlafen, so nahe bei jemandem sitzen, dass ein zufälliger Körperkontakt nicht ausgeschlossen werden kann, mit jemandem ‚spielen‘, das heißt, schäkern mit (intimem) Körperkontakt, jemanden heiraten sowie mit jemandem plaudern, jemanden mit seinem Namen ansprechen, jemanden korrigieren, wenn er etwas falsches gesagt hat, jemanden ‚schicken‘, das heißt jemandem einen Auftrag geben, jemanden beleidigen, mit jemandem streiten. Die Einhaltung dieser Normen entzieht sich in ihrer Fülle einer systematischen Beobachtung. Dies liegt auch an der (auch genealogischen) Multiplexität vieler Beziehungen, das heißt Personen stehen häufig in verschiedenen verwandtschaftlichen Beziehungen zu anderen Personen. Quantitatives Datenmaterial liegt allerdings zu den vorehelichen verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Ehepartnern vor (vgl. II.2.3.2).

„Den *táva*, der der Bruder deiner Mutter ist, und dessen Frau musst du respektieren. Die anderen *tává* und *máma*, die die Eltern deiner Eltern sind, sind die, mit denen du immer spielst. Sie beleidigen dich oft und sagen dir Dinge, die andere dir nicht sagen dürfen. Sie sagen dir auch, was zu tun ist, wenn du heiratest.“ (KS, 23.11.1998)

Dem Mutterbruder gebührt von Seiten seiner *n//góri-nà* großer Respekt. Diese dürfen weder mit ihm scherzen, noch ihn um etwas, beispielsweise um Nahrungsmittel, bitten.²²⁷ Der Mutterbruder hat fast ein Besitzrecht an den Kindern seiner Schwester. Aus den von Köhler (1989:444; 1997:345) aufgenommenen Texten geht hervor, dass Khwe Männer zum Teil ihre Schwesterkinder in die Sklaverei verkauft haben. Zugleich beerben die *n//góri-nà* den Bruder der Mutter. Ein männlicher *n//góri* kann nicht nur einen Teil der materiellen Güter seines Mutterbruders, sondern auch dessen gesellschaftliche Position erben (vgl. II.4.3.1). Unter Umständen heiratet ein *n//góri-mà* nach dem Tod des Mutterbruders dessen Witwe und sorgt für dessen Kinder.

Bei der *n//góri-ku*-Beziehung zwischen Mann und Tochter der Schwester ist außerdem von Bedeutung, ob es sich bei der Schwester, durch die die Beziehung zustande kommt, um eine leibliche oder entfernte Schwester, und damit bei ihrer Tochter um eine *dom'-n//góri* oder eine *gyam'-n//góri* handelt. Während in einer *n//góri-ku*-Beziehung zwischen einem Mann und der Tochter seiner Schwester eine Heirat nicht erlaubt ist, sind Heiraten zwischen *táva* (Mutterbruder) und *gyam'-n//góri* durchaus häufig (vgl. II.2.3.2).

Für das Verhalten zwischen Großeltern und Enkelkindern ist entscheidend, ob sich die Enkelkinder noch im Kindesalter befinden oder bereits erwachsen sind. Solange die Enkel noch Kinder sind, dürfen sie mit den Großeltern scherzen, ihnen nahe kommen und sie um etwas bitten. Die Großeltern übernehmen auch Erziehungsfunktionen:

„Wenn der *táva* [hier: Großvater] kommt, laufen die Kinder zu ihm, um ihn zu begrüßen. Der *táva* sagt ihnen ‘Setzt Euch, ich werde Euch eine Geschichte erzählen’. Der *n//góri* [hier: Enkel] muss mit dem *táva* spielen und soll keine Angst vor ihm haben. Der *táva* ist immer froh mit seinem *n//góri*. Mit der *máma* [hier: Großmutter] ist es genauso. Wenn sie kommt, kannst Du zu ihr laufen und bei ihr sitzen. Sie wird dir sagen, dass du deinen Eltern gehorchen sollst. Sie schickt dich auch, um Feuerholz und Wasser zu holen. Die *máma* wird mit dir auch über Männer reden. Sie sagt dir: ‘Wenn der Mann kommt, verweigere ihn nicht, sage ihm, er soll zu deinen Eltern gehen und fragen. Ich bin alt. Die Söhne gehen weg.

²²⁷ Dies wird bestätigt durch die in Kapitel II.1.3.4 vorgestellten Daten zu gegenseitigen Hilfeleistungen, die belegen, dass man sich in materiellen Notlagen nur äußerst selten an den Mutterbruder wendet.

Wenn du diesen Mann heiratest, kann er mir helfen'. Wenn das Mädchen nicht [heiraten] will, sagt die *máma* ihr, dass es gut ist zu heiraten, dass der Mann ein Haus bauen und auf die Jagd gehen wird." (KP, 19.2.1999)

„Der *táva* hat deine Mutter geschaffen, darum solltest du ihm helfen. Du kannst nicht im selben Haus schlafen, und du kannst nicht mit ihm zusammen essen, wenn du erwachsen bist, du kannst nicht mit ihm scherzen, das ist *tcóò* [tabu]. Du kannst nicht mit den Eltern deiner Eltern spielen, aber du kannst sie um Essen bitten. Sie sind wie deine Eltern. Du kannst mit ihnen scherzen, solange du jung bist. Wenn du erwachsen bist, musst du ihnen helfen und sie fürchten (*áò*).“ (NB, 28.1.1999)

Die erste Aussage stammt von einer alten Frau, die im Kreise ihrer sie umlagernden jungen Enkelkinder angetroffen wurde. Im Gespräch mit ihr war zuvor auch von Mädcheninitiation und Hochzeit die Rede gewesen. Das zweite Zitat stammt aus einem Gespräch mit dem *táva* einer erwachsenen Frau an deren Wohnplatz in deren Anwesenheit.

Eltern-Kind-Beziehungen: //úũ-ku

Kinder sollen ihren (klassifikatorischen) Eltern Respekt erweisen, weil diese ihnen das Leben geschenkt haben und sie mit dem Lebensnotwendigen versorgen. Auch die Beziehung zwischen Eltern und Kindern ändert sich mit der Position im Lebenszyklus. Im Kleinkindalter herrscht sowohl zwischen Müttern als auch zwischen Vätern und ihren Kindern eine große, auch körperliche Nähe. Mit zunehmenden Alter wird das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern immer distanzierter beziehungsweise respektvoller. Es entwickelt sich in dieselbe Richtung wie das zwischen Großeltern und Enkeln, allerdings noch deutlicher. Ähnlich ist auch, dass mit zunehmendem Alter von den Kindern erwartet wird, dass sie ihre Eltern ebenso wie ihre Großeltern unterstützen und versorgen. Vom gleichgeschlechtlichen Elternteil erlernt man außerdem die geschlechtsspezifischen täglichen Aufgaben.²²⁸

„Du musst ihm [Vater] helfen, und ihm Wasser und Feuerholz holen. Wenn du erwachsen bist, musst du ihm helfen, das Haus zu bauen. Du kannst ihn bitten, dir etwas zu geben oder dir zu helfen. Du kannst mit ihm sprechen, wenn andere dich schicken, ihm etwas auszurichten. Du kannst keine schlechten Dinge zu ihm sagen oder ihn beleidigen. Du kannst ihn nicht 'Anus' oder 'Penis' nennen. Sonst musst du damit rechnen, dass er dich mit der Peitsche schlägt. Du kannst ihn nicht

²²⁸ Obwohl längst kaum noch ein Mann auf die Jagd geht und die meisten jungen Männer keine Jagdtechniken mehr von ihren Vätern gelernt haben, wird die Weitergabe dieser Fertigkeiten vom Vater auf den Sohn in fast jedem Gespräch über die Eltern-Kind-Beziehungen erwähnt. Dies kann sowohl als nach wie vor vorhandene Identifizierung mit der Jagd als Bestandteil des ethnischen Selbstbildes als auch als Beispiel dafür dienen, wie weit formulierte Norm und soziale Praxis auseinander gehen können.

bestehlen oder in sein Haus einbrechen.²²⁹ Du kannst nicht mit ihm kämpfen. Du kannst mit ihm zusammen essen, wenn du noch jung bist. Wenn du erwachsen bist, bekommst du dein Essen auf deinem eigenen Teller. Der Vater schickt dich, um Dinge zu tun oder ihm Dinge zu bringen, wie eine Tasse oder Feuer, um seine Zigarette anzuzünden. Selbst wenn du erwachsen bist, kann dein Vater dich schicken, Dinge für ihn zu tun, denn dann ist er alt und hat keine Kraft mehr. Du kannst deinen Vater nicht schicken. Er ist alt und hat keine Kraft. Solange du ein Kind bist, kannst du deinen Vater nach Wasser und Essen fragen. Wenn ein Kind sich weigert, zu tun, was sein Vater ihm sagt, schlägt der Vater es und sagt: ‘Sieh, mein Sohn, was ich alles für dich getan habe, jetzt solltest du das, was ich von dir verlange, für mich tun. Wenn das Kind sich noch immer weigert, wird der Vater es wegschicken und das Kind muss alleine leben. Selbst wenn du verheiratet bist, solltest du deinem Vater zu Essen bringen, weil er keine Kraft hat. Du musst für ihn pflügen, wie er früher für dich gepflügt hat. Du musst ihm helfen. Du bist sein Helfer bis er stirbt. Zu deiner Mutter solltest du dich genau so verhalten. Sie wollen dasselbe. Du solltest ihr auch helfen. Zwischen ihnen gibt es keinen Unterschied. Du kannst nicht mit deiner Mutter essen, wenn du erwachsen bist. Beide sind deine Götter, deine *chiefs*. Sie sind deine Götter, weil sie dich geschaffen und gemacht, dass du lebst.’ (NB, 28.1.1999)

In dem zweiten Zitat wird eine Reziprozitätsnorm deutlich formuliert. Eltern schenken ihren Kindern das Leben und versorgen sie, solange sie noch Kinder sind. Im Gegenzug erwarten die Eltern von ihren Kindern Respekt, Gehorsam und kleinere Dienstleistungen und, wenn diese erwachsen geworden sind, auch materielle Unterstützung.

Für die Beziehung zwischen klassifikatorischen Eltern (*//úú- $\tilde{}$ k’ui*) und Kindern (*//uu-can*) gelten grundsätzlich die gleichen Verhaltensregeln. Im Prinzip gilt das auch für die Beziehung zwischen Stiefeltern und -kindern, allerdings wird betont, dass Stiefeltern für ihre Stiefkinder niemals genauso gut sorgen wie für ihre leiblichen Kinder.

Geschwister-Beziehung: dàmà-ku

Auch im Verhältnis zwischen (klassifikatorischen) Geschwistern bedeutet Seniorität Anspruch auf Respekt und Gehorsam. Ältere Geschwister sind Autoritätspersonen für die jüngeren, ihnen kommen auch Erziehungs- und Lehrfunktionen zu.

„Das Mädchen muss alles tun, was ihr älterer Bruder ihr sagt. Sie muss kochen, ihm Essen geben, Wasser für ihn holen. Sie hat Angst (*áò*) vor ihm. Sie kann nicht mit ihm spielen. Er ist wie ein *chief*. Mit ihrer älteren Schwester ist es genauso. Wenn sie sagt ‘hilf mir’ oder ‘du musst kochen’ oder was auch immer, musst du es tun. Die ältere Schwester wird ihrem jüngeren Bruder sagen ‘du bist noch ein Kind. Ich bin größer. Du musst tun, was ich sage.’ Auch der ältere Bru-

²²⁹ Es gab hier einen zeitlichen Bezug zu einem derartigen Fall in der Nachbarschaft, bei dem der Sohn und der Schwestersohn eines Wohnplatzbesitzers durch ein offen stehendes Fenster in das Steinhaus eingestiegen waren und ohne Vater oder Mutter zu fragen, Nahrungsmittel aus deren Besitz an einen bei den Eltern in Ungnade gefallenen Bittsteller aus der Nachbarschaft gegeben hatten.

der wird ihm sagen: ‘Verweigere nicht, was deine ältere Schwester dir sagt, gehorche ihr, beleidige sie nicht. Sonst wirst du ein Problem haben’. Die ältere Schwester wird ihrer jüngeren Schwester sagen: ‘Du kannst zuhören, wenn ich dich lehre. Wenn ich dir sage, lass uns in den Busch gehen und Buschfrüchte sammeln, dann musst du kommen’. Wenn die jüngere Schwester sich weigert, wird die ältere ihr sagen: ‘Glaube nicht, dass deine Eltern ewig leben. Du musst lernen, stark zu sein für die Zeit, wenn deine Eltern tot sind.’ (KP, 19.2.1999)

Was körperliche Nähe betrifft, so ist sie zwischen gleichgeschlechtlichen (klassifikatorischen) Geschwistern unproblematisch, während gegengeschlechtliche (klassifikatorische) Geschwister Distanz zueinander halten müssen.

Kreuzcousin/en-Beziehungen: *círo-ku*

Personen in *círo-ku*-Beziehungen scheinen am freiesten miteinander umgehen zu dürfen. Sie dürfen einander beleidigen, berühren und heiraten.²³⁰

„Da gibt es kein Problem. Du kannst mit ihnen scherzen, sie schicken, um etwas zu tun, und nahe bei ihnen sein. Es ist das Kind deines *tá-//úũ*. Ich kann mit ihnen spielen, ihnen sagen, was immer ich will.“ (NB, 28.1.1999)

Man kann ohne Vorwarnung das Haus des anderen betreten, solange dieser unverheiratet und gleichgeschlechtlich ist. Allerdings ist es auch in diesem Verhältnis den relativ älteren vorbehalten, den relativ jüngeren Aufgaben oder Arbeiten aufzutragen.

Über die Anwendung der Bezeichnungen *círo-ku* beziehungsweise *dàmà-ku* waren sich meine Gesprächspartner nicht einig. Der Unterschied hat weitreichende Auswirkungen, denn Personen, die in einer *círo-ku*-Beziehung zueinander stehen, dürfen einander heiraten, Personen, die in einer *dàmà-ku*-Beziehung zueinander stehen, jedoch nicht.

„Alle *círo* können einander heiraten, aber die Herzen der Menschen sind nicht gleich. Manche Leute reden schlecht darüber. Sie sagen, das Blut sei dasselbe. Für mich ist es kein Problem. In meiner Familie ist es häufig passiert, dass *círo* einander geheiratet haben. Ich will nicht, dass meine Familie weit auseinander geht.“ (AS, 8.11.1999)

„Ob sich die Kinder von Bruder und Schwester *círo-ku* oder *dàmà-ku* nennen, ist von Wohnplatz zu Wohnplatz verschieden. Es kann passieren, dass die, die sich *círo-ku* nennen, heiraten. Andere mögen solche Leute *círo* nennen, aber ich nenne sie *dàmà-ku*. Bei *dàmà-ku* ist die Regel strenger. Auch hier passiert es, dass sol-

²³⁰ Bei einer systematischen Befragung von 24 Individuen aus beiden Orten und allen Geschlechts- und Altersgruppen gaben allerdings fünf Personen an, dass man seine/n *círo-hè/mà* nicht heiraten dürfe. Zwei Personen zählten diese sogar zu den *àò-ku*- (*avoidance*) Beziehungen, allerdings zugleich auch zu den *cóe-ku*- (*joking*) Beziehungen. Als Lösung für diese widersprüchliche und ambivalente Zuordnung wurde dann als dritte Kategorie *kx'áĩ-ku* (miteinander lachen/reden, aber sich körperlich nicht nahe kommen) angeführt (siehe unten).

che Leute heiraten. Auch wenn die Leute schlecht darüber reden, werden sie sich nicht scheiden lassen, weil sie sich selbst beleidigt haben.” (NB, 29.11.2000)

Man ist versucht anzunehmen, dass sich im letzten Zitat der Einfluss der Vorstellungen von Armeeingehörigern und Kirchenvertretern spiegelt. Meine Gesprächspartner führten stattdessen die ‚Khwe Tradition‘ ins Feld. Die Befürworter einer möglichen Heirat zwischen Kreuzcousin/en ersten Grades formulierten neben der im ersten Zitat erwähnten Motivation des Zusammenhaltens der Familie nur individuelle Liebe zwischen den betreffenden Personen. Unterschiedliche Auffassungen von Angehörigen derselben Gesellschaft darüber, was das akzeptierte kulturelle Modell ist, können mit der persönlichen sozialen Situation und den persönlichen Interessen von Individuen erklärt werden, wie von Böck (1996:129ff.) in überzeugender Weise demonstriert. ‚Considerable disagreement‘ über den Gebrauch von Verwandtschaftstermini für Kreuzcousins/en und deren Eltern bei den Nama spiegeln laut Barnard (1980a:32) dagegen den Zusammenbruch der Kreuzcousinenheirat als Folge der Auflösung der patrilinealen Klans. Prinzipiell muss unterschieden werden zwischen unterschiedlichen Auffassungen über Verhaltensregeln für mit demselben Terminus bezeichnete verwandtschaftliche Beziehungen und unterschiedlichen Auffassungen über die korrekte Bezeichnung für bestimmte genealogische Beziehungen. Bei den Khwe sind die Verhaltensregeln für Menschen, die einander als *círo* bezeichnen, zumindest in dem wesentlichen Punkt der Heiratsfähigkeit weitgehend unstrittig, nicht aber die Auffassung, wer als *círo* zu bezeichnen ist. Möglicherweise liegt dem eine Übernahme der Verhaltensregeln zusammen mit dem aus dem Mbukushu entlehnten Terminus zugrunde, dem aber frühere (und mit den Konzepten der weißen Armeeingehörigern auch spätere) Konzepte zur genealogischen Distanz widersprechen. Auf die tatsächlich realisierten Ehen zwischen (klassifikatorischen) Kreuzcousins/en, Geschwistern und anderen wird unter II.2.3.2 eingegangen.

Beziehungen zwischen Eheleuten: c'ÉÈ-ku

Ehepartner sollen einander respektieren und dürfen einander nicht beleidigen. Sollten aus Personen in einer *círo-ku*-Beziehung Ehepartner geworden sein, ändern sich die Verhaltensregeln. Während das *círo-ku*-Verhältnis so dargestellt wird, dass selbst ansonsten schlimmste Beleidigungen nicht verletzend wirken, trifft dies in einer Ehe nicht mehr zu. Eheleute sollten außerdem ihre jeweiligen Aufgaben in der Ehe erfüllen.

„Du solltest mit deiner Frau leben, ohne zu streiten. Du kannst mit ihr spielen und scherzen und lachen. Du kannst ihren Körper berühren, so dass sie glücklich ist. Du kannst ihr erzählen, was passiert ist. Wenn der Mann weggeht, sollte er ihr Ratschläge geben, zum Beispiel, dass sie Besuchern zu essen geben soll.“ (NB, 28.1.1999)

Polygamie ist nur den Männern erlaubt. Es gibt keine regelhafte Beschränkung für die Anzahl der Frauen, die ein Mann gleichzeitig heiraten kann.²³¹ Der Mann muss allerdings materiell dazu in der Lage sein, die Frauen und gemeinsamen Kinder zu versorgen und seine materiellen und emotionalen Zuwendungen gleichmäßig auf seine Frauen verteilen.

„Er kann nur eine zweite Frau nehmen, wenn er an seinem eigenen Wohnplatz lebt. Die erste ist dann die große Frau, diejenige, die die Leute kennen. Die erste Frau sollte die zweite lehren. Sie leben nicht am Wohnplatz der Eltern der zweiten Frau. Der Mann sollte nur dorthin gehen, um zu helfen, wenn sie pflügen und dann zu seinem Platz zurückkommen. Wenn die beiden Frauen an einem Wohnplatz leben, werden sie manchmal eifersüchtig aufeinander und beginnen zu streiten. Dann bringt er die zweite Frau zu ihren Eltern und besucht sie nur dort.“ (NB, 28.1.1999)

Dass ein Mann vor dem Tod seiner Frau eine von deren (klassifikatorischen) Schwestern heiratet, wird als äußerst problematisch angesehen, weil es zu Eifersucht und Streit zwischen Verwandten führt, deren Beziehung ansonsten als solidarisch und durch gegenseitige Hilfeleistungen konzeptualisiert ist.²³² Nach dem Tod der Frau kann es dagegen im Interesse von deren Familie sein, dass der Mann eine Frau aus dem Schwesternkreis der ersten heiratet, sofern sich zwischen diesem und der Familie seiner verstorbenen Frau gute Beziehungen entwickelt haben.²³³

Schwiegereltern/Schwiegerkind-Beziehungen: //’éê-ĩã-ku

Die Beziehung zwischen Schwiegereltern und Schwiegerkindern ist die am deutlichsten distanzierte. Im Idealfall soll selbst eine verbale Kommunikation nur über Dritte erfolgen. Für Schwiegereltern und Schwiegerkinder gilt, dass sie einander den größtmöglichen Respekt erweisen und größtmögliche körperliche Distanz einhalten müssen.

„Sie können nicht mit dir sprechen. Sie müssen ein Kind schicken. Aber heutzutage kannst du mit deinen Schwiegereltern sprechen. Wenn du zu ihnen sprechen

²³¹ Ein als mächtig angesehener Heiler hatte sieben Frauen, meistens sind es jedoch nicht mehr als zwei.

²³² In vielen anderen polygamen Gesellschaften ist offenbar das Gegenteil der Fall. Zwei Frauen desselben Mannes kommen angeblich dann am besten miteinander zurecht, wenn es sich um zwei Schwestern handelt (Holy 1996:65).

²³³ Van Tonder (1966:206f.) berichtet für die Mbukushu, dass hier eine regelrechte Verpflichtung besteht, nach dem Tode der Ehefrau eine ihrer Parallelcousinen zu heiraten.

willst, die Kinder aber ausgegangen und nur alte Leute am Wohnplatz zurückgeblieben sind, darfst du nicht direkt zu ihnen gehen. Wenn Kinder da sind, kannst du sie bitten, eine Nachricht zu überbringen. Wenn nur Erwachsene da sind, musst du vorbeigehen, weil du nicht das Recht hast, zu deinen Schwiegereltern zu sprechen. Wenn du sitzt und Wasser trinken willst, musst du aufstehen und ein Stück weggehen. Die Schwiegermutter wird aufstehen und das Wasser neben deinen Sitzplatz stellen und weggehen. Dann kannst du zurückkommen und trinken. Du kannst sie nicht einmal mit der Hand berühren, um zu grüßen. Du musst für dich bleiben. So haben sie sich früher gegenseitig respektiert.” (PM, 5.12.1998)

Von den Schwiegerkindern wird außerdem erwartet, dass sie ihren Schwiegereltern materiell und durch Dienstleistungen zur Seite stehen. Ein junges Ehepaar soll zunächst ein paar Jahre bei den Eltern der Frau leben (vgl. II.1.2.4). Die Schwiegersöhne sollten ihren Schwiegereltern Geschenke (Fleisch, Kleidung, Decken etc.) bringen und für sie schwere Arbeiten verrichten, beispielsweise beim Hausbau helfen. Diese Form der Unterstützung wird von ihnen auch nach dem Umzug zum Platz der eigenen Eltern oder nach der Errichtung eines eigenen Wohnplatzes erwartet. Auch die Schwiegereltern machen ihren Schwiegerkindern Geschenke. Die Forderung nach Respekt und Distanz gelten auch für die entfernten Verwandten des Ehepartners in der Eltern- und Großelterngeneration.

Schwäger-Beziehungen: /'úi-ku

In der eigenen Generation, das heißt bei Schwägern und Schwägerinnen sind die Distanzregeln zu Schwiegerverwandten wesentlich lockerer. Die Verhaltensregeln für /'úi-ku-Beziehungen orientieren sich am Senioritätsverhältnis zwischen Ehepartner und der jeweiligen Person. Einen *círo* des Ehepartners kann man beispielsweise beauftragen, etwas zu tun, den Junior-Schwager ebenso, nicht jedoch einen Senior-Schwager. Eine Person, zu der man in einer /'úi-ku-Beziehung steht, kann man unter Umständen auch heiraten, allerdings erst, wenn der Ehepartner gestorben ist.

Avoidance (áò-ku) versus joking (cóε-ku) Beziehungen

Barnard (1992:267) sieht die Unterscheidung zwischen Scherz- (*joking*) und Meide- (*avoidance*)-Verwandten als die grundlegende Struktur aller Khoisan-Verwandtschaftssysteme.²³⁴ Die Vorstellungen der Khwe über ihre Verwandtschaftskategorien und das ihnen ad-

²³⁴ Die *joking*-Kategorien GRANDRELATIVES, JOKING-SIBLINGS (bilateral or matrilineal cross-cousins) und SPOUSE seien in jedem bekannten Khoisan-Verwandtschaftssystem zu finden, in manchen außerdem

äquale Verhalten entsprechen einer solchen dichotomen Kategorisierung jedoch nur bedingt. Zwar gibt es im Khwe Begriffe, die den Kategorien von Scherz- (*cóε-ku*) und Meide- (*áò-ku*) Beziehungen entsprechen, aber es gibt darüber hinaus einen dritten Begriff (*kx'ǎĩ-ku*), der zwischen den ersten beiden angesiedelt ist. Auf den ersten Blick scheint der folgende Kommentar eines Übersetzers nach einem Interview, in dem der Begriff *kx'ǎĩ-ku* gefallen war, die Dichotomie der Unterscheidung in *cóε-ku*- und *áò-ku*-Beziehungen zu bestätigen:

„Es gibt nur *áò-ku* und *cóε-ku*; *kx'ǎĩ-ku* ist dasselbe wie *cóε-ku*. *áò-ku* kann man nicht heiraten, *cóε-ku* kann man heiraten. Es gibt verschiedene Sorten von *áò-ku*: in der Familie und Ältere und Menschen in Positionen. Fremde sind auch *áò-ku*, aber man kann sie heiraten.“ (SG, 11.11.1999).

Zwar lehnte der Übersetzer die Differenzierung in *cóε-ku* und *kx'ǎĩ-ku* ab, aber nur um dann eine Differenzierung verschiedener *áò-ku*-Kategorien zu treffen, was eine dichotome Kategorisierung ebenfalls in Frage stellt. Das Zitat zeigt außerdem, dass in dem Khwe Begriff *áò* die Bedeutungen ‚Distanz‘, ‚Respekt vor Inhabern gesellschaftlicher Positionen‘ und ‚Fremdheit‘ zusammenfallen.²³⁵

Interessant ist, dass für die Bedeutung ‚soziale Distanz aufgrund unterschiedlicher gesellschaftlicher Positionen‘ zunehmend der aus dem Mbukushu entlehnte Begriff *dikútù* verwendet wird. Dieser wird in der Regel mit Englisch *respect* oder Afrikaans *gehorsam* übersetzt, während man für *áò* meist die Übersetzungen Englisch *afraid of* oder Afrikaans *bang wees* erhält.

Bei dem Versuch, Verhaltensregeln für einzelne Beziehungen und *joking-avoidance*-Kategorien zueinander in Beziehung zu setzen, zeigte die Häufigkeit der gemachten Einschränkungen deutlich, dass die Zuordnung nicht so einfach ist beziehungsweise durch eine

JOKING-IN-LAWS. Ebenfalls allgemeingültig für Khoisan-Verwandtschaftssysteme seien die *avoidance*-Kategorien PARENT/CHILD, AVOIDANCE-SIBLINGS und AVOIDANCE-IN-LAW. Mit der Schreibweise in GROSSBUCHSTABEN deutet Barnard an, dass hier nicht die Bedeutungen der englischen Verwandtschaftstermini, sondern vom Wissenschaftler definierte Verwandtschaftskategorien gemeint sind, die ersteren nur teilweise entsprechen.

²³⁵ Darüber hinaus drückt *áò* auch ‚Angst‘ vor gefährlichen Tieren, Menschen und übernatürlichen Mächten aus. Dieses Bedeutungsspektrum zeigte sich auch bei den Antworten auf die Frage, zu wem man den Kontakt meide. In Mashambo wurde diese Frage zum Teil im Sinne von Respekt/Furcht vor der gesellschaftlichen Position von *headmen* und/oder *chief* verstanden. Dann hieß es ‚sie sind über mir‘ (KN, 20.7.1999) beziehungsweise ‚außer dem *headman* ist niemand über mir‘ (MN, 21.7.1999). Zum Teil wurde die Frage aber auch gemäß den Verhaltensnormen für Verwandte interpretiert, zum Beispiel: ‚alle außer meinen *círo*‘ (KS, 22.7.1999). Von 30 Interviewpartnern in Mute'iku wurden auf diese Frage von nur drei Personen überhaupt und insgesamt nur sechs Personen genannt, von denen vier Schwiegerverwandte (WM, WF, WMZy, WZe), waren. Eine Frau führte als Grund persönliche Konflikte an (KS, 16.1.1999), was auf eine weitere Interpretationsmöglichkeit des Begriffes *áò* hinweist, der sich dem der persönlichen Feindschaft annähert.

ganze Reihe von Faktoren relativiert wird. Hierzu gehören das relative Geschlecht, das absolute und relative Alter, die tatsächliche genealogische Distanz, und auch der Lebendstatus des Ehepartners. Ein vielleicht wesentlicherer Unterschied zu Befund und Interpretation von Barnard ist aber, dass von den Khwe nur eine einzige Beziehung, nämlich die *círo-ku*-Beziehung, eindeutig als Scherz- (*cóε-ku*) und einigermaßen einheitlich als mögliche Heiratsbeziehung klassifiziert wurde.²³⁶

Generell gilt, dass Seniorität den Anspruch auf beziehungsweise die Verpflichtung zu Respekt und Gehorsam lenkt, während die genealogische Distanz in Verbindung mit dem relativen Geschlecht ausschlaggebend ist für die Möglichkeit beziehungsweise Unmöglichkeit körperlicher Nähe. Bei ausreichender genealogischer Distanz gehören alle Verwandten zu den potentiellen Ehepartnern, obwohl sie deshalb nicht als *cóε-ku* bezeichnet werden können. Einige derjenigen Personen, die in die Meidungskategorie fallen, dürfen durchaus beschimpft und beleidigt werden, solange sie Kinder oder jünger sind. Die Prinzipien Seniorität und genealogische Distanz durchkreuzen also die Kategorien *áò-ku* und *cóε-ku*. Die Unterscheidung in potentielle Ehepartner und Heiratstabuisierte ist nur eine unter vielen gesellschaftlich relevanten Unterscheidungen²³⁷ und nicht unbedingt grundlegender als die zwischen Respektempfängern und Respektverpflichteten oder die zwischen Versorgern und Versorgten.

²³⁶ Viele Aspekte der prototypischen Scherzbeziehungen scheinen dennoch nicht gelebt zu werden, zumindest zwischen gegengeschlechtlichen *círo-ku*. 15 von 24 Befragten gaben an, dass diese nicht im selben Raum übernachten dürften. Auf die Frage danach, mit wem man am liebsten Spaß habe und lache, gab nur eine Person in Mashambo den prototypischen Spaßpartner *círo* an. Die Nennung wurde auch nicht, wie in den übrigen Fällen, mit der entsprechenden Verwandtschaftsrolle begründet, sondern damit, dass man ‚zusammen aufgewachsen‘ sei. In Mute’iku wurden auf diese Frage überhaupt keine Beziehungen zu gegengeschlechtlichen *círo* angeführt, und selbst bei Beziehungen zu gleichgeschlechtlichen Partnern derselben Generation nannten mehr (elf Personen) ihre klassifikatorischen Geschwister als ihre *círo* (4 Personen). Zwei Frauen in Mashambo nannten ihre *táci-hε* (MMZDD) beziehungsweise *’úú-hε* (MMZDSW), eine ihren *n //góri-mà* (HZS), einen Schwestersohn ihres verstorbenen Mannes. Der Sohn der Schwester erbt nicht nur die politische Position seines Mutterbruders (vgl. II.1.2.3 und II.4.3.1), sondern unter Umständen auch dessen Frau. Im vorliegenden Fall wurde diese potentielle Eheverbindung zwar nicht in die Tat umgesetzt, trotzdem entstand eine Scherzbeziehung zwischen den beiden. Ein Mann nannte eine Nachbarin und einen Nachbarn und begründete das damit, dass er diese Personen möge und sie ihn. Eine Frau nannte alle Bewohner ihres Wohnplatzes. In Mute’iku wurden insgesamt 43 Namen generiert. Auch hier sagte eine Person, sie habe Spaß mit allen, die an ihrem Wohnplatz leben. Spezifische Spaßpartner sind hier vor allem gleichgeschlechtliche *círo* für Männer und gleichgeschlechtliche (klassifikatorische) Geschwister für Frauen, sowie Ehepartner und Kinder. Auffällig ist, dass Männer in sieben Fällen (davon sechs Erstnennungen) angaben, am liebsten beziehungsweise gerne mit ihren Frauen zusammen zu sein, um Spaß zu haben, dass aber umgekehrt nur eine Frau ihren Mann angab, und das auch nur an zweiter Stelle.

²³⁷ Dies ist offenbar auch bei anderen Zentralkhoisan-Sprechern der Fall: „Relative age and generation are sociologically significant among the Khoe-speakers, even among those peoples whose relationship terminologies do not distinguish between senior and junior referents. For example, a man does not behave in the same way towards his elderly grandmother as he does towards his marriageable cross-cousin, though both may be called by the same term.” (Barnard 1992:289)

II.2.3 *kúri* in der Praxis

II.2.3.1 Konstruktion und Verweigerung von Verwandtschaft

Erklärungen für die Anwendung und Nicht-Anwendung von Verwandtschaftstermini auf bestimmte Personen zeigen, dass eine durch eine Heirat zustande gekommene Beziehung nicht notwendigerweise die Integration der/s Angeheirateten in das verwandtschaftliche Beziehungsnetz bedeuten muss, andererseits aber auch, dass eine durch Heirat zustande gekommene Beziehung durch die Scheidung dieser Ehe nicht zwangsläufig aufgehoben wird:

„Den /'úi (hier: ZH), den du gut kennst, lässt du nicht, auch wenn er sich scheidet. Du schenkst ihm trotzdem noch etwas, wie du es vor der Scheidung getan hast. Du liebst den Menschen ja noch, deshalb nennst du ihn weiterhin /'úi.“ (MK, 25.1.2001)

Um die Nicht-Verwendung eines Verwandtschaftsterminus und damit die Nicht-Anerkennung einer verwandtschaftlichen Beziehung zu begründen, wurden zum Teil genau dieselben Erklärungen vorgebracht wie für die Verwendung, nämlich, dass die Beziehung (nur) durch eine Heirat zustande gekommen war. Die Aussage ‚erst kurz verheiratet‘ weist darauf hin, dass bevor man das Vorhandensein einer Beziehung empfindet, diese über längere Zeit oder durch bestimmte Intensität gefestigt worden sein muss. Ist dies nicht der Fall, kann auch bei konsanguinalen Verwandten die Benennung mit einem Verwandtschaftsterminus aufgegeben werden:

„Ich habe ihn nie gesehen. Wenn ich mehr wissen werde, werde ich ihn *n //góri* [hier: Enkel] nennen.“ (NB, 29.11.2000)

Die meisten Erklärungen beziehen sich auf eingetragene Verwandte, die einer anderen ethnischen Gruppe oder einer anderen Regionalgruppe (vgl. II.3.2) angehören oder sich nicht normgerecht verhalten haben. Für Angeheiratete, insbesondere wenn sie Angehörige anderer ethnischer oder Regionalgruppen sind, scheint es schwieriger zu sein, verwandt zu werden. Beziehungen pflegen und Normen einhalten müssen aber auch die konsanguinalen Verwandten.

Verwandtschaftstermini werden auch gegenüber Personen verwendet, zu denen gar keine, auch keine diffuse oder affinale genealogische Beziehung gegeben beziehungsweise bekannt ist. Ich selbst wurde verschiedentlich mit *ndée*, der Anrede für Mutter, angesprochen. Dies geschah meist in Situationen, in denen ich einer Person Nahrungsmittel, Geld oder ähnliches ge-

schenkt hatte oder schenken sollte, mich also ‚wie eine Mutter‘ verhalten hatte oder zu verhalten aufgefordert wurde.²³⁸

Der Verwandtschaftsterminus *lǎǎ* (Kind) wird von *headmen* für die Leute in ihrem jeweiligen Zuständigkeitsbereich verwendet. Diese übertragene Bedeutung spielt darauf an, dass ein *headman* seine Leute belehrt und berät wie Eltern es gegenüber ihren Kindern tun.

Von einigen alten Frauen wurde ich manchmal auch *tí'ù n //góri-hè* (meine Enkelin) genannt. Großeltern sind mehr noch als Eltern diejenigen, die junge Menschen in ihre geschlechtsspezifischen Aufgaben in der Khwe Gesellschaft einführen. Diejenigen, die mich so nannten, waren nach meinem Empfinden auch diejenigen, die sich am meisten berufen fühlten, mir ihr Leben und Denken nahe zu bringen. Der Ausdruck *n //góri* wurde einmal auch für die weißen Soldaten in der SADF verwendet und damit erklärt, dass diese gelernt hätten, wie die Khwe *//qaání* (*Grewia retinervis*) und *lqóm* (*Ricinodendron rautenenii*), also Buschfrüchte, zu essen.

II.2.3.2 Distanzregel, voreheliche Verwandtschaft und Genealogiekenntnisse

Entsprechend der ausdrücklich formulierten Norm dürften eigentlich nur solche Verwandte einander heiraten, die in einer *círo-ku*-Beziehung zueinander stehen, also (klassifikatorische) Kreuzcousins/en sind. Dagegen wird gesagt, dass Personen in *dàmà-ku*-, *//úú-ku*- und *n //góri-ku*-Beziehungen,²³⁹ also (klassifikatorische) Geschwister, Eltern, Großeltern, einander nicht heiraten dürfen. Viele Gesprächspartner konnten zwar die Verwandtschaftskategorien, in die sie andere Personen und auch ihre eigenen Ehepartner einordneten, angeben, nicht aber ihre genaue genealogische Beziehung zu diesen.

²³⁸ Die konzeptuelle Verbindung zwischen Eltern und ‚versorgt werden‘, scheint auch auf Dinge ausgedehnt werden zu können. So sprach beispielsweise ein Khwe Feldassistent von dem von Kilian-Hatz & Schladt (1997) kompilierten Wörterbuch als von seiner ‚Mutter‘. Wenn er ein Wort darin nicht finden konnte, sagte er ‚Meine Mutter gibt mir heute nichts zu essen (my mother is not feeding me today)‘ (Matthias Brenzinger, pers. Komm.).

²³⁹ Obwohl immerhin elf von 24 Befragten *n //góri* und *tá-//úú* ganz oder mit Einschränkungen, die die Stellung im Lebenszyklus und das relative Geschlecht betrafen, den Scherz-Beziehungen (*cóε-ku*) zuordneten, gab nur eine Person an, dass *tá-//úú* und *gyám-n //góri* einander bei ausreichender genealogischer Distanz heiraten dürften.

GENEALOGIEKENNTNISSE ÜBER DIE EIGENE VOREHELICHE VERWANDTSCHAFT

	vollständige Genealogiekenntnis ²⁴⁰	unvollständige Genealogiekenntnis	Summe
<i>ció-ku</i> -Ehen	15	13	28
bis +3 G bekannt	4	-	4
bis +2 G bekannt	6	7	13
bis +1 G bekannt	5	6	11
<i>dàmà-ku</i> -Ehen	3	4	7
bis +3 G bekannt	2	-	2
bis +2 G bekannt	1	3	4
bis +1 G bekannt	-	1	1
<i>n //góri-ku</i> -Ehen	7	7	14
bis +3 G bekannt	1	-	1
bis +2 G bekannt	5	1	6
bis +1 G bekannt	1	6	7
<i>//ũũ-ku</i> -Ehen	5	3	8
bis +3 G bekannt	2	-	2
bis +2 G bekannt	3	3	6
Ehen gesamt	30	27	57

Die obige Tabelle zu vorehelichen Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Khwe Ehepartnern zeigt, dass nicht der Zuordnung zu Kategorien, sondern der tatsächlichen genealogischen Distanz die größte Bedeutung für die Heiratsfähigkeit zukommt. Das setzt Genealogiekenntnisse voraus, die zumindest so tief gehen, dass eine ausreichende genealogische Entfernung gesichert ist. Was die vorehelichen Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Ehepartnern angeht, so sind von den insgesamt 57 Ehen im Sample 28 *ció-ku*-Ehen (klassifikatorische Kreuzcousins/en) Ehen. Das sind fast die Hälfte und mit Abstand die meisten. Genau so viele Ehen (29) wurden aber zwischen Angehörigen von Verwandtschaftskategorien geschlossen, die einander gemäß der Norm nicht heiraten dürfen. Hierunter sind mit 14 die *n //góri-ku*-Ehen, also Ehen zwischen Männern und (klassifikatorischen) Töchtern ihrer Schwestern am häufigsten,²⁴¹ gefolgt von acht *//ũũ-ku*-Ehen, also solchen zwischen Personen in (klassifikato-

²⁴⁰ Als vollständig wurden die genealogischen Kenntnisse dann angesehen, wenn die Beziehung bis zu einem echten Geschwister- oder (Halb-)geschwisterpaar nachvollzogen werden konnte.

²⁴¹ Theoretisch könnten *n //góri-ku*-Ehen auch solche zwischen Großeltern und Enkeln sein, dies ist jedoch in dem Sample nicht der Fall.

rischen) Eltern-Kind-Beziehungen, und sieben *dàmà-ku*-Ehen, also Ehen zwischen (klassifikatorischen) Geschwistern.

Bei den drei letztgenannten Verwandtschaftsbeziehungen, deren Prototyp nicht zu den potentiellen Ehepartnern gezählt wird, ist die Kenntnis der genealogischen Beziehung nur im Falle der *dàmà-ku*-Beziehungen wesentlich höher als bei den *círo-ku*-Beziehungen. Von den *dàmà-ku*-Beziehungen konnten drei von sieben bis zu ihrem Ursprung nachvollzogen werden, es waren jedoch in fünf von sieben Fällen mindestens zwei Generationen über Ego bekannt. In fünf von diesen Fällen gab es bis dahin noch keine leiblichen Geschwister. Von den acht *llúũ-ku*-Beziehungen konnte in fünf Fällen die genaue genealogische Beziehung nachvollzogen werden. Drei davon reichten nicht über die Generation +1 des Vertreters der höheren Generation hinaus, bevor eine echte Geschwisterbeziehung erreicht wurde. Bei sieben von 14 *n llgóri-ku*-Ehen konnte die genealogische Beziehung vollständig angegeben werden. In sieben Fällen ging die Kenntnis nicht über die Generation +1 des Vertreters der höheren Generation hinaus. Dies ist aber ausreichend, um zu wissen, dass es sich nicht um eine *domí-n llgóri-ku*-Beziehung handelt.

Verwandtschaft ersten Grades gibt es nur bei *círo-ku*- und *n llgóri-ku*-Ehen (siehe Tabelle unten). Hier ist zu beachten, dass die biologisch-genealogische Distanz zwischen *círo-ku* ersten Grades und *dàmà-ku* zweiten Grades dieselbe ist. Nur Ehen zwischen echten Geschwistern gibt es keine.²⁴²

DISTANZREGEL UND VOREHELICHE VERWANDTSCHAFT

Kategorie	1. Grad		mindestens 2. Grad		mindestens 3. Grad	
	Anzahl	Prozent	Anzahl	Prozent	Anzahl	Prozent
<i>círo-ku</i>	5	17,85	12	42,85	11	39,30
<i>dàmà-ku</i>	0	0,00	2	28,57	5	71,43
<i>n llgóri-ku</i>	1	7,14	11	78,57	2	14,28
<i>llúũ-ku</i>	0	0,00	3	37,50	5	62,50

²⁴² Mir wurde von zwei Fällen berichtet, in denen ein Mann mit zwei Frauen an verschiedenen Orten Sohn und Tochter gezeugt hatte und diese beiden einander geheiratet hatten, ohne von ihrer Geschwisterschaft zu wissen. Als dies bekannt wurde, mussten sie sich scheiden lassen (SG, 27.7.1999).

Die absolute Zahl der *n //góri-ku*-Ehen zweiten Grades ist fast genau so, der relative Anteil sogar wesentlich höher als der der *círo-ku*-Ehen zweiten Grades, während die Zahl der *n //góri-ku*-Ehen dritten Grades demgegenüber stark abfällt. Es gibt sogar eine Ehe zwischen einem Mann und der Tochter seiner leiblichen Schwester. Es gibt keine Ehen zwischen echten Eltern und Kindern. Anders als bei den *n //góri-ku*-Ehen kommt es bei den *//úũ-ku*-Ehen auch vor, dass die Frau der höheren Generation angehört.

Nach den Heiratsregeln gefragt, dachten meine Gesprächspartner offenbar (fast) ausschließlich an die genealogisch nächsten Vertreter einer Kategorie.²⁴³ Jedenfalls bestätigt die Praxis die formulierten Heiratsregeln lediglich tendenziell. Abweichungen von der Regel sind so häufig, dass sie nicht mehr als die Regel bestätigende Ausnahmen aufgefasst werden können. Vielmehr legen sie nahe, dass letztlich in allen Beziehungen die genealogische Distanz entscheidender ist als die Zugehörigkeit zu verwandtschaftlichen Kategorien.

II.2.3.3 Generationenverhältnis

Die Verhaltensregeln für die Beziehungen zwischen Verwandten verschiedener Generationen sind geprägt von Vorstellungen der Gerontokratie und Reziprozität. Danach sollten die jeweiligen Junioren in einer Beziehung den Senioren, das heißt den Angehörigen der Eltern- und Großelterngeneration, aber auch den Seniorgeschwistern, Respekt und Gehorsam erweisen. Die Senioren ihrerseits sollten die Junioren, solange diese noch Kinder sind, mit den materiellen und intellektuellen Lebensnotwendigkeiten versorgen, sie in ihre geschlechtsspezifischen Aufgabenfelder einweisen und sie lehren. Wenn Großeltern und Eltern alt und schwach geworden sind, sollten die Kinder für sie sorgen. Im Alltag der Feldforschung war die Klage darüber nicht zu überhören, dass diese reziproken Vorstellungen, die man auch als ‚ungeschriebenen Generationenvertrag‘ bezeichnen könnte, nicht mehr befolgt werden. Vor allem ältere Erwachsene klagten über mangelnden Respekt und Gehorsam von Seiten der Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen, insbesondere der Schwiegersöhne. Aber auch Jugendliche und junge Erwachsene beklagten sich über mangelnde Unterstützung durch ihre Eltern. Damit erscheint das Generationenverhältnis als ein sozialer Bereich, in dem Wandelprozesse konfliktiv erlebt werden, auch wenn verwandtschaftliche Beziehungen sicherlich generell als

²⁴³ Hierfür spricht auch, dass ein Mann, der selbst seine *n //góri-h ɛ* zweiten Grades geheiratet hatte, *n //góri-ku*-Ehen normativ ablehnte.

System von Ansprüchen und Beschwerden gesehen werden können (vgl. Parkes 2000). Eine verklärende Darstellung der Vergangenheit durch Vertreter der älteren Generation kann kaum ausgeschlossen werden. Inwieweit die Darstellung die tatsächlichen dominanten Verhaltensmuster in der Vergangenheit spiegelt und inwieweit sie eine Strategie ist, um über moralische Appelle, die zugleich als Appelle an die Erhaltung der kulturellen Identität formuliert werden, Druck auszuüben, kann hier nicht für alle Verhaltensweisen zwischen den Angehörigen verschiedener Generationen geklärt werden. Ein zentraler Punkt der Klage über den mangelnden Respekt der jungen Leute, der immer wieder angeführt wurde, war, dass diese zunehmend ohne Erlaubnis und Kenntnis der Eltern heiraten. Im folgenden werden deshalb mehr als sechzig Schilderungen von Vertretern verschiedener Generationen über ihre eigene(n) Hochzeit(en) und die Rollen, die den Eheleuten selbst und ihren jeweiligen Verwandten dabei zukamen, ausgewertet.

Alte Menschen (circa 50 bis 70 Jahre) berichteten, dass in ihrer Jugendzeit junge Frauen, zum Teil gegen deren eigenen Willen und trotz vehementer Weigerung, einem Mann zur Frau gegeben wurden. Zum Beispiel:

„In der alten Zeit haben die Männer die Frauen nicht gefragt. Die Eltern haben zugestimmt. Ich habe mich geweigert, aber meine Eltern haben gesagt, dass die anderen Mädchen in meinem Alter alle verheiratet sind. Die älteren Brüder des Mannes sind gekommen. Sie haben sich an der Wasserstelle zu den Frauen meines Wohnplatzes gesellt und zu ihnen gesagt: ‘Wir haben bei Eurem Haus ein Mädchen gesehen. Wir werden sie eines Tages holen’. Diese Frauen haben das am Abend meinen Eltern berichtet. Sie sagten: ‘Das haben wir gehört. Ihr sollt es auch später noch hören’. Der Mann, der bei der Hochzeit hilft, ist ein *wócan* des Bräutigams und schon lange verheiratet. Er sieht: ‘Mein Freund heiratet heute. Lass mich helfen, so dass er sieht, dass ich ein echter Freund bin’. Der Mann, der heiraten will, bittet ihn um Hilfe, um mit den Eltern der Frau und der Frau zu sprechen. Er redet mit der Frau und den Eltern und bringt die Nachrichten zurück. Er ist auch zu mir gekommen, um mir die Information zu geben. Ich habe nicht geantwortet. Damals haben junge Frauen nicht viel geredet. Ich wundere mich, wie anders das heute ist. Der Mann hat zuerst mit meiner älteren Schwester gesprochen, die schon verheiratet war. Diese hat es den Eltern gesagt. Später ist dann die Person selbst gekommen. Mein Vater hatte zwei Frauen. Meine eigene Mutter hat nicht geantwortet. Nur die andere Frau hatte die Kraft, um über Kinder zu reden. Sie hat gesagt: ‘Ja ich habe die Kraft dazu. Ja, ihr sollt heiraten’. Zwei Monate später haben sie mich geholt. An dem Tag, als sie kamen, hat es geregnet. Sie kamen sehr früh zu der Zeit, wenn die Leute das Feuer anmachen. Der Mann hatte Pfeil und Bogen dabei. Sie haben mich gegriffen und mitgenommen und zu dem Wohnplatz des Mannes gebracht. Beim Haus haben sie mich mit *kyáara*-Öl²⁴⁴ eingeschmiert. In der Nacht habe ich gedacht: ‘Ich habe mein Haus verlassen. Was soll ich machen?’. Ich schlief in der Hütte einer anderen Frau und sah, dass sie sich nicht um mich kümmerte. Dann bin ich weggelaufen. Aber die Frau hat das gemeldet und sie haben mich wieder eingefangen, bevor ich zuhause war.

²⁴⁴ Öl der *Ochna pulchra*-Frucht.

Am nächsten Tag haben wir gelegen. Der Mann, der nach allem guckt, wenn man heiratet, hat Stöcke und Matten gebracht und das Mattenhaus gebaut. Er hat auch Feuer gemacht und alle Dinge, auch das Bett. Er geht auch am nächsten Morgen mit dem Mann zur Jagd. Alles, was dieser an diesem Morgen sieht und fängt, ob Honig oder Springhase, dürfen nur die ganz alten Menschen essen. Die Kinder bekommen nichts davon. Auch ich konnte nichts essen. Erst, was er am folgenden Tag jagt, dürfen alle essen.” (TK, 20.10.1999)

Wenn ein Mann heiraten wollte und eine Frau ausgewählt hatte,²⁴⁵ bat er einen oder mehrere Ehehelfer, ihn zu den Eltern der Frau oder auch deren Mutterbruder oder älteren Geschwistern zu begleiten und sein Anliegen für ihn vorzutragen. Das Anliegen wurde dann zunächst regelmäßig abgelehnt, um die Ernsthaftigkeit des Ansinnens zu prüfen.

„Die Tradition ist so, um zu sehen, ob der Mann es ernst meint und die Wahrheit spricht. Wenn man sich später scheiden will, können sie zu Dir sagen ‘Wir haben uns geweigert, aber Du hast sie gefordert. Du kannst Dich nicht scheiden. Wir müssen etwas bekommen, Geld oder ein Stück Vieh, als Bezahlung dafür, dass Du Dich scheidest.’” (MK, 26.10.1999)

Hatte der Bräutigam die Eltern der Braut durch wiederholtes Vortragen von der Ernsthaftigkeit seines Ansinnens überzeugt, stimmten diese zu und setzten einen Tag für die Hochzeit fest. Einige Männer berichteten, dass sie während der Werbezeit bereits für die Eltern der zukünftigen Frau gejagt und gearbeitet und unter einem Baum im Busch geschlafen hatten, um ihre Ausdauer und Fähigkeiten zu beweisen. In der Regel fand die Hochzeit – anders als im Zitat - am Wohnplatz der Frau statt. Deren weibliche Verwandte, häufig die Großmutter oder eine Schwester der Mutter, bauten eine Mattenhütte für das junge Paar, brachten die sich oftmals heftig währende Braut dorthin und rieben sie am Morgen nach der Hochzeitsnacht mit *kyaára*-Öl und Dolfpulver²⁴⁶ ein. Der Bräutigam ging am Hochzeitsmorgen zusammen mit seinem/n Ehehelfer/n auf die Jagd. Danach begann der Ehe-Alltag, und die Eheleute nahmen ihre geschlechtsspezifischen Arbeiten auf. Es gab keinen institutionalisierten Transfer von Gütern während der Hochzeit. Allerdings ist unter Hinweis darauf, dass der traditionell in Form von erlegtem Wild gelieferte Beitrag ohne weiteres auch durch Vieh oder Geld geleistet werden konnte, Brautdienst auch als indirekte Zahlung eines Brautpreises interpretiert worden (vgl. Wilmsen 1989:181ff.). Auch Khwe Männer berichteten, dass sie nach der Rückkehr von der Minenarbeit zuerst ihren Schwiegerfamilien Decken und andere Güter schenkten. In der Vergangenheit wurden die jungen Mädchen zum Teil schon vor Einsetzen der ersten Menstruation versprochen. Dann gingen die Rituale von Mädcheninitiation und Hochzeit unmittelbar

²⁴⁵ Die Initiative konnte auch von der Familie der Frau ausgehen, die sich dann an die Eltern des Mannes wandte.

²⁴⁶ Pulverisiertes rötliches Holz von *Pterocarpus angolensis*.

ineinander über. An dem Tag, an dem das Mädchen die Initiationsseklusion verließ, wurde auch die Hochzeitshütte gebaut. Mit dem Initiationsritual für Mädchen, waren monatelange Abgeschlossenheit, eine nur äußerst spärliche Versorgung mit Nahrungsmitteln, harte Arbeit und zum Teil Schläge sowie Hohnlieder verbunden. Auf diese Weise sollten die jungen Frauen auf die Härten des Ehelebens vorbereitet werden. Die einhellige Meinung war, dass die jungen Mädchen und Frauen von heute sich eine solche Behandlung nicht mehr gefallen lassen würden und auch nicht gefallen lassen sollten. Auch ältere Frauen waren dieser Meinung und führten ihre eigenen negativen Erinnerungen, die sie sowohl mit dem Initiationsritual als auch mit einer erzwungenen Heirat verbanden, an.

Personen, die während der Militärzeit geheiratet haben, berichteten, dass Männer zwar die Eltern der Frau um die Einwilligung zur Hochzeit gebeten hätten, aber erst nachdem sie sich mit der Frau selbst einig geworden waren. Zum Beispiel:

„Es war in der Armeezeit. Ich war alleine und hatte viel Arbeit. Ich fühlte mich als Mann. Meine Mutter hat gesagt ‘Wie kannst du so bleiben. Schau, wie alt ich bin und wasche immer noch deine Kleider. Du musst jemand suchen, der hilft.’ Zuerst habe ich die Frau gefragt. Ich habe ihr gesagt, dass ich sie liebe, und sie hat zugestimmt. Dann habe ich ihre Eltern gefragt. Ich habe zu ihnen gesagt ‘Ich möchte Euer Kind heiraten’. Sie haben gesagt ‘Wenn ihr nicht schön zusammenbleibt, werden wir Euch trennen’. Eine Woche lang bin ich jeden Tag zu ihren Eltern gegangen. Am Anfang haben sie sich geweigert, aber nicht sehr viel. Am ersten Tag haben sie gesagt ‘Selbst wenn wir ja sagen, kannst du sie heute nicht nehmen. Du musst wiederkommen, damit wir mit den anderen aus der Familie sprechen können’. Am zweiten Tag haben sie gesagt ‘Du kannst die Frau nehmen, aber wir wollen erst sehen, ob du ‘herzkrank’ wirst. Du musst wiederkommen, damit wir sehen, ob du es ernst meinst oder uns nur testen willst. Später haben die Eltern gesagt ‘Wir kennen diesen Mann jetzt lange’. Dann habe ich ihr gesagt, sie soll kommen. Ich habe in meinem Haus das Bett gemacht. Dann haben wir geheiratet.” (FC, 21.10.1999)

In den Schilderungen von Hochzeiten während der Militärzeit sind nur noch das Werben und Herrichten der ‚Ehestätte‘ vorhanden, beide in abgewandelter Form. Der größte Teil der Werbung bezieht sich auf die Frau selbst, aber die älteren Mitglieder ihrer Familie werden noch um ihre Zustimmung gebeten. Die Frau ist anwesend, wenn der Mann zu diesem Zweck bei ihren Eltern vorspricht, und wird von diesen nach ihrer Einstellung gefragt. Wenn sie der Ehe zustimmt, erklären sich auch die Eltern einverstanden. Das Ablehnen des Antrags zu Beginn der Werbung wird häufig von den Frauen selbst übernommen, ebenfalls mit der Begründung, die Ernsthaftigkeit des Ansinnens prüfen zu wollen. Es werden keine Vorab-Brautdienste geleistet. Die Ehen werden in der Regel im Haus oder Zimmer des Mannes vollzogen oder in einem Raum, der ihm von Freunden zu diesem Zweck überlassen worden

ist. Die Frau wird von weiblichen Verwandten zum Mann begleitet, muss aber nicht dazu genötigt werden. Der Bau einer besonderen Hochzeitshütte, das Einschmieren der Braut und die Jagd am Hochzeitsmorgen sind aus den Schilderungen von Personen, die in den 1970er und 1980er Jahren geheiratet haben, verschwunden.

Ganz junge Leute berichteten, dass sie niemanden vorher gefragt, sondern einfach geheiratet hatten oder zur Heirat genötigt wurden, nachdem die Frau schwanger war. Zum Beispiel:

„Wir waren zuerst Freunde (*tcúmi*). Wir waren nicht verheiratet, aber wir haben zusammen gelegen. Sie ist nur in der Nacht heimlich zu mir gekommen. Als die Frau ein paar Monate schwanger war, haben wir geheiratet. Dann ist sie bei mir aufgestanden und hat etwas bei mir gemacht.“ (KM, 24.10.1999)²⁴⁷

Meist fragt offenbar der Mann die Frau, ob sie bereits einen anderen Mann liebe. Ist das nicht der Fall, beteuert er ihr seine Liebe. Die Frau lässt sich dann unter Umständen auf eine sexuelle Beziehung ein, ohne dass einer von beiden ihre Eltern konsultiert. Wenn sie sich entschließen, ihre sexuelle Beziehung bekannt zu machen, bleibt der Partner über Nacht. Am nächsten Morgen wird die Tochter/der Sohn dann gefragt, wer denn der Mann/die Frau sei, der bei ihr geschlafen habe und sie/er antwortet, es sei ihr/seine Ehemann/Ehefrau. Heute reicht es also aus, dass ein Paar zusammen in einem Haus schläft und beide sich am nächsten Morgen vor den Verwandten am Wohnplatz dazu bekennen.²⁴⁸

Die Beteiligung anderer Personen am Hochzeitsritual ist immer weiter zurückgegangen, die Heirat zunehmend eine Angelegenheit zwischen den Ehepartnern alleine geworden. Zwar war die Heirat auch in der Vergangenheit nicht durch aufwendige Rituale markiert, aber selbst die wenigen ritualisierten Vorgänge in den Schilderungen älterer Menschen - das Werben und Verweigern, das Herrichten der Ehestätte, das Waschen der Braut und die erste Jagd des Bräutigams – sind aus den Schilderungen jüngerer Menschen verschwunden. Allerdings gab es auch früher Hochzeiten ohne jegliches Ritual, und zwar dann, wenn Personen zum zweiten oder dritten Mal heirateten. Zum Beispiel:

„Als der Mann gestorben ist, ist sein jüngster Bruder gekommen, um auf dessen Kinder aufzupassen. Schon die anderen Brüder haben versucht, mich zu heiraten, aber ich habe mich geweigert. Als dieser Bruder aus Grootfontein zurückkam, ha-

²⁴⁷ Weder Initiations- noch Hochzeitsrituale konnte ich selbst beobachten. Das Vorhandensein jeglicher, auch möglicherweise moderner oder transformierter Hochzeits- und Initiationsrituale wurde von meinen Gesprächspartnern verneint. Einzige Ausnahmen sind kirchliche Trauungen, die jedoch wegen der hohen Kosten äußerst selten sind: „Bei uns Khwe gibt es keine kirchlichen Trauungen, weil sie zu teuer sind. Man muss Essen kaufen für die Besucher, einen Ring, Kleider und Schmuck. Selbst in der Militärzeit gab es nicht viele, die kirchlich geheiratet haben.“ (SM, 17.10.2000)

²⁴⁸ Bei vor- oder anderen außerehelichen Beziehungen verschwindet dagegen einer der Partner noch im Schutze der Dunkelheit, aber natürlich nicht unbedingt unbemerkt.

ben sich die Brüder versammelt und gesagt: 'Die Kinder unseres Bruders sollen nicht weit gehen. Auch Du musst es versuchen'. Dann hat der jüngste Bruder mit mir geredet. Ich habe gesagt: 'Ich will nicht noch mal heiraten. Du wirst auch sterben. Ich will nicht, dass zwei Leute bei mir sterben.' Am Abend, als ich mit meiner Tochter und meiner 'kleinen Mutter' zusammen saß, ist er gekommen und sie sind gegangen. Dann haben wir geschlafen." (TK, 20.10.1999)

Natürlich gab und gibt es innerhalb der Generationen individuelle Unterschiede von mehr oder weniger ‚konservativem‘ Verhalten. Auch in der Militärzeit sind sich einige Männer vor der Ehe nur mit den Eltern der Frau, nicht aber mit dieser selbst einig geworden, und auch heute gibt es Männer, die die Eltern der Auserkorenen vor der Hochzeit um Zustimmung bitten. Das statistisch dominante Muster hat sich aber definitiv geändert. Trotz des allgemeinen Tenors der Klagen der Älteren darüber, dass sie vor der Hochzeit ihrer Kinder nicht mehr gefragt werden, ist die Bewertung der Veränderungen bei näherer Betrachtung differenzierter, wie das folgende Gespräch zeigt. Das Ehepaar hat während der Militärzeit, aber nach dem ältesten Modell geheiratet:

Mann: Zuerst bin ich zu ihrem Vater und ihrer Mutter gekommen. Ich habe nicht mit der Frau gesprochen. Ich habe sie in meinem Zimmer geheiratet. Zwei Frauen haben sie gebracht. Heute sprechen die Paare selbst miteinander. Wenn sie sich einig sind, heiraten sie.

Frau: Ich habe mich verlassen gefühlt und ich habe mich geweigert [zu heiraten]. Meine Eltern haben mir gesagt, sie hätten zugestimmt, dass ein Mann mich heiraten soll. Jeden Tag, wenn er kam, bin ich weggelaufen in den Busch bis zwei Nachbarinnen einen Plan gemacht und mich in sein Zimmer gebracht haben.

Mann: Es hat einen Monat gedauert. Ich war noch bei der Armee. Ich bin jedes Wochenende gekommen.

Frau: Sie haben mich gefangen. Ich habe mich geweigert, weil ich allein bleiben wollte. Das ist so. Wenn ein Mann jeden Tag kommt, muss man eines Tages zustimmen. Ich hatte Angst, weil ich nicht an diesen Mann gewöhnt war. Ich habe ihn nicht gekannt. Er hat mehr gewusst. Er war älter.

Mann: Es ist besser, erst zu der Frau zu gehen. Es ist besser, wenn sie zustimmt und sagt 'lass uns zu den Eltern gehen'. Die werden sie fragen, ob sie Dich liebt. Dann wirst Du ruhig schlafen. Dann kocht sie Dir am nächsten Morgen Kaffee. So wie es früher gemacht wurde, ist es schlecht, weil es viel Streit und Kampf und Beißen gibt. Sie kocht nicht für Dich. Meine Frau hat einen Monat lang nicht für mich gekocht. Das hat die Schwiegermutter gemacht. Sie hat mir auch kein Wasser gebracht, damit ich mein Gesicht waschen konnte.

Frau: Später habe ich mich an ihn gewöhnt und begonnen, für ihn zu kochen. Meine Eltern haben mir gesagt, ich müsse beim Haus bleiben und Nahrung für den Mann zubereiten. Ich dürfe nicht mehr herumlaufen.

Mann: Ich bin still geblieben. Wenn ich etwas gesagt hätte, wäre die Frau wegelaufen. Damals, als sie noch nicht an mich gewöhnt war, musste ich meine Klei-

der selbst waschen. Wenn man aneinander gewöhnt ist, sagt man ihr, was sie falsch gemacht hat.

*Mann:*Heute sind sie vielleicht noch in der Schule und treffen sich dort. Sie kennen einander und heiraten. Später gehen sie zu den Eltern. Vielleicht sagt die Frau, dass der Mann ihre Eltern fragen soll, aber nicht immer. Das ist schlecht. Dann weiss man nicht, wer der Vater der Kinder ist.” (CM/DD; 20.10.1999)

Während die inzwischen übliche Einholung der Zustimmung der jungen Frauen zur Ehe, die Freiwilligkeit der Ehe und der Wegfall des von den Eltern ausgeübten Zwangs als positive Entwicklung dargestellt wurden, wurde negativ bewertet, dass junge Leute in der heutigen Zeit heirateten, ganz ohne ihre Eltern zu fragen oder in Kenntnis zu setzen, weil sich die Männer auf diese Weise den Verpflichtungen gegenüber den von ihnen gezeugten Kindern, aber auch gegenüber ihren Frauen und Schwiegerfamilien entzogen. Die eigene Vaterschaft nicht anzuerkennen, ist, wenn man so will, der Todesstoß für den Generationenvertrag zumindest zwischen Männern und ihren Kindern.

„Heute ist es anders als früher. Heute heiraten sie einfach. Man sieht, dass die Frau schwanger ist. Das ist nicht gut. Der Mann fragt ihre Eltern nicht. Er sorgt nicht für seine Frau und seine Kinder. Er hat kein Haus für sie gebaut. Er muss für sie sorgen, weil er sie schwanger gemacht hat. Aber er scheidet sich einfach, und ihre Eltern müssen für die Enkel sorgen. Er bringt den Schwiegereltern nichts.” (JM, 22.10.1999)

„Früher waren Ehen gut. Der Mann hat für Dich gesorgt. Er hat Dir Honig und Duiker gebracht. Das, was heute passiert, ist keine Heirat. Die Menschen, die heute heiraten, schlagen sich morgen. Dann bringen sie dir [als Oma] die Kinder.” (KB, 24.10.1999)

„Der Mann will nur Kinder machen, aber die Frau muss alleine dafür sorgen. Es gibt kein Khwe Wort für eine solche Beziehung, weil es so etwas früher nicht gab. Deshalb verwenden wir das Mbukushu Wort und nennen solche Beziehungen *tcúmi-ku*²⁴⁹.” (SG, 10.9.1999).

Alle diese Zitate drücken aus, dass die in der Khwe Tradition verankerten guten Sitten der Vergangenheit. Um die Unvereinbarkeit heutiger sozialer Praxis mit den überlieferten Werten der Khwe zu unterstreichen, wird darin sogar der Mangel eines entsprechenden Konzeptes in der Sprache angeführt.

Der Fluss der Leistungen zwischen den Generationen hat sich verändert. Früher war es die Aufgabe der mittleren Generation, die Kinder und die alt gewordenen Eltern zu versorgen. Die jetzige Generation von Alten ist jedoch in der Versorgerrolle geblieben, wozu auch die

²⁴⁹ Wörtlich: *tcúmi* = Liebhaber, *-ku* = Reziprokmaker. Häufig werden auch die englischen Termini *boyfriend/girlfriend* benutzt.

staatlichen Rentenzahlungen beitragen. Diese sind oft das einzige Bargeldeinkommen in einem Haushalt. Sie sind jedoch nicht hoch genug, um den Alten als effizientes Druckmittel gegenüber den zahlreichen jüngeren Personen zu dienen. Insbesondere den jungen Männern war es in der aktuellen wirtschaftlichen Lage kaum möglich, ihren Part im Generationenvertrag zu erfüllen. Sie waren eher ein zusätzlicher Mund, den es zu füttern galt als – wie früher – ein Aktivposten, von dem man leben konnte. Zwar wurde geklagt, dass junge Männer nicht zu ihren Kindern stehen, häufig genug wurden die Schwiegersöhne aber auch von ihren Schwiegereltern davongejagt.²⁵⁰

Die mangelnde Achtung der jungen Leute vor dem ‚Generationenvertrag‘ erklären sich die Älteren mit der wirtschaftlichen Notlage und der daraus resultierenden Tatsache, dass sie ihren eigenen Teil des Vertrages nicht erfüllen können und nichts haben, das sie ihren Kindern geben könnten, weder Nahrungsmittel und Kleidung in ausreichender Menge noch ein Vorbild, um mit den veränderten Lebensbedingungen zurecht zu kommen:

„Die Kinder sind verrückt geworden. Sie trinken und heiraten bevor die Eltern davon gehört haben. Die Kinder von heute hören nicht. Sie weigern sich. Sie gehen nicht in die Schule, sondern spielen zu Hause. Als ich jung war, habe ich meinen Eltern gehorcht. Jeder wusste, wo sein zuhause ist. Heute haben die Menschen keine Feuerstelle gesehen. Sie laufen herum. Früher ist man krank geworden und gestorben als man fit war. Heute sehen junge Frauen aus wie Autoreifen. Sie sind mager. Junge Mädchen sehen zwar schön aus, aber sie sterben an AIDS. Die Ovambos geben 20 Cents und AIDS. Auch in der Armeezeit wurde getrunken, aber die Khwe wussten, wie man zusammenzuleben hatte. Die heutige Zeit ist die ‚Zeit der Schwarzen‘. Die Eltern haben nichts, was sie ihren Kindern geben können. Deshalb machen die Kinder, was sie wollen. Die Regierung hat nicht genug Arbeit für alle. Die Menschen haben keine Arbeit, leiden Hunger. Die Kinder machen, was sie wollen. Wenn du sie in der Bar triffst und sagst, sie sollen aufhören, sagen sie, dass niemand ihnen etwas zu sagen hat. Sie trinken, weil sie Hunger haben.“ (DM, 6.8.1999)

Alle Güter, die die Älteren einmal an die Folgegenerationen weiterzugeben hatten, sind entweder nicht mehr unter ihrer Kontrolle oder haben ihren Wert verloren. Das gilt für die Zugangsrechte zu natürlichen Ressourcen ebenso wie für Bräute, Wissen, soziale Anerkennung und lebenswerte Modelle der Lebensführung. Der Austausch zwischen den Generationen

²⁵⁰ Vergleiche hierzu: „[...] the value of young men as hunters is much reduced due to the scarcity of game. These youths, who earlier would have been sought as son-in-laws, are now less essential. Many of the 25-35 year range are unmarried and without good prospects for finding wives. Some of these men are a concern for their elders as they get into fights and drink excessively. Second, young women marry later and spend more of their adult years as free agents. “In the new settled economy, parents do not believe that early marriages for daughters are essential; they do not seem to think that sons-in-law are critical sources of labor” (Draper 1992:51).

wurde in wesentlichen Teilen und in beide Richtungen unterbrochen. Während früher beide Seiten profitiert haben, sehen sich aktuell beide Seiten Verlusten und Frustrationen gegenüber.

Die historischen Entwicklungen würden eigentlich vermuten lassen, dass es vier Modelle des Generationenvertrages geben sollte: eines, das vor der Zeit der Minenarbeit, eines, das während der Zeit der Minenarbeit, eines, das während der Militärzeit und eines, das nach der Unabhängigkeit das statistisch dominante Modell war beziehungsweise ist. In den aufgezeichneten Erinnerungen können aber nur drei Stadien identifiziert werden, vermutlich weil selbst die heute Ältesten als junge Männer in den Minen gearbeitet haben. Diese Zeit wurde mit dem, was als ‚Khwe Tradition‘ dargestellt wurde, verschmolzen.²⁵¹ Während das Modell der Militärzeit aber als Modifikation, wenn nicht sogar als Verbesserung des ‚traditionellen‘ Khwe Modells dargestellt wurde, erscheint die namibische Unabhängigkeit als Wendepunkt zum Schlechten, als Ursache für die Konflikte um den Generationenvertrag. Erklärungen nahmen auf die veränderte bürgerliche Gesetzgebung im unabhängigen Namibia Bezug, die allen Erwachsenen gleiche Rechte einräumt, und auf die sich die jungen Leute beriefen, wenn sie Belehrungen und Forderungen der Älteren zurückwiesen. Diese Argumentation kulminierte in dem Schlagwort ‚free Namibia‘. Die veränderte Rechtsordnung erklärte für die Alten den in dieser Hinsicht wahrgenommenen Zerfall der sozialen Ordnung und wurde als Wurzel des Bösen identifiziert.

„Die jungen Leute gehorchen nicht, wenn man ihnen sagt: ‚Lüge nicht‘, ‚Höre, was die Alten sagen‘. Früher mussten die Kinder gehorchen: ‚Tu diese Arbeit‘, ‚Streite dich nicht‘. Die Kinder von heute wollen das nicht hören. Sie sagen: ‚Das ist das alte Leben. Wir können nicht auf die alten Leute hören. Dies hier ist Namibia. Wir können tun, was wir wollen‘. Namibia verändert die jungen Leute. Das Gesetz hat sich verändert. Die jungen Leute wissen selbst, dass sie tun können, was sie wollen. Sie lernen es in der Schule.“ (JM, 19.1.2001)²⁵²

²⁵¹ Es ist aber durchaus denkbar, dass davor ein anderes Modell dominant war, zum Beispiel eines, in dem auch junge Männer verheiratet wurden und ihre Ehepartner nicht selbst wählen konnten. Möglicherweise konnten sie sich durch die Wanderarbeit in den Minen ein Stück weit von der Kontrolle durch ihre Eltern und dadurch auch von arrangierten Hochzeiten befreien. Ob dem tatsächlich so war, kann anhand der vorhandenen Lebenserinnerungen nicht belegt werden, da das älteste erinnerte Verhaltensmodell in eine Zeit fällt, als die Minenarbeit bereits fester Bestandteil der Ökonomie der Khwe war.

²⁵² Ein weiterer Bereich, in dem sich die neue Rechtsordnung im Generationenverhältnis ausgewirkt hat und häufiger angesprochen wurde, für den aber keine vergleichbar umfangreichen Daten vorliegen, ist der Verlust des Respektes vor der mit dem Übernatürlichen verbundenen Autorität der Alten. Als Erklärung hierfür wurde zum einen die wirtschaftliche Not, das heißt Hunger, und zum anderen der Einfluss von Kirchen und christlichem Gedankengut verantwortlich gemacht: „Der Boden bleibt trocken, weil die Kinder die Früchte missbrauchen. Die Alten müssen die ersten Früchte zur *têe-//gàá* bringen, erst dann dürfen sie gegessen werden. Kennt Ihr [Mitglieder der Sout Kerk] nicht die Tradition der *têe-//gàá*? Ihr habt unsere *têe-//gàá* zerstört. Ihr habt gesagt, wir würden töten und das sei gegen Gottes Wille. Aber seht! Ihr habt das Falsche getan. Ihr habt gesagt, es sei Satan’s Werk, wenn wir unsere Medizin machen. Wenn wir dem Gesetz Gottes

II.2.3.4 Geschlechterverhältnis

Auch aus den Verhaltensregeln für Beziehungen zwischen Eheleuten spricht eine deutliche Reziprozitätserwartung. Mann und Frau sollen sich gegenseitig Respekt entgegen bringen und ihren geschlechtsspezifischen Beitrag zum Überleben der Familie leisten. Ebenso wie hinsichtlich des ‚ungeschriebenen Generationenvertrages‘ wurde auch hinsichtlich des ‚ungeschriebenen Geschlechtervertrages‘ ein Zerfall der früheren Ordnung beklagt. Frauen klagten darüber, dass die Männer nicht mehr wie früher ihren Beitrag zum Lebensunterhalt leisteten, sich ihrer Verantwortung als Ehemänner und Väter entzogen und körperlich aggressiv verhielten. Männer klagten darüber, dass ihre Frauen ihnen nicht gehorchten, von ihnen erwartete Dienstleistungen wie Kochen, Waschwasser bereiten, etc. nicht erbrachten und sich mit anderen Männern einließen. Bedingt durch die äußerst prekäre wirtschaftliche Lage, in der vor allem die Männer nicht imstande waren, den von ihnen erwarteten Beitrag zum Lebensunterhalt von Frau, Kindern und Verwandten zu leisten, wendeten sich Frauen häufig an ökonomisch erfolgreichere Männer.

„Die Frauen von heute gehen zu anderen Männern, weil wir ihnen nicht viel geben können. Die Ovambo versprechen ihnen etwas, deshalb schlafen die Frauen mit ihnen.“ (AM, 12.11.2000)

Soldaten und Straßenbauarbeiter lebten in der Regel ohne ihre Frauen und ohne ihre Familien im West Caprivi.²⁵³ Auch sie waren jedoch meist nicht gewillt, dauerhaft für den Lebensunterhalt der Frauen oder der mit diesen gezeugten Kinder aufzukommen. Abgesehen von den negativen Folgen für die Gesundheit der Frauen und Kinder, was die Infizierung mit allen Arten von Krankheiten, insbesondere aber mit HIV betrifft, bot diese Strategie den Frauen und Kindern also auch keine auf Dauer besseren Lebensbedingungen, hatte aber eine große Zahl von Konflikten wegen Ehebruch und Eifersucht zur Folge, die von den *headmen* als die von ihnen am häufigsten verhandelten Konflikte genannt wurden.

Obwohl Männer und Frauen sich, wie oben gezeigt, hinsichtlich der Auswahl ihrer Ehepartner schon seit geraumer Zeit von ihren Eltern und Familien emanzipiert haben, sind Ehen in der Gegenwart nicht unbedingt stabiler als in der Vergangenheit. Während als Gründe für frühere Scheidungen häufig angegeben wurde, dass die Ehe von den Eltern erzwungen oder zumindest von den zum Teil noch sehr jungen Frauen nicht gewollt war, wurden als Gründe

folgen würden, würden es die Kinder auch tun. Die alten Leute waren beschämt und sind weggegangen. Aber seht, unsere Felder bleiben trocken und wir leiden.“ (XY, 13.11.2000).

²⁵³ In einigen Fällen nahmen sich auch finanzkräftige Khwe Männer aus Schmidtsdrift/Südafrika eine junge Khwe in West Caprivi zu ihrer Zweitfrau, die sie dann allerdings nur während ihres Jahresurlaubs besuchten.

für heutige Scheidungen meist Gewalt, Ehebruch und mangelnde materielle Unterstützung angeführt.

SCHEIDUNGSHÄUFIGKEITEN UND ANTEIL POLYGAMER EHEN NACH GENERATIONEN²⁵⁴

Generation	Scheidungen		Ehen gesamt	Polygame Ehen	
	Anzahl	Prozent		Anzahl	Prozent
Ego+2	0	---	6	0	---
Ego+1	0	---	16	0	---
Ego	6	8,30	72	18	25,0
Ego-1	46	23,11	199	33	16,6
Ego-2	19	16,52	115	17	14,8
			408		

Das Geschlechterverhältnis wird in der Regel so dargestellt, als werde es von den Männern und Eltern der Frau bestimmt. In Entsprechung dazu, dass die Eltern der Frau der Hochzeit zustimmen sollten, sollte ein Mann, der sich von seiner Frau scheiden wolle, diese den Eltern zurückbringen.

„Man sagt es den Eltern und dem ältesten Bruder der Frau, damit alle es wissen. Wenn man es nur der Frau sagt, werden die Eltern einen anderen Mann abweisen und sagen ‘wir haben es nicht aus dem Mund ihres Mannes gehört, dass er sich von unserer Tochter geschieden hat’.” (KM, 23.10.1999)

Es seien die Eltern, die den Schwiegersohn fortjagten, wenn dieser sich seiner Frau gegenüber nicht gut verhalte. Eltern oder andere Familienmitglieder der Frauen würden auch aktiv, um ein traditionelles Gericht einzuberufen. Den Männern wurde eindeutig mehr Autorität zugesprochen als den Frauen, ganz abgesehen davon, dass es nur ihnen erlaubt ist, mehrere Ehepartner zur gleichen Zeit zu haben. Entsprechend wurde den Männern auch die Verantwortung für die verfallenden Sitten zugeschrieben:

„Die jungen Männer machen das Problem. Weil sie auf die Frauen einreden. Der Mann beginnt etwas zu tun. Die Frau folgt nur.” (JM, 20.10.1999)

²⁵⁴ Die Zahlen beruhen auf der Aufnahme von genealogischen Daten der Verwandten der Mutter- und Vaterseite einer circa siebzighjährigen Frau. Zu bedenken ist, dass aufgrund der Art und Weise, wie die Daten generiert wurden, die Zahl der Ehen in der Großeltern- und Elterngeneration der Informantin nur sehr gering ist. Dass die Informantin von Scheidungen in diesen Generationen nichts wusste, muss nicht heißen, dass es tatsächlich keine Scheidungen gab. Auch ist die Generationenabfolge nicht so eindeutig, wie sie hier erscheint. Eine Ehe wurde immer der Generation zugeordnet, der der jeweils von der Generation her höher stehende Ehepartner angehörte. Bei polygamen Ehen wurde jede einzelne Ehe gezählt. Dass der Prozentsatz der Scheidungen in der jüngsten Generation wieder geringer ausfällt, liegt daran, dass die noch jungen Ehepartner erst wenig Zeit hatten, sich zu trennen. Auch in der Generation Ego-3 gibt es bereits einige Ehen. Die Fallzahlen sind aber so gering, dass sie nicht berücksichtigt wurden.

Solche Aussagen lassen das Geschlechterverhältnis wenig egalitär erscheinen.²⁵⁵ Dieses Bild von unselbständigen und dem Mann untergeordneten Frauen widerspricht nicht nur dem gängigen Bild egalitärer Jäger/Sammler-Gesellschaften, sondern auch dem Befund im ersten Kapitel, in dem gezeigt wurde, dass Frauen, anders als Männer, in der Lage waren, einen Khwe Wohnplatz alleinverantwortlich zu führen.²⁵⁶ Einige Frauen äußerten, dass sie Verbindungen mit Männern nur zu dem Zweck suchten, um Kinder zu zeugen, die sie im Alter versorgen könnten.²⁵⁷ Junge Frauen waren sich ihrer heutigen Selbständigkeit im Vergleich zu früher bewusst, und nutzten die Möglichkeiten, die die staatliche oder kirchliche Rechtsordnung boten, um ihre Position abzusichern.

„Bei uns Khwe ziehen wir die Frau ins Bett, das ist alles. Aber jetzt haben wir ein neues Leben. Wir Frauen sind unsere eigenen //’áxà [*chiefs*]. Es wird nur noch gesprochen, nicht mehr ‘gezogen’. Ich selbst wollte kirchlich heiraten. So bin ich der Boss, falls er noch eine andere heiratet.“ (SM, 17.10.2000)²⁵⁸

Außerdem reagierten Frauen auf das Unterlassen der Versorgungsleistungen durch ihre Männer unter Umständen damit, dass sie ihrerseits die von ihnen zu erbringenden Dienstleistungen verweigerten.

„Wenn der Mann der Frau nichts gibt, kocht und wäscht die Frau nicht mehr für ihren Mann. Zum Beispiel N: Ihr Mann isst bei seiner Schwester und bei meiner Mutter [Mutter der Zitatgeberin, Nachbarin von N] und geht in schmutzigen Kleidern. Die Schwester und meine Mutter haben versucht, N umzustimmen. Sie haben auch versucht, ihren Mann umzustimmen. Er sagt, er gebe seiner Frau einen Teil seines Gehaltes. Aber sie sieht es nicht. Viele Männer unterstützen ihre Frauen nicht, weil sie wenig Geld bekommen und gerne trinken. Sie vergessen ihre Kinder.“ (DM, 17.10.2000)

²⁵⁵ Draper (1992) schildert ähnliche Verhältnisse bei den Julhoansi und Larson (1977:86) bei den Mbukushu.

²⁵⁶ Zwar lebten viele junge Frauen ohne Männer am elterlichen Wohnplatz. Dieser wird aber oft genug ebenfalls von einer Frau geführt.

²⁵⁷ Inwieweit solche jungen Frauen diese Vorstellungen leben können und mit zunehmendem Alter beibehalten, bleibt abzuwarten. Draper (1992) weist darauf hin, dass !Kung-Frauen im mittleren Alter es nicht so leicht haben, sich von ihren gewalttätigen und verantwortungslosen Ehemännern zu trennen.

²⁵⁸ Wie der folgende Bericht zeigt, wussten junge Frauen aber auch früher, ihre Position an der Seite eines gut gestellten Mannes zu verteidigen: „Als wir in Mute’iku geheiratet hatten, ging der Mann nach Djwaeni [Johannesburg] zur Minenarbeit und meine Schwester rief mich zu sich nach Bwabwata. Als der Mann zurückkam, hat MN ihm gesagt, ich hätte ihn verlassen und er solle stattdessen sein Kind heiraten. Er kam mit Kleidern aus Djwaeni zurück und hat alles an die Familie der neuen Frau gegeben. Als ich aus Bwabwata zurückkam und das erfuhr, habe ich MN gefragt ‚Du bist mein Onkel. Wie kannst du diesem Mann deine Tochter zur Frau geben? Weißt du nicht, dass meine Eltern mich diesem Mann gegeben haben?’ Er war ärgerlich und hat mir schlecht geantwortet: ‚Denkst du, ein Mann kann alleine schlafen, wenn er aus Djwaeni zurückkommt?’ Da habe ich gesagt: ‚Ich habe mich nicht getrennt. Ich war nur wegen meiner Schwester in Bwabwata. Ich werde den Mann mit nach Bwabwata nehmen. Diese Frau soll warten bis sie einen anderen bekommt.’ Dann habe ich den Mann mitgenommen und wir sind in Bwabwata geblieben. Später sind wir hierher zurückgekommen, und ich habe gehört, dass diese Frau einen anderen geheiratet hat.“ (Nl, 27.10.1999)

Der wirtschaftliche Beitrag, den die Khwe Frauen an den produktiven Tätigkeiten leisten konnten, hat sich während der Armeezeit drastisch verringert, da West Caprivi militärischer Sperrbezirk war und Sammeltouren in den Busch damit unmöglich. Lidell, eine der wenigen Forscher, die Zutritt in das Militärlager Omega bekamen, schreibt:

„Within the military base women contribute almost nothing to the family economy and experience a considerably reduced status both within the family and on the base as a whole.” (Liddell 1988:357)

Insofern stimmt das folgende Zitat eines SADF-Angehörigen nicht, das im übrigen einen sich entwickelnden ‚Graben‘ beziehungsweise eine *cultural gap* im Geschlechter- und Generationenverhältnis der *Bushmen* erkennt:

„It is important to note that a sort of „cultural gap” was perceived to be developing between the Bushman soldiers and children on the one hand, who were being trained and kept busy at soldiering and schooling, and the women on the other hand, whose existence continued basically unchanged – apart from the few who could be accommodated at the sewing centre, hospital, kitchens etc.” (Uys 1993:71)

Das Zitat unterstellt offensichtlich ein Hausfrauendasein als natürliche Existenzform für Frauen. Die Armee hat eine regelrechte ‚Hausfrauisierung‘ der Soldatenfrauen betrieben. Hierzu gehörte auch Unterricht in Hausfrauentätigkeiten (*home industries*) wie Nähen und Brotbacken. Waldman (1995) betont die vollständige Entmachtung weiblicher Abhängiger der *bushmen soldiers* bei den Khwe und !Xū in Schmidtsdrift/Südafrika. Anders als bei den Khwe in West Caprivi gab es dort allerdings nur eine geringe Anzahl von Frauen geführter Haushalte (ibid:5). Waldman beschreibt das Bild der Geschlechterrollen in Schmidtsdrift als eines von männlichem Versorger auf der einen und Hausfrau auf der anderen Seite. Becker & Felton stellen vergleichend fest:

„With the possible exception of the Schmidtsdrift !Xū and Khwe, where a truly male-supremacist culture has emerged, the concept of male supremacy is apparently still being contested by San women.” (Becker & Felton 2001:22)

Khwe Frauen in West Caprivi repräsentieren die Militärzeit dennoch nicht als eine, in der sie von ihren Männern abhängig waren, sondern als eine, in der sie von ihren Männern im Vergleich zu heute mehr Nahrungsmittel, Kleidung und Geschenke bekommen haben.

Durch die historischen Entwicklungen wurde die wirtschaftliche Stellung der Männer seitdem geschwächt. Der Anteil der Frauen an der wirtschaftlichen Produktion hat wieder zugenommen. Sie gingen nicht nur den überkommenen Arbeiten wie Sammeln und Feldbau nach, sondern auch ‚modernen‘ Arbeiten wie Produktion für den Kunsthandwerksmarkt, Kre-

ditverleih und andere Arten von *business* (vgl. I.3.5.4). Die Männer ihrerseits sahen, dass sie dem ihnen zgedachten Rollenideal nicht entsprachen und erklärten damit die Untreue ihrer Frauen. Die Klagen von Khwe Frauen bezogen sich weder für die Militärzeit noch für die Gegenwart auf eine empfundene Abhängigkeit von den Männern und auch nicht auf die mangelnde Vertretung von Frauen in politischen Ämtern. Sie hoben vielmehr hervor, dass die Männer ihren Teil des ‚ungeschriebenen Geschlechtervertrages‘ nicht einhielten, ihrerseits von den Frauen aber dessen Erfüllung erwarteten.

Khwe Frauen in West Caprivi fochten die Vormachtstellung der Männer also ebenfalls an. Sie klagten selbst vor dem traditionellen Gericht. Sie verweigerten Dienstleistungen, wobei ihnen die durch den Einfluß der südafrikanischen Armee weiter entwickelte Ideologie des Mannes als Versorger als zusätzliches Argument diente. Eine weitere Strategie war trotz aller Risiken auch die Suche nach alternativen Sexualpartnern und die Investition in Kinder. Letztere schien ihnen – trotz des oben beschriebenen Zustandes des Generationenvertrages – immer noch Erfolg versprechender als eine Investition in Männer. Letztere schienen nicht nur als Schwiegersöhne, sondern auch als Ehemänner und Familienväter von geringem Nutzen zu sein.

II.2.4 Sozialer Wandel als Kreolisierung und Krise

Seit Schneiders (z.B. 1972; 1984) einflussreicher Kritik am ethnologischen Konzept von Verwandtschaft (*kinship*) und der genealogischen Methode als Instrument, das dieses Konzept in allen Gesellschaften reproduziert (vgl. auch Holy 1996:151; Meillassoux 2000:153), stellt sich bei der ethnographischen Beschreibung eines Verwandtschaftssystems die Frage nach den kulturspezifischen Konzepten von *relatedness* (Bouquet 1993; Carsten 1995; 2000).²⁵⁹ Wie wesentlich die Angehörigen einer Gesellschaft ihre biologisch-genealogischen Beziehungen von Zeugung und Geburt für ihre sozialen Beziehungen erachten und welche anderen Beziehungsinhalte außerdem von Bedeutung sind, ist eine empirische Frage. Dass Verwandtschaft durch das Geborenssein in eine bestimmte genealogische Position definiert ist, kann nicht einfach vorausgesetzt, sondern muss belegt werden. Dabei ist die genealogische Methode durchaus geeignet, dazu beizutragen, andere als genealogische Bedeutungsinhalte von Verwandtschaftstermini zu erkennen und Einblicke in Motivationen für die Anwendung einzelner Termini zu gewinnen. Insbesondere kann die Verwendung alternativer Bezeichnungen Kriterien für die Zuordnung von Personen zu bestimmten Verwandtschaftskategorien aufdecken. Der vorhandene Spielraum wäre ohne Bezug zu den genealogischen Beziehungen kaum zu bewerten und einzuschätzen. Dass in allen Beziehungen ‚Sein‘ und ‚Tun‘ komplementär sind, ergibt sich schon aus der simplen Tatsache, dass mit der Definition von Beziehungen Verhaltensregeln verbunden werden.²⁶⁰ Diese Auffassung erlaubt es, auch innerhalb ein und derselben Gesellschaft unterschiedliche Anteile in der Zusammensetzung der beiden Komponenten für mehr oder weniger genealogisch basierte Beziehungen festzustellen. Diese Anteile können darüber hinaus von individuellen Akteuren zu verschiedenen Zeitpunkten unterschiedlich gewertet werden. Die „heißen und blutigen Regionen“ der Verwandtschaft lassen sich also von denen von „klarer mathematischer Schönheit“ (siehe II.2.1) nicht so einfach trennen.

²⁵⁹ Zu dem Konzept *relatedness* bemerkt Holy (1996:168): „But an obvious drawback of the concept of ‚relatedness‘ is that it cannot be separated in any precise way from the general notion of the social and thus endowed with a meaning which would prevent it from becoming analytically vacuous.“ Im Deutschen ist eine begriffliche Unterscheidung schwieriger. Ob ein universell anwendbares Konzept oder ein klar abgrenzbares das bessere ist, kann wohl nur im Hinblick auf eine bestimmte Fragestellung beantwortet werden, denn: „In the end it is impossible to say where exactly kinship ends and social organization begins.“ (Godelier, Trautmann et al. 1998:4)

²⁶⁰ Hier gibt es eine offensichtliche Parallele zum Problem der ‚ethnischen Identität‘ (vgl. II.3). Auch in diesem Zusammenhang wurde diskutiert, inwieweit diese durch Geburt und inwieweit sie durch soziale Praxis konzeptionalisiert ist. Schneider (1996) weist auf die Ähnlichkeit der Konzepte ‚Verwandtschaft‘ und ‚Nationalität‘ in der amerikanischen Gesellschaft hin, die beide auf einer *diffuse enduring solidarity* (ibid:287) beruhen. Astuti (1995) stellt in Frage, ob Menschen, die ihre Identität aus ihren Handlungen beziehen, überhaupt eine ‚ethnische‘ Identität haben.

Vom Grundsatz her kann das Verwandtschaftskonzept der Khwe als genealogisch basiert bezeichnet werden, denn die Verwendung von Verwandtschaftstermini wird mit Vorgängen von Zeugung und Geburt begründet. Gleichzeitig ist der Gebrauch von Verwandtschaftstermini teilweise optional und wird an der Normerfüllung und der persönlichen Beziehungsintensität gemessen. Dies gilt allerdings nicht für die engsten Verwandten wie leibliche Eltern, Kinder und Geschwister. Das Geborenwerden in eine bestimmte genealogische Position und das Ausfüllen der Verwandtschaftsrolle sind in verschiedenen Beziehungen unterschiedlich wichtig.

Verwandtschaftliche Beziehungen werden zum Teil negiert, zum Teil trotz nicht-vorhandener genealogischer Grundlage geschaffen. Letzteres führt aber nicht zu einer universellen Verwandtschaftskategorisierung. Denn die Kategorie *tǎ-khóé-nà* kann durchaus Menschen beinhalten, mit denen man regelmäßig Kontakt hat. Die früher offenbar vorhandene Kategorisierung in *kúri-nà*, das heißt ‚Verwandte‘ oder vielleicht besser ‚eigene Leute‘, *céê-ndja-nà*, das heißt etwa ‚Leute des Ehepartners‘ und *tǎ-khóé-nà*, das heißt ‚andere Menschen‘, auch ‚Angehörige anderer Regional- und ethnischer Gruppen‘, ist auf das dichotome Paar *kúri-nà* versus *tǎ-khóé-nà* reduziert worden. Affinale Verwandte wurden in Abwesenheit einer eigenen Kategorie aktuell uneinheitlich mal in die eine, mal in die andere Kategorie eingeordnet.

Die Komplexität und Ausführlichkeit der Darstellung des Verwandtschaftssystems der Khwe ist Resultat des Versuchs, dieses in die wissenschaftliche Terminologie zu übersetzen. In der Praxis leiteten Khwe selbst ihre Beziehungen von denen in der vorangegangenen Generation ab. So ordneten sie sich in die Welt der Verwandten ein, ohne die konkreten genealogischen Verbindungen im einzelnen nachzuvollziehen oder überhaupt zu kennen. Indem sie sich an dem Beziehungsgefüge ihrer Eltern orientieren, nahmen sie, wenn man so will, eine genealogische Abkürzung. Konkrete genealogische Beziehungen sind in aller Regel höchstens bis zur Großelterngeneration, oft nur bis zur Elterngeneration bekannt.

Das Verwandtschaftssystem der Khwe wies in einigen, aber nicht in allen Teilen wenig Konsens auf. Die Frage ist, ob mangelnder Konsens als Zeichen soziokulturellen Wandels zu werten ist. Ein Anhaltspunkt für eine entsprechende Wertung sind die Äußerungen der Khwe selbst. Sie führten die uneinheitliche Verwendung von Verwandtschaftstermini zum Teil auf Kulturwandelprozesse und zum Teil auf ‚Herzensentscheidungen‘ zurück. Kulturwandelprozesse wurden als Grund für die uneinheitliche Verwendung der Termini für Kreuz- (*ciro-ku*) beziehungsweise Parallelcousins/nen (*dàmà-ku*) angeführt. Hier geht es nicht um einen Dis-

konsens bezüglich Gültigkeit oder Einhaltung von Verhaltensregeln, sondern um Diskonsens bezüglich der zu bezeichnenden genealogischen Position. Dass Mann und Frau, die in einer *círo-ku*-Beziehung zueinander stehen, miteinander intim sein und heiraten dürfen, war weitgehend unstrittig, nicht aber, ob Kreuzcousins/nen ersten oder zweiten Grades als solche zu bezeichnen sind. Wilmsen (1989:257) sieht in unterschiedlich formulierten Heiratspräferenzen Strategien, um vorhandene Ressourcen zu sichern oder sich Zugang dazu zu verschaffen. Selbst wenn eine entsprechende Wirkung vorhanden ist, kann sie nicht ohne weiteres mit den Motivationen der Menschen gleichgesetzt werden.²⁶¹ Der Verwandtschaftsterminus *círo* ist laut Aussage der Khwe aus dem Mbukushu entlehnt. Im Mbukushu werden mit dem Terminus Kreuzcousin- und Kreuzcousine ersten Grades bezeichnet. Diese dürfen einander heiraten, weil sie als Angehörige verschiedener Klans gelten (Larson 1977:87).²⁶² Der einheitlichen Übernahme der Bezeichnung entspricht aber keine ebenso einheitliche Anwendung des Terminus. Denkbar ist, dass das Mbukushu Modell denjenigen Personen, die ihre/n Kreuzcousin/e heiraten wollten als alternative Regel eine Argumentationshilfe war, um ‚Herzensentscheidungen‘ durchzusetzen. Die Übernahme könnte außerdem eine Strategie gewesen sein, um Khwe Familien enger an bestimmte Mbukushu Klans zu binden. Denkbar ist ferner, dass striktere Inzestvorstellungen auf Einflüsse der südafrikanischen Armee zurückzuführen sind. Keiner dieser Gedanken wurde von meinen Gesprächspartnern geäußert. Stattdessen argumentierten diese mit Inzestvorstellungen beziehungsweise Familienzusammenhalt und beriefen sich auf eine dem entsprechende Khwe Tradition. Es erscheint aber fraglich, ob sich dahinter *deep structures* im Sinne von Barnard verbergen. Die tatsächlich realisierten Eheverbindungen deuten darauf hin, dass unabhängig von der unterschiedlichen Bezeichnung eine einheitliche Regel genealogischer Distanz für Kreuz- und Parallelcousins/nen gleichermaßen gilt. Das heißt: gelebte Struktur und terminologische Struktur widersprechen sich, und es bleibt unklar, welche von beiden als ‚tiefer‘ anzusehen ist. Da vergleichbare Daten für andere historische Zeiträume fehlen, kann aber nicht gesagt werden, wie sich Norm und Verhaltensmuster in diesem Punkt verändert haben und warum. Wegen der Herkunft des Verwandtschaftsterminus aus dem Mbukushu liegt es nahe, anzunehmen, dass auch zugehörige Verhaltensregeln aus dieser kulturellen Tradition entlehnt sind. Begriff, Verhaltensregeln und soziale Praxis wurden aber nicht als Gesamtpaket übernommen. Für eine solche Entwicklung passt das aus der Sprachwissenschaft entlehnte Konzept der

²⁶¹ Im übrigen geht es bei Wilmsen um Cousins und Cousinen zweiten und dritten Grades und nicht wie hier um Cousins und Cousinen ersten Grades.

²⁶² Bei den Khwe herrscht auch über die Zugehörigkeit zu Familiengruppen Diskonsens (vgl. II.3.3.1).

Kreolisierung (Hannerz 1987; 1992) vielleicht am besten, denn es bezeichnet eine mosaikartige Kombination von aus verschiedenen Quellen kombinierten kulturellen Konzepten, Institutionen und Praktiken, natürlich ohne dass diese selbst als ‚kulturell rein‘ anzusehen wären. Auch die *mbúcà*-Namensverwandtschaft erscheint als Institution, die in ihrer äußeren Form von der gleichnamigen Institution der Mbukushu übernommen ist, aber von den Khwe nicht mit den gleichen Inhalten gefüllt wurde und für sie nicht die gleiche Bedeutung erlangt hat.

Herzensentscheidungen als Begründung für die Verwendung von Verwandtschaftstermini sind dagegen möglicherweise Ausdruck dessen, was mit ‚Verwandtschaft als Prozess‘ beschrieben worden ist (vgl. z.B. Carsten 2000). Die Nuer sind wohl das bekannteste Beispiel für eine graduelle Entwicklung von Verwandtschaft, wobei durch die Geburt eines Kindes die affinalen Beziehungen zwischen Mann und Frau und zwischen den beiderseitigen Angehörigen in verwandtschaftliche Beziehungen transformiert werden (Evans-Pritchard 1951). Diese Transformation bei den Nuer scheint jedoch in wesentlich größerem Maße institutionalisiert als die ‚Geschwisterwerdung‘ von Schwägern bei den Khwe, die, wie gesagt, der individuellen Entscheidung überlassen bleibt. Herzensentscheidungen betreffen vor allem affinale Verwandte. Die Verwandten des Ehepartners können so genannt werden, wie der Ehepartner diese Personen selbst nennt. Fast immer tat man dies bei klassifikatorischen Kindern, Enkelkindern und Großeltern des Ehepartners, selten beziehungsweise erst nach einer langen Phase des sich aneinander Gewöhnens bei den (klassifikatorischen) Eltern des Ehepartners. Der Umgang mit den (klassifikatorischen) Geschwistern des Ehepartners lag irgendwo dazwischen. Mit der Zeit und mit zunehmender geteilter Lebenserfahrung kann sich also ein spezifisches Verwandtschaftsverhältnis entwickeln. Dieser Prozess hat durchaus gerontokratische Züge, denn es sind die Eltern und Großeltern, die ihre Kinder und Enkel in ihre Verwandtschaft einführen, und deren Ehepartner in ihre ‚Verwandtschaft‘ aufnehmen.

Bereits im Kapitel über die Residenzgemeinschaften ist deutlich geworden, dass gegenseitige Unterstützung und prinzipielle Reziprozität wesentliche Grundlage für viele Beziehungen sind. Sie sind auch die Grundlage für das Verhältnis zwischen Mann und Frau und zwischen Senioren und Junioren. Anders als für den Lebensbereich der Residenzgemeinschaften, haben staatliche Eingriffe, von denen die Khwe bisher betroffen waren, nie explizit und direkt deren familiäre Beziehungen zum Ziel gehabt. Dennoch haben sich durch veränderte wirtschaftliche und politisch-ideologische Rahmenbedingungen gerade diese sozialen Beziehungen mehrfach deutlich verändert, wie vor allem anhand der Institution der Ehe deutlich ge-

macht werden konnte. Unter dem Schlagwort *free Namibia* gelangte ‚der Staat‘ sozusagen in die intimsten Bereiche familiärer Beziehungen und wurde als Quelle des Bösen für die zahlreichen Konflikte und Brüche der ungeschriebenen Verträge identifiziert.

Während in der Minenarbeits- und Militärzeit die Produktionskraft und soziale Stellung der Männer stark zunahm beziehungsweise gestärkt wurde und die der Frauen abnahm, hat sich dieser Prozess nach der Unabhängigkeit umgekehrt. Insbesondere junge Männer, von denen gemäß der Tradition der größte produktive Input erwartet wird, hatten aktuell kaum eine Möglichkeit, den an sie gestellten Erwartungen gerecht zu werden (vgl. hierzu Draper 1992:51f. für die Julhoansi). Eine Übernahme eines Teils der Arbeiten durch die Männer, wurde von den Frauen weder eingefordert noch als Lösung angesehen. Es würde die Einkommensgrundlage nicht grundsätzlich verbessern. Die Erträge der Felder könnten dadurch nicht gesteigert, die oft prekäre Versorgungslage kann dadurch nicht verbessert werden. Vielmehr erwarteten die Frauen von den Männern, dass diese ihren Anteil am Geschlechtervertrag erbringen. Probleme ergaben sich ferner, weil Männer ihre ‚Nutzlosigkeit‘ oft genug mit erhöhtem Alkoholkonsum und Gewalttätigkeit zu kompensieren suchten. Der Verlust der gesellschaftlichen Rolle und des damit verbundenen ökonomischen Nutzens für die Familie führt auch in anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen häufig zu gewaltsamen Entladungen von Frustration und Stress gegenüber den Angehörigen des anderen Geschlechtes (vgl. Porter 2000:79).

Ebenso wie im Geschlechterverhältnis waren auch im Generationenverhältnis Konflikte und Brüche zu beobachten. Die Angehörigen der Elterngeneration beklagten mangelnden Respekt von Seiten der Jüngeren, insbesondere, dass Ehen geschlossen wurden, ohne dass die Eltern davon erfuhren, also ohne sich zu den Verpflichtungen, die mit der Ehe verbunden sind, zu bekennen. Im Verhältnis der Generationen wurde der Grundsatz Respekt und Gehorsam gegen Fürsorge und Unterstützung durch die Möglichkeiten, die die neue Rechtsordnung des unabhängigen Namibia bietet, unterlaufen. Junge Leute beriefen sich auf die grundsätzliche Gleichberechtigung volljähriger Namibier und verweigerten Älteren gegenüber Gehorsam, wiesen deren Einflussnahme auf die eigene Lebensgestaltung zurück. Ohne Einkommen und Bildung fehlten den Älteren offenbar nicht nur die materiellen, sondern auch die ideellen oder ethisch-moralischen Argumente, um Jüngere zur Einhaltung des Generationenvertrages zu bewegen und erkannten an, dass sie dazu nicht in der Lage waren.

Obwohl es keine ausgesprochene Familienpolitik von Seiten der jeweiligen staatlichen Regime im heutigen Namibia gegeben hat, sind im familiären Bereich Wandelprozesse nicht

nur ein Resultat veränderter wirtschaftlicher Rahmenbedingungen, sondern auch einer veränderten Rechtsordnung, die das selbst bestimmte Handeln von jungen Erwachsenen und Frauen aufwertet. Argumente werden aus verschiedenen Rechtsordnungen herangezogen. Das Berufen auf die ‚Tradition‘, das Christentum oder das ‚freie Namibia‘, also das Neben- und Gegeneinander von verschiedenen Rechtsordnungen und Lebensmodellen erscheint hier aber nicht wie im Falle der Siedlungsweise als Chancen bietende Diversifizierung oder als Fortschritt, sondern als konflikträchtige Verunsicherung, der eine komplexe Ursachenzuweisung entsprach:

„Heute kennen wir keine Jagdmedizin mehr. Heute trinken wir Alkohol. Es gibt keinen Respekt mehr. Die *colonials* haben uns Geld gebracht. Deshalb sind wir durcheinander. Heute leben wir mit vielen Nationen. Auch das macht uns durcheinander. Die Freiheit des Landes hat die Menschen durcheinander gemacht.“
(DT, 1.11.2000)

Diese beinhaltet nicht nur den Verlust einer aus der Rückschau sowohl gesellschaftliche Ordnung garantierenden als auch Identität stiftenden Tradition, sondern auch die wechselhafte Geschichte und die eigene Position darin. Die Rolle, die Repräsentationen von Tradition und Geschichte in der Wahrnehmung aktueller sozialer Beziehungen spielen, wird in dem nun folgenden Kapitel über Gruppenzugehörigkeiten und –identitäten noch deutlicher sichtbar werden.

II.3 *kúri-kx'am* Gruppenzugehörigkeit und -identität

II.3.1 Einleitung

Die sozialen Kategorien, die in diesem Kapitel behandelt werden, sind Familiengruppen, Regionalgruppen und ethnische Gruppen. Einen Oberbegriff für diese auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelten Kategorien gibt es in der wissenschaftlichen Literatur nicht, wohl aber im Khwe. Der Begriff *kúri-kx'am*²⁶³ kann sich auf soziale Gruppen auf allen Ebenen beziehen und bedeutet außerdem ganz allgemein soviel wie ‚Art‘, ‚Farbe‘ oder ‚Sorte‘ (Kilian-Hatz & Schladt 1997:37). Die hier verwendeten Bezeichnungen sind also etische Kategorien, für die es im Khwe keine eigenen Termini gibt. Dennoch spiegeln die Begriffe auch emische Unterscheidungskriterien wieder.²⁶⁴

Familiengruppen sind diejenigen sozialen Einheiten, deren Namen von meinen Khwe Gesprächspartnern als *kúri-k'ón-dji*,²⁶⁵ übersetzt *family names*, also ‚Familiennamen‘, identifiziert wurden. Köhler (1989:189) spricht von ‚exogamen matrilinearen Clans‘. Im Wörterbuch von Kilian-Hatz & Schladt (1997) findet sich für *kúri-kx'am* auch die Bedeutung *lineage*. Mit den Begriffen ‚Klan‘ und ‚Lineage‘ werden in der ethnologischen Literatur Verwandtschaftsgruppen bezeichnet, die auf eine bestimmte Art und Weise konstruiert werden. In beiden Fällen führen die Angehörigen ihre Verwandtschaft auf einen gemeinsamen und namentlich bekannten Ahnen zurück.²⁶⁶ Da die Khwe keine Ahnen als Gründer von ‚Familiengruppen‘ erinnern, habe ich den neutraleren Begriff ‚Familiengruppe‘ vorgezogen. Die Rolle, die Abstammung, Abstammungsideologie, lokale Vergemeinschaftung und eventuell andere Vorstellungen bei der Herausbildung dieser konzeptuellen Einheiten gespielt haben (vgl. Schlee 2001), wird weiter unten diskutiert werden werden.

Der Terminus ‚Regionalgruppe‘ reflektiert eine Zugehörigkeit und Zuordnung von Menschen zu geographischen Gebieten. Köhler spricht in diesem Zusammenhang von ‚Abteilungen‘,

„... für die das Khwe allerdings kein Wort besitzt, und zwar weder für den Begriff im allgemeinen noch im Sinne einer soziopolitischen Struktur“ (Köhler 1989:189).

²⁶³ Wörtlich: Familie/*ingroup*-Mund.

²⁶⁴ Dies gilt auch für die *band* und *band cluster* genannten Sozialverbände. Auch bei ihnen handelt es sich um etische Kategorien, deren Definition sich im spezifischen Anwendungsfall an emischen Konzepten orientiert (Barnard 1992a:233).

²⁶⁵ Wörtlich: Familie/*ingroup*-Name-Femininum:Plural.

²⁶⁶ Der Unterschied besteht laut Müller (1983:158f.) darin, dass in der *lineage* die einzelnen Verbindungsglieder zu diesem Ahnen bekannt sind, während das beim Klan nicht der Fall ist

Die von ihm ausgemachten Abteilungen seien diejenigen, die die Khwe selbst, vor allem die ǀXom-Khwe und Buma-Khwe (vgl. II.3.2.2) mit eigenen Namen und nach ihrer regionalen Verbreitung [sic!] unterschieden (Köhler 1989:189ff.).²⁶⁷ Brenzinger (1998) spricht zwar von Dialektgruppen, stellt aber ebenfalls fest, dass die entsprechenden Namen in erster Linie die Herkunftsregion einer Person oder ihrer Eltern bezeichnen. Brenzinger hat alle Khwe Siedlungen in Namibia aufgesucht und Wortlisten zur Unterscheidung von Dialekten aufgenommen. Seine englischsprachige Publikation (Brenzinger 1997) wurde in mehreren Exemplaren den Khwe zugänglich gemacht und hat deren Gruppen- und Dialektbewusstsein sicher beeinflusst. Der sprachliche Unterschied zwischen Buga-Khwe und Buma-Khwe ist nicht geringer als der zwischen Buga-Khwe und ǀAni-Khwe (Brenzinger, persönliche Mitteilung). Letztere sind in der wissenschaftlichen Literatur aber, aufgrund ihrer abweichenden, weil am Fluß orientierten Wirtschaftsweise als von den Khwe gesonderte ethnische Gruppe behandelt worden, gehören aber ebenfalls zur supra-ethnischen Gruppe der San.

Das Konzept ‚Ethnie‘ ist Gegenstand fortlaufender ethnologischer Diskussion. Wie bei vielen anderen auch handelt es sich um ein ethnozentrisch-wissenschaftliches Konzept, das auf verschiedene ähnliche oder ähnlich scheinende, aber eben nicht unbedingt gleiche Phänomene in anderen Gegenden der Welt übertragen wurde. Objektive Kriterien wie Name, Kultur, Sprache und geteilte Normen (Levine & Campbell 1972) oder Name, gemeinsame Abstammung, geteilte Geschichte, gemeinsame Kulturelemente, Bindung an das Heimatland und Gefühl von Solidarität (Hutchinson & Smith 1996:6f.) müssen nicht in allen Gesellschaften relevant sein. Barth (1969) sieht in der Abgrenzung selbst das wesentlichste Phänomen. Eine Orientierung an kulturspezifischen Kriterien wirft aber die Frage auf, ob aufgrund unterschiedlicher Kriterien gebildete Kategorien als ‚Ethnien‘ miteinander verglichen werden können (Astuti 1995).

Im Mittelpunkt der Betrachtung stehen heute meist Fragen der Ethnizität, also der Wirkungen, die das Denken in und Handeln in Bezug auf ethnische Kategorien für die Lebenswirklichkeiten der betroffenen Menschen gehabt haben und haben. Mit der Repräsentation der Menschen, die mit dem Label ‚San‘ oder ‚Buschleute‘ bezeichnet worden sind, und den Wirkungen dieser Darstellungen haben sich eine ganze Reihe von Autoren beschäftigt (Guenther 1980; Hitchcock & Brandenburgh 1989; Marshall 1991; Gordon 1992b; Gordon 1992a; Ritchie 1993; Wilmsen 1995; Buntman 1996; Douglas & Law 1996; Guenther 1996b;

²⁶⁷ Köhler hat hauptsächlich mit Angehörigen der beiden genannten Regionalgruppen gearbeitet (1989:25-55).

Dieckmann im Druck). In vielen dieser Arbeiten erscheinen San nur als Opfer stereotyper Darstellungen, während ihre eigenen Strategien der Aneignung und Nutzung eben dieser Repräsentationen kaum Beachtung gefunden haben (siehe aber Gordon & Douglas 2000; Taylor 2000; Dieckmann im Druck).

Die supra-ethnische Kategorie San als Gruppe von Menschen, die sich Gemeinsamkeiten zuschreiben und von anderen abgrenzen, ist das Resultat einer rezenten Ethnogenese und zudem ein Beispiel dafür, dass ethnische Identitäten und Gruppen sich auch und sogar in erster Linie auf der Grundlage von Fremdbildern formieren können. Den Konstruktionen der Fremdbilder lag vor allen Dingen die Wirtschaftsweise des Jagens und Sammelns zugrunde.²⁶⁸ Dies gilt sowohl für die kognitiven Modelle der anders wirtschaftenden ‚ethnischen‘ Gruppen in der Region (Woodburn 1997) als auch für die der europäischen Kolonialherren und der an evolutionistisch-kulturökologischer Theorienbildung interessierten Wissenschaftler. Heute befinden sich San in den Nationalstaaten, in denen sie leben, gemäß aller sozioökonomischen Indikatoren am unteren Rande der sozialen Hierarchie (Suzman 2001). Die Aktivitäten internationaler Organisationen und anderer, die sich für das Schicksal der San verantwortlich fühlen und um eine Verbesserung ihrer Situation bemüht sind, haben eine größere Aufmerksamkeit von Politik und Öffentlichkeit für die San bewirkt und eine Reihe von Konferenzen mit Vertretern verschiedener Gruppen organisiert. Diese haben dazu beigetragen, dass unter den San ein Identitätsbewusstsein heranwächst, das die sprachlichen und kulturellen Grenzen zwischen den einzelnen Gruppen überschreitet und sich zu einem nicht unwesentlichen Teil auf die gemeinsame Erfahrung von Armut, sozialem Abseits, politischer Ohnmacht sowie Benachteiligung und Ablehnung durch andere Bevölkerungsgruppen gründet. Die politische Formierung der San als gemeinsame Gruppe lässt sich leicht mit der Erfahrung ihres gemeinsamen Schicksals, gekennzeichnet von Armut, Marginalisierung, Diskriminierung und politischer Ohnmacht, erklären. Das erklärt jedoch nicht, warum Menschen, die dieselben politischen Interessen haben, im Gewand eines gemeinsamen kulturellen Erbes auftreten.

Gerade im afrikanischen Kontext ist die Formierung ethnischer Identität häufig als Produkt der kolonialen Gesellschaftsordnung begriffen worden (z.B. Ranger 1983; Vail 1989).²⁶⁹

²⁶⁸ Andere Versuche der wissenschaftlichen Klassifikation stützen sich auf physische oder auf linguistische Merkmale (Barnard 1992a:18-28) und haben naturgemäß andere Einheiten und Abgrenzungen hervorgebracht.

²⁶⁹ Die Erwartung, dass mit der Modernisierung in den unabhängigen afrikanischen Staaten Ethnizität wieder an Bedeutung verlieren würde, hat sich nicht bestätigt, da meist nur die Eliten vom Nationalstaat profitiert haben. Erklärungen dafür, warum ausgerechnet ethnische und kulturelle Identitäten zur Formierung politischer Interessensgruppen herangezogen werden und Ethnizität sich als hervorragendes Prinzip politischer

Für die heutigen Post-Apartheid-Staaten des südlichen Afrika gilt dies in besonderem Maße. Während der Zeit der Apartheid war die ethnische Separierung ausdrücklich politisches Ziel. Für die in Reservaten und Homelands lebenden Menschen wurden gesonderte Verwaltungsformen geschaffen. Namibia ist die jüngste Demokratie auf dem afrikanischen Kontinent. Wie in vielen anderen Ländern wurde auch hier die Befreiungsbewegung demokratisch legitimiert und übt seit der Unabhängigkeit eine faktische Einparteienherrschaft aus (Melber 2001). In der Verfassung des unabhängigen Namibia wurden die ethnischen Grenzen ausdrücklich niedergedrückt. Spezifische Verwaltungsformen für die aus den Homelands hervorgegangenen kommunalen Gebiete werden aber teilweise fortgesetzt. So bezieht sich der Traditional Authorities Act auf *indigenous homogenous endogamous groupings*, eine Formulierung die zwar den Begriff ‚Ethnie‘ oder ‚ethnische Gruppe‘ vermeidet, aber im Grunde dasselbe beschreibt. In dem Gesetz wird ein klarer Zusammenhang zwischen dem Siedlungsgebiet, der Gruppe, der Sprache und anderen kulturellen Merkmalen hergestellt. Die Definition hat damit für einen Staat, der sich ausdrücklich der Überwindung ethnischer Kategorien verschreibt, verblüffend viel Ähnlichkeit mit dem gängigen Verständnis von ‚ethnischen Gruppen‘.

Im namibischen Traditional Authorities Act werden unter Indigenen alle nicht-kolonialen Bevölkerungsgruppen im Land verstanden. Die regional operierende Nichtregierungsorganisation Working Group of Indigenous Minorities [sic!] in Southern Africa vermeidet zwar ebenfalls die ethnische Bezeichnung ‚San‘, versteht sich aber ausschließlich als Vertretung für Angehörige dieser sozialen Kategorie und gesteht damit nur diesen den Status einer indigenen Minorität zu. Kuper (2003) weist darauf hin, dass auch die globale Indigenenbewegung auf essentialistische Modelle von Kultur und Tradition zurückgreift. Sylvain (2002) hat argumentiert, dass die essentialistischen Vorstellungen internationaler Modelle von Indigenität die Anerkennung der kulturellen Identität von San-Farmarbeitern behindern und die Bemühungen von San um soziale und ökonomische Gerechtigkeit als Forderungen nach Erhaltung der Kultur erscheinen lassen. Unter Bezugnahme auf Herkunft (Indigenität, ‚First People‘), Sprache ([Khoi-]san) und kulturelle Verhaltensweisen (Jägerische Tradition, Trancetänze, etc.) wird also die kulturelle Diversität der unter dem Label ‚San‘ zusammengefassten Men-

Solidarität und Mobilisierung im post-kolonialen Afrika erweist, greifen auf historische Entwicklungen und psychologische Momente zurück. Zum einen sind das die Erfahrungen von Wanderarbeitern an industriellen Arbeitsplätzen und in städtischen Ghettos, zum zweiten die ungleiche Entwicklung in den unabhängigen Staaten und die daraus folgende Mobilisierung politischer Unterstützung entlang ethnischer Linien, und zum dritten das Bedürfnis nach Zuflucht, Gemeinschaft und ‚traditionellen‘ Werten in Zeiten von wirtschaftlichem und sozialem Umbruch sowie der Atomisierung der Gesellschaft (Vail 1989).

schen, die von Wissenschaftlern in Ablehnung eines evolutionistisch-kulturökologisch ausgerichteten Bildes von Jäger/Sammlern im allgemeinen und San im besonderen erst jüngst demonstriert und betont worden ist (z.B. Kent 1996a), zur Durchsetzung gemeinsamer politischer Interessen wieder vereinfacht und konformisiert (vgl. Bollig & Berzborn 2004). Dies geschieht vor dem Hintergrund, dass widersprüchliche Aussagen zu Geschichte und Tradition insofern negative politische Folgen haben könnten, als daraus abgeleitete Ansprüche nicht anerkannt werden. Gefördert und gefordert wird von NGO-Seite daher auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit und die Dokumentation von oralen Traditionen, insbesondere solchen, die zur Durchsetzung von Landnutzungs- und anderen Rechten herangezogen werden können. Die Position marginalisierter ethnischer Minoritäten stellt zweifelsohne ein menschenrechtliches Dilemma dar (Horowitz 1981; vgl. auch Saugestad 2002). Es stellt sich die Frage, ob die Sonderbehandlung oder der Schutz von Minoritäten eine besondere Art der Diskriminierung darstellt. Wird man den betroffenen Menschen eher durch die Garantie und Durchsetzung der auf Individuen bezogenen und alle Menschen gleich behandelnden Menschenrechte gerecht oder eher durch exklusive, nur einer bestimmten sozialen Kategorie zugestandenen Rechte, die sich aus ihrer Schutzbedürftigkeit ableiten (Suzman 2000a). Letztere implizieren paternalistische Beschützer. Laut Van der Berghe (1981:344) ist eine Ideologie des Beschützens nur in Gesellschaften wie denen der USA, Kanadas oder Australiens zu erwarten, wo Bevölkerungs- und Machtverteilung eindeutig sind. In den jungen unabhängigen afrikanischen Staaten erschwert nicht nur die unsichere Machtbasis die Anerkennung besonderer Gruppenrechte, sondern auch die Erfahrung, dass sich die ehemaligen Kolonialherren auf Sonderrechte gegenüber den zwar zahlenmäßig überlegenen, aber rechtlich unterdrückten Bevölkerungsgruppen berufen haben. Hinzu kommt, dass diejenigen, die als Verfechter einer protektionistischen Ideologie auftreten, zum Teil denselben Gruppen zugeordnet werden wie die ehemaligen Kolonialherren. In Namibia ist es noch nicht allzu lange her, dass die Mehrheit der Bevölkerung selbst von einer Minderheitenelite unterdrückt wurde. Nach den ersten positiven Entscheidungen für San mehrten sich auch unter Forschern Stimmen, die darin eine gerade vor dem Hintergrund des Apartheid-Erbes äußerst ambivalente und unter Umständen gefährliche Strategie sehen (z.B. Douglas 1997). Andere betonen, dass angesichts der relativ rezenten Identitätsformierung der San im südlichen Afrika noch nicht in ausreichendem Maße versucht worden ist, die Indigenenkarte zu ihrem Vorteil auszuspielen (Saugestad 2002).

Für diese Arbeit wurden Daten in erster Linie von Personen erhoben, die sich selbst als Khwe bezeichnen. Das heißt, es geht in diesem Kapitel in erster Linie darum, wie die Khwe

sich selbst, andere Khwe und Nicht-Khwe sehen und ihnen gegenüber handeln, und weniger darum, wie Nicht-Khwe die Khwe sehen und ihnen gegenüber handeln. Letzteres spielt in der Darstellung aber durchaus eine große Rolle, weil Khwe die vermuteten und wahrgenommenen Einstellungen und Verhaltensweisen anderer in ihre eigenen Überlegungen einbeziehen. Zum Teil ergeben sie sich auch aus staatlichen Entscheidungen oder kommen in einzelnen Äußerungen von Nicht-Khwe zum Ausdruck. Dass und wie die Khwe sich Fremdbilder unter Rückgriff auf die Geschichte und auf frühere Beziehungen erklären, ist zum Teil bereits in Boden (2003) dargelegt worden. Die Erklärungen spiegeln die unterschiedlichen Bewertungen oder vielleicht besser den unterschiedlichen Wert, den ‚die Anderen‘ den Khwe aufgrund bestimmter Qualitäten wie beispielsweise ihrer ‚Hybridität‘, ihrer *cunningness* (vgl. I.1.2) und vor allem ihrer ‚Herkunft aus dem Busch‘ in einem facettenreichen Bedeutungsspektrum beigemessen haben.

II.3.2 Überblick über Namen und Bezeichnungen

II.3.2.1 Namen für Familiengruppen

*KHWE KÚRI-K'ÓN-DJÌ - KHWE FAMILIENNAMEN*²⁷⁰

ávà-còrò	tragen- <i>Varanus algibularis</i>
cèú-díngà	Hand- <i>Tylosema esculentum</i>
cèú-náxani	Hand- <i>Parinari curatellifolia</i>
dítú-kúùrù*	groß-Knie
djǎǎ-xéi oder xéi*	schattiger Platz- <i>Damaliscus lunatus</i>
djǎǎ-llǎówǎǎ*	schattiger Platz-Ahne
domí-khóé	Trockenflussbett-Mensch
góé-khòàvá*	Rind- <i>Sorghum bicolor</i>
gòà-kx'éi-khóé ^{oo}	<i>Baikiaea plurijuga</i> -Grammatischer Partikel für Menge-Mensch
khóé-xéri	Mensch-zuende sein
kx'éú-llgóé	bitter- <i>Geochelone pardalis</i>
ómí-kx'éi-khóé	Termitenhügel-Grammatischer Partikel für Menge-Mensch
ó-tcé-kù*	ohne-schicken-Reziprokmarker
ngyáò-goó	verbergen- <i>Orycteropus afer</i>
qán-goó	begraben- <i>Orycteropus afer</i>
tcéú-djuúnú*	<i>Gouibourtia coleosperma</i> -beenden
tcòò-kùní	Tabu- <i>Sylvicapria grimmia</i>
thòvò-khuúrù ^{oo}	Wachs-Kalebasse
xám-fí oder xám*	<i>Panthera leo</i> -existieren/sein
xóm-tcéú*	Erde- <i>Gouibourtia coleosperma</i>
láò	<i>Syncerus caffer</i>
lé*	<i>Connocahetes taurinus</i>
líní-kx'éi-khóé	Fliege-Grammatischer Partikel für Menge-Mensch
líní-kyaáré*	dünn-Fuß
l'óǎ-táo ^{oo}	Knochen-stampfen

²⁷⁰ Die mit * gekennzeichneten Namen finden sich auch in den Unterlagen des Oswin-Köhler-Archivs am Institut für Afrikanische Sprachen und Kulturen an der Universität Frankfurt; die mit ^{oo} gekennzeichneten Namen finden sich, zum Teil mit leicht unterschiedlicher Schreibweise, in Taylors Arbeit über die Khwe (und andere San) in Botswana (2000:309-311). In den Unterlagen des Oswin-Köhler-Archivs finden sich vier Namen, die von meinen Gesprächspartnern nicht erwähnt wurden: *coé* (Bedeutung unklar), *kúǎgoro* (Bedeutung unklar; der Name *kúǎgoro* taucht in einer von mir aufgenommenen Lebensgeschichte als Ortsname in Angola auf), *tcxóm-ǎ* (Bedeutung unklar) und *wú* (spotted hyena [*Crocuta crocuta*]). Taylor (2000:309) erwähnt zusätzlich zu den in der Liste aufgeführten den Namen *#'ú-djuúnú* (Nahrungsmittel-beenden) und als Unterabteilungen der *#'ú-djuúnú* *l'óǎ-táo* (Knochen-stampfen; siehe Liste) und *#xóà-ka-tcùu* (*Loxodonta africana*-Suffix-Kot). Quellen für die Namen in der Liste sind in erster Linie der Survey und die Genealogien, das heißt die Namen wurden von Personen genannt, die in einer der beiden Ortschaften Mute'iku und Mashambo lebten. In den anderen Orten in West Caprivi habe ich nur mit einzelnen Schlüsselinformanten Interviews durchgeführt. Dabei sind keine zusätzlichen Familiennamen genannt worden. Dennoch erhebt die Liste keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Denn bei repräsentativen Interviews mit Khwe in anderen Ortschaften in West Caprivi, ebenso wie mit Khwe in Ost Caprivi oder in Botswana, Angola, Sambia und Südafrika würden möglicherweise weitere Namen hinzukommen.

l'úru-córò*	vergessen- <i>Varanus algibularis</i>
lgǎǎ-ngú*	Blatt-Haus
lhií-khòàvǎ*	verweigern- <i>Sorghum bicolor</i>
‡é-kùnií	hängen- <i>Sylvicapria grimmia</i>
‡xóá-ka-kyáé, ‡xóá*	<i>Loxodonta africana</i> -Instrumentalsuffix-Lendenschurz
‡xò-yá-kyei	?-?-Schattendach (Teil der góé-khòàvǎ)
lla-ku-goó	nach der Jagd zusammenrufen-Reziprokmarker- <i>Orycteropus afer</i>
ll'ó-ka-thíyà	sterben-Lokativsuffix-viele
llgám-djoára	Dorn-Zaun
llhòé-ka- gεévé*	Tontopf-Instrumentalsuffix-Pfeife
llqará-ngú* ^{oo}	Matte mit nicht abgeschnittenen Enden-Haus
llxèé-ngú*	<i>Bitis arietans</i> -Haus
llxá-kx'úi-khóé	Gras sp.-Grammatischer Partikel für Menge-Mensch
llxàó-ka-tàn	Speer-Instrumentalsuffix-aufstehen
llxué-kyáánú*	versessen sein- <i>Claria ngamensis</i> ²⁷¹

Zu den Namen aufgenommene Texte erklären deren Entstehung und Bedeutung (vgl. IV.3). In einigen Texten werden als Namengeber ältere Männer aus dem Kreis der Gruppe selbst genannt. Meistens sind die Namengeber jedoch junge Männer, die ‚zum Heiraten kamen‘.²⁷² Ihnen fielen am Wohnort der Frau bestimmte Besonderheiten auf, die die Namengebung inspirierten.

Die Bedeutungen der Namen in der obigen Liste beziehen sich auf Charakteristika der Landschaft,²⁷³ auf auffällige Unterschiede in der materiellen Kultur,²⁷⁴ auf körperliche Merk-

²⁷¹ Mehrere Angehörige der Familiengruppe *llxuè-kyáánú* sagten, dies sei ein anderer Name für die *Gomayi*. Laut Köhler (1971a:395) sind die *Gomayi* der Häuptlings-Clan der llAni (vgl. II.3.2.4) beziehungsweise eine so genannte ‚Zwischenschicht‘ zwischen zentralkhoisan-sprachigen und nordkhoisan-sprachigen einerseits und Bantu andererseits (Köhler 1989:362ff.). Bei van Tonder (1966:28) heißt es: „The Hangomaji are the overlords of the Hazanikue [llAni]“. Heine (1999:11) stellt fest: „The *góámà-hĩ* (island-tree) oder *cáá-kx'am-khwe* [Wasser-Mund-Mensch] ‚riverbank people‘ consider themselves to be the real and original llAni” and „to have taught the *‡qóó-xá* (black sand/dust-Grammatischer Partikel für Adverbial) [Blacks] how to survive in the riverine biotope, e.g. how to fish and hunt there. They are said to be shorter and to have lighter skin colour than the *‡qóó-xà*.” Bei Heinz (n.d. (ca. 1970-1973)-b) findet sich der Name in der Schreibweise *Gumahi*, der von ihrem ersten Siedlungsplatz Oa-goma (*goma* [llAni] = Papyrus) abgeleitet sein soll. Heinz schreibt, Gomayi und llAni betrachteten sich als eine Nation. Die Gomayi würden auch ‚anthill bushmen‘ genannt (Heinz n.d. (ca. 1970-1973)-a). Kilian-Hatz & Schladt (1997:234) geben die Bedeutung von Termitenhügel mit *goma* an.

²⁷² Vergleich II.1.2.4 zu Residenzregeln.

²⁷³ Zum Beispiel: *gòá-kx'úi-khóé* ‚Leute, die dort wohnen, wo es viele *gòá*-Bäume [*Baikiaea plurijuga*] gibt‘.

²⁷⁴ Zum Beispiel *thóvò-khuírú* ‚Leute, die ihre zerbrochenen Kalebassen nicht wegwerfen, sondern mit Wachs reparieren‘.

male,²⁷⁵ auf charakterliche Eigenschaften,²⁷⁶ auf Essensvorlieben,²⁷⁷ auf nicht normgerechtes Verhalten in Bezug auf das Teilen von Nahrungsmitteln,²⁷⁸ auf Schicksale²⁷⁹ oder besondere Ereignisse,²⁸⁰ oder es sind Tiernamen.²⁸¹ Die Namen mit der Endung *-kx'úi-khóé* beziehen sich auf Landschaftsmerkmale und könnten daher auch Namen für Regionalgruppen sein.²⁸² Denn Namen für Regionen werden häufig genauso konstruiert, zum Beispiel *náxani-kx'úi*²⁸³ als Synonym für die Region Buma (siehe II.3.2.2). Zwei Familiennamen sind einfache Entsprechungen von Tiernamen: *láò* (*Syncerus caffer*) und *lé* (*Connocahetus taurinus*), bei einigen anderen ist ein Tiername Bestandteil des Namens: Leguan (*Varanus algibularis*), Tsessebe (*Damaliscus lunatus*), Rind, Schildkröte (*Geochelone pardalis*), Ameisenbär (*Oryctopus afer*), Duiker (*Sylvicapra grimmia*), Löwe (*Panthera leo*), Elefant (*Loxodonta africana*), Puffotter (*Bitis arietans*) und Wels (*Claria ngamensis*). Tiernamen als Namen für Familiengruppen werfen die Frage nach einem möglicherweise vorhandenen Totemismus auf. Laut Barnard (1992a:125) gibt es bei den ‚Eastern and Northern Khoe Bushmen‘²⁸⁴ das ansonsten für Khoisan-Sprecher ungewöhnliche Phänomen des Totemismus, mit dem auch die Regel der Klanexogamie und Essenstabus verbunden seien. Barnard führt jedoch nur Quellen zu den Eastern Khoe Bushmen an (Dornan 1917; 1925; Schapera 1930; Cashdan 1979; 1986), in denen unter anderem die Frage diskutiert wird, ob Totemismus in diesen Gesellschaften ursprünglich oder von Tswana übernommen sei. Laut Taylor (2000:310) haben Khwe in Gudigua (Botswana) ebenfalls Totems, die aber nicht mit den ‚names of origin‘ korrelieren.

²⁷⁵ Zum Beispiel *dítú-kúúrú* ‚Leute mit dicken Knien‘.

²⁷⁶ Zum Beispiel *ó-tcé-kù* ‚Leute, die sich nicht schicken lassen, das heißt keine Aufträge ausführen‘.

²⁷⁷ Zum Beispiel *tcéú-djuúnú* ‚Leute, die so gerne *tcéú*-Früchte [*Gouibourtia coleosperma*] essen, dass sie keine einzige übrig lassen‘.

²⁷⁸ Zum Beispiel *húí-khòává* ‚Leute, die Mahango-Brei verweigern (anstatt ihn zu teilen)‘.

²⁷⁹ Zum Beispiel *l'ó-ka-thiyà* ‚Leute, bei denen es viele Todesfälle gibt‘.

²⁸⁰ Zum Beispiel *l'úru-córò* ‚Leute, die einmal vergaßen, das Fett eines Leguan zu kochen und es im Baum hängen ließen‘.

²⁸¹ Zum Beispiel *láò* ‚Büffel‘, *lé* ‚Gnu‘.

²⁸² Die mit *-kx'úi-khóé* konstruierten Namen nehmen Bezug auf große Vorkommen von Teakbäumen (*gòá-kxéi-khóé*), Tsetse-Fliegen (*líni-kx'úi-khóé*), Termitenhügeln (*óm-kx'úi-khóé*) oder einer bisher nicht bestimmten Grasart (*l'ká-kx'úi-khóé*). Die Familiengruppen der *l'qará-ngú* und *l'ó-ka-thiyà* werden gemeinsam als *líni-kx'úi-khóé* bezeichnet. Namengeber sei der von der Unionsregierung in Bwabwata eingesetzte *Native Guard* Muyatwa (vgl. I.3.3.3) gewesen. Dieser habe ihnen den Namen *líni-kx'úi-khóé* gegeben, weil es in ihrem Siedlungsgebiet rund um die östlich von Bwabwata gelegene Ortschaft Yiceca zu jener Zeit viele Tsetse-Fliegen gegeben habe (Nl, 12.8.1999).

²⁸³ Wörtlich: *Parinari curatellifolia*-Grammatischer Partikel für Menge.

²⁸⁴ Bei dieser Klassifizierung gehören die Khwe zu den Northern Khoe Bushmen.

Während meiner Feldarbeit in West Caprivi ergab sich kein Hinweis auf das Vorhandensein von Totemismus oder gruppen-bezogene Essenstabus.²⁸⁵

Manche Familiengruppen haben mehrere Namen, sowohl Eigennamen als auch Namen, die ihnen andere gegeben haben, darunter auch Spitznamen (*cóε-ku-k'ón*).²⁸⁶ Letztere werden von den ‚echten‘ Namen *tcÉε-k'ón* unterschieden.²⁸⁷ Der echte Name kann auch eine Fremdbezeichnung sein. Ein Teil der Familiengruppen hat darüber hinaus einen Mbukushu Namen. Auch bei De Almeida heißt es:

„Les Vazama [Khwe] ont en général deux noms de famille: un dans leur propre langue et un autre dans la langue bantoue.” (1994a:136)

Bei den Survey-Interviews in Mute'iku wurde spontan häufig die Mbukushu Variante von Familiennamen genannt. Die Entsprechung im Khwe war zum Teil unbekannt oder musste erst bei älteren Personen erfragt werden. Es gab aber auch Fälle, in denen Personen einer Familiengruppe angehörten, deren Mbukushu Name allgemein bekannt war, die Personen aber dennoch angaben, diesen nicht zu kennen. Es war auch nicht eindeutig zu klären, welcher Khwe Name welchem Mbukushu Familiennamen entspricht. Es ist vorstellbar, dass Ethnien übergreifende Familiengruppenidentitäten aus symbiotischen Patron-Klient-Beziehungen erwachsen sind. Offenbar betrachteten in früherer Zeit die Mbukushu ihre Khwe Sklaven als Klan-Angehörige. Zumindest erwähnt Van Tonder einen ‚slave who hunts, a Mukasimu‘ (1966:46). In einigen Fällen war die Identifikation von Khwe mit den Mbukushu

²⁸⁵ Essenstabus waren stattdessen an Alter, Geschlecht oder Familienstatus (unverheiratet, kinderlos) gebunden. Interessanterweise leitet Streitwolf (1911:175) den Namen *Hukwe*, der auch als Ethnonym für die Khwe verwendet wird (z.B. Seiner 1910, siehe II.3.2.4), von *hu* oder *chu* ab, nach seinen Angaben das Khwe Wort für den Bastardgamsbock (*Hippotragus equinus*): „Es sind die Hukwe, das heißt die Leute des Hu oder Chu (des Bastardgamsbocks). Dieser ist ihr ein heiliges Tier, bei dem sie schwören und vor dem sie tanzen. Doch scheuen sie sich nicht, sein Fleisch zu essen, da sie doch nicht Hungers sterben könnten, wie der Führer entschuldigend meinte” (Streitwolf 1911:175). Im Wörterbuch von Kilian-Hatz & Schladt (1997) findet sich kein Tiername, der *hu* oder *chu* [xu] ähnelt. Das Khwe Wort für Bastardgamsbok beziehungsweise *roan antelope* ist *lxóǎ*.

²⁸⁶ Wörtlich: scherzen-Reziprokmarker-Name. Ein Beispiel für einen Scherznamen ist *kwá-ku-córò* (streiten-Reziprokmarker-*Varanus algibularis*), was so viel bedeutet wie ‚die, die sich um einen Waran schlagen‘ als Spitzname für *l'úru-córò*. Die Erklärung des Spitznamens lautete: Ein Besucher erlegte einen Waran und brachte ihn mit zum Wohnplatz dieser Menschen. Alle wollten ihn haben. Zwei Männer rannten auf ihn zu und versuchten, das Tier an sich zu bringen. Sie zogen daran und schlugen am Ende sogar mit dem Tier aufeinander ein. In den Unterlagen des Oswin-Köhler-Archivs wird der Name *kwá-ku-córò* allerdings als gewöhnlicher Familienname aufgeführt. Andere Namen, die ausdrücklich als Scherznamen bezeichnet wurden, sind *lhuúmi-djoá* (schnupfen-*Cannabis sativa*) für die *xám-tĩ* oder *ngóvó-ku* (lamentieren-Reziprokmarker) für die *ó-tcÉ-kù*. Wenn ein Name ausdrücklich als Spitz- oder Scherzname identifiziert wurde, habe ich ihn nicht in die obige Liste aufgenommen. Das ist aber keine Garantie dafür, dass nicht der ein oder andere Name in der Liste trotzdem ein Scherzname ist.

²⁸⁷ Wörtlich: wirklich/echt-Name.

Namen offenbar so nachhaltig, dass viele Khwe heute nur ihren Mbukushu Klannamen erinnern.

ENTSPRECHUNGEN VON MBUKUSHU KLAN- UND KHWE FAMILIENNAMEN²⁸⁸

Mbukushu Name	Khwe Name
Hakanjime/Mukanjime	xám-fí, xám* = qání-goó* xàó-ka-tàn
Hakamvura/Mukamvura	l'úru-córò* ditú-kùrù* góé-khòàvá
Hakasimu/Mukasimu	lé* ó-tcé-kù hòé-ka-lgeévé djǎǎ- àówǎǎ góé-khòàvá
Hakambara/Mukambara	‡xóá-ka-kyáé, ‡xóá* xóm-tcéú xùè-kyaánú kx'éú- góé
Hakanjatshi/Mukanjatshi	áò*
Hakagrembe/Mukahembe	khóé-xéri
Hakangondo/Mukangondo	gámí-djoára
Hakaceya/Mukaceya	domí-khwé* cèú-díngà Djǎǎ-xéi, xéi
Hakafume	Djǎǎ-xéi, xéi

II.3.2.2 Namen für Regionalgruppen²⁸⁹

Seiner (1910) hat als regionale Subgruppen der von ihm so genannten ‚River Bushmen‘ Bugakwe, ²Garikwe, Goekwe und Hukwe aufgezählt.²⁹⁰ Der Name ||Ani oder ||Ani-Khwe, der heute in erster Linie mit der Flusskultur am Okavango identifiziert wird, kommt in dieser Aufzählung nicht vor. ‚Hukwe‘ und ‚Bugakwe‘ wurden von Seiner zum Teil als Synonyme für die Gesamtheit der Khwe, zum Teil zur Benennung von Teilen der Khwe Bevölkerung

²⁸⁸ Mit * gekennzeichneten Positionen sind solche, für die es mehr als eine Bestätigung gibt.

²⁸⁹ Eine Aufstellung der Bezeichnungen für Regionen und Regionalgruppen in Tabellenform findet sich im Anhang (IV.4 und IV.5).

²⁹⁰ Seiner benutzte hochgestellte Ziffern zur Bezeichnung von Schnalzphonemen.

verwendet. Sie werden von den !Ani dadurch unterschieden, dass sie im Busch (und nicht am und vom Fluss) leben. Bei Passarge wiederum heißt es, dass

„Am Kubango oder Kwito ... ferner ein schwarzes, Pfeil und Bogen führendes, Feldbau treibendes Volk sitzen [soll], die Bukakwe.“ (1905a:85)

Wegen dieser Charakterisierung, das heißt wegen der schwarzen Hautfarbe und der Wirtschaftsweise des Ackerbaus, führt Passarge die Bukakwe unter den Bantu-Stämmen der nördlichen Kalahari auf. Heinz (n.d. (ca. 1970-1973)-a I) bemerkt also richtig, dass es eine große Konfusion über die Identität der ‚Black Bushmen‘ gebe. Er vermutete seinerseits, dass es sich bei Seiner’s ²Garikwe wahrscheinlich um !Giriku, also um Bantu-Sprecher handele. Auch für Köhler (1971a:397) bleibt ungeklärt, wer die ²Garikwe waren und ob sie sich noch heute „von ihrer ethnischen Umgebung unterscheiden,“ denn das von Seiner (1909c) veröffentlichte Vokabular unterscheidet sich kaum von dem der !Ani. Die Identität von Passarges ²Gokwe (1905b:709; 1907:24ff.) ebenso wie die von Seiners Goëkwe (1910:344) bleibt ebenfalls ungeklärt (vgl. Köhler 1971a:397f.).

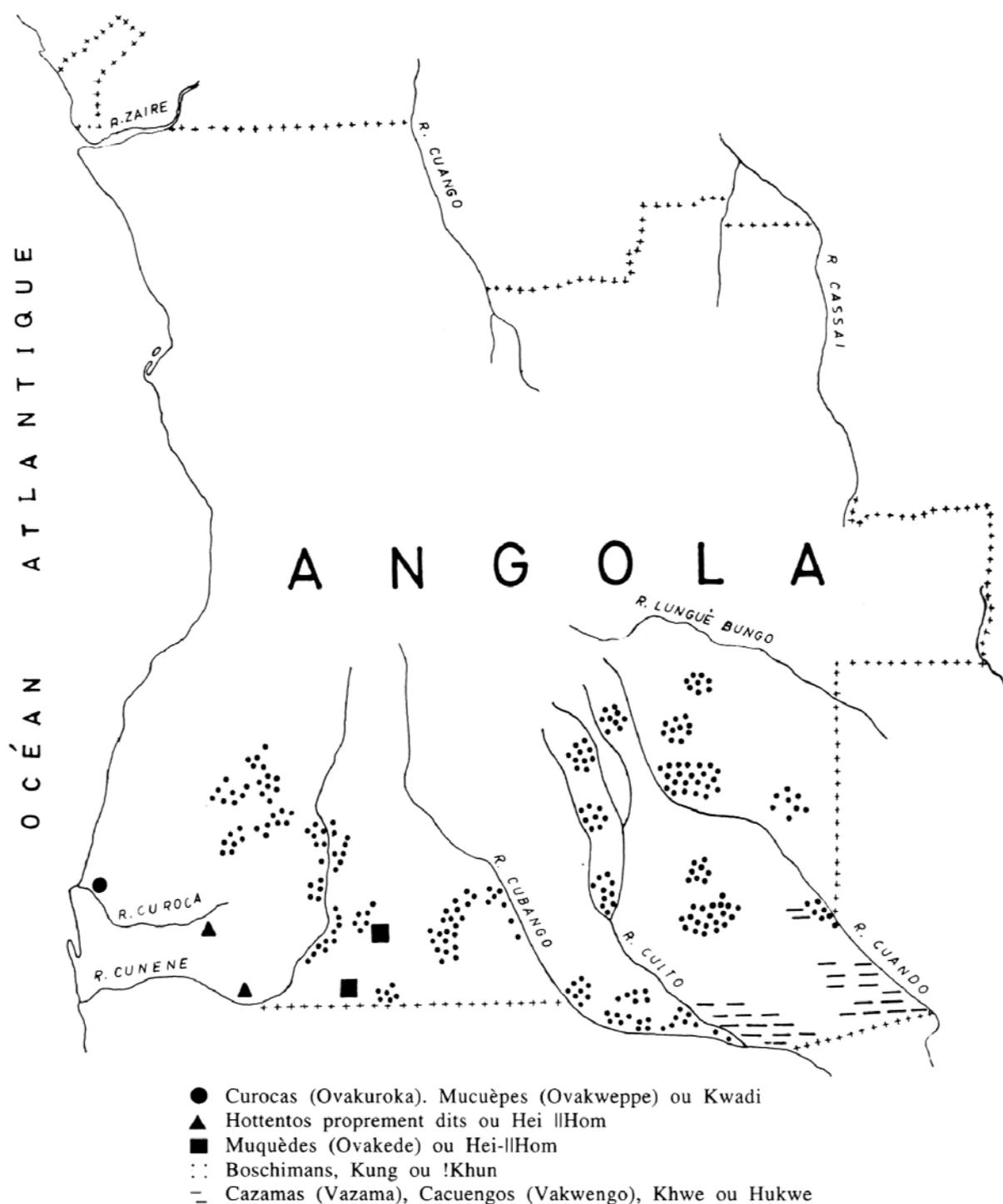
De Almeida (1994b:155, vgl. Abbildung 26) weist innerhalb der angolanischen Grenzen drei deutlich voneinander getrennte Khwe Siedlungsgebiete aus: eines östlich des Zusammenflusses von Cuito und Okavango, eines westlich des Kwando und nur in der Südostecke die Grenze zu Namibia berührend und ein kleines Gebiet weiter nördlich am Kwando etwa dort, wo die Grenze zwischen Angola und Sambia auf den Kwando trifft. Er erwähnt allerdings keine Namen für die entsprechenden Regionalgruppen. Er nennt die Khwe in Angola insgesamt ‚Zama‘ oder ‚Vazama‘.

Auch nicht alle von Köhler (1989) diskutierten Gruppennamen waren meinen Khwe Gesprächspartnern geläufig. Nicht oder wenig benutzt wurden die Bezeichnungen Thambu und Wiko. Selbst auf Nachfrage gänzlich unbekannt waren die Bezeichnungen Tatana, Djo-Khwe, Ts’eu-Khwe, Diyeyi-Khwe und Pana-kx’ei-Khwe. Goë-khoava wurde als ‚Familiennamen‘ bezeichnet. Auch Köhler ist sich offenbar unsicher, ob es sich bei diesen um eine ‚Abteilung‘ oder um einen Klan handelt:

„So ist es auch nicht sicher, ob und wie weit die regionalen Sonderungen (im folgenden ‚Abteilungen‘ genannt) mit Clan-Einteilungen zusammenhängen. Grenzziehungen, Kriege und Flucht haben auch das Land der Kxoé nicht verschont und die Kommunikation unter den verschiedenen ‚Abteilungen‘ der Kxoé-Sprecher in zunehmendem Maße erschwert. So ist von den Goë-kxoava nur bekannt, daß sie einen Clan (Kx. *kíri=kx’am* w. ‚Verwandtschaftsmund‘) bildeten, der in Heirats-

gemeinschaft mit den Búma-kxoè lebte, unter denen wiederum verschiedene Clans vertreten waren." (Köhler 1989:189)

ABBILDUNG 26: SIEDLUNGSGEBIETE DER KHWE IN ANGOLA



Reproduktion aus De Almeida (1994:155)

Brenzinger (1998) unterscheidet die Dialektgruppen der Buma-, ‖Xom- und ‖Xo-Khwe in Namibia sowie der Buga-Khwe in Botswana. Diese Bezeichnungen waren allen meinen Gesprächspartnern geläufig. Zum Teil verwiesen sie dabei auf Brenzinger's Sprachstudien. Daneben wurden aber noch weitere Bezeichnungen verwendet, die bei dem Autor nicht oder nur nebenbei erwähnt werden. Hierzu gehören Phutu-Khwe, Tc'ao-Khwe, Mbunda-Khwe, Djáo-Khwe und Ciriwana-Khwe. Die Bezeichnung Ngweze-Khwe für die Khwe in Sambia, die Brenzinger (2000) einführt, wurde mir gegenüber nicht erwähnt.

Über die Bezeichnung **Buma-Khwe** heißt es bei Köhler (1989:179), dass die Bedeutung des Wortes *buma* nicht geklärt sei und sich möglicherweise ebenso wie !'o in !'O-!Xũ (Wald-!Xũ, eine Untergruppe der benachbarten nordkhoisan-sprachigen !Xũ) auf den *Burkea*-Trockenwald ihres früheren Siedlungsgebietes in Südost-Angola beziehe. Das Gebiet, das die Khwe *buma* nennen, werde von den Mbukushu *mbunda* genannt, was in dieser Sprache darüber hinaus ganz allgemein ‚Norden‘ bedeute. Auch die meisten meiner Gesprächspartner setzten die Gebiete Buma und Mbunda gleich. Andere sagten jedoch, Mbunda-Khwe sei eine andere Bezeichnung für die ‖Xo-Khwe (siehe unten). Als Synonym für die Region Buma wurde häufig die Bezeichnung *náxani-kx'éí* verwendet.²⁹¹ Am südlichen Rand von Buma lag offenbar die Ortschaft Bwabwata, der Luyana bildete wohl die nordwestliche Grenze. Die östliche Ausdehnung bleibt besonders unklar. Zwischen Buma und den östlich davon gelegenen Regionen Thambu und Wiko soll es ein Gebiet gegeben haben, in dem keine Khwe lebten (DT, 14.11. 2000). Bis auf wenige Ausnahmen sind die Buma-Khwe bereits mit Beginn des Krieges in Angola in den 1960er Jahren nach Namibia und zum Teil nach Botswana oder nach Sambia geflohen (Brenzinger 2000).

Die Bezeichnung **Phutu-Khwe** ist abgeleitet von *phútù*, dem Khwe Wort für Portugiesen. Diese kolonisierten bis 1975 Angola. Bei Köhler wird nicht ganz klar, ob die Bezeichnung Buma-Khwe für alle oder nur einen Teil der angolanischen Khwe gilt. Brenzinger zählt die Khwe in dem Gebiet nordöstlich des Zusammenflusses von Cuito und Okavango zu den ‖Xom-Khwe (2000:16 Karte). Nach Aussage einer meiner Gesprächspartner sind Phutu-Khwe nur diejenigen Khwe, die früher in dem Ort Mbukush [= Kakutce] am Okavango gegenüber von Mukwe gelebt haben. Andere machten einen Unterschied zwischen Buma-Khwe, die während des Unabhängigkeitskrieges in Angola aus Angst vor den Portugiesen nach West

²⁹¹ Dies wurde etwa folgendermaßen ausgedrückt: *tí buma-khóé, tí náxani'è ñĩ-hĩ* (Übersetzung: Ich bin Buma-Khwe, ich habe *náxani* gegessen, M‡, 14.11.2000) oder *mbunda ki wò-á-hĩ, náxani'è ñĩ-hĩ* (Übersetzung: [Er] ist in Mbunda geboren, er hat *náxani* gegessen, NB, 18.1.2000).

Caprivi geflüchtet seien, und Phutu-Khwe, die in Diensten der Portugiesen gestanden hätten und erst nach deren Abzug aus Angola nach West Caprivi gekommen seien. Wieder andere setzten Buma-Khwe mit Phutu-Khwe gleich und verwendeten beide Begriffe im Sinne von ‚Khwe aus Angola‘.

Übereinstimmung besteht offenbar zwischen Köhlers Goe-kxoaba [Goe-khoava] (1989:191f.) und Brenzingers **Ngarange-Khwe** (2000:16). Beide Autoren lokalisieren die entsprechend bezeichneten Gruppen nördlich des Luyana (vgl. Abbildung 1). Köhler (1989:191f.) betont allerdings, dass die Goe-khoava nur westlich des Kwando gelebt hätten, während Brenzinger Ngarange-Khwe auch östlich des Kwando lokalisiert hat. Laut Brenzinger sind auch die Ngarange-Khwe bis auf wenige Ausnahmen zwischen 1965 und 1975 nach Namibia oder Sambia geflohen.²⁹² Die Herkunft der Goe-khoava wurde von meinen Gesprächspartnern einheitlich mit Luyana angegeben.

Für Khwe in Sambia war in Mashambo außerdem der Name **Ciriwana-Khwe** in Gebrauch. Bei Ciriwana handelt es sich vermutlich um das Gebiet, das bei Schönfelder (1935) ‚Silovana‘ heißt und das er nordöstlich von ‚Garange‘ [Narange], jenseits des Kwando lokalisiert. Auch bei Heinz (n.d. [ca. 1970] IV) kommt der Name ‚Siluana‘ vor, allerdings im Zusammenhang mit Khwe in Südost-Angola.

Die **!Xom-Khwe** haben laut übereinstimmender Aussage ehemals ebenfalls in Buma gelebt und sind von dort aus als erste Khwe an den Okavango gezogen. Während sie laut Köhler (1989:192f.) den Mbukushu aus Buma gefolgt sind und sich bei deren Häuptling Dimbu I (auch Libebe oder Ndara genannt) niedergelassen haben, der 1850-1895 auf der Okavango-Insel Sipanana residierte, reklamieren die Khwe heute ihre Erstsiedlerschaft in dem Gebiet bei Divundu und Bagani am Okavango. Damals habe es am Fluss nur !Ani gegeben, aber keine Mbukushu. Die Familiengruppe der *dítú-kúúrù* sei die erste gewesen, die sich am Okavango niedergelassen habe. Später seien aus Buma die *!úru-córò* und *djãã-xéi* gefolgt, während weitere Familiengruppen erst wegen des Krieges in Angola zu ihren Verwandten an den Okavango geflohen seien (PM, 5.12.1998).

Die Bezeichnung **Djáo-Khwe** (vgl. Köhler 1989) wird von den Khwe in Mute'iku noch heute für die weiter südöstlich am Okavango in den Ortschaften Kaputura, Dam, Shadikarawe etc. in Nordbotswana lebenden Khwe gebraucht. Zu diesen bestehen zahlreiche verwandt-

²⁹² Brenzinger vermutet, dass wegen des aufflackernden angolanischen Bürgerkrieges 1999 auch die restlichen Ngarange-Khwe aus Angola nach Sambia geflohen sind.

schaftliche Beziehungen, mit ihnen findet ein reger Besuchs austausch statt und zu ihnen sind viele Khwe aus Mutc'iku vor den Übergriffen der Sicherheitskräfte zwischen Januar 2000 und April 2002 geflohen.

Buga-Khwe nennen sich laut Taylor (2000:309) die Khwe im östlichen Ngamiland, in den Ortschaften Gudigua und Khwai. Vor allem zu den Einwohnern von Gudigua haben ihrerseits die Khwe in Mashambo enge verwandtschaftliche Beziehungen und viele Kontakte. Die Buga-Khwe entsprechen offenbar Köhler's Bògá-Khwe. Buga-Khwe (bògá, bùgá = Busch)²⁹³ ist eine Fremdbezeichnung der ‖Ani für die Khwe (Köhler 1989:184f.,195). Köhler bemerkt, dass sie von den ‖Ani gelegentlich auch Buma-Khwe' genannt würden, was darauf hindeute, dass sie „... aus dem ‚Busch‘ im Norden kamen und mit den Khwe zusammenhängen“ (Köhler 1971a:394). Seiner (1910:344) hatte als Siedlungsgebiet der Buga-Khwe das westliche Okavango-Tal von der Mahango-Furt bis zum Beginn des ‚Ärmellandes‘ [Okavango-Delta] angegeben, genauer die etwa 220 Einwohner der Ortschaften Tschukuru, Makuja, Gambututu, Kaututu und Schagabata, die in einem ‚Hörigkeitsverhältnis‘ zum Mbukushu Häuptling Libebe gestanden hätten. An anderer Stelle (zitiert nach Köhler 1971:397) schreibt Seiner aber, dass die Buga-Khwe und ²Garikwe (siehe oben) den Tswana zu Abgaben und Arbeitsleistungen verpflichtet, von den Mbukushu jedoch unabhängig gewesen seien. Buga-Khwe leben bis heute in den Ortschaften der ‖Ani rund um Shakawe (Köhler 1971a, Matthias Brenzinger und Friederike Wilkening, pers. Komm.). Laut Brenzinger (1998:325) nennen sich heute auch Menschen Buga-Khwe, die aus Angola über Namibia erst in der jüngsten Vergangenheit nach Botswana umgesiedelt sind. Die Bezeichnung scheint sich zu einem Synonym für ‚Khwe aus Botswana‘ zu entwickeln.

Der Khwe Terminus für ‚Busch‘ ist dagegen *tc'áó*. Die meisten Bewohner des östlichen West Caprivi bezeichneten sich mir gegenüber als Sprecher von Ts'ao-Khwedam und sich selbst als **Tc'ao-Khwe**.²⁹⁴ Tc'ao-Khwe ist laut Köhler (1971a:393) eine Eigenbezeichnung der Khwe, mit der sie sich von den ‖Ani abgrenzen.

‖Xo-Khwe nannten insbesondere die Einwohner der Ortschaft Mutc'iku die Khwe im östlichen Teil von West Caprivi und in Ost Caprivi, und zwar auch dann, wenn sie selbst aus diesen Gebieten stammten. Laut Köhler lebten die ‖Xo-Khwe am Kwando und unterschieden

²⁹³ Voßen (1997:7) weist Köhler's Interpretation zurück, dass *bògá-khwe* ‚Busch-Menschen‘ bedeute, während Brenzinger (1998:325) sie bestätigt. Vossen sieht die Sprache der *Buga-Khwe* als eigene Sprache an.

²⁹⁴ *Tc'áó-Khwe* kann auch in der Bedeutung ‚Busch-Menschen‘ zur Abgrenzung von Khwe, die in großen Ortschaften (zum Beispiel Omega) leben, verwendet werden.

sich von den ebenfalls am Kwando lebenden Tatana dadurch, dass sie sich stärker mit Mbukushu vermischt und eine dunklere Hautfarbe hatten (1989:189), und seien von den Tswana versklavt worden (1989:197). An anderer Stelle schreibt Köhler, dass im Gebiet von Bwata [Bwabwata] der dem Khwe nahe stehende ‖Xo-Dialekt gesprochen würde, dessen Ausdehnung bis zum Luyana-Fluss in Südost-Angola reiche (1994:2), also in Teilen von Buma. Bei Köhler bleibt die konkrete Ausdehnung des ‖Xo-Gebietes unklar. Er schreibt, das Land ‖Xo grenze im Osten an den Kwando und im Westen an Buma (1989:179). Die Lokalisierung am Kwando, an dem die ‖Xo-Khwe auch gefischt hätten, ist angesichts der Benennung mit dem Wortbestandteil *ǀxó* = ‚trocken‘ irritierend. An anderer Stelle bildet Köhler eine ‖Xo-Frau aus Bwabwata ab (Köhler 1989:196), obwohl Bwabwata in der Regel dem Gebiet Buma zugeordnet wird (siehe oben), wenn auch dessen südlichster Ausdehnung. Auf der Karte in Brenzinger (1998:329) ist der ‖Xo-Khwe-Dialekt über den gesamten Caprivi östlich von Mutc’iku und beginnend mit der Ortschaft Omega verbreitet. Allerdings nannten Einwohner des östlichen West Caprivi selbst ihren Dialekt meist Mbunda-Khwedam und bezeichneten als Gebiet der ‖Xo-Khwe die Region um Katima Mulilo.

Für den Ost Caprivi zeigt eine Karte in Brenzinger (1998:333) eine deutliche Gruppierung von Siedlungen mit Khwe Einwohnern einmal in der Nähe des Kwando (Kongola, Liamukuru, Mulanga, Luvuta, Lizauli) und einmal in der Nähe von Katima Mulilo (Dam, Wayawaya, Muyemburuko, Deiri, Caravan). Im so genannten südlichen Mafwe-Feld zwischen dem Kwando und Zambezi und im Bezirk Sescheke am Zambezi lebten laut Seiner (1910:360) Gali-Khwe. Köhler konnte nicht befriedigend klären, wer die Gali-Khwe waren. Unter alten Khwe sei für die im Mafwe-Feld lebenden Khwe lediglich der Name Pána-kx’éi-Khwe,²⁹⁵ das heißt Mopanewald-Menschen, bekannt gewesen (Köhler 1971a:398). Laut Seiner standen sowohl die etwa 200 Gali-Khwe im Mafwe-Feld als auch die einige hundert Personen zählenden Gali-Khwe im Bezirk Sescheke in einem festen Abhängigkeitsverhältnis zu Bantu. Die Gali-Khwe in Sescheke sind laut Holub aus dem Gebiet des Mangwato Königs Khama aus Botswana geflohen, da dieser sie sesshaft machen wollte (vgl. Holub 1890 Bd.2:2; zitiert nach Köhler 1971a:399). Köhler (1971a:398) bestätigt lediglich, dass einige Khwe unter den Lozi lebten. Die Khwe in dem an Ost Caprivi angrenzenden Gebiet der Sioma-

²⁹⁵ Wörtlich: *Colophospermum mopane*-Grammatischer Partikel für Menge-Mensch.

Plains in Sambia nennt Brenzinger inzwischen **Ngweze-Khwe** (2000:17). Ngweze ist auch der Lozi-Name für die Region Caprivi.

Die Khwe Namen der einzelnen Abteilungen / *divisions* / Dialekt- oder Regionalgruppen sind zum Teil von geographischen Einheiten²⁹⁶ und zum Teil von Beziehungen zu anderen Bevölkerungsgruppen²⁹⁷ abgeleitet, oder sie sind Benennungen durch andere Bevölkerungsgruppen.²⁹⁸ Unterschiedliche Benennungsstrategien der Khwe zeigen, dass unterschiedliche Abgrenzungskriterien nebeneinander existieren. Heute nehmen die Khwe außerdem häufig Bezug auf die territorialen Grenzen von Nationalstaaten und Siedlungen und verwenden Bezeichnungen wie Namibia-Khwe, Botswana-Khwe, Zuidoafrika-Khwe und Sambia-Khwe oder Omega-Khwe, Mpacha-Khwe, Bagani-Khwe usw. Während die Bezeichnung Buma-Khwe zunehmend für alle Khwe, die oder deren Eltern früher irgendwo in Angola gelebt haben, Verwendung findet, ist die Bezeichnung Botswana-Khwe im Begriff, die Bezeichnung Buga-Khwe abzulösen. Ebenso werden diejenigen Khwe, die 1989 nach Südafrika umgesiedelt sind, als Zuidoafrika-Khwe bezeichnet. Damit werden die unterschiedlichen Lebensbedingungen als Identität stiftend für soziale Gruppen anerkannt. Bei den Khwe in Südafrika ist dies offensichtlich durch eine deutliche räumliche Trennung von mehr als 1.500 km begründet. Dagegen sind die Khwe in Kaputura und Mutc'iku oder in Mashambo und Gudigua durch nicht mehr als zwanzig Kilometer, aber eben auch durch eine internationale Grenze getrennt.

II.3.2.3 Zuordnung von Familien- zu Regionalgruppen

In Gesprächen über Siedlungsplätze und frühere Formen der Landnutzung gab es immer wieder Hinweise darauf, dass Orte und Gebiete als Eigentum bestimmter Familiengruppen angesehen wurden, wie sie etwa in der folgenden Aussage zum Ausdruck kommt: „Bwabwata gehört den *ó-tcÉ-kù*-Leuten.“ (MN, 28. 7.1999). Die unten stehende Tabelle ist aus zahlreichen Einzelaussagen kompiliert und bietet nur eine sehr grobe Orientierung für eine möglicherweise früher vorhandene Entsprechung von Familiengruppen und Regionalgruppen.²⁹⁹

²⁹⁶ Zum Beispiel ||Xom-khwe, von *lkomí* = ‚Fluss‘, im engeren Sinne: Okavango.

²⁹⁷ Zum Beispiel Phutu-khwe, von *phútù* = Portugiese.

²⁹⁸ Zum Beispiel Buga-Khwe, von *bògá* [||Áni] = ‚bush‘.

²⁹⁹ Es gibt auch unterschiedliche Aussagen zur Abgrenzung der einzelnen Regionen. Hierzu verweise ich auf die Beschreibungen in II.3.2.2 und die Zusammenstellung IV.4 im Anhang.

REKONSTRUIERTE ZUORDNUNG VON FAMILIENGRUPPEN ZU REGIONEN

Regionen	Familiengruppen
Ngarange	góé-khòává (mit den Untergruppen ávâ-córò und †xò-yá-kyei)
Thambu	cèú-díngà, khóé-xéri, †gǎǎ-ngú, †xá-kx'úi-khóé
Wiko	lhií-khòává
‡Xom	ditú-kúurù, †'úru-córò oder kwá-ku-córò, †xué-kyaánú oder Gomayi
Buma (unspezifisch)	cèú-náxani, djǎǎ-xéi, djǎǎ-‡lǎǎwǎǎ, tcéú-djuúnú, líní-kyaáré, †xóá-ka-kyáé, †gám-djoará, †hòé-ka-‡gǎǎ
Buma (‡xani-muti)	‡xǎǎ-ngú
Buma (Bwabwata)	ó-tcé-kù = kuom-khóé
‡Xo (unspezifisch)	domí-khóé, kx'úi-‡gǎǎ, qán-goó = xám-fí, tcóò-kùnìí = †é-kùnìí thóvò-khuúrù, xóm-tcéú, láò, †'é, †'óǎ-táo
‡Xo (Yiceca / líní-kx'úi)	‡qará-ngú, †'ó-ka-thíyà
Kwando/Ost Caprivi	gòá-kx'úi-khóé, †xàó-ka-tàn

Die beiden weiter unten aufgeführten Tabellen zeigen, welche Familiennamen in den Feldforschungsorten vertreten waren. Es ergeben sich sehr unterschiedliche Bilder für die beiden Orte der Feldforschung.³⁰⁰

In Mutc'iku war zum Erhebungszeitpunkt sowohl der an den meisten Wohnplätzen als auch der mit der größten Zahl von Personen vertretene Familienname *djǎǎ-xéi*. In der Häufigkeit folgen die Familiennamen *góé-khòává*, *‡'úru-córò*, *xám-tĩ*, *ditú-kúurù*, *‡xué-kyaánú*, *‡xóá-ka-kyáé*, *ó-tcé-kù* und *khóé-xéri*. Die *ditú-kúurù* und *‡xué-kyaánú* erheben den Anspruch, die ersten Khwe am Okavango gewesen zu sein, relativ bald gefolgt von den *‡'úru-córò* und *djǎǎ-xéi* und später von anderen Gruppen aus Süd-Angola. Über *xám-tĩ* und *ó-tcé-kù*, heißt es, dass Träger dieser Familiennamen auch in früherer Zeit schon aus dem Osten nach Mutc'iku ‚zum Heiraten gekommen‘ seien (SG, 10.9.1999).

³⁰⁰ Die Zuordnung zu den einzelnen Familiengruppen sind in den Tabellen so wiedergegeben, wie sie bei den Surveyinterviews angegeben wurden. Mbukushu und andere Nicht Khwe ebenso wie deren Kinder, wenn letztere, wie meistens der Fall, dem andersethnischen Ehemann einer Khwe Frau zugeordnet wurden, sind in dieser Aufstellung nicht enthalten. Zu beachten ist ferner, dass in Mutc'iku nur etwa die Hälfte, nämlich 60 von 125 Wohnplätzen in den Zensus einbezogen wurden, in Mashambo dagegen alle sieben (vgl. I.2.2). Interviews mit einzelnen Schlüsselinformanten in den übrigen Ortschaften (Omega, Chetto, Bwabwata, ‡Xoa-nllaxa, Pipo, lui-tcu-kx'om und Omega III) brachten keine bis dahin unbekanntes Khwe Familiennamen hervor. Die Datenlage in Mutc'iku und Mashambo lässt aber vermuten, dass repräsentative Zensus-Erhebungen an diesen Orten sicherlich Verteilungen der Familiengruppen zu Tage fördern würden, die sich sowohl von der in Mutc'iku als auch von der in Mashambo signifikant unterscheiden. Diesen Schluss lassen auch Taylors Daten aus der Ortschaft Gudigua in Botswana zu, wo ebenfalls nur eine bestimmte Auswahl an Familiengruppen vertreten ist (vgl. Taylor 2000:309f).

FAMILIENNAMEN IN MUTC'IKU

Vertreten	an x (von 60) Wohnplätzen	Anzahl Personen
djǎǎ-xéi	19	59
góé-khòàvá	16	48
l'úru-córò	15	48
xám-fí	14	31
ditú-kúùrù	12	43
gomayi=llxué-kyaánú	12	42
‡xóa-ka-kyáe	9	21
ó-tcé-kù	8	20
khóé-xéri	8	16
xóm-tcéú	5	7
djǎǎ-llǎówǎǎ	4	10
lgǎǎ-ngú	3	14
thóvò-khuúrù	3	9
dom-khwé	3	4
llqará-ngú	3	4
lhì-khòàvá	2	12
tcéú-djuúnú	2	7
llhòé-ka-lgeévé	2	4
llxàó-ka-tàn	2	2
kx'éú-llgóé	1	9
Mukamvora	1	6
céú-díngà	1	5
céú-náxani	1	2
llxéé-ngú	1	1
líni-kyaáré	1	1
láo	1	1

In Mashambo ist *llqára-ngú* der eindeutig dominierende Familienname, den auch der als Siedlungsgründer geltende ehemalige *headman* von Mashambo, Longoane oder Qórò trug. *llqára-ngú* sind an allen Wohnplätzen in Mashambo vertreten; sie stellen die Hälfte der gesamten Einwohnerschaft (68 von 134 Personen). Alle anderen Familiennamen sind nur an höchstens drei der insgesamt sieben Wohnplätze und nur mit einer wesentlich geringeren Anzahl von Personen vertreten. Die meisten der in Mutc'iku mit ziemlich hohen Zahlen vertretenen Familiennamen (*djǎǎ-xéi*, *góé-khòàvá*, *l'úru-córò*, *llxué-kyaánú*) sind hier überhaupt nicht zu finden; die einzelne Person, deren Familienname mit *ditú-kúùrù* angegeben wurde, ist das Kind der Frau des im Dezember 2000 verstorbenen Chief Kippi George. Der Name *qán-goó* wurde als alternativer Name der *xám-tĩ* angegeben; drei Familiennamen wurden genannt, die in Mutc'iku überhaupt nicht vertreten waren: *ll'ó-ka-thíyà*, *gòá-kx'éí-*

khóé und *tcóò-kùnií*. Trotz aller Umsiedlungsmaßnahmen, lässt die räumliche Verteilung der Familiengruppen also noch Kontinuitäten mit der für die Vergangenheit erinnerten räumlichen Ordnung erkennen.

FAMILIENNAMEN IN MASHAMBO

Vertreten	an x (von 7) Wohnplätzen	Anzahl Personen
llqará-ngú	7	68
ll'ó-ka-thiyà	3	14
ó-tcé-kù	2	22
xám-fi (=qání-goó)	2	10
gòà-kx'úi-khóé	2	8
kx'úi-llgóé	2	8
tcóò-kùnií	2	2
ditú-kúurù	1	1

II.3.2.4 Namen für ethnische Gruppe und supra-ethnische Gruppe

Außer mit den in der unten stehenden Liste aufgeführten Namen werden die Khwe auch mit den Sammelbezeichnungen Bushmen, Basarwa, San oder Kwe³⁰¹ benannt, zu deren Herkunft, Bedeutung und Angemessenheit sich viele Autoren geäußert haben (z.B. Barnard 1992b:22-27; Gordon 1992a:15-46; Widlok 1999:15-17). Die Bezeichnung San wurde auf der ersten regionalen Konferenz von San in Windhoek im Jahre 1992 (Regional Conference on Development Programmes for Africa's San Population, Windhoek, Namibia, 16-18 June 1992) zum angemessenen Ethnonym erklärt und hat sich als offizielle Bezeichnung in Namibia und Südafrika durchgesetzt. In Botswana ist dagegen die Bezeichnung Basarwa üblich. Unter den meisten Wissenschaftlern hat sich inzwischen die Bezeichnung ‚San‘ durchgesetzt, weil sie die Bezeichnung *Bushmen* als pejorativ empfinden. Manche Wissenschaftler halten aber auch bewusst an der Bezeichnung *Bushmen* fest, womit sie der Identifikation dieser Menschen mit und ihrem Stolz auf ihre Herkunft Anerkennung zollen wollen (z.B. Guenther 1986c).

³⁰¹ Es sei hier noch einmal darauf hingewiesen, dass *khóé* in den verschiedenen hierfür verwendeten Schreibweisen (*khwe*, *khoe*, *kwe*, etc.) auch in anderen Zentralkhoisan-Sprachen ‚Mensch‘ bedeutet. Khwe oder Kwe ist zugleich eine supra-ethnische Eigenbezeichnung der San in Zentral-Botswana (vgl. Treis 1998:472). Sie ziehen die Bezeichnung ‚Kwe‘ als übergreifende Bezeichnung ‚San‘ vor und haben sich als *Kgeikani Kweni* (First People of the Kalahari) organisiert (vgl. Boden 1997:11,61).

BEZEICHNUNGEN FÜR DIE KHWE

Name	Eigen-/Fremdbezeichnung	Quelle
Kxoé Kgoe Kxoe Khwe	Eigenbezeichnung: <i>kxoé, khóé, khwe</i> = Mensch; Buschmänner am Ost-Okavango, im Caprivizipfel und in Südost-Angola; andere Schreibweise von Kxoé dito dito	Köhler 1971:391 Van Bruwer 1965:48 Kilian-Hatz & Schladt 1997 Penduka Declaration April 2001
Ts'áo-kxoè Tc'ao-khwe	Eigenbezeichnung: <i>ts'ao, tc'ao</i> = Busch, <i>kxoé, khwe</i> = Mensch; gebraucht zur Abgrenzung von !Ani	Köhler 1971:393
Bògá-kxoè Buga-Khwe	!Ani: <i>bògá</i> = Busch, <i>kxoé</i> = Mensch	Köhler 1971:394
Mopani Bushmen	Eigenbezeichnung der Bugakwe gebraucht zur Abgrenzung von River-Bushmen (=!Ani) und Mobabe- oder Handa-Bushmen im Osten der Mababe Depression (= Tsexá)	Heinz n.d. (ca. 1970-1973)-a I
Xùú-kxoè Chukwe Hukwe	!Ani: <i>xùú</i> = verlassen, <i>kxoé</i> = Mensch andere Schreibweise von Xùú-kxoè dito <i>hu</i> oder <i>chu</i> = Bastardgamsbock 'people' in the language of the Bugakwe	Köhler 1966:125 ff. Schönfelder 1935:88 Seiner 1909b Streitwolf 1911:175 Heinz n.d. (ca. 1970-1973)-a I
Makwengo Maquengo Hakwengo, hàKwéngò vàKwéngò Kwéngo Kwengo	bantuisierte Form von 'Khwe' zum Beispiel von Tswana, Mbukushu, Mbunda, Lozi, Subiya, Luvale andere Schreibweise von Makwengo Mbukushu am östlichen Okavango Lúyi Verwaltung im Okavango-Gebiet Europäer	Passarge 1907:19 Wienholt 1939:14 Brenzinger 1998:322 Wienholt 1939 Köhler 1971:392 Köhler 1989:183 Köhler 1971:391 Köhler 1971:392
Mbárà-kwéngò auch: Hàmbaràkwengo vàMbárà-kwéngò Barrakwengwe Mbárakwéngo Barakwena	Mbukushu: <i>mbárà</i> = Häuptlingswerft, <i>kwengo</i> s.o. Kwangali Südafrikanische Verwaltung Verwaltung im Okavango-Gebiet SADF: Verballhornung von Hámbaràkwengo	Köhler 1966:125 Köhler 1989:183 NAN SWAA 433 A50/67 Köhler 1971:391 Diemer 1996
Mussama Zama (sprich lama), Cazama vaZámà vàÁmà	Nyemba Nyemba Gcírìkù, Kwangali	Köhler 1989: Karte Köhler 1989 Köhler 1989:183 Köhler 1989:183
Másároà	Tswana	Schulz 1885
Nlâa	!O-!Xũ (= angolansische !Xũ)	Köhler 1989:183
#úú-#úú	Zhu-lhōã (= Ju-l'hoansi)	Köhler 1989:183

Die Bezeichnung *Bushmen* ebenso wie die in der SADF übliche Bezeichnung Barakwena für die Khwe werden von ihren namibischen Mitbürgern und zum Teil auch von ihnen selbst gebraucht, obwohl insbesondere die Bezeichnung *Bushmen* als abwertend empfunden wird.

Auch die Khwe verwenden ihrerseits von der jeweiligen Eigenbezeichnung abweichende und zum Teil abwertende Fremdbezeichnungen. Eine Liste von Bezeichnungen, die allerdings keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, findet sich im Anhang.

II.3.3 Konzepte von Differenz und Gemeinsamkeit

II.3.3.1 Bedeutungen und Abgrenzungen des Begriffs *kúri-kx'ám*

Wie bereits gesagt, kann sich der Begriff *kúri-kx'am* auf soziale Einheiten unterschiedlicher Größe beziehen. Die Frage *tcá/hã ndèú kúri-kx'am*³⁰² produzierte sowohl Namen für Familien- als auch für Regional- und ethnische Gruppen. Häufig wurde zunächst mit der ethnischen Zugehörigkeit geantwortet. Es liegt nahe, dass der Grund hierfür in der Interviewsituation selbst lag, in der durch meine Person eine inter-ethnische Konstellation gegeben war.³⁰³ Der Übersetzer, der mich bei den Zensus-Interviews begleitete wusste, dass ich auch an Khwe Familiennamen interessiert war. Wenn die Frage nach der *kúri-kx'am* spontan keinen Familiennamen produzierte, mußte er sich mit der Aufzählung von Beispielen behelfen. Die alternative Frage *tcá nãú tc'i-kx'àm*³⁰⁴ produzierte zwar meistens Familiennamen, aber manchmal ebenfalls Namen für Regionalgruppen oder das Ethnonym. Der Begriff *tc'i-kx'ám* ist zusammengesetzt aus *tc'i*, das heißt sowohl ‚Anus‘ als auch ‚Vagina‘ (Kilian-Hatz & Schladt 1997:87), und *kx'ám*, das heißt ‚Mund‘ oder ‚Öffnung‘ (ibid:46). Das Kompositum bezeichnet unter anderem den Teil eines Baumes, der aus dem Boden tritt (ibid:87) und im Bereich der materiellen Kultur häufig das End- oder Bodenstück eines Objektes (Boden & Michels 2000:95f.). Im sozialen Kontext meint *tc'i-kx'àm* die soziale und räumliche Herkunft einer Person.

Weitere alternative Begriffe sind aus dem Mbukushu beziehungsweise aus dem Afrikaans entlehnt. Das Mbukushu Wort *mùcòvò* hat ebenfalls die Bedeutung ‚kind‘, ‚class‘, ‚sort‘ (Wynne 1980). Der Terminus *mùcòvò-kx'ũ*³⁰⁵ wurde als Übersetzung für das englische Wort *history* verwendet. Das deutet darauf hin, dass unter dem Begriff vornehmlich die ethnische Gruppe verstanden wird. Auch *nasie* hat im Afrikaans die Bedeutung ‚Nation‘ oder ‚Volk‘ (Trümpelmann & Erbe 1983:190). Beide Termini, *mùcòvò* und *nasie*, wurden von den Khwe aber für soziale Gruppierungen auf allen drei etisch unterschiedenen Ebenen angewendet.

Erwähnt werden sollte hier noch, dass es in der Literatur in einigen Fällen unterschiedliche Aussagen dazu gibt, auf welcher Ebene eine Gruppenbezeichnung anzusiedeln ist. Das liegt auch daran, dass die Autoren unterschiedliche Kriterien zugrunde gelegt haben. Zum

³⁰² Wörtlich: Zweite Person:Singular:Masculinum/Femininum-welche(r)-Familie/ingroup-Mund?

³⁰³ Darüber hinaus fördern die aktuellen politischen Bedingungen eine Identitätsformierung entlang ethnischer Linien (siehe unten und vgl. Boden 2003).

³⁰⁴ Wörtlich: Zweite Person:Masculinum:Singular welche/r/s Anus/Basis-Mund?

³⁰⁵ Wörtlich: Art/Gruppe/Nation-Leben.

Beispiel sind die *gòà-kx'èi-khóé* bei Heinz (n.d. (ca. 1970-1973)-c IV) eine *sub-division* und bei Taylor (2000:309) räumlich, und zwar den nicht näher definierten „northern family lands“ zugeordnet, also eher als Regionalgruppe zu verstehen, während mir dieser Name in einer Reihe mit anderen ‚Familiennamen‘ genannt wurde. Letzteres gilt auch für die *góé-khòàvá*, die bei Köhler (1989) eine so genannte ‚Abteilung‘ darstellen.

Brenzinger (1998:324) identifiziert unterschiedliche Gruppen aufgrund sprachlicher Kriterien und spricht von ‚Dialektgruppen‘, deren Bezeichnungen sich allerdings auf geographische Einheiten bezögen. Heinz (n.d. (ca. 1970-1973)-a; I, IV) macht in seinen Manuskripten über die Khwe in Botswana kulturelle Unterschiede zwischen *sub-divisions* aus. Taylor (2000) ist bei den Khwe in Botswana ebenfalls ‚Familiennamen‘ begegnet und kommentiert

„I call these names of origin, as they often refer to demographic divisions that existed before the present patterns of living together.” (ibid:309)

Er lässt die konkrete Bedeutung dieser ‚demographic divisions‘ und die Frage, inwieweit sie durch räumliche Kriterien und/oder Abstammung definiert sind, also bewusst offen.

Im folgenden werden die einzelnen Kriterien, die Khwe zur Betonung beziehungsweise Ablehnung von Differenz und Gemeinsamkeit angeführt haben und welche Behandlung diese Kriterien in der Literatur gefunden haben.

II.3.3.2 Abstammung und Herkunft

Köhler (1989:189) nennt die Familiengruppen der Khwe exogam und matrilinear. Bei Heinz (n.d. (ca. 1970-1973)-c IV) heißt es dagegen:

„The Bugakwe ... recognize neither exogamy nor endogamy ... They acknowledge that the father's line is stronger than the mother's line and when speaking of 'their people' refer primarily to those of their father (m bam da kuli a [*mbá m̄ da kúri à*] = my father's people) though they would specify (n deshí da kuli a [*ndé cì da kúri à*] = my mother's people) if they wished to refer to those of the mother.” (ibid)

Auch die Meinungen meiner Gesprächspartner über die Zuordnung von Personen zu Familiengruppen gingen weit auseinander. Jede der im folgenden vorgestellten Meinungen wurde von einer großen Zahl der Befragten vertreten (siehe unten). Dabei ähnelten sich die Argumentationen häufig fast wörtlich.

a) Ein Individuum gehöre zur Gruppe seiner Mutter. Auf die Unterstützung der Familie der Mutter, insbesondere auf diejenige des oder der Mutterbru(e)der, könne man sich jederzeit verlassen, auch und insbesondere nach dem Tod der Mutter. Demgegenüber sei die Unter-

stützung durch den Vater und seine Verwandten äußerst ungewiss. Wenn der Vater nach dem Tode der Mutter wieder heiratete, werde sich die neue Ehefrau nicht um die Kinder des Mannes aus einer vorherigen Verbindung kümmern, und auch der Vater und dessen Familie würden sich von diesen abwenden. Der Vater habe die Kinder zwar gezeugt, aber die Mutter und ihre Familie seien letztendlich diejenigen, die sie versorgten. Diese Fürsorge reiche über den Tod hinaus. Die Verwandten der Mutter würden sich auch um das Begräbnis kümmern.

„Die Mutter ist dein *tc'i-kx'àm*. Sie trägt dich in ihrem Bauch, nährt dich mit Milch. Wenn der Vater stirbt, wirst du nicht leiden. Aber wenn die Mutter stirbt, wird er seine Kinder verlassen und eine andere heiraten.“ (KM, 27.10.1999)

„Die Familie der Mutter wird dich auch begraben, der Vater ist nur für dein Leben verantwortlich.“ (AM, 14.11.2000)

b) Ein Individuum gehöre zur Gruppe seines Vaters, denn der Vater sei der Erzeuger des Kindes. Ihm habe es sein Leben zu verdanken, die Mutter sei nur der Sack, in dem es getragen werde. Der Vater gehe zum Jagen in den Busch beziehungsweise arbeite hart, um seine Kinder zu ernähren.

„Du gehörst zur Familie deines Vaters weil dein Vater stärker ist. Er ist derjenige, der dich auf die Welt bringt. Früher mußte der Vater im Busch hart arbeiten und jagen. Die Mutter saß im kühlen Schatten und holte nur Wasser. Er kam müde aus der Hitze und brachte etwas zu essen. Deshalb ist er wichtiger.“ (Nl, 27.10.1999)

„Es ist die Kraft des Mannes, die die Frau schwanger macht und das Kind auf die Welt bringt. Als wir jung waren, hat uns unser Vater gesagt, dass er nicht hier, sondern im Osten geboren ist. Er sagte: ‘Ich bin *l|xàó-ká-tàn*. Wenn ich sterbe, müßt ihr zu meinen Brüdern gehen. Ich bin nur hier wegen der Frau, die ich liebe’.“ (TK, 20.10.1999)³⁰⁶

c) Ein Individuum gehöre sowohl zur Gruppe der Mutter als auch zu der des Vaters. Beide Eltern gemeinsam schenkten dem Kind das Leben und sorgten für es. Zu welcher Gruppe sich eine Person primär zugehörig fühle, hänge von den gelebten Beziehungen und den Vorlieben ab, insbesondere davon, wo das Individuum aufgewachsen sei oder die meiste Zeit seines Lebens verbracht habe. Es gehöre zu der Gruppe, bei der es sich gerade aufhalte beziehungsweise von der es die meiste Unterstützung erfahre.

³⁰⁶ Auf die Frage nach der Gruppenzugehörigkeit des zwei Monate zuvor geborenen Babies ihrer Tochter, die zusammen mit dem Baby am selben Platz lebte wie die Frau selbst, antwortete letztere mit ‘Botswana-Khwe’ und begründete dies damit, dass der Vater ihres Enkelkindes aus Botswana stamme (AK, 25.10.1999). Diese Antwort zeigt nicht nur die patrinominale Zuordnung des Kindes durch die Interviewpartnerin, sondern auch die veränderte Konzeptualisierung der Regionalgruppen nach staatlichen Einheiten und außerdem, dass bei der Zuordnung von Kindern von der räumlichen Herkunft der Eltern, in diesem Fall des Vaters, ausgegangen wird und nicht unbedingt vom Geburtsort des Kindes.

„Wenn du zur Seite deines Vaters gehst, benutzt du den Familiennamen des Vaters, wenn du zur Seite deiner Mutter gehst, benutzt du den Familiennamen deiner Mutter.“ (DN, 5.12.1998)

„Du kannst beide Familiennamen nehmen. Etwas läßt dich wählen, welchen du nehmen sollst. Dort, wo du die meiste Unterstützung bekommst, dahin gehörs du.“ (AM, 28.10.1999)

Auf abweichende Aussagen anderer direkt angesprochen, erklärte man diese mit individuellen Herzensentscheidungen und eventuellen besonderen Lebensumständen wie beispielsweise, dass ein Vater früh verstorben und das Kind bei den Verwandten der Mutter groß geworden sei. Manche berichteten von einer Art Tauziehen der Familiengruppen um die Kinder, wobei es vor allem um zu leistende oder zu erwartende Unterstützung ging:

„Die Familie des Vaters und die Familie der Mutter streiten miteinander und ziehen dich in ihre *nasie*.“ (WM, 11.10.1999)

„Die Leute stiften Verwirrung darüber, zu welcher *kúri-kx'am* man gehört. Das ist wegen der Beschwerden. Sie sagen: 'Ich kann nicht für jemand anderes Kind sorgen. Gib das Kind dem Besitzer.' Sonst wird dieser sagen, du hättest es getötet, falls es stirbt.“ (BM, 17.01.2001)

Vereinzelt wurden Kulturwandelprozesse und Einflüsse anderer Bevölkerungsgruppen angeführt, die aber ebenfalls kein einheitliches Bild ergeben.

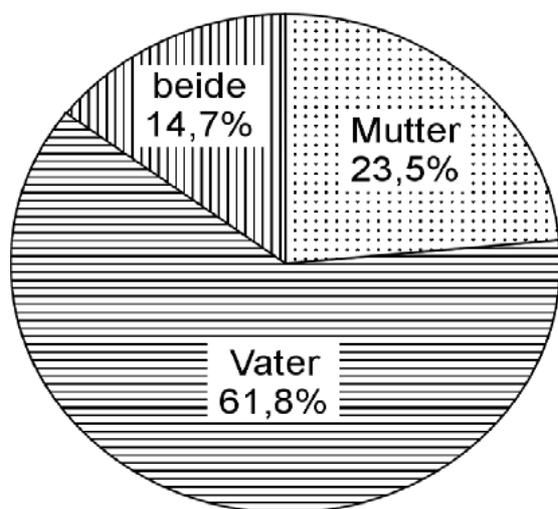
„In der Vergangenheit wurden die Kinder von der *kúri-kx'am* des Vaters genommen. Das hat sich geändert, weil die Khwe mit den *goava* [Schwarzen, hier: Mbukushu] zusammengelebt haben. Jetzt gehören die Kinder zur Seite der Mutter.“ (M‡, 16.11.2000)

„Das Kind erhält den Familiennamen des Vaters. Auch in den Identitätspapieren wird der Name des Vaters verwendet. Früher wählten viele Leute die Mutterseite.“ (SD, 21.7.1999).

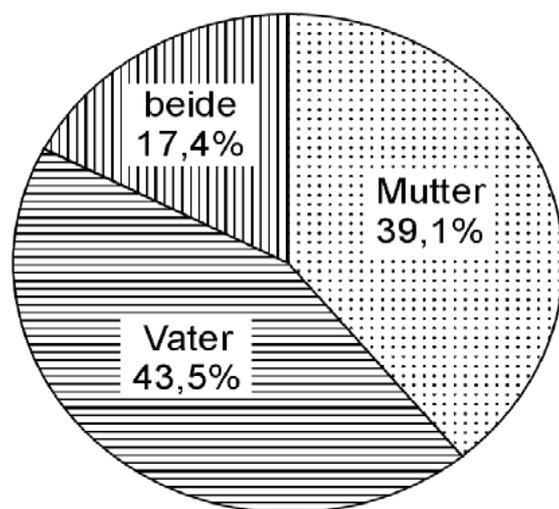
Auch im Hinblick auf die Aussage über die Mbukushu, wonach die Matrinalität von diesen übernommen wurde (vgl. auch Van Tonder 1966:156f.), ergeben sich Widersprüche. Denn bei allen Familien aus dem Survey-Sample in Mutc'iku, bei denen der Vater Mbukushu und die Mutter Khwe war, wurden die Kinder ausnahmslos der Familiengruppe des Vaters zugerechnet, obwohl sie in einem Khwe Kontext groß wurden. Möglicherweise sollten so Ansprüche auf Kapital, das die Familie des Vaters zu vergeben hat, für die Kinder reklamiert werden. Erwachsene mit einer bi-ethnischen Elternkonstellation, die sich für ein Leben in einem Khwe Kontext oder, anders ausgedrückt, für ein Leben als Khwe entschieden haben, gelten als Khwe. Ein Mensch muss nicht sein ganzes Leben zur selben Familiengruppe und auch nicht zur selben ethnischen Gruppe gehören.

ABBILDUNG 27: FAMILIENGRUPPENZUGEHÖRIGKEIT NACH GESCHlechTERN

Direkte Aussagen

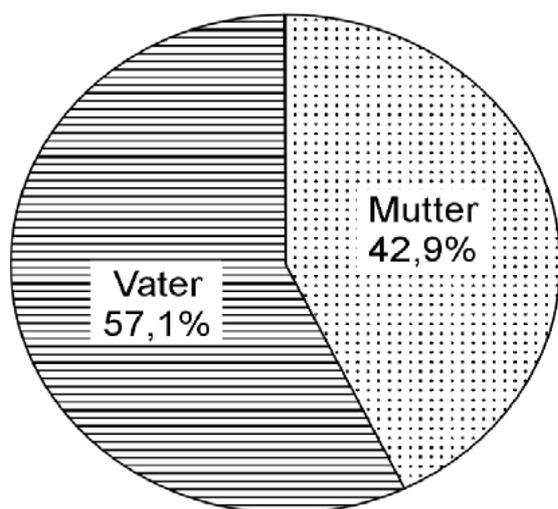


Männer

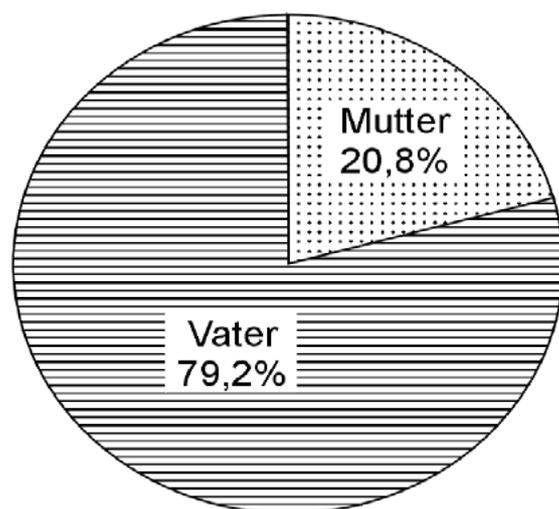


Frauen

Indirekte Aussagen



Männer



Frauen

In den obigen Diagrammen und untenstehenden Tabellen sind die Aussagen zur Zuordnung zu Familiengruppen nach Alter und Geschlecht differenziert dargestellt. Die Daten sind außerdem getrennt angegeben nach solchen, die sich indirekt aus den Personendaten der Wohnplatz-Zensen ergeben, und solchen, die auf einer direkten Befragung von Schlüsselinformanten beruhen.³⁰⁷

Kinder wurden überwiegend als Angehörige der Familiengruppe des Vaters betrachtet. Allerdings zeigen die beiden Datensätze recht unterschiedliche Ergebnisse. Bei den indirekten Aussagen fällt der geringe Prozentsatz von Frauen auf, die der Meinung waren, ein Kind gehöre zur Familiengruppe der Mutter. Während der Interviews kam es gelegentlich vor, dass junge Erwachsene ihren Müttern widersprachen, wenn diese sie der eigenen Familiengruppe zuordnen wollten (z.B. DM, 22.7.1999). Eine offensichtlich ziemlich einflussreiche junge Frau in Mashambo, die entgegen der Ansicht ihrer Mutter als Familiennamen für ihr voreheliches Kind auf dem Familiennamen ihres jetzigen Ehemannes bestand, von dessen relativ hoher Position sie sich offenbar Vorteile für ihren Sohn versprach, beeinflusste sogar die Bewohner anderer Wohnplätze dahingehend, dass sie die Bewohner aufforderte, mir als Familiennamen den ihres jeweiligen Vaters anzugeben. Sie hatte damit auch einigen Erfolg, denn am nächsten Tag verlangte eine Interviewpartnerin vom Vortag, dass ich ihre Angaben in meinen Notizen dahingehend korrigieren sollte (CD, 22.7.1999). Dies kann als geringes Maß an Sicherheit im Hinblick auf diese kulturelle Norm oder auch als Hinweis auf deren geringe oder deren schwindende Bedeutung interpretiert werden.

Bei den direkten Aussagen fällt der hohe Prozentsatz von Männern auf, die sich für die Vaterseite entschieden. Die Männer waren als Soldaten in der südafrikanischen Armee dem Gedankengut der wohl patriarchalisch zu nennenden Ideologie der Südafrikaner vermutlich am meisten ausgesetzt. Männliche Dominanz ist auch im christlichen Gedankengut verankert.³⁰⁸

³⁰⁷ Der Grund hierfür ist, dass sich aus den unterschiedlichen Interviewsituationen auch strukturelle Unterschiede in den Daten ergeben: Die Zensusinterviews wurden in der Regel mit dem oder der *dixà-ll'áé* selbst durchgeführt. Auf diese Weise konnte zwar festgestellt werden, ob als Familienname der Kinder derjenige des Vaters oder derjenige der Mutter angegeben wurde, aber nicht, ob dies möglicherweise nur umständehalber geschah, weil die Kinder zum gegebenen Zeitpunkt an diesem Wohnplatz lebten. Bei den Zensusinterviews wurden die Kinder immer nur einer einzigen Familiengruppe zugeordnet. Für die in Mute'iku durchgeführten Interviews ist ein durch den Übersetzer verursachter Bias sicher gegeben. Er war ein überzeugter Vertreter der Position der Zugehörigkeit zur Vaterseite, obwohl nur seine Mutter Khwe ist. Wie ich mit zunehmender Sprachkompetenz bemerkte und sich aus den später mit zum Teil denselben Personen geführten direkten Befragungen ergab, hat die Anwesenheit des Übersetzers die Ergebnisse zumindest teilweise beeinflusst.

³⁰⁸ Bei den Khwe hat auch ein Konzeptwandel in der Gottesvorstellung insofern stattgefunden als Gott heute ausschließlich männlich konzipiert wird (vgl. Brenzinger & Naude 1999). Dagegen finden sich in den von

1. Direkte Aussagen:

	Absolute Zahlen				Prozentzahlen		
	Mutter	Vater	Beide	Gesamt	Mutter	Vater	Beide
Männer	8	21	5	34	23,5	61,7	14,7
Frauen	9	10	4	23	39,1	43,5	17,4
	17	31	9	57	29,8	54,4	15,8

2. Indirekte Aussagen:

	Absolute Zahlen				Prozentzahlen		
	Mutter	Vater	Beide	Gesamt	Mutter	Vater	Beide
Männer	15	20	0	35	42,9	57,1	0
Frauen	5	19	0	24	20,8	79,2	0
	20	39	0	59	33,9	66,1	0

Im Hinblick auf das Alter zeigt sich bei beiden Datensätzen, dass je jünger die Interviewpartner, um so höher die Anzahl der Vertreter der Position b).³⁰⁹ Drei Männer gaben für sich selbst zwar den Familiennamen ihrer Mutter an, für ihre eigenen Kinder hingegen den eigenen. Die Zahl der jungen Erwachsenen, die bereits einen eigenen Wohnplatz gegründet haben, ist naturgemäß gering. Wegen der sehr geringen Fallzahl ist der Wert von 100 Prozent bei den indirekten Aussagen von 20-30-Jährigen deshalb mit Vorsicht zu betrachten. Bei den direkten Aussagen kehrt sich die Tendenz oberhalb der (ungefähren) Altersgrenze von sechzig Jahren um, während das bei den indirekten Aussagen nicht feststellbar ist. Dies könnte daran liegen, dass unter den *dixà-//‘áé* nicht so viele sehr alte Menschen waren wie unter den direkt Befragten (vgl. II.1.3.2).

1. Direkte Aussagen

	Absolute Zahlen				Prozentzahlen		
	Mutter	Vater	Beide	Gesamt	Mutter	Vater	Beide
20-30	1	3	0	4	25	75	0
30-40	3	7	3	13	23	54	23
40-50	5	7	3	15	33,4	46,6	20
50-60	4	2	1	7	57	28,6	14,4
>60	2	5	2	9	22,3	55,4	22,3

Köhler aufgenommenen Texten sowohl die weibliche (*khyàni-hê*) als auch die männliche (*khyàni-mà*) Form von Gott (Köhler 1991:33).

³⁰⁹ Die Altersangaben sind in den meisten Fällen von mir geschätzt. Dies gilt insbesondere für die älteren Generationen. Ein grober Anhaltspunkt für das Alter der ‚Über-60-Jährigen‘ ist das Beziehen einer staatlichen Pension. Zur Problematik der Altersangaben insgesamt vgl. I.2.2.

2. Indirekte Aussagen

	Absolute Zahlen				Prozentzahlen		
	Mutter	Vater	Beide	Gesamt	Mutter	Vater	Beide
20-30	0	3	0	3	0	100	0
30-40	2	10	0	12	16,7	83,3	0
40-50	5	12	0	17	29,4	70,6	0
50-60	3	6	0	9	33,4	66,6	0
> 60	9	8	0	17	53,0	47,0	0

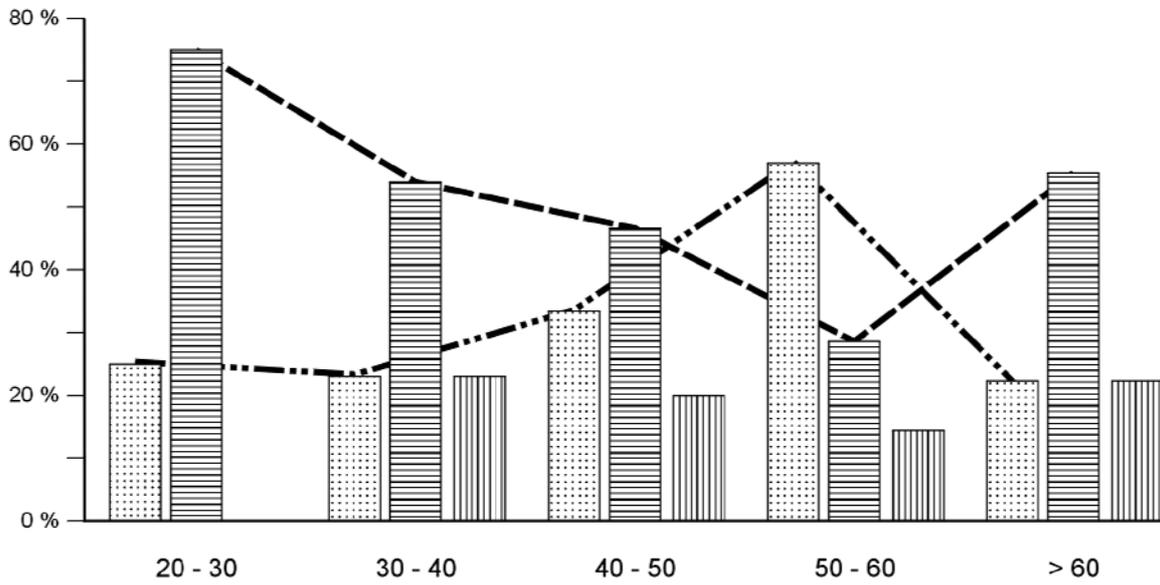
Zu welchen Teilen es sich bei dem festgestellten Trend zu einer eher patrinominalen Auslegung der Familiengruppenzugehörigkeit um kulturelle Einflüsse der südafrikanischen Administration und Armee oder um eine Rückbesinnung auf frühere Traditionen handelt, kann nicht eindeutig beantwortet werden. Einige Khwe beriefen sich jedenfalls ausdrücklich auf die Tradition:

„Seit dem Beginn besagt das Gesetz, dass du den Familiennamen des Vaters übernehmen musst. Wenn der Mann kommt und das Kind produziert, muss das Kind den Familiennamen des Vaters tragen. Der Vater wird nicht akzeptieren, dass das Kind zur Seite der Mutter gehört. Er wird sagen, dass dies das Gesetz vom Beginn der Zeiten ist. Ich habe nichts, um dieses Gesetz zu ändern.“ (DT, 10.11.2000)

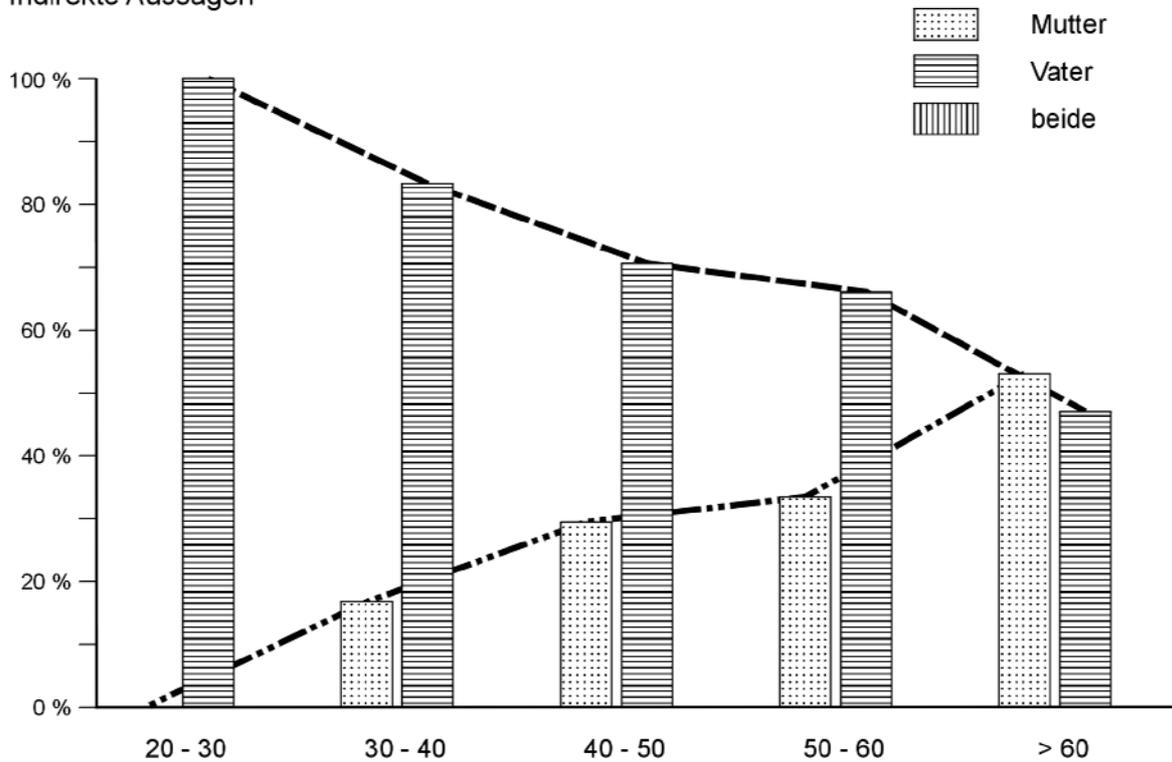
Es gibt auch einen deutlichen Unterschied zwischen den beiden Orten Mutc'iku und Mashambo, wobei allerdings die sehr unterschiedlich hohe Bevölkerungs- und infolgedessen unterschiedliche Fallzahl (50 gezählte Fälle in Mutc'iku, 5 gezählte Fälle in Mashambo) berücksichtigt werden muss. Während die Mehrzahl der Interviewpartner in Mutc'iku (37 von 50) die Personen an ihrem Wohnplatz jeweils der Familiengruppe des Vaters zurechneten, gaben vier von fünf Interviewpartnern in Mashambo den jeweiligen Familiennamen der Mutter auch als den des Kindes an. Die meisten Einwohner von Mashambo stammen von vier Schwestern ab, von denen eine die Großmutter der beiden ältesten derzeit am Ort lebenden Frauen ist (vgl. Abbildung 29). Mashambo war als *lqará-ngú*-Ort bekannt. Ein Einwohner antwortete auf die Frage nach seinem Familiennamen mit *l'áé nì lqará-ngú* wörtlich: Wohnplatz-Possessiv-*lqará-ngú*), das heißt soviel wie 'dem Wohnplatz beziehungsweise Siedlungs-ort entsprechend Mitglied der *lqará-ngú*-Familiengruppe' (AM, 23.7.1999). *lqará-ngú* war der Familienname seiner Mutter. Dass die Ortschaft dieser Familiengruppe zugeordnet wurde, beeinflusste offensichtlich die Identifikation mit dieser Familiengruppe.

ABBILDUNG 28: FAMILIENGRUPPENZUGEHÖRIGKEIT NACH ALTERSGRUPPEN

Direkte Aussagen



Indirekte Aussagen



Grafik: Monika Feinen

Abschließend bleibt festzuhalten, dass die Khwe unterschiedliche Ansichten darüber haben, wie Individuen Familiengruppen zuzuordnen sind. Die Diagramme deuten vage einen früheren Wandel von einer patrinozialen zu einer matrinozialen Zugehörigkeit an und zeigen für die jüngeren Jahrgänge einen zunehmenden Trend zur patrinozialen Zugehörigkeit. Diese Aussage gilt natürlich nur dann, wenn man voraussetzt, dass die Gesprächspartner im Laufe ihres Lebens ihre Meinung nicht geändert haben!

Laut Wilmsen (1989) ähneln sich Ideen von San- und benachbarten Bantu-Bevölkerungen bezüglich der Zugehörigkeit von Individuen zu Abstammungsgruppen. Letzteres könnte neben dem zeitlichen Wandel auch den Unterschied zwischen den Darstellungen von Köhler und Heinz erklären. Köhler's Informanten hatten engste Kontakte zu den Mbukushu, während die Khwe in Botswana engere Kontakte zu Tswana und Yei hatten, die als patrilinear organisiert gelten. Wie auch immer die Khwe Gesellschaft in der Vergangenheit organisiert gewesen sein mag, aus heutiger Sicht trifft jedenfalls Köhler's Aussage, sie kenne matrilineare Klans, nicht zu. In den aktuellen Darstellungen kommen offensichtlich auch Ideen anderer Bevölkerungsgruppen zum Ausdruck. Dazu zählen die Mbukushu und andere Bantu-Gruppen ebenso wie die weißen Südafrikaner.

Während von Khoekhoe-Sprechern (Nama, Korana, Damara, aber auch Hailom) berichtet wird, dass sie eine kreuzlaterale Weitergabe von Familiennamen (*great names*) praktizieren und die so bezeichneten Gruppen teilweise exogam sind (Barnard 1992a:170,188,209,216; vgl. auch Widlok 1999:194ff.), wurden ‚Familiennamen‘ von anderen San überhaupt nicht berichtet. Diese haben in der Regel eine flexible bilaterale Auffassung von Gruppenzugehörigkeit, auf die sie sich kontextabhängig berufen. Eine solche ließe sich zwar mangels eindeutiger anderer Optionen auch für die Khwe postulieren, das würde aber bedeuten, durchaus rigide Äußerungen bezüglich unilateraler Zugehörigkeit zu ignorieren.

II.3.3.3 Sprache

Zur Unterscheidung und Identifikation von Regionalgruppen wird sowohl von den Khwe als auch von Wissenschaftlern auf dialektale Unterschiede hingewiesen. Köhler beruft sich auf seine Informanten, wenn er schreibt, dass die Sprache der Tátana dem Khwe zwar ähnele, aber dennoch anders sei, während die Djáo-Khwe dieselbe Sprache wie die Khwe, das heißt wie Buma- beziehungsweise ǁXom-Khwe sprechen würden (Köhler 1989:193f.,199). An anderer Stelle (1989:189) vermutet Köhler auf der Grundlage von Wortlisten in Wilhelm (1922),

dass es Dialektunterschiede zwischen einer Sprache der West-Khwe (||Xom- und Buma-Khwe) und einer Sprache der Ost-Khwe (||Xo-Khwe und Tatana) gebe. Brenzinger (1998) nennt Buma-Khwe, ||Xom-Khwe und ||Xo-Khwe als namibische Khwe Dialekte sowie Buga-Khwe als in Botswana gesprochen Dialekt des Khwe. Verständigungsschwierigkeiten ergäben sich nur aufgrund des Gebrauchs von Lehnwörtern aus den unterschiedlichen Kontaktsprachen. Brenzinger bestätigt Köhler's Befund, wonach es größere Ähnlichkeiten zwischen ||Xom- und Buma-Khwe als zwischen diesen beiden und ||Xo-Khwe gibt.

Von Khwe wurden sprachliche Unterschiede ebenfalls nur im Zusammenhang mit Regional- und ethnischen Gruppen angeführt. Anhand von Besonderheiten in Aussprache und Vokabular erkannten Khwe die Herkunft einer Person. Es ist offensichtlich, dass sich emische und etische Konzepte gegenseitig beeinflusst haben. Denn Sprachwissenschaftler nehmen auf emische Aussagen zur dialektalen Variation Bezug und diese als Ausgangspunkt für die Untersuchung von sprachlichen Unterschieden. Zugleich wurden die Klassifikationen und Bezeichnungen der Sprachwissenschaftler von den Khwe selbst zur Unterscheidung sozialer Gruppen benutzt. So korrigierte einer meiner Übersetzer die Antwort Tc'ao-khwe als Antwort auf die Frage nach der gesprochenen Khwe Variante in ||Xo-khwe und erklärte das auf Nachfrage mit der dialektalen Klassifikation von Brenzinger (TC, 15.1.1999). Der Unterschied zwischen den Khwe Dialekten bereitete in der Regel keine Verständigungsschwierigkeiten. Anlässe, auf dialektale Unterschiede hinzuweisen, war Situationen, in denen man sich über andere lustig machte oder ärgerte.

Am prominentesten war die Sprache als Kriterium für Kommunalität oder Differenz auf der ethnischen Ebene. Die Sprache wurde meist als erstes genannt, wenn nach Unterschieden zwischen Khwe und Mbukushu, Tswana, Weißen, etc. gefragt wurde. Sprache als Grundlage für ‚ethnische‘ Gemeinsamkeit kam auch in folgenden Aussagen zum Ausdruck, die während der Aufnahme genealogischer Daten über entfernte angeheiratete ‚Verwandte‘ geäußert wurden, auf die keiner der Beziehungstermini Anwendung fand: *kúri-ku vé, támà dàm-ka kúri-ku*,³¹⁰ das heißt „Wir sind nicht verwandt, aber durch die Sprache sind wir verwandt“ (NB, 11.10.1999) oder *Khwe-dám ka kúri-ku*,³¹¹ das heißt „Wir sind über die Sprache verwandt“ (NG, 22.10.1999).

³¹⁰ Familie/*ingroup*-Reziprokmarker-Negation-aber-Sprache-Instrumentalsuffix-Familie/*ingroup*-Reziprokmarker.

³¹¹ Khwe-Sprache-Instrumentalsuffix-Familie/*ingroup*-Reziprokmarker.

Was die supra-ethnische Kategorie der San angeht, so wird die Sprache häufig als einziger Unterschied zwischen den unter diesem Namen zusammengefassten Bevölkerungsgruppen dargestellt.

„Es gibt keinen Unterschied zwischen Khwe und Xũ [!Xũ], lediglich die Sprache. Wir fühlen, dass wir eine Gruppe sind. Viele Xũ sprechen Khwedam.“ (BM, 17.01.2001)

Dagegen ist in der Darstellung der Unterschiede zwischen Khwe und *goava* (Schwarzen), aber auch zwischen Khwe und *qúwa* (Weißen), der Sprachunterschied zwar ebenfalls der meist zuerst genannte, aber eben nicht der einzige (siehe unten).

II.3.3.4 Körperliche Merkmale

Häufig wurde auf die Frage nach dem Unterschied zwischen ethnischen Gruppen auch mit ‚Körper‘ (*ke*) geantwortet. Körperliche Merkmale wurden nach der Sprache am häufigsten als Kriterium für Unterschiede zwischen ethnischen Gruppen angeführt. Anders als die physischen Anthropologen, die die physischen Gemeinsamkeiten von Khwe und Bantu hervorheben und die Khwe deshalb als ‚black bushmen‘ bezeichnet haben, sagten die Khwe, ihre Körper seien denen anderer San ähnlich.

„Der einzige Unterschied zwischen Khwe und Xũ [!Xũ] ist die Sprache. Sogar der Körper ist derselbe. Der Unterschied zwischen *goava* [Schwarze] und Khwe ist auch die Sprache, aber darüber hinaus die Farbe. Der Unterschied zwischen Khwe und *qúwa* [Weißen] sind die Sprache, die Farbe, die Haare, die Augen und der Kopf. Sie [die Weißen] wissen viel.“ (MU, 27.11.2000)

Im Zusammenhang mit den Regionalgruppen wurden körperliche Unterschiede nicht angeführt. Allerdings bezeichnen zwei ‚Familiennamen‘ körperliche Besonderheiten: *ditú-kiùrù* (dicke Knie) und *líní-kyáaré* (dünne Füße), wobei es sich bei dem letztgenannten um einen Spitznamen handelt. Darüber hinaus wurde die Hautfarbe als Kriterium zur Unterscheidung verschiedener Zweige derselben Familiengruppe herangezogen. Sowohl Mitglieder der Familiengruppe *lqárá-ngú* als auch der Familiengruppe *ditú-kiùrù* unterschieden jeweils einen braunen (*lõã*) und einen schwarzen (*n#gú*) Zweig, wobei sich die Angehörigen des hellhäutigeren Zweiges über die Angehörigen des schwarzen Zweiges erhoben - eine Wertung, die offensichtlich der Apartheid-Ideologie entspricht. Eine entsprechende Haltung kam auch darin zum Ausdruck, dass Kinder aus gemischt-ethnischen Ehen mit Bantu, die eine dunklere Hautfarbe hatten, als *goava lõã* [Schwarze Kind] bezeichnet wurden, was in der Regel abfällig ge-

meint war. Neben der Hautfarbe dienten kulturelle Unterschiede zur Konstruktion negativer Fremdbilder, die sich Khwe von Schwarzen machten (siehe unten).

II.3.3.5 Kulturelle Merkmale

Zur Unterscheidung der Familiengruppen wurden kulturelle Merkmale durchaus erwähnt, wenn auch selten. Eine Reihe von Familiennamen verweisen auf Besonderheiten der materiellen Kultur (vgl. II.3.2.1 und IV.3). Ferner wurde die Art und Weise, wie die Herkunft einer Person ausgelegt wurde, als kulturelles Merkmal von Familiengruppen angeführt. Zum Beispiel sei es eine ‚Tradition‘ (*tradisie*) der *djãá-xéi*, sich der Familiengruppe der Mutter zuzurechnen. Darüber hinaus wurde die früher praktizierte Mädcheninitiation in diesem Zusammenhang erwähnt. Auch Heinz wurde auf Unterschiede der Mädcheninitiation von *ko-khwe* und *landa-khwe* hingewiesen (Heinz n.d. (ca. 1970-1973)-c IV).

Besonders häufig wurden kulturelle Merkmal unter dem Begriff *tradisie* zur Unterscheidung ethnischer Gruppen angeführt. Als hervorstechendste Merkmale der spezifischen *tradisie* der Khwe wurde zum einen die Wirtschaftsweise des Jagens und Sammelns und damit das Leben im und vom Busch und zum zweiten der kulturelle Wert des Teilens von Nahrungsmitteln angeführt. Beides teilten die Khwe gemäß ihrer eigenen Darstellung mit anderen San, insbesondere mit den benachbarten !Xū, die als unmittelbare Nachbarn und frühere Soldaten-Kollegen in solchen Vergleichen meist als einzige Vertreter der San beispielhaft angeführt wurden. Khwe und !Xū lebten ein Busch-Leben (*tc'áó-kx'úú*), Mbukushu und andere *goava* [Schwarze] ein Acker-Leben (*tcárà-kx'úú*). In einem von Köhler aufgezeichneten Text wird der Feldbau dagegen als ureigene und von Gott gegebene Kulturtradition der Khwe dargestellt:

„Der weibliche Kxyàní [Gott] erschuf uns einst zusammen mit Sorghum und Erdnüssen und Ererbsen und Bohnen. Saat aller Art wurde mit ihm heruntergebracht. Die Kxoé erlernten das Bestellen der Gärten von sich aus. Sie lernten es nicht bei den Mbukushu. Sie ahmten die Mbukushu nicht nach. So erzählten mir die Vorfahren in alter Zeit.“ (1997:523)

. Diesem Text widersprechen Versionen des Ursprungsmythos, die von Taylor (2000) und mir aufgenommen wurden. Danach wählten die Khwe Jagen und Sammeln als Lebens-

grundlage, während sich die Vorväter der Yei beziehungsweise Mbukushu für den Feldbau beziehungsweise für die Viehhaltung³¹² entschieden.

„Zu Beginn gab es nur einen Khwe und einen *càá-goava* [Yei]. Der Name des ersten Khwe war Khara-l'uma. Der Ort, an dem er herauskam und lebte, liegt in Botswana, dort wo die großen Steine sind, auf denen man immer noch seine Fußabdrücke sehen kann [Tsodilo Hills]. Als Gott die beiden erschaffen hatte, bot er ihnen verschiedene Lebensweisen an. Der Khwe wählte die Hakensonde und folgte dem Honigweiser-Vogel. Der *càá-goava* las auf dem Weg die Samenkörner auf und gebrauchte diese, um zu säen. So lebten sie auf unterschiedliche Weise. Die *goava* wurden erst später erschaffen. Sie wählten das Vieh. Zuletzt wurden die Weißen erschaffen und wählten die Eisenarbeit.“ (MN, 1.2.2001)³¹³

Zwar wurden nach diesem Mythos die Unterschiede in der Wirtschaftsweise zu Beginn der Schöpfung festgelegt, die Khwe betonten aber, dass sie seitdem dazu gelernt haben und nicht nur die für das Leben im und vom Busch notwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten besäßen, sondern auch Kenntnisse und Fertigkeiten in Feldbau, Viehhaltung und Fischfang. Erstere teilten sie mit den !Xū, letztere mit den Mbukushu. Dieser Entwicklungsprozess umfasste auch andere intellektuelle Leistungen (Sprachkompetenz) sowie politische Emanzipation und Organisationsformen (Häuptlingsamt).

„Ich bin selbst zu den Xun [!Xū] nach Mushangara gegangen. Der *headman* hat mich geschickt. Ich habe die Xun zusammengerufen und ihnen gesagt, sie sollten mit uns zusammenleben, so wie damals in Omega [ehemalige Armeebasis]. Sie haben gesagt, sie würden kommen. Aber stattdessen sind sie auf die andere Flussseite gegangen, um mit den Mbukushu zu leben. Für diese arbeiten sie als Sklaven. Sie bringen Feuerholz und bekommen nur zwei [Namibian] Dollars. Sie bringen eine große Tonne voll Wasser und kriegen nur zwei Dollars. Alles nur für zwei Dollars. Es scheint, dass sie wie Sklaven für die Mbukushu sind. Ich bin unglücklich, dass die Xun so leiden. Ich habe sie gerufen, aber sie haben nicht gehört. Sie mögen es, Sklaven zu sein. Sie sind es gewohnt. Das kannst Du an allen *goava* [Schwarze]-Orten sehen, auch im Ovamboland. Es scheint, dass diejenigen [!Xū], die mit uns zusammengelebt haben, es jetzt auch so machen. Die Xun kümmern sich nicht um sich selbst. Sie halten sich selbst nicht für Menschen. Früher waren die Khwe auch Sklaven der Mbukushu. Aber heute

³¹² Zum Alter der Viehhaltung bei den Khwe heißt es bei Köhler: „Die einzige Kxoé-Überlieferung über das Rind geht vermutlich nur bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts zurück und berichtet, wie die sich als ‘Herren’ fühlenden Gová (Mbúkushu) den Kxoé die Rinder raubten und sie in einen Kral der Mbúkushu einsperrten“ (Köhler 1991: XIX). Köhler bemerkt im Anschluss: „Symbolisch drückt diese Überlieferung vermutlich aus, dass die Mbúkushu in Buma [Südost-Angola] einfielen und die Kxoé entrechteten“ (1991: XIX). Ich selbst habe einen Text aufgenommen, in dem berichtet wird, wie die Mbukushu den Khwe die Fähigkeit, Regen zu machen, stahlen (vgl. Köhler 1989:388ff.). Ich schließe mich Köhlers Sichtweise an, nach der diese Überlieferungen weniger von tatsächlichen historischen Begebenheiten berichten als dass sie Sinnbilder für die Okkupation von Land, Ressourcen und Arbeitskraft der Khwe durch die Mbukushu sind.

³¹³ Mir erzählte die Schöpfungsgeschichte ein Mann aus Mashambo. Sie entspricht in ihren Hauptzügen einer Version, die Taylor bei den Buga-Khwe in Botswana aufgenommen hat. Anders als in der bei Taylor (2000) zitierten Version des Schöpfungsmythos werden in dieser Fassung auch die Weißen bedacht und in Analogie zu den anderen *kúri-kx'am* mit den Attributen ihrer Wirtschaftsweise und materiellen Kultur belegt.

widerstehen sie. Wir sind menschliche Wesen mit eigenem *chief*. Die Xun können nichts tun. Sie wissen nicht, wie man pflügt oder Rinder hütet. Wir Khwe haben zu ihnen gesagt: 'Wir können dasselbe tun. Wir sind eine Nation'. Aber die Xun haben sich entschieden, separat zu bleiben und Hunger zu leiden. Die Khwe haben sich geändert. Wir pflügen wie die Mbukushu, wir melken wie die Mbukushu, wir hüten Rinder wie die Mbukushu. Aber wenn es um das Jagen und Sammeln³¹⁴ geht: Die Mbukushu wissen nicht wie man jagt (und sammelt). Für sie ist es zu schwierig, hinter Duikern herzulaufen. Aber wir Khwe können das, sogar ohne Hunde. Die Mbukushu wissen mehr über das Fischen. Aber auch wir können *mokoros* [Einbäume] bauen. Die Khwe können alles, was die Mbukushu können. Aber die Mbukushu wissen nichts über Buschfrüchte. Wir Khwe wissen, wie wir Wasser im Busch bekommen, zum Beispiel aus der Sisalpflanze. Die Khwe trinken das Wasser dieser Pflanze. Sie drehen die Feuerbohrstäbe und erhitzen sie, so dass das Innere zu schmelzen beginnt und sie es trinken können. Wir Khwe sprechen Thimbukushu, aber die Mbukushu kennen unsere Sprache nicht, obwohl sie schon seit langer Zeit mit uns zusammen leben." (JG, 20.1.2001)

Das Zitat erklärt Identität der Khwe und Differenzen zu den Nachbarn nicht unter Bezugnahme auf die Schöpfung, sondern unter Bezugnahme auf historische Entwicklungen. Einerseits drückt es Solidarität mit den !Xū aus, andererseits den Stolz darüber, nicht in derselben untergeordneten Stellung wie diese zu verharren. Im Selbstvergleich mit den !Xū wird die Beherrschung des Ackerbaus, im Selbstvergleich mit den Mbukushu die Buschkenntnis hervorgehoben und auf diese Weise der Anspruch auf Ebenbürtigkeit mit, wenn nicht sogar Überlegenheit gegenüber den anderen Gruppen erhoben.

Auch was die materielle Kultur betrifft, betonten Khwe, dass sie Fertigkeiten wie Eisenverarbeitung, Hausbau und Töpferei erlernt hätten. Anders als die Wissenschaftler, die die Khwe aufgrund von Heiratsbeziehungen mit Bantu-Gruppen und aufgrund ihrer nicht ‚ursprünglichen‘ Wirtschaftsweise als physisch und kulturell hybrid bezeichnet haben, sieht die Selbstdarstellung die (von anderen) erworbenen kulturellen Elemente als Gewinn, und nicht als Verlust.

Ganz ähnlich wie die Aussagen zum Unterschied zwischen Khwe und !Xū lauten auch Aussagen zum Unterschied zwischen Buma- und !Xom-Khwe auf der einen und !Xo-Khwe auf der anderen Seite. Erstere sagten über letztere, diese wüssten nicht, wie man pflügt und Felder bestellt, warfen ihnen Rückständigkeit und Verhaftung in der früheren Lebensweise vor. Der Tenor war durchaus überheblich und abwertend. Kulturelle Unterschiede zwischen

³¹⁴ Für jagen und sammeln gibt es im Khwe nur ein Wort *ũ*, das wohl mit 'den Busch nach Nahrung absuchen' zu übersetzen ist (Köhler 1991:31).

den Regionalgruppen wurden von Seiten der auf diese Weise diskriminierten Einwohner des östlichen Teils von West Caprivi eher verneint.

„Unter den Khwe gibt es keine Unterschiede. Auch wenn sie pflügen, leben sie immer noch vom Busch. Unsere Ahnen haben uns das überliefert. Auch wenn sie Äcker anlegen, jagen sie noch, egal ob sie in Botswana, Namibia oder Sambia leben.“ (MN, 1.2.2001)

Das zweite zentrale Motiv der Differenz zwischen Khwe und anderen Bevölkerungsgruppen ist die Moral des Teilens, die als gut und überlegen dargestellt und gegenüber dem eigen-nützigen und egoistischen Verhalten anderer Bevölkerungsgruppen hervorgehoben wurde:

„Früher, wenn ein Khwe Fleisch bekommen hat, hat er alle seine Nachbarn gerufen und das Fleisch mit ihnen geteilt. Khwe sind Leute, die schenken. Wenn ein Mbukushu Fleisch hat, muß der Nachbar es kaufen. Mbukushu sind Leute, die verkaufen. Wenn ein Khwe von einem anderen Ort kommt, wird man ihm sagen, dass er bleiben kann. Dass es auch sein Zuhause ist. Die Khwe lieben einander. Die Mbukushu machen es nicht so. Sie streiten und schlagen sich sogar innerhalb der Familie. Sie hassen einander.“ (JG, 20.1.2001)

In dem Zitat heißt es ‚früher‘, weil das Gebiet, in dem die Khwe leben, heute Naturschutzgebiet und die Jagd darin verboten ist. Dies stellt insofern ein Dilemma dar, als das Teilen des Fleisches von großen Tieren offenbar nach wie vor der Inbegriff für die Moral und Praxis des Teilens ist.³¹⁵ Auch in diesem Punkt wurde die Ähnlichkeit mit anderen San betont.

„Die Xu [!Xũ] sind genauso wie die Khwe. Sie teilen große Tiere, so dass der Nachbar auch überlebt.“ (AM, 22.1.2001)

Seltener als Wirtschaftsweise und Moral des Teilens wurden Heilzeremonien, materielle Kultur und Siedlungsweise angeführt. Zwischen Siedlungsweise und Soziabilität wurde ein Zusammenhang hergestellt. Danach lebten Khwe nicht so eng zusammen wie die *goava*. Die Enge des Zusammenlebens in den *goava* Dörfern selbst solcher Personen, die einander meiden sollten (vgl. II.2.2.4), wurde abschätzig kommentiert.

Einige der von den Khwe betonten kulturellen Merkmale, die sie von anderen Bevölkerungsgruppen unterscheiden, insbesondere ihre *bush skills* und ihre überlegene Soziabilität, aber zum Beispiel auch ihre Heilzeremonien, stimmen weitgehend überein mit denen, die von Ethnotourismus-Unternehmen und NGO-Vertretern als besondere und bewahrenswerte kulturelle Merkmale der ‚San‘ hervorgehoben werden.³¹⁶ Das den San zugeschriebene kulturelle Erbe kann wirtschaftliche Vorteile bringen. Insbesondere ihre gute Buschkenntnis und eine

³¹⁵ Andere umschifften diese Klippe, indem sie das Teilen von Fleisch auf die Eventualität zurückführten, dass ein Löwe oder Leopard ein Tier getötet haben könnte.

³¹⁶ Tatsächlich unterscheiden sich die Heilzeremonien von Khwe und beispielsweise Julhoansi beträchtlich.

behauptete Tradition nachhaltiger Bewirtschaftung des Busches begründet für Nichtregierungsorganisationen die Anstellung von San als *game guards* und *resource monitors* (vgl. Rousset 2003) und die Attraktivität für naturschutzorientierte Geldgeber unter den Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit. Die angeblich altruistische Praxis des Teilens und der unmittelbare Zugang zu übernatürlichen Kräften in den Trancezuständen bei Heilzeremonien macht einen großen Teil der Attraktivität der San im Ethno-Tourismus aus (Widlok 1999; Weicke 2001). Die touristischen Aktivitäten der Khwe sind bisher begrenzt (vgl. I.3.5). Zwar wurde die Einrichtung von *game walks*, eines Museums und eventueller anderer Darbietungen auf der Khwe Community Campsite von IRDNC avisiert (KR, IRDNC, pers. Komm.), aber keines dieser Projekte konnte wegen der politisch angespannten Lage bis zum Ende der Feldforschung verwirklicht werden.³¹⁷

II.3.3.6 Leiden

Das am häufigsten geäußerte Motiv gemeinsamer Lebenserfahrung auf der Ebene der ethnischen Gruppe ist *té //gèù-wá-tè*,³¹⁸ ‚wir leiden‘. Das Verb *//gèù* wird in der Regel mit Englisch *to suffer* beziehungsweise Afrikaans *swaar kry* übersetzt.³¹⁹ Das vom Leiden geprägte Selbstbild der Khwe hat Rousset (2003) dazu veranlasst, ihre Arbeit mit *To be Khwe Means to Suffer* zu überschreiben. Von Leiden und Problemen handeln auch die meisten der von Khwe selbst komponierten modernen Lieder, die Kilian-Hatz (1997) aufgezeichnet und transkribiert hat. Schon Köhler (1975) hat erwähnt, dass die Lieder, die früher zu den Tänzen gesungen wurden, immer ‚ein Leiden der Lokalgruppe‘ zum Ausdruck brächten.³²⁰

Köhler sah als Hauptursachen des Leidens weniger Hunger und Armut als vielmehr die Abhängigkeit und Unfreiheit, die die Arbeit der Khwe im Dienste der Bantu mit sich brachte, sowie die allgemeine Unsicherheit des Lebens und Krankheiten (ibid:73). Unter den Ursachen

³¹⁷ Es gab zwar eine Khwe Traditional Dance Group, die vom Cultural Officer of Kavango in Rundu organisiert war und bei regionalen und nationalen Kulturfestivals auftrat. Nach meinem Eindruck identifizierten sich die meisten Khwe jedoch nicht mit dieser Gruppe. Sie hatte massive Rekrutierungsprobleme, was unter anderem damit begründet wurde, dass bei den Auftritten für Touristen Lederschurze getragen werden mußten, was als altmodisch, überholt und unwürdig empfunden wurde (DK, 28.10.1999).

³¹⁸ Wörtlich: 1.Person:Commune:Plural leiden-Junktur:1-Präsens.

³¹⁹ Es hat aber auch die Bedeutungen ‚sich sehnen nach‘ (SM, 18.10.2000) oder ‚bedürftig sein‘ und als transitives Verb ‚zu viel verlangen‘, ‚ausbeuten‘ oder ‚ruinieren‘ (Kilian-Hatz & Schladt 1997:142).

³²⁰ Das Herausstellen von ‚Leid‘ ist offenbar auch bei anderen San gängige Praxis. Lee (1982:54) interpretiert diese Praxis kulturologisch als Mittel der Selbsterabsetzung und Gegenstück der Vermeidung von Selbstverherrlichung, die in einer egalitären Gesellschaft geächtet sei: “In fact, the one area in which they are openly competitive is in recounting suffering. They try to outdo each other in tales of misfortune: cold, pain, thirst, hunger, hunting failure, and other hardships represent conversational gold, the obverse of the coin of arrogance, which they so strongly discourage.”

für Leiden, die aktuell genannt wurden, standen Armut, Hunger und mangelnde Arbeitsmöglichkeiten an vorderster Stelle. Darüber hinaus bezog sich das Leiden auf Krankheiten inklusive AIDS und mangelnde medizinische Versorgung, Alkoholismus, geringe Bildung und schulische Versorgung, fehlende Entwicklungsmaßnahmen des Staates sowie auf die Erfahrungen sozialer Abwertung und politischer Verfolgung. Die Khwe litten unter wirtschaftlichem Mangel, geringer sozialer Anerkennung und politischer Diskriminierung. Im aktuellen politischen Zusammenhang bekam das Motiv des Leidens neue Nahrung sowohl durch die staatlichen Entscheidungen zum Status des Landes und zur Ablehnung einer eigenen Khwe Traditional Authority als auch durch die Verdächtigungen und Übergriffe im Zusammenhang mit den jüngsten Konflikten in der Region. Vor allem Mbukushu, die mit den Khwe um politische Autorität und den Nutzen aus den Entwicklungsplänen für den neuen Bwabwata National Park konkurrieren, aber auch die namibische Regierung wurden in diesem Zusammenhang als ethnisch diskriminierend dargestellt.

Die Khwe konstruierten eine Leidensgeschichte, die ohne Unterbrechung von Versklavung und Kinderraub durch eingewanderte Bantu über die Ausbeutung durch die Buren bis hin zu politischer Verfolgung im unabhängigen Namibia reicht.³²¹

„Die *goava* [Schwarzen] wollten, dass die Khwe ihre Habseligkeiten trugen. Sie zwangen sie, es zu tun. Sie gaben den Frauen Hirse zu stampfen, aber diese bekamen nur Abfälle beim Worfeln. Nur die *goava* aßen feines Mehl. Alles, was die Khwe aus dem Busch holten wie Honig mußten sie den *goava* abgeben. Die *goava* haben unsere Frauen mit Gewalt genommen und unsere Kinder verkauft. Sie dachten, die Khwe seien ihre Sklaven.“ (CD, 30.12.2000)

„Die Kolonialzeit hat die Khwe kaputt gemacht. Damals hat man sie von der Schule geholt nach ein paar Jahren und sie gefragt, ob sie nicht ‘Geld essen wollen’ und sie haben es geglaubt. Jetzt hat sich alles verändert und es werden schulische Qualifikationen gefragt. Die Khwe wissen nichts.“ (BD, 7.12.2000)

„Dieses Land ist sehr heiß. Für mich ist es sehr schlecht, fortzulaufen und im Busch zu schlafen. Das wird uns den Tod bringen. Die Regierung sollte etwas unternehmen, um uns zu schützen. Die Regierung sollte für uns sorgen.“ (NB, 18.1.2001)

Über das Motiv von Leiden, Unterdrückung, Ausbeutung, Opfer, Hilfsbedürftigkeit wurden Forderungen an die Adresse der namibischen Regierung formuliert, die Lebenssituation der Khwe zu verbessern. Auch hierbei spielte die Lebenswelt ‚Busch‘ eine zentrale Rolle. Das

³²¹ Es versteht sich von selbst, dass es je nach Kontext zu allen im folgenden angesprochenen ‚Anderen‘ auch positive Äußerungen gibt, wie etwa Mbukushu als Freunde und Helfer, Weiße als Retter vor den Übergriffen der Mbukushu und das unabhängige Namibia als Überwinder der Apartheid.

letzte Zitat greift die Einstellung ‚der anderen‘, die das ‚Leben im Busch‘ als minderwertig erachten, auf und leitet daraus die Unzumutbarkeit der eigenen Lebenssituation und den Anspruch an die Regierung, diese zu verbessern, ab. Der Busch wird als todbringend dargestellt. Dies soll das Gewissen derjenigen ansprechen, die ihn so sehen.

Das Leiden eint nicht nur Familien- oder Regionalgruppen, sondern ist darüber hinaus allen San gemeinsam:

„Xũ [!Xũ] und Khwe leiden gemeinsam.“ (BM, 17.1.2001)

Über ‚Leiden‘ und ‚Opfer sein‘ wurde Gemeinsamkeit mit anderen San konstruiert.³²² Auf diese Weise entstand ein noch größerer Pool von Leidensmotiven und jegliches von welchen San auch immer erfahrene Leid und Unrecht in Form von Vertreibung, Unterdrückung, Ausbeutung und Diskriminierung wurde auf diesem Weg als Argument für Kompensation in Anspruch genommen. So zögerten Khwe nicht, darüber zu klagen, dass ihre Vorfahren von den weißen Siedlern in der Kapregion Südafrikas getötet und von dort vertrieben worden seien (AM, 25.1.2003). Es wurde versucht, aus der Opferrolle moralisches Kapital zu schlagen. Diese Strategie weckte bei Regierungsvertretern und sogar bei selbsternannten Helfern nicht allerdings nicht immer nur Mitleid und den Wunsch, unterstützend einzugreifen. Ansprüche der von NGOs betreuten ‚Opfer‘ wurden zum Teil als überhöht empfunden. Beschwerden der Vertreter von NGOs stellten die Khwe zuweilen als unersättlich dar. Dahinter steht offenbar eine Haltung, die Dankbarkeit für Engagement erwartet, auch wenn das Erreichte nicht annähernd den Lebensstandard der Helfer erreicht (AT, 15.1.2001). Beschwerden von Regierungsvertretern richteten sich vor allem gegen den Anspruch auf Sonderbehandlung, etwa in Form der Befreiung von Schulgebühren, Lebensmittellieferungen etc.:

„Khwe warten nur auf Geschenke von der Regierung. Sie arbeiten nicht in den Feldern. Die, die das tun, sind Mbukushu. Selbst die Khwe, die nicht regelmäßig zur Arbeit kommen, klagen, das Geld sei zu wenig.“ (FE, 5.12.2000)

Khwe bezogen sich in ihrer Argumentation auf den innerhalb der historischen Selbstreflektion von Namibiern zentralen Begriff der Apartheid und suchten so, ihrer Empörung über die erlittene Diskriminierung mehr symbolisches Gewicht zu verleihen. Eine Äußerung wie ‚Es scheint, wir leben nicht in Namibia‘ entäht sowohl Anklage als auch Anspruch. In ‚Namibia‘ zu leben, sollte heute bedeuten, dass alle Bürger gleichberechtigt sind und gleich, gerecht und menschenwürdig behandelt werden.

³²² Zur Konstruktion des Selbstbildes als Opfer und des Bildes von anderen (Herero, Buren) als Unterdrücker und Ausbeuter durch San in der Omaheke vgl. Suzman (2000b:107f.).

„Seit die SFF [Polizisten der Special Field Force] da sind, bestrafen sie uns für jeden Fehler. Sie sprechen nicht mit uns. Ich habe nie gesehen, dass sie reden. Es scheint, sie betrachten uns als Sklaven. Deinen Sklaven kannst du schlagen. Mit deinem Sklaven sprichst du nicht. Du sprichst nur mit einem menschlichen Wesen. Wie die Buren die Ovambo behandelt haben, behandeln die SFF uns heute.“
(JM, 19.01.2001)

Die Darstellung der von den Khwe formulierten Konzepte von Differenz und Gemeinsamkeit hat gezeigt, dass diese auf allen Ebenen der Vergemeinschaftung zum Einsatz kommen können. Die prominenteste Rolle spielten eindeutig die ethnische und supra-ethnische Ebene, weil sich auch nach der namibischen Unabhängigkeit Fremdbilder, aber auch konkrete Verwaltungsformen an ethnischen Kategorien orientieren.

Die Konzepte von Differenz und Gemeinsamkeit, die von den Khwe angesprochen wurden, vereinen essentialistische und gesellschaftskritische Aspekte. Alle Kriterien wurden dazu genutzt, einen gleichwertigen Status der Khwe als Menschen und als Bürger Namibias zu reklamieren. Der Anspruch grundsätzlicher Gleichheit aller Menschen beinhaltet die Fähigkeit zu und die Forderung nach ‚Entwicklung‘. Erstere haben die Khwe gemäß ihrer Selbstdarstellung während ihrer Geschichte bewiesen. Dass sie sich Fähigkeiten und Fertigkeiten angeeignet haben, ist in diesen Darstellungen ein Zugewinn, und kein Verlust von Kultur und Tradition.

Die Darstellung hat ferner gezeigt, dass die Konzepte nicht unabhängig vom Kontext und damit auch nicht unabhängig von diesem erhebbare sind. Der Kontext der Gespräche war zum einen durch meine eigene Anwesenheit als Vertreterin einer anderethnischen Kategorie bestimmt. Darüber hinaus stellte die aktuelle Sicherheitslage (vgl. I.3.4.5), von der alle Lebensbereiche und insbesondere die Wahrnehmung und Auslegung ethnischer Kategorien betroffen waren, zeitlich und argumentativ den Hintergrund für die meisten Äußerungen dar.

Das Formulieren von Konzepten, in diesem Fall von Kriterien zur Unterscheidung zwischen *ingroup* und *outgroup*, führt daher mitten in die Praxis der Abgrenzung und die Strategien des Aushandelns von Beziehungen.

II.3.4 *kúri-kx'am* in der Praxis

II.3.4.1 Motive und Motivationen stereotyper Darstellungen

Makroebene: Khwe còé und Khwe kùrì

Die beiden im folgenden besprochenen Stereotype ‚dumme Khwe‘ und ‚clevere Khwe‘ widersprechen sich inhaltlich regelrecht. Beide Stereotype werden mit der ‚Herkunft aus dem Busch‘ verknüpft. Es wird gezeigt werden, dass die Widersprüchlichkeit die Wirkungskraft dieser Stereotype keineswegs schmälert oder gar ihren Fortbestand bedroht. Ferner wird gezeigt werden, wie die Khwe versuchen, Wirkungen dieser machtvollen Fremdbilder von sich abzulenken oder sogar für eigene Interessen zu nutzen.

Còé wird in der Regel mit Englisch *stupid* oder Afrikaans *dom* übersetzt. Das Deutungsspektrum erstreckt sich von hinterwäldlerisch über unwissend, ungebildet und naiv bis hin zu unschuldig. Als Erklärung für Unwissenheit und mangelnde Bildung wurde die Herkunft aus dem ‚Busch‘ angeführt. Personen, die auf welche Fragen auch immer nicht antworten konnten oder wollten, begründeten dies regelmäßig mit der Redewendung: *„Màkí tí á-á-gò, tc'áo-mè ki tí wò-rò-hĩ.“*³²³ Das heißt: „Wo[her] soll ich das wissen, ich bin im Busch geboren“ (z.B. AK 16.01.1999). Ihre Marginalisierung, Unterlegenheit und Ohnmacht erklärte sich für sie aus mangelnder Bildung und mangelndem Zugang zu Information.

„Das Problem der Khwe ist, dass sie im Busch leben. Sie wissen nichts über die Welt.“ (YN, 25.10.1999)

Äußerungen dieses Aspektes des Selbstbildes enthielten häufig starke Selbstabwertungen, wie sie etwa im folgenden Witz deutlich werden, der die Geschichte von drei Khwe erzählt, die bei Weißen auf einer Farm gearbeitet haben.

„Die drei Khwe sind stolz darauf, ein paar Afrikaanse Worte gelernt zu haben: *doedmaak* (töten), *ons drie* (wir drei) und *gou is beter* (schnell ist besser). Auf ihrem Weg nach Hause finden sie eine Leiche. Kurze Zeit später kommen Polizisten und fragen, was passiert sei. Stolz, ihre gelernten Worte anwenden zu können, antworten sie: ‚doedmaak‘, und auf die Frage nach dem Wer? ‚ons drie‘ und nach dem Warum? ‚gou is beter‘. Darauf hin sperren die Polizisten sie ins Gefängnis.“ (SM, 20.10.2000)

Verbale Selbsttherabsetzung, Schmeichelei und scheinbare Anerkennung von Mächtigeren sind auch als Strategie gedeutet worden, um vom eigenen unangepassten Lebensstil abzu-

³²³ Wörtlich: Wo 1.Person:Singular wissen-Futur, Busch-Masculinum-Singular Lokativ 1.Perosn:Singular geboren werden-JunkturII-Vergangenheit.

lenken (Fortier 2002). Der folgende Kommentar zum Schöpfungsmythos liefert noch eine andere Deutungsmöglichkeit. Zwar wird die hierin beschriebene Wahl der Hakensonde als Metapher für Wildbeuterei als Beweis für die ‚Dummheit‘ des ersten Khwe, der für die gesamte soziale Kategorie steht, dargestellt, gleichzeitig aber werden die Unterschiede zwischen Khwe und anderen Menschen als äußerlich dargestellt und eine grundsätzliche Ebenbürtigkeit aller Menschen reklamiert.

„Es war dumm vom ersten Khwe, die Hakensonde und die Feuerbohrhölzer zu wählen. Die Weißen waren cleverer, sie wählten Streichhölzer. Die *goava* [Schwarzen] betreiben Ackerbau und halten Vieh. Die Weißen haben Geschäfte und Autos. Die Khwe leben vom Busch. Sie sammeln Buschfrüchte. Die *goava* holen das Wasser aus dem Fluss, die Khwe holen es aus dem Grabwasserloch oder der Regenwasserpfanne. Die Weißen haben Bohrlöcher. Gott hat uns unterschiedlich gemacht. Früher, als die Weißen noch nicht hier waren, haben wir nur *goava* getroffen. Sie lebten in der Nähe des Flusses und pflügten mit Ochsen. Wir haben von Anfang an im Busch gelebt. Als wir die Weißen getroffen haben, haben wir ihre Autos gesehen. Die Weißen haben uns gefragt: ‚Wo lebt Ihr‘. Und wir haben geantwortet: ‚Unser Gott hat uns so gemacht, dass wir im Busch leben.‘ Die Weißen leben in Städten. Seit meiner Kindheit beobachte ich das. Deshalb denke ich, dass Gott uns anders gemacht hat. Er hat uns als eine Menschheit gemacht. Wir atmen alle dieselbe Luft. Aber die Dinge, die wir tun, sind anders. Die Weißen machen Maschinen. Die Khwe machen Dinge aus Holz. Heutzutage leben wir zusammen. *Development* ist zu uns gekommen. Heute haben wir Schulen. Wir können lernen, ein Auto zu fahren. Und wir können sehen, was richtig und was falsch ist.“ (MN, 1.2.2001)

Die Darstellung betont auch die Lernbereitschaft der Khwe und ihr Potential, mit anderen Bevölkerungsgruppen gleichzuziehen. Sie beinhaltet auch die Forderung, dass ihnen dazu die Gelegenheit gegeben wird. Die negativen Fremdbilder wurden also zur Dokumentation der eigenen Opferrolle genutzt, aus der der Anspruch auf Besserung, auf Entwicklung und Bildung abgeleitet wird. Wie ‚Leiden‘ in Hilfsbedürftigkeit und Anspruch auf Hilfe, so wird Dummheit in Anspruch auf Bildung umgedeutet.

Selbstdarstellungen als unwissend oder dumm sind auch von anderen San berichtet worden (z.B. Suzman 2000b). Taylor (2000) spricht in diesem Zusammenhang von ‚Busch als einer Domäne der Unwissenheit‘, als Lebensraum ohne Zugang zu Bildung und Information. Die Herkunft aus dem Busch wurde von Khwe aber nicht nur zur Erklärung und Dokumentation ihrer Unkenntnis und Ungebildetheit angeführt, sondern auch zur Untermauerung ihrer Unschuld.

„Als ich sie [Special Field Force] fragte, welche falsche Sache sie gesehen hätten, beschuldigten sie uns, wir hätten Hamukoto getötet, wir hätten die Mine gelegt, die ihn tötete. Wir wissen nicht, wo Minen gemacht werden. Aber sie sagen, wir seien *clever*, wir wüssten es. Aber gemäß unserer Tradition wissen wir nicht, wo

Minen und Gewehre gemacht werden. Wir kennen nur die Axt, den Speer, die Hakensonde und den Pfeil. Mehr kennen wir nicht." (AM, 23.01.2001)

Hier wird Unwissenheit als Schild gegen Anschuldigungen erhoben. Etwas zu wissen, hätte in den Jahren 2000 und 2001 leicht bedeuten können, für das, was man wußte, verantwortlich gemacht zu werden. Khwe schreckten beispielsweise davor zurück, den Sicherheitskräften über Spuren von UNITA-Rebellen im Busch zu berichten, weil sie Angst hatten, dass daraus ein Vorwurf der Kollaboration mit den Rebellen gegen sie abgeleitet werden würde.³²⁴ Die Strategie, Vorwürfen von Verrat und Illoyalität mit einer Selbstdarstellung als unwissend und deshalb unschuldig und harmlos zu begegnen, erklärte sich aus dem spezifischen Kontext der aktuellen politischen Situation, wie in Boden (2003) dargelegt. Viele der dort zitierten Äußerungen zu den Handlungsweise von Sicherheitskräften und Regierungsvertretern zeigen, dass die Khwe das Fremdbild ‚dumme Khwe‘ zu nutzen suchten, um dem Fremdbild ‚clevere Khwe‘ zu begegnen. Unwissenheit und Naivität sollten als Beweis der Unschuld dienen und als Gegenbild zu der vermeintlichen Gefahr, die andere in den *bush skills* der Khwe sahen. Die Selbstdarstellung im obigen Zitat steht in krassem Gegensatz zu Darstellungen von Seiten des weißen SADF-Personals, in denen die ‚Buschmann-Soldaten‘ als besonders blutrünstig geschildert werden:

„If you’ve never seen a two-legged bloodhound at work, come to South West Africa and watch the Bushman. Actually, the Bushman puts the bloodhound to shame.” (Norval 1984:74, zitiert nach Gordon 1992a)

Durch die Betonung ihrer Unwissenheit, Naivität und Unschuld mögen die Khwe frühere Taten zu verschleiern suchen. Im folgenden Zitat wird dieselbe Metapher ‚Bluthund‘ umgedeutet als Ausdruck von Fremdbestimmung und Ausbeutung und dazu genutzt, um von der jetzigen Regierung bessere Beschäftigungsmöglichkeiten einzufordern:

„Es gibt viele Jobs in Namibia. Warum können sie uns diese nicht geben? Sie stecken die Khwe nur dahin, wo Tod ist. Die SADF hat uns dorthin gebracht. Wenn du einen Hund hast, kannst du deinen besten Hund nehmen, der ein *killer* ist. Das haben die Buren mit uns Khwe gemacht. Vielleicht sagen die Namibier deshalb, dass wir wissen, wie man tötet. Jetzt kommen sie zu uns und sagen, dass wir der NDF beitreten sollen. Sie machen dasselbe mit uns wie die SADF. Sie geben uns die Arbeit der Hunde.” (AM, 23.1.2001)

Hier wird die Verantwortung für die Taten der Vergangenheit der Kolonialmacht zugeschrieben und die moralische Integrität der Haltung der jetzigen Regierung gegenüber den

³²⁴ Vgl. Bericht in The Namibian, 7.4.2000. *Terror strikes north-east.*

Khwe dadurch zu dekonstruieren versucht, dass man ihre Handlungen mit denjenigen der Apartheid-Regierung gleichsetzt.

khùrìi wurde in der Regel mit Englisch *clever* beziehungsweise Afrikaans *skelm* übersetzt. Je nach Kontext erscheinen jedoch die Bedeutungen listig, lügnerisch, hinterhältig oder sogar verräterisch treffender.

Clever sind zunächst viele Protagonisten der Khwe Folklore (vgl. Kilian-Hatz 1999),³²⁵ in der Tiergestalten, häufig Schakale oder Hasen, nicht aufgrund von Mut oder Stärke, sondern aufgrund von List und Tücke über andere triumphieren. Darüber hinaus findet sich das Motiv auch in Geschichten mit ausdrücklich ethnisch distinktiven Akteuren. In diesen Geschichten entzieht sich der Khwe Hauptdarsteller durch List der Bedrohung oder den Nachstellungen häufig mehrerer andersethnischer Individuen, wobei es sich in der Regel um Mbukushu oder |Ganda [Nyemba] handelt. Häufig gelingt ihm das, weil der Khwe Protagonist sich die Fähigkeiten ‚der anderen‘, im Falle der unten zitierten Geschichte die Sprache der |Ganda, angeeignet hat.

„Auf der Flucht vor drei |Ganda-Verfolgern kletterte ein Khwe in der Nacht auf einen Baum, um sich zu verstecken. Da hörte er, wie die drei unter dem Baum stehen blieben, sich berieten und schließlich einen von ihnen hinauf schickten, um den Khwe zu erschlagen. Der Khwe, der die Sprache der |Ganda beherrschte, erwartete seinen Verfolger und erschlug diesen. Dann rief er den anderen in ihrer Sprache zu, er habe den Khwe erschlagen, kletterte vom Baum herunter und sagte, sie alle sollten jetzt Feuerholz suchen und ein großes Feuer anzünden, um sich den toten Khwe im Baum anzusehen. Alle drei entfernten sich in den Busch, um trockene Äste zu suchen, und der Khwe konnte flüchten.“ (SM, 20.10.2000)

Ein Beispiel dafür, dass *khùrìi* auch die Auslegung ‚lügnerisch‘ annehmen kann, habe ich selbst erlebt: So erklärte mir eine Frau, die ich fragte, wo ein Mann hingegangen sein könnte, mit dem ich verabredet war, den ich aber nicht zu Hause angetroffen hatte, ich sei sicherlich belogen worden, der Mann sehr wohl zu Hause gewesen, habe mich aber nicht empfangen wollen. Ich hätte es schließlich mit Barakwena zu tun und die seien *khùrìi* (RC, 31.10.1999).³²⁶

³²⁵ Dies trifft auch auf die Folklore anderer Khoisan-Sprecher zu (Hewitt 1976; Schmidt 1989; Guenther 1999; Suzman 2000b).

³²⁶ Die Benutzung der Bezeichnung Barakwena belegt in diesem Fall, dass die ethnische Kategorie gemeint ist. *Khóé khùrìi* oder *Khwe khùrìi* lassen sich lautlich nicht unterscheiden. Ob damit einfach ‚listiger Mensch‘ (*khóé* = Mensch) gemeint ist oder die Charakterisierung der ethnischen Kategorie, muss natürlich im Einzelfall abgeklärt werden.

Berichte über Verdächtigungen und Übergriffe der Sicherheitskräfte auf Khwe in Mutc'iku waren bei meinem Feldaufenthalt um die Jahreswende 2000/2001 an der Tagesordnung. Auch diese Berichte enthielten regelmäßig einen Hinweis auf die *cleverness* der Khwe, hier eher mit der Bedeutung des nach der Darstellung der Khwe ungerechtfertigten Vorwurfs von Hinterhalt oder Verrat:

„Als Hamukoto³²⁷ durch eine Mine gestorben ist, fuhr ein SFF-Polizist aus Mutc'iku nach Omega, um zu hören, was passiert war. Als er zurückkam saßen meine Frau und ich vor unserem Haus und buken Fettgebäck und Fisch. Die Kinder spielten um uns herum und begannen zu streiten. Meine Frau stand auf, um dazwischen zu gehen. Da packte der SFF-Mann sie an der Kehle. Da stand ich auf und fragte ihn: 'Was tust du da und warum?' Er antwortete, er werde mit mir kämpfen. 'Warum? Welches Problem hast du gesehen?' 'Ihr Khwe habt Hamukoto getötet. Ihr habt die Mine gelegt, durch die er starb. Er hatte mich am Arm gepackt, aber ich schüttelte ihn ab. 'Du SFF-Kind, was dich mächtig macht, ist deine Waffe, ohne sie würde ich dich schlagen. Dann kam einer seiner Kameraden, hielt ihn zurück und fragte ihn: 'Worum streitet ihr?' Der SFF-Mann sagte. 'Ich bin schon lange hier. Ich weiß, dass die Khwe sehr *clever* sind. Heute haben sie Hamukoto getötet.' Dann brachten seine Kameraden ihn zurück ins Lager." (AM, 22.1.2001)

Die Meinung, die Khwe engagierten sich auf Seiten der UNITA und anderer potentieller Feinde Namibias war weit verbreitet. Ich bin ihr zum Beispiel auch bei weißen Geschäftsleuten in der Region begegnet, die darin eine verständliche Reaktion auf ‚Jahrhunderte lange Unterdrückung durch die Schwarzen‘ sahen (MM, 3.12.2000), und auch bei Angestellten lokaler Einrichtungen von MET, MLRR und MBEC, die ebenfalls von der Kollaboration der Khwe mit UNITA und Caprivi Liberation Army überzeugt waren (NK, 5.12.2000). Auch sie brauchten keine Beweise, sondern argumentierten einfach mit der *cleverness* der Khwe, die sich für sie schon alleine daraus erklärte, dass die Khwe sich im Busch auskannten, während sie selbst, den Busch als furchteinflößend und bedrohlich erlebten. Die *bush skills* der Khwe waren die Grundlage für das Engagement der Khwe in der südafrikanischen Armee und wurden aktuell herangezogen, um Verdächtigungen zu untermauern, wo konkrete Beweise fehlten. Das Stereotyp ‚clevere Khwe‘ diente dabei nicht nur zur Begründung eines Verdachtes, sondern - schlimmer noch - zur Diskreditierung von Unschuldsbeteuerungen. Letztere wurden als List ausgelegt. Spätestens da wird deutlich, dass Stereotype keine harmlosen Bilder sind, sondern soziale Fakten produzieren können (vgl. Rabinow 1999).

³²⁷ Hamukoto war ein Ovambo und Leiter des MLRR-Büros in Omega. Sein Auto fuhr im Januar 2001 auf eine Landmine als er Arbeiter auf die nahe gelegenen Baumwollfelder der Namibia Development Corporation (NDC) brachte (vgl. The Namibian, 9.1.2001. *Landmine outrage. Three die as vehicle blown up*).

Mikroebene

Auch auf der Ebene der Familien- und Regionalgruppen wurden Stereotype formuliert. Diese bezogen sich häufig auf charakterliche Merkmale wie Geiz, Sturheit oder Streitsucht. Ein Mittel zur Produktion stereotyper Bilder ist die Namengebung, mit denen stereotype Darstellungen auf den Punkt gebracht werden. Dies gilt insbesondere für Spitznamen, mit denen nicht Einzelpersonen, sondern auch soziale Gruppen bedacht werden. Verschiedene Spitznamen für Familiengruppen wurden bereits in II.3.2.1 genannt.³²⁸ Die Namen wurden gebraucht, um das Verhalten ‚der anderen‘ zu disqualifizieren und sich selbst davon zu distanzieren, wie in den folgenden Äußerungen deutlich zum Ausdruck kommt:

„Wir benutzen die Familiennamen nur, um zu erklären, warum jemand etwas falsch gemacht hat.“ (Nl, 7.1999)

„Du musst den Familiennamen einer Person kennen, um zu streiten. Du beleidigst ihn mit seinem Familiennamen.“ (NH, 9.11.2000)

„Wenn ich mich über eine Person ärgere, werde ich seine *kúri kx'am* benutze und sagen: ‚Ich gehöre nicht zu deiner *kúri-kx'am*. Ich bin jemand anders.‘ Wenn du dich zum Beispiel über deinen Enkel ärgerst und sein Vater *kx'éú-llgóé* ist, dann siehst du deinen Enkel als *kx'éú-llgóé* und denkst, dass das Kind sein schlechtes Verhalten von seinem Vater hat.“ (JK, 14.11.2000)

Stereotype entstehen durch Reduktion auf bestimmte Merkmale, deren Unterschiedlichkeit innerhalb einer Gruppe von Menschen heruntergespielt oder unterschätzt wird, während ihre Unterschiedlichkeit zwischen Angehörigen verschiedener Gruppen überbetont wird (Schweizer 1980). Soziale Relevanz erhalten die stereotypen Darstellungen dadurch, dass sie zur Erklärung menschlichen Verhaltens herangezogen werden. Damit dienen sie auch der Rechtfertigung des eigenen Verhaltens gegenüber Angehörigen einer anderen sozialen Kategorie (Allport 1971). Stereotype sind aber nicht nur stark vereinfachte Darstellungen, sie enthalten in der Regel auch Bewertungen. Die Logik der Diskriminierung ist, dass ein beobachtetes negativ empfundenenes Verhalten der Herkunft der Person zugeschrieben wird. Anschließend werden Herkunft und negativer Charakter oder schlechtes Benehmen gleichgesetzt. Diese Logik gilt zwischen Familiengruppen genauso wie für ethnische Gruppen (vgl. Sugawara 2002:105).

³²⁸ Ein Beispiel für einen ethnischen Spitznamen ist die Bezeichnung *kùnù-kyaáré* (wörtlich: *kùnù* = kalt, *kyaáré* = Fuß), was man mit ‚Kaltfüßler‘ übersetzen könnte. Dieser Name wurde so erklärt, das die Mbukushu früher ohne Schuhe über den heißen Sand gelaufen seien, während die Khwe sich Sandalen aus Leder angefertigt hätten (Kilian-Hatz 2000).

Die Einfachheit stereotyper Darstellungen bietet einen sehr breiten Spielraum für Interpretationen und damit für Manipulationen im Sinne der Interessen der jeweiligen Akteure. Ihre weite Auslegbarkeit und ihre Fluidität macht sie immun gegen Ausrottung und sozusagen unwiderlegbar. Dies gilt selbst dann, wenn sich Aspekte des stereotypen Bildes regelrecht widersprechen, wie bei ‚dumm‘ und ‚clever‘ der Fall.

Am häufigsten begegneten mir Formulierungen von stereotypen Selbst- und Fremdbildern auf der ethnischen Ebene. Dies erklärt sich zum einen aus der Tatsache, dass sich die aktuellen Konflikte innerhalb des Nationalstaates an der Khwe Identität entzündeten, und zum anderen aus den Machtverhältnissen. Denn Macht beinhaltet auch die Macht über die Darstellung, und bei ungleicher Machtverteilung können Fremdbilder so machtvoll sein, dass sie von den Dominierten nicht ignoriert werden können. Die stereotypen Fremdbilder wurden aber von den Khwe versucht umzudeuten, um sich gegen daraus möglicherweise abgeleitete negative Konsequenzen zu wehren.

II.3.4.2 Instrumentalisierung von Namen und Sprachen als Identitätsmarker

Namen und Sprache sind untrennbar miteinander verbunden. Benennen ist der sprachliche Ausdruck des Identifizierens. Namen können in der Regel einem bestimmten sprachlichen Hintergrund (Sprache, Sprachfamilie) zugeordnet werden. Im lokalen Kontext von West Caprivi kommen dafür neben dem Khwe selbst das Mbukushu und die übrigen in der Region gesprochenen Bantu-Sprachen (Setswana, Nyemba, Lozi, etc.) sowie die europäischen Sprachen Afrikaans und Englisch (und in geringerem Maße auch Portugiesisch) in Frage.³²⁹

Personennamen

Khwe Individuen haben häufig mehrere Namen aus verschiedenen Ursprungssprachen, die ihnen andere oder die sie sich selbst in unterschiedlichen Kontexten gegeben haben und die häufig nur in diesen Kontexten verwendet wurden (vgl. II.2.2.3 und Brenzinger 1999).³³⁰ Allein die Tatsache, dass ein Individuum zum Beispiel gleichzeitig einen Khwe Namen von seinem Vaterbruder, einen Mbukushu Namen vom Patron seines Vaters, einen europäischen

³²⁹ Bei Namen aus Bantu-Quellsprachen war es mir häufig nicht möglich zu entscheiden, welcher konkreten Sprache der Name entstammte, in der Regel aber wohl, ob die Quellsprache überhaupt eine Bantu-Sprache war.

³³⁰ Aus anderen Sprachen übernommene Namen müssen in der Ursprungssprache nicht ebenfalls Personennamen sein (für Beispiele vgl. Brenzinger 1999).

Namen von seinem Kommandanten während der Armeezeit und einen biblischen Namen vom Pfarrer seiner Kirche bekommen hat, belegt die Kontextgebundenheit von Identität. Der sprachliche Hintergrund von Namen erlaubt auch Rückschlüsse auf die Beziehungen zwischen den Vertretern verschiedener sozialer Gruppen und die Einstellungen zu den damit verbundenen Lebenswelten:

„Die Khwe benutzen weiße Namen, weil das für sie ein besseres Leben bedeutet.“
(DN, 28.11.1998)

Ähnliche Motive äußerten Eltern, die ihre Kinder nach bestimmten Personen benannt hatten, zum Beispiel nach Lehrern, Vorgesetzten oder Forschern. Sie suchten also über den Namen eine Beziehung zu anderen Lebenswelten herzustellen. Brenzinger (1999:7) hat einen Wandel hinsichtlich der Quellsprachen für Personennamen bei den Khwe festgestellt. Mbukushu Namen seien insbesondere unter den Khwe der älteren Generationen verbreitet. Dass heutzutage weniger Namen aus Bantu-Quellsprachen gegeben und gebraucht würden, liege zum einen daran, dass die Beschäftigung bei der SADF eine gewisse Identifizierung mit der Welt der Weißen mit sich gebracht habe, und zum anderen spiegele sich darin eine zunehmende Distanzierung gegenüber den Mbukushu.

Die Motivation von Weißen und Bantu-Sprechern, Khwe und anderen San eigene Namen zu geben, ist neben der mangelnden Bereitschaft, sich auf die für sie schwierig auszusprechenden Namen einzulassen, auch als Akt offensiver Anpassung und Einverleibung gesehen worden:

„In renaming them, farmers attempted to redefine the social fields from which Ju/hoansi drew their identities, locating them as subjects within a new political economy of power and meaning. In this context, the act of naming was an enactment of power, an assertion of the father-like superiority of the farmer over the inferior indigenes whereby the latter were absorbed as subordinates in the colonial hierarchy...“ (Suzman 2000b:112).

Aufgrund von Orthographie- und Ausspracheproblemen stehen Khwe Namen nur selten und wenn, dann meist in abgewandelter Form in Identitätsdokumenten, was, wenn man so will, die schlechte Vereinbarkeit von Khwe Sein [San Sein] und Namibier-Sein sinnfällig zum Ausdruck bringt.

In den Wohnplatz-Zensen wurden mir meist europäische oder Mbukushu Namen und nur äußerst selten Khwe Namen genannt. Später wurde ich manchmal in Khwe Namen eingeweiht. Neben der selbst gewollten oder von außen auferlegten Identifizierung über Namen mit

verschiedenen Lebenswelten, ist der Gebrauch unterschiedlicher Namen auch eine Strategie, um die Identität einer Person gegenüber Außenstehenden aufzudecken oder zu verschleiern.

Ortsnamen

So wie Personennamen als Symbole der Identifizierung mit bestimmten Lebenswelten dienen, dienen Ortsnamen als Symbole für die Identifizierung einer Bevölkerungsgruppe mit einem bestimmten Lebensraum. Sie können als Akt der Aneignung von und des Anspruchs auf Land verstanden werden (z.B. Henrichsen 1999). Ausdruck einer auf Ortsnamen bezogenen Identitätsarbeit von Seiten der Khwe war etwa die Benennung der Khwe Community Campsite mit dem Khwe Namen *n!góává-ca*³³¹ oder das Aufstellen von Khwe Ortsnamenschildern sowie ein allgemein festzustellendes Bestreben vor allem von Seiten der jungen Leute, Bantu-Ortsnamen zu vermeiden:

„Die Nyembas nennen diesen Platz Moshashane. Ich kann den Namen von jemand, der gekommen ist, nicht akzeptieren.“ (BM, 17.1.2001)

Ortsnamen in indigenen Quellsprachen und ihre Darstellung auf alternativen Karten werden als Belege für die Besiedlung und Nutzung eines Gebietes durch indigene Bevölkerungsgruppen herangezogen, um dominanten Repräsentationen zu begegnen (Poole 1995). Offizielle Karten von West Caprivi ebenso wie die vieler anderer Regionen, in denen San leben, zeigen diese als weitgehend weiße Flecke auf der Landkarte (vgl. Taylor 2000; Dieckmann 2001), die infolgedessen als ‚Niemandland‘ angesehen und anderen Nutzungen zugeführt wurden oder zugeführt zu werden drohen. Die Erstellung so genannter *counter maps* (Peluso 1995) ist eine Strategie, um Nutzungsansprüche historisch und kulturell zu untermauern. Derzeit planen verschiedene NGOs die Erstellung von Karten, die die frühere Besiedlung und Nutzung von West Caprivi durch die Khwe dokumentieren, um daraus Nutzungspläne für den Bwabwata National Park abzuleiten aber auch im Hinblick auf Nutzungsrechte in einem für die Zukunft geplanten grenzüberschreitenden Naturschutzpark.³³² Entsprechende Karten für das Siedlungsgebiet der Khwe in Botswana liegen bereits vor. Die für die Naturschutzzone NG 13 in Nordwest-Botswana erstellten Karten und Pläne (vgl. #Heku Community Trust & Arthur Albertson Consulting 2003) geben zwar ein vereinfachtes Bild früherer Nutzungs- und

³³¹ Wörtlich: brüllen-Wasser Die Khwe Community Campsite heißt nach den in unmittelbarer Nachbarschaft befindlichen Pops-Stromschnellen im Okavango.

³³² Es handelt sich um ein so genanntes TBNRM-Projekt (Trans Boundary Natural Resource Management). Dieses soll neben West Caprivi auch angrenzende bereits vorhandene oder geplante Naturschutzgebiete in Südost-Angola, Südwest-Sambia und Nordwest-Botswana umfassen.

Eigentumsverhältnisse wieder, die die Überschneidung ‚territorialer‘ Grenzen und deren historische Veränderungen zugunsten klarer Grenzen und eindeutiger Eigentumsverhältnisse ignorieren. Dies beeinträchtigte die Identifikation der Khwe in Botswana und Namibia mit diesen Karten jedoch nicht, da letztere ihre Sicht der Dinge allemal besser wiedergeben als die offiziellen Karten. Den Khwe war durchaus bewusst, dass die Einfachheit und Klarheit der Darstellung die Erfolgchancen befördern würde. Im Falle von NG 13 hat die Kartierung den dortigen Khwe die Bestätigung von Landnutzungsrechten seitens der Regierung bereits eingebracht.

Namen großer Persönlichkeiten

Neben Personen- und Ortsnamen können auch Namen von ‚großen‘ Persönlichkeiten und bedeutenden Institutionen zu Identitätssymbolen werden. Zu Beginn des Jahres 1999 kursierte in Mutc’iku das Gerücht, die nach dem früheren Khwe Chief ‚Martin Ndumba Combined School‘ benannte Schule solle auf Betreiben des *chief* der Mbukushu in ‚Moshashane Combined School‘ umbenannt werden (vgl. Felton 1998). Moshashane ist der Nyemba Name für einen Teil des Mutc’iku *resettlement scheme*, in dem die Schule liegt. Martin Ndumba war der erste Khwe *chief*, der staatlicherseits als Vertreter der Khwe anerkannt worden ist. In dem zu diesem Zeitpunkt noch nicht entschiedenen Streit um die staatliche Anerkennung einer Khwe Traditional Authority wurden die Umbenennungspläne für die Schule nicht nur als Angriff auf den Schulnamen selbst, sondern auch auf die Anerkennung einer Khwe *chieftaincy* und die angestrebte eigene politische Vertretung verstanden.

Dass Namen großer Persönlichkeiten auch auf der Ebene der Familiengruppen Bedeutung als Identitätssymbole zugemessen wird, zeigte sich bei der Namengebung für die Schule in Mashambo. Vertreter der beiden stärksten Familiengruppen am Ort wollten jeweils den Namen eines ihrer verstorbenen Mitglieder im Schulnamen verewigt sehen. Für den einen sprach, dass er in der Vergangenheit der bekannteste *voorman* der zahlenmäßig stärksten Familiengruppe am Ort (*llqará-ngú*) gewesen war, für den anderen, dass er vor der Militärzeit *dixà-njú*³³³ im Großraum Mashambo gewesen war. Die Entscheidung fiel in einer Abstimmung letztlich für eine dritte Persönlichkeit, mit der sich beide Gruppen identifizieren konnten. Das war der Gründer der aktuellen Siedlung Mashambo, Mitglied der *llqará-ngú*, aber auch Ehemann einer der ältesten Frauen der zweiten Familiengruppe war. Man wählte sogar dessen

³³³ Wörtlich: verantwortlicher Eigentümer-Land, vgl. II.1.2.3.

Khwe Namen, den man, weil er keinen Schnalzlaut enthält, auch als für die Schulbehörde akzeptabel hielt.

Sprache

Schließlich ist die Sprache an sich Ausdruck und Symbol für kulturelle Distinktivität und ethnische Identität (Giles 1977). Das wird nicht nur in wissenschaftlichen Definitionen von Ethnien formuliert (siehe oben), sondern auch in dem bereits vielfach angesprochenen Traditional Authorities Act. Eine gemeinsame Sprache ist gemäß diesem Gesetz eines der Definitionskriterien für ‚traditionelle Gemeinschaften‘. Dass die Khwe eine eigene Sprache und eigene ‚kulturelle Traditionen‘ haben, wurde infolgedessen auch in der Klage der Khwe gegen die Zuständigkeit der Mbukushu Traditional Authority vor dem Namibian High Court vorgebracht. Die Entscheidung zur Khwe Traditional Authority hat bestätigt, dass die Khwe eine eigene Sprache und eigene kulturelle Traditionen haben. Dennoch wurde ihnen keine eigene politische Vertretung zugestanden (vgl. I.3.4.3). Die Anerkennung von Khwe als indigene Sprache Namibias beinhaltet aber das Recht auf Unterricht in der Muttersprache während der ersten drei Schuljahre.³³⁴ Anders als Geschichte und frühere Landnutzung waren Sprache und Kultur der Khwe durch die Arbeiten Oswin Köhlers und anderer (Brenzinger, Heine, Kilian-Hatz und Schladt) zum Zeitpunkt der gerichtlichen Entscheidung bereits gut dokumentiert.

Entscheidend für die Beibehaltung oder Aufgabe einer Sprache als Identitätsmarker ist die Bewertung, die sie im lokalen oder regionalen Umfeld erfährt. Diese entspricht in der Regel der Einstellung gegenüber der Identität der Sprecher. Anders als Khoisan-Sprachen in Südafrika (vgl. Berzborn 2003) und in anderen Teilen Namibias (Dieckmann im Druck), war die Sprache der Khwe und ihr Gebrauch der Sprache relativ geringen Repressionen ausgesetzt. In den heute vorgebrachten Klagen der Khwe über Versklavung und Diskriminierung durch die Mbukushu kommt Sprache als Kristallisationspunkt für Überlegenheitsgefühle und Unterlegenheitsbehauptungen nicht vor. Von Seiten der Administration, der Anwerbe-Organisationen für Minenarbeiter und der Armee, scheint die Haltung vor allem eine pragmatische

³³⁴ Die praktische Durchführung scheitert - wie auch bei anderen Minderheitensprachen in Namibia - daran, dass es bisher kein Unterrichtsmaterial in Khwe gibt und dass Grundschullehrer in der Region zu einem großen Teil Nicht-Khwe sind und Khwe nicht beherrschen. Die schulischen Leistungen von Khwe Kindern sind deshalb vergleichsweise schlecht, und viele Khwe Schüler verfehlen die Klassenziele. Bisher wurde in Namibia Muttersprachen-Unterricht für San nur für die Julhoansi in der Nyae Nyae-Region realisiert (Suzman 2001).

gewesen zu sein. Man war hauptsächlich daran interessiert, dass die Verständigung gewährleistet war, ohne sich selbst um zusätzliche Sprachkompetenz zu bemühen, aber auch ohne Sanktionen gegen den Gebrauch anderer Sprachen zu verhängen.³³⁵

Dennoch war Khwe als Sprache durch den Gebrauch von Afrikaans als Schul- und Arbeitssprache erheblichem Druck ausgesetzt. Die Khwe haben auch in diesem Fall mit Akkumulation reagiert und haben wie zuvor die Sprachen ihrer Nachbarn und Fanagalo, die Verkehrssprache in den südafrikanischen Minen, Afrikaans als weitere Sprachen gelernt, ohne bisher ihre eigene Sprache aufzugeben. Die meisten erwachsenen Khwe sprechen neben Khwe auch Mbukushu und zum Teil weitere Bantu-Sprachen wie Setswana und Silozi. Sehr viele Khwe sprachen Afrikaans. Ausnahmen waren Kinder und Jugendliche, die Afrikaans als Schulsprache nicht mehr erlebt haben, sowie einige der älteren Männer und die meisten älteren Frauen. Ältere Männer hatten oft mehrere Minenarbeitsverträge abgeleistet und sprachen Fanagalo. Die Nationalsprache Englisch sprachen vor allem Jugendliche und junge Erwachsene mit einigen Jahren Schulbildung nach der Unabhängigkeit sowie einzelne Individuen der mittleren Generation, die zum Teil in Botswana zur Schule gegangen waren.

Laut Brenzinger (1998) ist Khwe als Sprache in West Caprivi derzeit nicht als bedroht einzustufen. Nach wie vor lernten die meisten Kinder Khwe als Muttersprache und Khwe werde als Alltagssprache gebraucht. Brenzingers Einschätzung wurde jedoch von Sprachaktivisten unter den Khwe nicht unbedingt geteilt. In jüngster Zeit haben Minoritäten-Sprachen im Zuge des generellen Diskurses über Rechte indigener Minderheiten auf der internationalen Bühne wieder an Wert gewonnen (Suzman 2000a). Dies spiegelte sich auch in einem zunehmenden Selbstbewusstsein insbesondere junger Khwe in Bezug auf ihre Sprache. Vor allem junge Männer, die mit den NGOs zusammenarbeiten, bemühten sich darum, ‚reines Khwe‘ zu sprechen und beklagten und korrigierten auch teilweise den Gebrauch von Lehnwörtern durch andere.

In einer Situation wurde sogar die Fremdsprache Afrikaans zum Identitätssymbol für die Khwe. Als im Januar 1999 das Gerücht kursierte, dass in der Martin Ndumba Combined

³³⁵ Vergleiche I.3.3.2 und: „At this stage it sounded like the Tower of Babel at Alpha [später: Omega]. Although the commanding officer could speak some Portuguese he gave his orders in English to avoid any misunderstandings. Major D’Oliveira translated for the Portuguese who didn’t understand English. The Portuguese leaders then instructed the troops in Portuguese. The Vasequelas [!Xū] understood Portuguese but the Kazambas [Khwe aus Angola] didn’t necessarily, nor could they speak Vasequela, so the platoon sergeants translated for them. In the company of recruits the home language was Baraquena [Khwe], so translators had to be used who spoke Portuguese and the Kazamba dialect. The Baraquenas and Kazambas could understand each other. With Afrikaans and German also spoken, seven languages were in use. So as to get some order in the Babel-like confusion, Afrikaans and Fanagalo were taught.” (Uys 1993:22)

School in Mutc'iku Afrikaans durch Mbukushu als Unterrichtssprache ersetzt werden sollte, schrieben die Khwe einen Brief an das Schulverwaltungsamt in Mukwe, in dem sie darauf hinwiesen, dass Afrikaans ihre Zweitsprache sei und die Abschaffung von Afrikaans als Schulsprache eine Benachteiligung der Khwe Schüler bedeute.

Der Gebrauch eines Jargons oder einer exklusiven Sprache kann (ebenso wie der Gebrauch bestimmter Namen – siehe oben) dazu dienen, andere von der Kommunikation und von bestimmten Informationen auszuschließen. Die meisten Khwe sprachen Mbukushu, während nur einzelne Mbukushu Khwe verstanden. Zwar drückte sich darin sicherlich ein Überlegenheitsgefühl der Mbukushu aus, die es als unnötig erachteten, Khwe zu erlernen, und für die Khwe war das Erlernen von Mbukushu sicherlich ebensoviel Not wie Tugend. Die Beherrschung vieler Sprachen erlaubte den Khwe aber nicht nur die Verständigung mit anderen, sondern auch die Manipulation und Kontrolle darüber, ob eine Verständigung möglich war und stattfand. Tatsächliches oder vorgebliches Nicht-Verstehen wurde dazu genutzt, andere zu bestimmten Verhaltensweisen zu nötigen und so zum Teil Macht über das Geschehen zu erlangen. So berichtete zum Beispiel der *acting chief* der Khwe, dass er bei einem Verhör durch den *chief* der Mbukushu, zu dem ihn die namibische Polizei abgeholt hatte, vorgegeben habe, kein Mbukushu zu verstehen, und der *chief* der Mbukushu sich deshalb genötigt sah, einen Übersetzer um Hilfe zu bitten. Ein Arbeitgeber beklagte, dass Khwe Arbeiter vorgeben würden, die Anweisungen ihres Mbukushu Vorarbeiters nicht zu verstehen (NK, 5.12.2000). Hier ist der Umgang mit Sprache nicht nur Ausdruck einer distinktiven Identität, sondern auch eine subtile Form des aktiven Widerstandes.

II.3.4.3 Zugang zu Land und Ressourcen

Sowohl Gusinde (1966:105) als auch Köhler (1989:203) verneinen Eigentumsverhältnisse an Land. Letzterer zitiert den Ausspruch: *nyú koó.kũ.i.loe vé* ‚Land wird einander nicht vorenthalten‘.³³⁶ Dies gelte auch für interethnische Beziehungen. Bei Köhler heißt es allerdings an anderer Stelle, dass die Hoheit des Territoriums ‚nur‘ auf der religiösen Bindung zwischen Ahnen und Boden- beziehungsweise Wohnrecht beruhe (1989:203). In den von ihm aufgenommenen Texten wird beschrieben, dass die ‚Erdherren‘ oder Ahnen neue Siedler ‚krank machten‘ und auf diese Weise vertrieben, so dass sich die früheren Besitzer wieder im Land ihrer Ahnen niederlassen konnten (Köhler 1997:510).

³³⁶ Wörtlich: Land vorenthalten.Reziprokmarker: Passiv:Habitual Verneinung.

Köhlers Aussage ist wegen seiner langen Felderfahrung sicherlich verlässlicher als die von Gusinde. Beide haben vornehmlich mit Khwe aus der Okavango-Region und aus Angola gearbeitet. Die Aussagen meiner Gesprächspartner über Landnutzungsrechte waren sehr unterschiedlich und widersprüchlich. Sie unterschieden sich deutlich für die beiden Feldforschungsorte. Eine detaillierte Rekonstruktion konkreter Eigentumsverhältnisse war deshalb nicht möglich. Hierfür sind Erinnerungslücken sicher ebenso verantwortlich wie Meinungsverschiedenheiten und Interessenkonflikte. Wie auch immer gestaltete territoriale Grenzen sind spätestens seit den 1970er Jahren durch staatliche Entscheidungen zu Siedlung und Naturschutz bedeutungslos geworden. In der aktuellen Situation war vor allem die Makroebene, also die soziale Grenze zwischen Khwe und Nicht Khwe, von politischer Relevanz und Brisanz in Bezug auf Landnutzungsrechte.

Rekonstruktion früherer Landnutzung

Wenn auch eine detaillierte Rekonstruktion konkreter Eigentumsverhältnisse nicht möglich war, so lässt sich aus den Erinnerungen der Khwe doch das im folgenden beschriebene generelle Muster früherer Formen der Landnutzung rekonstruieren. Die Khwe haben in der gesamten erinnerten Zeit auch Feldbau betrieben. Dabei wurden die Äcker im oder am Rande eines Trockenflussbettes und in der Nähe eines Grabwasserloches angelegt, aus dem man ganzjährig Wasser entnehmen konnte. In der Nähe des Feldes gab es eine permanente und ganzjährig bewohnte Siedlung. Von hier aus unternahm ein Teil der Bewohner saisonale Wanderungen, um zu jagen und zu sammeln. Hierzu wurden an Regenwasserpflanzen oder in der Nähe anderer saisonal Wasser führender Grabwasserlöcher temporäre Buschlager angelegt. Dies geschah in einem flexiblen jährlichen Zyklus, der sich an aktuellen Informationen über insbesondere pflanzliche Nahrungsvorkommen orientierte. Ein Teil der Gruppe blieb ganzjährig am ‚Basisort‘ in der Nähe des Feldes. Meist waren das ältere Leute, darunter häufig auch der Älteste, der als *dixà-//‘áé* (siehe II.1.2.3) angesprochen wurde, die Siedlung gegründet hatte und zugleich als Eigentümer des umliegenden Gebietes gesehen wurde.

Ackerland und Ackerfrüchte wurden als Eigentum derjenigen betrachtet, die das Feld angelegt hatten. Auch Honig galt als Privateigentum und gehörte demjenigen, der die Wabe als erstes gesehen und den Baum mit einer Axtkerbe gekennzeichnet hatte. Oberflächenwasser, das heißt Wasser in Regenwasserpflanzen und Flusswasser galt als ‚Gotteswasser‘ und war frei zugänglich. Grabwasserlöcher wurden dagegen als Eigentum desjenigen betrachtet, der es

entdeckt, selbst gegraben oder hatte graben lassen. In der Regel war diese Person zugleich der *dixà-//'áé*. Reisende und Besucher durften Trinkwasser entnehmen.³³⁷ Wollte sich jemand in der Nähe eines aktiven Grabwasserloches niederlassen, musste er den Besitzer um dessen Einverständnis bitten, das dieser meist gewährte. Baten Neuankömmlinge einen *dixà-//'áé* um Erlaubnis, an seinem Wasserloch zu siedeln, so wies dieser ihnen ein bestimmtes Areal zum Sammeln und Jagen zu und belehrte sie über einen Ressourcen schonenden Gebrauch der Buschfrüchte.

„Mein Großvater hat ihnen gesagt, in welche Richtung sie jagen sollten und ihnen gezeigt, wo sie sammeln sollten. Er sagte ihnen auch, dass sie die Buschfrüchte nicht missbrauchen sollten. Manche Leute können nicht auf Bäume klettern. Denen musste er sagen, dass sie sich einen anderen Baum suchen sollten. Sie dürften keine Äste abschlagen, vielmehr nur wenige, so dass im nächsten Jahr neue Früchte wachsen können. Er belehrte sie auch über das Legen von Buschfeuern.“ (JT, 11.11.2000)³³⁸

Was die einzelnen Ressourcen betrifft, so galten also wie bei der Distribution von Gütern (vgl. II.1.4.4) unterschiedliche Regeln für unterschiedliche Ressourcen.

Mikroebene: Familien- und Regionalgruppen

Die Aussagen meiner Gesprächspartner zu Landnutzungsrechten auf der Ebene der Familien- und Regionalgruppen waren sehr widersprüchlich. Sie unterschieden sich deutlich in den beiden Feldforschungsorten, waren allerdings auch innerhalb der beiden Siedlungen nicht völlig konsent. In Mashambo war die Frage der Erstsiedlerschaft durchaus Thema, wie sich bereits bei der Frage des Schulnamens gezeigt hat (siehe II.3.4.2).

„Zu welcher *kúri-kx'am* du gehörst und woher du kommst, ist wichtig, wenn es um Landfragen geht. Dann werden die Zugezogenen selbst sagen, dass es nicht ihnen obliegt zu sprechen, sondern den Eigentümern. Die Eigentümer sind die, die schon lange an einem Platz ansässig sind.“ (AM, 20.11.2000)

³³⁷ Gleiches galt offenbar bei den Mbukushu: “Meju (water) may never be refused to anyone not even an enemy” (Van Tonder 1966:241).

³³⁸ Gemäß ähnlicher Aussagen haben *dixà-//'áé* Personen, die Ressourcen nicht nachhaltig nutzten, sogar aus ihrem Hoheitsbereich verjagt (z.B. M#, 14.11.2000) oder ihnen die Zahlung von Strafen in Form von Äxten und Häuten auferlegt (z.B. MM, 17.11.2000). Typischerweise wurden als Formen des Missbrauchs das Abschlagen von Ästen und das Erklettern von Bäumen, ‚ohne Honig gesehen zu haben‘, angeführt.

Die Einwohner von Mashambo identifizierten sehr wohl konkrete Gebiete als *nyú* (Land, Gebiet) bestimmter *dixà-//'áe* in der Vergangenheit.³³⁹ Im Jahre 2000 erfuhr Mashambo infolge der Sicherheitslage einen Zuzug von Menschen aus anderen Ortschaften. Der Zuzug dieser Leute führte zu sozialen Spannungen zwischen den Alteingesessenen und Zugezogenen. Im Diskurs ging es dabei um die Ressourcen, insbesondere um das Wasser.³⁴⁰ Ein erhöhter Bevölkerungsdruck wurde empfunden, obwohl die Anzahl der Bewohner in absoluten Zahlen nicht größer, sondern sogar kleiner geworden war (vgl. Abbildung 22).

„Wir haben uns nicht gut gefühlt, als diese Menschen nach Mashambo kamen, weil wir ihre Art nicht kennen. Sie leben nicht gut mit uns zusammen. Als wir noch allein waren, gab es keinen Streit. Wir waren nur wenige und hatten alle genug, jetzt ist das nicht mehr so. An der Wasserpumpe zum Beispiel. Manche kommen früh, so dass die, die später kommen, nichts mehr kriegen. Als wir nur wenige waren, hatten wir alle genug Wasser. Das gilt auch für *díngà* [*Tylosema esculentum*] und für *tcéú* [*Gouibourtia coleosperma*]. Sie schlagen die Äste von den *tcéú*-Bäumen. Wir haben immer gewartet bis die *tcéú*-Früchte reif waren und auf den Boden fielen. Einer der Männer aus Omega III hat einen Shop aufgemacht und *tómbo* verkauft. Da haben sich die Leute beschwert, dass er uns unser Geld aus den Taschen zieht. Sie haben gesagt, 'Früher sind wir immer zum Geschäft gefahren und haben Essen gekauft. Jetzt macht er unser Geld alle.' So haben sie gesprochen und ihn gestoppt. Er macht jetzt keinen Shop mehr. Als ich selbst damals *tómbo* verkauft habe, gab es kein Problem, weil ich den alten Leuten immer ein bisschen vorher gegeben habe, bevor sie kaufen mussten. Ich habe auch nicht so viel verlangt, nur 50 cent für eine Tasse. Man könnte diese Leute wegjagen, aber wohin? Das Problem ist, dass sie nicht gefragt haben als sie gekommen sind, nicht wegen des Wassers, nicht wegen der Buschfrüchte und auch nicht wegen des Cafés. Es gibt einen *headman*, aber sie haben ihn nicht gefragt. Sie haben sich einfach alles genommen: den Platz, das Wasser, die Kost. †X ist *resource monitor*. Sie müsste auch gefragt werden wegen der Buschfrüchte. Wegen der Buschfrüchte müssen sie †X und den *headman* fragen. †X wird ihnen zeigen, was sie wegnehmen dürfen und was nicht. Wegen des Wassers müssen sie eigentlich nicht fragen, aber sie sollen sich nur wenig holen und nicht alles im Morgendunkel leer machen. Ihre Ziegen dürfen sie mitbringen, aber sie müssen aufpassen, dass diese nicht unsere Ackerfrüchte fressen. Wenn sie einen Acker machen wollen, werden wir das nicht erlauben. Sie sind nur auf Zeit hier. Wenn die Flüchtlinge aus Botswana nach Omega III zurückkommen, werden wir sie fortjagen.“ (DM, 17.10.2000)

Die individuellen Entscheidungen einzelner Einwohner, Verwandte bei sich aufzunehmen, führten also zu Konflikten innerhalb der Dorfgemeinschaft. Der Druck auf die Ressour-

³³⁹ Im übrigen scheinen auch im östlichen West Caprivi nicht alle Familiengruppen gleich tolerant gegenüber Außenstehenden gewesen zu sein: „Die *ó-tcÉ-kú* haben Leuten, die in ihrem Jagdgebiet gejagt haben, Probleme gegeben“ (SG, 10.9.1999). Im Falle dieser speziellen Familiengruppe wurde von allen deren Landbesitz an dem Ort und Gebiet Bwabwata anerkannt. Dies liegt zum Teil sicherlich an einer kontinuierlichen und über fünf Generationen zurückzuverfolgenden Besiedlung durch Angehörige dieser Gruppe (GM, 4.8.1999).

³⁴⁰ In Mashambo gibt es nur ein Bohrloch, das mit einer Handpumpe betrieben wird, weshalb die Wasserversorgung insgesamt sehr gefährdet ist (vgl. Abbildung 15).

cen wurde zur Argumentation herangezogen, obwohl er sich faktisch – vielleicht mit Ausnahme von Baumaterial für Häuser - nicht erhöht haben kann. Die Zitatgeberin bedient sich überlieferter sprachlicher Formeln, wenn sie vom Abschlagen der Äste spricht. Die Zugezogenen waren in einer außergewöhnlichen Notsituation und konnten deshalb nicht abgewiesen werden. Die Zitatgeberin untermauerte ihre Argumentation nicht nur mit der mangelnden Legitimation dieser neuen Siedler durch die Autorität des ‚traditionellen‘ *dixà-ll'áé*, sondern auch durch diejenige der ‚modernen‘ Autorität der *resource monitor*. Tatsächlich wurden die Zugezogenen nach der Rückführung der Flüchtlinge nicht fortgejagt, vielmehr ließen sich noch wesentlich mehr ehemalige Einwohner von Omega III in Mashambo nieder.

Verschiedene Versionen zu früheren Landnutzungsrechten im Gebiet von Mashambo lassen sich mit den historischen Entwicklungen in Verbindung bringen. Danach waren die ursprünglichen, oder richtiger: die nach der Erinnerung ersten (davor mag es andere gegeben haben) Eigentümer vor dem Zugriff der Mbukushu nach Sambia geflohen, woraufhin andere Khwe das Gebiet übernommen hatten. Während der militärischen Sperrung mussten dann auch diese das Gebiet verlassen. Aktuell lebten Vertreter beider Gruppen in Mashambo, und beide bezogen sich auf das Erstsiedlerrecht (SK, 29.1.2001).

In Mutc'iku wurden spezifische oder exklusive Rechte an Land und Ressourcen in der Regel verneint. Selbst alte Menschen in Mutc'iku konnten oder wollten entsprechende Zuordnungen nicht vornehmen.

„Alle Khwe können hierher kommen. Es gibt keine Rechte an Land.“ (PM, 14.12.1999)

„Es gibt kein Problem zwischen den verschiedenen *kúri-kx'ám'* [hier: Familien- und Regionalgruppen]. Es wird zwar gesagt, dass diese unterschiedlich sind, aber jetzt sind alle gleich.“ (MM, 1.11.1999)

Ein etwa 35-jähriger Xom-Khwe aus Mutc'iku sagte: *ú'ò dixà hàmbé*,³⁴¹ das heißt ‚es gibt keine Besitzer an Jagdgebieten‘. Dies sei auch früher so gewesen, man jage nur deshalb immer im selben Gebiet, weil man sich dort gut auskenne. An andere beliebte Plätze gehe er nicht, obwohl es dort Schildkröten, Pythons, Springhasen und Leguane gebe. Dort patroullierten aber auch die *game guards* häufiger, da sich auch dort auch große Antilopen aufhielten (MU, 27.11.2000). Ein circa 65-jähriger Buma-Khwe aus Mutc'iku sagte dagegen, er beanspruche auch heute ein bestimmtes Gebiet für sich, um seine Fallen aufzustellen, und würde

³⁴¹ Wörtlich: jagen/den Busch nach Nahrung absuchen' Lokativ verantwortlicher Eigentümer nicht:vorhandensein.

andere zur Rede stellen, wenn er ihre Spuren in ‚seinem‘ Gebiet entdecken würde (NB, 30.11.2000). Da die Jagd, auch die Jagd auf Kleintiere wie Pythons, Schildkröten und Leguane, illegal war, ließen sich ‚Jagdrechte‘ ohnehin nicht durchsetzen. Aber auch die Einwohner von Mutc’iku nahmen offenbar zumindest Gewohnheitsrechte an Jagdgebieten in Anspruch.

Auch in Mutc’iku erklärten sich Zugezogene diskriminierendes Verhalten der Alteingesessenen mit ihrer regionalen Herkunft.

„Das Leben in Mutc’iku ist für mich nicht gut, weil ich aus Ost Caprivi komme. Die Leute hier lassen uns immer spüren, dass wir von dort sind. Wir dürfen hier nichts sagen. Die llXom-Khwe [Fluss-Khwe, vgl. II.3.2.2] sagen dann, sie seien die Eigentümer des Ortes, wir könnten hier nicht machen, was wir wollen. Den Buma-Khwe geht es genauso. Auch ihnen sagt man, dass sie nicht von hier sind.“ (AK, 7.08.1999)

Im folgenden beschreibt ein Buma-Khwe seine Erfahrungen während der Einrichtung des *resettlement scheme* in Mutc’iku, das nach dem *food-for-work*-Prinzip durchgeführt wurde:

„Die, die uns die Nahrungsmittel gaben, sagten ‘Eßt diese Nahrungsmittel nicht ohne zu arbeiten. Wir geben euch nur die Energie zum Pflügen. Ihr dürft nicht sitzen und essen. Ihr müßt arbeiten und dann könnt ihr essen.’ Ich dachte bei mir: ‘Das ist okay. Wenn die Nahrungsmittel aufgebraucht sind, werden sie uns keine neuen bringen. Sie sagten, wir sollten alle zusammen zuerst die Büsche auf einem Grundstück entfernen, dann auf dem nächsten usw. Als wir alle Grundstücke [von Büschen] gesäubert hatten, weigerten sie sich, meines auch zu säubern. Ich habe zu ihnen gesagt ‘Ich habe euch geholfen, aber ihr weigert euch, mir zu helfen. Das zeigt mir, dass dieses Land nicht mein Land ist. Weil ich aus Angola bin, deshalb wollt ihr mir nicht helfen. Deshalb lasst ihr mich leiden.’“ (NB, 19.1.1999)

Erklärungen für die unterschiedlichen Aussagen von Khwe in Mashambo und Mutc’iku reflektieren möglicherweise einen Unterschied in den Vorstellungen von West- und Ost-Khwe. Vor allem Buma-Khwe mochten die freie Zugänglichkeit des Landes auch deshalb betonen, weil sie selbst keine spezifische Landbasis in West Caprivi reklamieren konnten. llXom- und Buma-Khwe lebten außerdem in unmittelbarer Nachbarschaft zu Mbukushu. Diese machte ein ‚geschlosseneres Auftreten‘ hier vielleicht notwendiger als in dem 160 Kilometer östlich und in einer anderen administrativen Region gelegene Mashambo, so dass Grenzen zwischen Khwe und Mbukushu betont und solche zwischen Khwe und Khwe heruntergespielt wurden. Eine Rolle spielte sicherlich auch, dass diejenigen, die in der Militärzeit geboren und aufgewachsen sind, kaum noch entsprechende Kenntnisse und Interessen hatten. Diese könnten aber im Rahmen des geplanten *cultural mapping*-Projekt durchaus wieder geweckt werden. Die Einwohner von Mutc’iku lebten außerdem unter den gesetzlichen Bedingungen des *resettlement scheme*, das Eigentum an Land auf eine ganz neue Weise re-

gelt. Exklusive Nutzungsansprüche könnten unter der jetzigen Rechtslage von niemandem durchgesetzt werden, auch nicht von den Khwe in Mashambo. Die deutlich unterschiedlichen Aussagen müssen also zumindest teilweise anders begründet sein. Da die Variablen *resettlement scheme* ja/nein und Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Regionalgruppen in diesem Fall zusammenfallen, war es jedoch nicht möglich, zu entscheiden, worauf genau die unterschiedlichen Aussagen zurückzuführen sind.

Makroebene: Ethnische Gruppen und Nationalstaat

Laut Köhler erkannten die Mbukushu in der Vergangenheit die Landhoheit der Khwe an und baten diese um die Erlaubnis, Wasser und andere Ressourcen zu nutzen:

„Doch fragten in Fällen ethnischer Würfelung zum Beispiel Mbúkùshù in Búma-Land, die sich bei den Kxoé niederlassen wollten, den Kxoé-Herrn des Wohnplatzes zuerst, ob er ihnen erlaubte, aus dem ihm als Eigentum gehörenden Grabwasserloch zu schöpfen. Gab er die Erlaubnis, ließen sich die Mbúkùshù am Wohnplatz der Kxoé nieder, ...“ (Köhler 1989:204).

Leider bleibt unklar, für welche Zeit diese Aussage galt und von wem sie getroffen wurde. Sie bezieht sich aber sicherlich auf die Zeit vor den massiven Eingriffen auf die räumliche Ordnung durch den südafrikanischen Kolonialstaat. Auch einige meiner älteren Gesprächspartner in beiden Orten berichteten, dass Khwe *díxà-//‘áé* ihre Hoheit über bestimmte Gebiete oder Ressourcen nicht nur an Schwäger und Schwiegersöhne, sondern auch an Mbukushu weitergegeben hätten, wobei man letzteren vor allem erlaubt habe, ihr Vieh zu weiden und zu tränken. Trotz der häufigen Klagen von Seiten der Khwe über von Mbukushu erzwungene Tributzahlungen und Dienstleistungen blieben in den von mir erhobenen Lebenserinnerungen ihre Rechte an Land und Ressourcen unberührt. Diese waren allerdings indirekt betroffen, wenn Gewaltanwendung und Unterdrückung solche Ausmaße annahmen, dass sich Khwe zur Flucht entschlossen und damit ihren Anspruch auf das Land aufgaben.

Obwohl es Konflikte um Ressourcennutzung und Mitspracherecht zwischen Angehörigen verschiedener Familien- und Regionalgruppen durchaus gab, wurde keinem Khwe ausdrücklich ein Bleiberecht in West Caprivi abgesprochen, auch dann nicht, wenn Personen in Angola, Botswana, Sambia oder sogar Südafrika geboren waren. Ein Bleiberecht sprachen Khwe nur andersethnischen Personen ab und unter diesen vor allem Mbukushu.

„Die Menschen sind frei, sich niederzulassen, wo sie wollen, aber nur Khwe und Xu [!Xũ]. Die Mbukushu, die hier [in Mutc’iku] leben, sind illegal. Nur drei Mbukushu Familien haben eine Erlaubnis unseres *chief*. Jetzt warten die Khwe

auf die Gerichtsverhandlung. Wenn sie den Fall gewinnen, werden sie die Mbukushu wegjagen. Sie werden ihre Habseligkeiten auf einen LKW packen und sie dorthin zurückbringen, wo sie hergekommen sind.” (DN, 28.11.1999).

Auch in diesem Zusammenhang wurde mangelnde Ressourcenschonung ins Feld geführt, etwa, dass Mbukushu alle Bäume fällen würden, um Einbäume zu bauen oder Feuerholz schlügen, um es am Straßenrand zum Verkauf anzubieten (vgl. Orth 1999), also wertvolle Ressourcen vernichteten. Die Tatsache, dass West Caprivi Naturschutzgebiet, gab solchen Argumenten ein Gewicht, von dem man sich eine Wirkung auf Nicht Khwe versprach. Das Image der Natur schonenden Nachhaltigkeit der traditionellen wildbeuterischen Wirtschaftsweise nahmen die Khwe in West Caprivi für sich als ehemalige Jäger und Sammler und im Buschleben kompetent in Anspruch. Auf diese Weise, suchten sie Ansprüche auf die Nutzung natürlicher Ressourcen im Naturschutzgebiet geltend zu machen beziehungsweise zu rechtfertigen. Hierbei ging es nicht nur um die primären Produkte wie Wild, Buschfrüchte, Medizin sowie Brenn- und Baumaterial, sondern auch um die zu erwartenden Profite aus Trophäenjagd und Tourismus und die Investitionen der dem Naturschutz verpflichtenden internationalen Geldgeber von Entwicklungsprogrammen (vgl. Taylor 2000).

Aktuell wurde der gesamte West Caprivi als ureigenes Khwe Gebiet reklamiert (Klageschrift: Kippi George ./ Government of the Republic of Namibia 1997). Khwe beriefen sich auf ihre Erstsiedlerschaft und prangerten die zunehmende Besiedlung durch Mbukushu (vgl. World Wildlife Fund 1997) als unrechtmäßiges Eindringen an. Die heutige Gesetzeslage ist in Bezug auf die Landrechte nicht eindeutig. Einerseits hat jeder namibische Bürger das Recht, sich innerhalb der Landesgrenzen an einem Platz seiner Wahl niederzulassen. Andererseits ist West Caprivi Naturschutzgebiet, in dem gleichzeitig mit dem *resettlement scheme* eine Entwicklungsmaßnahme für ‚Ex Bushmen Servicemen‘ durchgeführt wurde. Sich auf die mit dem Vieherlaß von 1938 erfolgte Ausweisung der Bantu-Sprecher aus West Caprivi oder auf Sonderrechte aufgrund ihres früheren Engagements in der Kolonialarmee zu berufen, führt im unabhängigen Namibia aber in eine moralische Zwickmühle.

Bisher konnten sich die Khwe nicht auf konkrete Gebietsrechte von Einzelpersonen (*dixà-//áé*) oder Familiengruppen berufen, weil solche nicht dokumentiert waren. Auch deshalb wurde West Caprivi als Ganzes als ‚Land der Ahnen‘ präsentiert (vgl. Orth 1999). Auf internationaler Ebene haben derzeit die Rechte indigener Minoritäten Hochkonjunktur. Das stereotype Fremdbild von Indigenität beinhaltet eine enge Beziehung zur Landbasis (Suzman 2000a, UNO-Definition). Hierbei sind nicht nur rechtliche und wirtschaftliche,

sondern auch soziale, kognitive, emotionale und weltanschauliche Aspekte von Bedeutung (Casimir 1992). Die kognitive und emotionale Identifizierung der Khwe bezieht sich nicht nur auf den ‚Busch‘ als Lebensraum, in dem sie sich auskennen, sondern auch direkt auf das Land in West Caprivi. Außer mit der wohl zutreffenden Einschätzung, dass mit einer Flucht das Land endgültig an die Mbukushu und/oder andere Namibier verloren wäre, begründeten die jeweils in West Caprivi Zurückgebliebenen ihre Entscheidung zu bleiben damit, dass ihre Vorfahren dort gestorben seien. Dies galt sowohl für diejenigen, die nicht zusammen mit der abziehenden südafrikanischen Armee nach Südafrika gingen als auch für diejenigen, die 1998 beziehungsweise 2001/2002 trotz Verdächtigungen durch die Sicherheitskräfte nicht nach Botswana geflohen waren.

„Die Weißen haben gesagt: Die, die weggehen wollen, werden ein gutes Leben haben, weil andere Menschen dieses Namibia übernehmen werden. Viele Khwe gingen nach Südafrika. Aber ich habe mich geweigert. Ich kann diesen Platz nicht verlassen. Ich weiß nicht, wie es dort ist. Es ist besser, in meinem Land zu bleiben. Meine Eltern sind nicht in Südafrika gestorben. Deshalb gibt es für mich keinen Grund, nach Südafrika zu gehen.“ (NB, 19.01.1999)

Andere Argumente waren der Wunsch, in der Nähe der Verwandten zu bleiben, die Angst vor dem Unbekannten, die Arbeitsstelle und eine gewisse ‚Fluchtmüdigkeit‘, insbesondere auf Seiten derjenigen Khwe, die schon vor dem Krieg aus Angola nach West Caprivi geflohen waren.

Politisch schwierige Zeiten in Form von tatsächlicher oder befürchteter Diskriminierung, Unterdrückung und Versklavung bedeuteten für den einzelnen letztlich eine Entscheidung für die Unterordnung unter die Herrschaft anderer oder für die Aufgabe der Ansprüche auf und die Beziehungen zum Land. Zu allen Zeiten haben sich Khwe bei dieser Entscheidung unterschiedlich verhalten, das heißt sie sind vor der Unterdrückung durch die Mbukushu nach Sambia geflohen, vor dem Krieg in Angola nach Namibia, aus Angst vor Diskriminierung durch die SWAPO geführte Regierung nach Südafrika oder wegen der Übergriffe der Sicherheitskräfte nach Botswana (vgl. I.3.4.5) oder sie sind geblieben. Manchen von ihnen war offenbar die Beziehung zum Land, meist ausgedrückt durch die Beziehung zu den dort beerdigten Vorfahren, wichtiger und anderen das Vermeiden politischer Kontrolle durch Fremde. Beide Entscheidungen (Freiheitsliebe und besondere Beziehung zum Land) entsprechen auf ihre Weise dem stereotypen Fremdbild, das in dieser Hinsicht auch wieder widersprüchliche Aspekte in sich vereinigt. Entscheidungsbegründungen spiegelten keine be-

sondere kulturelle Disposition für den einen oder anderen Aspekt, sondern ein Abwägen individueller Ängste und Chancen.

Gesicherte Landrechte werden als eine der wesentlichen Grundlagen für die Zukunft indigener Minoritäten betrachtet, deren Siedlungsgebiete häufig zu Naturschutzgebieten erklärt wurden (Hitchcock 1996). Anders als beispielsweise die Hailom (Dieckmann 2003) wurden die Khwe bisher nicht gänzlich aus ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet vertrieben, müssen aber dennoch um ihr Aufenthaltsrecht und ihre Lebensgrundlagen dort bangen.³⁴² Der Naturschutzstatus verwehrt den Bewohnern von West Caprivi die legitime Ausbeutung der Ressource Wild. Und mit der Umwandlung in den Bwabwata National Park wurde ihnen auch die Re-Etablierung von Nutzungsrechten in einem zusammenhängenden Hoheitsgebiet in Form einer *conservancy* unmöglich gemacht. In einer solchen rechtlichen Situation bleibt wenig mehr als passiver Widerstand und das Beschwören von Traditionen, die an die stereotypen Fremdbilder angepasst sind.

II.3.4.4 Solidaritätserwartungen

Ebenso wie zur Ab- und Anerkennung von Mitspracherechten und Rechten an Ressourcen wurde auch in Bezug auf Hilfeleistung und Unterstützung mit der Zugehörigkeit zur *kúri-kx'am* in allen ihren Bedeutungen argumentiert. Die Zugehörigkeit zur selben Kategorie beinhaltet die Vorstellung einer diffusen Solidarität.

„Es ist wichtig zu wissen, zu welcher *kúri-kx'am* jemand gehört, weil es möglicherweise deine eigene ist. Wenn du zu einem anderen Platz gehen willst, musst du wissen, wo die Leute deiner *kúri-kx'am* sind. Dann kannst du sie um Hilfe bitten.“ (NB, 19.11.1998)

„Wenn du etwas brauchst, zum Beispiel Unterkunft oder Wasser, wirst du dich nicht wohl fühlen, wenn die Person, die du fragst, nicht zu deiner *kúri-kx'am* ge-

³⁴² Die mangelnde rechtliche Sicherheit betraf zum Teil sogar das Aufenthaltsrecht in Namibia selbst. Viele Khwe waren nicht im Besitz gültiger Geburtszertifikate oder anderer Dokumente, die ihre Zugehörigkeit zum namibischen Nationalstaat dokumentieren. Die besondere Grenzlage ihres Siedlungsgebietes gibt dieser Tatsache erhebliche Relevanz. Während der beiden jüngsten Konflikte wurden Ausweiskontrollen an den Grenzen des Naturschutzgebietes und sogar innerhalb der Siedlungen verschärft. Auf der Straße nach Katima Mulilo wurde ein zusätzlicher Polizeiposten eingerichtet, Leute ohne Identitätspapiere wurden verhaftet, weshalb Khwe aus Mashambo, die nicht im Besitz von Identitätspapieren waren, während dieser Zeit von Reisen in die regionale Hauptstadt absahen. Menschen ohne Identitätspapiere gerieten generell in den Verdacht, illegale Grenzgänger aus Angola beziehungsweise UNITA-Angehörige zu sein. Dieses Problem wurde auch von Verwaltungsseite erkannt, so dass sich um die Jahreswende 2000/2001 die jeweiligen *Regional Councillors* in Kongola und Divundu um die Ausstellung von Identitätsdokumenten bemühten. Grenzübertritte nach Angola zu Handels- und Besuchszwecken waren seit der Schließung der Grenze im Jahre 1994 insgesamt illegalisiert. Grenzübertritte nach Botswana mussten aufgrund mangelnder Papiere häufig illegal unternommen werden.

hört. Andere, die ein gutes Herz haben, mögen dir auch Essen oder Wasser geben, aber die, die nichts geben wollen, können sagen: du bist ein Fremder. Andere werden dir nichts geben und sich nicht um deine Beerdigung kümmern. Nur deine eigene *kúri-kx'am* wird weinen. Sie werden dich nie vergessen. Selbst wenn du weit weg warst, als eine Person gestorben ist und erst zehn Jahre später zurückkommst und von ihrem Tod erfährst, wirst du an diesem Tag nicht arbeiten, erst am nächsten Tag." (JK, 9.11.2000)³⁴³

Erwartete Hilfeleistungen waren insbesondere Gaben von Nahrungsmitteln, das Gewähren von Unterkunft auf Reisen und die Aufnahme am Wohnort. Erwähnt wurden aber auch Hilfe bei der Brautwerbung und der letzte Dienst, das heißt das Sorgen für die Beerdigung. Mehr als alle anderen sozialen Kategorien wurde dabei die Familiengruppe als Solidaritätsgemeinschaft konstruiert. Die Solidaritätserwartung gegenüber Angehörigen anderer ethnischer Gruppen beziehungsweise Fremden war demgegenüber gering. Eine Frau erklärte das Verhalten ihrer Mitreisenden, die ihr bei einer Rast nichts von ihrem Proviant abgaben, obwohl sie gesehen hatten, dass sie selbst nichts zu essen hatte, so:

„Diese Leute waren keine Khwe. Sie waren von einer anderen Nation (*nasie*). Sie hatten kein Mitleid mit mir." (SM, 16.10.2000)

Über einen gemeinsamen Familiennamen konnte allerdings auch in der Beziehung zu Mbukushu, also über ethnische Grenzen hinweg, Solidarität und Unterstützung reklamiert und gewährt werden. Dies wurde auch von Seiten einiger Mbukushu bestätigt.

„Gute *goava* werden dir helfen, wenn sie denselben Familiennamen haben wie du. Du kannst zu ihnen gehen und sie um Lebensmittel bitten. Gute *goava* werden sagen, dass sie zur selben *kúri-kx'am* gehören wie du und dir etwas geben. (NB, 19.11.1998)

Die Formulierung der Solidaritätserwartung ist hier im Vergleich mit den obigen Zitaten aber deutlich eingeschränkt und auf ‚gute *goava*‘ beschränkt. Meist wurde die Gemeinsamkeit als bloße Namenverwandtschaft ohne weitere Konsequenzen dargestellt:

„Wenn die Khwe *nasie* /*úru-córò* ist, haben die *goava* auch ihre entsprechende *nasie*. Sie sind eine *nasie*, aber sie sprechen eine andere Sprache. Wenn sie einander treffen, sagt der eine dem anderen seine *nasie*. Dann wird der andere sagen: ‘Oh, ich bin auch von dieser *nasie*’. Dann lachen sie und grüßen einander." (KM, 23.10.1999)

³⁴³ Wenn jemand gestorben war, arbeiteten nahe Verwandte und enge Freunde einige Tage nicht: sie gingen nicht zur Jagd oder zum Sammeln, bereiteten kein Essen zu und gingen auch nicht zu einer eventuell vorhandenen Arbeitsstelle. Mit Hinweis darauf wurde moniert, dass nach dem Tod einer San-Mitarbeiterin im WIMSA-Büro dieses nicht für einige Tage geschlossen blieb. Mein Gesprächspartner sah darin einen Widerspruch zur *Sanness* dieser Organisation (DM, 10.12.2000).

Im interethnischen Kontakt wurde die Beziehung zwischen Khwe und Yei als die solidarischste dargestellt. Hier berief man sich hier aber nicht auf einen gemeinsamen Familiennamen, sondern auf einen konkreten Verwandtschaftsterminus.

„In Botswana habe ich einen Lift von einem *càá-goava* [Yei] bekommen. Ein anderes Auto hatte schon gestoppt. Da hat der *càá-goava* gehört, dass ich Khwe bin und gesagt, ich solle mit ihm fahren und hat mich *círo* genannt. Als ich ausgestiegen bin, wollte er kein Geld haben. Er sagte: ‘Ich kann doch von meinem *círo* kein Geld nehmen’.” (MU, 27.11.2000)

Den Verwandtschaftsterminus *círo* verwendeten Khwe kollektiv für alle Yei, die gemäß dem Schöpfungsmythos der Khwe gleichzeitig mit diesen erschaffen wurden und aus historischer Sicht die ersten bantu-sprachigen Einwanderer im Gebiet der Khwe waren. *Círo* ist der Verwandtschaftsterminus für (klassifikatorische) Kreuzcousin/en und der Prototyp der freundschaftlichen Scherzbeziehung beziehungsweise einer Beziehung ohne jegliche Berührungsvorbehalte (vgl. II.2.2.4). Entsprechend wurde von den Yei gesagt, dass sie die Khwe ständig beleidigen, aber ihnen eben auch jederzeit helfen.³⁴⁴

Die Solidaritätserwartung war auch insofern diffus als Geber und Empfänger nicht dieselbe Person sein mußten. So konnten nicht nur ethnische, sondern auch Generationengrenzen überbrückt werden.

„Du musst jemandes Familiennamen kennen, selbst, wenn es nicht dein eigener ist, damit du deinen Kindern erzählen kannst, dass diese Leute dir geholfen haben. Du mußt ihnen sagen: ‘Ihr Familienname ist so und so.’ Wenn deine Kinder und ihre Kinder sich treffen, werden sie sich gegenseitig mit ihren Familiennamen vorstellen. Und sie werden wissen, dass wenn jemand meine Eltern kannte, er sich wie meine Eltern verhalten wird. Sogar ein *goava* hat mir etwas zu Essen gebracht als er hörte, dass mein Vater M. ist. Wenn jemand dir hilft, mußt du seinen Familiennamen kennen und deinen Kindern nennen. Die Person wird es ebenfalls ihren Kindern erzählen. Die Kinder werden darüber reden und sie werden dieselbe Freundschaft pflegen.” (AM, 9.11.2000)

Die Vorstellung einer diffusen Reziprozität drückte sich auch in einem Sprichwort aus *cáca'à tí è qàn-i-go vé*,³⁴⁵ ‚das Bier wird mich nicht begraben‘. Gabe und Gegengabe können zeitlich weit auseinander liegen. Jemanden zu begraben, sich um sein Begräbnis zu kümmern

³⁴⁴ Vergleiche hierzu: “Stories of origin in the northern sandveld also tell of an initial relationship of equality and mutual co-operation between Basarwa and Bayei ... Basarwa instead speak of a relationship of mutual co-operation between Khara/’uma, the first Mosarwa, and the first Moyei” aber: “Furthermore, many Bayei refer to Basarwa in a generic sense as their ‘uncles’ (mothers’ brothers) as an acknowledgement not only of Basarwa being ‘first people’, but also of many Bayei having Basarwa ancestors” (Taylor 2000:42). Offensichtlich stellen sich Khwe und Yei in der einen oder anderen Form als miteinander in verwandtschaftlicher Beziehung stehend vor, wenn auch nicht ganz eindeutig zu sein scheint, in welcher

³⁴⁵ Wörtlich: Bier 1:Singular’Objekt begraben-Junktur:1-Futur Verneinung. Anstelle von Bier kann in dieses Sprichwort auch jedes andere (weggegebene) Gut eingesetzt werden (AM, 30.11.2000).

und um einen Menschen zu trauern, sind der ultimative Dienst, den man diesem Menschen erweisen kann.

In Kapitel II.1.4.5. wurde gezeigt, dass die Khwe in Bezug auf Hilfeleistungen nicht nur mit Verwandtschaft und Reziprozitätsverhältnissen argumentieren, sondern auch mit Bedürftigkeit. Dies tun sie auch im interethnischen Kontakt, zum Beispiel wenn Khwe berichteten, dass sie während der Militärzeit Mbukushu, die im Militärlager Doppies um Nahrung bettelten, oder auch aktuell hungernden UNITA-Kämpfern Nahrungsmittel gegeben haben. Aufgrund ihrer Notsituation erwarteten die Khwe ihrerseits Hilfeleistungen von Seiten des Staates. In der gleichen Art und Weise wie sie Verwandte als *tá-khóé* (andere Menschen) bezeichneten, wenn diese sich nicht normgerecht verhielten, empfanden sie die mangelnde Fürsorge des Staates und seiner Repräsentanten als Ausschluss aus der namibischen Solidargemeinschaft, was sie mit Äußerungen wie ‚Es scheint, dass wir keine Namibier sind‘ (MK, 23.1.2001) zum Ausdruck brachten.

Die Beteuerungen der Wichtigkeit der Kenntnis von Familiennamen fand in den tatsächlich vorhandenen Kenntnissen keine Entsprechung. Junge Leute kannten häufig ihre eigenen Familiennamen nicht und mussten diese erst bei älteren Verwandten erfragen. Auch Familiennamen von Nachbarn, aber auch von herausragenden Personen wie etwa Heilern oder *headmen* waren unbekannt, oder es wurden andere Familiennamen genannt als von den betreffenden Personen selbst.³⁴⁶ Schwiegereltern kannten die Familiennamen ihrer eigenen Schwiegerkinder nicht, selbst wenn diese im selben Haushalt lebten.³⁴⁷ Daten über die Kenntnisse von Familiennamen wurden von mir zwar nicht systematisch erhoben, es gab aber eine Fülle von Aussagen, die bestätigen, dass diese tatsächlich gering waren:

„Meine Eltern haben mir nicht viel über die Familiengruppen erzählt, aber sie sind wichtig.“ (MM, 1.11.1999)

„Ich weiß nichts über die *dítú-kúúrú*, wer dazu gehört. Mein Vater hat mir nur gesagt: ‘Das sind Deine Menschen’.“ (DN, 20.11.1999)

Bei der Aufnahme genealogischer Daten stellte sich heraus, dass Kenntnisse über eingeeheiratete Khwe aus anderen Regionen ebenso gering waren wie die über Eingeeheiratete andersethnischer Gruppen. Man kannte weder ihre Geburtsorte noch ihre Familiennamen. Auf

³⁴⁶ Letzteres erklärt sich zum Teil natürlich aus den unterschiedlichen Auffassungen darüber, ob Familiennamen über die Vater- oder die Mutterlinie weitergegeben werden (vgl. II.3.3.2).

³⁴⁷ Hier könnte ein Tabu eine Rolle spielen, das in einem von Oswin Köhler aufgenommenen, unveröffentlichten Text mit der Überschrift *kúri-kx'ám k'ón* (Familie-Mund-Name) erwähnt wird. Dort heißt es, dass es Ausdruck mangelnden Respekts (*còvé*) und tabu (*tcóò*) sei, sich vor der Hochzeit nach dem Familiennamen des Ehepartners zu erkundigen. Dies wurde von meinen Gesprächspartnern jedoch verneint.

die Frage nach der *kúri-kx'am* wurde dann in der Regel pauschal mit Buma-Khwe, Phutu-Khwe oder der Bezeichnung für eine andere Regionalgruppe geantwortet. Um trotz mangelnder Kenntnisse Zuordnungen vornehmen zu können, half man sich mit Generalisierungen. Eine alte Frau in Mashambo rechnete grundsätzlich alle Verwandten ihres Mannes zu dessen Familiengruppe. Ein junger Mann aus Mutc'iku, der ein Verfechter der Uninominalität war, rechnete dennoch alle Verwandten väterlicherseits zur Familiengruppe seines Vaters und alle Verwandten mütterlicherseits zur Familiengruppe der Mutter.

Detaillierte Kenntnisse über Personen waren ebenso wie solche über Orte und Gebiete in starkem Maße von den tatsächlich gelebten Beziehungen abhängig. Wichtig war offenbar nur, auf die eine oder andere Art überhaupt eine Beziehung beziehungsweise eine Gemeinsamkeit oder *common ground* (vgl. Widlok 1999:259ff.) begründen zu können. Die tatsächliche Relevanz der Familiennamen war insofern kaum erkenn- und nachvollziehbar. Zwar war mit einem gemeinsamen Gruppennamen die Vorstellung einer diffusen Solidarität verbunden, dies war jedoch nur eine von vielen Möglichkeiten, eine solche Solidarität zu beanspruchen.

II.3.4.5 Heiratsbeziehungen

Einstellungen zu Heiraten zwischen Angehörigen verschiedener sozialer Kategorien ebenso wie die Muster tatsächlich eingegangener Beziehungen sind ein Maßstab, um die soziale Distanz zwischen verschiedenen Gruppen zu messen (Schweizer 1980). Grundsätzlich argumentierten Khwe über Heiraten zwischen Angehörigen verschiedener Gruppen auf allen Ebenen auf ähnliche Art und Weise. Immer wurde die Gefahr gesehen, dass im Todesfalle die Angehörigen des Verstorbenen den überlebenden Ehepartner und dessen Angehörige verantwortlich machen würden:

„Ich würde niemals eine *xóm-tcéú* heiraten. Das sind schlechte Menschen. Meine Schwester hat einen *xóm-tcéú* geheiratet. Er hat überall herumgeschlafen als sie schwanger war. Dann ist sie gestorben. Dann hat sich der Mann umgebracht. Seine Familie hat meine Familie beschuldigt, dass wir ihren Sohn getötet hätten. Und sie haben einen Hexer bestellt, um uns zu verhexen.“ (SG, 10.9.1999)

„Ich bin nicht glücklich, dass meine Tochter einen ||Xo-Khwe geheiratet hat. Wenn er stirbt, werden seine Verwandten kommen und mich töten. Meine Tochter hat mein Leben schon verkauft. Wenn in Omega ein ||Xo-khwe bei ||Xom-Khwe gestorben ist, mussten sie [||Xom-Khwe] um ihr Leben laufen.“ (MK, 23.1.2001)

„In eine andere *nasie* zu heiraten ist schwierig. Du heiratest wegen Liebe, aber Du kennst die Familie nicht. Sie werden dir sagen, dass Du HIV gebracht hast. Ein junger Mbukushu war krank, aber seine Frau wußte es nicht. Dann ist er ein paar

Monate nach der Hochzeit gestorben. Seine Familie hat die Brau fortgejagt. Sie hat nichts bekommen. Sie haben zu ihr gesagt: 'Du bist Khwe, Du hast unseren Sohn getötet.' Sie gaben ihr noch nicht einmal die Behandlung für Witwen. Sie haben ihre Haare nicht abgeschnitten." (BM, 17.1.2001)

Darüber hinaus gehende Bedenken gegen Ehen mit andersethnischen Partnern betrafen die ambivalente Zugehörigkeit der Kinder sowie kulturelle und vor allem Statusunterschiede zwischen den Ehepartnern. Beides führe zu Problemen, Konflikten und erniedrigenden Erfahrungen.

„Das Kind würde den Namen der Khwe immer beschmutzen. Es würde sagen: 'Glaubst du ich bin Khwe. Nein ich bin Mbukushu.' Oder andersherum. Wenn eine Khwe Frau einen Mbukushu geheiratet hat, wird sie zu ihrem Vater zurückkehren und sagen 'Diese *goava* verstehen mich nicht.' Das Kind ist alleine in der Mitte. Es macht beiden Seiten Probleme." (AM, 22.1.2001)

„Ich kann nicht zustimmen, wenn meine Tochter einen *goava* heiraten will. Wenn du als Vater zu Besuch kommst, wird ihr Mann Dir sagen, dass du im Feld arbeiten sollst. Mein ältester Sohn hat in der Kolonialzeit eine *goava* geheiratet und einen Sohn dort bekommen. Als er sie nach Hause brachte, wollte sie nicht aus dem Grabwasserloch trinken und kein Essen im Busch suchen. Sie hat sich als Boss aufgespielt." (MN, 1.2.2001)

Laut Bailey (1988) sind hypergyne Ehen, das heißt Ehen zwischen Männern aus Gruppen mit höherem Status und Frauen aus Gruppen mit niedrigerem Status für rezente Jäger-Sammler-Gesellschaften typisch. In den Heiratsstrategien von San ist darüber hinaus das Bestreben gesehen worden, sich in einer unberechenbaren Umwelt ein möglichst weit gespanntes Netz von verwandtschaftlich-kooperativen Beziehungen zu schaffen und so dem Risiko unvorhersagbarer Ressourcen zu begegnen (Cashdan 1989). Wilmsen (1989:181) hat die Bedeutung von Heiratsstrategien zwischen Verwandten für *group solidarity* und *land tenure entitlement consolidation* betont.³⁴⁸ Für Wilmsen (1989:260) erklären sich unterschiedliche Heiratsstrategien aus unterschiedlichen sozialen Positionen: Diejenigen, die durch Exogamie ihre Beziehungen streuen, sind diejenigen, die an den Ressourcen eines Gebietes keine *entitlements* besitzen und Zugang dazu suchen, während andere ihre *entitlements* durch endogame Beziehungen zu sichern und erhalten suchen. Nach Wilmsens Theorie müssten im vorliegenden Falle Buma- und Phutu-Khwe Heiratsbeziehungen zu !Xom- und !Xo-Khwe suchen und Angehörige der beiden letzteren Regionalgruppen möglichst innerhalb der eigenen Regionalgruppen zu heiraten suchen.

³⁴⁸ Cashdan weist auf die Feststellung von Yellen & Harpending (1972) hin, wonach die durchschnittliche Distanz der Herkunftsorte von zwei Ehepartnern bei den !Kung siebzig Kilometer beträgt, während Wilmsen (1989:184) an Harpendings (1976:161) Befund hervorhebt, dass 53 Prozent aller Partner innerhalb einer Distanz von 30 und 78 Prozent innerhalb einer Distanz von 60 Kilometern geheiratet haben.

Mein Gesprächspartner argumentierten vor allem mit der Qualität von persönlichen Beziehungen. Der Vorteil von Ehen innerhalb derselben Familiengruppe, wurde darin gesehen, dass sich die beteiligten Personen gut kennen und einschätzen könnten, was die Wahrscheinlichkeit von Konflikten verringere. Dabei ging es nicht nur um die Paarbeziehung selbst, sondern auch um die Beziehungen zwischen den jeweiligen Angehörigen. Entsprechend wurde als Nachteil einer solchen Verbindung gesehen, dass ein eventueller Streit zwischen Ehepartnern auch die Beziehungen zwischen den übrigen Verwandten gefährde. Beide der folgenden Zitatgeber hatten eine *círo* (Kreuzcousine, vgl. II.2.2.4) geheiratet.

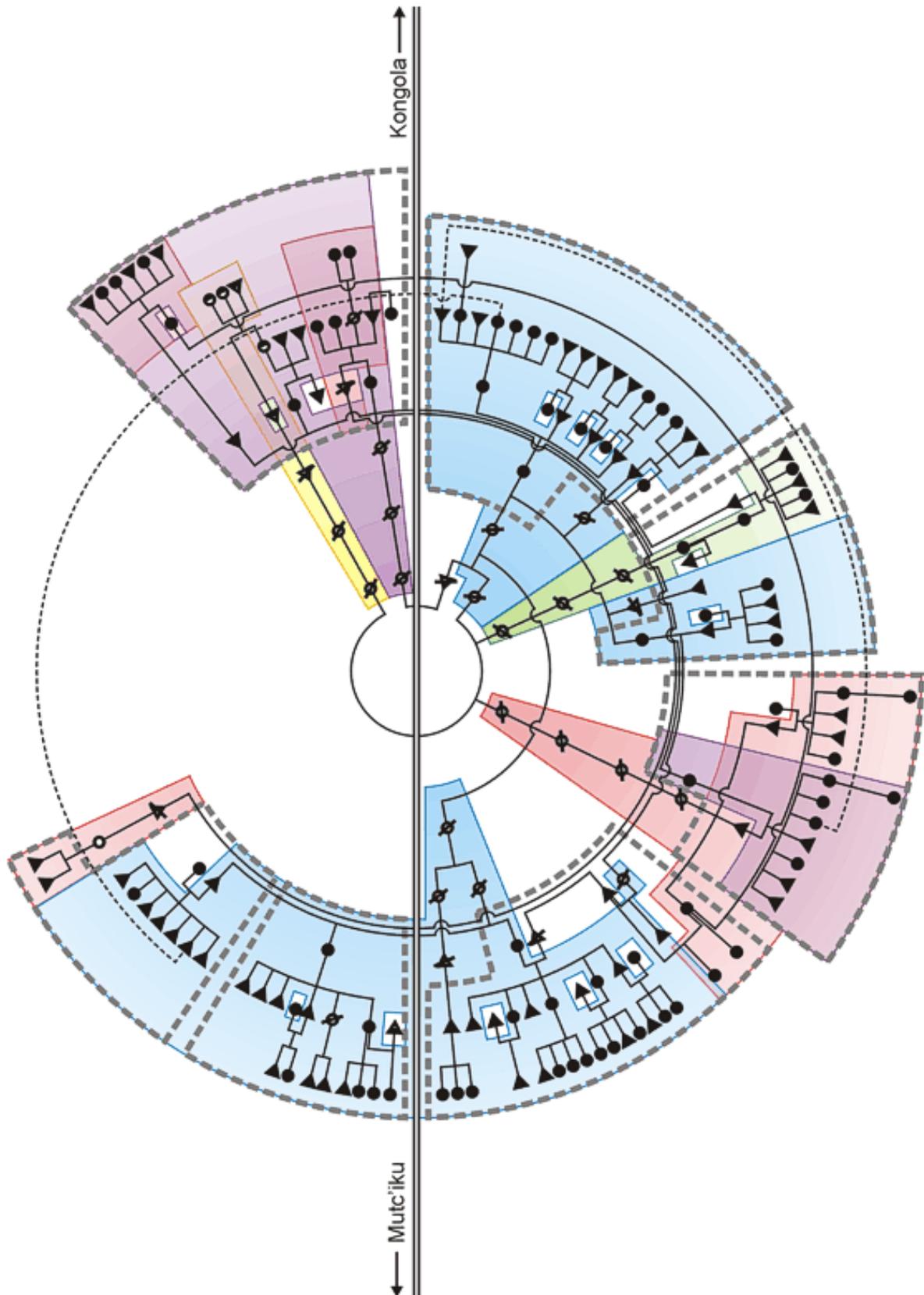
„Innerhalb deiner eigenen Familie kannst du deinen *círo* heiraten. Seinen *círo* zu heiraten ist gut, weil es sehr schwierig ist, andere Menschen zu heiraten. Du mußt dann erst herausfinden, ob die Person gut oder schlecht ist.“ (DN, 25.11.1998)

„Die ganze *kúri kx'ám* hilft sich gegenseitig. Wenn du jemand aus deiner eigenen *kúri-kx'am* heiratest und mit deiner Frau streitest, wird das deine Verwandten entzweien.“ (AM, 9.11.2000)

Im Folgenden soll den Fragenkomplexen Endogamie, Allianz und Hypergynie anhand der hierzu vorhandenen quantitativen Daten nachgegangen werden. Hierbei handelt es sich um die Daten aus den Wohnplatz-Zensen sowie um Daten aus drei umfangreichen genealogischen Datenkörpern, die im folgenden kurz vorgestellt werden:

Genealogie 1 wurde mit einer *ǁXo-Khwe* Frau aus Mashambo aufgenommen, deren Alter ich auf ungefähr 70 Jahre schätze. Sie war im Großraum Yiceca aufgewachsen gehörte zur Familiengruppe der *ǁqará-ngú* und vertrat die Auffassung, dass Kinder zur Familiengruppe ihrer Mutter zählen. Die Genealogie beschränkt sich auf die von der Informantin erinnerten Nachfahren von vier Schwestern, von denen eine die Großmutter (MM) der Informantin war. Eltern und eventuelle andere Geschwister ihrer Großmutter erinnerte die Informantin nicht. Ihr Vater gehörte der Familiengruppe der *ǁ'ó-ka-thiya* an, sie selbst heiratete einen *kx'éú-ǁgóé*-Mann. Der Datenkörper umfasst insgesamt 1049 Personen und 301 Ehen.

ABBILDUNG 29: GENEALOGISCHE BEZIEHUNGEN DER EINWOHNER VON MASHAMBO



Grafik: Monika Feinen

Genealogie 2 wurde mit einem in Angola geborenen Buma-Khwe, der heute in Mutc'iku lebt, aufgenommen. Er war zum Zeitpunkt der Erhebung 67 Jahre alt: Der Datenkörper umfasst die von ihm erinnerten Nachkommen seiner beiderseitigen Großeltern und ist mit 450 Personen und 155 Ehen vergleichsweise klein. Dies liegt zum Teil daran, dass der Vater zwei Halbschwestern geheiratet hatte. Der Informant zählte sich bei der Aufnahme des Wohnplatz-Zensus zu seiner väterlichen Familiengruppe, den *khóé-xéri*, und bei der Aufnahme der genealogischen Daten zu seiner mütterlichen Familiengruppe, den *hii-khòàvá*. Zu letzteren zählte er auch alle Nachkommen von entweder einer *hii-khòàvá* -Mutter oder einem *hii-khòàvá* -Vater. Von den vier Frauen, die er im Laufe seines Lebens geheiratet hatte, bezeichnete er eine als *goava* (ihr Vater war Tswana), eine als *l'úru-córò* und zwei als *góé-khòàvá*.

Genealogie 3 wurde mit einer lXom-Khwe Frau aus Mutc'iku aufgenommen. Sie war zum Zeitpunkt der Datenaufnahme circa vierzig Jahre alt und zählte sich zur Familiengruppe ihres Stiefvaters, den *dítú-kúùrù*. Den Familiennamen ihrer Mutter gab sie mit *gãã-ngú*, den ihres Mannes mit *djãã-xéi* an. Die Genealogie umfasst nur die Nachfahren der Großeltern und deren Geschwister mütterlicherseits, insgesamt 326 Individuen und 104 Ehen. Der Datenkörper ist deshalb relativ klein, weil die Informantin noch vergleichsweise jung ist.

Ehen nach Familiengruppen

Die von Köhler (1989:189) postulierte Exogamie-Regel für Träger desselben Familiennamens ist unzutreffend. Er selbst hat eingeschränkt, dass die „Funktion [der Clans] in der Heiratsordnung seit einigen Jahrzehnten im Verfall begriffen“ sei (ibid). Köhler's Daten hierzu scheinen nicht eindeutig gewesen zu sein: In einer Fußnote zum Familiennamen ‚Kxoé-xeri‘ [*khóé-xéri*] heißt es: „w: ‚die Kxoé sind zu Ende‘ das heißt Name des früher exogamen matrilinearen Clans ...“ (1989:413, meine Hervorhebung). Bestätigt wird die Exogamie-Regel andererseits durch einen Text im Oswin Köhler Archiv, in dem es heißt: *Kx'èi-lam hii ts'i-kx'am'à úú.ku.t.a.hĩ véé*, das heißt: „In früherer Zeit heirateten Menschen desselben Ursprungs einander nicht“. In einem anderen Text heißt es einschränkend, dass Angehörige derselben *tc'i kx'am* einander nur dann nicht heiraten durften, wenn sie am selben Ort lebten, wohl aber wenn sie an verschiedenen Orten lebten. Letztlich zeigen die unveröffentlichten Texte, dass auch Köhler's Daten in dieser Frage nicht eindeutig waren. Da er keine quantitati-

ven Daten erhoben hat, kann letztlich nicht überprüft werden, ob im Hinblick auf Exogamie ein sozialer Wandel stattgefunden hat. Es kann lediglich festgestellt werden, dass in der Gegenwart Exogamie weder im Sinne einer matrinalen, noch einer patrinalen oder binominalen Familiengruppenzugehörigkeit besteht und das Vorhandensein einer entsprechenden Regel von meinen Gesprächspartnern auch für die Vergangenheit verneint wurde.

FAMILIENGRUPPEN-ENDOGAME EHEN

Wohnplätze Mutc'iku	Wohnplätze Mashambo	Genealogie 1	Genealogie 2	Genealogie 3	Gesamt
12 von 66 ³⁴⁹ 17,91 %	5 von 19 26,32 %	64 von 301 21,2 %	27 von 155 17,4 %	5 von 104 4,63 %	113 von 645 17,5 %

Tatsächlich sind im Durchschnitt 17,5 Prozent der Ehen solche zwischen Trägern desselben Familiennamens. Dem Mittelwert kommen die Ehen aus den Zensusinterviews in Mutc'iku und diejenigen aus der Genealogie des Buma-Khwe mit 17,9 beziehungsweise 17,4 Prozent am nächsten. In Mashambo liegt der Anteil mit 26,3 Prozent deutlich höher. Es wurde bereits gezeigt, dass die Einwohner von Mashambo insgesamt nur wenige Familiennamen tragen und in multiplexen verwandtschaftlichen Beziehungen zueinander stehen. Der Anteil Familiengruppen-endogamer Ehen in Genealogie 3 ist dagegen auffallend gering. Dies liegt zum Teil sicherlich am relativ jungen Lebensalter der Frau, mit der die genealogischen Daten erhoben wurden. Andererseits legt dieser Befund den Gedanken nahe, dass nicht nur die Zugehörigkeit zur selben Familiengruppe Grund für eine Heirat sein kann, sondern auch umgekehrt, sich durch die Heirat eine Zugehörigkeit zur selben Familiengruppe entwickeln kann, so dass möglicherweise ein Teil der Familiengruppen-endogamen Ehen in den Genealogien der beiden älteren Personen auf eine ‚gefühlte‘ Zugehörigkeit zur selben Gruppe sowie auf die oben erwähnte Strategie der Generalisierung zurückzuführen ist. Dafür spricht auch, dass in allen Genealogien Ehen zwischen Trägern desselben Familiennamens wie dem der Informantin/des Informants am häufigsten sind: In Genealogie 1 wurden 44 (von 64) Ehen zwischen zwei *llqára-ngú* und 16 zwischen zwei *kxéú-llgóé*, der Familiengruppe des Ehemanns der Informan-

³⁴⁹ Hierunter ist eine Ehe zwischen einer Khwe Frau von der Familiengruppe #Xoa-ka-kyae und einem llAni-Khwe Mann von derselben Familiengruppe. Es gibt zumindest einige Übereinstimmungen zwischen den Familiennamen der llAni-Khwe und denjenigen der Khwe (Klaus Keuthmann pers. Komm.). Nicht in die Auswertung kamen sieben Ehen, in denen die Familiengruppenzugehörigkeit eines Ehepartners gänzlich unbekannt war und drei Ehen, bei denen nur der Mbukushu Name der Familiengruppenzugehörigkeit eines Ehepartners bekannt war.

tin geschlossen. In Genealogie 2 sind sogar 21 von 27 endogamen Ehen solche zwischen den Trägern desselben Familiennamens wie demjenigen des Informanten und in Genealogie 3 sind es vier von fünf. Der Datenbestand ist möglicherweise eher geeignet als Beleg für das Phänomen einer ‚Gruppenzugehörigkeit als Prozess‘ als für die Identifizierung oder Überprüfung von Exogamie-Regeln.

HÄUFIGKEITEN DER EHEN MIT BETEILIGUNG BESTIMMTER FAMILIENGRUPPEN

Name	Mutc'iku	Mashambo	G 1	G 2	G 3
llqará-ngú			44+	0	2
ll'ó-ka-thiyà				0	
kx'éu-llgóé			16+	0	12
ó-tce'-kù				0	1
qán'-goó (=xàm'-tí)				0	29
lhií-khòàvá			0		
goé-khòàvá					1
l'úru-córò			1	18	3
‡xoá-ka-kyáe			2	15	8
djǎǎ-xéi			6	14	11
djǎǎ-llǎówǎǎ			0		3
khwé-xéri			0		
cèú-náxani			0		
llhòé-ka-lgeéve			0		4
lgǎǎ-ngú			0		
xóm-tcéú			5	3	6
ditú-kúùrù			1		33
lgǎǎ-ngú					32
llxoé-kyaánú					14
líní-kyaáré					6
llxèé-ngú			0		1
cèú-díngà			0		
tcéú-djuúnú			0		
llgàm'-djoára			0		
láo					
lé					
l'óǎ-táo,					
llxáo-ka-tàn					

Die Häufigkeit, mit der bestimmte Familiennamen in den drei genealogischen Datenkörpern vorkommen, ist in den Genealogien deutlich unterschiedlich. In Genealogie 1 wurden über die Hälfte, nämlich 159 Ehen zwischen Angehörigen von nur fünf Familiengruppen

nämlich *ǁqará-ngú*, *ǁ'ó-ka-thiyà*, *kx'éú-ǁgóé*, *ó-tcé-kù* und *qáń-goó* (= *xám-tĩ*) geschlossen. In Genealogie 3 sind die Familiengruppen des Vaters (*dítú-kúùrù*) und der Mutter der Informantin (*ǁgáǎ-ngú*) am häufigsten vertreten, obwohl nur Daten zu den Verwandten der Mutterseite erhoben wurden. Einige der Familiennamen aus Genealogie 2 kommen in Genealogie 1 überhaupt nicht vor und umgekehrt. Nur vier Familiengruppen kommen in Genealogie 1 und Genealogie 2 vor, jedoch in sehr unterschiedlichen Anteilen. In Genealogie 3 kommt ein verhältnismäßig hoher Prozentsatz von Familiennamen ‚aus dem Osten‘ vor. Es ist die Genealogie der jüngsten Informantin, was als zunehmende Vermischung von Ost- und West-Khwe interpretiert werden kann. Vorzugsweise wurden Ehepartner offenbar zwischen den Angehörigen einiger weniger benachbarter und durch zahlreiche verwandtschaftliche Beziehungen miteinander verbundenen Familiengruppen gewählt. Das Zusammenleben in den Militärlagern und in den Rücksiedlungsorten könnte zu vermehrten Zwischenheiraten zwischen Angehörigen von Familiengruppen geführt haben. All dies deutet auf vielfältige Heiratsbeziehungen beziehungsweise Allianzen zwischen bestimmten Familiengruppen hin.

Ehen nach Regionalgruppen

In Genealogie 1 wurden von den 275 Khwe/Khwe Ehen 13 mit Khwe Partnern geschlossen, die zwar einer anderen Regionalgruppe, aber keiner konkreten Familiengruppe zugeordnet wurden. Die Frage nach der *kúri-kx'am* der betreffenden Personen produzierte Antworten wie ‚Buma-Khwe‘, ‚Phutu-Khwe‘, ‚ǁXom-Khwe‘, ‚Botswana-Khwe‘ oder ‚Caprivi-Khwe‘.³⁵⁰ Hinzu kommen zehn Ehen mit Angehörigen von Familiengruppen, die den ǁXom- beziehungsweise Buma-Khwe zugeordnet werden können.³⁵¹ Die meisten Ehen mit ǁXom- oder Buma-Khwe wurden im Militärlager Omega oder sogar erst nach der Umsiedlung nach Südafrika in Schmidtsdrift geschlossen. Die Ehe mit *dítú-kúùrù*-Beteiligung war die des im Dezember 2000 verstorbenen Khwe Chief Kippi George. Mehrfach wurde die Vermutung geäußert, er habe für diese Ehe auch politische Motive gehabt und damit die Gemeinschaft zwischen östlichen und westlichen Khwe stärken wollen (z.B. SG, 28.8.1999). Insgesamt gibt es in dieser Genealogie sogar weniger Inter-Regionalgruppen-Ehen (7,64 %) als inter-ethnische Ehen (8,64 %).

³⁵⁰ Mit ‚Caprivi-Khwe‘ waren Khwe aus Ost Caprivi gemeint.

³⁵¹ Im einzelnen sind das: *dítú-kúùrù* (1), *djǎǎ-xéi* (6), *ǁ'úru-córò* (1), *ǁxóa-ka-kyáe* (2).

EHEN MIT BETEILIGUNG BESTIMMTER REGIONALGRUPPEN³⁵² (MÄNNER:FRAUEN)

Beteiligte Gruppen	G 1	G 2	G 3	Gesamt
Prozent gesamt	7,64 %	16,46 %	32,05 %	
zum Vergleich: inter-ethnisch	8,64 %	14,63 %	18,27 %	
Xo-Khwe / Phutu-Khwe	2 (2:0)	0	0	0
Xom-Khwe / Ostcaprivianer	0	0	1 (0:1)	1
Xo-Khwe / Ostcaprivianer	2 (1:1)	0	0	2
Xo-Khwe / Botswaner	2 (2:0)	0	0	2
Buma-Khwe / Botswaner	0	4 (4:0)		4
Buma-Khwe / Ostcaprivianer	0	5 (4:1)		5
Xom-Khwe / Phutu-Khwe	0	0	5 (5:0)	5
Buma-Khwe / Phutu-Khwe	0	8 (3:5)	0	8
Buma-Khwe / Xom-Khwe	0	8 (5:3)		8
Xo-Khwe / Xom-Khwe	3 (3:0)	0	6 (5:1)	9
Xo-Khwe / Buma-Khwe	4 (1:3)	7 (2:5)	0	13

In Genealogie 2 ist der Anteil der Inter-Regionalgruppen-Ehen höher als in Genealogie 1 und außerdem etwas höher als der Anteil der interethnischen Ehen (siehe unten). In Genealogie 3 gibt es prozentual die meisten Ehen zwischen Angehörigen von verschiedenen Regionalgruppen und verschiedenen Ethnien. Der Anteil der Inter-Regionalgruppen-Ehen ist fast doppelt so hoch wie der der interethnischen Ehen. In allen drei Datensätzen kommen Ehen zwischen Angehörigen verschiedener Regionalgruppen vor. Insgesamt erscheint die Genealogie der älteren Frau in Mashambo am homogensten und die der jüngeren Frau aus Mutc'iku am heterogensten. Das lässt die Interpretation zu, dass die Grenzen zwischen den Regionalgruppen bei den westlichen Khwe und den jüngeren Jahrgängen durchlässiger und damit weniger eindeutig sind. Mit der von Brenzinger (1998) festgestellten Angleichung der dialektalen Unterschiede durch das Zusammenleben von Menschen unterschiedlichster Herkunft in den Militärlagern geht offenbar auch eine Aufweichung der sozialen Grenzen, sofern sich diese in Heiratsbeziehungen spiegeln, einher.

³⁵² Bei den Regionalgruppen wurde auf eine Auswertung der Daten aus den Zensusinterviews verzichtet, weil die Angaben hierzu bei den Interviews, die in Mutc'iku durchgeführt wurden, möglicherweise verfälscht sind (vgl. I.2.2).

EHEN MIT BETEILIGUNG VERSCHIEDENER ETHNISCHER GRUPPEN (MÄNNER:FRAUEN)

Beteiligte Ethnien	Wohnplätze Mutc'iku	Wohnplätze Mashambo	G 1	G 2	G 3	Gesamt
Anteil inter-ethnische Ehen	13,16 %	0	8,64 %	14,63 %	18,27 %	
Damara-Khwe	0	0	0	0	1 (1:0)	1 (1:0)
Kwangali-Khwe	0	0	0	0	1 (1:0)	1 (1:0)
Ovambo-Khwe	0	0	1 (1:0)	0	0	1 (1:0)
Himba-Khwe	0	0	1 (1:0)	0	0	1 (1:0)
Portugiese-Khwe	0	0	1 (1:0)	0	0	1 (1:0)
Tswana-Khwe	1 (1:0)	0	1 (1:0)	0	0	2 (2:0)
!Ani-Khwe	1 (1:0)	0	0	0	2 (2:0)	3 (3:0)
Caprivianer-Khwe	0	0	3 (1:2)	0	1 (1:0)	4 (2:2)
Nyemba-Khwe	2 (2:0)	0	1 (1:0)	3 (3:0)	5 (4:1)	11 (10:1)
!Xū-Khwe	0	0	7 (3:4)	10 (6:4)	6 (5:1)	23 (14:9)
Mbukushu-Khwe	6 (6:0)	0	11(10:1)	11 (6:5)	4 (2:2)	32 (24:8)
Bantu-Khwe	9 (9:0)	0	18 (15:3)	14 (9:5)	11 (8:3)	52 (41:11)

Ehen nach ethnischer Zugehörigkeit

Andersethnische Ehepartner sind am häufigsten Mbukushu, gefolgt von !Xū und Nyemba. Insgesamt wird die hypergyne These bestätigt: mehr Bantu-Männer haben Khwe Frauen als umgekehrt.³⁵³ Dies ist deutlicher bei den Nyemba-Khwe Ehen als bei den Mbukushu-Khwe Ehen. Es kommen durchaus Ehen vor, in denen Khwe Männer Bantu-Frauen haben. Für die Ehen zwischen Khwe und Mbukushu ist das Verhältnis in den Daten aus Genealogie 2 und 3 sogar ausgeglichen. Das Überlegenheitsgefühl der Khwe gegenüber !Xū spiegelt sich nicht in entsprechenden hypergynen Ehen. Vielmehr haben mehr !Xū-Männer Khwe Frauen geheiratet als umgekehrt. Alle Frauen in den gemischt-ethnischen Ehen

³⁵³ Eine Betrachtung der Vaterschaften ohne Eheschließung würde diesen Befund sicherlich bestärken.

in Mutc'iku sind Khwe. Hierbei ist allerdings zu berücksichtigen, dass das *resettlement scheme* ausdrücklich für ehemalige ‚Buschmann-Soldaten‘ und deren Familienangehörige geplant war. Das heißt: Nur San (Männer oder Frauen) konnten sich offiziell als Besitzer der Grundstücke eintragen lassen.

II.3.5 Sozialer Wandel als Konformisierung und Dissoziation

Der Überblick über Namen und Bezeichnungen hat gezeigt, dass sich Namen für soziale Gruppen nicht immer eindeutig einer Ebene zuordnen lassen. Das liegt unter anderem daran, dass den verschiedenen ethischen Kategorisierungen keine einheitlichen Definitionskriterien zugrunde liegen. Namen für soziale Kategorien haben sich im Verlauf von Geschichte und Wissenschaftsgeschichte verändert, sind verschwunden oder neu hinzugekommen. Dabei haben sich die Vorstellungen von Wissenschaftlern und Khwe gegenseitig beeinflusst. Forscher haben sich die Einteilungen ihrer Informanten zu eigen gemacht und umgekehrt. Aus einer solchen Perspektive löst sich die Verwirrung auf, die bei dem Versuch entsteht, die in der älteren Literatur über die Khwe genannten ‚Abteilungen‘, ‚Klans‘, ‚*sub-divisions*‘ etc. miteinander und mit aktuellen Gruppennamen in Übereinklang zu bringen. Dass einige der von Seiner (1909b; 1910), Passarge (1905a; 1907), aber auch Köhler (vor allem 1971a; 1989) und Heinz (n.d. (ca. 1970-1973)-a I, IV) aufgeführte Gruppen-Identitäten meinen Gesprächspartnern in den Jahren 1998 bis 2001 nichts sagten, ist das Resultat eines historisch bedingten Prozesses, in dem soziale Kategorien als räumlich und zeitlich gebundene Gebilde entstehen, sich wandeln und auch ganz auflösen können.

Die ethnische Gruppe der Khwe, so wie sie heute in Erscheinung tritt, ist ein Produkt wissenschaftlicher Kategorisierungen und politischer Entwicklungen. Zu letzteren zählen sowohl die Fluchtbewegungen der Khwe aus Angola, die gemeinsame Anwerbung in die Kolonialarmee unter Einschluss der !Xū, die südafrikanische Indigenenbewegung und die jüngsten ethnischen Entwicklungen im Zusammenhang mit staatlichen Entscheidungen zu politischer Vertretung und Landstatus sowie vor allem die negativen Entwicklungen im Zusammenhang mit den jüngsten Konflikten in der Region (vgl. Boden 2003). Unter anderen Umständen hätten sich andere ‚ethnische Gruppen‘ bilden können, beispielsweise entlang der Grenzen, die hier als solche zwischen Regionalgruppen erscheinen. Aktuell kann der Zusammenschluss der San als kulturologisch konstruierte und politisch motivierte ‚ethnische‘ Gruppe beobachtet werden. Die Prozesse der Ethnogenese während der letzten 100 Jahre verbieten die Annahme, dass es in früheren Zeiten über längere Zeiträume stabile ethnische Gruppen gegeben haben könnte.

Der Terminus *kiri-kx'am* bezeichnet soziale Einheiten unterschiedlicher Größenordnung. Das rechtfertigt deren gemeinsame Abhandlung in demselben Kapitel einer ethnographischen Beschreibung. Gleichzeitig stellt dies ihre kategoriale Unterscheidung in Frage. Das Identitätskonzept der Khwe kann auf allen Ebenen als *circumstantialist* (Gil-White 1999) bezie-

ungsweise *situational* bezeichnet werden. Der Grundsatz, auf dem es beruht, scheint zu sein: ‚Ich bin, mit wem ich zusammen bin‘. Dieser Grundsatz ist nicht gänzlich unabhängig von regionaler und genealogischer Herkunft und ist einem Entwicklungsprozess oder Prozess des ‚Zusammenwachsens‘ unterworfen. Durch Eltern und andere Verwandten erhält das Kind ein Repertoire an möglichen Zugehörigkeiten zu bestimmten Familiengruppen, Regionalgruppen und ethnischen Gruppen, auf das es zurückgreifen kann. Entscheidend dafür, mit welchen Menschen, Orten und Lebenskontexten ein Mensch sich identifiziert und identifiziert wird, ist der tatsächliche Lebenslauf. Das Identitätsmanagement umfasst dabei nicht nur den Wechsel zwischen konzentrisch angeordneten Identitäten (vgl. Cohen 1978), also zum Beispiel zwischen *Djǎǎ-xéi* (Familiengruppe), *Buma-Khwe* (Regionalgruppe), *Khwe* (ethnische Gruppe) oder *Bushman/San* ([supra]-ethnische Gruppe), sondern auch zwischen sozialen Einheiten derselben Ebene.

Die Kriterien, die die Khwe zur Behauptung von Gemeinsamkeit und Differenz anführen, sind Abstammung und Herkunft, Sprache, körperliche Merkmale, kulturelle Merkmale und ‚Leiden‘. Diese Kriterien ähneln in vielen Aspekten den Konzepten der Apartheid-Administration und zum Teil auch denen der internationalen Indigenen-Bewegung, deren Konzeption von Kultur und Ethnizität häufig ebenfalls essentialistisch anmutet (vgl. z.B. Kuper 2003). In Bezug auf die supra-ethnische Kategorie San wird eine Einheit vor allem mit den benachbarten !Xū, die während der Militärzeit auch Soldatenkollegen waren, gesehen, wobei die Sprache als einziger Unterschied gilt. Neben kulturellen Werten, insbesondere der Großzügigkeit im Teilen und körperlichen Merkmalen stellt aus Sicht der Khwe auch die gemeinsame Leidenserfahrung Kommunalität mit anderen San her. Die Khwe grenzen sich aber auch von den !Xū ab, indem sie ihre ackerbaulichen Kenntnisse, Kenntnisse des Hausbaus und insbesondere die Befreiung aus der ‚Sklaverei‘ der Mbukushu und ihre eigenständige politische Rolle hervorheben. Gegenseitige Hilfeleistung, insbesondere das Teilen von Nahrungsmitteln, als spezifisches kulturelles Merkmal unterscheidet Khwe und andere San von den Mbukushu und anderen Bantu-Sprechern, bei denen „...sogar der Vater seinem eigenen Sohn Milch verkauft“ (MK, 23.1.2001). Gleichzeitig wird unter Bezugnahme auf gemeinsame Familiennamen mit Mbukushu Solidarität und Hilfe auch über diese ethnische Grenze hinweg erbeten und gewährt und im Sinne von Widlok (1999), der gemeinsame Gruppennamen bei Haillom und Ovambo beschreibt, *common ground* konstruiert. Zugehörigkeit zur selben *ingroup* beinhaltet eine Solidaritätserwartung. Letztere wird auch auf die staatlichen Ebene übertragen. „Es

scheint, wir leben nicht in Namibia" heißt, dass Khwe sich aus der nationalen Solidargemeinschaft ausgeschlossen fühlen. Namen für soziale Kategorien werden ebenso wie Verwandtschaftstermini verwendet, um Beziehungen schaffen oder auch zu verweigern sowie Zugangsrechte zu Land und den darauf befindlichen Ressourcen zu reklamieren oder vorzuenthalten. Die Instrumentalisierung sozialer Kategorien geschieht auf allen Ebenen sozialen Miteinanders: im persönlichen Konflikt ebenso wie auf der nationalen und weltpolitischen Bühne. Auch darin unterscheidet sich Ethnizität nicht vom Umgang mit anderen Gruppenidentitäten, die auf der Ebene der Familien- oder Regionalgruppen angesiedelt sind.

Namen transportieren Bedeutungen, die ihnen den Charakter von Argumenten verleihen. Darstellungen greifen häufig auf Stereotype zurück, die aufgrund ihrer Einfachheit breiten Spielraum für Interpretationen und damit für Bedeutungsmanipulationen bieten. Das macht sie letztlich unwiderlegbar. Im Falle von ‚dumme Khwe‘ und ‚clevere Khwe‘ wurde gezeigt, dass Stereotype sich sogar regelrecht widersprechen und dennoch nebeneinander existieren können. Die Khwe greifen die stereotypen Fremdbilder auf und versuchen, sie umzudeuten, zum Beispiel ‚Dummheit‘ in ‚Unschuld‘ und ‚Opfer‘ in ‚Anspruch auf Hilfe‘. Zwar ist die Verteilung von Macht, die auch die Macht über die Darstellung oder Repräsentation beinhaltet (Marshall 1991; Gordon 1992a), von entscheidender Bedeutung, aber die subtilen Versuche der weniger Mächtigen, Einfluss zu nehmen, und die darin enthaltene ‚Stärke der Schwachen‘ sollten nicht übersehen und unterschätzt werden (Scott 1990; Sharp 1994a). Insbesondere die Identifikation mit der ‚Herkunft aus dem und dem Leben im Busch‘ erfährt eine facettenreiche Auslegung. Um Naturschutz-orientierte Geldgeber anzulocken, suchen Khwe als Hüter des Paradieses zu erscheinen, die es verstanden haben, die natürlichen Ressourcen intim kennenzulernen und zu bewahren. Während der aktuellen Konflikte diente die Herkunft aus dem Busch zur Untermauerung von Naivität und Unschuld, um dem Eindruck von Gefahr, die andere in der Beherrschung von *bush skills* sehen mögen und tatsächlich zu spüren bekommen haben, zu begegnen. Die Herkunft aus dem Busch diente darüber hinaus zur Begründung von Unwissenheit und damit zur Forderung nach besserer Bildung. Zuletzt wurden über die Darstellung der Unzumutbarkeit des Lebens im Busch *development*-Anstrengungen von Seiten der Regierung reklamiert.

Staatliche Maßnahmen haben zum Teil direkt und zum Teil indirekt auf identitätsbildende Prozesse in West Caprivi eingewirkt. Die Apartheidpolitik verfolgte eine ausdrückliche räumliche Trennung ethnischer Gruppen. Der Zugang zu West Caprivi wurde den Rinderhaltenden Bevölkerungen schon in den späten 1930er Jahren verboten. Während der Militärzeit

ermunterten weiße Vorgesetzte die Khwe zum Teil zur Jagd und hemmungslosen Tötung von Schwarzen. Schon die Möglichkeit zur Wanderarbeit in den Minen, vor allem aber die Anstellung in der südafrikanischen Armee bedeutete für die Khwe einen sozialen Aufstieg (vgl. Erasmus 1997). Köhler hat während der Militärzeit ein ‚deutlich zu beobachtendes nativistisch geprägtes Verhalten‘ (1978:35f.) und - an anderer Stelle - eine ‚nativistische Selbstbesinnung‘ und ‚ethnozentrisches Verhalten‘ (1979:11) bemerkt. In der Verfassung des unabhängigen Namibia wurden die ethnischen Grenzen zwar ausdrücklich niedergerissen, die Erinnerung an deren Wirkungen bestimmt aber die Wahrnehmungen zwischen den sozialen Gruppen bis heute. In den Aussagen der Khwe über die Aktionen von Sicherheitskräften, Regierungsvertretern und Mbukushu waren sie allgegenwärtig. Ethnisierungseffekte hatten nach der namibischen Unabhängigkeit aber auch staatliche Entscheidungen zur politischen Vertretung und zum Landstatus.

‚Sichtbarkeit‘ (*visibility*) als ethnische Gruppe kann sowohl Schutz und Hilfe, hier von Seiten international operierender NGOs, als auch Angriffe und Schikanen, hier im Zusammenhang mit den jüngsten Konflikten in der Region, provozieren (vgl. James 1994). Die Khwe haben aufgrund der besonderen historischen und aktuellen politischen Entwicklungen ein sehr ambivalentes Verhältnis zu ihrer *Namibianness*. Sie erwarteten vom Staat sowohl Hilfeleistung und Unterstützung als auch Rache und Diskriminierung aufgrund früherer Feindschaften. Im Kontext des südlichen Afrika ist ‚Apartheid‘ der Inbegriff ethnischer Diskriminierung und moralischer Verfehlung. Dieser Begriff war auch im Diskurs der Khwe häufig zu hören. Unter Rückgriff auf ihn prangerten sie das als diskriminierend empfundene Verhalten namibischer Regierungsvertreter und Sicherheitskräfte an und zielten damit auf die Deligitimierung von deren negativ empfundenen Maßnahmen und Vorgehen.

Konformisierung von Familien- und Regionalgruppen und Dissoziation als ethnische beziehungsweise supra-ethnische Gruppe sind zwei Seiten ein- und derselben Entwicklung. Die Familiennamen haben ihre soziale Relevanz weitgehend verloren. Die jüngere Generation kennt sie fast gar nicht mehr. Auf der Ebene der Familiengruppen und Regionalgruppen beschränkt sich die Relevanz von Gruppenzugehörigkeiten heute im Grunde auf den Bereich persönlicher Beziehungen. Die entsprechenden Bezeichnungen wurden im täglichen Diskurs vor allem zur Stigmatisierung von Menschen gebraucht. Weder in der Beziehung zum Kolonialstaat noch in der Beziehung zum unabhängigen namibischen Staat spielten beziehungsweise spielen unterschiedliche Familien- und Regionalgruppen eine Rolle. Die durch sie gegebene räumliche Ordnung wurde sicherlich schon vor der Zeit der massiven staatlichen

Eingriffe durch Bevölkerungsbewegungen verändert, etwa infolge der Unterdrückung durch die Mbukushu. Kontrollrechte über Jagd- und Sammelgebiete von einzelnen Familiengruppen wurden aktuell im allgemeinen verneint, und frühere Gebietsgrenzen nur in Ansätzen erinnert. Aufgrund des Naturschutzstatus und des damit verbundenen Jagdverbotes in West Caprivi könnten sie in unter den aktuellen rechtlichen Bedingungen ohnehin nicht geltend gemacht werden. Heute sind in den Rücksiedlungsorten Landnutzungsrechte individuell geregelt. Die bedeutendste Identifizierungsebene ist heute die ethnische, weil ethnische Kategorien im aktuellen politischen Zusammenhang im Mittelpunkt stehen. Über sie kann eine politische Vertretung angestrebt werden und auf sie bezogen sich die Verfolgungen im Zusammenhang mit den jüngsten Konflikten in der Region. Die *traditional-authorities*-Gesetzgebung bindet die Anerkennung politischer Vertreter an ethnisch konzipierte Gruppen und Gruppengrenzen und führt dazu, dass sich Angehörige ethnischer Gruppen als Konkurrenten oder Gegner gegenüber stehen.

Diese Konkurrenz zu und Gegnerschaft mit Anderen, geht einher mit einer größeren Einheit in den eigenen Reihen. Diese hat sich in der räumlichen Verteilung bereits deutlicher niedergeschlagen als in den Heiratsbeziehungen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Siedlungsmuster wesentlich stärker durch direkte staatliche Eingriffe verändert wurden als die familiären Beziehungen. Dissoziation kann als Form des Widerstandes einer Minderheit aufgefasst werden. Repressionen, die das Selbstbild der Khwe und anderer San als ‚Leidende‘ prägen (vgl. Suzman 2000b und II.3.4.1), sind generell als Gründe für die Dissoziation sozialer Gruppen identifiziert worden (z.B. Wirsing 1981:3). Dissoziation beinhaltet die Betonung einer kulturellen Distinktivität, die auch über Personen-, Orts- und ‚Heldennamen‘ sowie die Sprache als Marker für Identität und die Zugehörigkeit zu sozialen Kategorien ausgedrückt wurde. Dies wurde durch staatliche Entscheidungen begünstigt und zugleich durch die Identitätsarbeit von NGOs unterstützt.

II.4 *kx'é-é-tè khóé-nà* – Politische Repräsentanten

II.4.1 Einleitung

Das Khwe Wort *kx'é(i)* bedeutet ‚vorne sein‘ beziehungsweise ‚oben sein‘. *Kx'é-é-tè khóé-nà*³⁵⁴ sind also die Führer oder politischen Repräsentanten. Mit dem Terminus ‚politische Repräsentanten‘ soll hier betont werden, dass die Ämter und Personen, um die es im folgenden schwerpunktmäßig geht, eine entscheidende Schnittstelle der Einbindung der Khwe in den Nationalstaat darstellen. Eine Kontrastkategorie zu den *kx'é-é-tè khóé-nà* sind *còm-khóé-nà*,³⁵⁵ gewöhnliche Menschen.

Viele Autoren haben einen egalitären Ethos als zentrales Charakteristikum von San- beziehungsweise von Jäger/Sammler-Gesellschaften oder *band societies* beschrieben (Lee 1979; Cashdan 1980a; Lee 1982; Woodburn 1982; Barnard 1988a; Luig 1990; Gulbrandsen 1991; Barnard 1993; Kent 1993b).³⁵⁶ Andere Autoren lehnen den Begriff ‚egalitäre Gesellschaften‘ ab, weil er nichts sagend sei (Otterbein 1993). In allen Gesellschaften gebe es Gleichheiten und Ungleichheiten. Es müsse jeweils untersucht werden, welche Grade von Gleichheit es in welchen Sphären des Lebens und zwischen welchen sozialen Kategorien gebe und wie sich Bewertungen von Gleichheit/Ungleichheit zu anderen Werten in einer Gesellschaft, etwa zu Freiheit, Qualität, Effizienz, Autonomie, Konsens, Solidarität, etc. verhalten (Salzman 2001).

Egalität und egalitärer Ethos haben sowohl eine politische als auch eine ökonomische Dimension. Diese beiden Dimensionen lassen häufig nur schwer voneinander trennen, da ökonomische Stellung und soziale Anerkennung meist Hand-in-Hand gehen. Cashdan (1980b) hat bei den Gllana in der Zentralkalahari einen auf Reichtum gegründeten Prestigezuwachs bemerkt. Diesen führt sie auf Änderungen in der Wirtschaftsweise, in diesem Fall Minenarbeit, Ackerbau und Viehhaltung, zurück. Für die Dobe !Kung hat Lee (1982:53) dagegen festgestellt, dass die Anhäufung von Reichtum in den Händen von *leaders* nie größer,

³⁵⁴ Wörtlich: Vorne/oben:sein-Junktur:I-Präsens Mensch-Commune:Plural. Die Kommune-Plural-Form (-nà) suggeriert eine Geschlechterparität, die in der Realität nicht vorhanden ist. Tatsächlich sind fast alle *kx'é-é-tè khóé-nà* Männer. Die Maskulin-Plural-Form lautet *kx'é-é-tè khóé-llia*. Nur in den nach der Unabhängigkeit Namibias angestrebten beziehungsweise eingerichteten modernen Organen wie Khwe Traditional Authority und West Caprivi Management Committee (siehe unten) gibt es einzelne Frauen. Letzteres gilt auch für das *board of trustees* des erst nach Abschluss der Feldforschung eingerichteten Kyaramacan Trust (vgl. I.3.4.4).

³⁵⁵ Wörtlich: einfach/gewöhnlich:sein-Mensch-Commune:Plural.

³⁵⁶ Egalität ist sogar als Urzustand der menschlichen Gesellschaft begriffen worden. Diese Annahme ist aus vielen Richtungen kritisiert worden, aus kulturökologischer (Cashdan 1980a) ebenso wie aus historisch-politischer Perspektive (Hill 1993). Kritisiert wurde auch, dass Egalität und egalitärer Ethos als Tugend der dem Wesen des Menschseins näheren Jäger/Sammler im allgemeinen (Diamond 1975) beziehungsweise der San im besonderen dargestellt wurde, um damit ihr Fehlen oder ihren Verlust in der westlichen Gesellschaft zu beklagen (Gordon 1992a).

sondern häufig geringer ausfiel als beim Durchschnitt der Bevölkerung. Hierfür sei das Wirken von *levelling mechanisms* verantwortlich, also von Handlungsweisen, die darauf abzielen, Unterschiede in Macht und Reichtum zu reduzieren.

Boehm (1993) listet eine Reihe von *intentional levelling mechanisms* auf, denen Führungspersönlichkeiten in egalitären Gesellschaften ausgesetzt seien: öffentliche Meinung, Kritik und Spott, Ungehorsam und Ignoranz sowie ausdrückliche Sanktionen wie Desertierung, Amtsenthebung oder im Extremfall sogar die Tötung eines *leaders*.³⁵⁷ Hinzu kommen Hexereianschuldigungen und die Multiplizierung von *leaders*, wobei hier wegen der Beteiligung übernatürlicher Kräfte im ersten Fall und einer Art kollektiven Bewusstseins im zweiten die intentionale *agency* des Individuums nicht eindeutig ist.

Außer den *levelling mechanisms*, die andere anwenden, ist auch ein bewusst bescheidenes Verhalten von Führungspersönlichkeiten in San Gesellschaften konstatiert worden. Lee (1979) spricht von *self-levelling* und Guenther (1999) von *stereotyped, self-deprecating gestures and acts*, die als Voraussetzung für eine Anerkennung als Führer angesehen werden.

Die aufgezählten *levelling mechanisms* sind aber sicherlich in allen Gesellschaften zur Kontrolle von Amtsinhabern üblich, und auch bescheidenes Verhalten wird vermutlich nicht nur in Jäger/Sammler-Gesellschaften geschätzt. Ohne Zweifel bedeutet aber ein egalitärer Ethos eine ambivalente und widersprüchliche Position für *leaders*. Denn einerseits wird von ihnen Durchsetzungskraft, Stärke und Autorität erwartet, andererseits sind sie aufgrund eben dieser Eigenschaften Ziel zum Teil unangenehmer Maßnahmen anderer.

Sugawara (1998) leitet Egalität nicht aus dem Unterdrücken von Ehrgeiz und Streben nach herausgehobenen Positionen ab, sondern aus der Toleranz gegenüber individueller Selbstverwirklichung und individueller Autonomie. Egalität und individuelle Autonomie erscheinen in der Regel als Gesamtpaket aus miteinander verknüpften beziehungsweise sich gegenseitig bedingenden kulturellen Merkmalen (Gardner 1991). Selbstbewusstsein und Autonomie als kulturelle Werte stehen allerdings in einem krassen Gegensatz zu den vielen Berichten über San in Subordinationsverhältnissen. Es stellt sich die Frage, ob die beobachteten Ausdrucksweisen von individueller Autonomie im Zusammenhang mit der externen Unterwerfung stehen. Angst und Zurückhaltung könnten psychologische Auswirkungen von

³⁵⁷ Die Beschreibung solcher Mechanismen hat das Image von der überlegenen, weil menschlichsten Form von Soziabilität in Jäger/Sammler-Gesellschaften keineswegs getrübt. Dies mag daran liegen, dass solche Strategien auch in anderen Gesellschaften Anwendung finden, was sozusagen ihre 'Menschlichkeit' in einem universelleren Sinne bestätigt.

Subordination und Abhängigkeit sein, die den Rückzug auf das Selbst, Individualismus und Atomismus fördern (Gordon 1984; Waehle 1999; Fortier 2001).

Neben der Abwesenheit einer sozialen Stratifikation und der hohen Bewertung individueller Autonomie ist das Fehlen zentraler Institutionen der Kontrollausübung als Merkmal egalitärer Gesellschaften betont worden (Cashdan 1989). Kent (1993a) bezweifelt das Vorhandensein von *leaders* in egalitären Gesellschaften grundsätzlich. *Leaders* seien lediglich *situational, temporary and non-binding* und würden nur *leaders* genannt, weil Ethnologen oder andere Außenstehende sie so bezeichnet hätten. Wilmsen (1989:258) hat darauf hingewiesen, dass Bantu-Sprecher von *statusholders* unter den San Gebrauch gemacht haben. Lee (1982) spricht von ‚leadership in a contact setting‘ und unterscheidet zwischen *inside leaders* und *outside leaders*. Lee’s *outside leaders* waren zum Teil selbst ernannte oder von Tswana ernannte Unterhändler, die von anderen !Kung als Kollaborateure betrachtet wurden. Suzman’s (2000b) Gesprächspartner differenzierten zwischen ‚old-time people and new-time people‘, um im unabhängigen Namibia Führungspersönlichkeiten mit unterschiedlichen Qualitäten und Qualifikationen zu unterscheiden.

Das Fehlen politischer Institutionen spiegelt sich in gewisser Weise in der geringen Menge von Literatur über die politische Organisation von San Gesellschaften, der erst seit den 1980er Jahren stärkere Beachtung findet (z.B. Kuper 1970; Woodburn 1979; Lee 1982; Silberbauer 1982; Hitchcock & Holm 1985; Kent 1989a; Bixler, Biesele et al. 1993; Biesele 1994; Hitchcock & Holm 1995; Wyckoff-Baird 1996). Silberbauer (1982) hat nicht nur in Frage gestellt, ob man bei *band societies* von einer politischen Organisation sprechen kann, sondern auch, ob die beobachteten Handlungsweisen ‚politisch‘ (*political action*) genannt werden können. Die von ihm identifizierten Handlungsweisen sind: das Beeinflussen der Meinung anderer (*influencing opinion*), das Testen der politischen Stimmung (*testing the wind*) und das Abwägen unterschiedlicher Ziele und Nachgeben in einer Sache zugunsten eines Vorteils in einer anderen. Unter *testing the wind* versteht er sowohl intime Gespräche zwischen wenigen Personen als auch laute Meinungsäußerung im privaten Kreis, um Reaktionen anderer zu provozieren ohne in eine offene Konfrontation zu treten. Ablehnung werde nicht verbal ausgedrückt, sondern durch demonstratives Desinteresse und die Beschäftigung mit anderen Dingen. Sugawara (1998) spricht in diesem Zusammenhang von *parallel play*. Eine dritte Möglichkeit sei es, einen Vorschlag in den Raum zu stellen und abzuwarten, ob andere hierfür Argumente finden und ihn unterstützen. Auf diese Weise würden Meinungen und Argumente, die keine Zustimmung erhalten, aussortiert und der kon-

sensfähige Weg identifiziert. Alle genannten Handlungsweisen erscheinen kaum auf *band societies* beschränkt. Der entscheidende Unterschied kann also höchstens darin liegen, dass andere Strategien fehlen. Politische Verhaltensweisen auf der Mikro-Ebene mögen sich bezüglich der Inhalte von solchen auf der Makro-Ebene unterscheiden, können aber ebenso wenig einer Ebene ausschließlich und eindeutig zugeordnet werden wie etwa die öffentliche und private Sphäre zu trennen sind (Gal 1995). Insgesamt erscheint es fragwürdig, dass sich die politischen Handlungsweisen der als (ehemalige) Jäger und Sammler klassifizierten grundsätzlich von denen anderer Menschen unterscheiden lassen.

Die Herausbildung institutionalisierter Hierarchie und sozialer Stratifikation ist nicht nur als Folge von ökonomischen Unterschieden, sondern auch als Folge der Fragmentierung von Wissen und Diskursen betrachtet worden (Smock 1969). Konsens als Basis für politische Entscheidungen gehört zum Standardwissen über Jäger/Sammler-Gesellschaften, aufgrund dessen sie als ur-kommunistisch bezeichnet worden sind. Silberbauer (1982) sieht als Grundlage für Konsensentscheidungen bei den G!wi, dass alle Beteiligten den Zugang zu dem gleichen Pool an Informationen sowie „a shared set of standards of interpretation and evaluation of that information“ (ibid:32) haben.

Überall in der Region schaffen Regierungen und NGO-Entwicklungsinitiativen neue Gemeindestrukturen und neue Formen der politischen Partizipation, um ihre Programme zu etablieren. Biesele & Hitchcock (2000) haben darauf hingewiesen, dass NGOs von den San erwarten, dass sie einen schnellen Übergang zu repräsentativen Formen von *leadership* vollziehen. NGOs fühlen sich meist sowohl den traditionellen Konsensentscheidungen als kulturelles Merkmal der San als auch einer demokratisch-repräsentativen Agenda verpflichtet. Deshalb suchen sie als Organe der Entscheidungsfindung öffentliche Meetings, in denen möglichst die gesamte Gemeinde informiert wird und jeder Gelegenheit zur Meinungsäußerung hat, und als Organe der Repräsentation demokratisch gewählte Gremien, in denen möglichst Angehörige aller lokalen Gemeinden vertreten sind, zu etablieren.

Häufig ist in jüngerer Zeit darauf hingewiesen worden, dass moderne Administrationen Probleme mit lokalen Autoritäts- und Regierungsstrukturen haben, die den Modellen der Administratoren nicht entsprechen (z. B. Scott 1985). Der fluide und informelle Charakter der politischen Vertretungen der San ist sowohl von wissenschaftlicher Seite (z.B. Lee 1982; Silberbauer 1982) als auch von Entwicklungsarbeitern und NGOs (Felton 2000; Rousset 2003) häufig betont worden. Laut Felton (ibid) ist die relativ informelle Struktur der Khwe *leadership* und die große Anzahl wechselnder Personen den namibischen Regierungsvertre-

tern fremd, weil diese wie die meisten modernen Regierungen traditionelle Autorität mit einer rigiden Struktur assoziieren. NGOs, die etwa bei der Formierung und Beantragung von *traditional authorities* beratend tätig sind, haben ähnliche Probleme. Auch sie kämpfen mit dem Mangel an formeller Organisation und sind unsicher bei der Abwägung des Vorrangs von modernen Qualifikationen (Alphabetisierung, Beherrschung der englischen Sprache) und in der Tradition verankerter Autorität (AT, WIMSA, pers. Komm., 9.10.2000; 16.12.2000). Als problematisch angesehen werden zum einen die fortwährenden Auseinandersetzungen um die Besetzung von Positionen (vgl. Felton 1998), ferner unklare Zuständigkeiten und das Nebeneinander unterschiedlicher Institutionen (Hohmann 2000) sowie die Form des Umgangs mit Konflikten, das heißt Zurückhaltung von Oppositionsmeinungen (Biesele 1994), die im Extremfall einen Ausschluss vom politischen Prozess bedeuten kann (Rousset 2003).

Die politische Partizipation der Khwe innerhalb der politischen Institutionen des Staates Namibia ist bisher gering. Das gilt zunächst für die Wahlbeteiligung. Darüber hinaus ist weder auf der nationalen noch auf der regionalen Regierungsebene eine politische Position mit einem Khwe besetzt.³⁵⁸ Die meisten Khwe sind weder des Lesens und Schreibens noch der neuen namibischen Nationalsprache Englisch mächtig. Bei den Regionalwahlen am 30.11. und 1.12. 1998 waren viele Khwe nicht im Besitz eines Wahlscheins. Aber auch viele derjenigen, die einen Wahlschein hatten, wollten nicht wählen, weil sie sich davon entweder keinerlei Vorteile versprochen oder/und, weil sie durch die Übergriffe der Sicherheitskräfte verunsichert waren (z.B. BM, 28.11.1999).³⁵⁹ Fehlende Identitätsdokumente bewirken rechtliche Unsicherheit und verhindern eine Beteiligung an institutionalisierten politischen Aktivitäten wie aktives und passives Wahlrecht ebenso wie fehlende Kenntnisse der Nationalsprache und fehlendes Wissen darüber, was nötig ist, um in der politischen Arena mitzuwirken (vgl. Ireland 1994 zur Situation von Immigranten-Minoritäten). Aus kulturologischer Perspektive werden fehlende Hierarchien, fehlende Institutionen der Machtausübung, ein großes Ausmaß an individueller Autonomie und der egalitäre Ethos als Hindernis für politische Partizipation betrachtet. Alternativ werden dafür Armut und Marginalisierung verantwortlich gemacht. In beiden Perspektiven finden die Strategien der Akteure wenig Beachtung.

³⁵⁸ Andere San Bevölkerungsgruppen stellten bisher insgesamt drei Members of Parliament. Bisher war noch nie ein San in einem Regional Council vertreten (Felton 2000). Allerdings gibt es einige aktive Parteimitglieder unter den Khwe, die für die jeweiligen Parteien (SWAPO, DTA, COD) Wahlveranstaltungen organisieren und Reden halten.

³⁵⁹ Hinzu kommt, dass Informationen über die politischen Parteien unvollständig und zum Teil falsch sind. So herrschte etwa die Meinung, dass das Auftreten der neuen CoD-Partei (Congress of Democrats, gegründet 1999) bei den nationalen Wahlen im Dezember 1999 möglicherweise ein SWAPO-Trick sei und die beiden Parteien nach der Wahl wieder zusammen gehen würden (SM, 27.11.1999).

II.4.2 Konzepte, Ämter, Organe

II.4.2.1 Konzepte

Eigentum und Verantwortlichkeit (dixà)

Der Khwe Terminus *dixà* vereinigt die Bedeutungen ‚Eigentum‘, ‚Hoheit‘ und ‚Verantwortlichkeit‘. Ein Mann kann *dixà-mà*, ‚verantwortlicher Eigentümer‘ eines Gebietes, eines Wohnplatzes, von materiellem Besitz, aber auch eines bestimmten Problems oder Konfliktes sein. Das Konzept beinhaltet, dass alle auf diese Sache bezogenen Fragen vom betreffenden ‚Verantwortlichen‘ beantwortet werden sollten und Fragesteller an diesen verwiesen werden.

Die Grundlage für das verantwortliche Eigentum ist das Recht des Ersten. Wer eine Sache begonnen beziehungsweise als erste/r entdeckt, gekauft oder getan hat, wird als *dixà-hè/mà*³⁶⁰ angesehen und ist in dieser Sache aussage-, entscheidungs- und weisungsbefugt. Frauen, die erst vor ein paar Jahren im Zusammenhang mit der kommerziellen Wiederbelebung der Korbflechterei mit diesem Handwerk begonnen hatten, wiesen beispielsweise darauf hin, dass es nicht ihnen zustehe, an der durch die Siedlung führenden Straße einen Verkaufstand für Touristen einzurichten. Dies liege in der Entscheidungsgewalt derjenigen Frauen, die die Fertigkeit des Korbflechtens schon lange beherrschen und sie den jüngeren Frauen beigebracht haben (DA, 8.2.2003). Im politischen Kontext geht es beim verantwortlichen Eigentum insbesondere um das Recht des Ersten an Land und Ressourcen. Der verantwortliche Eigentümer eines bestimmten Gebietes wird als *dixà-//’áé* beziehungsweise *dixà-ŋú* bezeichnet (vgl. II.1.2.3 und II.3.4.3).

Seniorität und Erfahrung (tá-khóé)

Die wörtliche Übersetzung von *tá-khóé* ist ‚alter Mensch‘. Dies drückt jedoch kein absolutes, sondern eher ein relatives Alter aus und könnte auch mit ‚Senior‘ übersetzt werden. Damit verbunden sind Bedeutungen von Erfahrung und Weisheit. Ein alter Mann kann durchaus von anderen als *lǎǎ* (Kind) bezeichnet werden, wenn er in einer bestimmten Sache unerfahren ist. Dieses Konzept ist insofern mit dem Recht des Ersten verbunden als es die Vorstellung beinhaltet, dass derjenige, der etwas als erster gemacht hat oder schon lange macht, mehr Er-

³⁶⁰ *-mà* ist das Suffix für Masulinum:Singular, *-hè* dasjenige für Femininum:Singular.

fahrung und damit mehr Entscheidungskompetenz hat als Anfänger beziehungsweise Neuankömmlinge.

Erfahrung und Weisheit sind Qualitäten, die von *kx'é-é-tè khóé-nà* erwartet und als sie qualifizierende Eigenschaften angesehen werden. Dabei geht es um Lebenserfahrung im allgemeinen und um Erfahrung und Kompetenz im Umgang mit Menschen und deren Problemen und Konflikten im besonderen:

„Ein erfahrener Mann ist einer, der weiß, wie man mit Menschen arbeitet, jemand der nicht schnell ärgerlich wird, jemand der alte und junge Menschen gleichermaßen respektiert.“ (WM, 10.8.1999)

Respekt (*dikútù*, *gehorsam*)

Die Worte *dikútù* und *gehorsam* sind Lehnworte aus dem Mbukushu beziehungsweise Afrikaans. Im Englischen wird meist von *respect* gesprochen. Lehnwörter können Hinweise auf eine Übernahme dieser Konzepte aus den entsprechenden kulturellen Traditionen sein. Beide Termini drücken mehr als der Khwe Begriff *áò* ‚fürchten/meiden‘ (vgl. II.2.2.4) eine ungleiche oder hierarchischere Beziehung aus. Insbesondere der Terminus *gehorsam* erinnert an die Ideologie der militärischen Hierarchie.

Respekt sollte man allen Menschen entgegen bringen. Gehorsam gegenüber Älteren und Erfahreneren ist ein zentraler Wert in der Khwe Gesellschaft, wie bei der Darstellung der Verwandtschaftsrollen bereits deutlich geworden ist (vgl. II.2.2.4).

„Früher war es so: Wenn ein respektierter Mann da saß und leckeres Essen aß, und ein Kind kam und sagte, ‘oh welch leckeres Essen isst der Mann’, dann wurde das Kind lahm. Das war so, weil das Kind keinen Respekt vor dem großen Mann hatte. Das Gefühl des Mannes hat das Kind lahm gemacht.“ (WS, 19.7.1999)

Besondere Respekterweisungen gegenüber den *kx'é-é-tè khóé-nà* sind unüblich. Vielmehr gelten etwa bei der Begrüßung oder dem Anrecht auf die besten Sitzgelegenheiten die üblichen Regeln des relativen Alters. Dies fällt besonders auf im Vergleich mit der unterwürfigen Art, in der sich Menschen den Funktionsträgern von benachbarten bantu-sprachigen Bevölkerungen und zuweilen auch Khwe *headmen* nähern, die vom *chief* der Mafwe oder Mbukushu eingesetzt wurden. Eine ähnlich respektvolle Haltung wird auch gegenüber Khwe *headmen* während ihrer Amtsausübung als traditioneller Richter erwartet und ist Ausdruck des Respekts vor der Institution des traditionellen Gerichtes (AM, 5.2. 2003).

Mangel an Respekt und Gehorsam im Vergleich zur Vergangenheit wird nicht nur innerhalb der Familie, sondern auch im Verhältnis zwischen Gemeinde und *kx'é-é-tè khóé-nà* beklagt. Auch hier wird als Grund das ‚freie Namibia‘ angeführt, in dem junge Leute die gleichen Rechte haben wie ältere (z.B. JM, 19.1.2001, DM, 4.8.1999).

Anerkennung und Durchsetzungsfähigkeit von *kx'é-é-tè khóé-nà* während der Militärzeit werden rückblickend als positiv dargestellt. Dabei bot die Einordnung in die militärische Hierarchie jungen Männern offensichtlich die Möglichkeit, der ‚traditionellen Altershierarchie‘ zu entkommen:

„Wenn man dem Vorgesetzten gegenüber nicht gehorsam ist, ist es sehr schwer, aber wenn man gehorsam ist, ist es sehr gut. Dann werden sie dich auch respektieren. Wenn du sie respektierst, wirst du auch einen Prozentsatz davon bekommen. Sie geben dir einen Rang, weil du sie respektierst. Du bist jung, aber respektiert und kannst einen Rang tragen, während Alte noch bei den Truppen sind.“ (CK, 18.8.1999)

Häufig wurde darauf hingewiesen, dass die SADF die Khwe *headmen* respektiert und mit ihnen zusammengearbeitet habe, während die heutigen Machthaber diese nicht beteiligten und nicht ausreichend informierten. Insbesondere die politische Lage in den Jahren 2000 bis 2002 hatte negative Auswirkungen auf die politische Kultur. Zum einen schürte sie Angst vor politischen Aktivitäten, zum anderen war offensichtlich, dass der mangelnde Respekt, den die namibischen Sicherheitskräfte den Khwe *headmen* entgegen brachten, auch deren Stellung in der Gemeinschaft der Khwe schwächte.

„Einmal haben wir zu einem Meeting gerufen, aber die Leute kamen nicht. Sie haben nur getrunken. Vor den Angriffen war es anders, alle sind gekommen. Die Leute haben Angst vor Meetings, weil die Angolaner kommen und ihre Bomben werfen können. Die Leute haben ihre Meinung geändert. Sie kümmern sich nicht mehr darum, wenn ein *headman* sie ruft.“ (JG, 20.1.2001)

Respekt war allgegenwärtiges Anliegen im Diskurs über die Beziehungen zwischen Khwe und anderen Namibiern, seien das Sicherheitskräfte, Arbeitgeber oder NGO-Mitarbeiter. Es wurde sehr genau registriert und kommentiert, ob Außenstehende den Khwe mit Respekt begegneten oder nicht. Das Ausbleiben der staatlichen Anerkennung für die Khwe Traditional Authority wurde entsprechend als Ausdruck mangelnden Respekts interpretiert.

Unabhängigkeit des Urteils (kóro-nyã)

Kóro bedeutet soviel wie ‚auswählen‘ oder ‚bevorzugen‘, der angehängte Partikel *nyãã* drückt Verneinung aus. Von den *kx'é-é-tè khóé-nà* wird erwartet, dass sie unparteiisch und in

ihrem Urteil unabhängig sind. Sie sollten gerecht sein, niemanden diskriminieren und ihre eigenen Verwandten nicht bevorzugen. Dies gilt nicht nur für ihre Urteilsfindung bei Rechtsfällen, sondern auch bei der Verteilung von Ressourcen. Wenn beispielsweise Kandidaten für Jobs oder Teilnehmer an Workshops ausgewählt werden, beteiligen die in der Region aktiven NGOs die *headmen* an der Auswahl der betreffenden Personen oder übertragen sie ihnen ganz. Die Khwe erwarten von ihren Führern, dass letztere Jobs und Ämter gerecht auf Familien und Ortschaften verteilen und dabei auch die Bedürftigkeit der einzelnen Kandidaten berücksichtigen. Das folgende Zitat ist ein Bericht über die Neubesetzung einer frei gewordenen Arbeitsstelle auf der Khwe Community Campsite und zeigt die diversen Kriterien, die dabei Berücksichtigung fanden:

„Wir waren uns einig, dass aus den Blocks Alpha und India³⁶¹ keiner den Job bekommen sollte, weil PK damals den Fehler mit der Campsite gemacht hat.³⁶² Aus Charly und Delta sollte auch niemand gewählt werden, weil aus diesen Blocks bereits jeweils eine Person auf der Campsite arbeitet. PM³⁶³ hat dann SM vorgeschlagen, weil er es derzeit sehr schwer hat. Seine Frau ist ja weggelaufen. Dann haben alle zugestimmt.“ (TC, 19.10.1999)

Es ist offensichtlich, dass das Prinzip der gerechten Verteilung von Ämtern die Gefahr beinhaltet, dass nicht unbedingt diejenigen ausgewählt werden, die für eine Aufgabe am besten qualifiziert sind. Das wird durchaus erkannt, und hierfür gibt man zum Teil die Schuld den NGOs, allerdings mit dem Argument, diese würden bewusst für die Auswahl unfähiger und nicht sonderlich intelligenter Personen votieren, um sich Kritik an und Widerstand gegen ihre Pläne und Aktivitäten zu ersparen (SM, 18.10.2000).

Eifersucht/Neid (jaloers)

Eng verbunden mit dem Anspruch, dass Ressourcen und Ämter gerecht verteilt werden sollen, ist das Konzept der Eifersucht. Hierfür wird in der Regel das Afrikaanse Lehnwort *jaloers* gebraucht. Ein Khwe Wort war meinen Gesprächspartnern nicht bekannt. Eifersucht und die Furcht, die Eifersucht anderer zu erwecken, traten in vielen Gesprächen zu Tage.

³⁶¹ Hiermit sind die mit Buchstaben aus dem Flieger-Alphabet benannten *blocks* des *resettlement scheme* gemeint (vgl. Abbildung 12).

³⁶² PK war der für die im Zitat erwähnten Blocks zuständige *headman*. Der ‚Fehler, den er mit der Campsite gemacht hatte‘ war, dass er der geplanten Erweiterung des Gefängnisgeländes auf das Areal, auf dem die Khwe Community Campsite liegt, zugestimmt hatte. Dies wurde allerdings nach der Klageerhebung durch Chief Kippi George dann doch nicht realisiert (siehe High Court of Namibia 1997; Orth 1999; 2003).

³⁶³ In seiner Funktion als *headman* und Mitglied des Campsite Committee.

„Er kam aus Johannesburg [von der Minenarbeit] mit vielen Dingen zurück und wurde vergiftet“ (MK, 25.1.2001)

„Wenn man reich wird, werden die anderen einen töten.“ (DN, 30.10.1999)

Solche Aussagen stehen in krassem Gegensatz zu Köhler's Beobachtungen, wonach es heißt:

„Neid auf den Besitz eines anderen habe ich nie beobachten können. Wer etwas besitzt beziehungsweise etwas im Leben 'findet' - wie der Khoe [Khwe] es ausdrückt -, ist ein Mensch 'mit einer (glücklichen) Hand'." (Köhler 1975:71)

Allerdings scheint auch Köhler's Erfahrung in dieser Hinsicht nicht so eindeutig gewesen zu sein, wie er es an dieser Stelle darstellt. Denn in demselben Artikel heißt es an anderer Stelle:

„Im Jahre 1962 schenkte ich meinem Hauptinformanten Mbongi für seine unermüdliche Mitarbeit im Studium der Khoe-Sprache eine Löwenfalle, die er sich sehnlichst wünschte. Ich ahnte nicht, daß ich damit Unruhe und Spannungen in der Gruppe von Mutsiku hervorrufen würde. Die Männer der Gruppe warfen dem damals noch jungen Mbongi vor, er besitze mit der Löwenfalle mehr als der alte Vormann Ndumba und strebe danach, Vormann zu werden.“ (ibid:76f.)

Beispiele für die Konsequenzen der Furcht vor Eifersucht sind vielfältig. So liefert etwa eine Frau, die von einer NGO ein Gehalt als *resource monitor* erhält, die von ihr hergestellten Körbe unter dem Namen ihrer Mutter bei der Vermarktungsorganisation ab, weil sie befürchtet, dass andere Leute ihr ein doppeltes Einkommen missgönnen und ihrem Arbeitgeber berichten würden, sie vernachlässige ihre Arbeit. Hierfür nahm sie in Kauf, ihre Einkünfte mit der Mutter zu teilen und auch, dass die Mutter Wettbewerbspreise für die von ihr hergestellten Körbe erhielt (†T, 13.2.2003). In einem anderen Fall sorgten die *headmen* eines Ortes dafür, dass einem jungen Lehrer, der zum Leiter der Schule ernannt worden war, die Leitung wieder entzogen wurde, weil sie ihm seine Position missgönnnten. Sie zogen es vor, dass ein Fremder aus Ost Caprivi die Leitung der Schule übernahm (SM, 16.2.2003). Selbst Vorteile, die zum Beispiel aufgrund von Bildung und Intelligenz eines jungen Mannes erst in der Zukunft zu erwarten sind, gaben Anlass, sich vor der Eifersucht anderer zu fürchten und sich von diesen verhext zu fühlen (BM, 8.8.1999, 2.9.1999).

Befürchtete Maßnahmen von Neidern waren Hexerei,³⁶⁴ Mord, verleumderische Anzeigen bei Behörden oder andere Methoden, einer Person Schaden zuzufügen. Hexereifälle

³⁶⁴ In der Vorstellung der Khwe kann die Wirkung von Hexerei über verschiedene Medien transportiert wird, darunter unsichtbare Pfeile, Insekten oder Schlangen. Traditionelle Heiler (*yèú-kx'áó*) können durch Hexerei herbeigeführte Krankheiten und ihre Verursacher identifizieren. Hexereivorwürfe werden auch vor

hätten seit der Unabhängigkeit zugenommen, weil jetzt nur noch wenige Personen Arbeit hätten, während Arbeit während der Militärzeit relativ gleichmäßig verteilt und Eifersucht darauf seltener gewesen sei (SG, 27.7.1999).

Hexerei infolge von Neid wurde auch Angehörigen anderer ethnischer Gruppen im Land unterstellt. Angeblich wollten diese versuchen, Erfolge oder Vorteile der Khwe zu verhindern. Sie hätten den Khwe die Vorteile, die diese während der Armeezeit genossen haben, geneidet und wollten sich nun dafür rächen. Im folgenden Zitat wird unterstellt, dass sie die Khwe in einer untergeordneten sozialen Position sehen wollen und nicht etwa ein egalitäres Verhältnis im Sinn haben:

„Als die Weißen kamen, bekamen die Khwe Arbeit. Wir hatten ein schönes Leben. Wir hatten Decken, Fahrräder etc. Die *goavas* [Schwarzen] waren neidisch. Die Khwe sollten nicht solche schönen Dinge haben. Sie sollten bloß jagen.“ (MN, 1.2.2001)

Neben Menschen, die eine Arbeit haben, sind insbesondere auch die *kx'é-é-tè khóé-nà* Neid und aus Neid angestifteter Hexerei ausgesetzt. Die wochenlange Krankheit des *acting chief* wurde mir gegenüber mit dessen Position erklärt. Als Beleg wurde angeführt, dass er, bevor er diese Position innehatte, nicht krank gewesen sei (JB, 18.7.1999). Eine kurz darauf abgehaltene Heileremonie brachte dasselbe Ergebnis. Die Hexer seien zwei lokale *headmen*. Einer von ihnen habe bereits Chief Kippi George verhext. Er missgönne beiden ihre Position, weil sie jünger seien als er selbst (BM, 18.7.1999). Ein anderer Heiler fand in Dukwe heraus, dass Chief Kippi George sowohl von demselben Konkurrenten zuhause als von einem anderen *headman* vor Ort im Flüchtlingslager verhext worden sei. Letzterer sei darüber verärgert, dass Chief Kippi George nicht ihn, sondern einen anderen zum *traditional councillor* ernannt habe (SM, 20.10.2000).

Bedeutung/Wichtigkeit (kyéri)

In den heutigen Darstellungen der Khwe werden frühere *kx'é-é-tè khóé-nà* im Vergleich als wesentlich bedeutender (*kyéri*) dargestellt. Die Zeit, auf die sich diese Erinnerungen beziehen, sind die 1950er bis 1980er Jahre, in denen die südafrikanische Administration Khwe *headmen* eingesetzt und anerkannt hatte (siehe II.4.2.2).

traditionellen Gerichten verhandelt. Als potenteste Hexer in der Region gelten die Lozi in Ost Caprivi und Sambia, die man, wenn man die nötigen Mittel hat, in Anspruch nehmen kann um den Erfolg eigener Absichten zu garantieren oder die Hexereiversuche weniger potenter Hexer abzuwehren (SM, 20.10.2000).

„Solange Martin Ndumba und Kaseta *leaders* waren, wurde nicht so viel gekämpft. Weil diese beiden streng waren und die Leute vor den *traditional court* gebracht haben. Dann mussten sie bezahlen oder sie bekamen Schläge (*sjambok*).“ (SG, 27.7.1999)

Die Macht oder das Gewicht der damaligen politischen Repräsentanten gründete sich in heutiger Darstellung unter anderem auf ihr hartes Durchgreifen. Wie man sich dieses vorzustellen hat, zeigt ein Vorfall, den Köhler aus dem Jahre 1962 vom damaligen Khwe Chief Martin Ndumba berichtet:

„Der von der Administration in Rundu eingesetzte Vormann der Khoe des Wohngebietes von Mutsiku, namens Ndumba, klagte mir eines Tages, dass er *leide*, weil ein junger Khoe-Mann ihn nicht geziemend respektiere und ihn dadurch bei den Angehörigen der Lokalgruppe von Mutsiku verächtlich mache. Am nächsten Morgen befahl Ndumba, den Mann zu ergreifen und an einen Baum zu binden. Dort musste er am Rande des Wohnlagers einen ganzen Tag in der brennenden Sonne ohne Wasser und Nahrung verbringen.“ (Köhler 1975:68)

Köhler kommentiert zwar, dass nicht Ndumbas politische Stellung, sondern der Altersunterschied für die Empfindung von Leid und die daraufhin durchgeführte Maßnahme verantwortlich war, zumindest wird seine Stellung Ndumba aber eine solche Maßnahme erleichtert haben.

Für die Vergangenheit wurde auch berichtet, dass es üblich war, *chiefs* Geschenke³⁶⁵ zu bringen und ihnen etwas von den Gütern abzugeben, die man von dem bei der Minenarbeit oder später bei der Armee verdienten Geld gekauft hatte (z.B. WM, 28.1.2003):

„Als wir in Doppies lebten, kam Ndumba im Auto, um zu schauen, ob wir Probleme hatten und wie wir überlebten. Wenn er kam, gaben wir ihm viele Geschenke: zum Beispiel Geld oder Tassen.“ (CD, 30.12.2000)

Einer der früheren *kx'é-té-khóé-ná* wurde als ‚Person, die mit Martin Ndumba arbeitet und seine Sachen trägt‘ charakterisiert (Nl, 25.1.2003). Hier wurden offensichtlich bei den *chiefs* der Mbukushu beobachtete Praktiken wie das Leisten von Abgaben und Beschäftigen von Dienern kopiert.

Abgaben hatte man davor auch an die *chiefs* der Mbukushu zu leisten gehabt. Diese waren eher durch Androhungen physischer und übernatürlicher Gewalt erzwungen als dass sie auf einer direkten politischen Kontrolle beruhten (vgl. Fisch 1996:68). Die übernatürliche Gewalt beruhte auch auf der Fähigkeit, Regen zu machen beziehungsweise vorzuenthalten (vgl. Chapman 1868; Van Tonder 1966:50; Tlou & Campbell 1984):

³⁶⁵ In den Interviews wird meist das Bantu-Lehnwort *qeta* benutzt und mit Englisch *offerings* übersetzt.

„Der Goava Chief Disho³⁶⁶ konnte Regen machen. Damals waren die //’áxà [*chiefs*] wichtig [*kyéri*]. Sie wurden auf den Stoßzähnen von Elefanten getragen, damit sie mehr Regen bringen. Die Springhasen hatten keine Zeit, sich zu verstecken. Wenn du ihm Stoßzähne und Springhasen brachtest, gab er dir Regen. Die, die wussten, wie man Honig bekommt, brachten Honig, andere brachten Elefantentstoßzähne. Damals regnete es viel. Auch wenn man die Samen der Kürbisse nicht gesehen hatte, wuchsen sie im *omuramba* [Trockenflussbett].“ (M†, 14.11.2000)

Zwar mussten die Khwe die Machtausübung der *chiefs* der Mbukushu akzeptieren, aber sie stellen diese Macht als unrechtmäßig dar, denn die Mbukushu hätten den Khwe die Fähigkeit, Regen zu machen, gestohlen (PM, 5.12.1998, vgl. Köhler 1989:391).

Abgaben an die *kx’é-é-tè khóé-nà* waren während der Feldforschung insofern Gegenstand des Diskurses, als sich die politischen Repräsentanten über mangelnde finanzielle Unterstützung von ihren Gemeinden ebenso beklagen wie über mangelndes Engagement von Seiten ihrer Helfer (Assistenten, Boten), die für ihre Arbeit von den *headmen* eine Bezahlung erwarteten.

Konflikt (*mbóronga*)

Das Wort *mbóronga* bedeutet ‚Problem‘ und kann jegliche Angelegenheit bezeichnen, für deren Lösung man auf die Hilfe von Fähigeren, Kompetenteren, Potenteren oder eben *headmen* zurückgreifen muss. Das Wort findet auch bei allen Arten von sozialen Konflikten Verwendung. Dabei wurde zwischen kleinen (*kúǎ*) und großen (*léú*) Problemen unterschieden. ‚Kleine Probleme‘ waren etwa Ungehorsam von Seiten der Kinder, Beleidigungen und Streitereien zwischen Kindern, Wortgefechte etc. Zur Illustration wurde folgendes Beispiel angeführt:

„Eine Frau hat berichtet, dass ihre Kinder ihre Ziegen aus dem Kraal gelassen haben. Die Ziegen haben aus dem Wassereimer anderer Leute getrunken und schließlich den Eimer umgestoßen. Diese Leute sind dann zu ihr gekommen und haben ihr darüber berichtet. Sie hat ihnen angeboten, sie sollten den Eimer bringen, damit sie ihn wieder mit Wasser füllen könne. Aber sie wollten Geld. Sie hat ihnen einen Dollar gegeben, aber sie wollten fünf und haben sie am Arm gepackt und beleidigt.“ (DN, 4.9.1999)

‚Große Probleme‘ sind Diebstahl, Zerstörungen, nicht bezahlte Schulden, Ehebruch, Körperverletzung, Vergewaltigung sowie Totschlag. Auch Bagatellkonflikte können zu großen Problemen werden, wenn sie sich wiederholen oder wenn etwa Erwachsene für ihre sich strei-

³⁶⁶ Disho war laut Van Tonder (1966:41) von 1939 bis 1947 *chief* der Mbukushu.

tenden Kinder Partei ergreifen. Als ‚sehr sehr großes Problem‘ (*léú léú mbóronga*) wurde in der Regel ‚das Land‘, also die Landnutzungsrechte, bezeichnet.

II.4.2.2 Ämter

In der älteren Literatur, in der die Khwe Erwähnung finden, gibt es nur wenige und widersprüchliche Aussagen dazu, ob diese in der Vergangenheit *chiefs* oder andere politische Führungspositionen kannten. Wilhelm (1955), der 1917 das südöstliche Angola bereiste, betont die Oberherrschaft durch die Mbukushu und deutet für die Khwe die Ausübung einer übernatürlichen Form von Macht durch ‚Medizinmänner und Zauberer‘ an. De Almeida, der ebenfalls über die Khwe in Südost-Angola schreibt, traf zwei *chiefs* an, deren Namen er aber leider nicht nennt. Er verweist auf ihren Reichtum, der bei einem von ihnen auf Spenden (*offerings*) seiner Untertanen (*children*) zurückzuführen sei (De Almeida 1965).³⁶⁷ Clark (1951:60) berichtet, dass er bei seinem Besuch bei einer Gruppe von Khwe im Süden Sambias von einem *leader or headman* namens Siulu begrüßt worden sei. Für Namibia verneint Gusinde (1966) das Vorhandensein jedweder politischer Autoritätspersonen unter den Khwe am Okavango und betrachtet ihre Sozialstruktur als die „typisch wildbeuterische der echten Buschmänner“. Seine Beschreibung orientiert sich offensichtlich am Vorbild der !Khung oder Julhoansi. Er erachtet Führungspositionen bei den Hukwe [Khwe] als reines Produkt der südafrikanischen Verwaltung. Seine Darstellung von älteren Männern mit ‚moralischer Vormachtstellung‘ innerhalb einer Lokalgruppe entsprechen dabei durchaus heutigen idealen Beschreibungen des Amtes der *dixà-//‘áé-//iia*.

„Der letzteren [‘völkische Gesamtheit der Khwe’] fehlt mithin auch jedwede Autoritätsperson, von welcher das Volksganze zusammengehalten würde; sei es Häuptling oder Schamane, Priester oder Richter. ... Jedoch, genau so wie bei den !Khung, erwirbt ein älterer Mann mit der Zeit eine sozusagen moralische Vormachtstellung innerhalb seiner Familiengruppe, insofern die in ihr vereinigten Erwachsenen freiwillig und einhellig sich seiner Leitung unterstellen, seine Ratschläge einholen und seinen Empfehlungen folgeleisten ... Wenn zur Neuzeit innerhalb einer größeren oder kleineren Hukwe-[Khwe]Gruppe ein sogenannter ‘Vormann’ aufscheint, muss man wissen, dass von Seiten der Verwaltung durch einen Weißen Mann dieser Posten für die Hukwe in gleicher Weise eingeführt worden ist, wie sie selbigen für die Neger geschaffen hat.“ (Gusinde 1966:125)

³⁶⁷ Untertanen als ‘Kinder’ anzusprechen, ist auch heute üblich, sowohl von Seiten der Khwe *leaders* (siehe unten) als auch von Seiten des *chief* der Mbukushu (Orth 1999).

Laut Köhler (1975:69,75) erkannten die Khwe die Häuptlinge der Mbukushu als schiefsrichterliche Instanz an. Im selben Artikel (ibid:76) berichtet Köhler allerdings von einer Gerichtsverhandlung unter dem Vorsitz von Martin Ndumba. Die Mbukushu hatten offenbar zuvor ebenfalls Verbindungsmänner unter den Khwe eingesetzt (vgl. auch Diemer 1996:19):

„Simanyani war der erste *headman*, weil er Steuern an die Portugiesen weitergegeben hat. Die Mbukushu haben gesagt, dass es hier [im mittleren West Caprivi] keinen Führer gibt und haben Simanyani gesagt, er solle unser *leader* werden.“ (NP, 3.8.1999).

Auch ich bin Zeuge von Überlegungen geworden, sich bei Konflikten an externe traditionelle Autoritäten zu wenden, an Chief Mayuni in Kongola oder auch an Chief Mbambo in Andara. Für Kapitalverbrechen sind heute Polizei und staatliche Gerichte zuständig.

Die Anerkennung von Amtsinhabern, die außerhalb der eigenen Gemeinschaft angesiedelt sind, ist nicht gleich bedeutend mit der Abwesenheit von Ämtern und Amtsinhabern innerhalb der Gemeinschaft. Vielmehr existieren eine ganze Reihe von Institutionen nebeneinander, eigene weltliche, eigenen übernatürliche, solche benachbarter Gruppen und staatliche.³⁶⁸ Alternative Institutionen sind nicht exklusiv, sondern bieten eine größere Zahl von Handlungsoptionen. Das gilt für Institutionen anderer Bevölkerungsgruppen ebenso wie für staatliche und auch für übernatürliche Institutionen. Man kann sich entscheiden, bei welcher Institution man eine Klage vorbringt und das auch bei mehreren tun. Von den staatlichen Gerichten verhängte Gefängnisstrafen heben die Notwendigkeit einer Verhandlung vor dem traditionellen Gericht nicht unbedingt auf.

Heute gibt es eine Vielzahl an Ämtern und Institutionen. Die dafür verwendeten Termini und die mit diesen verbundenen Vorstellungen entstammen verschiedenen Sprachen und Zeiten. Die Institutionen selbst waren Wandlungen unterworfen und überschneiden sich teilweise. Im folgenden werden die Ämter im einzelnen vorgestellt. Dies geschieht bewusst nicht chronologisch, weil die heutigen politischen Strukturen der Khwe ein Mosaik darstellen, das

³⁶⁸ Es werden hier nur die formellen und weltlichen Institutionen betrachtet. Wenn zwei Personen in Streit geraten, mischen sich regelmäßig Verwandte, Freunde und Nachbarn ein, trennen Streitende oder weisen sie zurecht. Die Einflussnahme der Verwandten auf das soziale Miteinander endet im Weltbild der Khwe nicht mit deren Tod. Ahnen (lläüwää) machen ihren Einfluss geltend, indem sie Lebende ‚schlagen‘. Als Konsequenz hiervon bleibt den Lebenden der Jagderfolg versagt oder sie werden krank. Anders als das Jagdritual ist das Heilritual bis heute eine zentrale Institution in der Khwe Gesellschaft. Eine Beschreibung des Jagdrituals findet sich in Köhler (1973). Zu Krankheit und Heilung bei den Khwe vergleiche Köhler (1971b; 1978) und Brenzinger & Naude (1999). Neben dem Heilritual, das sowohl finanziell als auch hinsichtlich des körperlichen Einsatzes (es wird die ganze Nacht gesungen und getrommelt) aufwändig ist, gibt es in weniger schwerwiegenden Fällen die Möglichkeit, dem Unwohlsein durch eine Segnung von Seiten eines lebenden Verwandten des Ahnen, der die Person ‚geschlagen‘ hat, zu begegnen. Ursache beziehungsweise Verursacher einer Krankheit werden außer durch das Heilritual auch nach wie vor mit Hilfe von Orakeln ausfindig zu machen gesucht.

sich aus Traditionen mit unterschiedlicher zeitlicher Tiefe zusammensetzt (vgl. Bierschenk 1993). Die von den Khwe in diesem Zusammenhang häufig benutzte Formel ‚es wurde am Anfang so gemacht‘ kann sich ebenso auf Schöpfungen einer mythischen Urzeit wie auf konkrete historische Maßnahmen des Staates beziehen.

dixà-//‘áé / voorman / headman

Das Amt des *dixà-//‘áé* ist bereits mehrfach zur Sprache gekommen, sowohl in dem Kapitel über die Siedlungen (II.1.2.3) als auch im Abschnitt über Zugang zu Land und Ressourcen für soziale Gruppen (II.3.4.4). Als *dixà-//‘áé* wurde der Gründer eines Wohnplatzes und/oder verantwortliche Eigentümer einer Siedlung und deren Umgebung angesprochen. Sofern ausdrücklich auf das umliegende Land Bezug genommen wurde, wurde auch der Terminus *dixà-ŋú* verwendet.³⁶⁹ Dies ist jedoch nur eine andere Bezeichnung für dasselbe Amt. In ein- und demselben lokalen Kontext waren *dixà-//‘áé* und *dixà-ŋú* dieselben Personen.

Dixà-//‘áé beziehungsweise *dixà-ŋú* war das wichtigste Amt, das aus der Vergangenheit überliefert ist. Alternativ zu diesen Begriffen wurde früher offenbar auch die Bezeichnung *//‘áxà* verwendet, die heute weitgehend, aber nicht ausschließlich, dem *chief* vorbehalten bleibt (siehe unten). Andere Bezeichnungen, die anstelle von *dixà-//‘áé* verwendet wurden, waren *tá-khò-mà*,³⁷⁰ *!‘òò-khó-mà*³⁷¹ sowie *voorman* (Afrikaans) und *headman* (Englisch). In der Funktion als Vermittler und Richter wurde der Amtsträger manchmal auch *//‘àe-khó-mà*³⁷² oder mit dem Silozi-Titel *nduna* bezeichnet.³⁷³ Die *headmen* selbst übersetzten ihre spontan mit *headman* beziehungsweise *voorman* angegebene Position mit den unterschiedlichsten

³⁶⁹ Wörtlich: verantwortlicher Eigentümer-Land.

³⁷⁰ Wörtlich: alt-Mensch-Masculinum:Singular.

³⁷¹ Wörtlich: heranwachsen-Mensch-Masculinum:Singular.

³⁷² Wörtlich: palavern-Mensch-Masculinum:Singular. Köhler benutzt in den unveröffentlichten Texten seiner Khwe Enzyklopädie, die im OKA aufbewahrt werden, die Übersetzung ‚Schiedsmann‘ für *//‘àe-kxóe-mà* (z.B. Text 4.5.2.1.2).

³⁷³ Die Bezeichnung *nduna* wurde vor allem bei den Berichten über die Zeit in Sambia (z.B. DT, 16.11.2000) und eher von den Khwe im östlichen Teil des West Caprivi verwendet.

Begriffen: je viermal mit *dìxà-ll'áé* und *ll'è-khó-ma*, je dreimal mit *nduna*, *tá-khò-mà* und *ll'áxà*, zweimal mit *kx'è-é-tè khó-mà*³⁷⁴ und einmal mit *ll'eu-khò-mà*.³⁷⁵

EIGENBEZEICHNUNGEN VON KHWE *KX'É-É-TÈ KHÓÉ-NÀ*

Kennung	Eigenbezeichnung	Übersetzung 1	Übersetzung 2
AB	<i>Voorman</i>	<i>dìxà-ll'áé</i>	<i>nduna</i>
AB2	<i>Voorman</i>	<i>dìxà-ll'áé</i>	
NC	<i>Voorman</i>	<i>ll'è-khóé</i>	
JC	<i>Voorman</i>	<i>tá-khò-mà</i>	
JD	<i>Voorman</i>	<i>ll'è-khò-mà</i>	
EM	<i>Voorman</i>	<i>ll'eu-khò-mà</i>	
GM	<i>Hoofman</i>	<i>ll'áxà</i>	<i>ɲú-khò-mà</i>
JK	<i>voorman</i>	<i>kx'è-é-tè khó-mà</i>	
DM	<i>voorman</i>	?	
PK	<i>voorman</i>	-	-
WM	<i>voorman</i>	<i>ll'áxà</i>	
PM	<i>voorman</i>	<i>tá-khò-mà</i>	
SM	<i>voorman</i>	<i>nduna</i>	<i>dìxà-ll'áé</i>
JM	<i>voorman</i>	<i>dìxà-ll'áé</i>	<i>kx'è-é-tè khó-mà</i>
MM	<i>voorman</i>	<i>ll'è-khóé</i>	
NP	<i>voorman</i>	<i>ll'áxà</i>	
WS	<i>voorman</i>	<i>tá-khò-mà</i>	<i>l'òò-khó-mà</i>
ST	<i>voorman</i>	<i>kúri-kx'ám-ll'áxà</i>	
MT	<i>com-khóé</i> ; früher: <i>voorman</i>	<i>ll'è-khóé</i>	
WM2	<i>voorman</i>	<i>ll'áxà</i>	

Als die wichtigsten Aufgaben früherer *dìxà-ll'áé* in der Vergangenheit wurden genannt: die Kontrolle des Zugangs zur Siedlung und zu den Ressourcen in deren Umgebung, Vermittlung und Rechtsprechung bei Konflikten und die Vertretung der Interessen der lokalen Gemeinschaft gegenüber Außenstehenden sowie die Weitergabe von Informationen. Von Fremden, aber auch von Bewohnern, die längere Zeit abwesend waren, wurde erwartet, dass sie sich mit ihren Anliegen und Berichten an den *dìxà-ll'áé* wandten. Diesem oblag es dann, Informationen, zum Beispiel über persönliche Angelegenheiten (Geburten, Todesfälle, Heiraten, Scheidungen), Ressourcen (Stellen mit reifen Buschfrüchten, Arbeitsmöglichkeiten etc.) oder politische Entwicklungen zu verbreiten. Bei schwerwiegenden Konflikten wie

³⁷⁴ Wörtlich: Vorne:sein-Junktur:I-Präsens Mensch-MasculinumSingular. Ein alter headman in Chetto sagte, er sei weniger als die *kx'è-é-tè khóé-nà*, denn diese gingen zur Regierung, er dagegen nicht (CN, 3.8.1999).

³⁷⁵ Wörtlich: aufpassen auf / gucken nach-Mensch-Masculinum:Singular.

Diebstahl, Zerstörungen, unbezahlten Schulden, Ehebruch oder gar Körperverletzung, Vergewaltigung und Mord wurde ein *llaé-ó*,³⁷⁶ ein traditionelles Gericht einberufen (siehe unten).

Als Aufgaben heutiger *headmen*³⁷⁷ wurden zum Teil dieselben Aufgaben wie für die früheren *dixà-llaé* genannt. Auch *headmen* waren lokale Vertreter.³⁷⁸ Auch *headmen* sollten heute idealerweise von Neusiedlern konsultiert werden und diesen eine Stelle zuweisen, wo sie ihr Haus bauen und ihr Feld anlegen können.³⁷⁹ Die *headmen* sollten ihre Gemeinden gegenüber Offiziellen vertreten (vgl. Felton 1998), über die ihre Gemeinde betreffenden Dinge Bescheid wissen und Informationen weitergeben. In wichtigen Fällen sollten sie eine Versammlung der gesamten Einwohnerschaft einer Siedlung einberufen, um Informationen an alle zu verbreiten. Die *headmen* saßen also an der Schaltstelle für Informationen. In ihren Aufgabenbereich fiel ferner die Zeugenschaft für Leute, die keine Identitätsdokumente besitzen. Bei Problemen, von denen die gesamte Einwohnerschaft ihres Zuständigkeitsbereiches betroffen waren (z.B. Verknappung der Lebensmittel, Übergriffe von Seiten der Sicherheitskräfte), sprachen die *headmen* bei den zuständigen staatlichen Stellen vor oder informierten die Presse. Auch die dritte Aufgabe der *headmen*, die Rechtsprechung wurde als durch die Tradition begründet dargestellt:

„Die alten Menschen haben es so gemacht. Es gibt *voormane*, weil die Leute streiten. Das sind Männer, die den Menschen ein gutes Beispiel und das Gesetz geben. Man kann nicht ohne *voormane* sein. Es muss Menschen geben, die uns ein Gesetz geben.“ (KK, 27.10.1999)

Laut Felton (1998) ist die Rechtsprechung heute die Hauptaufgabe der *headmen*. Hierzu gehörte auch die Kontrolle, ob verhängte Strafen tatsächlich beglichen wurden. Allerdings waren die *headmen* dazu nicht immer in der Lage. Früher hätten sie in solchen Fällen eine

³⁷⁶ Wörtlich: verhandeln/beraten/palavern-Lokativ.

³⁷⁷ Häufig wurde die Afrikaanse Bezeichnung *voorman* verwendet. Es konnte kein Bedeutungsunterschied zwischen den beiden Termini festgestellt werden, weshalb ich mich in der Folge auf den englischen Terminus beschränken werde.

³⁷⁸ *Headmen* wurden allerdings zum Teil auch als Vertreter von Familien- oder Regionalgruppen bezeichnet. Zum Beispiel wurde über die nach Schmidtsdrift in Südafrika umgesiedelten Khwe gesagt, dort gebe es einen *headman* für die lXo-Khwe und einen anderen für die Buma-Khwe (AM, 14.11.2000). Diese Aufteilung kann sowohl Resultat des Umsiedlungsprozesses sein, in dessen Folge eine gebietsbezogene Autorität keinen Sinn mehr macht, sie kann aber auch von Seite der SADF initiiert worden sein, die zwischen Kazamba [Khwe aus Angola] und Baraquena [Khwe aus West Caprivi] unterschied (vgl. Uys 1993).

³⁷⁹ Wenn es sich bei dem vorgesehenen Platz um ein zwar verlassenes, aber früher einmal registriertes Grundstück des *resettlement scheme* handelte, würde der zuständige *headman* die Verwandten des früheren Besitzers konsultieren, bevor er seine Zustimmung gebe und der Anwärter seine Ansprüche beim zuständigen Büro des MLRR registrieren lassen könne.

körperliche Züchtigung androhen und durchführen können, was durch die namibische Verfassung heute verboten sei (EM, 2.8.1999).³⁸⁰ Probleme, die von einem lokalen *headman* nicht gelöst werden könnten, sollte dieser an den nächstwohnenden höher gestellten *headman* weitergeben.

Unter den *headmen* der größeren Siedlungen gab es unterschiedlich gestaltete räumliche und hierarchische Zuständigkeitsaufteilungen:

Im Mutc'iku *resettlement scheme* gab es drei *headmen*, deren Zuständigkeit nach Blocks aufgeteilt war.³⁸¹ Wenn ein traditionelles Gericht einberufen wurde, waren zumindest in schwerwiegenderen Fällen alle drei oder mindestens zwei daran beteiligt. Vorsitzender war dann der örtlich Zuständige, dem das Problem berichtet worden war. Rangunterschiede zwischen diesen drei *headmen* wurden nur auf der Grundlage persönlicher Qualitäten formuliert. Diese änderten aber nichts an den Zuständigkeiten. Obwohl einer von ihnen als relativ schwach galt und sich angeblich nicht um die an ihn heran getragenen Probleme kümmerte, sahen sich Personen, die in seinem räumlichen Zuständigkeitsbereich lebten, nicht in der Lage, einen der beiden kompetenteren *headmen* unmittelbar anzusprechen, da diese ihn an den Zuständigen verwiesen hätten (z.B. MK, 23.1.2001). Die örtliche Zuständigkeit wurde auch nicht dadurch aufgehoben, dass einer der drei mit dem *chief* der Mbukushu zusammenarbeitete. Die Kompetenz dieses *headman* als Vermittler und Richter wurde ausdrücklich hervorgehoben und seine innenpolitischen Zuständigkeiten dadurch nicht geschmälert (vgl. Felton 1998), möglicherweise sogar gestärkt. Allerdings wurde auch den anderen beiden *headmen* immer wieder Kollaboration mit Chief Mbambo unterstellt.

Als *headmen* von Omega wurden insgesamt sechs Personen genannt. Einer davon war allerdings vor kurzem aus dem Amt ausgeschieden, weil er krank war und außerdem eine Arbeitsstelle innehatte. Drei der übrigen fünf betonten, dass sie zusammenarbeiteten. Sie diffamierten die örtliche Aufteilung der Zuständigkeiten in Mutc'iku mit dem Ausdruck Apartheid. Der vierte wurde wegen seiner Zusammenarbeit mit dem Mbukushu *chief* nicht beteiligt. Es hieß, er werde fast nur von in Omega lebenden Mbukushu und den Khwe in

³⁸⁰ Körperliche Züchtigung als Strafe gehört allerdings nicht vollständig der Vergangenheit an. Mir wurde ein Fall von Lynchjustiz auf Anordnung eines *headman* berichtet. Vier junge Männer hatten Vieh gestohlen und geschlachtet, das zum Teil diesem *headman* gehört hatte. Die Diebe waren entdeckt und mit Draht um Hals und Hände gefesselt worden, ohne dass es einen *traditional court* gegeben hätte. Sie konnten weder essen noch trinken, ihre Hände waren geschwollen und es hieß, man hätte sie sterben lassen, wenn die Familien nicht eingesprungen wären und Kompensationen gezahlt hätten (RJ, 7.12.2000).

³⁸¹ Einer der drei *headmen* in Mutc'iku lebte in Block India und war zuständig für die Blocks Alpha und India, ein zweiter wohnte in Block Delta und war zuständig für die Blocks Beta bis Echo, der dritte lebte in Block Golf und war zuständig für die Blocks Fox bis Hotel (vgl. Abbildung 12).

seiner unmittelbaren Umgebung konsultiert. Er halte seinen eigenen *traditional court* ab. Wenn er bei einer Beratung der anderen dabei sei, werde er nicht aktiv und ergreife nicht das Wort. Letzteres galt auch für den fünften *headman* in Omega. In seinem Fall wurde das jedoch nicht auf seine politischen Seilschaften, sondern auf seine persönlichen Schwächen zurückgeführt. Er habe Angst, vor anderen zu reden und etwas Falsches zu sagen (DM, 6.8.1999). Dennoch war auch er der erste Ansprechpartner für die Einwohner bestimmter Blocks, ‚berichtete‘ deren Probleme aber lediglich den anderen *headmen*, die sich dann des Problems annahmen.³⁸² Dieser *headman* warf den anderen eine diskriminierende Haltung und ‚Apartheid‘ vor, weil sie ihn und die von ihm vertretenen Menschen von Informationen und Arbeitsmöglichkeiten ausschlossen (JK, 5.8.1999). Die Hierarchie-Unterschiede zwischen den drei *headmen*, die ‚zusammenarbeiteten‘, waren durch ihre Ämter innerhalb der Khwe Traditional Authority begründet. Zweien von ihnen hatte Chief Kippi George eine Position angetragen und einen ersten und zweiten Vertreter für die Siedlung Omega ernannt. Beide beriefen sich außerdem auf Ernennungen durch Martin Ndumba beziehungsweise Kandunda Kasetta (vgl. I.3.3.3). Der dritte hatte eine leitende Position in der Armee gehabt.

In Chetto gab es im Juli/August 1999 vier *headmen*. Hier residierte auch der von Chief Kippi George als Nachfolger des für den östlichen Caprivi zuständigen zweiten Khwe Chief Kandunda Kasetta bestimmte Mann. Der von Kasetta selbst bestimmte Nachfolger wurde übergeben mit dem Argument, dass er seinen Wohnsitz nicht aus dem relativ unzugänglichen Bwabwata an den Trans-Caprivi-Highway verlegen wollte. Kippi George wollte zwar den erst Mitte zwanzigjährigen Sohn des *headman* von Bwabwata als *traditional councillor* einsetzen. Dieser lehnte den Posten aber ab, weil er aufgrund seines jungen Alters in dieser Position Eifersucht und Anfeindungen befürchtete (SG, 19.7.1999). Neben dem von Kippi George eingesetzten Vertreter des *chief* genoss ein alter *headman* zwar großes Ansehen, sah sich aber aufgrund seines Alters selbst nur als Berater in Konfliktfällen und nicht als Vertreter der Gemeinde nach außen. Die Anerkennung des Sohnes des *native guard* Muyatwa, den dieser mit einer Khwe Frau gezeugt hatte, war umstritten, ebenso wie die eines weiteren relativ alten *headman*, der eine lange Geschichte von Positionen als Polizist und Assistent (siehe unten) aufzuweisen und unter anderem auch in Angola für die portugiesischen Kolonialherren sowie für Mbukushu gearbeitet hatte.

³⁸² Wie er selbst kamen die meisten Einwohner dieser Blocks ursprünglich aus dem Gebiet Luyana in Angola. In einer Diaspora-Situation wurde also die Zuständigkeit von *dixà-ll'áé* beziehungsweise *headman* für ein bestimmtes Gebiet in eine Zuständigkeit für eine bestimmte Gruppe von Menschen umgewandelt, wie das eventuell auch in Schmidtsdrift/Südafrika der Fall ist (siehe oben).

Omega III war während meines ersten Feldaufenthaltes fast völlig verlassen, weil im Oktober 1998 bis auf 12 Personen die gesamte, mehr als 600 Köpfe zählende Einwohnerschaft nach Botswana geflohen war, darunter auch drei *headmen*. Im Juli 1999 wurden die meisten Flüchtlinge repatriert, allerdings blieben zwei *headmen* in Dukwe zurück. Offenbar gab es in Omega III eine Aufteilung der Zuständigkeiten der *headmen*, die sich an den Familiengruppen orientierte und die in dieser Form angeblich auch im Flüchtlingslager in Botswana aufrechterhalten wurde. In Abwesenheit der *headmen* wurde einer der Zurückgebliebenen von der Armee zum lokalen Repräsentanten oder *headman*, gemacht. Dieser wurde jedoch von dem im Juli 1999 zurückgekehrten *headman* nicht akzeptiert und nach eigener Aussage auch so gut wie nie von den Rückkehrern konsultiert (WS, 6.8.1999).

In kleineren Ortschaften wie Bwabwata (circa 40 Einwohner) und lui-tcu-kx'om (circa 20 Einwohner), aber auch in Mashambo (circa 130 Einwohner), gab es jeweils nur einen *headman*, der je nach Kontext auch als *dixà-//'áé* angesprochen wurde. Einige *headmen* sahen ihren Zuständigkeitsbereich weder innerhalb ihres Wohnortes noch innerhalb von West Capri-*vi* als räumlich beschränkt an:

„Ich bin für das ganze Gebiet zuständig. Mein Gebiet reicht von Bagani bis Kongola. Ich arbeite mit den anderen *voormane* zusammen. Wenn die *voormane* aus Mutc'iku oder Omega III Probleme haben, fragen sie uns, damit wir ihnen bei dieser Sache helfen.“ (JM, 3.8.1999)

Solche Aussagen bezogen sich in erster Linie auf den dritten Zuständigkeitsbereich der *headmen*, die Vertretung der Khwe Gemeinschaft gegenüber anderen beziehungsweise gegenüber der Regierung, deren Verwaltungsvertretern und Sicherheitskräften, also auf die Repräsentation nach außen.

//'áxà / hoofman / chief

Das Khwe Wort *//'áxà* wurde meist mit *chief*, in Einzelfällen sogar mit *king* übersetzt.³⁸³ In der Regel war damit das Amt des obersten Repräsentanten und Richters gemeint. Manchmal war auch die Rede vom *//'áxà* einer Familiengruppe (z.B. M# über Simanyani, *//'áxà* der *dòm-khóé*, 14.11.2000). Der Begriff kann auch in nicht politischen Zusammenhängen eine Person in Führungsposition bezeichnen. So wurde die angeblich beste Korbflechterin und gewählte Vertreterin gegenüber der vermarktenden NGO als *//'áxà* der Korbflechterinnen

³⁸³ Auch der Mbukushu Chief Mbambo übersetzte sein traditionelles Amt *fumu* mit *king* (EMM, 5.2.1999).

bezeichnet (SM, 27.10.2000). //‘áxà kann auch ‚Ältester‘ bedeuten und wurde manchmal als sehr respektvolle Anrede gebraucht (Kilian-Hatz & Schladt 1997:139). Auf die frühere Entsprechung zwischen *dixà-//‘áé* und //‘áxà wurde bereits hingewiesen:

„Eigentlich könnten wir alle *voormane* //‘áxà nennen, aber wir können es nicht, weil wir nur dieses eine Wort haben und //‘áxà der *chief* ist. (JT, 11.11.2000)

Der Khwe *chief* wurde darüber hinaus auch als *ŋú-//‘áxà* (Land-*chief*), *xòm-//‘áxà* (Boden/Land-*chief*) oder *kúri-kx’am* //‘áxà (Ethnie-*chief*) spezifiziert; letzterer Ausdruck wurde erläutert mit *kèhé-Khwe* //‘áxà³⁸⁴, also ‘*chief* aller Khwe’. Die Bezeichnung //‘áxà wurde auch auf oberste Vertreter anderer Bevölkerungseinheiten wie etwa den früheren Mbukushu Chief Disho (M#, 14.11.2000) oder auf das Staatsoberhaupt Namibias Sam Nujoma (AM, 16.11.2000) angewandt.

Ein Vertreter für die Gesamtheit der Khwe etablierte sich während der Zeit der südafrikanischen Verwaltung. Diese setzte vermutlich Ende der 1950er oder zu Beginn der 1960er Jahre Martin Ndumba als *hoofman* der Khwe ein (vgl. I.3.3.4). Martin Ndumba’s Amtsbezeichnung wurde meist mit *hoofman* im Gegensatz zu der Bezeichnung *voorman/headman* angegeben. Über die In-Amt-Setzung Martin Ndumbas wurde berichtet:

„*Leadership* in Mutc’iku begann mit dem Vater meiner Mutter //okodom.³⁸⁵ Sie [Regierungsbeamte] brachten ihm ein Gewehr. Er aber sagte: ‘Ich bin alt. Ich kann dieses Ding nicht benutzen. Lasst mich die *leadership* meinem Enkel Mahindi geben.’ Dann brachten sie das Gewehr zu Mahindi. Dieser sagte: ‘Nein, ich bin jung. Ich kann kein *leader* sein’. Da brachten sie es zurück zu //okodom. Dieser überlegte: ‘Wen sollen wir zum *leader* ernennen? Lasst uns Ndumba ernennen!’ Dann sandte er Pové und andere nach Angola, um Ndumba zu holen. Dann übergaben sie diesem die *leadership* und das Gewehr.” (MU, 27.11.2000)

Ein zweiter *hoofman* wurde in der Ortschaft Bwabwata als Nachfolger des *native guard* Muyatwa installiert. Sein Name war Kandunda Kaseta. Er war Martin Ndumba nachgeordnet³⁸⁶ und zuständig für den östlichen Teil des West Caprivi. Kandunda Kaseta benannte offenbar zwei weitere Vertreter im Ostteil des West Caprivi: Mberemtatu für das Gebiet um Yiceca und Kapaco für das Gebiet östlich davon bis zum Kwando. Die Bezeichnungen für diese beiden waren allerdings uneinheitlich, teilweise wurde von ihnen ebenfalls als //‘áxà

³⁸⁴ Wörtlich: alle-Khwe *chief*.

³⁸⁵ Informant von Oswin Köhler für ‚die alte Zeit‘, im Jahre 1967 verstorben (Köhler 1989:27).

³⁸⁶ Während die höhere Position von Martin Ndumba unumstritten ist, wird von den Khwe im Osten des West Caprivi betont, dass Kaseta in Bwabwata vor diesem, also als erster im Amt war (WM, 24.1.2003). Kandunda Kaseta war von Muyatwa schon zu dessen Lebzeiten als *voorman* eingesetzt worden.

beziehungsweise *hoofman* und teilweise als *voorman* gesprochen. Alle vier wurden offenbar in besonders schwierigen Konfliktfällen zu Rate gezogen, wenn die lokalen *voormane* keine Lösung gefunden hatten. Unter diesen vier sei Martin Ndumba der erste, Kaseta der zweite, Mberemtatu der dritte und Kapaco der vierte gewesen und die Reihenfolge dieser Rangordnung im Falle eines schwerwiegenden Konfliktes eingehalten worden, das heißt Kapaco habe zuerst Mberemtatu, dieser Kaseta und Kaseta Martin Ndumba um Unterstützung gebeten (CD, 30.12.2000). Wenigstens in Konflikten mit Martin Ndumba selbst, wandte man sich offenbar an den damaligen Mbukushu Chief Makushe (GM, 4.8.1999).

Das obige Zitat zur In-Amt-Setzung von Martin Ndumba belegt, dass in der Vorstellung der Khwe die Erfüllung eines Amtes an die Anerkennung der persönlichen Qualifikation und an die Erfahrung einer Person gebunden ist. Vor Martin Ndumba gab es andere *//'áxà*, das heißt, über den lokalen Kontext hinaus bekannte und respektierte kompetente Männer (PM, 5.12.1998). Diese waren jedoch nicht von Staats wegen anerkannt und für die gesamte ethnische Gruppe zuständig. Martin Ndumba verstarb im Jahre 1989. Sein Nachfolger wurde Chief Kippi George. Dieser wurde entsprechend dem Wechsel der Nationalsprache und den Vorgaben des Traditional Authorities Act nicht mehr als *hoofman*, sondern entweder mit dem Khwe Terminus *//'áxà* oder als *chief* angesprochen. Chief Kippi George floh im Oktober 1998 nach Botswana. Im Januar 1999 setzte eine kleine Versammlung von circa 50 Khwe in Mutc'iku den designierten *senior traditional councillor* Thaddeus Chedau als *acting chief* ein. Chief Kippi George verstarb am 17. Dezember 2000 kurz nach seiner Repatriierung. Bis zum Ende der Feldforschung wurde kein neuer *chief* gewählt.

N#góró-tc'i-!óá

*N#góró-tc'i-!óá*³⁸⁷ bedeutet ‚Mann im Rücken‘, meist wird der Begriff mit Englisch *assistant* oder *vice* übersetzt. Der Assistent habe die Aufgabe, dem *headman* zu helfen und ihn gegebenenfalls zu vertreten. Andere für diese Position verwendete Khwe Termini waren *!xáo-khò-mà*³⁸⁸ (Helfer), *!ám-ka-khó-mà*³⁸⁹ (Zweiter) oder *gyám-ókì-tè-mà*³⁹⁰ (Beistehender).

³⁸⁷ Wörtlich: Rücken-hinten-Knochen = Rückgrat.

³⁸⁸ Wörtlich: Helfen-Mensch-Masculinum:Singular.

³⁸⁹ Wörtlich: Zwei-Kausativ-Mensch-Masculinum:Singular.

³⁹⁰ Wörtlich: Beistehen/zur Seite stehen-Lokativ-sein-Masculinum:Singular.

Kleinere Probleme wie Beleidigungen sollten vom Assistenten alleine gelöst werden. Während einer Gerichtsverhandlung sei es seine Aufgabe, Kläger, Beschuldigte und Zeugen zu befragen. Anders als die *headmen* würden deren Assistenten nicht von der Gemeinde gewählt beziehungsweise bestätigt, sondern von einem der *headmen* ernannt.

„Er ist *vice headman*, weil er über ein großes Wissen verfügt und weiß, wie man die Menschen befragt. Er wird nicht gewählt. Wenn er aufsteht und beim *traditional court* die Menschen befragt, dann wissen sie, dass er der *vice headman* ist. Wenn ich einen *vice headman* ernenne, stimmen die Leute zu. Sie wissen, dass er immer dabei ist.“ (JC, 8.2.1999)

Auf diese Weise bestimmten die *headmen* indirekt ihre Nachfolger selbst.

Tchékhoa

Der wörtlichen Bedeutung des Khwe Begriffes *tchékhò-mà*³⁹¹ kommt wohl die Übersetzung ‚Bote‘ am nächsten. Er wurde jedoch in der Regel mit *policia* beziehungsweise *policeman* übersetzt. Ein anderer Khwe Terminus, der als Übersetzung für *policeman* angeführt wurde, war *kyáé-khò-mà*.³⁹² Als Zeichen ihres Amtes trugen die Polizisten einen Stock (Felton 1998, vgl. Abbildung 30). Das Amt des Polizisten wurde offenbar von Muyatwa (vgl. I.3.3.2) eingeführt und in der Folge beibehalten. Muyatwa hatte ebenso wie die späteren Khwe *hoofmane* beziehungsweise *chiefs* eine ganze Reihe von Polizisten zu ihrer Verfügung.

Als Aufgabenfelder der Polizisten wurde genannt, dass sie vom *headman* gesandt würden, um das Datum für eine traditionelle Gerichtsverhandlung bekannt zu machen, dafür zu sorgen hätten, dass die beteiligten Parteien, insbesondere die Angeklagten, an diesem Tag vor Gericht erschienen. Während der Gerichtsverhandlung würden sie darauf achten, dass kein Streit oder gar Kampf ausbreche, ungehörig agierende Personen zurechtweisen und im Falle von Handgreiflichkeiten eingreifen. Darüber hinaus begleitete und beschützten sie den *chief*. Sie könnten überall zum Einsatz kommen, auch außerhalb ihrer Wohnorte. Die jeweiligen *headmen* würden sie dann gegebenenfalls bitten, zu helfen (AM, 13.11.2000).

„Ihre Aufgabe ist es, Leute, die miteinander kämpfen, festzunehmen und sie zum *headman* zu bringen. Der *chief* schickt sie zu anderen Orten, um zu sehen, wie die Leute dort leben. Sie gehen zu anderen Orten und schauen sich an, wie die Lage dort ist. Sie müssen bei Meetings anwesend sein und Leute festhalten, wenn sie anfangen, miteinander zu kämpfen. Sie gehen mit dem *chief* wohin immer er geht

³⁹¹ Wörtlich: Schicken-Mensch-Masculinum:Singular; Felton (1998:3) benutzt eine andere Orthographie und nennt als Bezeichnung *tjekxoe*.

³⁹² Wörtlich: Binden-Mensch-Masculinum:Singular.

und beschützen ihn. Sie kommen früh am Morgen zum *chief's place* und fragen, ob er etwas für sie zu tun hat. Sonst können sie nach Hause gehen. Heute haben wir keine Polizisten mehr, weil die Leute nach Geld fragen.” (PM, 10.2.1999

Weder Polizisten noch Assistenten wurden direkt entlohnt. Sie erhielten von den *headmen* aber einen Anteil der zusammen mit der Strafe verhängten Gerichtskosten.

ABBILDUNG 30: KHWE HEADMAN MIT SEINEM 'TRADITIONELLEN POLIZISTEN'



Foto: Gertrud Boden

Traditional Authority

Die unabhängige namibische Regierung hat zur Vertretung so genannter ‚traditioneller Gemeinschaften‘ die schon mehrfach zur Sprache gekommene Institution einer *traditional authority* eingerichtet (vgl. I.3.4.3). Das Gesetz sieht die Positionen eines *chief*, einer Zahl von höchstens vier *senior traditional councillors* und höchstens sechs *traditional councillors* sowie eines *secretary* vor und befürwortet gemäß der in der Verfassung garantierten Gleichberechtigung ausdrücklich die Beteiligung von Frauen. Chief Kippi George ernannte die Amtsinhaber für die zu beantragende Khwe Traditional Authority. Seine Auswahl reflektiert die frühere räumliche Ordnung der Khwe, das heißt er hat Vertreter aller Ortschaften für die Khwe Traditional Authority ernannt. Er entsprach damit sowohl den Empfehlungen eines von WIMSA für San durchgeführten Workshops als auch der überlieferten Konzeptualisierung von autoritativer Zuständigkeit der Khwe. Die Namen auf der Liste waren durchweg solche von lokalen *headmen* beziehungsweise *dixà-//'áé*, die aufgrund ihrer Reputation (*reputasie*), Erfahrung und Kenntnisse ausgewählt wurden. Letztere schlossen Sprachkenntnisse des Afrikaans beziehungsweise Englisch zumindest bei einem Teil der *councillors* mit ein. Der für das Amt des *secretary* ausgewählte Mann war noch sehr jung und beherrschte Englisch in Sprache und Schrift. Die *councillors* repräsentierten vor allem die vier großen Ortschaften. Das änderte aber nichts an der Tatsache, dass die *dixà-//'áé* der kleineren Orte ihre Funktion als Vermittler und Rechtsprecher unabhängig von einem solchen Amt wahrnahmen und etwa auch zu Meetings eingeladen wurden. Die ursprünglich mit dem Antrag auf Anerkennung einer Khwe Traditional Authority im Jahre 1996 eingereichte Namensliste für die verschiedenen Positionen wurde von Kippi George mehrfach revidiert. Er besetzte Positionen neu und setzte Personen ab, die er nicht mehr als loyal empfand. Aber auch alle Veränderungen blieben dem Prinzip der räumlichen Gerechtigkeit treu, das heißt neue *traditional councillors* waren immer aus denselben Ortschaften wie die abgelösten.

Committee

Die Tatsache dass Regierungen und NGOs laufend neue Formen der politischen Partizipation bei den Khwe ins Leben reifen, wurde häufig ironisch kommentiert:

„Wir gehören alle einem *committee* an. Ich bin im *village committee*, Thomas ist im *government committee*, du [GB] bist im *committee* des Präsidenten der USA.“
(AB, 14.11.2000)

Die Ironie in diesem Kommentar mag damit zusammenhängen, dass in West Caprivi solche Institutionen bisher wenig erfolgreich waren. Nichtsdestotrotz machten die Khwe sich das Image solcher Institutionen bei Bedarf zunutze. So erfanden zum Beispiel die Teilnehmer einer Delegation aus Mashambo bei dem Besuch im Büro des Ministry of Basic Education in Katima Mulilo, wo sie eine eigene Schule für Mashambo erwirken wollten, ad hoc ein *village committee* und stellten die einzelnen Mitglieder der Delegation mit ihren vorgeblichen Positionen innerhalb dieses Komitees vor.

Das bedeutendste Komitee im lokalen Kontext war das West Caprivi Management Committee. Es hatte 12 Mitglieder, davon zwei Frauen. Die örtliche Herkunft gestaltete sich wie folgt: drei Personen aus Omega, außerdem ein *headman* aus Omega als Vertreter der Khwe Traditional Authority, zwei Personen aus Mutc'iku, eine Person aus Chetto, eine aus Mashambo, eine aus Pipo und eine aus lui-tcu-kx'om (Rousset, pers. Komm.). Die ursprüngliche Aufgabe dieses Komitees war die Planung, Verfassungsgebung und Beantragung einer *conservancy*, weshalb das Komitee im lokalen Kontext als ‚Conservancy Committee‘ bekannt war. Der Antrag auf eine *conservancy* wurde im Jahre 1996 mit der Begründung abgelehnt, dass die Einrichtung einer *conservancy* in einem Game Park nicht möglich sei. Zugleich wurde eine Deproklamierung von Teilen des Parks in Aussicht gestellt. Es folgte eine Reihe von immer wieder neuen Plänen und die Hauptaufgabe des Komitees bestand darin, die auf Versammlungen mit Vertretern von WIMSA, LAC oder IRDNC gewonnenen Erkenntnisse über die rechtlichen, ökonomischen und praktischen Konsequenzen der jeweiligen Pläne an ihre jeweiligen Gemeinden weiter zu geben. Aufgrund der mangelnden rechtlichen Grundlage hatte das Komitee jedoch kaum gestalterisches Potential. Auf Empfehlung von IRDNC und LAC wurde im Jahre 2003 an der Gründung eines Trust gearbeitet, um ein rechtlich anerkanntes Organ zu haben, an das Profite aus der Trophäenjagd in der Region ausgezahlt werden können. Die Mitglieder des West Caprivi Management Committee gingen davon aus, dass sie auch die Mitglieder des *Steering Board* des zukünftigen Trust sein würden. Sie betrachteten die monatliche Aufwandsentschädigung in Höhe von 60 Namibian Dollar als ein ihnen zustehendes Einkommen (Rousset/Tjombe pers. Komm.). Die Mehrzahl der *community members* sprach sich jedoch dagegen aus und befürwortete dass diesmal andere eine Chance bekommen sollten. Laut Verfassung des Trust sollen im *board of trustees* drei Vertreter aus Mutc'iku, drei aus Omega, zwei aus Chetto, einer aus Pipo, einer aus lui-tcu-kx'om, einer aus Omega III und einer aus Mashambo vertreten sein (Constitution of Kyaramacan Association,

LAC: Januar 2003). Sowohl für das West Caprivi Management Committee als auch für den zukünftigen Trust war man also bemüht, alle Ortschaften zu berücksichtigen.

Positionen in solchen neuartigen Organisationsformen bieten Chancen zur Profilierung, die zur Konkurrenz für die *headmen* werden können. Zumindest der Vorsitzende des West Caprivi Management Committee hat entscheidend an Ansehen und Einfluss gewonnen und wurde von einigen Personen als *headman* bezeichnet. Angesichts der unbestätigten Position der Khwe Traditional Authority setzten manche ihre Hoffnungen auf das Komitee:

„Einmal war ich bei Mbambo und habe mitbekommen, wie PK und PM bei Mbambo darum kämpften, wer *chief* ist. Wenn die *community* die anderen *headmen* zusammen rufen würde, würden sie kommen. Das *steering committee* sollte das organisieren. Das *steering committee* hat jetzt die Verantwortung.“ (JG, 20.1.2001)

Andere Ämter

Neben den politischen Repräsentanten und den Mitgliedern von Komitees und dem zukünftigen *board of trustees* entstanden laufend weitere Ämter und Verantwortlichkeiten. Für verschiedene Zwecke wurden *boards* eingerichtet, zum Beispiel das *language board*, das die Verschriftlichung der Khwe Sprache vorantreiben soll. NGOs organisierten Workshops zu verschiedenen rechtlichen Themen und zu diesem Zweck wurden jeweils lokale Vertreter als Abgesandte gewählt. Behörden und Ministerien suchten Verantwortliche und Ansprechpartner für ihre Programme wie zum Beispiel das Alphabetisierungsprogramm für Erwachsene oder die Registrierung von Khwe, die keine Geburtszertifikate haben. Angehörige von Delegationen, die in bestimmten Angelegenheiten nach Windhoek reisten, um dort bei Ministerien vorzusprechen, hatten zum Teil keine formelle Position inne. Viele Personen auf diesen neuartigen Positionen waren jüngere Männer, die Englisch oder zumindest Afrikaans in Wort und Schrift beherrschten. Abgesehen davon wurde darauf geachtet, dass Verantwortlichkeiten gestreut und nicht in einer Hand konzentriert wurden. Der Multiplizierung von Ämtern entsprach daher auch eine Multiplizierung von Amtsinhabern.³⁹³

Im folgenden Zitat geht es um diejenigen Personen in Mashambo, die beim traditionellen Gericht die Befragung oder Vernehmung durchführen und den *headman* zu Behörden-

³⁹³ Es gibt auch eine ganze Reihe von Kirchen, die in West Caprivi aktiv sind und Positionen wie Diakon, Sekretär, usw. zu vergeben haben. Selbst Fußballmannschaften kommen nicht ohne zahlreiche Funktionäre wie Sprecher, stellvertretender Sprecher, etc. aus (AM, 10.2.2003).

besuchen begleiten. Es zeigt, dass für deren Akzeptanz die unterschiedlichsten Gründe eine Rolle spielen:

„TG agiert, weil Longoane [Gründer und erster *headman* von Mashambo] sein Onkel [Mutterbruder] war. TGs Bruder hatte die Position übernommen [ist aber nach Botswana umgesiedelt]. Vielleicht agiert er für diese beiden. JT agiert, weil er als Komitee-Mitglied nominiert wurde. CM agiert, weil er vom *headman* ernannt wurde, um ihm zu helfen. Er agiert wie ein Vorsitzender. Wir akzeptieren immer Personen, die wie große Persönlichkeiten handeln. Selbst ich agiere manchmal als *secretary*. In Sachen Schule hat mich der Direktor des MBEC als Verantwortlichen ernannt. Aber ich denke, ich kann diese Position nicht übernehmen. Es bedeutet, dass ich mit Eltern sprechen muss [Sprecher ist zwar verheiratet, aber noch nicht Vater]. Deshalb habe ich die Position an A. gegeben. Der *headman* kann nicht ganz alleine handeln. Er muss mit den anderen diskutieren.“ (AM, 13.11.2000)

II.4.2.3 Organe

ll̥e-ó

Das Khwe Wort *ll̥e-ó* wurde regelmäßig mit *traditional court* übersetzt. Das ist ein öffentliches Forum, vor dem schwerwiegende Rechtsbrüche verhandelt wurden.³⁹⁴ Kläger oder Klägerin suchten einen *headman* oder einen seiner Helfer auf und brachte sein/ihr Anliegen vor (vgl. Felton 1998). Der *headman* legte dann ein Datum fest, an dem die Verhandlung stattfinden sollte, und schickte Boten aus, um Kläger, Angeklagte und Gemeinde hierüber zu informieren. Das Gericht tagte in der Regel unter einem großen Baum, der entweder zentral oder in unmittelbarer Nähe zum Wohnort eines *headman* gelegen war. Wenn die beiden Parteien, ihre Familienangehörigen und andere Interessierte versammelt waren, wurde zunächst ein Gebet gesprochen. Dann begann die Befragung des Klägers, des Angeklagten und eventueller Zeugen. Dies erfolgte entweder durch die Assistenten oder durch andere respektierte Männer, die vom *headman* darum gebeten worden sind (AM, 13.11.2000). Wenn überhaupt, stellte der *headman* als letzter seine Fragen. Anschließend traf er eine Entscheidung über das Urteil und verhängte eine Strafe (vgl. Felton 1998). Dann wurde mit dem Verurteilten vereinbart, in welcher Form und in welchem Zeitrahmen er seine Schuld zahlen sollte. Die zuständigen *headmen* kontrollierten auch, ob die Schulden tatsächlich bezahlt wurden. Die Übergabe fand in ihrer Anwesenheit statt. Wenn die Zahlung überfällig war, wurden unter Umständen weitere Maßnahmen ergriffen. Wie erwähnt, gehörten dazu in der

³⁹⁴ Allerdings versucht man zum Teil auch bei Körperverletzung oder anderen schwerwiegenden Konflikten, ohne Anrufung des traditionellen Gerichts Kompensation zu erlangen (MK, 20.10.1999).

Vergangenheit auch körperliche Züchtigungen, die jedoch mit der Unabhängigkeit Namibias verboten wurden. Aktuell konnte lediglich die Strafe erhöht oder die Person an die Polizei überführt werden. Das Verbot von körperlicher Züchtigung wurde als einer der Gründe dafür angegeben, dass Gerichtsurteile heutzutage nicht mehr dieselbe Durchsetzungskraft hätten wie in der Vergangenheit. Alternative Erklärungen führten an, dass die Menschen während der Militärzeit über mehr Geld verfügt hätten und deshalb auch in der Lage gewesen seien, ihre Gerichtsschulden zu begleichen.

Bei der Bemessung der Strafe orientierten sich diejenigen *headmen*, die mit dem *chief* der Mbukushu zusammenarbeiteten, an einer von der Mbukushu Traditional Authority herausgegebenen Liste, auf der die Höhe der Strafe für bestimmte Verbrechen vorgegeben war. Im übrigen orientierte man sich daran, welche Strafen in ähnlichen Fällen verhängt worden waren. Die Rechtsprechung der *goava* [Bantu] erschien auch dabei als Richtschnur.

„Der *headman* hat CM und JT ernannt, um beim *traditional court* Fragen zu stellen. Er möchte immer, dass sie mit ihm arbeiten. CM kennt das Gesetz besser, weil er lange Zeit mit *goavas* gelebt hat.“ (AM, 13.11.2000)

Die anwesenden Gemeindemitglieder ebenso wie die Assistenten sollten ein Korrektiv sowohl für die Einschätzung der Schuld als auch für die Angemessenheit der Strafe sein. Jeder Anwesende habe das Recht, sich während der Verhandlung zu dem Fall zu Wort zu melden, und nach einem Schuldspruch würden die Anwesenden aufgefordert, eventuelle Bedenken gegen das Urteil zu äußern. Angestrebt sei eine Befriedigung des Geschädigten nicht nur mit Geld oder anderen materiellen Dingen, sondern auch eine Versöhnung der Kontrahenten. Diese würden nach der Verhandlung aufgefordert, sich vor dem Gericht die Hand zu reichen und die ‚Freiheit‘ ihrer Herzens zu bekunden. In Fällen von Blutvergießen sei außerdem eine rituelle Versöhnung erforderlich, bei der der Täter die Wunden des Opfers mit Fett und Asche bestreiche (z.B. JC, 8.2.1999). Das Verhalten vor Gericht, ob respektvoll oder respektlos, skrupellos oder reumütig, und auch die persönliche Situation, in der der für schuldig Befundene das Vergehen begangen habe, würden bei der Verhängung der Strafe berücksichtigt. Wegen mangelnden Respekts gegenüber dem Gericht könne auch der Kläger zu einer Strafe verurteilt werden, selbst wenn ihm in der Sache Recht gegeben werde.

In ihrer Funktion als Vermittler und Rechtsprecher erhielten *headmen* eine indirekte Bezahlung. Sie setzten auch eine bestimmte Geldsumme oder eine bestimmte Anzahl von Gütern (Töpfe, Decken, Ziegen etc.) als Gerichtskosten fest. Der *headman* gebe davon etwas an seine Assistenten und Polizisten ab (KC, 18.11.2000; vgl. auch Text 4.5.2.1.2 im Oswin-

Köhler-Archiv). Die Strafenliste sah hierfür festgelegte Anteile vor. Die Praxis der übrigen *headmen* wich davon nicht entscheidend ab. Im Durchschnitt erhalte das Gericht eine Summe, die etwa ein Fünftel der Strafsumme betrage. Die Gerichtskosten würden zusätzlich zu der Strafe auferlegt. In Omega berichteten die *headmen*, dass sie dieses Geld zurücklegten für den Fall, dass jemand in der Gemeinde Hilfe brauche. In Chetto berichteten die *headmen*, dass sie zu demselben Zweck einen Teil des Gelds an Chief Kippi George abführten. Das erste Modell entspricht eher dem, was in den Workshops für *traditional authorities* gelehrt wird, das zweite Modell eher der Praxis der Mbukushu.

Häufig wurde berichtet, dass Personen, die zunächst bei der Polizei angezeigt und zu Gefängnisstrafen verurteilt worden waren, später wieder entlastet wurden und man stattdessen eine Einigung vor dem traditionellen Gericht suchte:

„In den *hostels* werden häufig Mädchen vergewaltigt. Wir melden solche Fälle nicht mehr der Polizei. Einmal haben die Eltern eines vergewaltigten Mädchens die beiden jungen Männer bei der Polizei angezeigt. Die hat sie festgenommen und sie kamen für mehrere Jahre ins Gefängnis. Da sind die Eltern der beiden zu den Eltern des Mädchens gegangen und haben geklagt, dass ihre Söhne sie nicht unterstützen können, weil sie im Gefängnis sind. Es sei besser gewesen, sie seien zu ihnen gekommen und hätten Geld verlangt. Da bekamen die Eltern des Mädchens Mitleid und sie haben die beiden entlastet. Seitdem gehen in so einem Fall die Eltern der Mädchen zu den Eltern der Jungen.“ (AM, 20.11.2000)³⁹⁵

Ähnlich wurde in einem Fall verfahren, in dem ein Bruder das Haus seiner Schwester angezündet hatte und das Haus samt Inhalt verbrannt war. Auch hier überzeugten andere Familienmitglieder die Schwester, die ihren Bruder bei der Polizei angezeigt hatte, dass es besser für sie sei, wenn ihr Bruder von einem traditionellen Gericht zu einer Entschädigung verurteilt würde (SM, 9.8.1999).

Andere Personen vertrauten eher den staatlichen Organen und tendierten dazu, Kapitalverbrechen bei der Polizei anzuzeigen (YN, 24.7.1999). Hierbei handelte es sich vornehmlich um Personen, die beim Staat angestellt waren, wie zum Beispiel Lehrer.

³⁹⁵ Es stellte sich heraus, dass es bei den Vergewaltigungen hauptsächlich darum ging, den jeweiligen *boyfriend* des Mädchens zu erniedrigen. Diese Berichte stehen in krassem Gegensatz zu Lee's (1982) Beobachtung bei den Dobe !Kung, wonach Vergewaltigungen als spezifische Form der Gewalt gegen Frauen sehr selten seien.

Meetings

Eine neue Form der gemeinschaftlichen und partizipatorischen Entscheidungsfindung sind Meetings (Afrikaans: *vergaderings*). Ähnlich wie die Komitees waren auch die Meetings einem gewissen Spott ausgesetzt:

„Die Leute wissen nicht, was auf den *vergaderings* besprochen wird. Sie stimmen immer zu. Einer sagt etwas und die anderen sagen: ‘ja, ich habe auch so gedacht’.” (YN, 9.11.1999)

Eingeführt von NGOs und Regierungsinstitutionen sind die Versammlungen als Foren gedacht, in denen jedes Gemeindemitglied seine Meinung äußern und beitragen kann. Jeder kann hier sprechen, egal ob alt oder jung, Mann oder Frau, alteingesessen oder zugewandert. Zusammenkünfte, die die gesamte Bevölkerung des West Caprivi betrafen, fanden in der Regel in Mutc’iku, dem Sitz des *chief*, statt, allerdings nicht an dessen Wohnort, sondern auf der Khwe Community Campsite, die auch Übernachtungsmöglichkeiten bitt. Für lokale Versammlungen gab es in jedem Ort einen zentralen Platz, in Mutc’iku war das die *community hall*, in anderen Orten häufig derselbe Baum, unter dem auch die traditionellen Gerichtsverhandlungen stattfanden. Wenn auch Nicht-Khwe beteiligt waren, wurden für diese alle Wortbeiträge vom *secretary* oder einem ad hoc bestimmten Übersetzer ins Englische übersetzt. Auch vor Meetings wurde in der Regel ein Gebet gesprochen, danach zunächst die Tagesordnung besprochen und über sie abgestimmt. Personen, die einen Wortbeitrag leisten wollen, hoben die Hand, begrüßten die Anwesenden und bedankten sich für die Gelegenheit zu sprechen. Die *headmen* und *councillors* sprachen häufig gar nicht oder als letzte. Bei mehreren Meetings konnte ich beobachten, dass Frauen wesentlich seltener das Wort ergriffen (für ähnliche Beobachtungen vgl. z.B. Lee 1982; Hohmann 2000).

II.4.3 *kx'é-é-tè khóé-nà* in der Praxis

II.4.3.1 Persönliche Profile

Geschlecht, Alter, Familienstand

Alle Personen, die ein Amt als *ll'áxà, díxà-ll'áé, n#góró-tc'i-l'õã* oder *tcé-khò-mà* bekleiden oder in der Vergangenheit bekleidet haben, waren Männer. Lediglich für das Amt eines *traditional councillor* hat Chief Kippi George auf einer Version der Liste seine eigene Frau ernannt. Im West Caprivi Management Committee waren zwei Frauen vertreten, und in das *board of trustees* des zukünftigen Kyaramacan Trust werden voraussichtlich auch einige Frauen gewählt werden. Auf ausdrückliche Nachfrage räumten alle *headmen* ein, dass prinzipiell auch Frauen diese Position bekleiden könnten:

„Ich würde zustimmen, dass eine Frau unter den *kx'é-é-tè khóé-nà* ist, wenn sie einen guten Kopf hat und reden und schreiben kann. Aber solche Frauen kenne ich nicht. Die Alten können nicht schreiben. Aber unter den jungen Frauen könnten welche sein.“ (MN, 1.2.2001)

Solche Aussagen erschienen eher als Lippenbekenntnisse beziehungsweise verbale Zugeständnisse an die Belehrungen während der Trainingsworkshops zu *Traditional Leadership* und an die in der namibischen Verfassung verankerte Gleichberechtigung der Geschlechter, die in taktischen Überlegungen durchaus eine Rolle spielte:

„Im heutigen Namibia muss man immer eine Frau dabei haben, wenn man einen offiziellen Besuch macht.“ (AM, 2.11.2000)

Dass Frauen keine *kx'é-é-tè khóé-na* waren, wurde (wie vieles andere auch) einfach damit begründet, dass das von Anfang an so eingerichtet worden sei:

„Ich weiß nicht, warum keine Frau *voorman* ist. Es hat so begonnen.“ (AB, 3.8.1999)

Alle *headmen* waren zum Zeitpunkt der Interviews im Jahre 1999 zwischen 40 und (geschätzt) über 70 Jahre alt. Chief Kippi George war zum Zeitpunkt seines Amtsantritts im Jahre 1989 allerdings erst Ende Zwanzig. Auch die Position des *secretary* der Khwe Traditional Authority wurde mit einem jungen Mann im Alter von Anfang Zwanzig besetzt. Er war verheiratet und hatte bereits ein Kind. Alle *headmen* waren mindestens einmal verheiratet und Väter. Dies galt bis auf eine Ausnahme auch für die Mitglieder der Khwe Traditional Authority in all ihren bisherigen Zusammensetzungen.

Amtsinhaber sollten nicht zu jung, aber auch nicht zu alt sein. Dies wurde bereits in der oben zitierten Geschichte der Amtseinsetzung von Martin Ndumba (vgl. I.3.3.3) deutlich. Verschiedentlich lehnten junge Männer eine Position als *headman* ab, weil sie sich für diese Position zu jung hielten (SG, 27.7.1999, AM, 27.11.2000). Sie entzogen sich einer solchen an sie heran getragenen Verantwortung aus Angst vor der Eifersucht und den Folgen einer möglichen Anwendung von Hexerei durch ältere Personen. Alte zogen sich zum Teil aus der Verantwortung zurück, weil sie sich durch die neuartigen Herausforderungen überfordert fühlten (NC, 2.8.1999). Auf ihre Erfahrung bei der Schlichtung interner Konflikte wurde unter Umständen dennoch zurückgegriffen.

„NC war früher *headman*. Jetzt ist er alt. Heute ist er kein *headman* mehr. Er ist nur ein Berater, weil er sehr erfahren ist. Er wird kommen, wenn es ein Problem gibt.“ (NB, 18.11.2001)

ALTER UND FAMILIENSTAND DER KHWE HEADMEN

Name	Alter	Frauen	Kinder
NC	75 (geschätzt)	1	7
AB	55-60 (geschätzt)	2	6
AB2	50 (geschätzt)	2, erste verstorben	4
DM	50-55 (geschätzt)	1	5
EM	45 (geschätzt)	1	6
GM	65 (geschätzt)	1	3
JC	49 (ID)	2	?
JD	58 (ID)	2	17
JK	58 (ID)	2, davon eine verstorben	7
JM	50 (geschätzt)	1	9, davon 1 verstorben
KG	38 (Auskunft WIMSA)	2, von erster geschieden	2
MM	54 (ID)	3, davon zwei verstorben	9, davon 3 verstorben
MT	55 (ID)	2	6
NP	70 (geschätzt)	2, erste verstorben	6, davon 4 verstorben
PK	49 (ID)	?	?
PM	65 (ID)	1	7
SM	60 (geschätzt)	2, von einer geschieden	14, davon 4 verstorben
ST	42 (ID)	1	6
WM	68 (ID)	1	7
WM2	50 (geschätzt)	2	9
WS	70 (geschätzt)	3, von erster gesch., dritte verst.	16

Herkunft: Geburtsort und soziale Gruppe

Die Betrachtung der Herkunft von Personen anhand ihres Geburtsortes wird durch die Praxis der südafrikanischen Verwaltung erschwert, nach der in den Identitätsausweisen nur zwei der in West Caprivi gelegenen Orte auftauchen, nämlich Mutc'iku und Bwabwata.³⁹⁶

HERKUNFT UND FAMILIENGRUPPEN DER KHWE HEADMEN

Name	Wohnort	Geburtsangabe	Familiengruppe (Elternteil)³⁹⁷
PK	Mutc'iku: Divundu	Andara	Djǎǎ-xéi (o.A.)
PM	Mutc'iku: Bagani	Mutc'iku	llxué-kyaánú (o.A.)
JC	Mutc'iku: Blocks F-H	o.A.	Djǎǎ-xéi (o.A.)
DM	Omega: Mangarangandja	Bwabwata	Domí-khóé (o.A.)
JD	Omega	Bwabwata	Thovo-khuru (o.A.)
EM	Omega	Bwabwata	Xámí-fí (o.A.)
MM	Omega	Bwabwata	Thóvò-khuúrù (o.A.)
ST	Omega	Bwabwata	Xómí-tcéú (M)
JK	Omega	Luyana	Góé-khoava (o.A.)
AB	Chetto	?	llqará-ngú (F)
NC	Chetto	?	Góé-khòává (o.A.)
JM	Chetto	Bwabwata	llqará-ngú (M)
NP	Chetto	Dun-kyae-ku (bei Bwabwata)	Xómí-tcéú (o.A.)
WM2	Chetto: †xoa-nllaxa	Bwabwata	Xámí-fí (M)
MT	Chetto: Pipo	Bwabwata	llqará-ngú (M)
GM	Bwabwata	Ngyavaxa (bei Bwabwata)	O-tcé-kù (M+F)
SM	lui-tcu-kx'om	Maitcwa	l'áò (o.A.)
WS	Tcu-†ǎ = OmegaIII	Bwabwata	†xóa-ka-kyáé (M)
WM	Tcu-†ǎ = OmegaIII	†Gèú-càá	O-tcé-kù (F)
AB2	Mashambo	†Gèú-càá	llqará-ngú (M)

Soweit entsprechende Daten vorhanden sind, lässt sich feststellen, dass alle *headmen* in Mutc'iku aus dem Großraum Mutc'iku (inklusive Andara auf der anderen Flussseite) stammten und sich zu den Familiengruppen rechneten, die in diesem Gebiet am längsten ansässig waren (vgl. II.3.4.3). Dies galt auch für Chief Kippi George (Geburtsort Mutc'iku, *ditú-kúúrù* (F), *djǎǎ-xéi* (M)), nicht aber für den Senior Traditional Councillor und Acting Chief Thaddeus Chedau (Geburtsort Lizauli, *thóvò-khuúrù* (M)). Letzterer war in Ost Caprivi

³⁹⁶ Dies änderte sich zwar mit der Gründung der Militärbasis Alpha, die später in Omega umbenannt wurde, aber die in Omega Geborenen tauchen in der Liste der *headmen* nicht auf, weil sie für diese Position noch zu jung sind.

³⁹⁷ M=Mutter, F=Vater, o.A. = ohne Angabe.

geboren, lebte jedoch in Mutc'iku. Wie unten gezeigt werden wird, war seine Herkunft bei der Frage der Nachfolge von Chief Kippi George Gegenstand der Argumentation um seine Legitimation.

Die *headmen* in Omega gaben bis auf einen alle ihren Geburtsort mit Bwabwata an. Einer stammte aus dem Gebiet Luyana in Angola und war für die Leute zuständig, die, wie er selbst, aus diesem Gebiet nach Namibia geflohen waren (vgl. I.3.3.2). Chetto bildete früher die südliche Grenze des zu Bwabwata gerechneten Gebietes. Alle bekannten Geburtsorte der *headmen* von Chetto wurden mit Bwabwata beziehungsweise einem Ort im Gebiet Bwabwata angegeben. Der *headman* beziehungsweise *dixà-//'áé* von Bwabwata war an einem Ort in der unmittelbaren Nachbarschaft von Bwabwata geboren. Sowohl sein Vater als auch seine Mutter trugen den Familiennamen *O-tcé-ku*, also den Namen derjenigen Familiengruppe, deren Gebietsanspruch auf Bwabwata allgemein anerkannt ist. Entsprechendes galt für den *headman* und *dixà-//'áé* von lui-tcu-kx'om. Auch er war in unmittelbarer Nähe des Ortes geboren und den Familiengruppen seiner Eltern wurden Eigentumsrechte an diesem Gebiet zugesprochen. In Omega III war die Legitimation eines *headman*, der in Bwabwata geboren war, umstritten. Ein weiterer *headman* in Omega III, der auch *traditional councillor* war, ebenso wie der *headman* von Mashambo waren in †gèù-càá geboren (nordöstlich von Omega III).³⁹⁸ Der *headman* von Mashambo gehörte mütterlicherseits der Familiengruppe der *//qará-ngú* an, die den Großteil der Bevölkerung des Ortes stellte.

Die genealogischen Beziehungen zwischen Vorgängern und Nachfolgern im Amt eines *headmen* waren entweder *n//góri-ku* oder *dàmà-ku*-Beziehungen (siehe unten).³⁹⁹ In den meisten Fällen wurde in den *n//góri-ku*-Beziehungen das Amt vom Mutterbruder an den Schwestersohn und in den *dàmà-ku*-Beziehungen vom klassifikatorischen Seniorbruder an den Juniorbruder weitergegeben. Felton (1998) gibt an, dass bei den Khwe das Amt des *//'áxà* in der mütterlichen Linie weitergegeben werde und ein Mann seinem Mutterbruder im Amt folgen sollte. Die Nachfolgeregelung unterscheidet sich damit von der der Vorstände von Wohnplätzen und ähnelt in dieser Hinsicht der Nachfolgeregel für *chiefs* der Mbukushu.

³⁹⁸ Ein weiterer als *headman* von Omega III bezeichneter Mann ebenso wie die für die Ortschaften †Qowexa und Guixa angegebenen *headmen* konnten nicht interviewt werden, weil sie sich während der ersten drei Feldforschungsaufenthalte im Flüchtlingslager in Dukwe aufhielten.

³⁹⁹ *N//góri-ku* wird die Beziehung zwischen *tá-//úũ-mà* ([klassifikatorischer] Mutterbruder, Großvater) und *n//góri-mà* ([klassifikatorischer] Schwestersohn, Enkelsohn) genannt, *dàmà-ku*-Beziehungen sind solche zwischen (klassifikatorischen) Brüdern (vgl. II.2).

VERWANDTSCHAFTLICHE BEZIEHUNGEN ZU VORGÄNGERN VON **KHWE HEADMEN**

Kippi George, verstorben am 17.12.2000

- ↑ *nlgóri* [?] von Martin Ndumba
- ↑ ? von Tcicongo Mbukusha = ||Xovo-||Xovo

PM (*headman* in Mutc'iku)

- ↑ *nlgóri* [ZyS] von Camacako

JC (*headman* in Mutc'iku)

- ↑ *dàmàcí* [By] von Kagomba Cipungu
- ↑ *nlgóri* [ZS] von Teteku ||X'ao-kx'oxo

PK (*headman* in Mutc'iku)

- ↑ *dàmàcí* [FByS] von Tcerungu Gua

GM (*headman* in Bwabwata)

- ↑ *nlgóri* [ZS] von Kandunda Kaseta
- ↑ *nlgóri* [ZS] von Cakatande Divare
- ↑ *dàmàcí* [MZyS] von ||Ini-kyare-tan-kyeu
- ↑ *dàmàcí* [By] von Mopa=Gründer/erster *dixà-||'áé* von Bwabwata

NC (*headman* in Chetto)

- ↑ *dàmàcí* [MZyS] von Mugondja Mukanono
- ↑ *nlgóri* [ZS] von Diparo Kx'eu-tco Cikamba
- ↑ *nlgóri* [ZS] von Dikhoekhoe Miambango

WM1 (*headman* in Omega III)

- ↑ *nlgóri* [ZS] von Kyaku Ndoro

SM (*headman* von lui-tcu-kx'om)

- ↑ *nlgóri* [ZS] von Xom-kx'ei
- ↑ *dàmàcí* [MZyS] von Kanduka
- ↑ *dàmàcí* [By] von Daranja
- ↑ *táci* [Be] von Katongotongo
- ↑ *nlgóri* [MB] von Gamera N#angoro

WM2 (*headman* von †Xoa-nllaxa)

- ↑ *nlgóri* [DS] von Kamana

AM (*headman* von Mashambo)

- ↑ *tá-//úú* [MMMMZDDS] von Samson George
- ↑ *nlgóri* [ZS] von Longoane=Qoroo

Erinnert wurden in der Regel nur ein oder zwei Vorgänger, in Ausnahmefällen bis zu vier. Dies entspricht dem, was auch für Genealogiekenntnisse im allgemeinen galt. Das Andenken an *kx'é-é-tè khóé-nà* unterscheidet sich bisher also nicht wesentlich von dem an gewöhnliche Menschen. Das könnte sich in nächster Zukunft wegen der zunehmenden Bedeutung, die ‚Tradition‘ für die staatliche Anerkennung politischer Vertreter bekommen hat, ändern. Eine ganze Reihe von *headmen* und anderen Amtsträger erscheinen in der obigen Tabelle nicht. Das erklärt sich zum Teil aus dem nächsten Abschnitt, der den Werdegang der *headmen* zum Thema hat.

Vorherige Ämter / Werdegang

ÜBERSICHT ÜBER FRÜHERE ÄMTER AKTUELLER KHWE HEADMEN⁴⁰⁰

Name	Voorman/headman seit:	Legitimation	Frühere Position 1	Frühere Position 2	Polizei/Armee-Rang
AB	1990? 1994?,		Assistent		Keine Angabe
AB2	1999		Keine Angabe		Keine Angabe
NC	?	von Martin Ndumba und Kaseta angestellt			Keine Angabe
JC	1993		<i>n#góró-tc'i-l'õã</i>		Keine Angabe
JD	1987		<i>n#góró-tc'i-l'õã</i>		Keine Angabe
EM	1996		<i>n#góró-tc'i-l'õã</i>		Keine Angabe
GM	1993		<i>tcé-khò-mà</i>		Keine Angabe
JK	1993? 1998?		<i>tcé-khò-mà</i>		Corporal
DM	1998				„traditioneller Polizist“ für SADF
PK	1987		Keine Angabe		Keine Angabe
WM	Keine Angabe				Sergeant der <i>Vuiligheidspolicie</i>
PM	als Martin Ndumba noch <i>chief</i> war		<i>Còm-khóé</i>		Keine Angabe
SM	1981	in Wayawaya (Ost Caprivi) gewählt und von Chief Mamili eingestellt, nach Unabhängigkeit von Kaseta nach Bwabwata gerufen	<i>Còm-khóé</i>		Keine Angabe
JM	k.A.		<i>n#góró-tc'i-l'õã</i>	<i>tcé-khò-mà</i>	Keine Angabe
MM	vor der Armeezeit*		<i>n#góró-tc'i-l'õã</i> *		Polizist bei der <i>Vuiligheidspolicie</i>
NP	zu Muyatwas Zeiten				Khwe Vertreter bei Portugiesen (?); Polizist bei der <i>Vuiligheidspolicie</i> ; Übersetzer von Muyatwa
WS	1998 als Ersatz für geflohenen <i>headman</i> von Omega III	als Ersatz für geflohenen <i>headman</i> von Omega III von Behörden/Armee	<i>tcé-khò-mà</i>	<i>n#góró-tc'i-l'õã</i>	Keine Angabe
ST	Vor der Armeezeit*				Keine Angabe
MT	1987-1994 unter Kaseta				Corporal, Sergeant
WM2	1987 (?)	von Martin Ndumba und Kaseta angestellt			Soldat

⁴⁰⁰ Die Angaben stammen von den jeweiligen *headmen* selbst; ein * hinter der Position bedeutet, dass die Angabe von anderen Personen bestritten wurde.

Die meisten der aktuellen *headmen* hatten früher andere Autoritätspositionen inne und waren entweder Assistenten oder traditionelle Polizisten. Einige hatten Autoritätspositionen innerhalb von Geheimpolizei oder Armee inne.

Ökonomischer Status

Häufig gehen ökonomische und (macht-)politische Ungleichheit Hand-in-Hand. Eine Übersicht über die Einkommens- und Vermögensverhältnisse der *kx'é-é-tè khóé-nà* im Vergleich zu den *còm-khóé-nà* wäre daher wünschenswert und aufschlussreich. Aussagen hierzu können aber nur für die beiden Hauptorte der Feldforschung, Mutc'iku und Mashambo, getroffen werden, da für die übrigen Orten keine entsprechenden Daten vorliegen.

Der aktuelle *headman* in Mashambo war ökonomisch keinesfalls besser gestellt als die übrigen Bewohner des Ortes. Er hatte keine regelmäßige Einkommensquelle und war auf die Unterstützung seiner Mutter, die eine Altenpension bezog, angewiesen. Ähnliches galt offenbar für seinen Vorgänger, von dem es hieß, dass er aus wirtschaftlicher Not seinen beiden Söhnen, die zur Arbeitssuche in die Stadt Maun in Botswana gegangen waren, gefolgt sei. Sein Ansehen war gering, was mit seiner mangelnden Kompetenz im Amt begründet wurde.

In Mutc'iku hatten immerhin zwei der drei *headmen* eine feste Arbeitsstelle in einem staatlichen Landwirtschaftsprojekt und damit Zugang zu regelmäßigem Geldeinkommen. Mindestens einer von ihnen wurde auch vom Mbukushu Chief Erwin Munika Mbambo bezahlt. Alle drei *headmen* in Mutc'iku gehörten zu den relativ wenigen Viehbesitzern und waren – ebenso wie der *chief* und der designierte *senior traditional councillor* - im Besitz eines Steinhauses. Der *senior traditional councillor* hatte kein regelmäßiges Einkommen. Da Chief Kippi George während des gesamten Feldaufenthaltes abwesend war, können keine Angaben zu seinen finanziellen Verhältnissen gemacht werden. Meinem Eindruck nach unterschieden sich diese aber nicht wesentlich von denen anderer Khwe. Das Ansehen von Chief Kippi George war hoch, ebenso das von zwei der *headmen* in Mutc'iku, von denen nur einer eine formelle Arbeit hatte.

Weder in Mashambo noch in Mutc'iku spielte im Diskurs über das Ansehen der *headmen* ihr Wohlstand eine Rolle. Die *kx'é-é-tè khóé-nà* waren allerdings Vorwürfen ausgesetzt, Gelder, die ihnen für gemeinschaftliche Zwecke anvertraut wurden (z.B. Bau eines Büros für die Khwe Traditional Authority, Organisation von Meetings etc.), zu veruntreuen und für persönliche Zwecke zu verwenden. Zugleich wurde von Seiten ihrer Verwandtschaft durchaus dahingehend Druck auf sie ausgeübt, dass sie ihre politische Stellung einsetzen sollten, um

Verwandten Jobs zu verschaffen oder ihnen mit den für die *community* vorgesehenen Geldern auszuhelfen (SG, 13.1.1999).

Korruptionsvorwürfe gab es zum Beispiel im Zusammenhang mit den im Rahmen des Rück siedlungsprogramms verteilten Ochsen und Pflügen. Pro Block waren vier Ochsen und zwei Pflüge zur Verfügung gestellt und einem Verantwortlichen zur Verwahrung und Betreuung anvertraut worden. Sie sollten bei Bedarf den übrigen Bewohnern des jeweiligen Blocks zur Verfügung gestellt werden.⁴⁰¹ Die *headmen* waren in den Blocks, in denen sie selbst wohnten, verantwortlich. Mehrfach wurde mir berichtet, dass einer der *headmen* diese Ochsen zu seinem eigenen Profit verkauft beziehungsweise geschlachtet hatte.⁴⁰² Beklagt wurde ferner, dass die *headmen* die Ochsen und Pflüge den Blockbewohnern nicht zum freien Gebrauch bereitstellten, sondern als ihr exklusives Eigentum behandelten und außerhalb der eigenen Familie gar nicht (MT, 14.12.1999) oder nur gegen eine Bezahlung oder Arbeitsleistung herausgaben (AM, 22.1.2001). Andere Korruptionsvorwürfe bezogen sich auf Einkünfte, die auf der Khwe Community Campsite erwirtschaftet wurden (BM, 15.1.1999). Um sich vor solchen Anschuldigungen zu schützen, sahen sich die *kx'è-é-tè khóé-nà* gegebenenfalls genötigt, auf Zeugen zurückzugreifen. So bat etwa der *senior traditional councillor*, als er 12 Nähmaschinen aus einem privaten Hilfsprojekt entgegennahm, den Manager der Khwe Community Campsite, als Zeuge zu fungieren und die Maschinen zu zählen, um sich nicht dem Vorwurf der Unterschlagung eines Teils der Nähmaschinen auszusetzen (TC, 7.1.1999). *Headmen* ließen bei verschiedenen Gelegenheiten Geld für ihre Dienstleitungen einsammeln. Dies geschah beispielsweise während der jüngsten regionalen Konflikte, als es für Khwe in West Caprivi besonders wichtig wurde, Identitätsdokumente zu besitzen, in der Form, dass ein *headman* von einem für diesen Zweck von ihm ernannten ‚Sekretär‘ von jeder Person zwei Namibian Dollar einsammeln ließ als Gegenleistung für seine Vorsprache beim Regional Councillor und seine Zeugenschaft. Auch in diesem Zusammenhang gab es Vorwürfe, dass

⁴⁰¹ Die Ochsen waren im Jahre 1997 Chief Kippi George übergeben und zunächst gemeinsam in einem Kraal in Bori-ca, einem Ort in circa fünf Kilometern Entfernung von Mute'iku, gehalten worden, später wurden sie aber unter den *headmen* aufgeteilt.

⁴⁰² Diese ‚Regierungsachsen‘ hatten damit ein ähnliches Schicksal wie die 40 Rinder, die den Khwe in Mute'iku im Jahre 1965 vom Bantu Affairs Commissioner Dave Marée übergeben wurden. Im Jahre 1980/81 waren von diesen 40 nur noch drei übrig und die Einzäunung verfallen. Damals wurde Chief Martin Ndumba unterstellt, die Rinder eigenen Zwecken zugeführt zu haben (Köhler 1991:551). Die Khwe, die in den 1960er und 1970er Jahren aus Angola nach Namibia flohen, durften ihre Rinder nicht mit über die Grenze bringen. An anderer Stelle berichtet Köhler, dass Martin Ndumba in diesem Zusammenhang vorgeworfen wurde, dies zu seinem eigenen Vorteil genutzt zu haben, indem er die Rinder töten ließ und für den eigenen Verzehr reservierte (Köhler 1989:404f.).

die beiden zwar von allen Geld eingesammelt, aber nur für ihre eigenen Leute gebürgt und Geburtszertifikate besorgt hätten (MU, 27.11.2000).

Was die *headmen* in Mutc'iku betrifft, so lässt sich durchaus sagen, dass sie zu den wohlhabenderen Personen im Ort gehörten. Eher als dass Reichtum zu Prestige und damit zum Zugang zu politischer Macht führt, scheint es aber so zu sein, dass der Reichtum eine Folge des Ge- und Missbrauchs ihrer sozialen Stellung ist. Für ihre schiedsmännischen Leistungen erhalten sie eine Bezahlung. Die Position brachte es mit sich, dass bestimmte Güter (Gelder, Ochsen etc.) durch die Hände der *headmen* gingen. Darüber hinaus gab es gelegentlich offenbar direkte Zahlungen der Gemeindemitglieder zumindest an den *chief*. Zum Beispiel sammelten die Khwe im Flüchtlingslager in Dukwe angeblich je einen Pula [botswanische Währung] von jeder Person für den dort mittellosen Chief Kippi George (SM, 17.10.2000).

Weder Besitz noch fehlender Besitz kommt in den im folgenden diskutierten Argumentationen um die Legitimation der *kx'é-é-tè khóé-nà* vor, wohl aber Vorstellungen darüber, wie die Person mit den Ressourcen, zu denen sie aufgrund ihres Amtes Zugang hat, umgehen sollte. Als Motivation für die Ambitionen von persönlichen Führungspersönlichkeiten wurde offenbar jedenfalls nicht die Fähigkeit zur Anhäufung von Reichtum gesehen, sondern die soziale Anerkennung:

„Reichtum ist nicht wichtig. Positionen sind wichtig, weil man die Gemeinschaft repräsentiert und diese einen respektiert.“ (DN, 30.10.1999)

II.4.3.2 Konstruktion und Anfechtung von Legitimation

Sowohl von Seiten der interviewten *kx'é-é-tè khóé-nà* selbst als auch von Seiten der übrigen Khwe wurden eine ganze Reihe verschiedener Argumente für und gegen die Legitimation der aktuell amtierenden *headmen* angeführt. Das Gleiche gilt für die Vertretung und seit seinem Tod im Dezember 2000 anstehende Nachfolge von Chief Kippi George.

Folgende Argumente ließen sich identifizieren:

- Räumliche und soziale Herkunft
- Genealogische Beziehung zu einem früheren *kx'é-é-tè khó-mà*
- Persönliche Qualitäten, Qualifikationen und Leistung
- Empfehlung / Einsetzung durch einen *hoofman* / // 'áxà

- Wahl / Bestätigung durch die Gemeinde
- Tradition
- Loyalität

Das Zusammenspiel beziehungsweise der kumulative Charakter dieser Argumente wird in den beiden folgenden Zitaten, in denen es um die Nachfolge von Chief Kippi George ging, deutlich:⁴⁰³

„Wenn Kippi stirbt, wird einer von seinen oder einer von Martin Ndumbas *n//góri-//ua*⁴⁰⁴ *chief*. Unter den *voormane* sind *n//góri-//ua*, die die Position übernehmen könnten. Aber auch wenn jemand ein *n//góri* ist, muss er zeigen, dass seine Arbeit gut ist. JC ist ein *n//góri* [von Martin Ndumba]. Aber jemand, der aufbrausend ist, passt nicht. PM ist auch ein *n//góri* [von Martin Ndumba], aber er vergibt Jobs gerne nur in seiner eigenen Familie.“ (FC, 8.12.2000)

„Wenn es einen *n//góri* oder einen *dàmàct*⁴⁰⁵ gibt, können wir ihm die *leadership* geben. Wir können sie nicht einfach irgend jemand geben, der Khwe spricht. Die *leadership* geht nach der *kúri-kx'ám*. Ich könnte auch nach der *leadership* schreien wie die anderen, weil !Okodom mein *táva*⁴⁰⁶ war. Wir haben die *leadership* jemandem [*acting chief*] gegeben, der kam, um zu heiraten. Er ist ein *'úí-nyéú*.⁴⁰⁷ Das ist nicht richtig. Sogar seine Frau ist ein Flüchtling [aus Angola]. Ich bin erstaunt darüber. PM ist hier geboren. Ihn könnte ich *dixà-ŋí*⁴⁰⁸ nennen. Er ist nicht aus Angola und auch nicht aus Botswana. Kippi⁴⁰⁹ bekam die *leadership*, weil er Englisch spricht und schreiben kann. Wenn PM schreiben könnte, könnte man ihn ernennen. YN⁴¹⁰ könnte auch ein *leader* sein, aber sie ist eine Frau. JC's Vater ist Xú [!Xun], C hat seine Mutter geheiratet und ihn gefüttert und er benutzt jetzt den Namen [seines Stiefvaters]. Wenn Du als Stiefkind geboren bist, wirst du nicht *leader*. PK ist aus Buma gekommen. Er wurde von Mbambo [*chief* der Mbukushu] ernannt. PM sagt: 'Wie kann ein Flüchtling *chief* sein?' Die *kúri-kx'am* des *chiefs* sollte *'úru-córò* sein. Beide sind *'úru-córò*. Deshalb streiten sie sich. Alle wollen *chief* sein. Die Menschen sollten sehen, wer hier geboren ist, wer qualifiziert ist, wer ihre Probleme löst. Wir wollen keinen, der nur sprechen, aber nicht schreiben kann. Er muss schreiben können und der Regierung mitteilen, was wir wollen. Die Leute schauen sich dein Verhalten an. Die anderen

⁴⁰³ Laut Lee (1982:46) kommen bei den Dobe !Kung ebenfalls eine ganze Reihe von Qualitäten für die Begründung von *leadership*-Positionen in Frage: Seniorität in einer großen Familie, *n!ore* (Land-)Besitz, Einheirat bei einem *n!ore* (Land-) Eigentümer sowie persönliche Qualitäten, zu denen Redebegabung und diplomatisches Geschick, aber auch Sturheit (*gruff, unreasonable*) gehören können. Wichtigste Voraussetzung sei ein bescheidenes, nicht-arrogantes Verhalten.

⁴⁰⁴ Verwandtschaftsterminus für (klassifikatorischen) Schwestersonn/Enkel-Masculinum:Plural.

⁴⁰⁵ Verwandtschaftsterminus für (klassifikatorischen) Juniorbruder.

⁴⁰⁶ Verwandtschaftsterminus für (klassifikatorischen) Mutterbruder/Großvater: hier Großvater mütterlicherseits.

⁴⁰⁷ Verwandtschaftsterminus für (klassifikatorischen) Schwiegersohn.

⁴⁰⁸ Wörtlich: verantwortlicher Eigentümer-Land.

⁴⁰⁹ Chief Kippi George hat in Botswana die *secondary school* abgeschlossen.

⁴¹⁰ Frau aus einer alteingesessenen Mutc'ikuer Familie und Lehrerin.

müssen dich ernennen. Ich habe noch keine *leadership* gesehen, die jemand durch sich selbst bekommen hat.” (MU, 27.11.2000)

Im ersten Zitat werden die genealogische Beziehung zu einem Vorgänger und die persönlichen Qualitäten (Besonnenheit, Fairness) betont, im zweiten die genealogische Beziehung, die gebietsbezogene Herkunft, die ‚reine‘ ethnische Zugehörigkeit, ein bestimmter Familienname, Qualifikationen (Beherrschung von Englisch in Wort und Schrift) sowie Akzeptanz und Wahl beziehungsweise Bestätigung durch die Gemeinde. In der folgenden Aufstellung sind weitere positive und negative Äußerungen zusammengefasst.

BEWERTUNGEN DER KHWE *KX'É-É-TÈ KHÓÉ-NA*

Wertung	Zahl	Argument	Kriterium
Positiv	4	Er arbeitet gut.	Performance
Positiv	3	Berichtet Probleme der Regierung.	Performance
Positiv	2	Hat die Schießereien gestoppt.	Performance
Positiv	1	Wird arbeiten wie Kippi.	Performance
Positiv	1	Informiert über Meetings.	Performance
Positiv	1	Er verbirgt Dinge nicht.	Performance
Positiv	1	Hat keine Angst, obwohl die Situation schwierig ist.	Performance
Positiv	1	Leute kriegen gute Lösungen für ihre Probleme.	Performance
Positiv	1	Er hilft.	Performance
Positiv	1	Die Leute akzeptieren, was er sagt.	Prestige
Negativ	5	Er ist zu den <i>goavas</i> [Schwarzen] gegangen / er arbeitet nicht auf der Seite der Khwe	Loyalität
Negativ	4	Er arbeitet nicht.	Performance
Negativ	4	Ich weiß nicht von wem er gewählt wurde / Er ist nicht von der <i>community</i> gewählt / Er wurde von einem <i>outsider</i> ernannt.	Wahl/Ernennung
Negativ	2	Er informiert die <i>community</i> nicht.	Performance
Negativ	2	Er kann keine Fremdsprachen / er kann nicht schreiben / er kann nicht sprechen.	Qualifikation
Negativ	2	Er kommt aus Gudigua (Botswana) / er kommt nicht aus Mute'iku.	Herkunft
Negativ	1	Bekommt zweimal Geld: durch Job und als <i>councillor</i> .	Persönliche Qualitäten
Negativ	2	Er ist selbstsüchtig / Er arbeitet für sich selbst / Er kümmert sich nicht um die Menschen, sondern nur ums Geld.	Performance
Negativ	2	Er hat <i>community</i> -Gelder veruntreut.	Performance
Negativ	1	Er ist nach Botswana geflohen, hat Angst.	Performance
Negativ	1	Er sagt, dass er müde ist, wenn ihm eine Gerichtsverhandlung zu lange dauert.	Performance
Negativ	1	Er trinkt	Persönliche Qualitäten

Die obigen Aussagen wurden bei dem Versuch aufgezeichnet, *rankings* der heutigen Khwe *headmen* durchführen zu lassen (vgl. I.2.2). Obwohl sich diese Methode insgesamt als

schlecht durchführbar erwies, lassen sich aus den Antworten einige für die Bewertung der *headmen* bedeutsame Kriterien ablesen. Es fällt auf, dass sich die positiven Äußerungen durchweg auf Qualitäten und *performance* beziehen. Entsprechende Kriterien sind zwar auch bei den negativen Äußerungen prominent; hier wurden aber darüber hinaus die Herkunft, die fehlende Wahl durch die Gemeinschaft und insbesondere die mangelnde Loyalität gegenüber der Khwe Sache vorgebracht.

Herkunft

Beide Zitatgeber der obigen Aussagen zur Nachfolge von Chief Kippi George stammten aus dem Großraum Mutc'iku, und beide reklamierten, dass der zukünftige *chief* der Khwe räumlich und familiär diesem Gebiet und diesem Teil der Khwe verbunden sein sollte. Kandidaten aus anderen Orten ebenso wie Zugezogene wurden abgelehnt, der *acting chief* mit der Begründung, er sei in Botswana geboren. Dabei ging es nicht etwa um die namibische Staatsbürgerschaft, die ein *chief*, der auf staatliche Anerkennung hoffen darf, logischerweise haben muss, denn der *acting chief* besaß entsprechenden Identitätsdokumente.⁴¹¹ Mit der Herkunft wurden nicht nur politische Ansprüche an einem bestimmten Gebiet, sondern auch die ‚Tradition‘, den *chief* zu stellen, begründet.

„Sogar sie selbst [*headmen* aus Omega] können nicht glauben, dass wir einen von ihnen zum *chief* machen sollten. Es kann nur jemand aus Mutc'iku sein.“ (MK, 23.1.2001)

Im zweiten Zitat heißt es, die *leadership* sei eine Frage der *kúri-kx'am*. Dieser Begriff kann sich auf Familien-, Regional- oder ethnische Gruppe beziehen. Die *kúri-kx'am* als ethnische Kategorie wird gegen den *headman*, dessen leiblicher Vater ein !Xū ist, ins Feld geführt. Im zweiten Zitat wird die Zugehörigkeit zur Familiengruppe der *l'urú-córò* gefordert. Ein junger Mann mit eigenen Ambitionen auf den *chief*-Posten berief sich ebenfalls auf seinen Familiennamen:

„Ich bin von den *ditú-kúurù*. Das ist der größte Klan. Leute von den *ditú-kúurù* werden immer *chief*. *Chieftainship* begann mit den *ditú-kúurù*. Martin Ndumba und Kippi George waren *ditú-kúurù*. *Ditú-kúurù* ist der königliche Klan (*royal clan*). Mitglieder anderer Klans können nur *headmen* werden.“ (DN, 25.11. 1998)

⁴¹¹ Dass der *acting chief* aus Botswana stamme, wurde im übrigen auch von Chief Mbambo gegen ihn vorgebracht. Mbambo behauptete außerdem, der *acting chief* sei kein Khwe, sondern ein Mafwe, suchte seinen Rivalen also mit Argumenten zu disqualifizieren, die auch für die Khwe offensichtlich von Bedeutung waren.

Diese Argumentation wurde ungeachtet der Tatsache vorgebracht, dass die *kúri-kx'am* von Martin Ndumba von anderen mit *góé-khòává* (vgl. auch Köhler 1989:181) angegeben wurden. Kippi George war väterlicherseits *ditú-kúurù* und mütterlicherseits *djǎǎ-xéi*. Der Zitatgeber war *ditú-kúurù* durch seinen Vater und ein vehementer Verfechter der Ansicht, dass die Familienzugehörigkeit in der Vaterlinie weiter gegeben wird. Er stand in einer *círò-ku*-Beziehung zu Chief Kippi George, der der Sohn der Schwester seines Vaters (FZyS) war. Aussagen über Verwandtschaftsbeziehungen und Gruppenzugehörigkeiten waren also weder im verwandtschaftlichen noch im politischen Kontext zweckfrei. Neben seiner Herkunft aus einer alteingesessenen Mute'ikuer Familie sprach für diesen Kandidaten die Beherrschung von Englisch in Sprache und Schrift. Letztere hatten ihm unter der *chieftainship* von Kippi George die Position des *secretary* der Khwe Traditional Authority eingebracht. In dieser Funktion wurde er seit Kippi George's Tod von einem der Aspiranten auf die *chieftaincy*, einem älteren *headman* und *traditional councillor* aus Mute'iku, ignoriert. Dieser bediente sich zeitweise der Sprach- und Schriftkenntnisse eines anderen Mannes, der (praktischerweise) viel näher in seiner Nachbarschaft wohnte und außerdem ‖Ani war, also kaum als Konkurrent um die Position als *chief* der Khwe in Frage kam. Dieser Aspirant auf den Posten des *chief* erhob ebenfalls seinen Familiennamen, in diesem Fall *ǁxué-kyáánú*, zu dem des Häuptlingsklans, indem er ihn mit den Gomayi (vgl. II.3.2.1) gleichsetzte. Sowohl *ditú-kúurù* als auch *ǁxué-kyáánú* galten als Familiengruppen, die unter den ersten waren, die am Okavango gesiedelt haben.

Genealogische Beziehung zu einem früheren kx'é-é-tè khó-mà

Was die genealogische Beziehung zum Vorgänger betrifft, so erscheint in dem ersten Zitat die *nǁgóri-ku*-Beziehung als die bevorzugte, während diese im zweiten Zitat mit der *dámá-ku*-Beziehung gleichgestellt wird.⁴¹² In Omega wurde mir von der Konkurrenz zweier Männer um die Position des *headman* berichtet, von denen der eine der *nǁgóri* des anderen war. Argumente des *tá-ǁúú*⁴¹³ waren seine seniore genealogische Position und die Einsetzung

⁴¹² Mir ist unbekannt, ob und wie viele andere als die genannten Männer als klassifikatorische Schwestersöhne/Enkel und Brüder von Martin Ndumba oder Kippi George in Frage kommen. Chief Kippi George hatte keinen lebenden leiblichen Bruder. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass es klassifikatorische Brüder gab, während eventuelle klassifikatorische Brüder von Martin Ndumba vermutlich nicht mehr leben.

⁴¹³ Verwandtschaftsbezeichnung für (klassifikatorischen) Mutterbruder/Großvater.

als *traditional councillor* durch Kippi George. Der *n/góri* konnte sich in diesem Fall aber durchsetzen, weil er die Unterstützung des von Kippi George ernannten ersten Vertreters für die Ortschaft Omega erhielt.

Im zweiten der einleitenden Zitate wird auch ein Verwandtschaftsterminus erwähnt, der eine Person als *chief* disqualifiziert: *l'úi-nyéu*, ein Schwiegersohn beziehungsweise ‚Mann, der zum Heiraten kam‘, ein Zugezogener, dem nicht die gleichen Rechte zustehen wie den Alteingesessenen. Eine entsprechende Argumentation wurde auch gegen den von Kippi George eingesetzten zweiten *chief* von Seiten desjenigen, der sich als rechtmäßigen Nachfolger von Kandunda Kaseta betrachtete:⁴¹⁴

„Ich wundere mich darüber, was heute passiert. Ich habe AB als meinen Assistenten angestellt. Aber er arbeitet nicht als Assistent, sondern hat den Platz des *hoofman* übernommen. Kaseta hat ihn nicht angestellt. Er hat zu ihm gesagt: ‚Du bist mein Schwiegersohn. Du kannst nicht *hoofman* werden.‘“ (GM, 4.8.1999)

Persönliche Qualitäten, Qualifikationen und Leistungen

In den beiden einleitenden Zitaten kommt ferner die Bedeutung von persönlichen Qualitäten und Qualifikationen zum Ausdruck. Zu den persönlichen Qualitäten zählt, dass ein *kx'é-é-tè khó-mà* pflichtbewusst, gerecht, angstfrei, besonnen, nicht aufbrausend und möglichst kein Trinker sein sollte. Er sollte Autorität ausstrahlen und in der Lage sein, vor vielen Menschen zu sprechen. Erwartet wurden insbesondere Verantwortungsbewusstsein und Engagement für die Probleme der Menschen sowie Unabhängigkeit im Urteil, Fairness und nicht diskriminierendes Verhalten.

„Ich habe JC nach hinten geordnet wegen seiner Manieren. Er spricht nicht immer gut. Wenn du als *voorman* mit der Gerichtsverhandlung begonnen hast und die Leute werden ärgerlich, solltest du nicht auch ärgerlich werden. Ein guter *voorman* sollte ruhig bleiben. Sonst haben die Leute Angst vor ihm.“ (MU, 27.11.2000)

„Ein guter *headman* löst die Probleme. Er muss schnell mit den Beschwerden der Leute arbeiten. Ein schlechter *headman* hört sich die Beschwerden an, aber er verfolgt die Sache nicht.“ (GM, 4.8.1999)

„Ein schlechter *headman* kennt die Richtung der Probleme nicht und drängt sie in eine Richtung, obwohl er weiß, dass es falsch ist.“ (JM, 2.8.1999)

⁴¹⁴ Die Tatsache, dass es einen so genannten zweiten *chief* der Khwe gibt, lässt sich nur mit der historischen Aufteilung der Zuständigkeiten zwischen Kandunda Kaseta und Martin Ndumba erklären. Im Traditional Authorities Act ist keine Position eines zweiten *chief* vorgesehen.

„Ich habe AB nach vorne platziert, weil ich ihn bei den Meetings habe reden hören. Ich habe gehört, dass er mehr Gedanken hat. Das ist wichtig für mich. Ich sehe, wie sich jemand verhält. Und die anderen reden auch so.“ (MU, 27.11.2000).

Chief Kippi George wurde auch nach seiner Flucht nach Botswana noch große Anerkennung entgegen gebracht. Das wurde mit seiner bis dahin erfolgreichen Arbeit begründet.

„Er ist der erste. Er übernahm die *chieftainship* von Martin Ndumba. Ndumba fühlte seinen Tod nahen und sagte ihm, er solle die *chieftainship* übernehmen. Er hat viel mit uns gearbeitet. Wir kennen seine *leadership skills*. Er hat soviel gemacht. Er hat Schulen, Kliniken, Bohrlöcher gebracht. Eine Schule ist nach ihm benannt. Die Steinhäuser kamen während seiner Zeit. Er hat dafür gesorgt, dass die Khwe einen guten Namen haben. Sie [Regierungsvertreter] haben ihn als jemand angesehen, der Dinge weiß.“ (RJ, 7.12.2000)

„Obwohl sie *headmen* sind, können die alten Männer nicht schreiben wie Kippi und Englisch sprechen. Der neue *chief* sollte beides können. Ich habe gehört, dass sie einen *acting chief* gewählt haben, aber er ist niemals zu Besuch gekommen. Kippi hat uns besucht und berichtet.“ (MN, 1.2.2001)

Als Qualifikationen standen Erfahrung und Bildung an erster Stelle. Wie oben gezeigt, haben viele der interviewten *headmen* sich bereits vor Amtsantritt als Assistenten, Polizisten oder in anderen Positionen bewiesen und Reputation erworben. Bildung und Qualifikation für den Kontakt mit Behörden reichten aber nicht aus, um anerkannt zu werden. Von den *kx'é-é-tè khóé-nà* wurde insbesondere erwartet, dass sie Kontakt zur Gemeinde hielten, Informationen weitergaben sowie Mut und Stärke im Kontakt mit den Behörden zeigten. Chief Kippi George bewegte sich auf nationalem und internationalem Parkett und seiner Arbeit wurde unter anderem zugeschrieben, dass der Ausbau des Divundu Rehabilitation Centre auf das Gelände der zu diesem Zeitpunkt gerade erst eingerichteten Khwe Community Campsite verhindert wurde (vgl. Orth 1999; Rousset 2003).

Von den *kx'é-é-tè khóé-nà* wurde erwartet, dass sie Beharrlichkeit an den Tag legten und die Anliegen der Khwe bei den zuständigen Behörden und Ministerien erfolgreich vorbrachten. Einige *headmen* klagten, dass die Menschen ihre Arbeit nicht würdigten, wenn sie nicht erfolgreich waren:

„Ich bin stolz, dass die Menschen mich angestellt haben, um ihre Probleme zu lösen. Aber ich bin unglücklich, dass andere Rassen uns unterdrücken. Ich habe die Probleme der Menschen oft vorgebracht. Es passiert oft, dass Dinge in unserem Namen hier ankommen, aber der im Büro sie uns nicht gibt, zum Beispiel Dinge, die für die Schulkinder bestimmt waren. Die Leute sagen dann, wir würden nicht im Büro vorsprechen. Aber wir tun es. Wir gehen sogar zum Regional Councillor und zum Gouverneur. Aber wir bekommen keine Hilfe.“ (EM, 5.8.1999)

Die gespannte politische Situation in den Jahren 1998 bis 2002 erschwerte die Arbeit der *headmen*. Durchschlagende Erfolge blieben aus und dies wurde zum Teil so ausgelegt, dass die *headmen* ihre Arbeit vernachlässigten.

„Ich sehe nichts von den *headmen*, weil diese feige sind. Man sollte sehen, was die *headmen* tun. Manche sind geflohen. In dieser schlechten Situation dürfen sie nicht weglaufen. Früher waren sie gute *headmen*, weil die Situation gut war.“ (JN, 8.11.2000).

Empfehlung / Einsetzung durch einen hoofman / /'áxà

Auf die Frage, wann und wie sie *headmen* geworden seien, antworteten viele, sie seien von Martin Ndumba und/oder Kandunda Kasetta angestellt worden. Damit war nicht die Anstellung als Assistent oder Polizist gemeint, die oft einer Anstellung als *headman* vorausging, sondern die Empfehlung eines /'áxà, dass sie als zuständige *headman* für ein bestimmtes Gebiet agieren sollten. Zunächst hätten Martin Ndumba oder Kasetta „das Verhalten und die Reputation (*reputasie*) beobachtet“ und - bei positiven Befund - die jeweilige Person als *voorman* der Gemeinde bei einer öffentlichen Versammlung vorgeschlagen und von der Gemeinde im Amt bestätigen lassen.

Ämter als Assistenten oder traditionelle Polizisten, aber auch Führungspositionen in Polizei und Armee waren Arbeitsfelder, auf denen man Reputation erwerben und sich als zukünftiger *headman* empfehlen konnte.

„Wir haben nach der Reputation (*reputasie*) geschaut. DM hat zuerst als Polizist gearbeitet und später als Vorgesetzter der Arbeiter auf den Feldern der NDC. Darum haben wir ihn gewählt.“

Solche Argumente wurden nicht von allen gut geheißen.

„Heute wollen viele *voormane* sein. Sie waren bei der Armee Korporal und Sergeant. Deshalb sind es so viele geworden.“ (GM, 4.8.1999)

Insbesondere der altersschwache Kandunda Kasetta hatte vor seinem Tod offenbar eine ganze Reihe von örtlich zuständigen *voormane* vorgeschlagen beziehungsweise eingesetzt. Anders als Martin Ndumba und Kandunda Kasetta hat Kippi George vor seinem Tod niemanden als seinen Nachfolger empfohlen, was sicherlich dazu beigetragen hat, dass die Position so lange vakant geblieben ist.

Wahl / Bestätigung durch die Gemeinde

„Wahlen“ von Khwe *kx'é-é-tè khóé-nà* sind eher öffentliche Ankündigungen und Bestätigungen einer zuvor von einer Autoritätsperson getroffenen Entscheidung. Zu einem solchen Ereignis versammelte sich möglichst die gesamte Einwohnerschaft eines bestimmten Gebietes (vgl. auch Felton 1998). Der Kandidat wurde der Gemeinschaft präsentiert, und die Anwesenden wurden gefragt, ob sie Einwände gegen seine Amtseinsetzung hätten. Wurden keine Stimmen gegen den Kandidaten erhoben und hatte die Gemeinschaft durch Heben der Arme dem Vorschlag zugestimmt, zeigte der Kandidat die Annahme der Wahl an, indem er in der Mitte des Kreises Platz und die Glückwünsche (*greetings*) aller Anwesenden entgegen nahm. Einige der so Gewählten berichteten, dass sie bei dieser Gelegenheit Geldgeschenke zum Ausdruck der Anerkennung erhalten hätten. In der Vergangenheit gab es nach einer solchen „Wahl“ ein Festessen mit Wildfleisch und traditionellem Bier. Einer der *headman* beschrieb den Tag seiner Wahl wie folgt. Auffallend ist die von ihm selbst betonte eigene Zurückhaltung bei dem Vorgang.

„Als Kaseta gestorben ist, haben die Menschen einen Büffel geschossen und mich aus Bwabwata geholt. Als ich bei der Schule [in Chetto] angekommen bin, haben sie den Büffel gebraten. Ich bin nach Bwabwata zurückgegangen. Ich wusste nicht, dass ich an diesem Tag gewählt werden sollte. Auf dem Weg haben sie mich eingeholt. Ich wollte nicht, aber sie haben mich gedrängt. Ich habe gefragt, ob jemand dagegen sei. Ich habe drei mal gefragt, aber niemand hat seine Hand gehoben. Dann habe ich mich auf den Stuhl gesetzt. Nach der dritten Frage habe ich zu ihnen gesagt: ‘Jetzt stimme ich zu. Ihr habt mich schon früher gefragt, ihr zwingt mich, jetzt sitze ich auf dem Stuhl.’“ (GM,4.8.1999)

Von dem oben beschriebenen Vorgang wurde regelmäßig als ‘Wahl’ (Afrikaans *verkiezing*) gesprochen. Es war aber kein Vorgang mit offenem Ausgang, sondern ähnelt dem, was Silberbauer wie folgt beschrieben hat:

„If only one, clear-cut course of action merits serious consideration, the casual exchanges routinely lead to a decision, and perhaps function more as announcements of concurrence than processes by which agreement is reached (i.e. agreement is automatic but nevertheless requires some form of declaration in order that it be the basis of action).“ (Silberbauer 1982:26)

Von meinen Gesprächspartnern konnte sich niemand daran erinnern, dass eine Person, die von einem *//áxà* vorgeschlagen worden war, von der Gemeinde nicht bestätigt wurde. Man verließ sich also weitgehend auf die Entscheidung amtierender *kx'é-é-tè khóé-nà*, schloß sich dem wahrgenommenen Konsens der Gemeinde beziehungsweise der angenommenen Mehrheitsmeinung an und vermied offene Konfrontationen und Niederlagen.

Dass einigen Personen auf den diversen von Kippi George verfassten Mitgliederlisten der Khwe Traditional Authority die öffentliche Bestätigung durch die Gemeinde fehlte, wurde von den betroffenen *headmen* selbst als Unzulänglichkeit empfunden und nur ungern zugegeben. Einer der designierten *traditional councillors* ‚erfand‘ die Darstellung seiner eigenen Wahl und beschrieb sie nach dem gängigen kulturellen Muster, bis er sich im Verlaufe des Interviews in Widersprüche verstrickte und schließlich erklärte, dass es diese Wahl gar nicht gegeben habe und er seine Legitimation vielmehr nur auf einen Brief von Chief Kippi George zurückführe.

Die Einsetzung des *acting chief* im Januar 1999 fand bei einer Versammlung in der *community hall* in Mutc’iku statt. Die geringe Zahl der Anwesenden, die angeblich nur circa 50 Personen betrug,⁴¹⁵ wurde von seinen Kritikern und Konkurrenten als ein Argument gegen seine Legitimation vorgebracht (MU, 22.1.1999).

Tradition

Ein weiteres Argument bei der Konstruktion und Anfechtung von Legitimation der *kx’é-é-tè khóé-nà* war Tradition (*tradisie*).

„Wir wollen die Tradition nicht ändern und jemanden von woanders wählen. Wir sollten dem Weg folgen, wie es begonnen hat.“ (MK, 23.1.2001)

Auf von der südafrikanischen Administration eingeführte Strukturen berief man sich mit derselben Formeln – ‚wie es begonnen hat‘ oder ‚es wurde am Anfang so gemacht‘ - wie auf Traditionen, die weiter in die Vergangenheit zurückreichten. Auch Wissenschaftler wurden bemüht, um die eigene Argumentation zu untermauern:

„Heute ist die *kúri-kx’am* [hier: Familiengruppe] nicht mehr wichtig. Wichtig ist, dass jemand gut sprechen kann. Wenn Du sprechen kannst, wirst du *leier*. Aber Du musst die *kúri-kx’am* fragen. Nur sie kennt die Leute. Wenn jemand von außerhalb kommt und zum *chief* ernannt wird, hat man nur einen politischen *chief*. Wenn Köhler’s Kinder⁴¹⁶ kämen, würden sie nach loko-doms *n/ǃgóri* fragen.“ (MU, 27.11.1000)

Konformität mit der ‚Tradition‘ ist im Traditional Authorities Act als Voraussetzung für die Anerkennung einer *traditional authority* ausdrücklich gefordert und das entscheidende

⁴¹⁵ Ich selbst ebenso wie eine Mitarbeiterin von IRDNC wurden gebeten, nicht an dem Treffen teilzunehmen, mit dem Argument, dass die getroffenen Entscheidungen sonst von Chief Mbambo und Regierungsvertretern als von Weißen diktiert abgelehnt werden könnten. Die Befürchtung, dass Mbambo’s Spitzel das gesamte politische Geschehen in Mutc’iku beobachteten, war allgegenwärtig zu dieser Zeit.

⁴¹⁶ Mit ‚Kinder‘ müssen hier nicht seine leiblichen Kinder gemeint sein. Eher sind hier die ihm nachfolgenden Sprachforscher gemeint.

legitimierende Argument. Die staatliche Anerkennung der Khwe Traditional Authority wurde unter anderem deshalb verweigert, weil die Khwe keine *history of chieftainship* hätten.⁴¹⁷ Das Gesetz verleiht ‚der Tradition‘ also enormen Wert und macht die Frage von Sein oder Nicht-Sein einer Tradition zu einer Frage von Sein oder Nichtsein einer eigenen politischen Vertretung. Die Khwe sind darauf angewiesen, mit besseren Traditionen aufzuwarten, wollen sie die staatliche Entscheidung anfechten.

Loyalität

Auch wenn diejenigen *headmen*, die mit dem *chief* der Mbukushu zusammenarbeiteten, aufgrund ihrer Kompetenz durchaus als Richter bei sozialen Konflikten zu Rate gezogen und anerkannt wurden, wurde ihre Zusammenarbeit mit dem *chief* der Mbukushu mir gegenüber häufig getadelt.

„Einige *headmen* geben nun vor, Mbukushu zu sein. Sie sind nicht länger auf der Seite der Khwe. Das ist es, was wir hassen. Wir wollen, dass alle unsere *headmen* auf unserer Seite sind.“ (JG, 20.1.2001)

Für das Amt des *chief* oder eines *traditional councillor* kamen solche *headmen* nicht in Frage. Kandidaten hierfür sollten Loyalität und Engagement gegenüber der Khwe Sache zeigen. Dies ist auch die Vorgabe der NGO, die den Prozess unterstützt. Von politischen Zusammenkünften, bei denen über Fragen von politischer Repräsentation nach außen, über Fragen zum Status des Landes und über Fragen der Entwicklung gesprochen wurde, blieben die ‚Kollaborateure‘ meist ausgeschlossen. Sie wurden nicht einmal über das Datum der Zusammenkunft informiert. In den Gesprächen mit mir vertraten auch diese *headmen* nie die Position, dass sich die Khwe unter die Mbukushu Traditional Authority fügen sollten. Auch sie klagten, dass immer mehr Mbukushu nach West Caprivi eindringen sowie über die zahlreichen Versuche von Chief Mbambo, in West Caprivi Unternehmen (Kaffeeplantage, Touristen-Lodge etc.) aufzubauen.⁴¹⁸ Allerdings ist hier zu bedenken, dass sie mich als Interviewpartnerin sicher dem Lager der Befürworter einer eigenen Khwe Traditional Authority zuordneten (vgl. I.2.1.4).

Loyalität gegenüber der Khwe Sache war ein gewichtiges Argument in der Auseinandersetzung um die Anerkennung der Khwe zwischen Kontrahenten um die Macht. Vorwürfe der

⁴¹⁷ The Namibian, 4.9.2001. *Govt shuts out Khwe*.

⁴¹⁸ Diese Versuche konnten alle verhindert werden, indem Khwe die MET-Verantwortlichen informierten, die dann dafür sorgten, dass die Tätigkeiten unterblieben.

Kollaboration mit Chief Mbambo waren an der Tagesordnung und wirkten sich aus, wie der folgende Bericht über die Einsetzung des *acting chief* zeigt:

„PM und JC waren zunächst dagegen, TC als *acting chief* einzusetzen, weil er seine Arbeit nicht gut mache. Die übrigen *headmen* und jungen Leute haben aber dann den Spieß umgedreht und PM vorgehalten, dass er durch seine Kooperation mit Mbambo das Land zerstört und damit die Zukunft der jüngeren Generationen.“ (BD, 21.1.1999)

Rousset (2003) argumentiert, dass die Versuchung, mit dem *chief* der Mbukushu zusammen zu arbeiten, groß sei, weil dieser den *headmen* Bezahlung anböte. Dies sei kein unbedeutender Anreiz, da die *headmen* wirtschaftlich oft nicht besser gestellt seien als die übrigen Khwe. Sie führt ein Beispiel an, wo der öffentliche Druck gegen eine solche Zusammenarbeit so groß war, dass zwei *headmen* reumütig eingestanden hätten, dass die Kooperation mit Mbambo ein Fehler gewesen sei. Andererseits ist zu bedenken, dass auch die Kooperation mit den NGOs gewisse materielle und soziale Vorteile bietet. Welches Netzwerk sich im Endeffekt als das erfolgreichere herausstellen wird, ist derzeit nicht wirklich absehbar. Die Beurteilung und damit auch das Gewicht der Argumente bei einer Amtsvergabe ist offensichtlich von der Zusammensetzung des anwesenden Personenkreises und dem Zugang zu den verschiedenen Netzwerken abhängig.

II.4.3.3 Handlungsweisen im politischen Prozess

Einsatz von Symbolen

Symbole sind in ihrer Wirkung zugleich nach außen und nach innen gerichtet. Sie sind gleichermaßen Ausdruck von Selbstverständnis und Mittel der Dokumentation eines Anspruchs. Dies gilt in der Makropolitik ebenso wie in der Mikropolitik. Im Mittelpunkt symbolischer Auseinandersetzungen um politische Macht bei den Khwe standen:

- der Stempel der Khwe Traditional Authority
- der Schlüssel zum Postfach der Khwe Traditional Authority
- der *chief's place*
- das Büro für die Khwe Traditional Authority
- der so genannte *big day*, die jährliche Begehung des Todestages von Martin Ndumba am 4. Dezember

- die Beerdigung von Khwe Chief Kippi George auf einem eigens hierfür angelegten Friedhof

All dies sind Symbole, die nach außen den Anspruch auf eine eigene politische Vertretung ausdrückten. Wer die Kontrolle über diese Symbole erlangte, dokumentierte damit zugleich seinen Anspruch auf politische Macht.

In Abwesenheit von Chief Kippi George gab es keine verbindliche Regelung, bei wem Stempel und Schlüssel der Khwe Traditional Authority aufbewahrt werden sollten, und letztlich wanderten sie zwischen den Händen des designierten *senior traditional councillor*, einem lokalen *traditional councillor*, dem *secretary* sowie weiteren jungen, lese- und schreibkundigen Männern hin und her. Brauchte einer dieser Männer den Schlüssel oder Stempel für einen bestimmten Zweck, schickte er einen Boten, um sie von dem jeweiligen Verwahrer zu holen. Die Boten wurden häufig unter irgendeinem Vorwand unverrichteter Dinge zurückgeschickt. Es kam auch vor, dass einer der Beteiligten einen Boten, der gerade Post geholt hatte, abfangte, und die Herausgabe des Schlüssels verlangte oder, dass man die Herausgabe von Schlüssel oder Stempel erreichte, indem man zu einem Zeitpunkt, zu dem der *headman* selbst nicht zu Hause war, einen Boten schickte und seiner Frau oder seinen Kindern ausrichtete, er habe gesagt, sie sollten dem Boten den Schlüssel aushändigen.

Die zwar existierende, wenn auch staatlich (noch) nicht staatlich anerkannte Khwe Traditional Authority war an sich bereits ein Symbol ihrer distinktiven ethnischen Identität und ihres Anspruchs auf politische Selbstbestimmung. Sie wurde als legitime Fortsetzung der von der südafrikanischen Verwaltung anerkannten Khwe *hoofmane* betrachtet. Bis zur Einrichtung der *hoofman*-Position für die Khwe war eine Dissoziation von den Mbukushu nur durch Flucht möglich. Durch das neue Amt eröffnete sich die Möglichkeit für eine Dissoziation auch in der politischen Arena. Viele Khwe in der Fluss-Region lebten damals auf der West-Seite des Okavango in unmittelbarer Nähe zu den Mbukushu. Martin Ndumba wählte Mutc'iku auf der Ostseite des Flusses zu seinem Wohnsitz und viele Khwe, die zuvor auf der anderen Flussseite gewohnt hatten, zogen ebenfalls auf das Ostufer. Der Ort, an dem auch Martin Ndumbas Nachfolger Kippi George lebte, wurde *chief's place* genannt. Der Bau des Büros für die Khwe Traditional Authority und das Aufstellen eines entsprechenden Schildes wurden auf Empfehlung und mit Geldern von WIMSA in Angriff genommen. WIMSA hatte den Bau des Büros an zentraler Stelle nahe der *community hall* empfohlen (siehe Abbildung 12) oder zumindest unmittelbar an der Straße. Chief Kippi George war

jedoch die unmittelbare Nähe zum *chief's place* wichtiger. Im folgenden zitiere ich aus den Feldnotizen vom ersten Tag meines Feldaufenthaltes in Mutc'iku, an dem ich zusammen mit dem damals noch nicht zum *acting chief* ernannten *senior traditional councillor* und dem *secretary* durch den Ort fuhr und sie mir die wichtigsten Lokalitäten zeigten. Der erste Ort, an den sie mich führten, war der *chief's place*. Kurz vor der Zufahrt, in die ich einbiegen musste, hießen sie mich aus mir zunächst unersichtlichen Gründen anhalten, dann sah ich:

„Das Schild mit der Aufschrift 'Kxoe Traditional Authority Office and Craft Shop' ist umgefallen. Die beiden sagen vom Wind. Wir fahren an einem winzigen Gebäude im Bau vorbei, dass offenbar das Office werden soll. Es wird aber nicht daran gearbeitet. Mit dem Bau des Craft Shop wurde noch nicht begonnen. Als wir vom 'chief's place', wo wir niemanden angetroffen haben, zurück auf die Straße fahren, halten wir an, und die beiden stellen das Schild wieder auf.“ (GB, 19.11.1998)

Damit war ich schon am ersten Tag in die symbolische Manifestation der Khwe Traditional Authority einbezogen. Dies geschah zu einem Zeitpunkt, als der Ausgang des Antrags auf Anerkennung noch nicht entschieden war. Bei meinem zweiten Feldaufenthalt war das Schild nicht mehr da, angeblich, weil es immer wieder umgefallen war. Der Bau des Office ging nicht voran. Diverse Empfänger des von WIMSA zur Verfügung gestellten Geldes für den Fortgang der Arbeiten innerhalb und außerhalb der Khwe Gemeinschaft wurden der Korruption bezichtigt. Im Jahre 2000 wurde das Wellblechdach demontiert. Auch hier gab es verschiedenste Aussagen über Zweck und Täter. Demontage von Office und Schild waren Sinnbild der enttäuschten Hoffnung auf Anerkennung der Khwe Traditional Authority.

Ein weiteres Symbol der Khwe *chieftaincy* ist der so genannte *big day* am 4. Dezember, an dem der Todestag von Martin Ndumba begangen wird. Das MET hat zugestimmt, anlässlich der jährlichen Feiern jeweils zwei große Wildtiere bereit zu stellen. Auch die Begehung dieses Tages verlor an Glanz, nachdem Kippi George ins Exil gegangen war. Dafür wurden einerseits das MET und zum anderen die um die Nachfolge von Kippi George konkurrierenden Kandidaten verantwortlich gemacht. Das MET hatte im Jahre 2000 nur einen Büffel zur Verfügung gestellt. Ein *headman* wollte die Feier in die Nähe von Schule und Krankenstation und damit seines eigenen Wohnhauses verlegen. Als sich der *acting chief* diesem Ansinnen widersetzte, boykottierten der *headman* und seine Anhänger die Feier, das heißt sie nahmen ihren Fleischanteil mit nach Hause, während in der Vergangenheit das gesamte Fleisch gemeinsam vor Ort gekocht und verzehrt worden war. Allerdings war für dieses Verhalten zum Teil wohl auch die angespannte Sicherheitslage verantwortlich. In den Jahren 2001 und 2002 wurde, wie man mir sagte, der *big day* überhaupt nicht mehr begangen.

Das letzte Symbol des Anspruchs auf die Khwe *chieftaincy* ist die Beerdigung des im Dezember 2000 verstorbenen Chief Kippi George auf einem eigenen dafür neu geschaffenen Friedhof. In der Vergangenheit hatten die Khwe keine Friedhöfe, sondern begruben Verstorbene am Rande ihres Wohnplatzes. Die Gräber wurden anschließend gemieden. In West Caprivi wurde das Anlegen von Friedhöfen von der südafrikanischen Armee eingeführt, und in der Ortschaft Omega, wo die Häuser sehr nahe beieinander stehen, wurden Friedhöfe auch nach der Militärzeit notwendigerweise beibehalten. In Mutc'iku und den übrigen Ortschaften, in denen die einzelnen Wohnplätze relativ weit auseinander liegen, wurden Verstorbene in der Regel nach wie vor in der Nähe des Hauses begraben. Die Repatriierung von Chief Kippi George wurde von WIMSA von Beginn an betrieben, zögerte sich aber immer wieder hinaus, unter anderem wegen des neuerlichen Aufstandes der Caprivi Liberation Army im August 1999 sowie aufgrund von Einschüchterungen, die Chief Kippi George im Flüchtlingslager von Seiten der Caprivianer erfuhr. Nachdem sich Mitte des Jahres 2000 herausstellte, dass Chief Kippi George nicht mehr lange zu leben hatte, wurde die Rückführung aus humanitären Gründen verstärkt vorangetrieben und umgesetzt. Dabei spielte auch die Überlegung eine Rolle, dass mit der Beerdigung von Chief Kippi George in West Caprivi, der Anspruch der Khwe auf dieses Land ausgedrückt und die Voraussetzungen für die Wahl eines neuen *chief* verbessert werden könnten (AT, WIMSA, pers. Komm., 9.10.2000).⁴¹⁹ Unter den Khwe gab es eine Auseinandersetzung um den Ort, an dem der Friedhof angelegt und Chief Kippi George beigesetzt werden sollte. Ein *headman* aus Mutc'iku setzte durch, dass der Friedhof nicht beim *chief's place* angelegt wurde. Er begründete dies damit, dass Kippi George der *chief* des gesamten Gebietes zwischen Okavango und Kwando gewesen sei und der Friedhof ebenso gut in der Nähe des Hauses, in dem er gestorben war, angelegt werden könne (AM, 29.12.2000).⁴²⁰ Dieser Anwärter auf die Position des *chief* erreichte so eine Zerstreuung der Symbolkraft des *chief's place* innerhalb der Ortschaft, die ihm bei dem Versuch, den Festplatz des *big day* in die Nähe seines eigenen Hauses zu verlegen, nicht gelungen war. Die konkrete Durchführung der Beerdigung von Chief Kippi George bot Anlass zur Klage darüber, dass diese der Würde des *chief* nicht angemessen gewesen sei. Vertreter von NGOs und Regierung seien nicht zahlreich genug, die Reden zu kurz und die Spenden zu gering gewesen. Auch hier

⁴¹⁹ Widlok (1998b) beschreibt einen ähnlichen Wandel bei den #Aoni (Topnaar) und interpretiert die Grablegung eines ihrer Führer als Bemühen, im kulturellen Kontext Namibias ihre Kultur und *leadership* neu zu definieren und identifiziert dies als Teilnahme am *heritage game* (ibid:260).

⁴²⁰ Die Familie von Chief Kippi George wohnte zu diesem Zeitpunkt nicht mehr am relativ abgelegenen *chief's place* aus Angst vor Überfällen der UNITA und Übergriffen der Armee, sondern war auf die Südseite der Teerstraße gezogen.

wurden sowohl Außenstehende als auch Khwe verantwortlich gemacht. WIMSA und IRDNC hätten zu wenig Geld für Sarg und Verpflegung beziehungsweise nicht ausreichend Transportmöglichkeiten für die Trauernden bereit gestellt. Khwe wurden beschuldigt, Gelder veruntreut zu haben. einen Teil der zur Verfügung gestellten Gelder für eigene Zwecke verwendet und zu wenige Leute aus anderen Ortschaften zum Ort des Geschehens transportiert zu haben.

„Ich war nicht glücklich. Sie haben uns sein Gesicht nicht sehen lassen. Wenn Du das Gesicht siehst, siehst Du das letzte Gesicht und grüßt es. Wir haben nicht gegessen. Wir gingen nur nach Hause. Wenn ein *chief* stirbt, sollten die Leute essen, während sie weinen. Das Geld war genug, um ein Rind zu kaufen, aber sie haben es nicht getan. DN und BD waren dafür zuständig, das Essen zu kaufen. BD hat entschieden, kein Fleisch zu kaufen, weil er nicht wollte, dass die *community* isst und glücklich ist. Denn andere sind froh, dass Kippi tot ist. Ich finde das nicht richtig, obwohl es wahr ist, was BD gesagt hat. Wir sollten trotzdem zeigen, dass ein *chief* gestorben ist. Sie haben nur Kaffee und etwas Essen für die Schwiegerfamilie gekauft. Es waren auch keine wichtigen Personen da, nur der Regional Councillor. Es war keine gute Beerdigung, weil nicht viele Leute gesprochen haben. Vielleicht haben sie ihn gehasst.“ (BM, 17.1.2001)

In den letzten Jahren hat also die Ausdruckskraft aller Symbole für die Khwe *chieftaincy* nach außen und innen gelitten.

Aufbau und Einsatz von Netzwerken

Eine weitere Form des politischen Handelns ist das Knüpfen und Mobilisieren von Netzwerken, das sowohl auf der Mikro- als auch auf der Makroebene unternommen wurde. Mehrfach konnte beobachtet werden, dass der *acting chief* das intime Gespräch mit für die Meinungsbildung relevanten Persönlichkeiten suchte oder von *headmen* zu demselben Zweck aufgesucht wurde.

Gute Beziehungen zu regionalen und nationalen Regierungsinstitutionen haben die Khwe bisher ebenso wenig aufgebaut, wie sie Positionen in Regierungsinstitutionen bekleiden. Letzteres lag nach Ansicht der Khwe an der in Namibia üblichen und an ethnischen Kategorien orientierten Vetternwirtschaft. Die Khwe gingen davon aus, dass Amtsinhaber ihre eigene ethnische Gruppe bevorzugten und Khwe keine Chance bekommen würden:

„Die *goava* [Schwarze] sind in der Überzahl. Sie haben alle Positionen in den Büros. Sie werden uns nicht helfen.“ (DT, 10.11.2000)

Die Khwe waren also darauf angewiesen, Alliierte zu suchen. Hierfür kamen zum einen die staatlich anerkannten Vertreter benachbarter *traditional communities*, zum anderen die

sich für die Zusammenarbeit anbietenden NGOs und anderen Unterstützer in Frage. Letztere waren ausdrücklich für die Etablierung einer eigenen Khwe Traditional Authority und damit fast notwendigerweise gegen die Regierung eingestellt. Materiellen Ausdruck fand dieses Netzwerk in einer Khwe Helferliste, einer Liste mit Telefonnummern von selbsternannten Freunden der Khwe, regierungskritischen Journalisten sowie den Zentralen der NGOs (WIMSA, LAC, IRDNC) und von Kirchenvertretern. Diese wurden beispielsweise mobilisiert, um öffentlichen Druck auszuüben.⁴²¹ Unter der Schirmherrschaft von WIMSA bestand ein Netzwerk zu anderen San im gesamten südlichen Afrika sowie zu anderen indigenen Minderheiten weltweit und damit zu dem Teil der internationalen Weltöffentlichkeit, der um das Wohlergehen der indigenen Bevölkerungen besorgt ist. Diese Netzwerke konnten den Mangel an guten Beziehungen zu den Entscheidungsträgern im Lande selbst und in den administrativen Regionen offenbar jedoch nicht wettmachen.

Auf ein anderes Netzwerk setzten die Khwe *headmen*, die Beziehungen zum *chief* der Mbukushu pflegten, diesem über die Vorgänge und auch über die Aktionen von NGO-Mitarbeitern berichteten und zu diesem Zweck angeblich auch Spitzel zu den Meetings schickten, zu denen sie selbst nicht eingeladen wurden. Von dieser Strategie versprachen sie sich die Gunst des chief der Mbukushu und indirekt die Anerkennung durch die Gemeinde, indem sie auf den Chief Mbambo einwirkten, sich sich für die Belange der Khwe einzusetzen. Dessen Interventionen hatten im Zusammenhang mit den Übergriffen durch die Sicherheitskräfte durchaus Erfolg, den die Khwe auch schätzten.

Eine dritte Strategie war offenbar die Kollaboration mit den Sezessionisten in Ost Caprivi und die Befürwortung von deren bewaffnetem Vorgehen. Nach der Niederschlagung der sezessionistischen Rebellion standen die Khwe Protagonisten dieser Strategie allerdings im politischen Abseits. Entsprechende Drohungen wurden dennoch als Reaktion auf das als ungerecht empfundene Handeln der Regierung geäußert.

Einige der Konkurrenten um die Macht ließen keine eindeutige Entscheidung für die alternativen Netzwerke erkennen und unterhielten Beziehungen zu verschiedenen Seiten. Die Strategien wurden nur von denjenigen, die sich jeweils am weitesten exponiert hatten, exklusiv verfolgt. Die weniger exponierten *headmen* investierten je nach ihrer Einschätzung der Chancen auf Erfolg mehr in die eine oder andere Strategie. Nach dem Ablehnungsentcheid gegen die Khwe Traditional Authority haben einige ihrer Mitglieder ihre Zusammenarbeit mit dem *chief* der Mbukushu intensiviert.

⁴²¹ Vgl. The Namibian, 12.11.1998: *San 'starving to death'. Villagers say at least five lives lost.*

Zusammen genommen könnten die Strategien als Antworten auf alle in einer ungeklärten politischen Situation absehbare Eventualitäten gesehen werden. Gleichzeitig waren sie das Vehikel, über das interne Konkurrenz ausgetragen wurde.

Kontrollieren von Informationen und Verleumdungen

In West Caprivi hatten nicht alle Individuen den gleichen Zugang zu Informationen, was von Silberbauer (1982) als Voraussetzung für konsente Entscheidungen genannt wurde. Dies ergibt sich schon alleine aus der Tatsache, dass die einzelnen *headmen* in unterschiedliche Netzwerke und damit unterschiedliche Strategien der Vermittlung der staatlichen Rechtslage eingebunden waren. Die einfachen Gemeindemitglieder (*còm-khóé-na*) waren weitgehend auf die Weitergabe von Informationen durch *headmen* sowie andere Repräsentanten und Delegationsteilnehmern angewiesen. Es ist allerdings auch davon auszugehen, dass die *kx'é-é-tè khóé-nà* häufig mit dem Verständnis und der korrekten Weitergabe der Informationen, die sie von Behörden oder bei Meetings erhielten, überfordert waren. Die Bedeutung, die Informationen über staatliche Entscheidungen wie beispielsweise die Auswirkungen der Etablierung des Bwabwata National Park und über andere Vorgänge, die sich auf ihre Lebensbedingungen auswirken, beigemessen wurde, war sehr groß.

Während der Feldforschung gab es viele Situationen, in denen ich beobachten konnte, dass Informationen gezielt eingesetzt, vorenthalten und manipuliert wurden, um die Meinungsbildung der anderen inklusive meiner eigenen zu beeinflussen. Ein Beispiel hierfür waren die Vorgänge im Zusammenhang mit dem Bemühen um eine Ersatzschule für Omega III. Diese war geschlossen worden, nachdem alle Einwohner des Ortes das Land geflohen waren. Sowohl die Kinder von Mashambo (13 km östlich von Omega III, circa 130 Einwohner) als auch die Kinder von lui-tcu-kx'om (circa 20 km westlich von Omega III, circa 20 Einwohner) waren zuvor in Omega III zur Schule gegangen. Vertreter beider Orte bemühten sich darum, dass eine Ersatzschule an ‚ihrem‘ Ort eingerichtet würde. Der *headman* von lui-tcu-kx'om streute bei der zuständigen Behörde in Katima Mulilo angeblich die Information, dass die Einwohner von Mashambo ebenfalls planten, die Flucht nach Botswana anzutreten.

Verleumdungen sind eine bestimmte Form der Meinungsbeeinflussung durch strategisches Streuen von Information. Auch diese Strategie wurde sowohl auf der Makro- wie auf der Mikroebene angewandt. Verleumdungen auf der Mikroebene hatten vor allem zwei Inhalte: Hexereianschuldigungen und Vorwürfe der Kollaboration mit den *chiefs* von Mbuku-

shu und Mafwe. Die gespannte politische Situation wurde nicht nur für politische, sondern auch für private Auseinandersetzungen genutzt. In den Jahren 2000 bis 2002, in denen der angolische Bürgerkrieg auf Nord-Namibia übergegriffen hatte, nutzte man den Generalverdacht von Seiten der Sicherheitskräfte gegen die Khwe, dass diese die UNITA unterstützten, um persönliche Gegner bei den Sicherheitskräften anzuzeigen. In ähnlicher Weise wurde auch die Naturschutzgesetzgebung genutzt, um persönliche Feinde wegen Wilderei oder wegen illegalen Waffenbesitzes bei den Behörden anzuzeigen (AM, 14.3.2003).

Behauptungen, ein bestimmter *headman* sei nun ebenfalls auf Mbambos Seite oder eine bestimmte Person sei ein Spitzel, der Mbambo Informationen zutrage, waren an der Tagesordnung. So stellte man die Loyalität oder *Khweness* dieser Personen und damit ihre Legitimation in Frage, um ihre Position zu schwächen. Meist waren es weniger die direkten Kontrahenten selbst, die solche Anschuldigungen aussprechen, als vielmehr ihnen nahe stehende oder sie unterstützende Personen. Von Seiten eines *kx'é-é-tè khó-mà* wurde erwartet, dass er sich öffentlich mit Kritik oder Vorwürfen gegen andere Personen zurückhielt. So war es etwa nicht der *headman* von Omega III selbst, der die ungerechtfertigte Übernahme seines Amtes durch einen anderen beklagte, sondern sein Bruder (EM, 10.8.1999). Auch Angehörige von Delegationen nach Windhoek nahmen offenbar die Chance wahr, gerade nicht Anwesende gegenüber NGO-Mitarbeitern auszuspielen beziehungsweise schlecht zu machen (AT, WIMSA, 7.10.2000).

Mindestens ebenso häufig sind wie Kollaborationsanschuldigen waren Hexereianschuldigungen. Krankheiten wurden von den Betroffenen sehr häufig mit Hexerei aufgrund von Eifersucht erklärt. Mit aus Eifersucht verübter Hexerei erklärte man sich sowohl den frühen Tod von Chief Kippi George und die Erkrankung von Acting Chief Thaddeus Chedau kurz nach seiner Amtseinsetzung. Entsprechende Diagnosen wurden auch von den Heilern (*yèú-kx'áó*) gemacht oder bestätigt, die so also ebenfalls in den politischen Prozess eingriffen. Manche *headmen* galten selbst als potente Hexer, womit ihre Widerstandskraft gegen Anfeindungen begründet wurde. Die Angst vor der Macht potenter Hexer beeinflusste durchaus das eigene politische Vorgehen (SG, 18.7.1999).

„Konsens’ und Opposition

Die in Abschnitt II.4.3.2 beschriebenen Amtseinsetzungen von Khwe *leaders* entsprechen dem von Silberbauer (1982:26) beschriebenen Vorgang der Deklaration eines von ihm

automatisch genannten ‚Einvernehmens‘. Auf die direkte Frage, wen sie als ihren zukünftigen *chief* sehen wollten, antworteten die meisten Khwe sehr zurückhaltend:

- „ich kann nicht alleine wissen, wer der neue *chief* sein soll“ (JM, 19.1.2001, FC, 8.12.2000; MK, 23.1.2001),
- „ich werde bei der *community* hören, wer gewählt werden soll“ (JM, 19.1.2001),
- „die *community* entscheidet, wenn die *community* wählt, werde ich zustimmen“ (AM, 22.1.2001),
- „andere werden entscheiden und wählen; du musst die *community* fragen“ (NB, 18.1.2001) oder
- „ich warte auf die Entscheidung der *community*; wenn die Leute gewählt haben braucht man nur zuzustimmen“ (JG, 20.1.2001).

Die oben beschriebenen ‚Wahlen‘ von *headmen* waren offensichtlich nicht dazu da, eine Einigung zu erzielen, sondern den wie auch immer zustande gekommenen Konsens öffentlich zu verkünden. In der Vergangenheit wurde die Entscheidung den amtierenden *headmen* überlassen, heute ist dies die Aufgabe der *community*. Die Auffassung von *community* in den obigen Aussagen, weicht dabei von einer demokratischen Eine-Person-eine-Stimme-Auffassung ab, denn keiner der Zitatgeber schien seiner eigenen Meinung entsprechendes Gewicht beizumessen. Unter *community* verstanden sie nicht sich selbst als eine stimmberechtigte Person unter anderen (erwachsenen) Khwe, sondern einen nicht genau abgrenz- und benennbaren Kreis an Meinungsbildnern.

Unter Konsens wird gemeinhin das Produkt eines Einigungsprozesses verstanden. In der modernen demokratischen Praxis werden Entscheidungen durch offensive Rede und Gegenrede, eventuelle Kompromisse und letztlich die Einwilligung, vom Mehrheitsentscheid dominiert zu werden, erreicht und durchsetzbar. Die hier vorliegende Form des Einvernehmens ist weder das Resultat einer demokratischen Auseinandersetzung noch darf es mit einheitlicher Meinung aufgrund gleicher Informationsstände und Interessen gleichgesetzt werden. Es ist nicht davon auszugehen, dass das Fehlen von Gegenstimmen stillschweigende Zustimmung reflektiert und dass mangelnde Partizipation Indifferenz oder gar Vertrauen in das zu erwartende Ergebnis bedeutet, vielmehr kann es sich dabei auch um ein *symptomatic sign of disagreement* (Sugawara 1998) handeln.

Opposition wurde meistens passiv ausgedrückt: durch das Unterlassen von zustimmenden Äußerungen, durch Meidung und im Extremfall durch Verlassen einer Veranstaltung. In vielen Situationen beschrieben Khwe mir ihr Verhalten in Konfliktsituationen mit „Ich habe nichts gesagt“, wobei das Nicht-Reden, das Nicht-Konfrontieren als Non-Plus-Ultra sozialen Miteinanders erschien (z.B. SG, 8.8.1999, CM, 20.10.1999, SC, 25.10.1999). Meine Feldnotizen sind voll von Berichten, in denen Personen ihren Ärger oder eine andere Meinung eben nicht zum Ausdruck gebracht, sondern ‚nichts gesagt‘ haben, was sie sich offensichtlich als positive und weise Selbstkontrolle anrechneten.⁴²²

Moderne Meetings entsprachen in ihrer äußeren Form weitgehend den oben beschriebenen Amtseinsetzungen. Die Gemeinde versammelte sich, (fast) jeder hatte die Möglichkeit, anwesend zu sein. Es wurde regelmäßig nach Oppositionsmeinungen gefragt. Es ist offensichtlich, dass die unterschiedlichen Auffassungen bezüglich Ausdruck von Opposition und Gruppenkonsens von Khwe und Vertretern von NGOs zu Problemen führen kann. Wenigstens ein Teil der NGO-Vertreter erwartet nicht nur einen schnellen Übergang zu repräsentativen Formen von *leadership* (Biesele & Hitchcock 2000), sondern automatisch auch den Übergang zu demokratischen Praktiken der Rede und Gegenrede beziehungsweise die Verbindlichkeit von Entscheidungen, die vermeintlich ‚konsent‘, weil unter Ausbleiben von Gegenmeinungen zustande gekommen waren. Viele NGO-Vertreter beklagten, dass die Teilnehmer von Meetings die Gelegenheit, in öffentlichen Foren zu sprechen, nicht nutzten, sondern ihre Gegenargumente, ihren Unmut und ihre Opposition erst im Nachhinein formulieren und sich nicht an die getroffenen Vereinbarungen gebunden fühlten (Felton 1998, Rousset pers. Komm.).

Das Dilemma besteht offensichtlich darin, dass die Zurückhaltung konfliktiver Meinung nicht nur hinderlich für das Fortkommen der Entwicklungszusammenarbeit ist, sondern manchmal auch dazu geführt hat, dass sich die Khwe selbst aus dem Prozess politischer Entscheidungsfindungen ausschlossen, wenn sie die Chance, ihre abweichende Meinung zu äußern, nicht wahrnahmen. Als Beispiel führt Rousset (2003) das Verhalten von Khwe Repräsentanten bei einem Meeting mit Vertretern des MET über die Zukunft des Caprivi Game Park an. Der ebenfalls anwesende Mbukushu Chief Erwin Munika Mbambo plädierte für eine Erweiterung der *cattle-use-zones* Mutc’iku und Omega. Die Khwe Vertreter ergriffen während der Versammlung nicht das Wort, klagten aber danach darüber, dass Mbambo das Mee-

⁴²² Ähnlich verhielten sich offenbar die ebenfalls zentralkhoisan-sprachigen Nama im Richtersveld (Susanne Berzborn, pers. Komm.).

ting dominiert habe und sie selbst sich einen kleineren Zuschnitt dieser Zonen gewünscht hätten. Sie nahmen die Chance, den Regierungsvertretern ihre eigenen Vorstellungen zu unterbreiten, nicht wahr und verpassten die Gelegenheit, Einfluss auf die Entscheidung des Ministeriums zu nehmen. Rousset erklärt das Verhalten der Khwe während dieser Versammlung mit ihrer großen Angst vor öffentlicher Konfrontation, die sie auf erniedrigende Erfahrungen in der Vergangenheit und daraus resultierende Minderwertigkeitsgefühle zurückführt.⁴²³ Diese Interpretation ist für die beschriebene Situation sicherlich richtig, erklärt aber nicht notwendigerweise, warum Khwe sich untereinander ähnlich verhalten.

In mehreren Gesprächen über die *kx'é-é-tè khóé-nà* wurde die Möglichkeit genannt, einen inkompetenten oder gar korrupten *headman* aus dem Amt zu entfernen:

„Wenn die *headmen* ihre Pflichten nicht erfüllen, wird die *community* dagegen vorgehen, sie wegzagen und andere wählen.“ (NB, 18.1.2001).

Tatsächlich konnte sich jedoch niemand an einen konkreten Fall erinnern, in dem so etwas tatsächlich passiert war. Offenbar war es stattdessen eher üblich, solchen *headmen* die Anerkennung indirekt zu entziehen, indem man sie ignorierte und nicht konsultierte. Dies war etwa bei dem *headman* in Omega III der Fall, von dem es hieß, er sei von der NDF eingestellt worden. Er sagte selbst, dass die Menschen sich mit ihren Problemen nicht an ihn wendeten (SS, 10.8.1999). Eine weitere Strategie war, den Zuständigkeitsbereich eines bestimmten *headman* zu verlassen und sich an einem anderen Ort niederzulassen (z.B. SM, 13.10.2000). Aber auch offene Zurechtweisungen kamen gelegentlich vor:

„SM hat sich bei dem Treffen mit Vertretern des MLRR in Omega III letzte Woche selbst als *headman* vorgestellt. Andere mussten sagen, dass er es nicht ist.“ (SG, 4.8.1999).

Die Khwe kommentierten offensichtliche Auseinandersetzungen um Machtpositionen meist missbilligend (z.B. MT, 9.8.1999; MU, 27.11.2000). Bei den meisten Andeutungen eigener Ansprüche auf die Positionen von *chief* oder *headmen* muss berücksichtigt werden, dass sie mir als Außenstehender gegenüber geäußert wurden und nicht etwa während einer öffentlichen Versammlung. Die interviewten *headmen* stellten aber auch in den Gesprächen mir nicht eigene persönlichen Qualitäten heraus, sondern verwiesen darauf, dass die Gemeinde diese zu beurteilen habe. Qualitätsmerkmale wurden nicht auf die eigene Person bezogen, sondern allgemein als Ansprüche an die *kx'é-é-tè khóé-nà* formuliert. Weniger zurückhaltend war dagegen das Verhalten einiger junger Komitee-Mitglieder oder WIMSA

⁴²³ Für eine ähnliche Argumentation in Beziehung auf die Okiek vergleiche Blackburn (1996).

board members, die mir gegenüber durchaus selbstherrlich mit ihrer Berühmtheit prahlten (DN, 04.12.2000).⁴²⁴ Es kamen also sowohl euphemistische wie auch dysphemistische Praktiken vor, die nicht mit einer kulturellen Disposition begründet werden, sondern mit dem gerade anwesenden Personenkreis und dem Zustand persönlicher Beziehungen und Netzwerke variierten.

Formen des Widerstands

In jüngster Zeit ist immer häufiger von der „Stärke der Schwachen“ die Rede und von den vielfältigen, oft subtilen Formen des Widerstands, die sie praktizieren (z.B. Skalnik 1989; Sharp 1994a).⁴²⁵ Während die Betonung von kultureller Distinktivität und die Forderung nach einer eigenen Khwe Traditional Authority offener und offensichtlicher Widerstand gegen die Subordination unter die Mbukushu Traditional Authority auf dem Rechtswege darstellt, sollen hier eher die weniger offensichtlichen Formen des Widerstandes zur Sprache kommen.

Hierzu zählte das Herausstellen von erlittenem Unrecht. Berichte über Versklavung, Menschenraub und körperliche Gewaltanwendung bis hin zu Mord von Seiten der ‚Einwanderer‘ gehörten zum aktuellen kulturellen Repertoire der Khwe. Geschichten über Unterdrückung und Unrecht von Seiten der Mbukushu waren dabei in der Überzahl. Sie wurden jedem erzählt, der bereit war, sie sich anzuhören: NGO-Vertretern, Anthropologen und Journalisten:

„Die *goava* [Mbukushu] zwangen uns, ihre Waren zu tragen. Sie gaben den Frauen Hirse zu stampfen und gaben ihnen nur die Reste. Die *goava* selbst aßen das feine Mehl. Alle Nahrungsmittel aus dem Busch mussten wir abgeben, zum Beispiel den Honig. Sie nahmen unsere Frauen mit Gewalt. Sie verkauften unsere Kinder. Als ich jung war, war es so. Die *goava* betrachteten die Khwe als Sklaven. Sie konnten Dich binden und auspeitschen. Heute versuchen sie uns wieder zu Sklaven zu machen.“ (CD, 30.12.2000)

„Die Mbukushu versuchen, uns wieder zu Sklaven zu machen. Aber wir Khwe weigern uns. Darum hassen die Mbukushu die Khwe. Weil sie nicht gehorchen und das tun was sie sagen. Wir werden es den Mbukushu schwer machen, uns wieder zu Sklaven zu machen.“ (JM, 19.1.2001)

⁴²⁴ Vergleiche hierzu die Beobachtungen von Dorothea Bleek: “Whenever .. /Kukurib, called Hartebeest by white men, is speaking Dutch, which the others do not understand, he asserts that he is now chief, but when speaking Bushman he never ventures to claim this, but chimes with the rest, that there are no chiefs nowadays.” (Bleek 1928:6)

⁴²⁵ Entsprechende Positionen vertreten vermehrt auch Repräsentanten der verschiedenen Indigenenbewegungen und –organisationen. Darin wird zunehmend betont, dass die Indigenen keine willfähigen Opfer waren, die der Übernahme ihres Landes und ihrer Ressourcen durch andere wehrlos zugeschaut hätten, ohne sich zu wehren, sondern aktiven Widerstand geleistet hätten (vgl. z.B. Le Roux & White 2004).

Berichte über früheres Unrecht wurden eingesetzt, um die aktuelle Bedrohung zu untermauern. Sie stellten einen Versuch dar, die aktuellen Ansprüche der Mbukushu auf Hoheit über Land und Leute in West Caprivi zu deligitimieren. Aber nicht nur das beharrliche Reden über früher und aktuell erlittenes Unrecht, sondern auch Berichte über den Widerstand von Seiten der Khwe in Vergangenheit und Gegenwart sollten einer solchen Deligitimierung Nachdruck verleihen und zugleich den aktuellen Widerstandsgeist stärken.

„Nach Mukangas Tod lebten wir ohne *dixà-ll'áé* in |Xani-muti. Da kamen die *goava* [Mbukushu] und sagten, es sei ihr Land. Aber K. sagte ihnen, dass es unser Land ist, auch wenn wir keinen *dixà-ŋú* haben.“ (M‡, 14.11.2000)⁴²⁶

In der Gegenwart berichtete der *acting chief* der Khwe im Oktober 1999 stolz, dass er bei dem Treffen mit MET-Vertretern nicht über einen bestimmten Punkt hinausgegangen sei und Chief Mbambo habe umkehren müssen, als es darum ging, den Verlauf des Zaunes, der in Zukunft die Grenze zwischen dem Siedlungsgebiet Mutc'iku und der Buffalo *core area* markieren soll, festzulegen (TC, 26.10.1999). Auch das Beibehalten vom Staat illegalisierter Aktivitäten wie Jagd, Überschreitung der grünen Grenze und Schmuggel können als Ausdruck von Opposition beziehungsweise als Behauptung der Autonomie und des kulturellen und physischen Überlebenswillens betrachtet werden, auch wenn strenge staatliche Sanktionen verhindern, dass solche Aktivitäten in großem Ausmaß stattfinden.

„Unsere Vorfahren haben uns gelehrt, zu jagen und zu sammeln. Das haben sie uns hinterlassen. Jetzt dürfen wir nicht mehr jagen. Die Umweltschützer haben es verboten. Die *game guards* bewachen es. Wir dürfen nur zu Hause bleiben und Felder anlegen. Das ist das heutige Leben. Aber, wenn wir Hunger haben, gehen wir trotzdem, auch wenn wir gefangen werden und ins Gefängnis kommen. Wir haben keine Arbeit. Heutzutage kann man nur mit Arbeit überleben. Man kann keinen Sand essen. Darum werden wir es [das Jagen] wieder tun.“ (MN, 21.7.1999)

Köhler (1975) zitiert einen Mythos, in dem die Khwe Protagonisten den Kampf um ihre Freiheit aufnehmen auf die Gefahr hin, dabei ihr Leben lassen zu müssen:

„Der Wirbelwind heiratete die Tochter der Sonne. Tag für Tag verschlang er Menschen und Tiere, und die Menschen fürchteten sich. Da beschlossen die Brüder der Sontochter, den Wirbelwind zu töten. Sie schmiedeten Dolche und begaben sich zu ihrer Schwester. Als die Schwester die Gefahr erkannte, in die sich ihre Brüder begaben, warnte sie sie und riet ihnen zu fliehen. Sie antworteten klar und bestimmt: *tcam kyã.a.go ße, tcam ll'o.ca.xa ya-xu.a.ta*. ‘Wir (beide) werden nicht fliehen! Um zu sterben, sind wir gekommen!’ Und sie töteten den

⁴²⁶ Wörtlich: *dixà-ll'áé* = verantwortlicher Eigentümer-Wohnplatz; *dixà-ŋú* = verantwortlicher Eigentümer-Land.

Wirbelwind und befreiten das Land. Die Leute feierten sie und lobten sie als ‘tüchtige Khoe [Khwe]’ (*tcēka khoe*).” (ibid:73)

Behauptung und Verteidigung der eigenen Beziehung zum Land und von Landnutzungsrechten in West Caprivi wurde von den Khwe, die während der politischen Konflikte in den Jahren 1998 bis 2002 das Land nicht verließen, als Begründung für ihr Verhalten angegeben. Hierfür seien sie sogar bereit zu sterben. In gleicher Weise begründeten die Khwe, dass sie dem Angebot der Südafrikaner, nach der Unabhängigkeit nach Südafrika auszuwandern, nicht gefolgt waren. Lieber wollten sie in ihrem Land durch feindliche Hand sterben, als es aufgeben.⁴²⁷ Aber das gilt natürlich nur für diejenigen, die geblieben sind.

Rousset (2003) hat darüber hinaus gezeigt, dass sich Widerstand und die Demonstration von Autonomie darin ausdrückten, dass Khwe *headmen* die Anliegen ihrer Gemeinden unter Umgehung der zuständigen Mbukushu Traditional Authority direkt bei den Behörden vortrugen und dort auch Gehör fanden. Beispiele waren das Vorsprechen der Khwe *headmen* bei den Sicherheitskräften und dem Verteidigungsministerium in Windhoek wegen verschiedener Rechtsverletzungen, beim regionalen Gouverneur wegen ausstehender Lebensmittellieferungen oder etwa das Vorgehen der Einwohner von Mashambo bei ihrem Bemühen, für ihren Ort eine eigene Schule zu organisieren.

Dass die verschiedenen Behörden auf diese Vorstellungen reagierten, zeigt, dass auch die einzelnen Institutionen und Vertreter der Regierung nicht einheitlich agieren. Für diese, ebenso wie die Nichtregierungsorganisationen stellt die Nicht-Anerkennung der Khwe Traditional Authority ein Problem dar, da sie sich beim behördlichen Umgang mit Vertretern der Khwe in einer juristischen Grauzone bewegen. Sowohl Regierungsinstitutionen als auch Nichtregierungsorganisationen sind auf die Zusammenarbeit mit legitimen lokalen Vertretern angewiesen.

⁴²⁷ Es ist bemerkenswert, dass entsprechende Aussagen in der Überzahl (wenn auch nicht ausschließlich) von Männern getroffen wurden, während Frauen ihr Bleiben bei sich abzeichnender Unabhängigkeit in den allermeisten Fällen damit begründeten, dass ihre Männer, Brüder, Mütter oder andere Verwandte sich entschieden hatten, in Namibia zu leben, also mit der Beziehung zu Menschen. Familiäre Gründe wurden dagegen nur von einem (jungen) Mann angeführt. Ein weiterer, vor allem von Männern vorgebrachter Grund war, dass sie nicht in ein ihnen unbekanntes Land gehen wollten. Zwei Frauen und ein Mann gaben an, dass sie sich eine bessere Zukunft im unabhängigen Namibia versprochen hatten (die jedoch enttäuscht wurde).

II.4.4 Sozialer Wandel als Transformation und Widerstand

Die Frage, ob beziehungsweise inwieweit die eingangs besprochenen Konzepte und Prinzipien kulturelle Werte sind, die in ähnlicher oder anderer Weise in der Vergangenheit Gültigkeit hatten, kann nicht beantwortet werden. Die bisher veröffentlichten Texte von Köhler geben hierüber zu wenig Auskunft. Der Band, der sich mit ‚Gewohnheitsrecht: Normen und Praktiken‘ (vgl. I.1.2) beschäftigen soll, ist noch nicht publiziert. Zwar können Lehnwörter Hinweise auf einen Konzeptwandel liefern und drücken die Lehnwörter *dikúù* und *gehorsam* möglicherweise eine zunehmende vertikale soziale Distanz aus, sie reflektieren aber sicherlich nur einen winzigen Ausschnitt der konzeptuellen Transformationsprozesse. Aktuell wurden die diskutierten Konzepte als Khwe Tradition dargestellt.

Nach der Unabhängigkeit haben NGOs Schulungen zur politischen Bildung für die *leaders* von San durchgeführt, um ihnen die politische Partizipation im unabhängigen Namibia zu ermöglichen. Dabei scheinen Vorstellungen von NGO-Mitarbeitern mindestens ebenso sehr von aus der wissenschaftlichen Literatur extrahierten stereotypen Vorstellungen über die (nicht vorhandene) politisch-hierarchische Organisation in San Gesellschaften und deren konsens-orientierte Form der Entscheidungsfindung geprägt wie die heute von den Khwe als Grundwerte der gesellschaftlichen Ordnung formulierten Prinzipien durch das, was sie auf Workshops und Meetings gelernt und erfahren haben. Entsprechende Inhalte konkurrierten zum Teil mit den Modellen, die bei den benachbarten Mbukushu in Vergangenheit und Gegenwart beobachtet und kopiert wurden.

Die Einführung neuer Ämter durch den Staat und andere hegemoniale Kräfte hatte keine Ablösung der lokalen Repräsentanten zur Folge, sondern eine Multiplizierung von Ämtern und ein neues Arrangement polykephaler Strukturen. Unterschiedliche politische Wirklichkeiten stellten unterschiedliche Anforderungen an politische Führer. Sie boten entsprechend ambitionierten Personen auch die Möglichkeit, sich so zu profilieren, dass sie im Falle einer Postenvergabe nicht übergangen werden können. Das zeigen Lebensgeschichten der aktuellen *headmen* und die Begründungen, weshalb sie als solche Anerkennung fanden. Zum Beispiel wurden *headmen* anerkannt, weil sie einen hohen Rang in der südafrikanischen Armee bekleidet haben. Der Vorsitzende des West Caprivi Management Committee nahm nicht nur an politischen Delegationen teil, sondern wurde zu weilen auch als *headman* angesprochen. Während der Militärzeit bot die militärische Hierarchie, derzeit bietet die formelle Bildung jungen Männern die Möglichkeit, die traditionelle Gerontokratie zu durchbrechen.

Die heutige Struktur der politischen Ämter und Organe setzt sich aus Elementen unterschiedlicher zeitlicher Tiefe zusammen und reflektiert die unterschiedliche historische Tiefe der ‚Tradition‘. Relativ neu eingeführte Ämter wurden mit der Floskel ‚es wurde am Anfang so gemacht‘ in die Tradition inkorporiert. Andererseits wurde die Historizität bestimmter Entwicklungen auch dazu herangezogen, um die Legitimation von Führungspersonen anzufechten, zum Beispiel mit Aussagen wie ‚XY will ein *headman* sein, weil er in der Armee Korporal war‘. Das bedeutet nicht, dass alles neu eingeführte als ‚Tradition‘ dargestellt beziehungsweise zur Tradition gemacht werden muss, um Gültigkeit und Aussicht auf Erfolg zu haben. ‚Moderne‘ Qualifikationen waren erwünscht und wurden als notwendig erachtet. Welche historischen Veränderungen der politischen Struktur als zur ‚Tradition‘ passend inkorporiert und welche als Neuerungen abgelehnt oder auch geschätzt wurden, ist abhängig vom persönlichen Interesse, vom politstrategisch Sinnvollen sowie von positiven oder negativen Bewertungen von Erfahrungen in Vergangenheit und Gegenwart.

In der aktuellen Darstellung erschienen die beiden früheren Chiefs Martin Ndumba und Kandunda Kaseta unangefochten, während die Anerkennung heutiger *headmen* und insbesondere die Nachfolge von Kippi George im Amt des *chief* umstritten ist. Anders als auf den ersten Blick in einer vermeintlich egalitären Gesellschaft zu erwarten, beklagten viele Khwe den Verfall der Autorität ihrer Führer. Die Militärzeit wurde unter anderem wegen des Herrschens von Strenge und Ordnung positiv erinnert, weil Khwe *kx'é-é-tè khóé-nà* damals sowohl von der südafrikanischen Armee als auch von den eigenen Leuten respektiert worden seien. Das heißt, es wurde ein Zusammenhang zwischen externer und interner Anerkennung gesehen. Externe Anerkennung begünstigt den Erfolg politischen Handelns und dieser die interne Anerkennung. Das gilt sicherlich für marginalisierte Minoritäten wie die Khwe in besonderem Maße. Die Bedeutung, die von der Gesamtgesellschaft und der Regierung anerkannte politische Vertreter und Positionsinhaber haben, ist den Khwe wohl bewusst (für ähnliche Aussagen von Seiten der Hai//om vgl. Widlok 1999:140). Ihr Fehlen machten sie für ihre aktuell marginale Position und politische Ohnmacht verantwortlich:

„Die Khwe können nichts machen. Sie haben keinen *councillor*, *minister* oder *governor*. Obwohl die Khwe ihr Bestes tun und mit der Regierung reden können, wird das nichts helfen.“ (AM, 22.1.2001)

Auch in ihrer Funktion als Rechtsprecher sahen sich die *headmen* in ihrer Autorität dadurch behindert, dass sie von der Regierung nicht offiziell anerkannt sind:

„Heute warten wir auf den *chief* und darauf, dass wir ein *permit* über unsere *voormanskap* von der Regierung für Kippi bekommen. Vielleicht steht auf diesen Papieren dann auch, wie man Probleme verhandeln soll. Wieviel jemand bezahlen muss. Weil ich dieses Papier nicht habe, kann ich nur bis zu 500 oder 600 Dollar verlangen.“ (EM, 5.8.1999)

Externe Anerkennung muss allerdings nicht unbedingt die formelle staatliche Anerkennung einer *traditional authority* sein, sondern kann sich auch in dem Respekt äußern, den andere (Regional Councillor, Personal von NGOs und Ministerien, Mbukushu, Geschäftsleute, Wissenschaftler, Journalisten etc.) den Khwe *leaders* entgegen bringen.

In sozioökonomischer Hinsicht unterschieden sich die politischen Führer kaum von den übrigen Khwe. Laut Kurtz (2001:181) benötigen politische Führer aber eine deutliche soziale Distanz von denen, die sie regieren. Ansonsten sei die Wahrscheinlichkeit, dass letztere sich gegen die Dominanz durch die Führer wehren, groß. Khwe *kx'é-é-te-khóé-nà* verfügen nur in sehr beschränktem Maße über materielles Kapital, das sie in soziales Kapital, das heißt Anhängerschaft, und politische Macht umwandeln könnten.

Keines der Kriterien, die für die Konstruktion und Anfechtung der Legitimation von Khwe *kx'é-e-te-khóé-nà* Bedeutung haben, ist notwendige Voraussetzung für die Anerkennung durch die Gemeinschaft. Die Anerkennung ist letztlich abhängig von Engagement und Erfolg. Jenseits der polarisierenden Fragen, ob *kx'é-é-tè khóé-nà* der traditionellen Kultur der Khwe entsprechen und ob die *kx'é-é-tè khóé-nà* traditionelle Führungskräfte (*old-time-people*) oder moderne Führungskräfte (*new-time-people*) sind oder sein sollten, ist die Legitimation von politischen Repräsentanten letztendlich immer eine Frage des Mandats und der Anerkennung durch die Gemeinschaft (Felton 2000). Vor allem das Kontakthalten zur Gemeinde, das Interesse für die Anliegen der Gemeinde und das Weitergeben von Informationen an die Gemeinde werden geschätzt, da viele Khwe das Gefühl haben, dass wichtige sie betreffende Entscheidungen ohne ihr Wissen und erst recht ohne ihr Mitwirken getroffen werden. Eine Aufteilung der *leaders* in - einerseits - alte, erfahrene und in ihrem Verhalten bescheidene Personen für die Regelung interner Konflikte und - andererseits - jüngere, gebildete und in ihrem Verhalten offensivere Personen für die Vertretung nach außen sind aus anderen San-Gruppen berichtet worden und mit den Begriffen *inside/outside leaders* (Lee 1982) beziehungsweise *old-time/new-time people* (Suzman 2000b) bezeichnet worden. Die Khwe haben keine entsprechenden Begriffe geprägt. Führungspersönlichkeiten, die sich ausschließlich für die externen Belange interessieren, wurden allerdings zuweilen als ‚just political leaders‘ (MU, 27.11.2000) disqualifiziert. Die Beschränkung auf eines der Tätigkeitsfelder war uner-

wünscht. Anerkannte *headmen*, die sich nur für die interne Konfliktlösung oder nur für die externe Repräsentation engagierten, konnten nicht identifiziert werden. Vielmehr scheinen dieselben persönlichen Merkmale für beide Aufgabenbereiche zu qualifizieren und die Erfüllung beider Aufgabenfelder erwartet zu werden. Beide Aufgabenfelder sind im übrigen auch im Traditional Authorities Act verankert.

Den ursprünglich wichtigsten Aufgabenbereich der *dixà-//‘áé*, die Verteilung von Ressourcen, hat der Staat übernommen. Früher gültige Normen wurden durch die Naturschutzgesetzgebung weitgehend zunichte gemacht. Der Staat versucht mit Unterstützung von NGOs, das Engagement und die Bindung der lokalen Gemeinden an den Naturschutzgedanken zu stärken. Hierfür sind aber nicht mehr unbedingt die *dixà-//‘áé* beziehungsweise ihre heutigen Äquivalente, die *headmen*, zuständig, sondern Inhaber neu eingerichteter Institutionen wie *game guards* und *resource monitors*. Aber auch für den Umgang mit internen Konflikten erhöhen staatliche Organe wie Polizei und staatliche Gerichte die Anzahl paralleler Institutionen. In diesem Bereich erweitern sie das Repertoire an Handlungsoptionen.

Die Handlungsweisen im politischen Prozess umfassten sowohl euphemistische und defensive als auch dysphemistische und offensive Praktiken. Die Entscheidung für die eine oder andere ist eher durch die Chancenbewertung zu erklären als durch eine wie auch immer gearbete kulturelle Disposition. Der Einsatz von Symbolen und Netzwerken sowie das Kontrollieren von Informationen inklusive Verleumdungen lassen im Vergleich mit den politischen Handlungsweisen der Angehörigen anderer Gesellschaften ebenfalls kaum eine prinzipielle Andersartigkeit erkennen.

Der Traditional Authorities Act macht ethnisch-kulturelle Distinktivität und eine entsprechende Autoritätsstruktur zu einer Schlüsselressource und die Khwe Traditional Authority zum Gegenstand von Profilierung und Konkurrenz für Personen mit politischen Ambitionen. Die spezifische Konstellation der unterschiedlichen Netzwerke (NGOs, Chief Mbambo, CLA) und die sich daraus ergebenden Allianzen waren gleichbedeutend mit unterschiedlichen politischen Strategien (politische Eigenständigkeit, Kooperation mit der Mbukushu Traditional Authority, sezessionistische Rebellion). Nur die allerexponiertesten Vertreter setzten dabei auf eine einzige Strategie, weil der Zugang zu den jeweils anderen Netzwerken für sie problematisch war, während die übrigen *headmen* die Pflege verschiedener Netzwerke in Abhängigkeit von der aktuellen Einschätzung der Erfolgsaussichten abhängig machten.

Die Herausbildung einer gesamtethnischen politischen Struktur bei den Khwe korrespondiert mit der Formierung einer ethnischen Identität (vgl. Riches 1995) und mit deren

Politisierung. Die gesamtethnische politische Struktur wurde von der südafrikanischen Administration initiiert (vgl. I.3.3.4). Davor haben weder Khwe //áxà noch Mbukushu *fumu* (Häuptlinge) Kontrolle über die gesamte ethnische Gruppe der Khwe ausgeübt, vielmehr waren Ausübung von Autorität und Macht lokal beschränkt. Durch die Installation nationalstaatlicher Strukturen sind heute für alle sozialen Gruppen bestimmte Ämter vorgegeben und notwendige Voraussetzung für die staatliche Anerkennung. Es wurde gezeigt, dass die Khwe ihre politischen Institutionen im Verlaufe der Geschichte transformiert haben, um staatliche Anerkennung und Partizipationschancen zu erlangen. Während sich die *hoofmane* zur südafrikanischen Zeit in ihrer Amtsgestaltung teilweise an den hierarchischen Ämtern von Mbukushu und anderen Bantu-Sprechern orientierten, wurde bei der Besetzung der Ämter der Khwe Traditional Authority die ‚traditionelle‘ und NGO-vermittelte Vorstellung, dass Verantwortlichkeit räumlich gebunden ist, mit der staatlich vorgegebenen hierarchischen Ordnung kombiniert. Für *dixà-//‘áé-//ua*, *voormane* und *headmen* beziehungsweise *traditional councillors* und //áxà, *hoofman* und *chief* wurde Kontinuität zwischen Tradition und Gegenwart konstruiert. Die hier beschriebene Transformation ist eine Übertragung vorhandener Konzepte in neue Lebenswirklichkeiten. Vorhandene Konzepte wurden in Bedeutung und Funktion verändert. Dieser Prozess bezog sich nicht nur auf die Gegenwart und Zukunft, sondern auch auf die Vergangenheit. Die im Gesetz festgelegte Bindung an die Tradition führte die Khwe aber auch in eine weitere Zwickmühle. Während sie im politischen Bereich die Stärke und Durchsetzungskraft hierarchischer Strukturen ihrer bantu-sprachigen Konkurrenten um Land und Ressourcen erlebten, wurden sie selbst auf die weniger hierarchischen Institutionen ihrer ‚Tradition‘ zurückverwiesen und mussten gleichzeitig erleben, dass diese als Grund für die Ablehnung der Khwe Traditional Authority herangezogen wird.

Der Transformationsprozess beinhaltet sowohl Anpassung als auch Widerstand, eine Anpassungsleistung, in der sich Widerstand ausdrückt oder Widerstand, der sich einer Anpassungsleistung bedient. Anpassung und Widerstand sind komplementär (Fortier 2001). Widerstand äußert sich zum Teil offensiv und zum Teil defensiv. Die Bildung und Beantragung der staatlichen Anerkennung einer Khwe Traditional Authority ist offen erkennbarer und öffentlich ausgetragener Widerstand gegen die Dominierung durch die Mbukushu und Ausdruck des Anspruchs auf politische Autonomie. Dieser Anspruch richtet sich zunächst gegen die Dominanz durch die Mbukushu Traditional Authority, drückt aber zugleich den generellen Anspruch auf einen gleichberechtigten Status mit den übrigen Bevölkerungsgruppen Namibi-

as aus. Die Khwe stellen die Verweigerung einer eigenen politischen Vertretung als staatlich sanktionierte Unterdrückung und Diskriminierung der Khwe als ethnische Gruppe dar (vgl. Rousset 2003). Darüber hinaus gibt es indirektere und weniger offensive Formen des Widerstandes. Khwe *headmen* werden unter Umgehung der Mbukushu Traditional Authority aktiv und nehmen selbst Kontakt zu Behörden auf. Außerdem mobilisieren sie die spezifischen Netzwerke, die marginalisierten Minoritäten zur Verfügung stehen. Auch die Verweigerung politischer Partizipation, angefangen bei der Wahlenthaltung über Mobilität und fluide Organisationsformen, können Ausdruck von Opposition und Widerstand sein (Halbach 1998:20) und dazu dienen, sich der Kontrolle durch andere zu entziehen. Das Verhältnis zwischen dominanten und subordinaten Bevölkerungsteilen erfordert also eine differenzierte Betrachtung. Sharp (1994a) hat in anderem Zusammenhang gezeigt, dass Demonstration von Schwäche zugleich Projektion von Verantwortung bedeuten und ein wirksames Werkzeug sein kann, um andere zu Unterstützung zu bewegen. Das Opfersein ist Teil des Selbstbildes der Khwe (vgl. II.3.3.6). Dieses suchen sie in der nationalen und internationalen Arena zu transportieren, um ihren marginalen Status im unabhängigen Namibia zu heben.

III ZUSAMMENFASSUNG UND DISKUSSION

Einzelergebnisse und Wechselwirkungen

Die Darstellung der historischen, politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen zeigt die heutige räumlich, sozio-ökonomisch und politisch-rechtlich marginale Position der Khwe in West Caprivi innerhalb der namibischen Gesellschaft als Produkt einer folgenreichen kolonialen Grenzziehung und einer Geschichte, die insbesondere in den letzten vierzig Jahren zu großen Teilen von Kriegen oder kriegsähnlichen Zuständen geprägt war. Die extreme Armut resultierte zum einen aus der räumlichen Abgelegenheit von wirtschaftlichen Zentren und damit von Beschäftigungs- und Bildungsmöglichkeiten. Zum andern war sie eine Folge der Illegalisierung wirtschaftlicher Aktivitäten (Jagd, Viehhaltung) durch die Naturschutzbestimmungen sowie des Kontrollverlustes über das Land und über gewinnträchtige moderne Formen der Bewirtschaftung der sich darauf befindenden natürlichen Ressourcen (Tourismus, Jagdsafaris). Hierfür war auch die politisch-rechtliche Marginalisierung (keine *traditional authority*, keine *conservancy*) verantwortlich.

Die Khwe selbst waren sich der Rolle, die sie beziehungsweise ihre Eltern und Großeltern in der namibischen Geschichte gespielt haben, ebenso bewusst wie ihrer aktuell spannungsreichen Integration in den unabhängigen namibischen Nationalstaat. Sie interpretierten ihre heutige Situation als Konsequenz ihrer früheren Beziehungen zu staatlichen Akteuren und regionalen Konkurrenten um Land und politische Macht. Bevorzugung und ‚Schutz‘, in deren zweifelhaften Genuss die Khwe während der Zeit der südafrikanischen Administration gekommen waren, und erst recht das Engagement vieler Khwe in der südafrikanischen Kolonialarmee stellten ein historisches Erbe dar, das in den Augen der Khwe ihre Beziehungen zu anderen Namibiern stark belastete. Sie fürchteten die Rache der heutigen Machthaber und interpretierten negativ empfundene Entwicklungen als bewusste ethnische Diskriminierung. Sie konstruierten eine Leidensgeschichte, die mit der Subordination unter die Mbukushu begann und sich über den Mißbrauch durch die Kolonialmacht bis zur aktuellen Benachteiligung durch die heutigen Machthaber fortsetzte. Ihre Opferrolle bedeutete auch eine ambivalente Haltung gegenüber dem Staat. Einerseits war sie Grundlage für die Frucht vor Vergeltung und Benachteiligung. Gleichzeitig wurde daraus ein Anspruch auf Hilfe, Unterstützung und ‚Entwicklung‘ abgeleitet. Hierin wurden sie von national und übernational agierenden NGOs un-

terstützt, die sich den globalen Agenden von Naturschutz und dem Schutz indigener Minoritäten verpflichtet haben.

Im Laufe der Geschichte haben die jeweiligen politischen Agenden ebenso wie die darauf gegründeten konkreten staatlichen Maßnahmen die vier in dieser Arbeit betrachteten sozialen Felder in unterschiedlicher Weise betroffen und zusammen genommen ein facettenreiches Spektrum neuer Rahmenbedingungen und Handlungsoptionen geschaffen.

Die Residenzgemeinschaften der Khwe sind mehrfach durch groß angelegte und zum Teil erzwungene Umsiedlungen verändert worden. Dies waren die Flucht der Khwe aus Angola in den 1960er und 1970er Jahren, die militärische Sperrung des West Caprivi seit den frühen 1970er Jahren, in deren Zuge Siedlungen nur an wenigen Orten in oder in der Nähe von Militärlagern erlaubt waren, sowie das Rehabilitations- und Rücksiedlungsprogramm, das nach der Unabhängigkeit für ‚Bushmen Ex-servicemen‘ implementiert wurde. Die Khwe mussten ihre Siedlungsweise den staatlichen Vorgaben anpassen. Eine semipermanente Siedlungsweise wie sie für die Zeit vor der militärischen Sperrung aus Lebenserinnerungen rekonstruiert wurde, war für die meisten Khwe heute nicht mehr vorstellbar. Aktuell lebten alle Khwe in West Caprivi in permanenten Siedlungen. Diese waren in ihren Strukturen divers und boten in ihrer Diversität auch eine größere Anzahl von Motivationen für individuelle Ortswechsel als das in der Vergangenheit der Fall gewesen zu sein scheint und damit die Möglichkeit, in den Genuß aller Vorteile der verschiedenen Siedlungssettings zu kommen.

Die ‚Rücksiedlung‘ bedeutete in der Regel nicht, dass die Khwe zu den Orten zurückgingen, an denen sie oder ihre Eltern vor der Militärzeit gelebt hatten. Sie bedeutete aber auch nicht, dass aktuell alle Khwe in West Caprivi in Rücksiedlungsorten lebten. Vielmehr entschieden die Khwe sich für eine Vielzahl von Alternativen, die nicht alle von Seiten der staatlichen Stellen vorgesehen waren. Sie reichten von Residenzgemeinschaften, die Familiengröße nicht überstiegen, wie in Bwabwata über größere, aber außerhalb der *resettlement schemes* gelegene Orte wie Mashambo bis hin zu verschiedenen Lösungen für die Gestaltung der *resettlement schemes* in Mutc’iku, Omega, Chetto und Omega III. Für den Feldforschungsort Mutc’iku wurde gezeigt, dass die Bewohner auch innerhalb ein und desselben *resettlement scheme* und trotz der rigiden Grundstücksaufteilung verschiedene Lösungen für das Zusammenleben gefunden haben.

Sedentarisierung und das Zusammenleben in großen Siedlungsverbänden waren zunächst eine erzwungene Art der Anpassung. Die Militärlager und Umsiedlungsorte boten aber auch

Anreize wie Arbeitsmöglichkeiten, Schulen, Kliniken, Austeilungsstellen für staatliche Lebensmittelhilfe und Pensionsgelder, Transport- und Einkaufsmöglichkeiten. Seßhaftigkeit und das Leben in großen Siedlungsverbänden wurden deshalb von vielen, aber nicht von allen Khwe, bewußt gewählt. Für andere überwogen die negativen Seiten der Ansammlung vieler Menschen und der damit einhergehenden Erscheinungen wie Alkoholkonsum und eine größere Anzahl gewalttätig ausgetragener Konflikte. Sie zogen ein abgeschiedeneres Leben in kleineren Siedlungen vor. In beiden Feldforschungsorten, Mutc'iku und Mashambo, bestand ein Zusammenhang zwischen den Motivationen für Ortswechsel und den zurückgelegten Distanzen: soziale Konflikte sowie Angst vor den Folgen von Hexerei und Todesfälle führten mehrheitlich zu Wohnplatzwechseln innerhalb derselben Siedlung, positive soziale Gründe (Sehnsucht nach Verwandten) sowie wirtschaftliche und politische Motivationen dagegen zu solchen über größere Entfernungen, das heisst mindestens über Siedlungsgrenzen, aber auch über Regionen- und Staatsgrenzen hinweg.

Die beiden Feldforschungsorte repräsentierten zwei unterschiedliche Siedlungstypen. In Mutc'iku wurde das oben erwähnte Rücksiedlungsprogramm durchgeführt. Mashambo war dagegen auf eigene Initiative der Bewohner entstanden. Dieser Unterschied schlug sich unmittelbar im Siedlungsbild nieder. Die Aufteilung in Blocks und Plots gab Mutc'iku den Charakter einer weitläufigen Streusiedlung. Da die meisten Häuser auf den Ackerflächen lagen, galt dies nicht nur für den Rücksiedlungsort als Ganzen, sondern auch für die einzelnen Blocks. Mashambo wirkte demgegenüber kompakter, obwohl es ebenfalls kein klares Zentrum hatte. Die einzelnen Wohnplätze waren größer, die Felder lagen alle im nächsten Trockenflussbett und nicht in unmittelbarer Nähe der Häuser.

Beide Orte waren bis zu einem gewissen Grad Ausnahmefälle unter den Vertretern ihres Siedlungstypes. Mutc'iku war der einzige Ort, in dem das *resettlement scheme* tatsächlich in der auf dem Reißbrett entworfenen Form angelegt worden war. Mashambo war unter den nicht nach dem staatlichen Vorbild entstandenen Siedlungen nicht nur die größte, sondern hatte im Zuge der jüngsten politischen Entwicklungen auch Infrastruktur-Einrichtungen erhalten, die allen übrigen Orten dieses Typs fehlten. Was die wirtschaftlichen Grundlagen angeht, so ging es den Einwohnern von Mashambo im Verhältnis besser, obwohl der Ort insgesamt infrastrukturell schlechter ausgestattet war und in noch größerer Entfernung von Orten lag, in denen sich Arbeitsmöglichkeiten boten. Das erklärt sich meines Erachtens zum einen aus der von den Bewohnern selbst betonten Solidarität der Ortsbewohner untereinander, die sich auf ein eng geknüpftes Netz verwandtschaftlicher Beziehungen gründete. Zum anderen war es

den Einwohnern von Mashambo besser gelungen, Einkommensquellen, die die natürlichen Ressourcen und der Naturschutz boten, zu nutzen. Der wirtschaftliche Unterschied war jedoch nicht so groß, dass er sich in der materiellen Bausubstanz niederschlug. Einen Eindruck größeren Reichtums vermittelten auf den ersten Blick die 25 vom MLRR finanzierten Steinhäuser in Mutc'iku, die die aufgrund ihrer politischen Position oder ihrer Anstellung bei Regierungsstellen den Behörden bekannten Einwohner des Ortes für sich beanspruchen konnten.

In Bezug auf Verwandtschaft und Gruppenzugehörigkeit zeigte Mashambo ein wesentlich homogeneres Bild. Dort lebten keine Nicht-Khwe, und die Einwohner gehörten alle derselben Regionalgruppe an. Insgesamt waren nur wenige Familiengruppen vertreten. Der Großteil der Bevölkerung identifizierte sich als Angehörige von nur zwei Familiengruppen. Die allermeisten Einwohner des Ortes stammten genealogisch von vier leiblichen Schwestern ab (vgl. Abbildung 29). In Mutc'iku lebten dagegen nicht nur auch eine ganze Reihe von Mbukushu und anderen Nicht-Khwe, sondern auch Khwe, die unterschiedlichen Regional- und Familiengruppen angehörten. Das waren hauptsächlich Khwe aus der Okavango-Region und aus Angola, aber auch einige aus Ost Caprivi und Sambia.

In Mutc'iku war im Vergleich zu Mashambo die Anzahl der Bewohner pro Wohnplatz (*homestead*) geringer. Das stellte eine Anpassung an die Tragfähigkeit der nur vier Hektar großen Ackergrundstücke dar. Ähnlichkeiten in der sozialen Komposition der Wohnplätze bestanden insofern, als genealogische Diagramme der Wohnplätze in Mutc'iku wie ‚Ruinen‘ derjenigen von Wohnplätzen in Mashambo wirkten (vgl. Abbildungen 20 und 21). Viele Positionen der im Prinzip gleichen genealogischen Grundgerüste blieben unbesetzt. Darüber hinaus waren die Grenzen, innerhalb derer man Güter gemeinsam nutzte und über *demand sharing* teilte in Mutc'iku enger gezogen als in Mashambo. In beiden Orten lief der Güteraus-tausch aber über dieselben Bahnen verwandtschaftlicher Beziehungen und auf der Basis von Vorstellungen prinzipieller Reziprozität.

Frühere Eigentumsverhältnisse und Zugehörigkeiten zu Familien- und Regionalgruppen waren für die Wohnortwahl nach wie vor von Bedeutung: In Mashambo lebten vor den jüngsten Bevölkerungsverschiebungen und Fluchtbewegungen nur Nachfahren von Personen, die vor der Armeezeit im weiteren Umkreis dieses Ortes gelebt hatten, auch wenn sie sich auf die Nachkommenschaft von Personen beriefen, die zu verschiedenen Zeiten *dixà-ll'áé-llua*⁴²⁸ des Ortes gewesen waren. Sowohl in Mashambo als auch in Mutc'iku diente die Herkunft einer Person als Argument in der Auseinandersetzung um gesellschaftliche Positionen und

⁴²⁸ Wörtlich: Verantwortlicher Eigentümer-Wohnplatz/Gebiet-Masculinum:Plural.

Mitspracherechte. Die Beziehung zu, Kenntnis von und vor allem die Aufenthalts- und Nutzungsrechte im Land der Ahnen war die in den Gesprächen prominenteste Motivation zu bleiben sowohl auf Seiten derjenigen, die sich nach der Unabhängigkeit nicht nach Südafrika umsiedeln ließen als auch auf Seiten derjenigen, die während der jüngsten Konflikte in der Region nicht nach Botswana flüchten wollten.

Landbesitz und –nutzung sind heute durch die namibische Gesetzgebung geregelt. Diese gewährt allen Bürgern ein prinzipielles Niederlassungsrecht im ganzen Land, solange dadurch Besitzrechte anderer nicht verletzt werden. Mutc'iku ist das aktuelle politische Zentrum (vgl. Brenzinger 1998) der Khwe. Hier befinden sich sowohl der Wohnort des *chief* als auch eine *community hall*. Durch die Nähe zum Wohnsitz des *chief* der Mbukushu, dem nach derzeitiger Rechtslage die Hoheit über die Khwe in West Caprivi obliegt, sowie wegen der zunehmenden Einwanderung von Mbukushu nach Mutci'iku standen ethnische Konflikte hier eher auf der Tagesordnung als in Mashambo. Bei dem Versuch, der Einwanderung von Mbukushu nach Mutc'iku, argumentativ zu begegnen, tat sich für die Khwe allerdings eine moralische Zwickmühle auf. Zwar kann als sicher gelten (vgl. I.3.1 und I.3.2), dass die ersten Bewohner von West Caprivi Vorfahren der Khwe waren. Im weiteren Verlauf der Geschichte war die Rolle von Khwe aber eine, auf die es sich im unabhängigen Namibia nicht so unbeschwert berufen ließ. Khwe waren zumindest Nutznießer und zum Teil auch Agenten der von der südafrikanischen Verwaltung beschlossenen Vertreibung der bantu-sprachigen und Viehhaltenden Bevölkerung aus West Caprivi. Die Grundstücke des *resettlement scheme* standen Khwe aufgrund der Anstellung als Soldaten in der SADF zu, die sich noch weniger für die ethisch-moralische Argumentation eignet. Zwar lässt sich die Darstellung, dass die Khwe von den Südafrikanern für deren Zwecke mißbraucht worden sind, auf internationalem Parkett leicht kommunizieren und mit ihrer Diskriminierung als indigene Minorität in Einklang bringen. Auf der nationalen Ebene weckte die Betonung der Opferrolle und die Inanspruchnahme von Sonderrechten dagegen nicht nur Mitgefühl, sondern auch Ressentiments. Das heisst, die Forderungen der Khwe nach exklusivem Wohnrecht liefen Gefahr, mit dem Nimbus der Privilegierung durch die als unmoralisch identifizierte Kolonialmacht belegt zu werden.

West Caprivi ist derzeit Naturschutzgebiet und Staatsland. Es gibt keinen privaten Grundbesitz. Anders als auf privatem oder kommunalen Land sind Siedlungen im Naturschutzgebiet nur geduldet. Diese Situation wurde in den letzten Jahren verschärft durch indirekte und direkte Eingriffe der namibischen Sicherheitskräfte in das Siedlungsbild. Zwar verschafften unklare Zuständigkeiten allen Einwohnern auch neue Handlungsoptionen.

Diesen fehlten jedoch Sicherheit und langfristige Perspektive. Menschen in geduldeten Siedlungen sind letztendlich fortwährend von der möglicherweise bevorstehenden Durchsetzung der Gesetzesvorgaben bedroht, die in West Caprivi eine erneute Umsiedlung nach Omega und Mutc'iku, die jüngst vom Naturschutzstatus ausgenommen wurden.

Die Transformationsprozesse im Bereich der Residenzgemeinschaften sind gekennzeichnet durch Anpassung und Diversifizierung. Die Khwe haben nicht nur ihr Leben, ihre Siedlungsweise und die Komposition ihrer Residenzgemeinschaften den staatlichen Vorgaben angepasst, sondern umgekehrt auch die staatlichen Vorgaben nach traditionellen kulturellen Modellen modifiziert. Erstens haben sie sich an von Staats wegen nicht vorgesehenen Orten niedergelassen. Die Einwohner von Mashambo haben erreicht, dass von Seiten des Staates nicht geplante Infrastruktur letztlich doch geschaffen wurde. Als traditionell dargestellte Modelle wurden auch als Grund dafür angeführt, dass Geschwister benachbarte Grundstücke des *resettlement scheme* besetzten, um ‚als Familie zusammen leben zu können‘.⁴²⁹ Aktuelle Siedlungsstrukturen unterschieden sich also sowohl von den für die Vergangenheit rekonstruierbaren als auch von den von staatlicher Seite vorgesehenen Modellen.

Innerhalb des Verwandtschaftssystems wurde ein Prozess der Kreolisierung identifiziert. Das System aus Termini und zugeordneten Verhaltensregeln erscheint als Übernahme und Überblendung bestimmter Aspekte des kulturellen Repertoires von Mbukushu und Khwe. Dies gilt für die Beziehung zwischen Kreuzcousin/en ebenso wie für die Stellung des Mutterbruders in Bezug auf Vererbung und Nachfolge im politischen Amt. Der Forderung von Suzman (2000b:167), im Sinne der revisionistischen Historiographie auch Veränderungen im Bereich des Verwandtschaftssystems nicht isoliert von den historischen Prozessen zu betrachten, kann angesichts mangelnder ethnographischer und historischer Daten nicht entsprochen werden. Mit welchen Khwe Termini in einer nicht mehr erinnerten Vergangenheit kreuzlaterale Cousins/en anstelle des heute üblichen Lehnwortes aus dem Mbukushu bezeichnet wurden, konnten die Informanten nicht rekonstruieren. Die widersprüchlichen Ansichten darüber, auf wen der Terminus *ciro* zutrifft, das heißt auf Kreuzcousins/cousinen welchen genealogischen Verwandtschaftsgrades, weist aber auf unterschiedliche kulturelle Modelle hin. Diese existierten aktuell nebeneinander und konnten unter Rückzug auf die standardisierte Formel, dass es sich bei der Ehepartnerwahl um ‚Entscheidungen des Herzens‘ handele, parallel be-

⁴²⁹ Traditionelle Verhaltensregeln zu Nähe und Distanz zwischen Angehörigen bestimmter Verwandtschaftskategorien spiegelten sich zum Beispiel auch in der Aufteilung der Räume in den von der Regierung gestellten Steinhäusern (vgl. Boden 2001).

stehen bleiben. Sie sind als Hinweise darauf zu deuten, dass verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Khwe und Mbukushu auch Impulse für Veränderungen der verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Khwe gegeben haben, auch wenn sich solche anhand des vorhandenen Datenmaterials nicht belegen lassen.

Keines der staatlichen Regimes, unter denen die Khwe in West Caprivi gelebt haben, hat eine Familienpolitik betrieben, die explizit zum Ziel hatte, ihre familiäre Strukturen zu verändern. Dennoch haben sich in diesem sozialen Feld Veränderungen ergeben, die als wesentlich und auch als äußerst konfliktiv erlebt und dargestellt werden. Sowohl die patriarchalische Ideologie der burischen Gesellschaft im allgemeinen und der militärischen Gesellschaft der SADF im besonderen als auch die mit der Unabhängigkeit eingeführten Werte von Demokratie und Gleichberechtigung ließen sich in den Argumentationen um Generationen- und Geschlechterbeziehungen identifizieren. Auf diese Weise fand der Staat Eingang in die intimsten familiären Beziehungen.

Die burische Gesellschaft sah für die Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern Männer als Versorger und Frauen als Abhängige vor. Den Männern war der öffentlich-politische, den Frauen der häusliche Bereich zugeteilt (vgl. auch Waldman 1995; Becker & Felton 2001). Es wurde eine regelrechte ‚Hausfrausierung‘ betrieben. Die Frauen der ‚Buschmann-Soldaten‘ erhielten Unterricht in den in der weißen südafrikanischen Gesellschaft üblichen Hausfrauentätigkeiten wie Kochen, Brotbacken und Handarbeiten. Die militärische Führung meinte, auf diese Weise das Entstehen einer kulturellen Kluft zwischen Männern und Schulkindern auf der einen und Frauen auf der anderen Seite verhindern zu können. Denn die Frauen drohten - ohne Arbeit und Schule - zu bleiben, wie sie waren (Uys 1993:71). Dabei wurde offensichtlich ein wirtschaftlich abhängiges Verhältnis von Frauen als natürlicher Zustand unterstellt, denn die Konzentration der Bevölkerung in den Militärlagern bedeutete für die Frauen durchaus einen gewaltigen Einschnitt in ihre produktiven Tätigkeiten.

Die Rolle des Mannes als Versorger entsprach in Teilen dem Modell des Geschlechterverhältnisses, das alte Menschen für die Vergangenheit entwarfen. Danach hatte der Mann Brautdienste (Jagd, Pflügen etc.) zu leisten und seine Schwiegerfamilie mit Jagdtieren beziehungsweise mit Fleisch, Kleidung und Decken zu versorgen. In der Zeit, als sich viele Khwe Männer als Arbeiter in den Goldminen am Witwatersrand verdingten, brachten sie stattdessen Geld und mit Geld erworbene moderne Güter mit nach Hause. Die Aufgaben der Frauen beinhalteten neben der Nahrungsbeschaffung auch vor der Militärzeit häusliche Arbeiten (Nahrungszubereitung, etc.). Der produktive Beitrag und die Eigenständigkeit der Frauen sanken

während der Militärzeit drastisch. Dennoch stellten auch die Frauen in der Rückblende die Armeezeit meist positiv dar als eine Zeit, in der sie keinen Hunger leiden mussten und in der ihre Männer reich genug waren, um sie mit begehrten Konsumgütern zu versorgen und zu beschenken. Während San-Frauen in anderen Regionen Namibias die Möglichkeit hatten, Arbeit auf Farmen zu suchen, bot die südafrikanische Armee – ebenso wie zuvor schon die Minengesellschaften – Khwe Frauen keine Arbeitsmöglichkeiten. Der relative und der absolute Anteil, den Khwe Frauen an den produktiven Leistungen erbrachten, hat sich seit der Unabhängigkeit wieder erhöht. Für Angehörige beider Geschlechter gab es aktuell nur äußerst wenige formelle Arbeitsmöglichkeiten in West Caprivi. Während die Frauen aber den größten Teil der täglichen Arbeiten in den Feldern bewältigten, für den touristischen Markt Körbe und andere Kunsthandwerkprodukte herstellten und im Bedarfsfall Buschfrüchte sammelten, konnten die Männer wegen der strikten Kontrolle des Jagdverbotes kaum auf früher praktizierte wirtschaftliche Aktivitäten ausweichen.

Das Geschlechterverhältnis hat sich in eine Richtung entwickelt, die sowohl von Männern als auch von Frauen beklagt wurde. Die Frauen klagten darüber, dass die Männer - wenn überhaupt - nur einen mangelhaften Beitrag zum Lebensunterhalt ihrer Herkunfts-, Zeugungs- und Schwiegerfamilien leisteten. Die Männer beklagten den mangelnden Respekt von Seiten der Frauen, wenn diese etwa Dienstleistungen (Kochen, Waschen, Waschwasser holen, etc.) verweigerten oder sich auf Beziehungen mit finanzkräftigeren Männern einließen. In den zahlreichen Ehekonflikten wurde deutlich, dass die Männer heute weder dem als ‚traditionell‘ dargestellten noch dem während der Militärzeit profilierten Rollenideal des Mannes als Versorger gerecht wurden. Dies erzeugte Frustrationen auf beiden Seiten. Beide Seiten brachen die normativen Regeln des Geschlechtervertragens, und beide Seiten sahen sich als Verlierer.

Auch das Generationenverhältnis erschien in der Darstellung der Khwe verändert und konfliktreicher als in der Vergangenheit. Die für die einzelnen Verwandtschaftsbeziehungen formulierten kulturellen Regeln waren von den Prinzipien Gerontokratie und Reziprozität geprägt. Danach schuldeten Kinder und jüngere Menschen ihren Eltern und älteren Menschen Respekt, Gehorsam und Dienstleistungen dafür, dass sie als Kinder von diesen versorgt wurden beziehungsweise versorgt worden waren. Vor der Militärzeit wurden Frauen offenbar als Teenager, zum Teil schon vor ihrer ersten Menstruation und oft gegen ihren eigenen Willen von ihren Eltern verheiratet. Auch Männer wurden manchmal von ihren Familien genötigt, bestimmte Frauen zu heiraten, zum Beispiel die Witwe eines Mutterbruders zu ‚übernehmen‘. In Schilderungen von Heiraten der ältesten Informanten traten aber in der Regel die hei-

ratswilligen Männer selbst als Initiatoren einer Beziehung auf und nicht deren Eltern oder andere Verwandte. Das älteste erinnerte Modell darf dennoch nicht mit ‚ursprünglicher Tradition‘ gleich gesetzt werden. Vielmehr ist davon auszugehen, dass jede Generation die jeweils vorhandenen Möglichkeiten nutzte, um ihr Verhältnis zu Eltern und Großeltern im eigenen Sinne zu gestalten. Solche Möglichkeiten haben sich in der Vergangenheit sicherlich auch durch die Nachbarschaft zu Mbukushu und Tswana oder durch Großwildjagd und Sklavenhandel ergeben. In jedem Fall bot die militärische Hierarchie jungen Männern in den 1970er und 1980er Jahren die Möglichkeit, die traditionelle Gerontokratie zu durchbrechen und, sicherlich unterstützt durch die moralischen Vorstellungen der weißen Südafrikaner, gleichaltrige beziehungsweise erwachsene Frauen zu heiraten.

Aus der heutigen Perspektive werteten alle, auch alte Frauen und Männer, es als positiv, dass während der Militärzeit die für die jungen Frauen strapaziöse Mädcheninitiation und die von den Eltern arrangierten Heiraten der Vergangenheit angehörten. Es ist aber unwahrscheinlich, dass diese Normen zur gegebenen Zeit tatsächlich so sang- und klanglos und zur Zufriedenheit aller aus dem kulturellen Repertoire verschwunden sind. Auch ist es unwahrscheinlich, dass die überlegene wirtschaftliche Position der Männer nicht zu Ehekonflikten geführt hat. Dennoch wurde in diesem Bereich die namibische Unabhängigkeit als Wendepunkt, jenseits dessen noch gute Sitten geherrscht hätten, konstruiert. Aufgrund der ökonomischen Krise waren aktuell viele Eltern nicht in der Lage, die materiellen und ideellen Lebensgrundlagen ihrer noch nicht erwachsenen Kinder zu sichern. Die Älteren sprachen selbst aus, dass sie ihre Rolle nicht zufriedenstellend ausfüllten und, weil sie selbst nicht leisteten, was andere und sie selbst von sich erwarteten, entsprechende Gegenleistungen auch nicht wirksam einfordern oder durchsetzen könnten. Wenn sich Jugendliche und junge Erwachsene auf die ihnen in der staatlichen Gesetzgebung garantierten Freiheiten beriefen, hatten die Älteren dem aus eigener Sicht wenig entgegen zu setzen. Appelle an moralische Werte, die mit dem traditionellen ‚Khwe Gesetz‘ gleichgesetzt wurden, reichten nicht, um die jungen Leute zu einer Verhaltensänderung zu bewegen. Als Ursache hierfür und sozusagen als ‚Wurzel des Bösen‘ wurde in den Darstellungen der Älteren unter dem Schlagwort ‚free Namibia‘ die namibische Unabhängigkeit identifiziert, die jungen Menschen mehr Freiheiten gewährte und so die traditionelle Gerontokratie untergrub. Dies kann zugleich als Versuch gedeutet werden, die Aufmerksamkeit von eigenen moralischen Verfehlungen während der Zeit der Apartheid abzulenken. Während der jüngsten Konflikte hatten Khwe jeden Alters unter den Verdächtigungen und Übergriffen der Sicherheitskräfte zu leiden. Khwe jeglichen Alters litten unter

Verarmung, miserablen Lebensbedingungen und Diskriminierung. Indem man auf diese Mißstände hinwies, suchte man nicht nur die moralische Überlegenheit des ‚Khwe-Gesetzes‘ hervorzuheben, sondern auch die moralische Integrität der neuen Gesetze zu dekonstruieren und den aktuellen Machthabern eine neue Form von ‚Apartheid‘ zu unterstellen. Indem man auch für die ‚traditionellen‘ Regeln das Konzept ‚Gesetz‘ verwandte, wurde deren Gleichwertigkeit mit dem formellen Recht reklamiert. Ebenso wie im Geschlechter- sahen sich auch im Generationenverhältnis alle Parteien als Verlierer. Zwar warfen die Alten vor allem den Schwieger- söhnen vor, sich ihrer Verantwortung nicht zu stellen, häufig waren es aber die Schwiegereltern, die die jungen Männer davonjagten. Da diese nichts zum Lebensunterhalt beitragen konnten, waren sie eher eine zusätzliche Last als eine Hilfe. Die jungen Männer hatten aktuell kaum eine Möglichkeit, ihren Pflichten auf zufriedenstellende Art und Weise gerecht zu werden und dadurch soziale Anerkennung zu erwerben. Daher war es nicht nur die namibische Gesetzgebung, die ihnen Freiheiten gewährte, sondern auch ihre eigene ‚Nutzlosigkeit‘, die sie als Schwiegersöhne und Ehemänner wenig attraktiv machte.

Trotz weniger direkter staatlicher Eingriffe wurden die Veränderungen in den familiären Strukturen als wesentlich konfliktiver erlebt und dargestellt als diejenigen im Bereich der Residenzgemeinschaften. Die ungeschriebenen Verträge über reziproke Leistungen zwischen Jungen und Alten (Respekt/Gehorsam/Dienstleistungen gegen Versorgung/soziale Anerkennung) sowie zwischen Frauen und Männern (gegenseitiger Respekt für gegenseitige Dienste) wurden regelmäßig gebrochen. Aus den win-win-Kontrakten waren loose-loose-Verhältnisse geworden. Verloren hatte man angeblich im Vergleich zu allen anderen erinnerten Perioden der Geschichte. Anders als bei der Siedlungsweise erschienen im Bereich der familiären Strukturen verschiedene Rechtsordnungen und alternative Lebensmodelle nicht als Chancen bietende Diversifizierung oder als Fortschritt, sondern als konflikträchtige und krisenhafte Verunsicherung.

Der Überblick über Namen für Familien-, Regional- und ethnische Gruppen hat gezeigt, dass es sich bei allen von ihnen um räumlich und zeitlich gebundene Identitätszuschreibungen handelt, die die Vermutung einer in der Vergangenheit über längere Zeiträume stabile Gruppenidentität suspekt erscheinen läßt. Die ethnische Gruppe der Khwe, so wie sie heute in Erscheinung tritt, ist ein Produkt des Zusammenwirkens der Einteilungen von Khwe und Wissenschaftlern, die sich gegenseitig beeinflusst haben, sowie der politischen Entwicklungen in der Region. Mit der Formierung einer ethnischen Identität als Khwe ging eine Konformisie-

rung der früher bedeutsameren Familien- und Regionalgruppen einher. Die Grundlagen hierfür wurden während der Militärzeit gelegt, als Khwe aus allen Regionen in den Armeelagern in West Caprivi versammelt wurden. Die ‚neue ethnische Orientierung‘ der Khwe, die Köhler damals bemerkte und auf die ‚Sprachsolidarität‘ zurückführte (1989:327), war darüber hinaus sicherlich auch in dem von den Militärs geschürten Hass und in dem durch diese gebotenen ‚social uplifting‘ (vgl. Erasmus 1997) gegenüber den ‚black oppressors‘ (Uys 1993) zu suchen. Andere Gruppenidentitäten haben an Bedeutung verloren, nicht zuletzt, weil auch die Rechtslage früher vorhandene Zugangsrechte zu Land außer Kraft setzte. Dies hat sich in der räumlichen Verteilung bereits deutlicher niedergeschlagen als in den Heiratsbeziehungen.

In den Militärlagern lebten Khwe auch mit nordkhoisan-sprachigen !Xũ zusammen. Letztere standen im Mittelpunkt der Darstellung von Gemeinsamkeiten zwischen Khwe und anderen San. Zentral in diesen Darstellungen waren ‚Leiden‘ in Form von Armut, sozialem Abseits und politischer Ohnmacht sowie Benachteiligung oder Abwertung durch andere Bevölkerungsgruppen. Formulierungen des ethnischen Selbstbildes der Khwe beinhalteten neben der Betonung ihres Leidens aber auch den Anspruch auf Entwicklung und Anerkennung ihrer Gleichwertigkeit als Menschen sowie als Bürger Namibias. Dieser Anspruch gründete sich zu einem wesentlichen Teil auf die eigene Lern- oder Entwicklungsfähigkeit, wenn Khwe darauf hinwiesen, dass sie sowohl das ‚Leben vom Busch‘ (*tc'áó kxũ*) als auch das ‚Leben vom Feld‘ (*tcárà-kxũ*) beherrschten und sich in der Vergangenheit eine ganze Reihe kultureller Fertigkeiten und Merkmale (Pflügen, Hausbau, Schmiedehandwerk, Sprachen, *chieftancy*, etc.) angeeignet hatten, ohne dabei ihre ‚Busch-Qualitäten‘ (nachhaltige Ressourcennutzung, überlegene Soziabilität des Teilens) aufzugeben. Anders als !Xũ auf der einen und Mbukushu auf der anderen Seite beherrschten die Khwe in der Selbstdarstellung Kenntnisse, die sie zum Leben in beiden Welten befähigte, und hätten die Khwe das Potential, sich die entsprechenden Kenntnisse und Fertigkeiten anzueigenen, die für ein modernes Leben notwendig sind, wenn ihnen die Regierung die Chance dazu böte.

Mit ihrer ‚Herkunft aus dem Busch‘ begründeten die Khwe im aktuellen Kontext ihre Naivität und Unschuld zur Abwehr von Behauptungen, sie kollaborierten mit den UNITA-Rebellen. Insofern beinhaltete ihre Lernfähigkeit auch die schmerzliche Erkenntnis, während der Kolonialzeit auf der falschen Seite gekämpft zu haben und ‚heute sehen zu können, was richtig und was falsch ist‘. Die *bush skills* der Khwe stellen ein ambivalentes kulturelles Erbe

dar. Einerseits zogen sie naturschutz-orientierte Nichtregierungsorganisationen und Geldgeber an, andererseits haben sie die Anstellung von Khwe in der Kolonialarmee begründet und begründeten in der Gegenwart Verdächtigungen durch die namibischen Sicherheitskräfte. Das ‚Leben im Busch‘ wurde zugleich als unzumutbare Härte wie als paradiesischer Urzustand dargestellt. Als unzumutbare Härte bildet es die Grundlage für Forderungen nach staatlichen Entwicklungsmaßnahmen (Bildung, Arbeitsmöglichkeiten), als heile Welt eine Attraktion für naturschutz-orientierte Entwicklung und Grundlage für Ansprüche auf Landrechte und exklusive Nutzung. Ebenso ambivalent war auch die Erwartungshaltung der Khwe gegenüber den staatlichen Stellen, von denen sie sowohl Hilfe und Unterstützung, das heißt Erlösung von ihren Leiden, als auch Vergeltung und Diskriminierung, das heißt zusätzliches Leid erwarteten.

Ethnische Identität wird häufig als in erster Linie politisches Phänomen (z.B. Cohen 1978; Fukui & Markakis 1994) begriffen. Zweifellos hatten Apartheid-Ideologie und koloniale Verwaltungspraxis in ganz Namibia Einfluss auf die interethnischen Beziehungen. In West Caprivi griff der Kolonialstaat in die historisch gewachsenen, von den Khwe aus heutiger Sicht meist negativ bewerteten Beziehungen zwischen diesen und ihren anders-ethnischen Nachbarn zugunsten der Khwe ein. Er entsandte einen *border guard*, den die Khwe heute als ‚Beschützer‘ darstellen, installierte einen eigenen politischen Repräsentanten der Khwe und engagierte Khwe Männer im Kampf gegen die namibischen Unabhängigkeitskämpfer. Er hinterließ ihnen damit ein historisches Erbe, das in Kombination mit der aus der deutschen Kolonialzeit stammenden nationalen Grenze zum Bürgerkriegsland Angola den Khwe während der jüngsten politischen Konflikte in der Region wenig Chancen ließ, Zuschreibungen wie ‚Mörder unserer Väter und Brüder‘ und ‚Kollaborateure mit den Feinden Namibias‘ zu entgehen oder wirksam zu begegnen. Die Khwe waren sich ihrer Rolle in der namibischen Geschichte bewußt und fürchteten wegen ihres Engagements in der SADF die Rache der namibischen Sicherheitskräfte, also ihrer ehemaligen Kriegsgegner. Chief Kippi George hatte Rachegelüste von Seiten des Staates noch wenige Jahre vorher zurück gewiesen (Boden 1997:66). Es zeigt sich also, dass die Stigmatisierung ‚ethnischer‘ Gruppen in sehr kurzer Zeit aktiviert werden und an Relevanz gewinnen kann.

Nicht nur die bewaffneten Konflikte in der Region, sondern auch die jüngsten Entscheidungen der namibischen Regierung zum Status des Landes und zur politischen Vertretung sogenannter traditioneller Gemeinschaften hatten im Falle der Khwe eine ethnisierende Wirkung. Die mit der Umwandlung des Caprivi Game Park in den Bwabwata National Park ver-

bundenen Konsequenzen wurden als bewusste Benachteiligung und Diskriminierung gedeutet. Mit der Umwandlung wurden die Hoffnungen der Khwe auf eine Deproklamierung des Naturschutzstatus und auf die Möglichkeit zur Einrichtung einer *conservancy* für große Teile von West Caprivi zunichte gemacht. *Conservancies*, deren Gebiete an den Bwabwata National Park angrenzen, können darin touristische Einrichtungen aufbauen. Benachbarte Bevölkerungsgruppen in Ost Caprivi, die für Beantragung und Einrichtung ihrer jeweiligen *conservancies* nicht auf die Deproklamierung des früheren Caprivi Game Park warten mussten, haben nun einen zeitlichen Vorteil und bereits mit der Nutzung der Ressourcen des Parks begonnen, den die Khwe als ihr exklusives und ursprüngliches Siedlungsgebiet betrachten.

Der namibische Traditional Authorities Act von 1995 führt in gewisser Weise die separate Administration der früheren Homelands und heutigen kommunalen Gebiete fort. Er macht eine Identität als distinkte ethnische Gruppe zu einer Ressource, die die Anerkennung einer eigenen, vom Staat vergüteten handlungsfähigen rechtlichen Körperschaft verspricht. Den Khwe wurde eine solche mit einer Entscheidung aus dem Jahre 2001 verwehrt, obwohl ihre distinkte Sprache und eigenen kulturellen Traditionen ausdrücklich anerkannt wurden. Ohne die Anerkennung einer eigenen *traditional authority* als legale und staatlich anerkannte Institution sind die Khwe politisch offensichtlich in einer schwachen Position. Nicht nur die ideologische Grundhaltung, sondern auch die konkrete administrative Ordnung wirkte sich also auf die Bildung ethnischer Identitäten aus. Neues ethnisches Bewusstsein war kein Einzelfall, sondern ein allgemeineres Phänomen in Namibia, das sich zunehmend an Konflikten über Landrechte entzündet. Auch hier ergab sich für die Khwe ein strategisches Dilemma. Einerseits war die Betonung ihrer distinktiven ethnischen Identität eine Voraussetzung für die staatliche Anerkennung einer eigenen politischen Vertretung, andererseits stand dieselbe ethnische Identität für Kollaboration mit der Kolonialmacht und anderen Feinden des unabhängigen Namibia. Ethnische Diskriminierung und andere als Bedrohung empfundene Tatbestände sind einer Integration in den Nationalstaat zweifelsohne nicht förderlich. Sie können nicht nur zu einer von diesem dissoziierten Gruppenidentität, sondern auch zu dissoziiertem politischen Vorgehen führen, angefangen von illegalen Aktivitäten über die politische Formierung von Widerstandsgruppen bis hin zu bewaffnetem Aufstand.

Im Erscheinungsbild der aktuellen politischen Institutionen der Khwe sind alle Epochen der Geschichte verzeichnet, angefangen von der lokal gebundenen Autorität so genannter *dixà-ll'áé-llia* über die teilweise Dominierung durch Mbukushu Häuptlinge, die Ernennung

von ‚Polizisten‘ durch den von der südafrikanischen Administration eingesetzten *border guard*, die Anerkennung eines eigenen politischen Vertreters der Khwe durch die Bantu-Administration, Autoritätspositionen in der militärischen Hierarchie bis hin zur Konstitution der Khwe Traditional Authority und anderer neuer partizipativer Gremien wie West Caprivi Management Committee und Kyaramacan Board of Trustees. Interne Argumentationen um die Legitimation von politischen Führern beriefen sich auf ‚Traditionen‘ unterschiedlicher zeitlicher Tiefe. Historisch jüngere Ämter wurden mit der Floskel ‚Es wurde am Anfang so gemacht‘ in die Tradition inkorporiert. Die historischen Entwicklungen boten entsprechend ambitionierten Personen auch die Möglichkeit, sich zu profilieren und für eine Führungsposition zu empfehlen, wie die Zahl derjenigen unter den *kx'è-é-tè khóé-nà*, die in der Armee einen militärischen Rang bekleidet haben, zeigt. Ebenso wie die militärische Hierarchie zu ihrer Zeit bietet derzeit die formelle Bildung jungen Männern die Möglichkeit, die traditionelle Gerontokratie zu durchbrechen. ‚Moderne Qualifikationen‘ von Führungspersönlichkeiten wurden geschätzt und als notwendig erachtet, ohne dass der Wert von früher bedeutsamen Qualitäten und Qualifikationen verneint wurde.

Unter der aktuellen namibischen Gesetzgebung ist eine Transformation, die den staatlichen Vorgaben entspricht, notwendige Voraussetzung für die Chance auf Anerkennung einer eigenen politischen Vertretung, die neben gesicherten Landrechten von zentraler Bedeutung für das wirtschaftliche und soziale Überleben der Khwe ist (vgl. Orth 2003). Kenntnis und Wahrnehmung rechtlicher Möglichkeiten zur Durchsetzung eigener Interessen und eine Anpassung an die staatlich vorgegebenen Organisationsformen sind notwendige und unumgängliche Voraussetzungen für die politische Partizipation. Der Transformationprozess bezieht sich aber nicht nur auf Gegenwart und Zukunft, sondern auch auf die Vergangenheit. Für *dixà-ll'áé-llua*, *voormane* und *headmen* beziehungsweise *traditional councillors* und *ll'áxà*, *hoofman* und *chief* wurde jeweils Kontinuität zwischen früheren und heutigen Ämtern konstruiert. Aber auch die im Traditional Authorities Act fest gelegte Bindung der Anerkennung politischer Vertretungen an die Tradition bedeutete für die Khwe eine argumentative Zwickmühle. Denn hierdurch wurden sie so auf die weniger hierarchischen Institutionen ihrer ‚Tradition‘ zurückverwiesen und mußten gleichzeitig befürchten, dass diese als Grund für die Ablehnung der Khwe Traditional Authority herangezogen wurde.

Der Antrag auf staatliche Anerkennung einer Khwe Traditional Authority war ein Akt der emanzipatorischen Selbstbehauptung gegenüber der Regierung und Ausdruck des Widerstandes gegen eine ansonsten drohende Dominierung durch die Mbukushu Traditional Authority.

Neben dieser offenen Form des Widerstandes wurden auch subtilere Formen praktiziert, indem Khwe Repräsentanten Verantwortung übernahmen und selbst bei Behörden vorsprachen und damit zum Teil auch Erfolg hatten (vgl. Rousset 2003). Außerdem mobilisierten Khwe Eliten die spezifischen Netzwerke, die marginalisierten Minoritäten in der nationalen und globalen Arena zur Verfügung stehen, um ihre politischen Ziele zu erreichen. Allerdings setzten nur wenige sehr exponierte Personen alleine auf diese Netzwerke. Die meisten *headmen* suchten sich auch die Option der Kooperation mit der derzeit zuständigen Mbukushu Traditional Authority offen zu halten.

Struktur und Handeln

Die Trennung von kulturspezifischen Konzepten und Normen auf der einen und ihrer Gestaltung und Anwendung in der Praxis auf der anderen Seite hatte zum Ziel, ihr Ineinandergreifen im diachronen Prozess klarer zu erkennen. Es wurde gezeigt, welche praktische Relevanz das Benennen und Einordnen in Kategorien, das Heraufbeschwören und Modifizieren von Bedeutungen und das Instrumentalisieren von Verhaltensregeln bei der Gestaltung von Beziehungen hat. In der sozialen Praxis stellten Konzepte und Normen auch die moralischen Argumente für das eigene und das von anderen erwartete Verhalten. Khwe gestalteten ihr gesellschaftliches Miteinander, indem sie mit einem sich wandelnden Repertoire an Konzepten und Normen argumentierten.

Argumente wurden aus dem gesamten Erlebens- und Erfahrungsbereich der Khwe rekrutiert. Das zeigen Aussagen wie „Kinder müssen ihren Eltern gehorchen. Das ist das Khwe Gesetz“, „Ihr Eltern könnt mir nichts verbieten. Das ist das namibische Gesetz“ und „CM kennt das Gesetz besser, weil er lange Zeit mit *goavas* gelebt“.

Indem man Aussagen wie „Seit dem Beginn besagt das Gesetz, dass du den Familiennamen des Vaters übernehmen musst“, „Nur Angehörige der *dítú-kuùrù*-Familiengruppe können *chief* werden“, „Die alten Menschen haben es so gemacht. Man kann nicht ohne *voormane* sein. Es muss Menschen geben, die uns ein Gesetz geben“ oder „Es wurde am Anfang so gemacht, dass Frauen keine *leaders* sind“ als Regeln oder Gesetze repräsentierte, suchte man ihnen Gewicht und Verbindlichkeit zu verleihen.

„Tradition“ erwies sich dabei als selektiv und akkumulativ, nicht als das, was möglichst alt war, sondern als das, was sich in der Vergangenheit bewährt hat und in Gegenwart und Zukunft nützlich erscheint. Akkumulation und Integration von neuen Qualitäten entsprachen da-

bei auch dem Selbstbild, das die Khwe formulierten, wenn sie sich zum Beispiel sowohl in *bush skills* als auch im Ackerbau kompetent, sowohl in der Beherrschung ihrer eigenen wie in den Sprachen von Mbukushu und Südafrikanern kompetent darstellten. So versuchten sie, sich in einem Umfeld mit verschiedenen nationalen und globalen politischen Agenden und Akteuren und allen den sich daraus ergebenden Dilemmata und Ambivalenzen zu positionieren beziehungsweise ‚Leben für sich zu suchen‘.

Für die Beziehung zwischen Konzepten und Normen auf der einen und sozialer Praxis auf der anderen Seite bedeutet das, dass Normen die Beziehungen zwischen Menschen formen und zugleich durch deren individuelle Entscheidungen und Verhaltensweisen geformt werden (Keesing 1987:372; Böck 1996:114). Normen als Regeln für das Verhalten sind also gleichzeitig auf mindestens drei Arten mit dem tatsächlichen Verhalten verbunden:

- Sie stellen den Rahmen, der dem Handeln Sinn und Richtung gibt, strukturieren Motivationen, Interaktionen und strategisches Verhalten (vgl. Barth 1981).
- Sie sind das argumentative Werkzeug, mit dem spezifische Verhaltensweisen eingefordert oder verweigert und Beziehungen gestaltet werden (vgl. Comaroff & Roberts 1981).
- Sie sind das Produkt individuellen Verhaltens, das das Übertreten vorhandener Normen beinhaltet und in seiner Summe den Trend für eine Änderung der Norm vorgibt (Ensminger & Knight 1997).

„Fremde“ oder neue Ideen, die man sich aneignet, die inkorporiert werden oder mit denen man sich identifiziert, müssen nicht notwendigerweise hegemonial, das heißt mit Macht ausgestattet, sein. Wie sollte sonst die Resonanz, die die Indigenen-Bewegung bei Angehörigen industrialisierter Gesellschaften findet, erklärt werden. Ebenso wenig müssen alle Ideen und Praktiken, mit denen man durch Vermittlung einer hegemonialen Macht in Kontakt kommt, machtüberlegen sein oder als machtüberlegen erlebt werden.

Die eingangs vorgestellten Mechanismen, also Vertragsselektion, Koordination und *bargaining* (vgl. I.1.4), die bei Prozessen sozialen Wandels wirksam sein können, erklären die beobachteten Transformationsprozesse nur bedingt.

Die Diversität der Residenzgemeinschaften könnte zwar bedeuten, dass hier aktuell ein Selektionsprozess im Gange ist, allerdings, ohne dass sich ein bestimmter Ausgang ankündigt.

Ein solcher mag sich in der nahen Zukunft ergeben, wenn sich infolge der Ausnahme der Ortschaften Mutc'iku und Omega vom Naturschutzstatus neue Verteilungseffekte von Kosten und Nutzen des Zusammenlebens in ‚wilden‘ beziehungsweise Rücksiedlungsorten oder auch in kleineren oder größere Haushalten ergeben.

Aktuelle Auseinandersetzungen um Landrechte und politische Vertretung erforderten auf der einen Seite die Kooperation und Koordination derjenigen, die als Gruppe oder Team hiervon profitieren könnten. Eine auf diese beiden Ziele gerichtete koordinierte und in der Darstellung nach außen konforme Vorgehensweise konnte zum Teil auch beobachtet werden. Gleichzeitig waren die während des politischen Prozesses und durch einen eventuellen Erfolg in Aussicht gestellten Profite zugleich Auslöser für interne Konkurrenz.

Das Wirken des so genannten *bargaining* Mechanismus konnte vor allem dort beobachtet werden, wo sich im Laufe der Geschichte systematische Asymmetrien in der Verteilung von Ressourcen am offensichtlichsten verändert haben, nämlich in Geschlechter- und Generationenverhältnis. Allerdings sahen sich junge Menschen und Frauen, deren Verhandlungsmacht seit der Unabhängigkeit zugenommen hatte, nicht als Gewinner, obwohl ihnen das offensichtlich half, sich von der Kontrolle durch alte Menschen und Männer, mehr als dies während aller anderen erinnerten Perioden der Geschichte der Fall war, zu emanzipieren. Vielmehr waren sie – ebenso wie alte Menschen und Männer – mit dem ‚Verhandlungsergebnis‘ und ihrer ausgehandelten ‚Freiheit‘ unzufrieden. Verschiebungen in der Verteilung von Ressourcen und damit von Verhandlungsmacht, müssen also nicht bedeuten, dass sie für diejenigen, die sie geltend machen und sich ihrer bedienen, als Vorteil empfunden werden.

Resilience und Wandel als Produkt globaler und lokaler Dynamiken

In dieser Arbeit wurde versucht, die Prozesse sozialen Wandels in ihrer Komplexität und differenziert zu beschreiben und zu erklären. Nicht alle sozialen Bereiche ändern sich im selben Maße oder mit derselben Geschwindigkeit (Ellen 1994:54). Sie ändern sich auch nicht notwendigerweise in dieselbe Richtung. Vielmehr laufen gleichzeitig verschiedenartige Prozesse ab, und sozialer Wandel kann durchaus auch gegenläufige Tendenzen in sich vereinen. Dass in allen Prozessen Kontinuität und Wandel komplementär sind, spiegeln die hier getroffenen Charakterisierungen in vielfältiger Weise:

- Diversifizierung ist das Nebeneinander alter und neuer Modelle und Verhaltensweisen (vgl. z.B. Lesthaeghe 1980).
- Anpassung erfolgt wechselseitig: einerseits werden eigene Verhaltensweisen an staatliche Vorgaben und andererseits staatliche Vorgaben an überlieferte kulturelle Modelle angepasst (vgl. z.B. Rodman 1985).
- Kreolisierung bezeichnet die Kombination, Komposition oder Konglomeration kultureller Konzepte unterschiedlicher Herkunft (vgl. z.B. 1987; Hannerz 1992).
- Krise bezeichnet einen akuten Wandel, einen Wendepunkt, der mit gravierender persönlicher Betroffenheit und Unsicherheit und politischer und ökonomischer Instabilität einhergeht, das massenhafte Brechen etablierter Gesellschaftsverträge und die konfliktive Auseinandersetzung um die Gültigkeit alter und neuer Regeln (vgl. z.B. Weisner, Bradley et al. 1997).
- Konformisierung bezeichnet die Aufgabe alter Differenzierungen und deren Vereinheitlichung zu einer einheitlichen und eingängigen Tradition, ihre Konfektionierung oder Modernisierung für die Erfordernisse einer nationalen oder globalen Agenda (vgl. z.B. Bollig & Berzborn 2004).
- Dissoziation ist das Ziehen neuer Gruppengrenzen mit bekannten Mitteln (vgl. Orth 2003).
- Transformation ist die bewußte und gewollte Umgestaltung einzelner Institutionen nach der Maßgabe staatlicher Vorgaben (vgl. z.B. Biermann, Einig et al. 1996), die hier die Projektion von deren Gültigkeit in die Vergangenheit beinhaltet.
- Widerstand, ob offensiv, subtil oder passiv ist der Versuch der Selbstbehauptung und Sicherung vorhandener Rechte unter Berücksichtigung veränderter Rahmenbedingungen und sich daraus ergebender neuer Handlungsoptionen (vgl. z.B. Skalnik 1989).

Das Resultat dieser verschiedenen und miteinander verwobenen Prozesse kann schlechterdings kein einheitliches und unidirektionales Bild sozialen Wandels ergeben. Kontinuität und Wandel sind eben *n i c h t* zwei gegeneinander wirkende Kräfte, die eine Gesellschaft in unterschiedliche Richtungen ziehen und dabei deren Elastizität (*resilience*) bis zur Grenze der Belastbarkeit beanspruchen. So wie Vergangenheit und Gegenwart durchdringen und bewirken sie einander gegenseitig.

Die Arbeit hatte zum Ziel, Prozesse sozialen Wandels vor dem Hintergrund staatlicher Eingriffe zu beschreiben und zu erklären. Im Verhältnis zum Staat und anderen hegemonialen Kräften ist die Komplexität der identifizierten Prozesse sozialen Wandels dadurch zu erklären, dass

- ‚der Staat‘ in die vier hier betrachteten zentralen Lebensbereiche (Residenzgemeinschaften, Familie und Verwandtschaft, Gruppenzugehörigkeit und -identität, politische Repräsentanten) auf mannigfache und uneinheitliche Art und Weise und mit unterschiedlicher Intensität eingegriffen hat;
- ‚der Staat‘ in diesem Fall zwei Staaten sind, der bis 1989 an der Macht befindliche Apartheidstaat und der relativ junge unabhängige namibische Staat mit seiner freiheitlich-demokratischen Verfassung;
- die staatlichen Entscheidungen, die die Khwe als Gruppe von Menschen oder West Caprivi als Gebiet betrafen, auch innerhalb der einzelnen staatlichen Regimes nicht immer in dieselbe Richtung gezielt haben;
- ‚der Staat‘ mit seinen lokalen Vertretern nicht die einzige gesellschaftliche Instanz war und ist, mit der es die Khwe zu tun hatten. Vielmehr haben auch Vertreter von Bevölkerungsgruppen, die mit den Khwe um Land und politische Macht konkurrier(t)en, und in jüngerer Zeit vor allem die Vertreter von Nichtregierungsorganisationen direkt und indirekt in die gesellschaftlichen Beziehungen der Khwe interveniert;
- ‚der Staat‘ („free Namibia“) nicht nur in Gestalt seiner konkreten Gesetze und Organe sowie individuellen Vertreter für die Khwe von Bedeutung ist, sondern sich in der Beziehung zu den Khwe wesentlich auch aus deren Erinnerungen, Erfahrungen, Befürchtungen und Ansprüchen konstituiert;
- ‚die Khwe‘ in West Caprivi nicht zuletzt aufgrund ihrer Herkunft aus verschiedenen Regionen und Nationalstaaten, vor allem aber aufgrund ihres Alters unterschiedliche Lebenserfahrungen gemacht haben, ihre soziale Position in der namibischen Gesellschaft, ihre Handlungsoptionen sowie Veränderungen jeweils anders einschätzten und heterogene Interessen verfolgten;
- ‚die Khwe‘ in West Caprivi während der letzten vierzig Jahre ihrer wechselvollen Geschichte wenig Kontrolle über entscheidende Rahmenbedingungen ihres Lebens gehabt haben und angesichts der Tatsache, dass die Pläne anderer, inklusive ‚des Staates‘

ihnen bisher auf Dauer keine zufriedenstellende Perspektive gebracht haben, eine große Verunsicherung empfanden. Diese rührte sowohl aus einem Gefühl von Unwissenheit und mangelnder Kontrolle als auch aus Angst vor Rache und aus mangelndem Vertrauen angesichts nicht erfüllter Hoffnungen;

- die Erfahrungen einer so turbulenten Geschichte wie derjenigen der Khwe in West Caprivi wohl kaum einheitlich und ohne Widersprüche und gegenläufige Tendenzen in das soziale Leben inkorporiert werden können.

Eine differenzierte Beschreibung der Vorgänge in den einzelnen sozialen Feldern lässt die polarisierenden Entweder-Oder-Antworten, um die in der Kalahari-Debatte gestritten wurde, ebenso unsinnig erscheinen wie ein *Othering* der Khwe als Vertreter eines spezifischen Gesellschaftstyps von Jägern und Sammlern. Die konsequente Einbeziehung veränderter Kontextvariablen sowie deren Repräsentationen und strategischer Instrumentalisierung durch die Angehörigen einer sozialen Gruppe lässt Kontinuitäten weder als Relikte der Vergangenheit noch Veränderungen als ausschließlich von außen aufgezwungen, sondern beide als Produkt der kreativen Auseinandersetzung von Akteuren in unterschiedlichen sozialen Positionen mit sich ändernden Rahmenbedingungen erscheinen - als Verhaltensweisen, die ihre Vorstellungen, Motivationen und umsetzbaren Optionen in der Gegenwart und für die Zukunft einschließlich der sich ergebenden Dilemmata und Ambivalenzen spiegeln. Prozesse sozialen Wandels sind dabei nicht nur das Produkt von zwar komplexen und miteinander verwobenen, ansonsten aber rationalen, das heißt Kosten und Nutzen berechnenden individuellen Strategien, sondern auch das Produkt der Resonanz in den Begegnungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart, globalen und lokalen Dynamiken, Ideen und Menschen, Khwe und Nicht-Khwe und – in der wissenschaftlichen Arbeit – natürlich auch zwischen Forscher und lokaler Bevölkerung.

IV ANHANG

IV.1 Übersicht über Sammelgüter

In den Zensusinterviews genannte und beobachtete Sammelgüter

Khwe	Wissenschaftlicher Name ⁴³⁰	Nutzung
cé	<i>Grewia falcistipula</i>	Früchte
díngà	<i>Tylosema esculentum</i>	Knollen
kyaára	<i>Ochna pulchra</i>	Früchte werden zu Öl verarbeitet
náxani	<i>Parinari curatellifolia</i>	Früchte
tc'inyá	<i>Diospyros chamaethamnus</i>	Früchte
tcéú	<i>Guibourtia coleosperma</i>	Früchte, Kerne
tcù-kx'ómí	<i>Diospyros mespoliformis</i>	Früchte
lòànáá	<i>Petamenes zambesiacus</i>	Knollen
lqómè	<i>Ricinodendron rautanenii</i>	Früchte
lx'óaná	<i>Strychnos cocculoides</i>	Früchte
†'óri	<i>Ximenia caffra</i>	Früchte
†'úmbe	<i>Dialium engleranum</i>	Früchte
†qòyé	<i>Strychnos pungens</i>	Früchte
†qòènyá	undet.	Früchte
llqaání	<i>Grewia retinervis</i>	Früchte
†qèù llxei	Raupe auf <i>Diplorhynchus condylocarpon</i>	Raupe

Zusätzlich in Interviews zur früheren Landnutzung genannte Sammelgüter

Khwe	Wissenschaftlicher Name	Nutzung
bóróro	<i>Annona stenophylla</i>	Früchte
pí	<i>Panicum kalaharensis</i>	Samenkörner
tcámíni	<i>Tuberous plant, not determined</i>	Knollen
tcèrèé	<i>Dioscorea asteriscus</i>	Knollen
tcíndjere	<i>Berchemia discolor</i>	Früchte
tcùu-pè	<i>Bauhinia petersiana</i>	Kerne, Wurzeln
tc'oeéré	<i>Vangueriopsis lanciflora</i>	Früchte
nlómíthara	<i>Parinari Capensis</i>	Früchte
†'áà	<i>Phragmites australis</i>	Stengel zum Hausbau ⁴³¹
llàn	<i>Citrullus lanatus</i>	Früchte
lláó	<i>Hyphaene petersiana</i>	Früchte, Knospen
cócoro	Caterpillar species	Raupe
yíi-gíri	Caterpillar species	Raupe

⁴³⁰ Wissenschaftliche Namen laut Köhler (1991), Schladt (2000) und Kilian-Hatz (2003).

⁴³¹ Neben Nahrung wurden natürlich noch viele andere Produkte gesammelt wie etwa Feuerholz, Medizinpflanzen, Rohmaterial für die Korbflechterei (Palmblätter, zum Färben verwendete Pflanzenteile) oder Baumaterial (Pfähle, Gras).

IV.2 Übersicht über Anbaupflanzen

Khwe	Wissenschaftlicher Name ⁴³²	Deutsch
cú-djèrèè	<i>Arachis hypogaea</i>	Erdnüsse
djèrèè	<i>Voandzeia subterrana</i>	Erderbsen
kùí-ll'am	<i>Vigna unguiculata</i>	Bohnenart
khòàvá	<i>Sorghum bicolor</i>	Hirse
khuúrú	<i>Lagenaria siceraria</i>	Flaschenkürbisart
kyánúnukà	<i>Cucurbita pepo</i>	Kürbis
múndèrè	<i>Zea Mays</i>	Mais
núi	<i>Lagenaria sp.</i>	Flaschenkürbisart
tcífuma	<i>Sorghum dochna</i>	Zuckerried
tcóò †'ũ	<i>Pennisetum glaucum</i>	Kolbenhirse
xóé-khoava	<i>Sorghum caffrorum</i>	Weißhirse
lxòmí-llàn, kátcamà	<i>Citrullus lanatus</i>	kátcamà-Wassermelone
llàn	<i>Citrullus lanatus</i>	wilde Wassermelone, nicht bittere Tsamma

⁴³² Wissenschaftliche Namen laut Köhler (1991) und Kilian-Hatz (2003).

IV.3 Bedeutungen der Khwe ‚Familiennamen‘

Familiennamen, die auf Besonderheiten der materiellen Kultur verweisen

<i>thóvò-khuúrù</i>	Wachs-Kalebasse: Wenn eine der als Wasserbehälter benutzten Kalebassen zerbrochen ist, flicken die <i>thóvò-khuúrù</i> sie mit Wachs, anstatt eine neue herzustellen.
<i>lgǎǎ-ngú</i>	Blatt-Haus: Die <i>lgǎǎ-ngú</i> entfernen nicht die Blätter von den Zweigen, die sie als Gerüste für die Mattenhäuser verwendet haben.
<i>ʔxóá-ka-kyáé</i>	Elefant-Kausativ-Lendenschurz. Die <i>ʔxóá-ka-kyáé</i> tragen Lendenschurze aus Leder, das so dick ist wie Elefantenhaut.
<i>lgám-djoára</i>	Dorn-Zaun. Die <i>lgám-djoára</i> bauen Dornenzäune um ihre Häuser.
<i>llhòé-ka-géévé</i>	Topf-Kausativ-Pfeife. Die <i>llhòé-ka-géévé</i> stellen Pfeifen her, deren Pfeifenköpfe so groß wie Töpfe sind.
<i>llqára-ngú</i>	Fransen-Haus. Die <i>llqára-ngú</i> schneiden die Ränder der Matten, die sie für den Hausbau benutzen, nicht gerade ab. Die Matten sehen fransig aus.

Familiennamen, die auf Auffälligkeiten im Verhalten verweisen

<i>ávà-córò</i>	auf dem Rücken tragen- <i>Varanus algibularis</i> : Wenn die <i>ávà-córò</i> einen Waran erbeutet haben, tragen sie ihn nicht an einem Stock über die Schulter nach Hause, wie Männer normalerweise ihre Beute tragen, sondern so wie die Frauen ein Baby oder Kleinkind auf dem Rücken tragen.
<i>cèú-díngà</i>	Hand- <i>Tylosema esculentum</i> . Wenn <i>cèú-díngà</i> jemandem eine <i>díngà</i> -Knolle geben, tun sie das mit der Hand, anstatt in einem Behälter.
<i>cèú-náxani</i>	Hand- <i>Parinari curatellifolia</i> : Wenn die <i>cèú-náxani</i> jemandem <i>náxani</i> -Früchte geben, tun sie das mit der Hand, anstatt in einem Behälter.
<i>djǎǎ-xéi</i>	Schattiger Platz/Rastplatz der Frauen- <i>Damaliscus lunatus</i> . Wenn die <i>djǎǎ-xéi</i> erlegtes Wild nach Hause bringen, legen sie es nicht an Ritualplatz vor der Bogengabel (vgl. II.1.2.3) ab, sondern am Rastplatz der Frauen.
<i>góé-khòàvá</i>	Rind- <i>Sorghum bicolor</i> . Die <i>góé-khòàvá</i> haben viele Ochsen, mit denen sie ihre Felder pflügen, deshalb ernten sie auch viel Mahango.
<i>ó-tc-ékù</i>	ohne-schicken-Reziprokmarker: Die <i>ó-tc-ékù</i> sind Menschen, die sich nicht schicken lassen, bei ihnen weigern sich selbst die Kinder, Aufträge (z.B. Wasser holen. Feuerholz holen, Botschaft überbringen) auszuführen.

<i>ngyáò-goó</i>	verbergen- <i>Orycteropus afer</i> : Die <i>ngyáò-goó</i> verbergen einen erbeuteten Ameisenbär, anstatt ihn mit anderen zu teilen.
<i>qán-goó</i>	vergraben- <i>Orycteropus afer</i> : Die <i>qán-goó</i> vergraben einen erbeuteten Ameisenbär anstatt ihn mit anderen zu teilen.
<i>tcéú-djuúnú</i>	<i>Gouibourtia coleosperma</i> -beenden: Die <i>tcéú-djuúnú</i> mögen <i>tcéú</i> -Früchte so gerne, dass sie alle aufessen, sie verhalten sich nicht so, wie es zur Schonung der Ressourcen angemessen wäre.
<i>tcóò-kùnì</i> bzw. <i>#é-kùnì</i>	Tabu- <i>Sylvicapria grimmia</i> bzw. hängen- <i>Sylvicapria grimmia</i> : Die <i>tcóò-kùnì</i> bzw. <i>#é-kùnì</i> hängen einen erlegten Duiker in einen Baum zum Abhängen, anstatt ihn sofort zu verzehren; er ist für sie tabu.
<i>xóm-tcéú</i>	Erde/Boden- <i>Gouibourtia coleosperma</i> : Die <i>xóm-tcéú</i> vergraben <i>tcéú</i> -Früchte im Boden und legen so Vorräte für die Trockenzeit auf.
<i>l'óǎ-táó</i>	stampfen-Knochen. Die <i>l'óǎ-táó</i> stampfen die Knochen und mengen sie unter die Fleischmahlzeiten.
<i>lhi-khòàvá</i>	verweigern-Brei aus <i>Sorghum bicolor</i> : Die <i>lhi-khòàvá</i> sind Menschen, die nicht teilen.
<i>lxió-ka-tàn</i>	Speer-Instrumental-aufstehen: Die <i>lxió-ka-tàn</i> sind Menschen, die sofort mit dem Speer in der Hand aufstehen, wenn sich ein Fremder nähert, sie gelten als aggressiv.
<i>lxié-kyáánú</i>	versessen sein- <i>Claria ngamensis</i> : Die <i>lxié-kyáánú</i> mögen den Wels über alle Maßen.

IV.4 Bezeichnungen für geographische Einheiten

Name	Ableitung	Geographische Lage	Referenz
‡xara-kx'am	‡xara = Ebene mit niedrigen Bäumen; <i>kx'am</i> = Mund, Öffnung	= Ngarange	Andara Ngendjo, 1.11.2000: III-1-103
Ngarange		1. Gebiet sw von Rivungu 2. Gebiet jenseits des Kwando, wo nur niedrige Bäume wachsen	1. Brenzinger (2000: 20) 2. M‡, 14.11.2000
Luyana		Gebiet am Fluß Luyana	KC, 18.11.2000
Búma	<i>búma</i> = Norden	1. Angola südlich des Luyana; 2. Bwabwata bildet südliche Grenze	1. Köhler 1989: 1.1.2-1 2. z.B. KC, 18.11.2000
Mbunda	mbunda [Mbuk.] = Norden; Land der Ovimbundu	= Buma	Köhler 1989: 1.1.2-1
Kx'õã		1. Bodenart im ‡Xo- und Buma-Gebiet 2. Teil von Buma: Gebiet mit vielen Omurambas	1. Köhler 1991: 8 2. AN: 1.11. 2000
‡ãõ-kx'úi	‡ãõ = <i>Hyphaene petersiana</i> ; <i>kx'úi</i> = MENGE	Synonym für Buma	Köhler 1989: 235
Náxani-kx'úi	<i>náxani</i> = <i>Parinari curatellifolia</i> ; <i>kx'úi</i> = MENGE	Synonym für Buma	z.B. KC, 18.11.2000
Thambu	?	1. Gebiet westlich von Buma 2. Weit im Nordwesten von Mutc'iku 3. Nördlich des Okavango, getrennt von Buma	1. Köhler 1989: 277 MK, 20.10. 1999 3. AN, 1.11.2001
Wiko	?	1. Gebiet nördlich von Thambu 2. jenseits von Thambu, Siedlungsgebiet der Nyemba	1. Köhler 1989: 230ff. in Kombination mit Karte 2. MK, 20.10. 1999
Ts'áo-‡ám	<i>ts'áo</i> = Busch; <i>‡ám</i> = Oberfläche	1. linkes Flußufer des Okavango bis Thambu und Buma im Norden	Köhler 1989: 222-322
Nlâe-ŋu	<i>nlâe</i> = ?; <i>ŋu</i> = Land	rechtes Flußufer des Okavango bis zur Botswana-Grenze im Süden	Köhler 1989: 222-322
Djáo		1. Weiteres Gebiet um Shakawe 2. Gleichsetzung mit Botswana	1. Köhler 1989: 194 2. z.B. AK, 25.10.1999
‡xo	‡xo = trocken	1. Zwischen Buma und Kwando 2. Gebiet zwischen Omega und Kwando	1. Köhler 1989: 179 2. Andara Ngendjo, 1.11.2000: III-3-002
‡xara		Gebiet südwestlich von Omega bis zum Okavango	M‡, 14.11.2000

lgùí-kx'éí	/gùí = Wald; kx'éí = MENGE	Teil von lxo: Gebiet zwischen Chetto und Omega	KC, 18.11.2000
liíni-kx'éí	/líni = Fliege; kx'éí = MENGE	1. = Teil von lxo 2. Gebiet zwischen Yicéca und Phandé	1. M#, 14.11.2000 2. MM, 15.11.2000
Yicéca	Abgeleitet von gleichlautendem Ortsnamen: yicé = Gott, càá = Wasser	Region um die Ortschaft Yiceca, von den Weißen 'Sandband' genannt	BM, 30.8.1999
Ciriwana		1. Gleichsetzung mit Zambia 2. Nördlich von Thawa in Zambia, kein Khwe- Siedlungsgebiet	1. z.B. AN, 1.11.2000 2. DT, 14.11. 2000

IV.5 Übersicht über Regionalgruppen

Name	Ableitung	Herkunft und Bevölkerungsverschiebungen	Referenz
Buma-Khwe	<i>búma</i> = Wald in Südostangola; allgemein: Norden	1. Bezeichnung der Khwe für Khwe am unteren Loenge bei seiner Einmündung in Luyana 2. Außerdem Khwe nördlich des Luyana bis zum Kwando	1. Schönfelder 1935:88 2. Köhler 1971:394
Zama (sprich: lama)	?	Khwe in Angola	Köhler 197:394; De Almeida 1965
Mbunda-Khwe		Fremdbezeichnung der Khwe in Kongola für Khwe von Mashambo bis Omega	MN, 1.2.2001
Phutu-Khwe	<i>phutu</i> = Portugiese	1. Khwe in Kakutce = Mbukush 2. Lebten zusammen mit !Xü bei Portugiesen und kamen zusammen mit Weißen nach Omega	1. KC, 18.11.2000 2. MN, 2.1.2001
Siluane	?	Bezeichnung der !Anda-Khwe für Kwengo oder Zama, d.h. Khwe in Südostangola	Heinz (n.d. [ca. 1970] IV)
Ngarange-Khwe	?	Khwe in Angola zwischen Utembo und Kwando, sw von Rivungu	Brenzinger 2000:20
Goë-kxoafá Goë-khoava	<i>goé</i> = Vieh; <i>kxoafá</i> = <i>Sorghum bicolor</i> -Brei	Angola, zwischen Luyana und Kwando	Köhler 1989: Text 1.1.2-2
Ngweze-Khwe	?	Khwe in den südlichen Sioma Plains in Zambia	Brenzinger 2000:17
Ciriwana-Khwe	?	Zambia-Khwe	MN, 2.1.2001
!Xóm-Khwe	<i>!xóm</i> = Fluss [Okavango]	Khwe am Okavango; in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts aus Buma an den Okavango gezogen	Köhler 1989: Text 1.1.2-3
#Xara-Khwe	<i>#xara</i> = Ebene mit niedrigen Bäumen	= !Xom-khwe	M#, 14.11.2000
Djáo-Khwe	?	1. Khwe östlich des Okavango im weiteren Gebiet um Shakawe 2. Botswana-Khwe	1. Köhler 1989: 194 2. AK, 25.10.1999
Djó-Khwe	?	Khwe diesseits der Grenze zu Botswana im Osten der Djáo-Khwe	Köhler 1989:194
Ts'eu-Khwe = Tc'eu-Khwe	ts'eu = rotbraune Erde	Khwe in der Ortschaft Píhò westlich von Shakawe, früher bis zu den Tsodilo Hills; evtl. identisch mit Goëkwe bzw. ² Gokwe	Köhler 1989:181

Buga-Khwe Bukakwe Bògá-Kxoé	bògá [Ani] = Busch	1. Khwe im westlichen Okavango-Tal von der Mahangofurt bis zum Beginn des Ärmellandes 2. Khwe im Gebiet nördlich von Mohembo und nördlich des Moremi Game Reserves 3. Bewohner von Khwai 4. Bewohner von Gudigua und Khwai	1. Seiner 1910: 343f. 2. Heinz (n.d. [ca. 1970] IV) 3. Voßen 1997:77 4. Taylor 2000:309 siehe auch Passarge 1905a:85; Köhler 1971:394; Köhler 1989: Text 1.1.2-6; Schapera 1930:35
Mopani Bushmen		Eigenbezeichnung der !Xo-Khwe (Teil der Buga-Khwe)	Heinz (n.d. [ca. 1970] I)
Xo-Khwe	!ko = trocken [Gebietsname]; von Mbukushu Mògóró-Khwe genannt	1. Khwe westlich des mittleren Kwando 2. Fremdbezeichnung der Phutu-Khwe für Kuom-Khwe = Khwe im Gebiet zwischen Omega und Kwando	1. Köhler 1989: 1.1.2-7 2. MM, 15.11.2000
Mògóró-Khwe		Bezeichnung der Mbukushu für Xo-Khwe	Köhler 1989: Text 1.1.2-7
!Xo-Khwe		Unterabteilung der Buga-Khwe in Botswana, östlich des Malapo	Heinz (n.d. [ca. 1970] I)
!Anda-Khwe		Unterabteilung der Buga-Khwe, südlicher Teil des Dreiecks zwischen Selinda Spillway und Okavango	Heinz (n.d. [ca. 1970] IV)
Kwa-kwe, Kwa-kxe-kwe	vermutlich Gòá-kx'ei-khwe (siehe Liste Familiengruppen)	Khwe nördlich der !Anda-Khwe und im Caprivi	Heinz (n.d. [ca. 1970] IV)
!la-ku-ko	1. anderer Name der Kwa-kwe 2. evtl. = !la-ku-goó (siehe Liste Familiennamen)	1. = Kwa-kwe: Khwe nördlich der !Anda-Khwe und im Caprivi 2. Früherer Name !qara-ngu-Familiengruppe	1. Heinz (n.d.[ca. 1970] IV) 2. AM, 8.9.1999
Dìyéyi-Khwe	dìyéyi = Land der Bayei; evtl. identisch mit <i>Galikwe</i> (Seiner 1905: 105)		Köhler 1989: 1.1.1-1
Gali-Khwe	?	Khwe im südlichen Mafwe-Feld und im Bezirk Sescheke am Zambezi	Seiner 1910:360
Tátana	?	Khwe in Ost Caprivi = Pána-kx'ei-khwe	Köhler 1989: Text 1.1.2-8
Pána-kx'ei-Khwe	pána = <i>Colophospermum mopane</i> ; kx'ei = MENGE	Khwe in Ost Caprivi	Köhler 1989: Text 1.1.2-8; Köhler 1971: 393
Spāi-kx'ei-Khwe	spāi = <i>Colophospermum mopane</i>	Khwe in Thawa, nw von Katima Mulilo	JN, 8.11.2000

IV.6 Bezeichnungen der Khwe für anderethnische Gruppen

Name	Gruppe	Quelle
Gòvá, Goava ⁴³³	Mbukushu Bantu generell	Köhler 1989:382 Kilian-Hatz & Schladt 1997:25
nǀgú-xò, nǀgú-khoè (<i>nǀgu</i> = schwarz; <i>xo</i> oder <i>xu</i> = Ding)	Schwarze, Bantu	Köhler 1989:368
ǀlani-khwe (<i>ǀlani</i> = Ufer)	ǀAni	Köhler 1971:395
ǀluru-khwe (<i>ǀluru</i> = beach)	ǀAni	Mǀ, 14.11.2000
cáá-kx'am-khoe (<i>cáá</i> = Wasser, <i>kx'am</i> = Mund, Kante; <i>khwe</i> = human being)	Gomayi	Köhler 1971:395
Cáá-goava (<i>cáá</i> = Wasser; <i>goava</i> = Schwarze) ⁴³⁴	baYei, sprechen Setswana, lernen Khwe schnell; = Djo-goava, leben in Tuvu (Botswana), reden ähnlich wie Khwe	AM, 20.11.2000 MU, 27.11.2000
Gùvú	Goava aus Botswana, die mit Pferden jagen	AM, 20.11.2000
ndó-royi (<i>ndó</i> = hassen, Feind; <i>royi</i> = Lozi)	Caprivianer Lozi Luyi	MU, 27.11.2000 KN, 30.12.2000 Kilian-Hatz & Schladt 1997:59
Nǀgàe	Ju/hoansi	Kilian-Hatz & Schladt 1997:112 MU, 27.11.2000
léú-làa (<i>léú</i> = groß, dick; <i>làa</i> = Magen, Bauch)	Ju/hoansi	MU, 27.11.2000
qúwa kúri-kx'am (<i>qúwa</i> = hell, weiß; <i>kúri-kx'am</i> = Familie-Mund)	frühere Bezeichnung für Ju/hoansi wegen heller Hautfarbe	MU, 27.11.2000
Qúwa Quúwa Qúba	Weißer Buren im Unterschied zu Portugiesen (<i>phutu</i>)	Kilian-Hatz & Schladt 1997:70 MM, 14.11.2000

⁴³³ Gòvá oder gùvá ist das Mbukushu Wort für 'Person, Mensch' (vgl. Köhler 1989:369).

⁴³⁴ Cáá-goàvǀ ist laut Köhler (1989:371) dagegen eine Bezeichnung für die Mashi, d.h. Mbukushu am Kwando.

IV.7 Literaturliste

- Allport, G. (1971). *Die Natur des Vorurteils*. Köln.
- Amnesty International (2000). Angola and Namibia. Human Rights Abuses in the Border Area. AI-index: AFR 03/001/2000, ai.
- Arcury, T. A. (1984). "Household Composition and Economic Change in a Rural Community, 1900-1980: Testing two Models." *American Ethnologist* 11(4): 677-698.
- Astuti, R. (1995). "'The Vezo are not a Kind of People': Identity, Difference, and 'Ethnicity' among a Fishing People of Western Madagascar." *American Ethnologist* 22(3): 464-482.
- Bahuchet, G. (1992). Spatial Mobility and Access to Resources among the African Pygmies. *Mobility and Territoriality. Social and Spatial Boundaries among Foragers, Fishers, Pastoralists and Peripatetics*. M. J. Casimir and A. Rao. New York/Oxford, Berg: 205-258.
- Bailey, R. C. (1988). The Significance of Hypergyny for Understanding the Subsistence Behavior of Contemporary Hunters and Gatherers. *Diet and Subsistence: Current Archaeological Perspectives*. B. V. Kennedy and G. M. LeMoine. Calgary, University of Calgary Press.
- Barnard, A. (1979). Kalahari Bushmen Settlement Patterns. *Social and Ecological Systems*. P. Burnham and R. Ellen. London, Academic Press: 131-144.
- Barnard, A. (1980a). "Convergent Structures in Nama and Dutch-Afrikaans Kinship Terminologies." *V.O.C.: A Journal for Overseas Studies* 1(1): 25-34.
- Barnard, A. (1980b). Kin Terminology Systems of the Khoe-Speaking Peoples. *Bushman and Hottentot Linguistic Studies*. W. Snyman. Pretoria, University of South Africa: 107-133.
- Barnard, A. (1986). "Rethinking Bushman Settlement Patterns and Territoriality." *Sprache und Geschichte in Afrika* 7.1: 41-60.
- Barnard, A. (1987). Khoisan Kinship: Regional Comparison and Underlying Structures. *Comparative Anthropology*. L. Holy. Oxford, Blackwell: 189-209.
- Barnard, A. (1988a). Cultural Identity, Ethnicity, and Marginalization among the Bushmen of Southern Africa. *New Perspectives on Khoisan*. R. Vossen. Hamburg, Helmut Buske Verlag: 9-27.
- Barnard, A. (1988b). "Kinship, Language and Production: A Conjectural History of Khoisan Social Structure." *Africa* 18: 216-236.
- Barnard, A. (1992a). *Hunters and Herders of Southern Africa: A Comparative Ethnography of the Khoisan People*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 5. Cambridge, Cambridge University Press.
- Barnard, A. (1992b). *The Kalahari Debate: A Bibliographical Essay*. Edinburgh, Centre of African Studies (Occasional Papers No. 35).
- Barnard, A. (1992c). Social and Spatial Boundary Maintenance among Southern African Hunter-Gatherers. *Mobility and Territoriality: Social and Spatial Boundaries among Foragers, Fishers, Pastoralists and Peripatetics*. M. J. A. R. Casimir. New York, Berg Publishers: 137-151.
- Barnard, A. (1993). Primitive Communism and Mutual Aid: Kropotkin Visits the Bushmen. *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*. C. M. Hann. London, Routledge: 27-42.
- Barnard, A. (1996). "Regional Comparison in Khoisan Ethnography: Theory, Method and Practice." *Zeitschrift für Ethnologie* 121(2): 203-220.

- Barnard, A. (2002). Introductory Remarks to Session 3: Foraging: Mode of Production or Mode of Thought? Paper Read at the Ninth International Conference on Hunting and Gathering Societies (CHAGS) 9 from 9th to 13th September 2002 in Edinburgh, Scotland. Edinburgh.
- Barnard, A. and M. Taylor (2002). The Complexities of Association and Assimilation: An Ethnographic Overview. *Ethnicity, Hunter-Gatherers, and the "Other". Association or Assimilation in Africa*. S. Kent. Washington & London, Smithsonian Institution: 230-246.
- Barnard, A. and T. Widlok (1996). Nharo and Hai//om Settlement Patterns in Comparative Perspective. *Cultural Diversity among Twentieth Century Hunter-gatherers: An African Perspective*. S. Kent. Cambridge, Cambridge University Press: 87-107.
- Barnard, A. and J. Woodburn (1988). Introduction. *Hunters and Gatherers 2: Property, Power and Ideology*. T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn. Oxford, Berg Publishers Ltd.: 4-32.
- Barth, F. (1967). "On the Study of Social Change." *American Anthropologist* 69: 661-670.
- Barth, F., Ed. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen-Oslo, Universitets Forlaget.
- Barth, F. (1981). *Process and Form in Social Life*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Barth, F. (1992). Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies. *Conceptualizing Society*. A. Kuper. London & New York, Routledge: 17-33.
- Baumann, G. (1995). "Managing a Polyethnic Milieu: Kinship and Interaction in a London Suburb." *Journal of the Royal Anthropological Institute (NS)* 1: 725-741.
- Becker, H. (2003). "The Least Sexist Society? Perspectives on Gender, Change and Violence among Southern African San." *Journal of Southern African Studies* 29(1): 5-23.
- Becker, H. and S. Felton (2001). A Gender Perspective on the Status of the San in Southern Africa. Windhoek, Legal Assistance Centre.
- Bender, B. and B. Morris (1988). Twenty Years of History, Evolution and Social Change in Gatherer-Hunter Studies. *Hunters and Gatherers, Vol. 1: History, Evolution and Social Change*. T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn. Oxford, Berg: 4-14.
- Bernard, H. R. (1995). *Research Methods in Anthropology: Quantitative and Qualitative Approaches*. Walnut Creek, AltaMira Press.
- Berzborn, S. (2003). 'Ek is 'n Nama, want ek praat die taal.' The Richtersveld and the National Language Polica in South Africa. *San and the State*. T. Hohmann. Köln, Rüdiger Köppe: 325.364.
- Biermann, H., E. Einig, et al. (1996). *System-Transformation. Logik und Theorie sowie Darstellung am Beispiel der muslimisch beeinflussten GUS-Republiken*. München, Oldenbourg.
- Bierschenk, T. (1993). "The Creation of Tradition. Fulanie Chiefs in Dahomey/Bénin from the late 19th Century." *Paideuma* 39: 217-244.
- Biesele, M. (1993a). The Ju'hoan Bushmen under Two states: Impacts of the South West African Administration and the Government of the Republic of Namibia. Mimeo, 18-22 August, Moscow, Russia. N. N. D. F. o. Namibia. Windhoek: 55-73.
- Biesele, M. (1993b). "Land, Language and Leadership. Ju'hoan Bushmen Present a Model of Selfdetermination, Both Before and Since Namibian Independence." *Cultural Survival Quarterly* 9(Summer 1993): 57-60.
- Biesele, M. (1994). "Human Rights and Democratization in Namibia: Some Grassroots Political Perspectives." *African Rural and Urban Studies* 1(2): 49-72.
- Biesele, M. and R. K. Hitchcock (2000). The Ju'hoansi San under Two States. Impacts of the South West African Administration and the Government of the Republic of Namibia.

- Hunters and Gatherers in the Modern World. Conflict, Resistance, and Self-Determination.* P. Schweitzer, M. Biesele and R. K. Hitchcock: 305-326.
- Biesele, M. and R. K. Hitchcock (2002). "Caught in the Crossfire. The Caprivi Strip." *Cultural Survival Quarterly* 26(1): 30.
- Bird-David, N. H. (1988). Hunters and Gatherers and other People - a Re-Examination. *Hunters and Gatherers. Vol. 1: History, Evolution and Social Change.* T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn. Oxford, Berg: 17-30.
- Bird-David, N. H. (1994). "Sociality and Immediacy: or, Past and Present Conversations on Bands." *Man* 29: 583- 603.
- Bixler, D., M. Biesele, et al. (1993). "Land Rights, Local Institutions, and Grassroots Development among the Ju/'hoansi of Northeastern Namibia." *IWGIA (International Workgroup for Indigenous Affairs Copenhagen) Newsletter* 2: 23-29.
- Blackburn, R. (1996). Fission, Fusion, and Foragers in East Africa: Micro- and Macroprocesses of Diversity and Integration among Okiek Groups. *Cultural Diversity among Twentieth-Century Foragers. An African Perspective.* S. Kent. Cambridge, Cambridge University Press: 188-211.
- Bleek, D. F. (1928). *The Naron: A Bushman Tribe of the Central Kalahari.* Cambridge, Cambridge University Press.
- Böck, M. (1996). Experiential Flexibility of Cultural Models: Kinship Knowledge and Networks among Individual Khasi (Meghalaya, N.E. India). *Kinship, Networks and Exchange.* T. Schweizer and D. R. White. Cambridge, Cambridge University Press: 113.
- Böck, M. and A. Rao (2000). Indigenous Models and Kinship Theories: An Introduction to a South Asian Perspective. *Culture, Creation and Procreation. Concepts of Kinship in South Asian Practice.* M. Böck and A. Rao. New York, Berghahn: 1-52.
- Boden, G. (1997). *Jäger und Gejagte. Die Buschleute im südlichen Afrika. Begleitband zur Ausstellung im Kultur- und Stadthistorischen Museum Duisburg, 7. September 1997 bis 4. Januar 1998.* Oberhausen, Plitt Verlag.
- Boden, G. (2001). Falsche Buschleute - Echte San? Ethnische Identität, kulturelle Diversität und materialisierte Kultur bei den Kxoe im West-Caprivi/Namibia/Spurious Bushmen - Authentic San? Identity, Cultural Diversity and Materialised Culture among the Kxoe of the Western Caprivi Strip. *Auf den Spuren des Regenbogens/Tracing the Rainbow. Leben und Kunst im südlichen Afrika/Life and Art in Southern Africa.* S. Eisenhofer. Stuttgart, Arnoldsche: 192-201.
- Boden, G. (2002). Khwe Traditional Authority. Unpublished Report to the Legal Assistance Centre.
- Boden, G. (2003). 'Caught in the Middle'. Impacts of State Decisions and Armed Conflicts on Khwe Economy and Ethnicity between 1998 and 2002. *San and the State. Contesting Land, Development, Identity and Representation.* T. Hohmann. Köln, Rüdiger Köppe: 161-204.
- Boden, G. and S. Michels (2000). *Kxoe Material Culture. Aspects of Change and its Documentation.* Köln, University of Cologne: Institute for African Studies.
- Boehm, C. (1993). "Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy." *Current Anthropology* 34(3).
- Bohannan, P. (1963). *Social Anthropology.* New York, Holt, Rinehart & Winston.
- Bolaane, M. (2000). Fear of the Marginalised Minorities' - The Khwai Community Determining their Boundary in the Okavango, Botswana through a Deed of Trust. *Africa's Indigenous Peoples: 'First Peoples' or 'Marginalised Minorities'?* Edinburgh: University of Edinburgh: Centre of African Studies.

- Bolaane, M. (2002). Our Way of Life - Our Cultural Heritage. San's Skills and Knowledge Situated within Tourism Industry. The Case of the Okavango Delta, Northern Botswana. *Paper Read at the Ninth International Conference on Hunting and Gathering Societies, Edinburgh, 9-13 September 2002*. Edinburgh.
- Bollig, M. (1987). Ethnic Relations and Spatial Mobility in Africa: A Review of the Peripatetic Niche. *The Other Nomads. Peripatetic Minorities in a Cross-Cultural Perspective*. A. Rao. Köln, Böhlau: 179-228.
- Bollig, M. (1988). Contemporary Developments in !Kung Research: The !Kung Controversy in the Light of R.B. Lee's 'The Dobe Kung'. *New Perspectives on the Study of Khoisan*. R. Vossen. Hamburg, Helmut Buske Verlag: 109-128.
- Bollig, M. (2003). Between Welfare and Bureaucratic Domination. The San of Ghanzi and Kgalagadi Districts. *San and the State. Contesting Land, Development, Identity and Representation*. T. Hohmann. Köln, Rüdiger Köppe: 281-324.
- Bollig, M. and S. Berzborn (2004). The Making of Local Traditions in a Global Setting. Indigenous Peoples' Organisations and their Effects at the Local Level in Southern Africa. *Between Resistance and Expansion. Explorations of Local Vitality in Africa*. P. Probst and G. Spittler. Münster, Lit Verlag: 297-329.
- Bouquet, M. (1993). *Reclaiming English Kinship: Portuguese Refractions on British Kinship Theory*. Manchester, Manchester University Press.
- Bourdieu, P. (1976). *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Brenzinger, M. (1996). Report on the Development of HIV/AIDS Educational Material and Prevention Strategies with the Kxoe Community of West Caprivi, Namibia. Frankfurt, Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit.
- Brenzinger, M. (1997). *Moving to Survive. Kxoe Communities in Arid Lands*. Köln, University of Cologne: Institute for African Studies.
- Brenzinger, M. (1998). Moving to Survive: Kxoe Communities in Arid Lands. *Language, Identity, and Conceptualization among the Khoisan*. M. Schladt. Köln, Rüdiger Köppe Verlag: 321-358.
- Brenzinger, M. (1999). *Personal Names of the Kxoe: The Example of tcòò-Names*. Cologne, University of Cologne.
- Brenzinger, M. (2000). Report on the Situation of San Communities in Angola and Zambia. Windhoek, Legal Assistance Centre.
- Brenzinger, M. (2003). The Khwe History - A Struggle for Recognition. Report to the Legal Assistance Centre, Windhoek. Cologne, University of Cologne: Institute for African Studies.
- Brenzinger, M. and G. Harms (1997). "HIV-1 and AIDS Awareness in a Marginalised Namibian Community." *The Lancet* 350: 1180.
- Brenzinger, M. and D. Naude (1999). *Mahure, Sacred Healer of the Kxoe: Kxoe Texts on Health and Healing, Magic and Death No. 1*. Cologne, University of Cologne: Institute for African Studies.
- Breytenbach, J. (1997). *Eden's Exiles. One Soldier's Fight for Paradise*. Cape Town, Queillerie Publishers.
- Brown, C. J. and B. T. B. Jones (1994). Results of a Socio-Ecological Survey of the West Caprivi Strip, Namibia: A Strategic Community-Based Environment and Development Plan. Windhoek, Directorate of Environmental Affairs, Ministry of Wildlife, Conservation and Tourism, Namibia.
- Buntman, B. (1996). "Selling with the San. Representations of Bushman People and Artefacts in South African Print Advertisements." *Visual Anthropology* 8(19): 33-54.

- Burch, E. S. J. (1994). The Future of Hunter-Gatherer Research. *Key-Issues in Hunter-Gatherer Research*. E. S. J. Burch and L. J. Ellana. Oxford, Berg: 441-455.
- Burch, E. S. J. and L. J. Ellana (1994). Introduction. *Key-Issues in Hunter-Gatherer Research*. R. S. Burt and L. J. Ellana. Oxford, Berg: 1-13.
- Burling, R. (1970). "American Kinship Terms once more." *Southwestern Journal of Anthropology* 26: 15-24.
- Carsten, J. (1995). "The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi." *American Ethnologist* 22: 223-241.
- Carsten, J. (2000). Introduction: Cultures of Relatedness. *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. J. Carsten. Cambridge, Cambridge University Press: 1-36.
- Cashdan, E. A. (1979). Trade and Reciprocity among the River Bushmen of Northern Botswana. Ph.D. University of New Mexico.
- Cashdan, E. A. (1980a). "Egalitarianism among Hunters and Gatherers." *American Anthropologist* 82(1): 116-120.
- Cashdan, E. A. (1980b). Property and Social Insurance among the //Gana. *Deuxième Congrès International sur les Sociétés Chasseurs-Cueilleurs/Second International Conference on Hunting and Gathering Societies*. Quebec, Université Laval: Dépt. d'anthropologie: 717-734.
- Cashdan, E. A. (1980c). *Trade and Reciprocity among the River Bushmen of Northern Botswana*. Ann Arbor, University Microfilms International.
- Cashdan, E. A. (1983). "Territoriality among Human Foragers: Ecological Models and an Application to four Bushman Groups." *Current Anthropology* 24: 47-66.
- Cashdan, E. A. (1985). "Coping with Risk: Reciprocity among the Basarwa of Northern Botswana." *Man (n.s.)* 20: 454-474.
- Cashdan, E. A. (1986). "Competition between Foragers and Food Producers on the Botletli River Botswana." *Africa* 56: 299-318.
- Cashdan, E. A. (1989). Hunters and Gatherers: Economic Behavior in Bands. *Economic Anthropology*. S. Plattner. Stanford, Stanford University Press: 21-48.
- Casimir, M. (1992). Mobility and Territoriality. Social and Spatial Boundaries among Foragers, Fishers, Pastoralists and Peripatetics. New York, Berg: 1-26.
- Cernea, M. M. and S. E. Guggenheim (1993). Anthropological Approaches to Involuntary Resettlement: Policy, Practice and Theory. *Anthropological Approaches to Resettlement: Policy, Practice and Theory*. M. M. Cernea and S. E. Guggenheim. Boulder, Westview Press: 1-12.
- Chan, A., R. Madsen, et al. (1984). *Chen Village. The Recent History of a Peasant Community in Mao's China*. Berkeley, University of California Press.
- Chapman, J. (1868). *Travels in the Interior of South Africa. 2 Vols*. London, Bell & Daldy.
- Clark, J. D. (1951). "Bushman Hunters of the Barotse Forests." *Northern Rhodesian Journal* 1: 56-65.
- Coale, A. J. (1975). "The Demographic Transition. The Population Debate: Dimensions and Perspectives. Papers of the World Population Conference Bucharest 1974." *Population Studies* 57: 347-355.
- Cohen, D. W. (1994). *The Coming of History*. Chicago, Chicago University Press.
- Cohen, R. (1978). "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology." *Annual Review of Anthropology* 7: 379-404.
- Coleman, J. (1990). *The Foundations of Social Theory*.

- Comaroff, J. L. and S. Roberts (1981). *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Chicago, University of Chicago Press.
- Curson, H. H. (1947). "Notes on Eastern Caprivi Strip." *South African Journal of Science* XLIII: 124-157.
- De Almeida, A. (1965). The Black Bushmen (Zama or Kwengo). *Bushmen and other Non-Bantu Peoples of Angola. Three lectures by António de Almeida*. P. V. Tobias and J. Blacking. Johannesburg, Witwatersrand University Press: 13-22.
- De Almeida, A. (1994a). Les Vazama, Boschimans noirs de l'Angola. Reprint 1960. *Os Bosquimanos de Angola. Lisboa: 131-136*. A. d. De Almeida.
- De Almeida, A. (1994b). Sur les peuplades non-Bantoues de l'Angola. Commentarii. Reprint 1962. *Os Bosquimanos de Angola. Lisboa*. A. d. Almeida.
- Diamond, S. (1975). *In Search of the Primitive*. New York, Dutton.
- Dieckmann, U. (2001). "'The Vast White Place': A History of the Etosha National Park in Namibia and the Hai//om." *Nomadic Peoples* NS 5(2): 125-153.
- Dieckmann, U. (2003). The Impact of Nature Conservation on San: A Case Study of the Etosha National Park. *San and the State. Contesting Land, Development, Identity and Representation*. T. Hohmann. Köln, Rüdiger Köppe.
- Dieckmann, U. (im Druck). Hai//om between the "Bushmen Problem" and San Activism. Colonial Imaginations and Postcolonial Appropriations of Ethnicity in Namibia. Ph.D. Institut für Völkerkunde Universität zu Köln.
- Diemer, J. (1996). The Barakwena of the Chetto Area. Living in a Game Reserve. M.A. University of Utrecht.
- Dierks, K. (1999). *Chronology of Namibian History. From Pre-Historical Times to Independent Namibia*. Windhoek, Namibia Scientific Society.
- Dornan, S. S. (1917). "The Tati Bushmen (Masarwas) and their Language." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 47: 37-112.
- Dornan, S. S. (1925). *Pygmies and Bushmen of the Kalahari*. London, Seeley, Service & Co.
- Douglas, S. (1995). "The Human Isthmus: Dangerous, Diluted, Sewerage, Poison ..." *Critical Arts: A Journal For Cultural Studies.: Theme Issue: Recuperating 'Bushman' in 'New' South Africa* 9(2): 65-76.
- Douglas, S. (1997). "Reflections on State Intervention and the Schmidtsdrift Bushmen." *Journal of Contemporary African Studies* 15(1): 45-66.
- Douglas, S. and J. Law (1996). "Beating around the Bush(man!): Reflections on 'Miscast: Negotiating Khoisan History and Material Culture'." *Visual Anthropology* 10(1): 85-108.
- Draper, P. (1992). Room to Maneuver: !Kung Women Cope with Men. *Sanctions and Sanctuary. Cultural Perspectives on the Beating of Wives*. D. A. Counts, J. K. Brown and J. C. Campbell. Boulder, Westview Press: 43-62.
- Du Plessis, M. (1998). *Tweetalige aanleerderswoordeboek. Bilingual learner's dictionary*. Cape Town, Pharos.
- Eggertsen, T. (1990). *Economic Institutions and Behavior*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ELCIN (1991). *Project Proposal and Plan of Operation. Education, Training and Community Development Component of the Rehabilitation and Settlement of Bushmen Ex-Servicemen and Dependents Project, Western Caprivi and West Bushmanland. November 1991*. Windhoek.
- Ellen, R. (1994). Rates of Change: Weasel Words and the Indispensable in Anthropological Analysis. *When History Accelerates. Essays on Rapid Social Change, Complexity and Creativity*. C. M. Hann. London, The Athlone Press: 54-74.

- England, N. M. (1965). "The Text of Du: A Postscript to the Symposium." *Ethnomusicology* IX(2): 149-152.
- England, N. M. and e. al. (1964). "Symposium on Transcription and Analysis: A Hukwe (Bushman) Song with Musical Bow." *Ethnomusicology* VIII(3): 223-277.
- Ensminger, J. and J. Knight (1997). "Changing Social Norms. Common Property, Bridewealth and Clan Exogamy." *Current Anthropology* 38: 1-24.
- Erasmus, P. A. (1997). "The Harmless People: From Stone-Age Hunter to Modern Soldier." *South African Journal of Ethnology* 20(4): 165-170.
- Evans-Pritchard, E. E. (1951). *Kinship and Marriage among the Nuer*. London, Oxford University Press.
- Feinberg, R. (1981). "What is Polynesian Kinship all about?" *Ethnology* 20: 115-131.
- Felton, S. (1998). Report of the San Community Assessment Visit to West Caprivi (Mukwe constituency). Windhoek, Centre of Applied Social Sciences.
- Felton, S. (2000). We Want our own Chief. San Communities Battle against their Image. *Challenges for Anthropology in the 'African Renaissance'. A Southern African Contribution*. D. Le Beau and R. J. Gordon. Windhoek, University of Namibia Press: 55-67.
- Fenner, B. (1984). *Verwandtenbeziehungen in einem Dorf des Rheinischen Braunkohlengbietes*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- Fisch, M. (1996). *Der Caprivizipfel während der deutschen Zeit 1890-1914*. Köln, Rüdiger Köppe verlag.
- Fisch, M. (1999). *Hintergründe der Separatistenbewegung im Caprivi*. Windhoek, Namibia Wissenschaftliche Gesellschaft.
- Fisch, M. (in Vorb.). Kavango-Geschichte.
- Fleisch, A. and W. J. G. Möhlig (2002). *The Kavango Peoples in the Past. Local Historiographies from Northern Namibia*. Köln, Rüdiger Köppe.
- Fortes, M. (1958). Introduction. *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. J. Goody. Cambridge, Cambridge University Press: 1-14.
- Fortier, J. (2001). "Sharing, Hoarding, and Theft." *Ethnology* 40(3): 193-211.
- Fortier, J. (2002). The Arts of Deception: Verbal Performances by the Raute of Nepal. *Paper Read at the Ninth International Conference on Hunting and Gathering Societies, Edinburgh, 9-13 September 2002*. Edinburgh.
- Fosse, L. J. (1996). Negotiating the Nation in Local Terms: Ethnicity and Nationalism in Eastern Caprivi. M.A. Department and Museum of Anthropology University of Oslo.
- Freedman, A. L. (2000). *Political Participation and Ethnic Minorities. Chinese Overseas in Malaysia, Indonesia, and the United States*. New York & London, Routledge.
- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, Harvard University Press.
- Friedman, K. E. (1991). *Catastrophe and Creation. The Transformation of an African Culture*. Chur, Harwood Academic Publ.
- Fukui, K. and J. Markakis (1994). Introduction. *Ethnicity and Conflict in the Horn of Africa*. K. Fukui and J. Markakis. London, James Currey & Ohio University Press: 1-14.
- Fuller, B. (1993). Institutional Appropriation and Social Change among Agropastoralists in Central Namibia, 1916-1988. Ph.D. Boston University.
- Gal, S. (1995). "Language and the "Arts of Resistance"." *Cultural Anthropology* 10(3): 407-423.
- Gardner, P. (1991). "Foragers' Pursuit of Individual Autonomy." *Current Anthropology* 32: 542-548.

- George, K. (1997). Affidavit. *Chief Kippi George & The Kxoe Traditional Authority et al. ./ Government of the Republic of Namibia & Erwin Mbambo Munika in the High Court of Namibia.*
- Gibbons, A. S. H. (1904). *Africa from South to North through Marotseland. 2 Vols.* London & New York.
- Giles, H., Ed. (1977). *Language, Ethnicity and Intergroup Relations.* London, Academic Press.
- Gil-White, F. J. (1999). "How Thick is Blood? The Plot Thickens ...: If Ethnic Actors are Primordialists, what Remains of the Circumstantialist/Primordialist Controversy?" *Ethnic and Racial Studies* 22(5): 789-820.
- Godelier, M. (1998). Afterword: Transformations and Lines of Evolution. *Transformations of Kinship.* M. Godelier, T. R. Trautmann and F. E. Tjon Sie Fat. Washington, Smithsonian Institution Press: 387-413.
- Godelier, M., T. R. Trautmann, et al. (1998). Introduction. *Transformations of Kinship.* M. Godelier, T. R. Trautmann and F. E. Tjon Sie Fat. Washington & London, Smithsonian Institution Press: 1-26.
- Gordon, R. (1984). "What Future for the Ju-/wasi of Nyae Nyae?" *Cultural Survival* Occasional Paper 13.
- Gordon, R. (1987). "Ethnological Knowledge is of Vital Importance: The Martialization of South African Anthropology." *Dialectical Anthropology* 12: 443-449.
- Gordon, R. (1992a). *The Bushman Myth: The Making of a Namibian Underclass.* Colorado & Oxford, Westview Press.
- Gordon, R. (1992b). "The Making of the "Bushman"." *Anthropologica* 34(2): 183-202.
- Gordon, R. (1995a). Beyond Omega: The Demilitarization of the Bushmen in Namibia. Paper Presented at a Conference on Ethnic Soldiers at Leiden University. Leiden.
- Gordon, R. (1995b). "Saving the Last South African Bushman: A Spectacular Failure?" *Critical Arts* 9: 28-48.
- Gordon, R. and S. S. Douglas (2000). *The Bushman Myth: The Making of a Namibian Underclass.* Oxford, Westview Press.
- Guenther, M. G. (1980). "From Brutal Savages to Harmless People. Notes on the Changing Western Image of the Bushmen." *Paideuma* 26: 123-140.
- Guenther, M. G. (1981). "Bushman and Hunter-Gatherer Territoriality." *Zeitschrift für Ethnologie* 106: 109-120.
- Guenther, M. G. (1986a). "From Foragers to Miners and Bands to Bandits. On the Flexibility and Adaptability of Bushman Band Societies." *Sprache und Geschichte in Afrika* 7.1: 133-160.
- Guenther, M. G. (1986b). *The Nharo Bushmen of Botswana. Tradition and Change.* Hamburg, Helmut Buske Verlag.
- Guenther, M. G. (1986c). 'San' or 'Bushman'? *The Past and Future of !Kung Ethnography: Critical Reflections and Symbolic Perspectives. Essays in Honour of Lorna Marshall.* M. Biesele, R. Gordon and R. B. Lee. Hamburg, Helmut Buske Verlag: 27-51.
- Guenther, M. G. (1991). "'The World of the Kxoe Bushmen': A Review Article." *Anthropos* 86(1-3): 213-219.
- Guenther, M. G. (1996a). Diversity and Flexibility: The Case of the Bushmen of Southern Africa. *Cultural Diversity among Twentieth-Century Foragers: An African Perspective.* S. Kent. Cambridge, Cambridge University Press: 65-86.
- Guenther, M. G. (1996b). From "Lords of the Desert" to "Rubbish People": The Colonial and Contemporary State of the Nharo of Botswana. *Miscast. Negotiating the Presence of the Bushmen.* P. Skotnes. Cape Town: 225-238.

- Guenther, M. G. (1999). *Tricksters and Trancers. Bushman Religion and Society*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Gulbrandsen, O. (1991). On the Problem of Egalitarianism: The Kalahari San in Transition. *Ecology of Choice and Symbol: Essays in Honour of Fredrik Barth*. R. Gronhaug, G. Henriksen and G. Haaland. Bergen, Alma Mater: 81-110.
- Gusinde, M. (1965). "Aus dem Geistesleben der Hukwe beim Caprivizipfel." *Journal of the South West Africa Scientific Society* 1963/64-1964/65: 35-42.
- Gusinde, M. (1966). *Von gelben und schwarzen Buschmännern. Eine untergehende Altkultur im Süden Afrikas*. Graz, Akademische Verlagsanstalt.
- Halbach, A. (1998). "Namibia 1998. Politische Eskapaden vor dem Hintergrund wirtschaftlicher Stagnation, wachsender Armut und sozialer Ungleichheit." *Ifo Schnelldienst* 52(4): 17-33.
- Hannerz, U. (1987). "The World in Creolization." *Africa* 57(4): 546-559.
- Hannerz, U. (1992). *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, Columbia University Press.
- Harpending, H. (1976). Regional Variation in !Kung Populations. *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and their Neighbours*. R. B. Lee and I. De Vore. Cambridge, MA, Harvard University Press: 152-165, 398.
- Hastrup, K. and K. F. Olwig (1997). Introduction. *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*. K. F. Olwig and K. Hastrup. London & New York, Routledge: 1-14.
- Hayes, P. and e. al., Eds. (1998). *Namibia under South African Rule. Mobility and Containment 1915-1946*. Oxford, Currey.
- Hays, J. (2002). "From Human Rights to the Right to Read and Write: Education and the Nyae Nyae Ju/'hoansi of Namibia. Paper Read at the 9th CHAGS Conference in Edinburgh, 9-13 September 2002."
- Hechter, M. (1987). *Principles of Group Solidarity*. Berkeley, University of California Press.
- Hechter, M. (1990). The Emergence of Cooperative Social Institutions. *Social Institutions: Their Emergence, Maintenance and Effects*. M. Hechter, K.-D. Opp and R. Wippler. New York, Walter de Gruyter.
- Heine, B. (1990). "Rezension: Köhler, Oswin. 1989. Die Welt der Kxoe-Buschleute. Band 1: Die Kxoe-Buschleute und ihre ethnische Umgebung." *Afrikanistische Arbeitspapiere* 22: 123.
- Heine, B. (1992). "Rezension: Köhler, Oswin. 1991. Die Welt der Kxoe-Buschleute. Band 2: Grundlagen des Lebens." *Afrikanistische Arbeitspapiere* 29: 187-189.
- Heine, B. (1999). *The //Ani. Grammatical Notes and Texts*. Cologne, University of Cologne: Institute for African Studies.
- Heinz, H. J. (1972). "Territoriality among the Bushmen in General and the !ko in Particular." *Anthropos* 67: 405-416.
- Heinz, H. J. (1979). "The Nexus Complex among the !Xoon Bushmen of Botswana." *Anthropos* 74: 465-480.
- Heinz, H. J. (n.d. (ca. 1970-1973)-a). Ethnological Survey of the Peoples of the Okavango River Delta I. The /xokwe Bugakwe.
- Heinz, H. J. (n.d. (ca. 1970-1973)-b). Ethnological Survey of the Peoples of the Okavango River Delta III. The River //anekwe).
- Heinz, H. J. (n.d. (ca. 1970-1973)-c). Ethnological Survey of the Peoples of the Okavango River Delta IV. The /andakwe Bugakwe.

- Heku Community Trust & Arthur Albertson Consulting (2003). NG 13 Assessment and Land-Use Management Plan. First Draft, #Heku Community Trust & Arthur Albertson Consulting (Pty) Ltd.
- Henrichsen, D. (1999). *Claiming Space and Power in Pre-Colonial Central Namibia: The Relevance of Herero Praise Songs*. Basel, Basler Afrika Bibliographien.
- Hewitt, R. L. (1976). An Examination of the Bleek and Lloyd Collection of /Xam Bushman Narratives, with Special Reference to the Trickster /Kaggen. Doctoral Thesis School of Oriental and African Studies.
- High Court of Namibia (1997). Application in the Matter between Chief Kipi George, The Kxoe Traditional Authority et. al and the Government of the Republic of Namibia, Erwin Mbambo Munika et. al.
- Hill, J. D. (1993). "Comment on: Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy." *Cultural Anthropology* 34(3): 242-243.
- Hitchcock, R. K. (1987). "Socioeconomic Change among the Basarwa in Botswana: An Ethnohistorical Analysis." *Ethnohistory* 34: 220-255.
- Hitchcock, R. K. (1994). Human Rights and the Environment in Southern Africa: San Experiences. *Who Pays the Price: The Sociocultural Context of Environmental Crisis*. B. R. Johnson, Island Press: 57-65.
- Hitchcock, R. K. (1996). *Kalahari Communities: Bushmen and the Politics of the Environment in Southern Africa*. Copenhagen, IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs).
- Hitchcock, R. K. and R. L. Brandenburgh (1989). Harmless Hunters, Fierce Fighters or Persistent Pastoralists? The Policy Implications of Academic Stereotypes.
- Hitchcock, R. K. and R. L. Brandenburgh (1990). "Tourism, Conservation and Culture in the Kalahari Desert, Botswana." *Cultural Survival Quarterly* 14(2): 20-24.
- Hitchcock, R. K. and J. Holm (1985). "Political Development among the Basarwa of Botswana." *Cultural Survival Quarterly* 9(3): 7-11.
- Hitchcock, R. K. and J. D. Holm (1995). "Grassroots Political Organizing among Kalahari Bushmen." *Indigenous Affairs* 3: 5-10.
- Hitchcock, R. K. and M. W. Murphree (n.d.). The Kxoe of West Caprivi, Namibia: Conflicts over Land, Resource Rights, and Development.
- Hohmann, T. (2000). Transformationen kommunalen Ressourcenmanagements im Tsumkwe District. M.A. Institut für Völkerkunde Universität zu Köln.
- Hohmann, T. (2003a). Introduction. *San and the State. Contesting Land, Development, Identity and Representation*. M. Bollig and W. Möhlig. Köln, Rüdiger Köppe: 1-35.
- Hohmann, T., Ed. (2003b). *San and the State. Contesting Land, Development, Identity, and Representation*. History, Cultural Traditions and Innovations in Southern Africa. Köln, Rüdiger Köppe.
- Holub, E. (1881). *Sieben Jahre in Süd-Afrika. Erlebnisse, Forschungen und Jagden 1872-1879*. 2 Bde. Wien, Hölder.
- Holub, E. (1890). *Von der Capstadt ins Land der Maschukulumbe. Reisen im südlichen Afrika in den Jahren 1883-1887*. 2 Bde. Wien.
- Holy, L. (1996). *Anthropological Perspectives on Kinship*. London & Chicago, Pluto Press.
- Holy, L. and M. Stuchlik (1983). *Actions, Norms and Representations: Foundations of Anthropological Inquiry*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Horowitz, D. L. (1981). Foreword. *The Protection of Ethnic Minorities. Comparative Perspectives*. R. G. Wirsing. New York, Pergamon Press: ix-x.
- Hunt, R. C. (2000). Forager Food Sharing Economy: Transfers and Exchanges. *The Social Economy of Sharing: Resource Allocation and Modern Hunter-Gatherers. Papers*

- Presented at the Eighth International Conference on Hunting and Gathering Societies (CHAGS 8).* G. W. Wenzel, G. Hovelsrud-Broda and N. Kishigami. Osaka, National Museum of Ethnology: 7-26.
- Hutchinson, J. and A. D. Smith (1996). Introduction. *Ethnicity*. J. Hutchinson and A. D. Smith. Oxford, Oxford University Press: 1-14.
- International Labour Office (1999). *Indigenous Peoples of South Africa. Current Trends. Projects for the Rights of Indigenous and Tribal Peoples*. Geneva, ILO (International Labour Office).
- IRDNC (1997). Project Proposal for Community-Based Natural Resource Management in Caprivi. Windhoek.
- Ireland, P. (1994). *The Policy Challenge of Ethnic Diversity: Immigrant Politics in France and Switzerland*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- James, W. (1994). War and Ethnic Visibility: The Uduk on the Sudan-Ethiopia Border. *Ethnicity and Conflict in the Horn of Africa*. K. Fukui and J. Markakis. London, James Currey & Ohio University Press: 140-166.
- Jansen, R., N. Pradhan, et al. (1994). Bushmen Ex-Servicemen and Dependents Rehabilitation and Settlement Programme. West Bushmanland and Western Caprivi, Republic of Namibia. Evaluation. Final Report (April 1994).
- Jolly, P. A. (1996). Between the Lines: Some Remarks on 'Bushman' Ethnicity. *Miscast: Negotiating the Presence of the Bushmen*. P. Skotnes. Cape Town, University of Cape Town Press: 197-210.
- Joyce, J. W. (1938). Report on the Masarwa in the Bamangwato Reserve, Bechuanaland Protectorate. *League of Nations Publications C 112, M98, VI.B., 'Slavery', Annex 6: 57-76*.
- Kangumu, K. B. (2000). A Forgotten Corner of Namibia: Aspects of the History of the Caprivi Strip, 1939-1980. M.A. University of Cape Town.
- Keesing, R. M. (1975). *Kin Groups and Social Structure*. New York, Holt, Rinehart & Winston.
- Keesing, R. M. (1987). Models, 'Folk' and 'Cultural': Paradigm Regained? *Cultural Models in Language and Thought*. D. Holland and N. Quinn. Cambridge, Cambridge University Press: 269-289.
- Kent, S. (1989a). "And Justice for All: The Development of Political Centralization among Newly Sedentary Foragers." *American Anthropologist* 91(3): 703-712.
- Kent, S., Ed. (1989b). *Farmers as Hunters - The Implications of Sedentism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kent, S. (1991). "The Shift to Sedentism as Viewed from a Recently Sedentary Kalahari Village." *Nyame Akuma* 35: 2-10.
- Kent, S. (1993a). "Comment on: Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy by Christopher Boehm." *Current Anthropology* 34(1): 243.
- Kent, S. (1993b). "Sharing in an Egalitarian Kalahari Community." *Man* 28(3): 479ff.
- Kent, S. (1995a). "Does Sedentarization Promote Gender Inequality? A Case Study from the Kalahari." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1(3): 513ff.
- Kent, S. (1995b). "Unstable Households in a Stable Kalahari Community in Botswana." *American Anthropologist* 97(2): 297ff.
- Kent, S., Ed. (1996a). *Cultural Diversity among Twentieth Century Foragers: An African Perspective*. Cambridge University Press.
- Kent, S. (1996b). Hunting Variation in a Recently Sedentary Kalahari Community. *Cultural Diversity among Twentieth Century Foragers: An African Perspective*. S. Kent. Cambridge, Cambridge University Press.

- Kent, S. (2002). Interethnic Encounters of the First Kind: An Introduction. *Ethnicity, Hunter-Gatherers, and the "Other". Association or Assimilation in Africa*. S. Kent. Washington & London: 1-27.
- Keuthmann, K. (1982). Aspekte der religiösen Vorstellungswelt der Kxoe-Buschmänner (Nord-Kalahari). Überlegungen zur Interdependenz von Religion und Wirtschaft in einer Jäger- und Sammlerkultur. M.A. Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.
- Keuthmann, K. (1986). Professor Oswin R.A. Köhler: A Retrospect on Thirty Years of Studying Language, Culture and History of Southern African Khoisan-Speaking Peoples. *Contemporary Studies in Khoisan 2. Quellen zur Khoisan-Forschung 5.2*. R. Vossen and K. Keuthmann. Hamburg, Helmut Buske Verlag: 79-94.
- Kilian-Hatz, C. (1997). *Modern Kxoe Songs*. Cologne, University of Cologne: Institute for African Studies.
- Kilian-Hatz, C. (1999). *Folktales of the Kxoe in the West Caprivi*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag.
- Kilian-Hatz, C. (2000). *Kxoe Dictionary. Preliminary Version*. Köln, Institute for African Studies.
- Kilian-Hatz, C. (2003). *Khwe Dictionary with a supplement on Khwe Place-Names of West Caprivi by Matthias Brenzinger*. Köln, Rüdiger Köppe.
- Kilian-Hatz, C. and M. Schladt (1997). Preliminary Dictionary Kxoe-English, English-Kxoe (Oswin Köhler 1962/1965) Revised and Supplemented Version (27.2.1997). Cologne: University of Cologne: 246.
- Klocke-Daffa, S. (2001). 'Wenn Du hast, mußt Du geben.' Soziale Sicherung im Ritus und im Alltag bei den Nama von Berseba/Namibia. Münster, LIT.
- Köhler, O. (1957). "Dokumente zur Entstehung des Buschmannproblems in Südwestafrika." *Afrikanischer Heimatkalender 28*: 52-64.
- Köhler, O. (1958). *A Study of the Karibib District (South West Africa)*. Pretoria, Government Printer.
- Köhler, O. (1959a). *A Study of the Gobabis District (South West Africa). Partly Based on Material of Günter Wagner. Ethnological Publication 42*. Pretoria, Government Printer.
- Köhler, O. (1959b). *A Study of the Grootfontein District (South West Africa). Ethnological Publications 45*. Pretoria, Government Printer.
- Köhler, O. (1959c). *A Study of the Okanhandja District (South West Africa)*. Pretoria, Government Printer.
- Köhler, O. (1959d). *A Study of the Omaruru District (South West Africa). Partly Based on Material of Günter Wagner. Ethnological Publications 43*. Pretoria, Department of Bantu Administration and Development.
- Köhler, O. (1959e). *A Study of the Otjiwarongo District (South West Africa). Ethnological Publications 44*. Pretoria, Government Printer.
- Köhler, O. (1966a). Die Wortbeziehungen zwischen der Sprache der Kxoe-Buschmänner und dem Hottentottischen als geschichtliches Problem. *Neuere Arianistische Studien (Festschrift A. Klingenberg)*. *Hamburger Beiträge zur Afrikakunde 14*. J. Lukas. Hamburg: 144-165.
- Köhler, O. (1966b). "Tradition und Wandel bei den Kxoe-Buschmännern von Mutsiku." *Sociologus 16*(2): 122-140.
- Köhler, O., Ed. (1971a). *Die Khoe-sprachigen Buschmänner der Kalahari. Ihre Verbreitung und Gliederung (mit einer Karte)*. Kölner Geographische Arbeiten (Festschrift K. Kayser). Wiesbaden.

- Köhler, O. (1971b). Die 'Krankheit' im Denken der Kxoe-Buschmänner. *Afrikanische Sprachen und Kulturen - Ein Querschnitt. Festschrift Johannes Lukas. Hamburger Beiträge zur Afrikakunde 14*. Cyffer and e. al.: 317-325.
- Köhler, O. (1973). Die rituelle Jagd bei den Kxoe-Buschmännern von Mutsiku. *Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Petri*. K. Tauchmann. Köln & Wien, Böhlau Verlag: 215-257.
- Köhler, O. (1975). Zum Begriff der 'Freiheit' bei den Khoe-Buschmännern. *'Freiheit'. Vorträge und Diskussionsbeiträge der 6. Arbeitswoche des Engadiner Kollegiums St. Moritz*. B. Staehlin, S. Jenny and S. Geroulanos. Zürich, Editio Academica: 63-79.
- Köhler, O. (1978). "Tierzauber und Krankheit bei den Kxoe-Buschmännern." *Afrika und Übersee* 61: 35-58.
- Köhler, O. (1979). "Mythus, Glaube und Magie bei den Kxoe-Buschmännern. Bericht aus den Studienergebnissen 1959-1974." *Journal of the South West Africa Scientific Society* 33: 9-50.
- Köhler, O. (1984). "Der Kxoé-Buschmann Ndó erzählt aus seinem Leben." *Namibiana* 5(1): 171-194.
- Köhler, O. (1986). "Allgemeine und sprachliche Bemerkungen zum Feldbau nach Oraltexten der Kxoe-Buschleute." *Sprache und Geschichte in Afrika* 7.1: 205-272.
- Köhler, O. (1989). *Die Welt der Kxoé-Buschleute im südlichen Afrika. Eine Selbstdarstellung in ihrer eigenen Sprache. Mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentaren von Oswin Köhler. Band I: Die Kxoé-Buschleute und ihre ethnische Umgebung*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- Köhler, O. (1991). *Die Welt der Kxoé-Buschleute im südlichen Afrika. Eine Selbstdarstellung in ihrer eigenen Sprache. Band II: Grundlagen des Lebens. Wasser, Sammeln und Jagd. Bodenbau und Tierhaltung*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- Köhler, O. (1994). *Gutachterliche Stellungnahme zur Besiedlung des West-Capriivi. Zur Vorlage bei der Namibia Wissenschaftlichen Gesellschaft. Köln, 19.8.1994*.
- Köhler, O. (1997). *Die Welt der Kxoé-Buschleute im südlichen Afrika. Eine Selbstdarstellung in ihrer eigenen Sprache. Band III: Materielle Ausrüstung: Werden und Wandel. Wohnplatz und Buschlager*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- König, B. (1983). *Namibia: The Ravages of War, South Africa's Onslaught on the Namibian People*. London, International Defence and Aid Fund for Southern Africa.
- Krohn, W. (1999). "Funktionen der Moralkommunikation (1)." *Soziale Systeme* 5(2): 313-338.
- Kumagai, K. (1998). "Migration and Shifting Settlement Patterns among the Kaprivan People of East Sepik Province." *Senri Ethnological Studies* 47: 43-60.
- Kuper, A. (1970). *Kalahari Village Politics: An African Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kuper, A. (1988). *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London, Routledge.
- Kuper, A. (1995). *Auskommen ohne Einkommen. Leben in der Bergbausiedlung Uis in Namibia*. Frankfurt, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Kuper, A. (2003). "The Return of the Native." *Current Anthropology* 44(3): 389-402.
- Kurtz, D. V. (2001). *Political Anthropology. Paradigms and Power*. Boulder, Westview Press.
- Larson, T. J. (1971). "The Hambukushu Migrations to Ngamiland." *African Social Research* 11: 27-49.
- Larson, T. J. (1977). "Kinship Terminology of the Hambukushu of Ngamiland." *Botswana Notes and Records* 9: 85-89.

- Le Roux, W. and A. White, Eds. (2004). *Voices of the San Living in Southern Africa Today*. Roggebaai, Kwela Books & Letloa Trust.
- Leacock, E. and R. B. Lee, Eds. (1982). *Politics and History in Band Societies*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lee, R. B. (1972a). "!Kung Spatial Organization: An Ecological and Historical Perspective." *Human Ecology* 1(2): 125-147.
- Lee, R. B. (1972b). Population Growth and the Beginnings of Sedentary Life among the !Kung Bushmen. *Population Growth: Anthropological Implications*. B. Spooner. Cambridge, MA, M.I.T. Press: 329-342.
- Lee, R. B. (1979). *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lee, R. B. (1982). Politics, Sexual and Nonsexual, in an Egalitarian Society. *Politics and History in Band Societies*. E. Leacock and R. B. Lee. Cambridge, Cambridge University Press: 37-59.
- Lee, R. B. (1984). *The Dobe !Kung. Case Studies in Cultural Anthropology*. New York, Holt, Rinehart & Winston.
- Lee, R. B. (1986). !Kung Kin terms, the Name Relationship and the Process of Discovery. *The Past and Future of !Kung Ethnography: Critical Reflections and Symbolic Perspectives. Essays in Honour of Lorna Marshall. Quellen zur Khoisan-Forschung 4*. M. Biesele, R. Gordon and R. B. Lee. Hamburg, Helmut Buske Verlag: 77-102.
- Lee, R. B. (1991). The !Kung in Question: Evidence and Context in the Kalahari Debate. *Foragers in Context: Long-Term, Regional and Historical Perspectives in Hunter-Gatherer Studies*. P. T. Miracle, L. E. Fisher and J. Brown. Ann Arbor, University of Michigan: 9-16.
- Lee, R. B. (1992). "Art, Science or Politics?: The Crisis in Hunter-Gatherer Studies." *American Anthropologist* 94(1): 31-54.
- Lee, R. B. and I. DeVore (1968). Problems in the Study of Hunter-Gatherers. *Man the Hunter*. R. B. Lee and I. DeVore. Chicago, Aldine: 13-20.
- Lentz, C. (2000). "Siedlungsgeschichten: Die Konstruktion von Lokalität und Gemeinschaft. Eine Einleitung." *Zeitschrift für Ethnologie* 125(2): 177-188.
- Lesthaeghe, R. (1980). "On the Social Control of Human Reproduction." *Population and Development Review* 6: 527-548.
- Levine, R. A. and D. T. Campbell (1972). *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior*. New York, Wiley.
- Liddell, C. (1988). "The Social Interaction and Activity Patterns of Children from two San Groups Living as Refugees on a Namibian Military Base." *Journal of Cross Cultural Psychology* 19(3): 341-360.
- LIFE (1994). *Community Based Natural Resource Management Project in West Caprivi, Quarterly Report, 1 July - 30 September 1994*. Windhoek, WWF (World Wildlife Fund) and LIFE (Living in a Finite Environment).
- Livingstone, D. (1971). *Missionary Travels and Researches in South Africa. Reprint 1858*. New York & London, Johnson Reprint Corporation.
- London Missionary Society (1935). *The Masarwa (Bushmen): Report of an Inquiry by the South African District Committee of the London Missionary Society*. Alice: Lovedale Press, LMS.
- Luig, U. (1990). Konfliktlösung und Wiederherstellung von Gleichheit: Die !Kung San. *Die Vielfalt der Kultur*. K.-H. Kohl, H. Muszinski and I. Strecker. Berlin, Dietrich Reimer Verlag: 202-221.

- Marquardt, W. H. (1988). Politics and Production among the Calusa of South Florida. *Hunters and Gatherers 1. History, Evolution and Social Change*. T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn. Oxford, Berg. 1: 161-188.
- Marshall, J. (1991). Tödliche Mythen. *Jäger und Gejagte. John Marshall und seine Filme*. R. Kapfer, R. Petermann and W. R. Thoms. München, Trickster: 9-65.
- Marshall, L. (1960). "!Kung Bushman Bands." *Africa* 30: 325-355.
- Marshall, L. (1961). "Sharing, Taking, and Giving: Relief of Social Tensions among !Kung Bushmen." *Africa* 31: 231-249.
- Marshall, L. (1976). *The !Kung of Nyae Nyae*. Cambridge, Ma., Harvard University Press.
- Maruyama, J. (2002). "Resettlement, Livelihood and Social Relationships among the /Gui and //Gana in Central Kalahari. Paper Read at the 9th CHAGS Conference in Edinburgh, 9-13 September 2002."
- Mc Call, G. (2002). "Egalitarian Tensions of Ju/'hoansi in a Capitalist Economy: Foraging ideology and Adaptations to Cash Income. Paper Read at the 9th CHAGS Conference in Edinburgh, 9-13 September 2002."
- Meillassoux, C. (2000). "Parler Parenté." *L'Homme* 153(1): 153-164.
- Melber, H. (2001). Stichworte 'Namibia', 'Treuhandenschaft'. *Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern*. J. E. Mabe. Wuppertal & Weimar, Peter Hammer Verlag & Verlag J.B. Metzler.
- Mendelsohn, J., A. Jarvis, et al. (2002). *Atlas of Namibia. A Portrait of the Land and its People*. Cape Town, David Philip Publishers.
- Mendelsohn, J. and C. Roberts (1997). *An Environmental Profile and Atlas of Caprivi*. Windhoek, Ministry of Environment and Tourism: Directorate of Environmental Affairs.
- Miller, J. C. (1988). *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade 1730-1830*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- Ministry of Environment and Tourism (1999). Conservation in Caprivi and the Vision for the Future. Unpublished Background. Windhoek.
- Ministry of Environment and Tourism (2001). *Conservation. The Importance of the Environment for Development in Namibia. Special Edition*. Windhoek, MET.
- Mogwe, A. (1994). "Human Rights in Botswana: Feminism, Oppression, and "Integration"." *Alternatives* 19(2): 189-193.
- Möhlig, W. J. G., F. Rottland, et al. (1977). *Zur Sprachgeschichte und Ethnohistorie in Afrika: Neue Beiträge afrikanistischer Forschungen*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- Moore, H. (1986). *Space, Text and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Morton, B. (1994). Servitude, Slave Trading, and Slavery in the Kalahari. *Slavery in South Africa. Captive Labor on the Dutch Frontier*. E. A. Eldredge and F. Morton. Pietermaritzburg, University of Natal Press: 215-250.
- Motzafi-Haller, P. (1994). "When Bushmen are Known as Basarwa: Gender, Ethnicity, and Differentiation in Rural Botswana." *American Ethnologist* 21(3): 539-563.
- Müller, E. W. (1983). Sozialethnologie. *Ethnologie. Eine Einführung*. H. Fischer. Berlin, Dietrich Reimer: 145-180.
- Müller, R. (1999). Film: Safari - Abenteuer in Afrika. R. Müller. München: Utopia Film GmbH.
- National Society for Human Rights (2001). Namibia: Human Rights Report. Summarised Version, NSHR.
- Netting, R. M., R. Wilk, et al. (1984). *Household: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley, University of California Press.

- Nettleton, G. E. (1934). "History of Ngamiland Tribes up to 1926." *Bantu Studies*(December 1934): 343-360.
- Noble, T. (2000). *Social Theory and Social Change*. Houndmills & London, Macmillan Press Ltd.
- North, D. C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Norval, M. (1984). "SADF's Bushman Battalion: Primitive Trackers Fight 20th Century War." *Soldier of Fortune*(March): 71-75.
- Nurse, G. T. and T. Jenkins (1977). "Serogenetic Studies on the Kavango Peoples of South West Africa." *Annals of Human Biology* 4(5): 465-478.
- Nuttall, M. (2000). Choosing Kin. Sharing and Subsistence in a Greenlandic Community. *Dividends of Kinship*. P. Schweitzer. London, Routledge: 33-60.
- Ono, H. (1997). "How do the /Gui Categorize People?" *Gengo Kenkyu Journal of the Linguistic Society of Japan* 111: 42-57.
- Orth, I. (1999). Landrechte und Identität bei südafrikanischen Wildbeutern: Eine Fallstudie zu den Kxoe in West Caprivi (Namibia). M.A. University of Cologne: Department of Social and Cultural Anthropology.
- Orth, I. (2003). Identity as Dissociation: Khwe Struggle for Land in West Caprivi. *San and the State. Contesting Land, Development, Identity and Representation*. T. Hohmann. Köln, Rüdiger Köppe: 121-159.
- Osaki, M. (1990). "The Influence of Sedentism on Sharing among the Central Kalahari Hunter-Gatherers." *African Study Monographs*(Suppl. 14): 59-87.
- Otterbein, K. (1993). "Comment on: Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy by Christopher Boehm." *Current Anthropology* 34(3): 244.
- Owen-Smith, G. (1997). Affidavit.
- Parkes, P. (2000). Kinship as Anger. Relations of Resentment in Kalasha Divination. *Culture, Creation and Procreation. Concepts of Kinship in South Asian Practice*. M. Böck and A. Rao. New York, Berghahn: 271-296.
- Passarge, S. (1905a). "Das Okavangosumpfland und seine Bewohner." *Zeitschrift für Ethnologie* 37: 649-716.
- Passarge, S. (1905b). "Die Grundlinien im ethnographischen Bilde der Kalahari-Region." *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 1905: 20-36; 68-88.
- Passarge, S. (1907). *Die Buschmänner der Kalahari*. Berlin, Reimer & Vohsen.
- Pauli, J. (2000). *Das geplante Kind. Demographischer, wirtschaftlicher und sozialer Wandel in einer mexikanischen Gemeinde*. Münster, LIT.
- Peluso, N. L. (1995). "Whose Woods are these? Counter-mapping forest territories in Kalimantan, Indonesia." *Antipode* 27(4): 383-406.
- Peterson, N. (1993). "Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers." *American Anthropologist* 95: 860-874.
- Piek, J. (1998). *The Role of Traditional Authorities in Natural Resource Management*. Traditional Authority and Democracy in Southern Africa. Proceedings from the Workshop "Traditional Authorities in the Nineties - Democratic Aspects of Traditional Government in Southern Africa", Windhoek.
- Poole, P. (1995). *Indigenous Peoples, Mapping and Biodiversity Conservation: An Analysis of Current Activities and Opportunities for Applying Geomatics Technologies*. Washington DC, Biodiversity Support Programme.
- Porter, F. (2000). "Social Exclusion: What's in a Name?" *Development in Practice* 10(1).
- Preston, R. (1997). "Integrating Fighters after War: Reflections on the Namibian Experience." *Journal of Southern African Studies* 23(3): 453-472.

- Price, T. D. and J. A. Brown, Eds. (1985). *Prehistoric Hunter-Gatherers: The Emergence of Cultural Complexity*. Orlando, Academic Press.
- Pye, L. (1985). *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Rabinow, P. (1999). Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie. *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. E. Berg and M. Fuchs. Frankfurt, Suhrkamp: 158-199.
- Ranger, T. (1983). The Invention of Tradition in Colonial Africa. *The Invention of Tradition*. E. Hobsbawn and T. Ranger. Cambridge, Cambridge University Press: 211-262.
- Ranger, T. (1985). "Rendre présent le passé au Zimbabwe." *Politique Africaine* 19.
- Rao, A. (1993). Zur Problematik der Wildbeutekategorie. *Handbuch der Ethnologie*. T. Schweizer, M. Schweizer and W. Kokot. Berlin, Dietrich: 491-520.
- Republic of South Africa (1964). *Report of the Commission of Inquiry into South West African Affairs*. Pretoria, Government Printer.
- Riches, D. (1995). "Hunter-Gatherer Structural Transformations." *Journal of the Royal Anthropological Institute (NS)* 1: 679-701.
- Ritchie, C. (1986). From Foragers to Farmers: The Ju/wasi of Nyae Nyae Thirty Years on. *The Past and Future of !Kung Ethnography: Critical Reflections and Symbolic Perspectives. Essays in Honour of Lorna Marshall*. M. Biesele, R. Gordon and R. B. Lee. Hamburg, Helmut Buske Verlag: 311-325.
- Ritchie, C. (1993). Death by Myth: Ethnographic Film and the Development Struggle. *The Cinema of John Marshall*. J. Ruby. Philadelphia, Harwood Academic Publishers: 195-204.
- Robins, S. (2000). "Land Struggles and the Politics and Ethnics of Representing 'Bushman' History and Identity." *Kronos: Journal of Cape History* 26.
- Robins, S. (2003). NGOs, 'Bushmen' and Double Vision: The #Khomani San Land Claim and the Cultural Politics of 'Community' and 'Development' in the Kalahari. *San and the State. Contesting Land, Development, Identity and Representation*. T. Hohmann. Köln, Rüdiger Köppe: 365-400.
- Rodman, M. C. (1985). "Moving Houses: Residential Mobility and the Mobility of Residences in Longana, Vanuatu." *American Anthropologist* 87: 56-72.
- Roscoe, P. B. (1994). "Settlement and Sociality among the mountain Arapesh." *Ethnology* 33(3): 193-210.
- Rössler, M. (1999). *Wirtschaftsethnologie*. Berlin, Dietrich Reimer.
- Rousset, K. (2002). Report on West Caprivi Situation. Unpublished Report. Katima Mulilo, IRDNC.
- Rousset, K. (2003). To be Khwe Means to Suffer: Local Dynamics, Imbalances and Contestations in the Caprivi Game Park University of Cape Town: Department of Anthropology.
- Rushforth, S. (1982). "A Structural Semantic Analysis of Bear Lake Athapaskan Kinship Classification." *American Ethnologist* 9: 559-577.
- Sahlins, M. (1965). On the Sociology of Primitive Exchange. *The Relevance of Models for Social Anthropology*. M. Gluckman and F. Eggan. London, Tavistock Publications: 139-227.
- Sahlins, M. (1988). *Stone Age Economics. Reprint 1972*. London, Routledge.
- Salzman, P. C. (2001). "Toward a Balanced Approach to the Study of Equality." *Current Anthropology* 42(2): 281-284.
- Saugestad, S. (2001). *The Inconvenient Indigenous: Remote Area Development, Donor Assistance and the First People of the Kalahari*, The Nordic Africa Institute.

- Saugestad, S. (2002). The Dilemmas of a 'Politics of Difference' in Southern Africa. Paper Read at the 9th CHAGS Conference in Edinburgh, 9-13 September 2002. Edinburgh, University of Edinburgh.
- Schapera, I. (1930). *The Khoisan Peoples of South Africa: Bushmen and Hottentots*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Schapera, I. (1939). "A Survey of the Bushman Question." *Race Relations* 6(2): 68-83.
- Scheffler, H. W. and F. Lounsbury (1971). *A Study in Structural Semantics: The Siriono Kinship System*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Schladt, M. (2000). *A Preliminary List of Kxoe Wild Plants*. Cologne, University of Cologne: Institute for African Studies.
- Schlee, G. (2001). Klan und Lineage. *Das Afrika Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern*. J. E. Mabe. Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung & Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH: 295-296.
- Schmidt, S. (1989). *Catalogue of the Khoisan Folktales of Southern Africa. Part II: The Tales. Katalog der Khoisan-Volkserzählungen des südlichen Afrika. Teil II: Die Erzählungen*. Hamburg, Helmut Buske Verlag.
- Schneider, D. M. (1972). What is Kinship all about? *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. P. Reining. Washington, DC, The Anthropological Society of Washinton: 32-63.
- Schneider, D. M. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Schneider, D. M. (1996). Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship. Reprint 1969. *Theories of Ethnicity*. W. Sollors. London, Macmillan Press Ltd.: 282-293.
- Schönfelder, E. (1935). "Südost-Angola und der westliche Caprivi-Zipfel." *Petermanns Geographische Mitteilungen* 81: 49-52, 87-89.
- Schott, R. (1991). "Buchrezension: "Köhler, Oswin: Die Welt der Kxoé-Buschleute. Band 1: Die Kxoé-Buschleute und ihre ethnische Umgebung"." *Zeitschrift für Ethnologie* 116: 292-295.
- Schultze, L. (1914). *Das deutsche Kolonialreich. Vol. 2, Part 2: Südwestafrika: 131-295*. Leipzig & Wien, Bibliographisches Institut.
- Schulz, A. (1885). "Erforschung der Chobe- und Cubango-Flüsse." *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin XII*: 378-387.
- Schulz, A. and A. Hammar (1897). *The New Africa: A Journey up the Chobe and down the Okavango Rivers*. London.
- Schweitzer, P. P. (2000). Introduction. *Dividends of Kinship. Meanings and Uses of Social Relatedness*. P. Schweitzer. London & New York, Routledge: 1-31.
- Schweizer, M. (1980). *Interethnische Meinungen bei indonesischen Studenten. Eine Fallstudie in Yogyakarta auf der Basis ethnologischer und sozialpsychologischer Hypothesen*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- Schweizer, T. (1991). "The Power Struggle in a Chinese Community, 1950-1980: A Social Network Analysis of the Duality of Actors and Events." *Journal of Quantitative Anthropology* 3: 19-44.
- Schweizer, T. (1993). "Die Sozialstruktur als Problem der ethnologischen Forschung." *Zeitschrift für Ethnologie* 117: 17-40.
- Schweizer, T. (1996). *Muster sozialer Ordnung. Netzwerkanalyse als Fundament der Sozialethnologie*. Berlin, Dietrich Reimer.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Yale University Press.

- Scott, J. C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press.
- Seiner, F. (1909a). "Der Caprivizipfel. Erlebnisse mit den Eingeborenen." *Kolonie und Heimat* 24: 4-5.
- Seiner, F. (1909b). "Die wirtschaftsgeographischen und politischen Verhältnisse des Caprivizipfels." *Zeitschrift für Kolonialpolitik, Kolonialrecht und Kolonialwirtschaft* 11: 417-465.
- Seiner, F. (1909c). "Ergebnisse einer Bereisung des Gebietes zwischen Okavango und Sambesi (Caprivizipfel) in den Jahren 1905 und 1906." *Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten* 22: 1-111.
- Seiner, F. (1910). "Die Buschmänner des Okavango- und Sambesigebietes der Nord-Kalahari." *Globus* 22 & 23: (22): 341-345; (23): 357-360.
- Seiner, F. (1913a). "Beobachtungen an den Bastard-Buschleuten der Nord-Kalahari." *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft Wien* 43: 311-324.
- Seiner, F. (1913b). *Die wirtschaftsgeographischen und politischen Verhältnisse des Caprivizipfels*. Berlin, Wilhelm Süsserott.
- Seiner, F. (1975). "Die Buschmänner des Okavango und Sambesigebietes der Nord-Kalahari - The Bushmen of the Lands in the Vicinity of the Okavango and the Zambesi Rivers of the Northern Kalahari." *Botswana Notes and Records* 9: 31-36.
- Sen, A. (1981). *Poverty and Famines. An Essay on Entitlements*. Oxford.
- Shamena, N. E. (1998). The Concept of 'traditional community'. *Traditional Authority and Democracy in Southern Africa*. F. M. D'Engelbronner-Kolff, M. O. Hinz and J. L. Sindano. Windhoek, University of Namibia: Centre for Applied Social Sciences: 323-327.
- Sharp, H. (1994a). The Power of Weakness. *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*. E. S. j. Burch and L. J. Ellana. Oxford, Berg: 35-58.
- Sharp, J. (1994b). !Xu Bushmen Leave the South African Army: "Culture" and Practical Anthropology in the New South Africa. Paper for Presentation at the Annual Conference of the Pan African Association of Anthropologists. Doula, 7-10 August 1994.
- Sharp, J. and S. Douglas (1996). Prisoners of their Reputation? The Veterans of the 'Bushman' Battalions in South Africa. *Miscast: Negotiating the Presence of the Bushmen*. P. Skotnes. Cape Town, University of Cape Town Press.
- Silberbauer, G. B. (1979). Social Hibernation: The Response of the G/wi Band to Seasonal Drought. *Symposium on Drought in Botswana*. M. T. Hinchey. Gaborone, The Botswana Society, in Collaboration with Clark University Press: 112-120.
- Silberbauer, G. B. (1982). Political Process in G/wi Bands. *Politics and History in Band Societies*. E. Leacock and R. B. Lee. Cambridge & Paris, Cambridge University Press & Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme: 23-35. Cambridge. Cambridge University Press.
- Silberbauer, G. B. and A. J. Kuper (1966). "Kgalagadi Masters and Bushman Serfs: Some Observations." *African Studies* 25: 171-179.
- Skalnik, P. (1989). *Outwitting the State*. New Brunswick, Transaction Publishers.
- Smock, D. (1969). *Conflict and Control in an African Trade Union: A Study of the Nigerian Coal Miners' Union*. Standard, Hoover Institution Press.
- Sommer, G. (1995). *Ethnographie des Sprachwechsels. Sozialer Wandel und Sprachverhalten bei den Yeyi (Botswana)*. Köln, Rüdiger Köppe.
- Spiegel, A. D. (1997). "Using Clanship, Making Kinship. The Dynamics of Reciprocity in Khayelitsha, Cape Town." *African Anthropology* 4(2): 37-76.

- Steward, J. (1955). *Theory of Culture Change*. Urbana, University of Illinois.
- Stiff, P. (1999). *The Silent War. South African Recce Operations 1969-1994*. Alberton, Galago.
- Stigand, A. G. (1923). "Ngamiland." *The Geographical Journal* LXII(6): 401-419.
- Streitwolf, K. (1909). "Reise von Sesheke nach Andara im Jahre 1909." *Deutsches Kolonialblatt*.
- Streitwolf, K. (1911). *Der Caprivizipfel*. Berlin, W. Süsserott.
- Sugawara, K. (1988). "Visiting Relations and Social Interactions between Residential Groups of the Central Kalahari San: Hunter-Gatherer Camp as a Micro-Territory." *African Study Monographs* 8(4): 173-211.
- Sugawara, K. (1998). *The 'Egalitarian' Attitude in Everyday Conversation among the /Gui*. Proceedings of the Khoisan Identities and Cultural Heritage Conference held at the South African Museum, Cape Town, 12-16 July 1997, Cape Town, The Institute for Historical Research at the University of Western Cape & Infosource CC.
- Sugawara, K. (1999). Contemporary Bushman: Sedentarization and Resettlement (in Japanese). *African Guide*. J. Kawada. Tokyo, Shinsyokan: 135-154.
- Sugawara, K. (2002). Optimistic Realism or Opportunistic Subordination? The Interaction of the G/wi and G//ana with Outsiders. *Ethnicity, Hunter-Gatherers and the "Other"*. S. Kent. Washington & London, Smithsonian Institution Press: 93-126.
- Sugden, R. (1986). *The Economics of Rights, Cooperation and Welfare*. London, Basil Blackwell.
- Sullivan, S. (2001). "Difference, Identity, and Access to Official Discourses. Hai//om 'Bushmen', and a Recent Namibian Ethnography." *Anthropos* 96: 179-192.
- Suzman, J. (2000a). Indigenous Rights and Human Wrongs: National Policy, International Resolutions and the Status of the San in Southern Africa. Paper Presented at the Conference "Africa's Indigenous Peoples: 'First Peoples' or 'Marginalised Minorities'?" 24-25 May 2000 at the Centre of African Studies. University of Edinburgh. Edinburgh.
- Suzman, J. (2000b). *'Things from the Bush'. A Contemporary History of the Omaheke Bushmen*. Basel, P. Schlettwein Publishing.
- Suzman, J. (2001). Regional Assessment of the Status of the San in Southern Africa. An Assessment of the Status of the San in Namibia. Windhoek, Legal Assistance Centre.
- Suzman, J. (2002). "Hunting for Histories: Gathering Khoisan Identities in Southern Africa. Paper Read at the 9th CHAGS Conference in Edinburgh, 9-13 September 2002."
- Sylvain, R. (1997). Survival Strategies and San Women on the Commercial Farms in the Omaheke Region, Namibia.
- Sylvain, R. (1998). *Survival Strategies of San Women on Commercial Farms in the Omaheke Region, Namibia*. Proceedings of the Khoisan Identities and Cultural Heritage Conference held at the South African Museum, Cape Town, 12-16 July 1997, Cape Town, The Institute for Historical Research at the University of Western Cape & Infosource CC.
- Sylvain, R. (1999). "We Work to Have Life": Ju/'hoan Women, Work, and Survival in the Omaheke Region, Namibia. Ph.D. Thesis University of Toronto.
- Sylvain, R. (2001). "Bushmen, Boers and Baasskap: Patriarchy and Paternalism on Afrikaner Farms in the Omaheke Region, Namibia." *Journal of Southern African Studies* 27(4): 717-737.
- Sylvain, R. (2002). "Land, Water, and Truth: San Identity and Global Indigenism." *American Anthropologist* 104(4): 1074-1085.

- Tagart, E. S. B. (1933). Report on the Conditions Existing among the Masarwa in the Bamangwato Reserve of the Bechuanaland Protectorate and Certain other Matters Appertaining to the Natives Living therein. Pretoria, Government Printer.
- Tanaka, J. (1987). "The Recent Changes in the Life and Society of the Central Kalahari San." *African Study Monographs* 7: 37-51.
- Tanaka, J. (1991a). Egalitarianism and the Cash Economy among the Central Kalahari San. *A Report on the Social and Ecological Research on the San (Basarwa) of the Kade Area*. J. Tanaka, K. Sugawara and e. al.: 1987-1991.
- Tanaka, J. (1991b). The Recent Changes in the Life and Society of the Central Kalahari San. *A Report on the Social and Ecological Research on the San (Basarwa) of the Kade Area*. J. Tanaka, K. Sugawara and e. al. Kyoto, The Centre for African Area Studies: 1987-1991.
- Taylor, M. (1998). *'These are our Hills': Processes of History, Ethnicity and Identity among Ju/'hoansi at Tsodilo*. Proceedings of the Khoisan Identities and Cultural Heritage Conference held at the South African Museum, Cape Town, 12-16 July 1997, Cape Town, The Institute for Historical Research at the University of Western Cape & Infosource CC.
- Taylor, M. (2000). Life, Land and Power. Contesting Development in Northern Botswana. Ph.D. University of Edinburgh: Department of Anthropology.
- Taylor, M. (2001). Narratives of Identity and Assertions of Legitimacy: Basarwa in Northern Botswana. *Parks, Property, and Power: Managing Hunting Practice and Identity within State Policy Regimes*. *Senri Ethnological Studies* 59. D. G. Anderson and K. Ikeya. Osaka, Museum of Ethnology: 157-182.
- Taylor, M. (2003). 'Wilderness', 'Development', and San Ethnicity in Contemporary Botswana. *San and the State. Contesting Land, Development, Identity and Representation*. T. Hohmann. Köln, Rüdiger Köppe: 255-279.
- Terray, E. (1974). *Zur politischen Ökonomie der 'primitiven' Gesellschaften*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Testart, A. (1982). "The Significance of Food Storage among Hunter-Gatherers: Residence Patterns, Population Densities, and Social Inequalities." *Current Anthropology* 23(5): 523-530.
- Tinley, K. L. (1966). Western Caprivi Conservation Area, South West Africa: A Proposal of Natural Resource Land Use. Unpublished Report. Windhoek, Department of Nature Conservation.
- Tjombe, N. (2001). The Applicability of the Doctrine of Aboriginal Title in Namibia: A Case for the Kxoe Community in West-Caprivi, Namibia. Paper Presented at the Southern African Land Reform Lawyers Workshop. Robben Island.
- Tlou, T. (1985). *A History of Ngamiland 1750-1906*. Gaborone, Macmillan.
- Tlou, T. and A. Campbell (1984). *History of Botswana*. Gaborone, Macmillan.
- Treis, Y. (1998). Names of Khoisan Languages and their Variants. *Language, Identity, and Conceptualization among the Khoisan*. M. Schladt. Cologne, Rüdiger Köppe: 463-503.
- Trollope, L. F. W. (1940). Report on the Administration of the Eastern Caprivi Zipfel. Unpublished Manuscript. Windhoek: National Archives of Namibia.
- Trümpelmann, G. P. J. and E. Erbe (1983). *Woordeboek - Wörterbuch. Afrikaans - Duits. Deutsch - Afrikaans*. Pretoria, J.L. van Schaik.
- Ullman-Margalit, E. (1978). *The Emergence of Norms*. Oxford, Oxford University Press.
- Uys, I. (1993). *Bushman Soldiers. Their Alpha and Omega*. Germiston, Fortress Publishers.

- Vail, L. (1989). Introduction: Ethnicity in Southern African History. *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. L. Vail. London, James Currey.
- Van Bruwer, J. P. (1965). *Die Khoisan- en Bantoebevolking van Suidwes-Afrika*. Windhoek, SWA Scientific Society.
- Van den Berghe, P. L. (1981). Protection of Ethnic Minorities. A Critical Appraisal. *Protection of Ethnic Minorities. Comparative Perspectives*. R. G. Wirsing. New York, Pergamon Press: 343-356.
- Van Tonder, L. L. (1966). *The Hambukushu of Okavangoland. An Anthropological Study of a South-Western Bantu People in Africa*.
- Vierich, H. (1978). The Parameters of Hunting and Gathering in a Multi-Ethnic Setting: Adaptive Flexibility in the Southern Kalahari.
- Vierich, H. (1982). Adaptive Flexibility in a Multi-Ethnic Setting: The Basarwa of the Southern Kalahari. *Politics and History in Band Societies*. E. Leacock and R. B. Lee. Cambridge, Cambridge University Press: 213-222.
- Von Frankenberg, V. (1911). Vom Zambesi zum Okavango durch das Deutsche Hukwefeld. *Geographische und ethnographische Forschungen Caprivizipfel und Okavangogebiet*. Windhoek: National Archives: ZBU 1010 Bd. 4, J XIII b4: 256-282.
- Von Frankenberg, V. (1919). "Vom Sambesi zum Okavango durch das deutsche Hukwefeld, Juni bis August 1911." *Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten* 32: 33-35.
- Voßen, R. (1997). *Die Khoe-Sprachen: Ein Beitrag zur Erforschung der Sprachgeschichte Afrikas*. Köln, Rüdiger Köppe.
- Waehe, E. (1999). Introduction. *Central African Hunter-Gatherers in a Multidisciplinary Perspective*. K. Biesbrouck, S. Elders and G. Rossel. Leiden, Leiden University Research School CNWS.
- Waldman, L. (1995). Women and the Army: 'Bushmen' Women at Schmidtsdrift Military Camp. *Paper Presented to the Pan African Association of Anthropologists Annual Conference, Nairobi University, 16-21 October 1995*. Nairobi.
- Weicke, I. (2001). Präsentation und Partizipation der San Namibias in touristischen Projekten. M.A. Department of Anthropology University of Köln.
- Weisner, T., C. Bradley, et al. (1997). African Families and the Crisis of Social Change. *African Families and the Crisis of Social Change*. Introduction. Westport & London, Bergin & Garvey: xixff.
- Wenzel, G., G. Hovelsrud-Broda, et al., Eds. (2000). *The Social Economy of Sharing: Resource Allocation and Modern Hunter-Gatherers*. Osaka.
- Widlok, T. (1991). "Book Review: "Köhler, Oswin: Die Welt der Kxoe-Buschleute. Band 1: Die Kxoe-Buschleute und ihre ethnische Umgebung"." *Africa* 61(1): 151-152.
- Widlok, T. (1996). Ethnicity in the Post-Apartheid Era. A "San" Case Study from Namibia. *Ethnicity in Africa. Roots, Meanings and Implications*. L. De la Gorgendiere, K. Kin and S. Vaughan.
- Widlok, T. (1997). #Akhoe Pragmatics, Hai//om Identity, and the Khoekhoe Language. *Namibian Languages: Reports and Papers*. W. H. G. Haacke and E. D. Elderkin. Köln, Rüdiger Köppe: 117-124.
- Widlok, T. (1998a). "Buchrezension: "Köhler, Oswin: Die Welt der Kxoe-Buschleute. Band 2: Grundlagen des Lebens (1991) und Band 3: Materielle Kultur. Werden und Wandel. Wohnplatz und Buschlager." *Zeitschrift für Ethnologie* 123: 299-300.
- Widlok, T. (1998b). *Digging a Grave for Culture: Cultural Heritage and Power Relations in a Namibian Khoisan Group*. Proceedings of the Khoisan Identities and Cultural Heritage Conference held at the South African Museum, Cape Town, 12-16 July 1997,

- Cape Town, The Institute for Historical Research at the University of Western Cape & Infosource CC.
- Widlok, T. (1999). *Living on Mangetti. Bushman Autonomy and Namibian Independence*. Oxford, Oxford University Press.
- Wiessner, P. (1977). Hxaro: A Regional System of Reciprocity for Reducing Risk among !Kung San. Ph.d. University of Michigan. Department of Anthropology.
- Wiessner, P. (1980). *History and Continuity in !Kung San Reciprocal Relationships*. Deuxième Congrès International sur les Sociétés de Chasseurs-Collecteurs/Second International Conference on Hunting and Gathering Societies, Quebec, Dépt. d'Anthropologie, Université Laval.
- Wiessner, P. (1982). Risk, Reciprocity and Social Influences on !Kung San Economics. *Politics and History in Band Societies*. E. Leacock and R. B. Lee. Cambridge, Cambridge University Press: 61-84.
- Wiessner, P. (1986). !Kung San Networks in a Generational Perspective. *The Past and Future of !Kung Ethnography: Critical Reflections and Symbolic Perspectives. Essays in Honour of Lorna Marshall*. M. Biesele, R. Gordon and R. B. Lee. Hamburg, Helmut Buske: 103-136.
- Wilhelm, J. H. (1922). "Aus dem Wortschatz der !Kun- und Hukwe-Buschmannsprache." *Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen* 12: 291-304.
- Wilhelm, J. H. (1955). "Die Hukwe (Mit einer Einführung, besonderen Anmerkungen, Schlußbetrachtung und 1 Karte von F.R. Lehmann)." *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 13: 8-44.
- Wilmsen, E. N. (1989). *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*. Chicago, University of Chicago Press.
- Wilmsen, E. N. (1991). From Pastoro-Foragers to 'Bushmen': Transformations in Kalahari Relations of Property, Production and Labor. *Herders, Warriors and Traders. Pastoralism in Africa*. J. G. Galaty and P. Bonte. Boulder, Westview Press: 248-263.
- Wilmsen, E. N. (1995). "First People? Images and Imaginations in South African Iconography." *Critical Arts: A Journal of Cultural Studies* 9(2): 1-27.
- Wilmsen, E. N. (1997). *The Kalahari Ethnographies of Siegfried Passarge (1896-1989)*. Köln, Rüdiger Köppe.
- Wirsing, R. G. (1981). Dimensions of Minority Protection. *Protection of Ethnic Minorities. Comparative Perspectives*. R. G. Wirsing. New York, Pergamon Press: 3-17.
- Wiswede, G. (1992). Stichwort: Soziale Normen. *Soziologie-Lexikon*. G. Reinhold, S. Lamnek and H. Recker. München & Wien, R. Oldenbourg Verlag: 522-524.
- Witherspoon, G. (1975). *Navajo Kinship and Marriage*. Chicago, Chicago University Press.
- Wölle, R. (1999). "Zündstoff im Caprivi." *Afrika Süd. Januar/Februar 1999 (1)*: 23, 26-27. 1999(1 (Jan./Feb.)): 23, 26-27.
- Woodburn, J. (1979). Minimal Politics: The Political Organization of the Hadza of North Tansania. *Politics and Leadership. A Comparative Perspective*. W. A. Shack and P. S. Cohen. Oxford, Clarendon Press: 244-266.
- Woodburn, J. (1980). Hunters and Gatherers Today and Reconstruction of the Past. *Soviet and Western Anthropology*. E. Gellner. London, Duckworth.
- Woodburn, J. (1982). "Egalitarian Societies." *Man n.s.* 17(431-451).
- Woodburn, J. (1997). "Indigenous Discrimination: The Ideological Basis for Local Discrimination against Hunter-Gatherer Minorities in Sub-Saharan Africa." *Ethnic and Racial Studies* 20: 345-362.
- World Wildlife Fund (1997). Report on Mbukushu Migration to Kxoe Use Areas to the East of the Okavango River, World Wildlife Fund.

- Wright, J. B. (1978). San History and Non-San Historians. *The Societies of Southern Africa in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. London, Institute of the Commonwealth, University of London. 8: 1-10.
- Wyckoff-Baird, B. (1996). "Democracy: Indicators from the Ju/'hoan Bushmen of Namibia." *Cultural Survival Quarterly* 20(2): 18-21.
- Wynne, R. C. (1980). *English-Thimbukushu Dictionary*., Avbury Publishing Co. Ltd.
- Yellen, J. E. (1976). Settlement Patterns of the !Kung: An Archaeological Perspective. *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and their Neighbors*. R. B. Lee and I. De Vore. Cambridge, MA, Harvard University Press: 47-72.
- Yellen, J. E. and H. Harpending (1972). "Hunter-Gatherer Populations and Archaeological Inference." *World Archaeology* 4: 244-253.
- Zeitlyn, D. (1993). "Reconstructing Kinship or the Pragmatics of Kin Talk." *Man* 28: 199-.

IV.8 Quellen

National Archives of Namibia

BAC 65 HN 1/25/8
 SWAA 434 A 50/67
 SWAA 2267 A 503/1
 SWAA 2268 A 503/1
 SWAA 2268 A 503/25
 SWAA A 50/67
 SWAA A 627/11/1.
 ZBU 1009 1, J XIII b4

The Namibian (Newspaper)

12.11.1998: *San 'starving to death'. Villagers say at least five lives lost..*
 07.01.1999 *Caprivi refugee decision soon.*
 27.01.1999 *More Caprivians flee..*
 28.01.1999 *Caprivians fleeing daily.*
 10.02.2000 *Churches lobby Nujoma*
 01.03.2000 *Call for FAA to go rejected.*
 06.03.2000 *Govt short-sighted in giving support to FAA.*
 06.03.2000 *Nujoma denies increase in UNITA attacks.*
 07.04.2000 *Terror strikes north-east.*
 09.06.2000 *Government to address Kxoe concerns.*
 12.06.2000 *Political cabal rejects Hambukushu chief.*
 23.08.2000 *Rein in the FAA.*
 31.08.2000 *Nacos calls for pull-out of FAA troops.*
 01.09.2000 *Angolan troops start to pull back.*
 04.09.2001 *Govt shuts out Khwe.*
 29.09.2000 *Secret detention centre uncovered near Rundu.*
 09.01.2001. *Landmine outrage. Three die as vehicle blown up.*
 10.05.2001 *Many lodges in north-east shut.*
 06.12.2001 *Khwe case fails to resolve fate of missing 15.*