



Herausgegeben von

Marc Seifert, Markus Egert, Fabian Heerbaart, Kathrin Kolossa, Mareike Limanski, Meikal Mumin,
Peter André Rodekuhr, Susanne Rous, Sylvia Stankowski und Marilena Thanassoula

Weißer Geister – Diachrone Stereotype in Nordnamibia und Südangola. Eine Bestandsaufnahme.

Sunna Gieseke & Marc Seifert, Institut für Afrikanistik der Universität zu Köln

Abstract

The following essay deals with white stereotypes in southwestern Africa (northern Namibia and southern Angola), based on the fact that whites, and in particular those of German origin, are denoted as white ghosts in a negative connotation among the Herero of Namibia, although white ghosts are in general related to positive connotations. Where does the term white ghosts come from, why is it used to denote whites and since when? The essay tries to give a stimulation for the investigation on linguistic, historical, political and traditional approaches to an interesting and so far almost unexplored field of the history of migration and culture of southwestern Africa from a diachronic and interdisciplinary perspective.

1. Einleitung

In Martin Baers Film *Weisse Geister – der Kolonialkrieg gegen die Herero* (Baer 2004) erzählen zwei junge Herero Männer, dass die (deutschstämmigen) weißen Einwanderer Namibias von den Herero – negativ konnotiert – als *Weisse Geister* bezeichnet werden.

Der Filmemacher Martin Baer fragt die jungen Herero Männer, wie das Verhältnis der Herero zu den Deutschen sei, wie sie von den Deutschen gesehen werden?

Einer der Männer antwortet:



"Als billige Arbeitskräfte und als Affen. Wenn Deutsche nach Namibia kommen, sind sie erst mal korrekt, aber nach ein paar Monaten fangen sie an, die Schwarzen als Affen zu betrachten und als billige Arbeitskräfte. Wir haben eine hübsche Bezeichnung für sie: Weiße Geister. Wenn es Streit gibt, sagen wir: 'Wenn ich ein Affe bin, bist du ein weißer Geist'. Das ärgert sie." (Baer 2004)

Gemäß anderer Quellen wurden Weiße als längst verstorbene und nun zurückgekehrte Ahnen, auf der Suche nach ihrer ursprünglichen Herkunft und Sprache, nämlich dem Herero, angesehen und daher – positiv konnotiert – als *weiße Geister* bezeichnet.

Die Ankunft der Weissen und ihre ersten Versuche, Otjiherero zu lernen, wird als 'Rückkehr zu ihrer Sprache' gedeutet.

Kolbe (Schreiben an RMG vom 3.3.1848, C/i 6, Bl. 9), zitiert nach Röhreke (2001:60).

Die Weißen wurden somit noch Mitte des 19. Jahrhunderts wie verlorene Söhne betrachtet und als Gottgesandte, die den Herero dienen sollten, z.B. um Regen zu machen, den Jagderfolg zu sichern oder Kranke zu heilen.

(Röhreke 2001:60).

Woher stammen diese Gedanken? – Treten sie allein unter den Herero, also lokal begrenzt auf das zentrale Namibia auf? – Sind *weiße Geister* ein kulturelles, ein soziales, ein mythologisches oder gar ein politisches Phänomen?

Vielleicht tritt hier aber auch nur die Spitze des berüchtigten Eisbergs ans Licht, an dessen Basis sich ein Geflecht weißer Stereotype in Afrika befindet.

Dieser Aufsatz soll einen Überblick über den bisher vorliegenden Datenbestand zu *weißen Geistern* in Namibia und Südafrika geben und die zugrunde gelegten Thesen beziehungsweise erste methodische Ansätze vorstellen. Darüber hinaus soll ein Ausblick auf weitere Fragestellungen und Forschungsmöglichkeiten gegeben und die hier vorgestellten Ansätze einer kritischen Diskussion unterzogen werden.



2. Datengrundlage und Datenaufbereitung

Weißer oder weiß imaginierte Geister sind kein lokal begrenztes Phänomen. Sie treten zahlreich und in vielen Regionen Afrikas auf. Zwischen einigen dieser Fälle lässt sich ein direkter Zusammenhang oder zumindest eine historische Abhängigkeit vermuten.

Die bisher in einer ersten Durchsicht der Literatur bzw. während einer kurzen Feldforschung in Zentral- und Nordnamibia gesammelten Daten lassen sich zunächst in vier geografische sowie kulturelle Regionen oder Domänen aufteilen:

- (1) Das bereits angedeutete Auftreten *weißer Geister* bei den Herero in Zentralnamibia. Eine laufende Feldforschung soll die Verbreitung unter den Herero sowie etwaige Vorkommen bei den Mbanderu, die auch als Ost-Herero bekannt sind und den Himba des Kaokoveldes klären. Dabei sollen auch weitergehende Informationen über die kulturelle und politische Bedeutung dieses Phänomens für die Herero erhoben werden.

[...] Die normale Herero-Bezeichnung für Weiße ist 'otjirumbo' (eigentlich: dickes, fahles Ding). [...] So können die bei der erstmaligen Begegnung wie Jenseitswesen erscheinenden 'weißen Händler', mit den Ahnen assoziiert worden sein, weil gute Dinge von den Ahnen kommen mussten.

(Röhreke 2001:374, Fußnote 434)

Hier stellt sich bereits die Frage, nach der Einordnung eines derartigen Paradigmenwechsels von positiver Konnotation Weißer in vor- und frühkolonialer Zeit zur rezenten negativen Konnotation.¹

- (2) Eine große Bedeutung kommt den *weißen Geistern* auch unter den Bantuvölkern, vornehmlich denjenigen der Cokwe-Lucazi Gruppe, im südöstlichen Angola zu.

¹ An dieser Stelle ist zu bemerken, dass (deutschstämmige) Weiße früher wie heute zunächst *unkontaminiert* den Herero gegenübertraten bzw. von diesen positiv aufgenommen wurden. Erst nach einer Verweildauer von einiger Zeit in Namibia / unter den Herero scheint eine Veränderung zum Negativen hin aufzutreten bzw. wird eine solche von den Herero wahrgenommen



Neben dem gut dokumentierten Bestand an Erzählungen und Berichten dazu, die vor allem den Aufzeichnungen von Inge Brinkman und Axel Fleisch (Brinkman, Fleisch 1999; Brinkman 2001; Fleisch, Möhlig 2002) zu verdanken sind, lassen sich hier auch erstmals historische und politische Hintergründe aufzeigen.

Flüchtlinge, die zumeist während des angolanischen Bürgerkrieges über Zambia nach Angola geflohen sind, berichten von historischen Legenden über die Ankunft der ersten Portugiesen in Angola in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Als diese mit ihren Booten vom Atlantik aus die Flüsse landeinwärts befuhren, wurden sie von der indigenen Bevölkerung, die nie zuvor mit Weißen in Berührung gekommen war, als *weiße* Götter oder Geister angesehen und ebenfalls, wie auch bei den Herero, mit den Ahnen assoziiert. Auch hierbei handelt es sich nicht um ein einmaliges Phänomen, wie folgendes Zitat belegt:

Die zu den Luba gehörenden Schilange, begrüßten die ersten Weißen 'als die aus dem Geisterwasser zurückgekehrten', ebenso wie die Fang glaubten, daß die über das Meer segelnden Weißen aus dem Totenreich gekommen seien [...]

(Röhreke 2001:61, Fußnote 56)

Die folgenden kurzen Ausschnitte entstammen alle der bereits erwähnten Publikation *Grandmother's footsteps – Oral tradition and south-east Angolan narratives on the colonial encounter* von Inge Brinkman und Axel Fleisch:

[...] we stayed in our country, in our homes [...] And then the Portugese came. [...] Then everybody would run off. So that is how we stayed. That is how the Portugese, how they took our country. (Brinkman, Fleisch 1999:119)

[...] it is said that when they saw them they ran away. [...] They were plain white, and because they were on their own, they started running away. (Brinkman, Fleisch 1999:131)



Deutlicher noch in den folgenden Auszügen:

[...] Diogo Cão, [...] When he arrived in Angola, he saw people, he saw people when he came closer. And they wanted to run away from him because he was plain white. They said that they had never seen somebody like him. (Brinkman, Fleisch 1999:217f.)

Then when during these times long ago, the Portugese came, they entered Angola. [...] They saw these people, when they entered Africa, that is Angola. Then they saw these people appearing, the white people coming. Then they [the Angolans] saw them, they fled. They said amongst themselves: 'These are spirits', because long time ago when a person is dancing *lihamba*, s/he is smeared with flour, and becomes white. Then they saw such a person, the people ran away. (Brinkman, Fleisch 1999:161)

In der Folge wird noch deutlicher werden, warum dieser kleinen Anekdote derartig große Bedeutung beizumessen ist und es wird versucht nachzuvollziehen, wie sich diese Legenden von der Küste so tief ins Inland verbreiten konnte.

(3) Sowohl im zentralen Osten (Swahili, Tanzania) als auch im zentralen Westen (Mbundu, Angola) finden sich Mythologien als weiß imaginiertes Hochgötter, die außerhalb des Landes über dem Ozean, dem Indik bzw. Atlantik verortet werden.

Für die Ostküste ist dies *Mulungu*, meist mit 'Gott' übersetzt, für die Westküste *Kalunga*, was soviel bedeutet wie 'vollkommen' oder 'gut gelungen' (vgl. Vansina 2004:190ff.). Mit *Mulungu* können jedoch auch Weiße bezeichnet werden. Beide Hochgötter werden in der Mythologie der Bewohner der jeweiligen Küste mit ähnlichen Eigenschaften verbunden. Belege für *Mulungu* und *Kalunga* finden sich zahlreich in den Werken von Baumann, Lebzelter, Frobenius und anderen (vgl. z.B. Baumann 1936:42-90).

Legt man eine derartige Mythologie zugrunde, wird deutlich, warum die Bewohner der angolanischen Küste sich bei der Ankunft Diego Cãos dem höchsten ihrer Götter gegenüber wähten.



- (4) Eine weitere Datenquelle, die sich zwar nicht lokal, auf der Grundlage des bereits Erwähnten, möglicherweise aber soziokulturell verorten lässt, stellen die, in Volkserzählungen über das gesamte subsaharane Afrika verbreiteten Mythen zum Ursprung der unterschiedlichen Hautfarben dar.

Zahlreiche Erzählungen mit zum Teil praekolonialen Ursprung² verbinden die schwarze Hautfarbe oftmals mit Erde, Schmutz, Ruß, Feldarbeit oder dem Verzehr dunkler Körperteile wie zum Beispiel Leber, während die weiße Hautfarbe meist mit Reinheit, Sauberkeit und Weisheit assoziiert wird. Ein 'erschreckend' plastisches Beispiel findet sich in einem Aufsatz von Mineke Shipper, die in Leiden zu *intercultural literary studies* arbeitet:

God the Father had two sons, Manicongo and Zonga. He loved Manicongo just as much as he loved Zonga. One day he decided to put them to a test. He summoned them and told them to go forth the next morning at daybreak and bathe in a little nearby Lake.

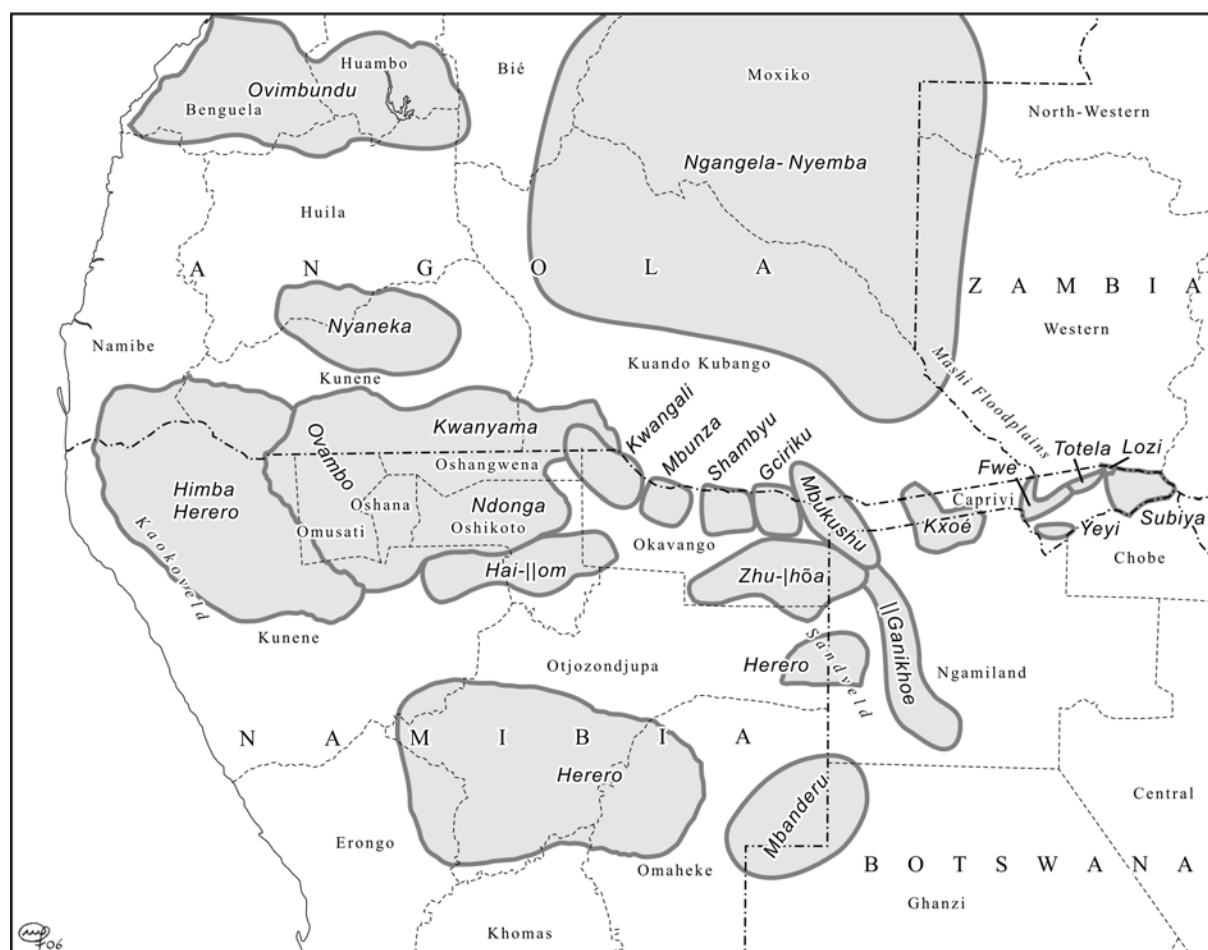
Zonga, the youngest son, was obedient and sensible. He stayed up all night and the next morning he arrived at the Lake even before the first rooster's cock crow. He dived into the Lake and to his surprise he saw that his whole body had turned white.

By then Manicongo, the eldest son, was also awake. He had not stayed up all night. After having a good meal and plenty to drink, he had danced and made merry until the small hours of the morning and then fell into a deep sleep. No wonder he overslept. He jumped up and ran to the lake, but just as he was about to dive in the water receded. Only the palms of his hands and the soles of his feet managed to touch the water for a split second and they turned white. For the rest, Manicongo was still as black as he had always been.

God the Father praised his youngest son and rewarded him for his sensible conduct. Zonga could select whatever he wanted from all his father's riches and he quickly chose the paper, the pens, the telescope, the rifle and the gunpowder. There wasn't much left for poor Manicongo but a couple of copper bracelets, a few sabres, a hoe with which to work the Land and some bows and arrows. From that moment on, the two brothers could no

² Ein praekolonialer Ursprung wird dann angenommen, wenn Aufzeichnungen aus vor- und/oder frühkolonialer Zeit bzw. von ersten Weißen wie z.B. Entdeckern und Missionaren vorliegen, deren frühe Aufzeichnung eine ein- oder wechselseitige Beeinflussung ausschließt oder zumindest weitgehend unwahrscheinlich macht.

longer live together in Africa and God decided to separate them. Zonga crossed the ocean and became the father of the whites and Manicongo stayed in Africa and became the father of the Africans. Ever since then, the whites have become richer and richer and the blacks have remained just as poor as they were. (Schipper 1999:31)



Karte 1: Sprachen und Sprachverbreitungsgebiete in Nordnamibia und Südangola.

Kartografie M. Feinen

3. Zur Konzeptualisierung der Farben Schwarz und Weiß

Um die Assoziationen der Hautfarben mit unterschiedlichen Begriffen später verständlicher zu machen, soll in unseren weiteren Untersuchungen auch die Konzeption von Farben näher



betrachtet werden. Dies ist auch im Zusammenhang mit der Projektion der Farbe Weiß auf Geister notwendig.

Allgemein ist festzuhalten, dass es keine starren Konzepte zur Farbsymbolik gibt. In verschiedenen Kulturen sind die Farben Schwarz und Weiß unterschiedlich konnotiert. Dabei stehen sie sich in ihren Bedeutungen häufig auch diametral gegenüber. Trotz dieses Spektrums gibt es jedoch Farbzuschreibungen, denen eine rituelle Bedeutung zukommt und die sich dadurch stark in ihrer jeweiligen Kultur verankert haben.

So steht zum Beispiel in der christlichen Farbsymbolik Weiß häufig für Reinheit und Klarheit. Nicht umsonst wird die Braut am Tag der kirchlichen Trauung in einem weißen Kleid zum Altar geführt. Dieses rituelle Symbol soll in der christlichen Kultur die sexuelle Reinheit und Unschuld der jungen Frau widerspiegeln. Ein solches Konzept von Weiß als Symbol für Reinheit findet man auch in verschiedenen Kulturen Afrikas.³ Weiß kann in der christlichen Symbolik allerdings auch für Unnahbarkeit und Kühle stehen. Diese Begriffe werden im Verständnis der christlichen Nächstenliebe negativ verstanden. Schwarz hingegen steht häufig für Trauer, Unergründlichkeit und das Böse. Besonders der Teufel wurde noch bis zum Mittelalter als "schwarzer Mann" imaginiert.⁴ Später wurde allerdings die Farbe Rot zum Symbol für den "Gehörnten" und die Hölle. In Afrika verbindet man Schwarz häufig mit dem Bösen und dem Tod.⁵ Die Farbe Schwarz ist im gesamten Ost- und Zentralafrika häufig auch mit Regenwolken und weiblicher Fruchtbarkeit konnotiert.⁶ Allerdings interpretiert Lan (1985) Schwarz auch als ein Symbol der Patrilineage. Diese Konnotationen sind der christlichen Symbolik unbekannt. Diese Interpretation der Farbsymbolik hat sich in der Wissenschaft jedoch auch nicht durchgesetzt.

Ein weiterer wichtiger Bereich der Konzeptualisierung der Farbe Weiß findet sich in der Beschreibung von religiösen Figuren und Geistern – sowohl in Afrika als auch in Europa. So wird doch im christlichen Verständnis ein Engel als eine weiße Figur imaginiert. Aber auch Geister werden in der europäischen Kultur häufig mit der Farbe Weiß beschrieben. Dies

³ Mit der Reinheit wird häufig auch die Schönheit assoziiert. Zu dieser Konzeptualisierung der Farbe weiß, solle in weiteren Forschungsarbeiten noch genauer eingegangen werden. Vor allem auch in Zusammenhang mit Blässe bis hin zur Konnotation von Krankheit.

⁴ Vgl hierzu: Martin (1993).

⁵ Vgl. u.a. Turner (1967).

⁶ Vgl. hierzu Mukonyora (1999), Ranger (2003).



belegt ein Brief von Martin Luther aus dem 16. Jahrhundert in dem er sein Wappen beschreibt:

Das erste sollte ein Kreuz sein – schwarz – im Herzen, das seine natürliche Farbe hätte. Denn so man von Herzen glaubt, wird man gerecht [...] Solch Herz soll mitten in einer weißen Rose stehen, anzeigen, dass der Glaube Freude, Trost und Friede gibt [...] darum soll die Rose weiß und nicht rot sein; denn weiße Farbe ist der Geister und aller Engel Farbe. Solche Rose steht im himmelfarbenen Feld, das solche Freude im Geist und Glauben ein Anfang ist der himmlische Freude zukünftig. (Martin Luther, Brief vom 8. Juli 1530.)

Die Gleichsetzung zwischen weißer Farbe und spiritueller Wesen ist auch in Afrika zu finden. Hierzu soll im Zuge der weiteren Forschung zu *weißen Geistern* Datenmaterial gesammelt werden. Es gibt dabei zahlreiche Quellen auf die man für weitere Untersuchungen zugreifen kann.

Weiß ist in Afrika verbreitet die ‚Symbolfarbe des Jenseits, der Ahnen und Geister‘⁷. Es liegt eine Analogie zu den Azteken vor, die sich durch die Hautfarbe ihrer Eroberer irreleiten ließen. Noch während des Deutsch-Hererokriegs rief die weiße Hautfarbe mythische Assoziationen bei den Herero vor:

‘Als bei Ovikorero eine Anzahl Herero, die nicht an dem Gefecht teilgenommen hatten, der deutschen Toten ansichtig wurden, blieben sie stehen und sahen die blendend weissen Leiber der Gefallenen, die ihrer Kleider längst beraubt waren ‚Tua tur‘ondjo, tji tua zep‘ ovandu mba; ouo ovaingona va Mukuru (Es war ein Fehler sie zu töten, denn sie sind Lieblinge der Ahnen)‘⁸

(Röhreke 2001:61).

⁷ Zitat aus: Thiel, J.F. (1984) *Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religion schriftloser Völker*. Collectanea Instituti Anthropos Vol. 33, Berlin: Reimer. S. 106.

⁸ Zitat aus: Kuhlmann, A. (1913) *Die Religion der Herero*. Schreibmaschinenmanuskript. RMG, C/k 20. S. 15.



Diese mythischen Bedeutungsbeimessungen tauchen im Zusammenhang mit der weißen Hautfarbe immer wieder auf und sollen in weiteren Forschungsarbeiten noch genauer untersucht werden.

4. Datenanalyse und Methoden

Es stellt sich nun die Frage, wie diese zum Teil recht heterogenen Daten miteinander in Verbindung zu bringen sind, und wie sie sich gegebenenfalls mit geeigneten Methoden bearbeiten lassen?

Besonders im Bereich der Stereotype gestaltet sich diese Frage ausnehmend komplex. Zu weißen Stereotypen in Afrika liegen soweit bekannt, von einigen wenigen Publikation, z.B. von Veronika Görög-Karady (Görög-Karady 1975) oder Johannes Fabian (Fabian, Matulu 1996) sowie dokumentarisch-künstlerischen Ansätzen abgesehen (z.B. Yaméogo 2003 und mit Einschränkungen auch Baer 2004) keinerlei Arbeiten vor. In wie weit sich hier mit allgemeinen Methoden zur Stereotypenforschung und den Ansätzen zur Erforschung schwarzer Stereotype in Europa beziehungsweise den USA arbeiten lässt, bleibt abzuwarten.

Vor allem jedoch die gewaltigen historischen und machtpolitischen Faktoren lassen diesen Ansatz durchaus produktiv erscheinen. Dazu zählt zum Beispiel die Tatsache, dass nicht nur unter den Herero ein Zusammenhang zwischen den Erzählungen von *weißen Geistern* und der Kolonialzeit hergestellt wurde (Röhreke 2001:60ff.). Auch während des angolanischen Unabhängigkeitskrieges und sogar während des späteren Bürgerkrieges lassen sich politische Bezüge und der bewusste Einsatz der Erzählungen zur Bildung von Stereotypen nachweisen.

Dies lässt sich u.a. auch durch Auszüge aus den Arbeiten von Inge Brinkman und Axel Fleisch zeigen:

This narrative – [gemeint ist hier eine Erzählung, sehr ähnlich der oben erwähnten; Anm. d. Verf.] – was told during meetings organised by the MPLA. In MPLA Camps, both in Angola and in Zambia military training formed just one aspect of the preparation for the guerrilla war: political education and propaganda were deemed important as well. This remark reveals the ambivalent relationship between war and oral tradition. On the one



hand, as some scholars have already pointed out, war, violence and forced removals are factors in the decline of oral story-telling. In this case, the war which has raged in Angola for over three decades now, has so much disrupted social life that many aspects of culture were discontinued. (Brinkman, Fleisch 1999:98)

Das folgende Zitat liefert dafür einen eindrucksvollen Beleg:

'We are suffering. We are out here while the rain is pouring. There is war. We have no blankets, we are just sleeping in the bush. They shoot at us and kill many people. Our leaders, why are we suffering? Our leaders, where did this war come from?' And we would ask the leaders about the presidents: 'Why are they engaged in war? It is a war between battalions of soldiers, but also in the houses. Why now, leaders?' And they said: 'Don't argue. This country of Angola was colonised. First the colonial Diogo Cão, then the Portuguese who have their homes in Portugal. They left their houses in Portugal and came here in Angola. The people started suffering, but Angola is for the black person.' (Brinkman, Fleisch 1999:162)

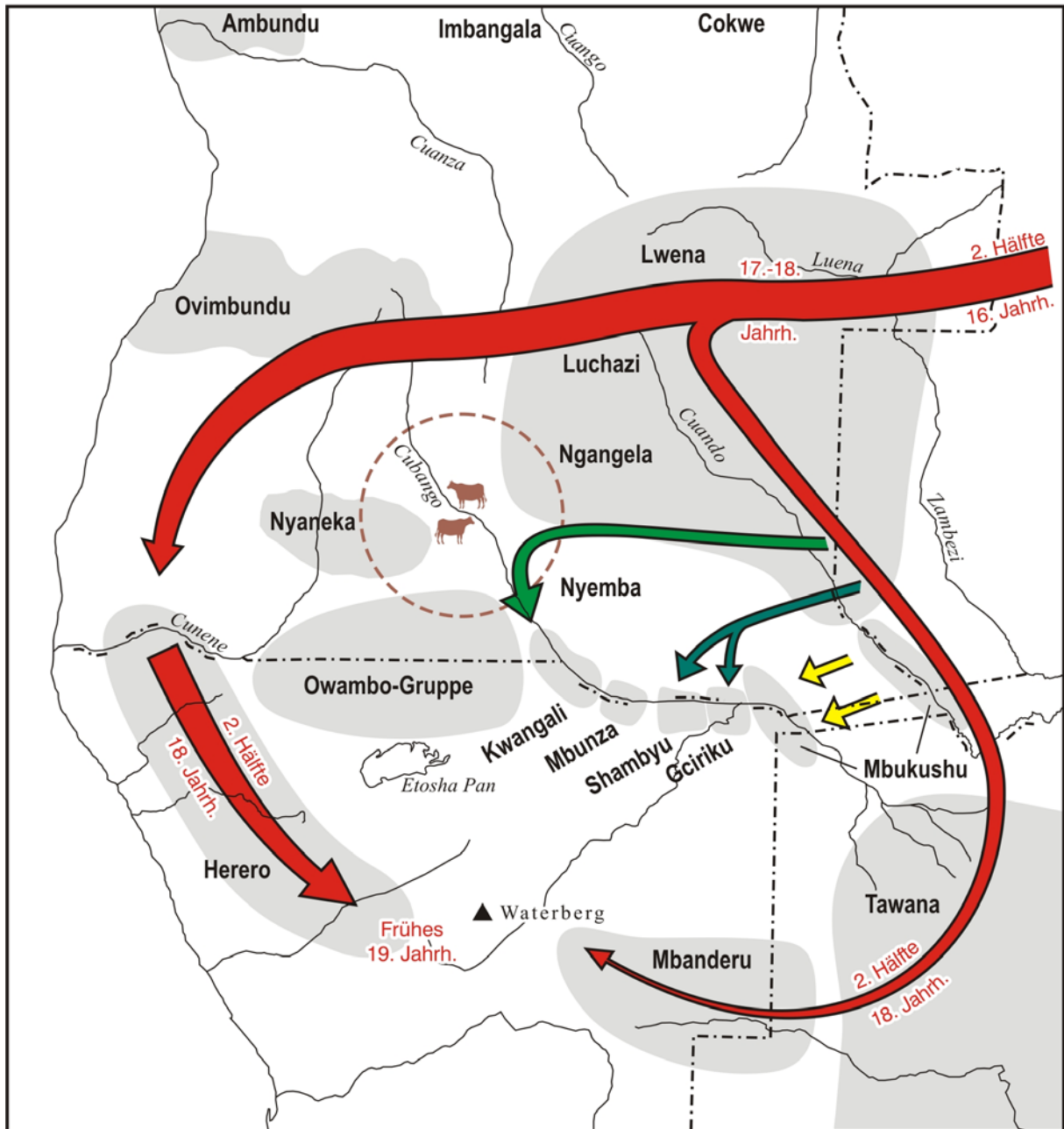
Neben den genannten soziokulturellen Aspekten versprechen auch die Anwendung diachroner und komparatistischer Methoden wie zum Beispiel diejenigen der historischen und vergleichenden Sprachwissenschaft sowie literaturwissenschaftliche Ansätze wie zum Beispiel die Stoff- und Motivforschung weiterführende Ergebnisse.

Wie lassen sich hier zum Beispiel Verbindungen zwischen dem Hochgott *Mulungu* der Ostküste und dessen Pendant *Kalunga* der Westküste herstellen?

Ausgehend von der These, dass eine solche Mythologie bereits sehr altes Gedankengut enthält und somit quasi eine kulturelle Grundlage für die spätere Gleichsetzung von Weißen mit Göttern bildet, auf der möglicherweise auch die bereits erwähnten Erzählungen vom Ursprung der Hautfarben und die damit verbundenen Konnotationen beruhen, erscheint es sinnvoll, zunächst diesen Zusammenhang zu untersuchen und ein etwaiges Verbreitungsgebiet einzugrenzen. Aufbauend auf dem Stratifikationsmodell zur Bantuausbreitung von Wilhelm Möhlig (Möhlig 1977, 1981), dass unter anderem vor allem im Bezug auf Kosmologien und Mythologien auch durch eine umfassende Dissertation zur Kosmologie der Herero von



Alexander Röhreke aus dem Jahr 2001 (Röhreke 2001) gestützt wird, besteht die Möglichkeit, dass die Idee eines als weiß gedachten und über dem Meer verorteten Hochgottes im Rahmen der Bantuausbreitung von Ostafrika and die südliche Westküste gelangte und dabei auch große Bereiche des dazwischen liegenden Binnenlandes infiltriert wurden. Leider lassen sich expliziert für die Herero nur sehr vage Ansätze einer solchen Hochgott-Mythologie nachweisen, wohingegen durchaus linguistische Evidenz dafür besteht, dass es bereits an der Ostküste zu Kontakten zwischen den Herero und portugiesischen Seefahrern gekommen ist, also schon vor dem Beginn der Migration der Herero nach Westen, die etwa gegen Ende des 16. Jahrhunderts begann (vgl. Möhlig 2000, 2002).



Karte 2: Herero Migration nach 1600.

Kartografie M. Feinen



Sehr viel konkretere Aussagen lassen sich über die Verbreitung des Themenbereiches der als *weiße Geister* angesehenen portugiesischen Seefahrer machen.

Historische Daten zur Kolonialisierung Angolas (vgl. Heintze 1996; Brinkman, Fleisch 1999:34-39) sowie Volkserzählungen (z.B. Brinkman, Fleisch 1999:153-169) belegen sehr frühe Kontakte der Portugiesen, spätestens ab Mitte des 16. Jahrhunderts zu den umbundusprachigen Bevölkerungsgruppen der angolanischen Küste, etwa im Gebiet zwischen den heutigen Städten Luanda und Lobito. Diese Küstenbewohner wurden als Mittelsmänner sowohl für den Handel mit dem Hinterland, als auch für den Sklavenhandel gebraucht und gingen der Besetzung des Hinterlandes durch die Kolonialisten voraus (vgl. Brinkman, Fleisch 1999:104ff.). Eine Verbreitung des Erzählstoffes auf diesem Wege zuerst nach Zentral- und Ostangola, später durch Rückzug und Flucht der ostangolanischen Bantuvölker nach Süden und Südosten vor den Sklavenhändlern erscheint nahe liegend. Eine umfassende Datenerhebung sollte diese Thesen stützen.

Es erscheint demnach durchaus möglich, dass sich derartige Erzählungen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts bis in den zentralen Süden und den Osten Angolas ausgebreitet haben. Dafür spricht auch, dass sie unter den Kavangovölkern⁹ nicht bekannt sind, da deren Einwanderung und Verbreitung im heutigen Siedlungsgebiet zu diesem Zeitpunkt noch wenig fortgeschritten war (vgl. Fleisch, Möhlig 2002). Unklar ist derzeit die Stellung der Ovambo. Aus den Ovambosprachen sind den Verfassern bisher keine Erzählungen zu *weißen Geistern* bekannt. Erschwerend kommt hinzu, dass es kaum Kenntnisse darüber gibt, wann und wie die Vorläufer heutiger Ovambogruppen das rezente Siedlungsgebiet besiedelten (vgl. z.B. Vansina 2004).

In einem letzten Punkt soll nun eine These aufgestellt und erörtert werden, wie das Erzählgut der *weißen Geister* zu den Herero und damit nach Zentralnamibia gelangt sein könnte.

Ausgehend von der These einer Migration der Herero entlang der Lundaschwelle von Ost nach West (Möhlig 2000, 2002), dürften diese Ost- beziehungsweise Zentralangola etwa zu dem Zeitpunkt erreicht haben, als sich auch die Erzählungen von *weißen Geistern* dort

⁹ Von Kwangali, Mbunza, Shambyu, Gciriku und Mbukushu sind derzeit keine Erzählungen oder Berichte über *weiße Geister* bekannt, während die ebenfalls am Kavango ansässige nyembasprachige Bevölkerung die Geschichten und Berichte in zahlreichen Varianten kennt und erzählt.



verbreiteten. Durch Sprachvergleich lässt sich zeigen, dass die Herero-Verbände auf ihrer Migration hier aufgehalten wurden, da ihre Wirtschaftsweise der intensiven Rinderhaltung mit derjenigen der Nyaneka konkurrierte (ebd.). Bei einer angenommenen Verweildauer von etwa 50 bis 100 Jahren in diesem Gebiet kann durchaus auch von kultureller Diffusion ausgegangen werden (Möhlig 2007), so dass das erwähnte Erzählgut hier seinen Eingang in die Erzähltradition der Herero gefunden haben dürfte.

Dementsprechend sollten sich bei den Mbanderu aufgrund ihrer früheren Abspaltung von der ursprünglichen Migrationsroute und des erst späteren Zusammentreffens mit den Zentralherero andere, also entweder archaische oder rezente Formen finden lassen, falls die Motivik der *weißen Geister* überhaupt von ihnen übernommen wurde.

Generell muss jedoch hinzugefügt werden, dass Forschungen hierzu, besonders im Bereich der Befragung von Informanten mit großen Schwierigkeiten verbunden sind. Zum einen lassen sich in Namibia – historisch bedingt – nur sehr wenige Informanten finden, die überhaupt bereit sind, Aussagen zu weißen Stereotypen zu machen und diese kritisch zu kommentieren, zum anderen existieren politische Tendenzen innerhalb der Herero Community, diese nach Möglichkeit als ethnische Einheit darzustellen und evtl. Unterschiede z.B. zwischen Zentral-Herero, Sandveld-Herero und Mbanderu zu negieren, um so innerhalb Namibias größeres politisches Gewicht und mehr Status zu erlangen (Möhlig (persönliche Mitteilung). Vgl. auch Brinkman, Fleisch 1999:29-34 sowie weiterführend zum theoretischen Ansatz: Rottland, Okoth Okombo 1986; Harries 1988, 1989)

5. Zusammenfassung und Ausblick

Zusammenfassend können nach bisherigem Bearbeitungsstand folgende Thesen zur Diskussion gestellt werden, die anhand der derzeitigen Datengrundlage als schlüssig erscheinen und durch weitere Daten und umfassende methodische Analysen nach Möglichkeit verifiziert werden sollen:

- (1) Erzählungen von *weißen Geistern* bzw. als weiß gedachte Götter sind ein Phänomen mit überregionaler Ausbreitung. Dabei kommt es in einigen Gebieten zu intensiven



Vorkommen dieses Gedankengutes. Zwischen diesen Gebieten und den dort auftretenden Phänomenen lassen sich Verbindungen aufzeigen.

- (2) *Weiße Geister* beziehungsweise als weiß gedachte Götter sind von weitreichender sozialer, kultureller und politischer Bedeutung. Sie enthalten Stereotype, die sich auf religiöser, kultischer und mythologischer Basis entwickelten und später gesellschaftlich und machtpolitisch missbraucht wurden.

Von diesem ersten Survey zum Thema *weiße Geister* erhoffen sich die Verfasser in der späteren Diskussion kritische und konstruktive Anregungen zur weiteren Arbeit. Als weitere Arbeitsschritte sind vorgesehen,

- (1) den Datenbestand für das gesamte Forschungsgebiet umfassend zu erheben, bzw. zu ergänzen und aufzuarbeiten. Dabei erscheint vor allem ein arealer Survey, also die Frage wo tritt welches Motiv wie häufig und in welchem Kontext auf als zentral.
- (2) Bestehende sprachkomparatistische Methoden sollen umfassender durch historischen Daten sowie Erkenntnissen aus anderen Disziplinen (Ethnologie, Stereotypen- und Geschichtsforschung) ergänzt werden.
- (3) Für den Bereich der Stereotype gilt es, eine Methode zu erarbeiten oder zumindest die bestehenden Methoden dahingehend zu erweitern, dass eine Bearbeitung weißer Stereotype in Afrika möglich wird.



6. Bibliografie

- Baer, Martin: Weisse Geister. Der Kolonialkrieg gegen die Herero. Ausgestrahlt am 02.08.2004. ZDF/ARTE. Online verfügbar unter: (Zugriff am 09.08.2006.) <http://www.baerfilm.de/frameseiten2/frame-weisse-deu.htm>.
- Baumann, Hermann 1936: *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Bollig, Michael; Ernst Brunotte & Thomas Becker (Hgg.) 2002: *Interdisziplinäre Perspektiven zu Kultur- und Landschaftswandel im ariden und semiariden Nordwest Namibia*. Köln: Kölner Geographische Arbeiten, 77.
- Bollig, Michael & Jan-Bart Gewald (Hgg.) 2000: *People, cattle and land. Transformations of a pastoral society in Southwestern Africa*. Köln: Köppe.
- Brinkman, Inge (Hg.) 2001: *Singing in the Bush. MPLA songs during the war for independence in south-east Angola (1966-1975)*. Köln: Köppe.
- Brinkman, Inge & Axel Fleisch (Hgg.) 1999: *Grandmother's Footsteps. Oral tradition and south-east Angolan narratives on the colonial encounter*. Köln: Köppe
- Fabian, Johannes & Tshibumba Kanda Matulu 1996: *Remembering the present. Painting and popular history in Zaire*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Fleisch, Axel & Wilhelm J.G. Möhlig (Hgg.) 2002: *The Kavango Peoples in the Past. Local Historiographies from Northern Namibia*. Köln: Köppe.
- Görög-Karady, Veronika 1975: "Stéréotypes ethniques et domination coloniale. L'image du Blanc dans la littérature orale africaine." In: *Cahiers d'études africaines*, Jg. 60.
- Harries, Patrick 1988: "The roots of ethnicity: Discourse and the politics of language construction in South-East Africa." In: *African Affairs*, Jg. 87, S.25–52.
- Harries, Patrick 1989: "Exclusion, classification and internal colonialism: The emergence of ethnicity among the Tsonga-speakers of South Africa." In: Vail, Leroy (Hg.): *The Creation of tribalism in Southern Africa*. London: Currey u.a., S.82–117.



- Heintze, Beatrix 1987: "Written Sources, Oral Traditions and Oral Traditions as Written Sources. The Steep and Thorny Way to Early Angolan History." In: *Paideuma - Mitteilungen zur Kulturkunde*, Jg. 33, S.263–287.
- Heintze, Beatrix 1996: *Studien zur Geschichte Angolas im 16. und 17. Jahrhundert*. Köln: Köppe.
- Lan, David 1985: *Guns & Rain. Guerillas & Spirit Mediums in Zimbabwe*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Martin, Peter 2001: *Schwarze Teufel, edle Mohren. Afrikaner in Geschichte und Bewusstsein der Deutschen*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Möhlig, Wilhelm J.G. 1977: "Zur frühen Siedlungsgeschichte der Savannen-Bantu aus lauthistorischer Sicht." In: Möhlig, Wilhelm J.G.; Franz Rottland & Bernd Heine (Hgg.): *Zur Sprachgeschichte und Ethnohistorie in Afrika. Neue Beiträge afrikanistischer Forschungen (1. Festschrift Oswin Köhler)*. Berlin: Dietrich Reimer, S.166–193.
- Möhlig, Wilhelm J.G. 1981: "Stratification in the history of the Bantu languages." In: *Sprache und Geschichte in Afrika*, Nr. 3, S. 251–316.
- Möhlig, Wilhelm J.G. 2000: "The language history of Herero as a source of ethnohistorical interpretation." In: Bollig, Michael & Jan-Bart Gewald (Hgg.): *People, cattle and land. Transformations of a pastoral society in Southwestern Africa*. Köln: Köppe, S.119–146.
- Möhlig, Wilhelm J.G. 2002: "Ethnohistorische Erkenntnisse aus sprachhistorischen Quellen im Herero." In: Bollig, Michael; Ernst Brunotte & Thorsten Becker (Hgg.): *Interdisziplinäre Perspektiven zu Kultur- und Landschaftswandel im ariden und semiariden Nordwest Namibia*. Köln: Kölner Geographische Arbeiten, S.159–170.
- Möhlig, Wilhelm J.G. 2007: "Linguistic achaeology: ethnohistorical interpretation of language data. The Herero case." Vortrag im Rahmen des Colloquiums *Language and Ethnohistory in Southern Africa. Insights from 12 years of research experience – Emerging research perspectives*. Königswinter, 28.-30. März 2007, veranstaltet im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 389 ACACIA.



- Möhlig, Wilhelm J.G.; Franz Rottland & Bernd Heine (Hgg.) 1977: *Zur Sprachgeschichte und Ethnohistorie in Afrika. Neue Beiträge afrikanistischer Forschungen (1. Festschrift Oswin Köhler)*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Mukonyora, Isabel 1999: "Woman and Ecology in Shona Religion." In: *Word / World*, Vol. 19, No.3, S.276-284.
- Ranger, Terence 2003: "Women & Environment in African Religion. The Case of Zimbabwe." In: Beinart, William & JoAnn McGregor (Hgg.). *Social History and African Environment*. Oxford: James Curry.
- Röhreke, Alexander 2001: *Der Kosmos der Herero. Entstehungsbedingungen und Verbreitung von kosmologischen Zügen der Herero-Kultur*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Rottland, Franz & Duncan Okoth Okombo 1986: "The Suba of Kenya: A case of growing ethnicity with receding language competence." In: *Afrikanistische Arbeitspapiere*, Jg. 7, S.115–126.
- Schipper, Mineke 1999: *Imagining Insiders. Africa and the Question of Belonging*. London u.a.: Cassell.
- Turner, Victor 1967: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndebele Ritual*. New York: Cornell University Press.
- Vail, Leroy (Hg.) 1989: *The Creation of tribalism in Southern Africa*. London: Currey u.a.
- Vansina, Jan 2004: *How societies are born. Governance in west central Africa before 1600*. Charlottesville & London: University of Virginia Press.
- Yaméogo, S. Pierre 2003: *Me and My White Man*. Originaltitel: *Moi et mon blanc*, Burkina Faso / France. Spielfilm, Denmark: 90 min (Copenhagen International Film Festival) / Switzerland: 97 min.