

Memoria collettiva e identità etnica degli Herero nella Namibia post-coloniale: pratiche ceremoniali, paesaggi della memoria e “variazioni” di confine

Chiara Brambilla

Abstract

This article proposes a reflection on two founding dimensions of social and cultural life: *memory* and *identity*. Such a reflection particularly focuses on the relationship that memory and identity maintain with *places* and *landscape*. Among material and symbolic places where the link between memory and identity can be critically understood, this article will refer to *boundaries*. Not only is this about territorial boundaries and the exercise of the sovereign authority, but it also regards boundaries taken as ethnic, socio-cultural, and symbolic entities expressing social categorizations that can be referred to the changing politics of identity.

Within this framework, this essay examines the relationship between collective memory and ethnic identity of the Hereros within the contemporary post-colonial Namibian scenario. Such a relationship will be explained by describing multiple “variations” of ethnic and socio-cultural boundaries that are territorialized through different memory strategies in the Namibian landscape. The *territorialization* of the Herero memory is linked to the experience of the colonial war between the Hereros and the German colonial troops from 1904 to 1908; to the diaspora of the Hereros due to the colonial conflict with the Germans; and to the German construction of concentration camps for the Herero prisoners between 1904 and 1908 throughout Namibia. This way, the issues in the heart of the territorialization of the Herero memory are strictly connected with the “genocide” of these people.

In this light, the Herero memory can be considered as a tool for creating a contemporary representation of social and political unity of the Herero group that is legitimated by various commemorative practices and rituals held in different areas of Namibia and organized by a ritual and social network established in the aftermath of the colonial war. At the same time these commemorative rituals contribute to allow the Hereros to resist the political and social marginalization they have been experiencing in post-colonial Namibia as a legacy of the colonial period, struggling against their subordination to the Owambo power for the definition of Namibian national identity.

La portata euristica del paesaggio e dei confini per lo studio del nesso memoria-identità herero

Questo saggio intende proporre una riflessione riguardo a due dimensioni fondanti della vita sociale e culturale - *memoria* e *identità* - soffermandosi a considerare il rapporto che esse intrattengono, da un lato, con i *luoghi* e il *paesaggio*, in cui gli intrecci complessi tra memoria e identità si articolano e, dall’altro, con un luogo in particolare, il quale, materiale o simbolico che sia, costituisce un contesto dove la relazione tra memoria e identità è singolarmente rivelata: il *confine*. Più precisamente, tale riflessione sarà contestualizzata con riferimento alla Namibia post-coloniale e al caso del gruppo etnico degli Herero, considerando altresì come una comprensione del nesso tra memoria e identità, in quel particolare contesto, non possa prescindere da

una disamina delle sue configurazioni nella relazione complessa tra il dispiegarsi delle identità etniche e del processo di identificazione nazionale.

Al fine di comprendere la rilevanza del paesaggio, come strumento per leggere la relazione tra memoria e identità, occorre liberarlo dal “congelamento”,¹ al quale è stato costretto in periodo moderno attraverso l’imporsi di un’idea esternalista, contemplativa e normativa del paesaggio come forma visiva dello spazio naturale e mero sfondo decorativo della vita dell’uomo. Il paesaggio è piuttosto uno spazio organizzato e condiviso, luogo d’identificazione e trasformazione delle comunità, che consente il mutevole perdurare delle relazioni umane, rivelando per tale via “il modo culturale dell’abitare dell’uomo sulla terra”.² Tale prospettiva al paesaggio ci permette di coglierlo come “la prima configurazione della territorialità”, vale a dire un artefatto sociale recante in sé valori naturali e culturali che lo definiscono quale *serbatoio assiologico*, da cui le società, che lo costruiscono e lo abitano, traggono le risorse materiali e simboliche per vivere e riprodursi.³ Il paesaggio, allora, esito visibile dell’azione compiuta congiuntamente dalla natura e dall’uomo sul territorio, è espressione del legame intrattenuto con esso dalle popolazioni che l’hanno costruito.⁴ Tale approccio è sostanziato da una lettura antropologica del paesaggio che, lungi dall’essere un “dato”, è il risultato della sovrapposizione di nozioni culturali, discorsi e pratiche sociali ed esperienze storiche dei gruppi che, nelle loro relazioni complesse, svelano il paesaggio come processo culturale.⁵ Ogni paesaggio riflette, infatti, la società che lo crea e ogni società proietta in esso valori, culture, identità e alterità che la caratterizzano attraverso una dialettica tra il paesaggio come luogo della vita sociale quotidiana e, allo stesso tempo, come contesto in cui si elabora un’esistenza sociale potenziale, che esprime il modo in cui una società auspicherebbe a diventare in futuro. Questa dialettica, come sostenuto da Tim Ingold,⁶ è altresì centrale nell’interazione tra memoria e identità, poiché l’identità collettiva crea una potente legittimazione del suo stato presente, e anche di come vorrebbe essere in un’ottica prospettiva, attraverso il suo ancoraggio retrospettivo ai luoghi della memoria.⁷

In quest’ottica, il saggio considera la portata euristica del paesaggio per lo studio degli scenari namibiani contemporanei, dove passato, presente e futuro collidono in modi inaspettati e affascinanti, permettendo “piccoli spostamenti”⁸ tra gli spazi e i tempi di un Paese alla ricerca di paesaggi materiali e affettivi, a seconda dei casi, per ricordare o per dimenticare.⁹ Con riferimento agli obiettivi che questo scritto

¹ Cfr. Foucault 1977: 37.

² Bonesio 2007: 156.

³ Turco 2002.

⁴ Turri 2008.

⁵ Hirsch 1995.

⁶ Cfr. Ingold 1993.

⁷ Raffestin 2005.

⁸ Benjamin 2006.

⁹ Al riguardo, come avremo modo di vedere con riferimento agli Herero della Namibia, occorre tener conto anche della nozione del “ricordare per dimenticare” proposta da Benedict Anderson 1996 e del nesso complesso tra “commemorazione”, “memoria” e “dimenticanza”.

si pone, è di particolare interesse il concetto di *territorializzazione della memoria* introdotto da Anthony D. Smith.¹⁰ Attraverso i processi di territorializzazione della memoria, una memoria collettiva è ancorata a determinati luoghi così che essi assumono al contempo la veste di paesaggi etnici (*ethnoscapes*), essendo investiti dai gruppi che li abitano di valori culturali, discorsi e pratiche sociali ed esperienze storiche.¹¹ Per tale via, la conoscenza storica di un gruppo s'inscrive nei luoghi del paesaggio attraverso l'attualizzazione di questa stessa conoscenza in diverse pratiche sociali e culturali (eventi, rituali, oggetti) che definiscono il paesaggio della memoria e i suoi luoghi come pietre miliari attorno a cui le strategie della memoria si articolano per determinare la direzione dell'avventura identitaria presente.¹²

Nel paesaggio della Namibia post-coloniale, l'intreccio tra memoria collettiva, identità etnica e identità nazionale presso gli Herero si rivela significativamente nei luoghi, materiali o simbolici, che lo compongono, dove si articolano confini territoriali - ai quali fa capo l'esercizio della sovranità stato-nazionale sia all'interno della Namibia, con riferimento ai confini amministrativi, sia all'esterno del Paese attraverso i limiti politici del territorio statuale -, e confini etnici, socio-culturali, simbolici che esprimono delle categorizzazioni sociali legate alle politiche dell'identità.¹³ Tali confini territoriali, etnici e socio-culturali s'inscrivono nel paesaggio namibiano secondo diverse strategie del ricordo, in cui la relazione tra memoria e identità herero è espressa, raccontando, al contempo, di molteplici "variazioni" di confine. Le variazioni dei confini ci ricordano, abbracciando la prospettiva elaborata da Fredrik Barth, che lo studio dell'etnicità non può prescindere dall'analizzare i processi di istituzione, mantenimento, abbattimento e ricostruzione dei confini tra i gruppi.¹⁴ I confini sono, infatti, delle costruzioni sociali - convenzionali, provvisorie e contestuali - risultanti da delle strategie adottate da un gruppo per plasmare la propria identità culturale in relazione al contesto in cui vive e alle particolari circostanze che caratterizzano il suo rapporto con gli altri gruppi in quel contesto. Un'attenzione all'articolarsi di confini territoriali e simbolici nel paesaggio della memoria può quindi aiutarci a comprendere come l'identità etnica herero sia stata mobilitata, e continui ad esserlo, in riferimento a delle alterità. Come il caso degli Herero mostra, tale funzione del confine di regolazione delle relazioni con gli altri non riguarda solo una prospettiva esterna al gruppo sociale, ma anche una prospettiva interna a esso nell'interazione tra meccanismi esogeni ed endogeni.¹⁵ Con riferimento agli Herero, tali considerazioni trovano fondamento nell'importanza del rivolgere lo sguardo, per comprendere il nesso tra memoria e identità di questo popolo, alla relazione tra Herero e colonialisti tedeschi, prima, e tra Herero e Tedeschi Namibiani, poi, ma anche nello spazio relazionale interetnico, dove si articolano i rapporti tra gli Herero e altri gruppi etnici della Namibia (Nama e Owambo in

¹⁰ Si veda, in particolare, Smith 1992, 1996.

¹¹ Sul tema della memoria collettiva si veda anche Halbwachs 1987.

¹² Mitroiu, Adam 2009.

¹³ Fassin 2011.

¹⁴ Cfr. Barth 1969.

¹⁵ Wallman 1978.

particolare) dall'epoca coloniale a quella contemporanea. Inoltre, lo studio della relazione tra memoria e identità herero ci porterà a considerare come essa sia anche legata al definirsi e ridefinirsi di confini interni all'identità etnica herero, che è un processo variabile e affatto statico.¹⁶ Ne emerge uno scenario composito, dove, nell'intersecarsi di confini socio-culturali e territoriali, trovano spazio una memoria e un'identità etnica transnazionali, che dimorano contemporaneamente "al di qua" e "al di là" delle frontiere stato-nazionali della Namibia. Tale carattere transnazionale è espressione ed esito della natura diasporica dell'identità herero, le cui origini in periodo coloniale sono narrate nella memoria di questo popolo e fondanti la loro stessa identità collettiva tra Namibia, Botswana e Sudafrica.

Ricordare la guerra coloniale del 1904-1908

Territorializzazione e politicizzazione della memoria herero: il ruolo delle pratiche ceremoniali

La riflessione proposta in questo articolo riguardo alla memoria e all'identità herero nello scenario della Namibia post-coloniale si basa sull'analisi dei dati etnografici raccolti durante un periodo di campo in Namibia che, svoltosi nei mesi di luglio e agosto 2010, è stato caratterizzato da una ricerca multi-situata attraverso i luoghi del Paese - la Capitale Windhoek, le località di Okahandja e Okakarara nella regione di Otjozondjupa e la zona del Parco del Waterberg Plateau, la località di Karibib nella regione di Erongo, le cittadine costiere di Lüderitz e Swakopmund - che, per ragioni diverse, rientrano nei processi di territorializzazione della memoria herero, essendo in essi presenti "siti" materiali in cui tale memoria s'inscrive, oppure traendo significato da una pluralità di ceremonie, parate, rituali e pellegrinaggi della memoria che li animano periodicamente.¹⁷

Prima di entrare nel merito dell'analisi, è opportuno fornire al lettore alcuni riferimenti utili per un inquadramento storico del gruppo etnico degli Herero. Gli Herero sono un gruppo appartenente alla più ampia famiglia linguistica bantu. Arrivarono nel territorio corrispondente all'attuale Namibia dall'Est in una prima ondata migratoria nel XVI sec, stanziandosi a nord-ovest nella regione attraversata dal fiume Kunene. Si spostarono in seguito verso sud-est, arrivando a occupare la valle del fiume Swakop e l'altopiano centrale della Namibia a metà del XIX sec. A

¹⁶ Poutignat e Streiff-Fenart 2000.

¹⁷ Durante la ricerca sul campo, sono stata affiliata al *Department of Geography, History and Environmental Studies* dell'Università della Namibia con sede a Windhoek, dove mi sono potuta avvalere della collaborazione con il Prof. Fritz O. Becker. La ricerca sul campo ha visto l'impiego di alcuni metodi propri della ricerca etnografica: osservazione non strutturata; interviste narrative e colloqui informali; note di campo personali e diaristiche; mappe e altri strumenti visivi per la ricerca sociale qualitativa. A ciò si è accompagnata una ricerca bibliografica e d'archivio presso la Biblioteca nazionale della Namibia, l'Archivio Nazionale di Windhoek e la Biblioteca Sam Cohen di Swakopmund. Questa esperienza di campo in Namibia ha fatto seguito a esperienze precedenti avute nel Paese nel 2005, e finalizzate alla stesura della tesi di dottorato in seguito pubblicata con il titolo *Ripensare le frontiere in Africa. Il caso Angola/Namibia e l'identità kwanyama*. Cfr. Brambilla 2009.

quell'epoca, la società herero era prevalentemente organizzata intorno alla pratica della pastorizia e dell'allevamento, e, ancora a metà del XIX sec, si distingueva per la mancanza di un'organizzazione socio-politica centralizzata. Le tre maggiori divisioni storicamente riconosciute all'interno della società herero sono quelle tra gli Ovaherero, gli Ovambanderu e gli Ovahimba, ciascuno dei quali parla una diversa variante di otjiherero. Tali divisioni riflettono altresì la differente appartenenza alle sei casate reali corrispondenti ad altrettanti lignaggi. Più precisamente, al gruppo degli Ovaherero fanno capo i lignaggi reali Tjamuaha-Maherero, Otjikaoko e Zeraua, nel gruppo degli Ovambanderu rientrano i lignaggi reali Kambazembi e Nguvauva, mentre gli Ovahimba sono rappresentati dalla casata reale Vita. In ogni modo, nel corso della seconda metà del XIX sec questa forte decentralizzazione socio-politica subì un brusco cambiamento verso una maggiore centralizzazione della società herero. Quest'inizio di trasformazione, da società pastorale acefala a un'organizzazione socio-politica diversa e volta alla centralizzazione, può essere considerata come la principale conseguenza di una riorganizzazione necessaria della società herero al fine di mantenersi "intatta" nonostante gli elementi di crisi identitaria introdotti dai rapporti con i missionari europei giunti nella zona e con i primi coloni e mercanti, nonché dai ripetuti scontri con i Nama venuti da sud e, in particolare, dalla zona dell'attuale Sudafrica allora appartenente alla Colonia del Capo.¹⁸

In questo quadro, l'interesse etnografico mostrato negli anni per il popolo herero può essere riferito, in particolare, a due aspetti: da un lato, proprio l'assenza di una struttura politica centralizzata fino a un'epoca recente, che può essere anche attribuita al sistema di discendenza duale della società herero, vale a dire il riferimento a principi di discendenza e affiliazione, contemporaneamente patrilineari (*oruzo*) e matrilineari (*eanda*), risultanti in due sistemi di lignaggio che si incrociano l'un l'altro; dall'altro lato, l'interesse per l'impatto sulla società herero della guerra combattuta contro i colonizzatori tedeschi tra il 1904 e il 1908.¹⁹

La memoria della guerra coloniale, nota anche come guerra del "genocidio" herero, combattuta tra il 1904 e il 1908 nell'allora *Deutsch-Südwestafrika* (DSWA), colonia dell'Impero tedesco dal 1884 al 1915, e attuale Namibia, è assunta a nucleo enunciativo del discorso identitario herero, diventando così parte costitutiva della memoria collettiva di questo popolo.²⁰ Più precisamente, ricordare e commemorare la guerra coloniale possono essere letti quali processi rilevanti ai fini della restaurazione della società herero dopo la fine del conflitto nel 1908. Tuttavia, ricordare la guerra non soltanto aiutò a superare il trauma culturale vissuto dagli Herero a seguito del

¹⁸ Per ulteriori approfondimenti etnografici riguardo alla società herero, si vedano: Luttig 1933; Vivel 1977; Poewe 1983.

¹⁹ Gewald 1999: 3-9.

²⁰ Il concetto di nucleo enunciativo è preso a prestito dalla teorizzazione proposta in ambito geografico da Angelo Turco. L'Autore rende le categorie proprie dell'identità attraverso la nozione di *discorso identitario*. Quest'ultimo "corrisponde a un insieme di paradigmi enunciativi e comportamentali, la cui funzione è di assicurare l'unità simbolica di una data formazione sociale, preservando al contempo l'intelligibilità e dunque la coerenza semiotica della sua organizzazione". Si veda Turco 1995: 53.

conflitto coloniale con i Tedeschi nell'immediato dopoguerra. La memoria di quell'evento storico, ripetutamente definita e ri-definita nel discorso identitario herero, interviene prepotentemente, infatti, nella riformulazione dell'identità etnica degli Herero secondo modalità volte a proporne una reinterpretazione orientata a soddisfare le esigenze di volta in volta poste al gruppo dall'attualità socio-culturale e politica del contesto namibiano coloniale o post-coloniale. Si tratta, allora, di un lavoro al contempo retrospettivo e prospettivo messo in atto dalla memoria della guerra coloniale, dove emerge, accanto al legame che essa intrattiene con l'identità etnica, anche quello che ha con il tema della resistenza della società herero e della lotta per la liberazione dai colonizzatori, nonché la relazione che tale memoria intrattiene con la definizione dell'identità nazionale dopo l'indipendenza della Namibia e l'affermarsi di un senso di riorganizzazione possibile della società herero, dimostrandone la capacità di sopravvivere unita nonostante tutto. A questo riguardo, si potrebbe parlare di strategie di dispiegamento del discorso identitario herero, le quali esprimono forme della memoria che "si fanno" per mezzo di particolari politiche della memoria, dove l'identità etnica è proposta quale azione politica. Più precisamente, è utile, in questo caso, ciò che Smith ha definito *etnicismo*, vale a dire la messa in pratica di un insieme di azioni collettive intraprese in difesa della propria identità etnica, al fine di resistere a minacce che provengono dall'esterno e/o dall'interno.²¹

Vi sono due componenti, in particolare, della memoria collettiva contemporanea degli Herero che riteniamo significativo considerare, poiché rivelatrici di interessanti aspetti legati ai processi di territorializzazione e politicizzazione della memoria della guerra coloniale e ai confini come "siti" privilegiati per leggere criticamente l'intreccio tra memoria e identità. La prima componente è rappresentata dalle commemorazioni annuali di eventi storici legati alla guerra coloniale e alle figure di valorosi capi herero le cui gesta sono ricollegabili al conflitto. Tali commemorazioni sono chiamate in otjiherero *omazemburukiro* (da *okuzemburuka*, ricordare/commemorare) e partecipano alla costituzione di un vero e proprio calendario rituale della società herero. La seconda componente, definita in otjiherero *oturupa*, costituisce una rete sociale e rituale che attraversa tutta la società herero, occupandosi dell'organizzazione della maggior parte delle *omazemburukiro*.²²

In particolare, è interessante il fatto che tali istituzioni abbiano creato diversi luoghi della memoria, ossia dei siti rituali che hanno ancorato la memoria collettiva herero al paesaggio della Namibia. Questi luoghi possono essere distinti in tre categorie. Innanzitutto, i siti che compongono una topografia della memoria herero nella regione centrale della Namibia a sud-est dell'altopiano del Waterberg, tradizionalmente abitata dagli Herero, dove sono ricordate le battaglie più significative combattute contro i colonizzatori tedeschi (es. battaglia del Waterberg e di Ohamakari) e i luoghi nell'*Omaheke*, vale a dire nel deserto del Kalahari, attraversati dagli Herero in fuga verso il Botswana, condannati a una diaspora forzata dall'ordine di sterminio (ted. *Vernichtungsbefehl*) impartito dal Generale Lothar von

²¹ Cfr. Smith 1999.

²² Förster 2008.

Trotha il 2 ottobre 1904.²³ Una seconda categoria è costituita dai luoghi, dove si trovano le tombe e i sepolcri dei capi herero, le cui gesta sono iscritte nel ricordo del conflitto coloniale, legando, per tale via, la memoria di valorosi capi herero a quella di battaglie importanti (es. Okahandja). Da ultimo, vi sono quei luoghi che, anche distanti centinaia di chilometri dalla regione abitata dagli Herero nella Namibia centrale, rientrano nella geografia della memoria di questo popolo perché là, tra il 1905 e il 1908, i Tedeschi costruirono campi di concentramento (ted. *Konzentrationslagern*) per la detenzione di prigionieri herero oltre che nama. Ne furono costruiti cinque principali, nella Capitale Windhoek, nelle località costiere di Swakopmund e Lüderitz e nella regione centro-orientale della Namibia a Okahandja e Karibib.²⁴ Quest'ultima categoria di luoghi della memoria ricorda anche la dispersione del popolo herero come conseguenza della guerra coloniale ed è riflessa nelle diverse localizzazioni dei gruppi locali (*komandos*), in cui la rete dell'istituzione sociale dell'*oturupa* è organizzata attraverso l'intero territorio namibiano da Lüderitz e Keetmanshop a sud, a Gobabis a est, fino a Tsumeb, Grootfontein e Otjiwarongo a nord, passando per Swakopmund e Omaruru a ovest e Okahandja e Windhoek nel centro del Paese.

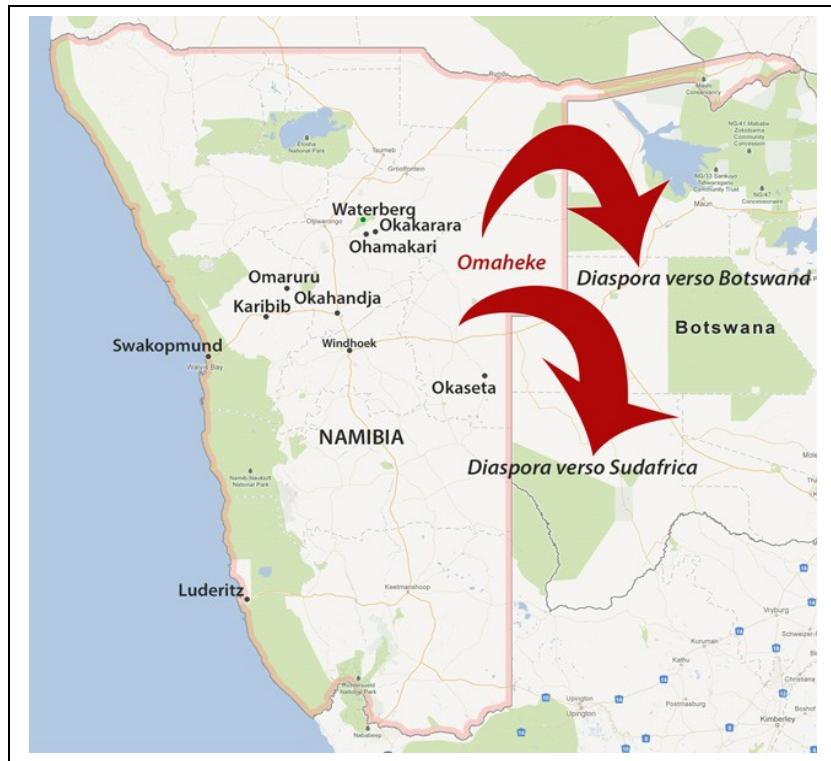


Fig. 1 - Mappa della Namibia con l'indicazione dei luoghi più significativi nella geografia della memoria herero
Elaborazione dell'Autore

²³ Gewald 1999.

²⁴ Il termine “campi di concentramento”, usato dai Tedeschi nella documentazione del periodo, è mutuato dalla Guerra sudafricana, dove era impiegato per descrivere i campi di prigione creati dagli Inglesi per i Boeri. Cfr. Zeller 2001; Erichsen 2005.

Le strategie di territorializzazione e politicizzazione della memoria del conflitto coloniale, “agite” attraverso l’*oturupa* e le celebrazioni dell’*omazemburukiro* al fine di costruire una nuova identità collettiva herero, possono essere ricondotte a tre filoni tematici principali: quello della *violenza*, della *sofferenza*, della *morte*, della *fuga* e delle *rivendicazioni foniarie*, quello della *diaspora*, e quello del *genocidio* herero perpetrato dai Tedeschi durante la guerra coloniale. Quest’ultimo tema del “genocidio” attraversa, in realtà, anche gli altri filoni tematici, legandosi alla questione della *resistenza* del popolo herero.²⁵ La memoria del genocidio è accompagnata, allora, nelle celebrazioni da un continuo riferimento della stessa al tema della lotta e della resistenza che, per raggiungere gli obiettivi dovuti, devono essere portate avanti in modo unitario, superando le divisioni interne al popolo herero. La memoria del genocidio è usata come potente strumento per perseguire obiettivi politici, legandosi essa a memorie di resistenza che diventano incentivo per animare sempre nuove forme di opposizione nel corso del tempo, attraverso una continua riarticolazione della relazione dialettica tra memoria e resistenza presso gli Herero, che si pone al centro della ridefinizione dell’identità collettiva di questo popolo. Inevitabilmente, allora, interrogarsi sulla memoria e le sue politiche significa indagare questioni che riguardano le strategie di dominio e le conseguenti subordinazioni, così come l’accesso ineguale alle risorse politiche ed economiche di una società da parte di gruppi e individui diversi.²⁶

Dopo gli eventi del 1904-1908, la memoria del genocidio è per la prima volta affermata in un documento noto come “Blue Book” (*Report on the Natives of South-West Africa and Their Treatment by Germany*). Il volume fu pubblicato a Londra nel 1918 e redatto dagli ufficiali coloniali britannici, i quali, con l’avvio della Prima Guerra Mondiale, invasero la colonia tedesca dell’Africa di Sud Ovest che, dal 1915 al 1921, ricadde sotto la giurisdizione dell’Amministrazione Militare Sudafricana, a sua volta controllata dagli Inglesi. Il “Blue Book” fu bandito nel 1926 a seguito della prima elezione di soli bianchi per la costituzione di un’assemblea legislativa, che vide il contrapporsi di coloni di origini tedesche e di coloni alleati all’Unione del Sud Africa, in una Namibia allora sotto Mandato sudafricano. Fu la vittoria dei rappresentanti del partito dei coloni tedeschi (*Deutsche Bund in Südwestafrika*) a determinare la messa al bando del libro. Dal 1926, e per un certo numero di anni, il tema del genocidio herero fu rimosso dalla scena pubblica.²⁷ Le cose cambiarono notevolmente con l’insorgere dei primi movimenti nazionalisti per l’indipendenza della Namibia. Infatti, gli eventi del 1904-1908 e il tema del genocidio costituirono un elemento di legittimazione rilevante per la nascita dei movimenti di lotta per

²⁵ Il genocidio herero costituisce un caso rilevante di genocidio perpetrato in contesto coloniale. Cfr. Schaller 2008. Il testo di Schaller è contenuto in un volume curato da A. Dirk Moses 2008, che raccoglie contributi interessanti su diversi casi di genocidio in contesto coloniale, oltre che un’introduzione concettuale utile a riferire la questione del genocidio all’esperienza imperiale e coloniale.

²⁶ Hobsbawm e Ranger 1983; Connerton 1989.

²⁷ Gewald 2003.

l'indipendenza alla fine degli anni '50 e negli anni '60.²⁸ La sofferenza del popolo herero fu usata durante le lotte per l'indipendenza sia per creare possibilità di cooperazione tra le diverse comunità locali della Namibia sia per sensibilizzare l'opinione pubblica internazionale e ottenerne l'importante supporto.²⁹ Le lotte anti-coloniali degli Herero furono estese a tutta la Namibia, come se la lotta nazionalista fosse cominciata con le guerre combattute dagli Herero contro la Germania imperiale e i militari sudafricani, che governavano la Namibia negli anni '80, fossero i continuatori del corpo militare coloniale tedesco (*Schutztruppe*) degli anni '90 del XIX sec.³⁰ Gli Herero ricoprirono anche un ruolo operativo rilevante nelle lotte di liberazione: il capo herero Hosea Kutako partecipò attivamente alla lotta per l'indipendenza e s'impegnò in prima persona affinché l'allora *South West Africa* sotto mandato Sudafricano non fosse incorporata nel Sud Africa, ma divenisse uno stato indipendente. L'*Herero Chiefs' Council*, costituitosi nel 1945, fu tra i primi gruppi a sottoporre la questione del futuro di una Namibia indipendente alle Nazioni Unite.³¹ Tuttavia, sebbene durante le lotte per l'indipendenza della Namibia il genocidio herero fosse stato un "cavallo di battaglia" per le forze nazionaliste alleate alla SWAPO, al fine di affermare la loro politica e di ottenere il consenso necessario a governare il Paese, le cose cambiarono bruscamente subito dopo l'indipendenza della Namibia nel 1990. Una volta ottenuto il controllo della prima coalizione di governo della Namibia indipendente, la SWAPO rifiutò di riconoscere l'importanza della questione del genocidio herero per il nuovo contesto nazionale. Il neo-nato governo della Namibia indipendente era per lo più composto e appoggiato da membri del gruppo etnico Owambo, che avevano vissuto un'esperienza con i colonizzatori tedeschi prima e sudafricani poi molto diversa da quella degli Herero e dei Nama, avendo così potuto mantenere il possesso delle loro terre, ancora abitate da un numero di Owambo pressoché uguale a quello del periodo pre-coloniale, nella zona settentrionale del Paese. In questo quadro, il governo della SWAPO, sebbene composto da coloro che durante la resistenza avevano eletto a simbolo della loro lotta proprio quanto accaduto agli Herero, non volle combattere per qualcosa che improvvisamente non poteva essere più considerato parte di un'esperienza storica condivisa da tutto il Paese, ma solo da un'esile minoranza. Inoltre, la negazione del genocidio degli Herero e del ruolo rilevante avuto da questo gruppo etnico durante le lotte di liberazione costituì l'elemento fondante per l'affermazione di una particolare

²⁸ In particolare, la guerra coloniale del 1904-1908 e i fatti a essa connessi costituirono un argomento rilevante dal quale trassero legittimazione la *South West African National Union* (SWANU) - che raggruppava importanti ideologi herero del tempo e fondò il suo programma politico sulla questione dello spossessamento delle terre ancestrali subito dagli Herero a causa della guerra - e la *South West African People's Organization* (SWAPO), che, composta per lo più da membri dell'etnia owambo, ricoprì un ruolo preminente nella lotta per l'indipendenza, diventando poi il partito dominante della Namibia indipendente. I rapporti tra i due movimenti non furono, tuttavia, sempre buoni, riflettendo altresì le tensioni, tuttora in corso, nella relazione inter-etnica tra Herero e Owambo. Cfr. Ngavirue 1997.

²⁹ Sarkin 2009: 25-62.

³⁰ Gewald 2003: 294-295.

³¹ Sarkin 2009: 25-62.

strategia di rappresentazione della storia namibiana, volta a costruire una memoria nazionale che onorasse e commemorasse in primis gli Owambo e i loro eroi.³² L'atteggiamento di chiusura del governo namibiano riguardo al genocidio herero è confermato dal fatto che tale governo si sia rifiutato di appoggiare le cause legali presentate dalla *Herero People's Reparations Corporation* e dal popolo herero, per mezzo del suo *paramount chief* (capo supremo), Kuaima Riruako, nel settembre del 2001 nello stato di Washington D.C. In queste cause, sono state citate in giudizio e sono stati chiesti risarcimenti ad alcune importanti compagnie tedesche operanti in Namibia durante il periodo coloniale - la Deutsche Bank, la Terex Corporation, anche chiamata Orenstein-Koppel, la Woermann Line, ora conosciuta come Deutsche Afrika-Linien GmbH & Co. - e alla Repubblica Federale della Germania nella persona dell'allora Ministro degli Esteri, Joschka Fischer.

In questo quadro, un aspetto che riteniamo importante rilevare riguarda la considerazione che l'impatto negativo e pervasivo del genocidio sulla società herero si sia mostrato con tutta evidenza nella Namibia indipendente. Infatti, l'indipendenza del Paese e il nuovo contesto nazionale hanno contribuito a palesare la marginalizzazione politica ed economica alla quale gli eventi coloniali del 1904-1908 avevano condannato gli Herero. Innanzitutto il genocidio causò la decimazione della popolazione herero, determinando che oggi questo gruppo etnico costituisca un'esigua minoranza della popolazione totale namibiana. Inoltre, la guerra coloniale portò alla confisca da parte dei Tedeschi delle terre e del bestiame degli Herero che, quindi, persero le loro risorse, pagandone ancora oggi le conseguenze in termini di sofferenza economica rispetto agli Owambo. Tale marginalizzazione del popolo herero è stata sfruttata a loro favore dagli Owambo e dai loro rappresentanti al governo della Namibia. A questo proposito, sono indicative le decisioni prese riguardo alla questione delle terre. Infatti, la *National Conference on Land Reform and the Land Question* ha approvato, nel 1991, una risoluzione nella quale è specificato che, a causa della complessità della questione delle rivendicazioni sulle terre ancestrali presentate da diversi gruppi etnici (oltre agli Herero anche i San, i Rehoboth Basters e i Kavango hanno presentato richieste per essere risarciti delle terre di cui furono dispossessati), non sarebbe stato possibile garantire la soddisfazione di tutte quelle richieste.³³ Alla questione delle terre è legata anche quella del riconoscimento delle autorità tradizionali herero da parte del governo namibiano. L'ottenimento di un riconoscimento formale delle proprie autorità tradizionali da parte delle istituzioni della Namibia indipendente non costituirebbe un aspetto rilevante, infatti, solo in termini identitari per gli Herero, ma anche con riguardo alla possibilità di avere maggiore occasione di negoziazione rispetto all'accesso del gruppo alle terre espropriate in periodo coloniale. In quest'ottica, è possibile comprendere le ragioni per le quali il governo namibiano abbia riconosciuto, nell'ambito del *Traditional Authorities Act* del 1995, solo un esiguo numero dei quaranta capi tradizionali herero e ancora con il *Traditional Authorities*

³² Gewald 2003: 279-304.

³³ Hunter 2004.

Act 25 del 2000 non abbia riconosciuto il *paramount chief*, ma si sia limitato ad ammettere l'esistenza delle sei casate reali herero.³⁴

Le pratiche e le reti ceremoniali degli Herero, tra cui in particolare le istituzioni culturali dell'*oturupa* e dell'*omazemburukiro*, possono essere lette come forme di resistenza alla subordinazione e all'annientamento dell'identità etnica herero nel contesto della Namibia post-coloniale. L'identità etnica herero è così recuperata per via simbolica attraverso una risignificazione del paesaggio namibiano, la quale è ancorata alla memoria collettiva del popolo herero e “messa in scena” con un apparato ceremoniale e rituale complesso. Riteniamo significativo che tale rielaborazione dell'identità etnica herero, annientata a causa della deterritorializzazione e dalla diaspora seguite alla guerra coloniale e al genocidio, trova l'elemento di maggiore forza simbolica proprio in un processo di territorializzazione della memoria, che ci racconta di sovrapposizioni, incroci e attraversamenti molteplici di confini etnici e socio-culturali, nelle interazioni plurali degli Herero con altri gruppi sociali, e di confini territoriali sia interni che esterni alla Namibia a seguito della diaspora herero prima verso il Botswana e in seguito anche in Sudafrica.

Le pratiche ceremoniali dell'oturupa e dell'omazemburukiro: commemorare per (r)esistere

L'*oturupa* ha rivestito nell'immediato post-bellico, e continua a rivestire, un ruolo rilevante per la restaurazione della società herero e per la riformulazione dell'identità etnica di questo popolo, anche attraverso le *omazemburukiro* che si propongono di mantenere vivo il ricordo di quell'evento storico, offrendone nel corso del tempo rielaborazioni varie e variabili a seconda delle esigenze di volta in volta prevalenti nelle configurazioni della società herero.³⁵ È possibile distinguere quattro ragioni per le quali l'*oturupa* e, con essa le commemorazioni dell'*omazemburukiro*, assumono tale ruolo centrale.

Innanzitutto, l'aspetto più visibile dell'*oturupa* è proprio l'organizzazione delle celebrazioni dell'*omazemburukiro*, che si tengono in siti della memoria legati alla guerra coloniale e a eventi importanti accaduti durante la stessa, molti dei quali legati alla vita e alla morte dei capi herero. Tali siti disegnano una geografia transnazionale della memoria herero attraverso molteplici confini territoriali interni ed esterni al contesto namibiano. In Namibia, figurano il villaggio di Okahandja, dove ogni anno il weekend più prossimo al 26 agosto si tiene il *Maharero Day*, noto anche come *Herero Day* o *Red Flag Day*; il sito di Ohamakari, dove è celebrato annualmente l'*Ohamakari Day*, l'11 e il 12 agosto; il villaggio di Omaruru, dove si tiene una celebrazione dell'*omazemburukiro* il 10 ottobre; il villaggio di Okaseta, nella regione del deserto dell'*Omaheke*, nel quale si celebra ogni anno, l'11 di giugno, una battaglia combattuta durante il conflitto coloniale. In Botswana, si tiene annualmente l'11 e il 12 luglio un'importante celebrazione della memoria della

³⁴ Sarkin 2009: 49-70.

³⁵ Förster 2008.

guerra coloniale a Tsau nel distretto Nord-Est del Botswana, dove in passato si trovava il distretto del Ngamiland, nel quale giunsero gli Herero sfuggiti al genocidio. Durante il lavoro di campo, si è avuta notizia della più recente introduzione, dall'inizio del XXI sec, di questo tipo di celebrazioni commemorative anche in Sudafrica, a Lapalele, nella più settentrionale delle provincie sudafricane, quella di Limpopo, dove tra il 1904 e il 1906 arrivarono molti Herero dal Botswana per lavorare nelle miniere della zona.

La seconda ragione, che definisce la rilevanza dell'*oturupa* rispetto al discorso qui articolato, va ricercata nell'etimologia di questo termine che, mettendone in risalto la centralità per un'analisi critica dell'organizzarsi dei confini etnici della identità herero, introduce anche a un altro costituente fondamentale in tale istituzione culturale, ossia l'adozione di elementi propri della cultura militare coloniale tedesca. Il nome *oturupa* deriva, infatti, dal termine tedesco *Truppe* (truppa) e anche il vocabolo *komando*, che indica i gruppi locali, nei quali la rete sociale dell'*oturupa* è organizzata sul territorio, è derivato dal tedesco o dall'olandese del Capo.³⁶

Tuttavia, l'*oturupa* è rilevante nell'analizzare l'organizzarsi dell'intreccio tra memoria e identità nei confini etnici, definiti e ridefiniti nell'incontro degli Herero con i Tedeschi e con altri gruppi etnici, anche per un'altra ragione riconducibile al fatto che i membri dell'*oturupa*, secondo i luoghi di provenienza in Namibia e in Botswana, sono affiliati a tre diverse bandiere.³⁷ Si distinguono: *erapi rotjiserandu* (“i rossi” o “la cosa rossa”), che raggruppa la maggior parte degli Herero che nella zona della Namibia centrale commemorano la casa reale di Tjamuaha-Maherero nel villaggio di Okahandja; *erapi rotjigreeni* (“i verdi”), che commemorano la casa reale di Nguvauva e, facendo riferimento alle tre divisioni principali prima menzionate nell'ambito della società herero, fanno capo al gruppo degli Ovambanderu e hanno i loro luoghi di commemorazione a Okahandja, Okaseta e in Botswana; *erapi rotjizemba* (“coloro con il nastro bianco” o “la bandiera bianca”), che commemorano la casa reale di Zeraua e hanno i loro siti di commemorazione a Omaruru.



Fig. 2 - Le tre bandiere herero: *erapi rotjiserandu* (destra), *erapi rotjizemba* (centro), *erapi rotjigreeni* (sinistra).
Foto dell'Autore

³⁶ *Ibidem*: 179.

³⁷ La parola in otjihero che indica la bandiera è *erapi* (plur. *omarapi*), che anche in questo caso deriva da una parola germanica e più precisamente olandese, *Lapje*.

Il riferimento alle tre diverse bandiere è rilevante ai fini dell'analisi delle tensioni tra confini interni ed esterni dell'identità etnica herero nell'intreccio tra memoria e identità.³⁸ Una prima considerazione, a questo proposito, riguarda il fatto che le bandiere visualizzano, tramite l'uso di tre diversi colori, l'assenza di un'organizzazione socio-politica centralizzata del popolo herero che, fino agli ultimi decenni del XIX sec, si mantenne quale società pastorale acefala. Ciascuna bandiera contribuisce, allora, alla definizione identitaria di un gruppo all'interno della società herero in contrasto con gli altri gruppi, costruendo narrazioni differenti della storia herero che enfatizzano e commemorano le gesta di alcuni valorosi capi piuttosto che di altri. Tuttavia, se ci si sofferma a considerare le ragioni che portarono all'introduzione delle bandiere nella cultura herero e agli eventi che caratterizzarono il particolare periodo storico che ne vide l'adozione, emerge una maggiore complessità di significato ascrivibile alle bandiere nel processo di identificazione etnico herero. Infatti, sebbene ciascuna bandiera favorisca la commemorazione delle gesta di diversi capi esemplari della storia herero, ognuno dei quali appartenente a un diverso lignaggio reale, le bandiere finirono per affermare una visione morale dell'unità sociale degli Herero. Tale funzione è rivelata dal fatto che le bandiere furono introdotte, nell'ultimo trentennio del XIX sec, non per simbolizzare le divisioni interne al gruppo herero, quanto piuttosto per superarle in un'inedita rappresentazione collettiva chiamata a mettere in relazione le tre tradizioni in un paesaggio della memoria comune a tutti gli herero, ricordando esso la lotta che ciascun capo, senza riguardo alla casata di appartenenza, combatté per assicurare la sopravvivenza dell'identità degli Herero contro i diversi gruppi etnici che, tra il 1880 e i primi anni del 1900, giunsero nelle regioni tradizionalmente abitate da questo popolo³⁹. L'affiliazione alle bandiere, allora, esprime la tensione caratterizzante la storia, passata e presente, della società herero tra divisioni socio-politiche interne al gruppo e, invece, l'esigenza di creare una rappresentazione dell'unità sociale herero per difendere la propria specificità identitaria nell'incontro-scontro con altri gruppi etnici.⁴⁰ A partire dal 1923, quando l'affiliazione sociale degli Herero sulla base dei colori delle bandiere fu istituzionalizzata nell'*oturupa*, la tensione descritta venne ulteriormente complessificata dal riferimento al conflitto coloniale del 1904-1908 e al tema del genocidio. Nei rituali legati all'*oturupa*, i colori delle bandiere servono a ricordare la capacità degli Herero di unirsi, superando le divisioni interne, per lottare insieme contro le aberrazioni subite dai colonizzatori tedeschi. In questo modo, si compie altresì una progressiva politicizzazione dell'identità etnica herero fondata su una nuova politica della memoria, finalizzata ad attestare l'unità sociale degli Herero tramite il riferimento al genocidio subito nel corso della guerra coloniale.

³⁸ Wallman 1978.

³⁹ Riguardo all'introduzione delle bandiere in quegli anni a cavallo tra il XIX e il XX sec, sono particolarmente significativi gli scontri avuti con il re dei Nama, Hendrik Witbooi - che avevano in quegli anni raggiunto la regione centrale della Namibia da sud - e le guerre con John Jonker Afrikaner, capitano di un altro sottogruppo Nama, quello degli Orlam, arrivato nella regione dalla Colonia sudafricana del Capo. Cfr. Drechsler 1980.

⁴⁰ Hendrickson 1996.

Infine, l'ultima ragione, che si vorrebbe menzionare per spiegare l'importanza dell'*oturupa*, riguarda il fatto, già accennato, che tale istituzione culturale vede l'impiego da parte degli uomini herero di uniformi militari sul modello di quelle dei colonialisti tedeschi e, più in generale, il fatto che essa abbia preso a prestito la forma propria di organizzazione della cultura militare tedesca.⁴¹ Così, quando un nuovo membro entra a far parte dell'*oturupa* riceve un diverso grado militare, che viene registrato in un apposito libro dei membri, in cui si tiene conto altresì degli avanzamenti di grado via via accordati a ciascun membro sull'esempio della strutturazione dell'esercito coloniale tedesco. Inoltre, nel corso delle celebrazioni dell'*omazemburukiro*, si dà luogo a delle vere e proprie performance, dove si alternano momenti di marcia, parate, esercitazioni militari e performance equestri, che ripresentano quelle del periodo coloniale tedesco.⁴² L'uso di simboli e pratiche militari del periodo coloniale tedesco nei rituali delle nuove istituzioni culturali commemorative degli Herero costituì l'unico modo per riformulare la loro organizzazione sociale in un momento di totale mancanza di punti di riferimento che potessero favorire tale riaffermazione identitaria.⁴³ Infatti, le strutture di potere religiose, militari e politiche herero erano state sistematicamente distrutte nella guerra coloniale e a causa degli eventi a essa connessi. Avendo avuto modo di essere socializzati nella società militare tedesca e di internalizzarne le strutture e le gerarchie - prima durante la guerra e poi in periodo post-bellico a seguito del reclutamento forzato di molti Herero nelle truppe coloniali tedesche come servitori degli ufficiali coloniali e loro aiutanti nelle *Truppenbambusen* - le esperienze avute con l'esercito coloniale tedesco costituirono un modello importante per gli Herero, al quale ancorarsi per riorganizzare la loro società distrutta dagli eventi bellici.⁴⁴ Per riprendere quanto argomentato da James Clifford in termini generali,⁴⁵ si potrebbe affermare che l'*oturupa* usò, e continua a usare, poteri e attributi considerati caratteristici dell'Altro rispetto alla società herero, in questo caso specifico dello stato coloniale tedesco, per costruire un'immagine nuova del Sé herero.⁴⁶ Sulla scia delle argomentazioni proposte da Michael Taussig nel suo volume *Mimesis and Alterity*,⁴⁷

⁴¹ Riguardo alle uniformi delle donne herero e al loro ruolo nell'*oturupa* e nell'*omazemburukiro*, si veda: Hendrickson 1996: 223-236.

⁴² L'istituzione culturale dell'*omazemburukiro* presenta elementi di similitudine con la danza kalela studiata da J. Clyde Mitchell (1956) in Africa australe. Tale danza, infatti, era praticata, negli anni '50 del XX sec, dagli abitanti neri di una cittadina mineraria della Rodesia del Nord durante il loro tempo libero. La danza, riferendosi contemporaneamente al mondo superiore dei bianchi - attraverso i costumi dei danzatori - e alle relazioni inter-etniche tra gli africani - attraverso il tema delle canzoni e il reclutamento dei gruppi di danzatori secondo l'etnia di appartenenza - agiva da riferimento significativo per l'analisi delle relazioni sociali (tra africani e tra bianchi e neri) nella regione della Copperbelt di quegli anni.

⁴³ Gewald 1998.

⁴⁴ Krüger 1999: 225-239.

⁴⁵ Cfr. Clifford 1986: 10.

⁴⁶ In questo senso, l'*oturupa* presenta caratteristiche in comune con altre istituzioni culturali studiate, per esempio, da Terence Ranger (1975) in Kenya e in Tanzania (la danza *Beni Ngoma*) e da Paul Stoller (1995) nel Niger occidentale presso i Songhai e i Djerma (pratica dell'*hauka*).

⁴⁷ Taussig 1993.

l'istituzione culturale dell'*oturupa* costituisce un modo di dominare i dominatori appropriandosi dei loro comportamenti e dei loro simboli materiali e immateriali. Tale istituzione culturale, quindi, non ha lo scopo di descrivere l'Altro (i Tedeschi), ma di descrivere il Sé herero, attraverso il riferimento al modello dell'Altro per orientare l'azione sociale verso l'affermazione di un'organizzazione ideale della società herero. Tale organizzazione ha un doppio orientamento retrospettivo, attraverso la commemorazione pubblica di eventi storici, e prospettivo, poiché la memoria collettiva è richiamata nei riti di commemorazione per la costruzione di un'identità di gruppo iscritta in una progettazione futura.⁴⁸ Queste considerazioni evidenziano il confine etnico tra gli Herero e i Tedeschi, così come le sue variazioni, come matrice della memoria herero e, al contempo, luogo di esplicamento dell'interazione tra memoria e identità di questo popolo.



Fig. 3 - *Omazemburukiro* in occasione dell'*Herero Day* di Okahandja (21-22 agosto 2010)
Foto dell'Autore

Il ruolo che l'*oturupa* ha rivestito nel consentire la restaurazione della società herero dopo la guerra coloniale emerse con tutta evidenza nel momento in cui tale istituzione culturale fu resa pubblica nel 1923, il 26 agosto, in occasione del funerale di Samuel Maherero, primo e ultimo capo supremo di tutti gli Herero prima dello sradicamento delle loro istituzioni culturali e politiche attuato dai Tedeschi. Il funerale di Samuel Maherero - che deceduto in esilio in Botswana, dove fu costretto a fuggire dopo aver combattuto contro i Tedeschi nel 1904, fu tumulato a Okahandja -

⁴⁸ Assmann 2002.

rappresentò la nascita pubblica di una nuova forma di organizzazione sociale basata sull'*oturupa*.⁴⁹ Tuttavia, come le considerazioni presentate di seguito riguardo ai dati etnografi raccolti evidenziano, ciò che riveste particolare interesse ai nostri fini è considerare come negli anni successivi, fino ad oggi, l'*oturupa* abbia portato avanti il suo compito di rivitalizzare le pratiche culturali herero e di costruirne di nuove, sulle rovine delle vecchie, attraverso il legame che essa ha instaurato con la celebrazione della memoria herero dell'*omazemburukiro*, che annualmente si tiene a Okahandja in occasione dell'anniversario della sepoltura di Samuel Maharero, e, quindi, anche tramite la territorializzazione di questa memoria. In particolare, è interessante come queste istituzioni culturali abbiano continuato ad avere un ruolo rilevante anche dopo l'indipendenza della Namibia, fungendo da riferimento importante per riaffermare, attraverso la memoria, l'identità etnica herero negata dalla forte marginalizzazione subita dagli Herero rispetto agli Owambo.

Territorializzazione della memoria herero, o verso una nuova identità collettiva politicizzata

L'esempio dell'Herero Day di Okahandja

Nel quadro di riferimento teorico-concettuale e storico descritto nei paragrafi precedenti, si propone in questa sezione l'analisi della cerimonia della memoria herero, che si tiene ogni anno alla fine di agosto nella cittadina di Okahandja, e nota, come già riferito, quale *Maharero Day*, *Herero Day* o *Red Flag Day*. Il riferimento puntuale a questa celebrazione dell'*omazemburukiro*, alla quale ho partecipato nel fine settimana del 21 e 22 agosto 2010, servirà da spunto per raccontare anche di altri dati etnografici che, raccolti in altri luoghi e attraverso altri incontri, sono altrettanto rilevanti al fine della nostra indagine.

La celebrazione dell'*omazemburukiro* dell'*Herero Day* di Okahandja può essere considerata la più importante tra le ceremonie organizzate annualmente nell'ambito dell'*oturupa*, ai fini di affermare una rinnovata unità sociale e politica degli Herero con riguardo, in particolare, a un suo riconoscimento all'esterno del gruppo nell'ambito dei difficili rapporti con il Governo della Namibia indipendente dal 1990.

⁴⁹ Hartmann 1998: 125-131; Krüger e Henrichsen 1998: 149-174.

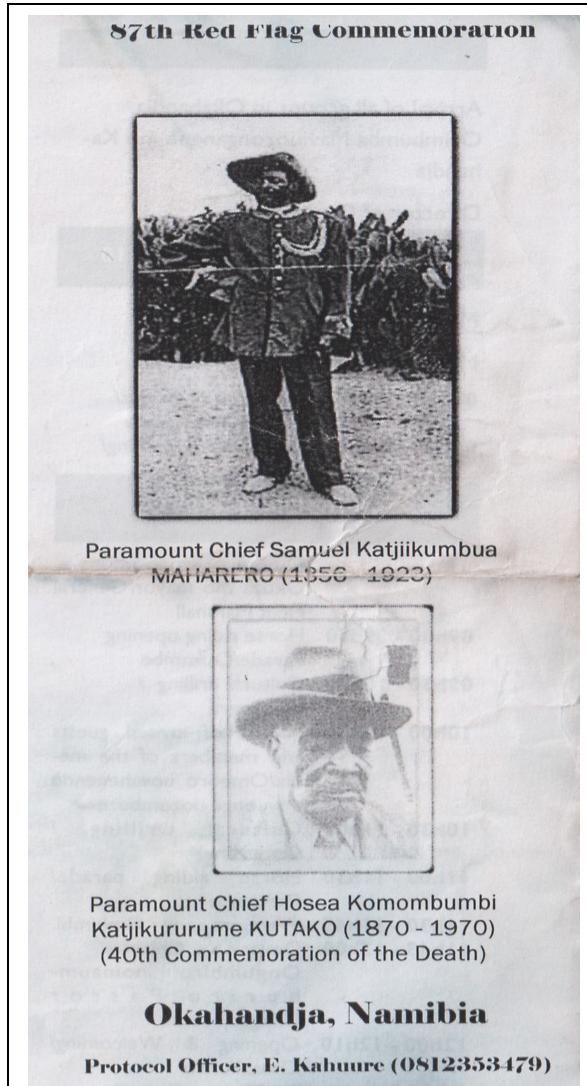


Fig. 4 - Frontespizio del programma dell'Herero Day di Okahandja (21-22 agosto 2010)

Sebbene ogni *omazemburukiro* abbia caratteristiche specifiche, le celebrazioni presentano una struttura organizzativa comune, sulla quale vale la pena di soffermarsi. Il primo giorno delle celebrazioni si apre con la presentazione di ciascun convenuto agli antenati attraverso un rituale compiuto presso il “fuoco sacro” (*okuruo*), appositamente organizzato nel luogo della cerimonia, dove i diversi *komandos*, giunti da tutto il Paese, preparano le loro tende e l’occorrente per le celebrazioni.⁵⁰ Sempre nel corso della prima giornata, iniziano le performance di diversa natura, che continueranno anche il giorno successivo, e che animano l’*omazemburukiro*, alternando momenti di marcia, parate, esercitazioni militari e performance equestri, che ripresentano quelle del periodo coloniale tedesco.

⁵⁰ Tale luogo si trova a Okahandja, laddove, si narra nella tradizione orale herero, vi fosse la dimora della sorella del capo Maharero, che regnò dal 1861 al 1890.



Fig. 5 - Marcia nell'ambito dell'*omazemburukiro* dell'*Herero Day* di Okahandja (21-22 agosto 2010)
Foto dell'Autore

Il secondo giorno si apre con la processione solenne dal luogo delle celebrazioni alle tombe dei capi herero, prima al sito delle tombe di Maharero (c. 1820-1890) e Samuel Maharero (1856-1823) e, poi, nel cimitero, dove è tumulato il corpo del capo herero Hosea Kutako (1870-1970), in carica dal 1917 al 1970.

In entrambi i giorni si tengono discorsi pubblici volti a commemorare eventi storici e a discutere questioni inerenti al presente della società herero. Una caratteristica importante di questi discorsi riguarda il fatto che essi, se non direttamente pronunciati in inglese (lingua nazionale della Namibia indipendente), sono stati accompagnati dalla traduzione consecutiva in inglese di quanto presentato in osijherero. Questo aspetto evidenzia la finalità che le celebrazioni si pongono di affermare l'identità etnica herero non tanto allo scopo di alimentare un'autoidentificazione etnica tra i membri del gruppo, ma piuttosto per ribadire tale identità all'esterno di esso, nelle sue relazioni con gli altri gruppi etnici e, in particolare, con gli Owambo che governano la Namibia.

I discorsi sono intervallati da performance nelle quali grande enfasi è posta sul fatto che i partecipanti sono chiamati a guardare e a imparare ad agire secondo una condotta giusta nell'ambito di quella rappresentazione ideale della società herero. In altre parole, attraverso il riferimento alla storia della guerra coloniale, al ricordo di capi valorosi le cui gesta si legano in modo diverso alla resistenza della società herero, alla religione e all'*oturupa*, questo popolo si definisce come un gruppo unito e distinto dagli Altri in termini di storia, religione, norme e riferimenti culturali simbolici o materiali comuni.



Fig. 6 - Processione solenne alle tombe dei capi herero (Okahandja, 22 agosto 2010)
Foto dell'Autore

Tuttavia, è interessante osservare che tale unità sociale e politica degli Herero diventa possibile solo là, a Okahandja, nello spazio-tempo delle celebrazioni dell'*Herero Day* in cui è rappresentato l'accordo tra le divisioni e le tensioni interne alla società herero, al fine di affermare, e riaffermare ogni anno, per via simbolica l'identità di questo popolo negata nei discorsi e nelle prassi politiche dominanti nel contesto nazionale namibiano. Tale unità degli Herero è evocata in molti dei discorsi tenutesi nel corso delle celebrazioni: l'onorevole herero K. Kaura ha parlato di un possibile approccio verso la riconciliazione tra tutti i gruppi herero divisi; il vescovo A. C. Kamburoza, rappresentante della *Oruuano Protestant Unity Church*, alla quale aderiscono la maggior parte degli Herero, ha usato più volte l'espressione "noi siamo uniti" e "noi siamo uniti nella pace"; il comandante del *komando* di Okahandja, I. Kamuhapita, nel suo discorso di apertura e benvenuto ha sottolineato "l'importanza per le generazioni più giovani di capire il peso dell'unità del popolo herero" e l'esigenza di "arrivare all'unità e alla pace tra i nostri capi attraverso l'impegno e il sacrificio che sono richiesti agli Ovaherero e agli Ovambanderu per raggiungere tali obiettivi".

A questo riguardo, un aspetto interessante delle celebrazioni dell'*Herero Day* è costituito dal fatto che l'unità degli Herero è mobilitata, territorializzata - attraverso l'ancoraggio al villaggio di Okahandja - e politicizzata per mezzo di diverse strategie della memoria, che abitano l'*omazemburukiro* e finalizzate a proporre, almeno nella performance, una società herero ideale, fondata sull'armonia tra i diversi gruppi e dove le divisioni interne sono superate. È senz'altro eloquente il fatto che Samuel Maharero sia assunto nella commemorazione a emblema sia della resistenza herero

contro i Tedeschi che dell’unità del popolo herero, per la prima volta guidato con lui dalla leadership di un unico capo. Ciò mentre le fonti storiografiche mettono in luce il carattere ambiguo e tutt’altro che unificatore del ruolo storico di Samuel Maharero. Infatti, subito dopo la morte di Maharero nel 1890 iniziò una vera e propria lotta per la successione. Samuel Maharero sconfisse gli altri contendenti, diventando il primo *paramount chief* degli Herero, grazie al supporto che ottenne sia dagli amministratori coloniali tedeschi sia dai missionari renani presenti nella zona. Tuttavia, ciò ebbe un prezzo salato per gli Herero. Infatti, in cambio del supporto ottenuto, Samuel Maharero dovette cedere ai Tedeschi la terra tradizionalmente abitata dal suo popolo, e con essa le aree di pascolo e il bestiame. In altre parole, le terre, ottenute da Samuel Maharero dagli altri capi herero sottomessi al suo potere, furono progressivamente trasferite, attraverso una serie di trattati firmati da Samuel Maharero e dal Governatore tedesco Theodor Leutwein, ai colonizzatori, determinando lo “sconfinamento” invasivo dei coloni tedeschi e delle compagnie terriere private nelle terre in precedenza degli Herero, causandone l’espulsione dalla zona del loro antico insediamento.⁵¹ Inutile dire che ciò infiammò gli animi degli altri capi herero contro Samuel Maharero. In particolare, il più forte dei rivali di quest’ultimo per la successione, Nicodemus Kavikunua, fu costretto a ritirarsi nei distretti più orientali della Namibia centrale, trovando rifugio presso gli Ovambanderu guidati dal capo Kahimemua Nguvauva. Nel 1896, quando nella zona di Gobabis abitata dagli Ovambanderu scoppì un conflitto tra loro e i Tedeschi, a seguito dell’uccisione di un Ufficiale tedesco in servizio in quel Distretto, Nicodemus Kavikunua e Kahimemua Nguvauva furono catturati e condotti a Okahandja, dove Samuel Maharero rifiutò di perdonare i suoi rivali e si schierò dalla parte dei Tedeschi, appoggiando l’uccisione dei due uomini, che furono freddati da un plotone di esecuzione proprio a Okahandja.

Queste considerazioni pongono in luce le strategie celebrative e comunicative attraverso cui l’istituzione culturale dell’*omazemburukiro* si propone di cancellare le forti e, spesso anche violente, divisioni all’interno del gruppo herero, affermando piuttosto un ideale di questa società, caratterizzato dalla scomparsa di qualsiasi confine interno al gruppo etnico. L’analisi delle celebrazioni dell’*Herero Day* è utile, allora, per confermare l’approccio teorico descritto riguardo al processo di politicizzazione dell’identità etnica herero attraverso particolari strategie della memoria. Mediante questo apparato celebrativo e rituale, gli Herero mettono in campo un insieme di azioni collettive intraprese in difesa della loro identità etnica, al fine di resistere alle minacce arrecciate dagli Owambo, i quali sono forti del loro ruolo dominante nelle relazioni inter-etniche all’interno della nazione namibiana. L’unità sociale del popolo herero, necessaria e funzionale al perseguimento degli obiettivi politici degli Herero nello scenario della Namibia indipendente, è rappresentata durante l’*omazemburukiro* non solo dall’annullamento dei confini etnici interni al gruppo ma anche di quelli esterni a esso, che ne caratterizzano i rapporti con i Nama. Nonostante i sanguinosi conflitti tra Herero e Nama, di cui si è accennato, tra la seconda metà del XIX sec e il primo ventennio del XX sec, nel corso dell’*Herero*

⁵¹ Gewald 1999: 29-109.

Day sono, infatti, chiamati a intervenire i rappresentati della comunità nama, con la quale è rimarcata la solidarietà e l'unità per ricordare il genocidio subito dai due popoli da parte dei Tedeschi. Tutto ciò mentre, non distante dal luogo delle celebrazioni dell'*Herero Day*, il ricordo della più sanguinosa delle battaglie tra i due popoli (nota come “Bloodbath of Okahandja”, 23 agosto 1850) è territorializzato nella cittadina di Okahandja in un luogo chiamato “Moordkoppie”, situato dietro la scuola del paese nei pressi della strada principale Windhoek-Karibib.

Le celebrazioni dell'*Herero Day* di Okahandja, messe anche in relazione con altri dati etnografici raccolti durante il periodo di campo in Namibia, costituiscono un riferimento utile per analizzare i tre filoni tematici (violenza, sofferenza, morte, fuga e rivendicazioni fondiarie; diaspora; genocidio e resistenza), precedentemente introdotti, come prevalenti nelle strategie di territorializzazione e politicizzazione della memoria del conflitto coloniale “agite” attraverso l’*oturupa* e le celebrazioni dell’*omazemburukiro*, al fine di costruire una nuova identità collettiva herero. Per questa ragione, il resto dell’analisi qui proposta è organizzata con riferimento specifico a ciascuno dei tre filoni individuati.

Violenza, sofferenza, morte, fuga e rivendicazioni fondiarie

Il primo filone tematico, attorno al quale si articolano le strategie della memoria herero finalizzate alla riaffermazione dell’identità collettiva di questo popolo, è quello che si riferisce al tema della violenza, della sofferenza e della morte, cui sono connessi, poi, il tema della sconfitta degli Herero e la loro conseguente fuga nell’*Omaheke*, che ha portato alla dispersione e alla diaspora di questo popolo. Come emerge da molti dei discorsi tenuti in occasione dell’*Herero Day*, questo primo filone tematico è declinato spesso con riferimento a un altro tema rilevante ai nostri fini, quello dell’essere stati derubati della propria terra ancestrale da parte dei Tedeschi, che serve a legittimare la lotta corrente degli Herero per rivendicare i propri diritti fondiarie. Allora, le celebrazioni dell’*omazemburukiro*, e più generalmente l’*oturupa*, sono pratiche culturali e rituali attraverso le quali si mettono in atto delle strategie della memoria herero finalizzate alla riappropriazione simbolica della loro terra ancestrale.⁵² Tali strategie traggono forza proprio dall’essere parte di quelle pratiche culturali e rituali pubbliche che amplificano e rendono possibile nella rappresentazione la riappropriazione simbolica delle loro terre da parte degli Herero. Ciò avviene attraverso il continuo richiamo alla terra ancestrale, a cui si lega la geografia della memoria della guerra coloniale e le esperienze di violenza, sofferenza, morte, fuga e dispersione del popolo herero che in essa s’inscrivono.⁵³

⁵² Förster 2005.

⁵³ Förster 2010: 112-183. In particolare, sono stati eloquenti, al proposito, gli interventi tenuti durante l’*Herero Day* dal sig. J. Kaputu “The history of the leadership of the Ovaherero people up to the present Paramount Chief Kuaima”, dal dr. Z. Ngavirue “The role of the Chief Council during the time of Chief Hosea Kutako”, e dal sig. J. Katjimune “The forgotten heroes and heroines of the Ovaherero people that one does not find in history books”.

Si tratta di una questione che ho avuto modo di approfondire con un'intervista al sig. S. Kavita, maestro presso l'*Okakarara Vocational Training Centre* (OVTC), membro del *komando* dei *Red Flag* di Okakarara e scrittore della storia herero con particolare riferimento alla guerra coloniale e al genocidio di questo popolo.⁵⁴ Nel suo racconto, il sig. Kavita descrive la geografia della memoria del conflitto coloniale, disegnando una mappa mentale dei luoghi che la compongono, attraverso un continuo rimando ai racconti contenuti negli *omitandu*, canti di preghiera tradizionali herero, e nella musica *oviritje*, vale a dire un genere musicale tradizionale herero che, nato negli anni '90 del secolo scorso come musica a cappella, ha poi dato sempre più importanza ai testi delle canzoni. Tra i luoghi di cui racconta il sig. Kavita come parte di una terra ancestrale degli Herero, della quale questo popolo è stato privato a causa degli eventi della guerra coloniale, ve ne è uno in particolare che ricorre: la montagna del Waterberg (osjihero *Kaondeka*). *Kaondeka* è descritta negli *omitandu* e in molte canzoni *oviritje*, cui il sig. Kavita rimanda, come *ondundu yomeva*, vale a dire la montagna dell'acqua, alla quale sono riferiti diversi attributi volti a evidenziarne la ricchezza di risorse naturali importanti per la sussistenza di una società pastorale come quella herero.⁵⁵ D'altro canto, però, *Kaondeka* è descritta come il luogo dove si combatté una battaglia importante della guerra del 1904 (osjihero *ondjemonul(l)vier*), la quale segnò la perdita di quei territori e delle loro risorse naturali da parte degli Herero, espropriati delle loro terre dai colonialisti Tedeschi.⁵⁶ Oltre alla montagna del Waterberg, la geografia della memoria herero si compone di una pluralità di siti distribuiti nell'area circostante a essa in un raggio di una trentina di chilometri, rispetto ai quali ne viene descritta la ricchezza di risorse naturali,⁵⁷ così

⁵⁴ L'intervista al sig. Kavita si è tenuta presso l'*Okakarara Community Cultural and Tourism Centre* (OCCTC), con il quale collabora come guida culturale, in più incontri nel mese di agosto 2010. La presa di contatto con il sig. Kavita è stata possibile grazie a un primo incontro avuto proprio in occasione dell'*Herero Day* a Okahandja.

⁵⁵ In particolare, si vogliono ricordare qui il testo della canzone *oviritje* di Jackson Kaujeua del 1994 intitolata proprio "Kaondeka" come anche la canzone, dedicata a Riruako nel 2004, contenuta nell'album *ombara otjitambi* (ingl. *paramount chief*) del gruppo *oviritje Wild Dogs* di Okakarara dal titolo "Kaondeka Please, Please!". Per maggiori informazioni, si vedano: <http://www.kahorere-te.com>, <http://www.myspace.com/oviritje1> [accesso novembre 2013].

⁵⁶ La montagna del Waterberg assume un ruolo importante anche nella memoria collettiva dei Tedeschi Namibiani. Infatti, già nel 1905, fu istituito il *Waterberg-Tag*, vale a dire una giornata appositamente dedicata alla commemorazione della battaglia del Waterberg e dal 1929 si tengono annualmente, a metà agosto, delle celebrazioni commemorative nel cimitero dei caduti tedeschi, che oggi fa parte del complesso del Parco Nazionale del Waterberg Plateau (istituito nel 1972). Tali commemorazioni sono organizzate da gruppi molto conservatori e reazionari, tra cui in particolare la *Deutsche Krigsveteranen-Vereine*, vale a dire l'Associazione dei Veterani di Guerra Tedeschi. Riguardo alle pratiche culturali e rituali della memoria collettiva dei Tedeschi Namibiani, si rimanda a Steinmetz 2008. Nonostante dal 1994 sia stata apposta una targa sulla cinta di muro del cimitero tedesco, dedicata "alla memoria dei guerrieri herero caduti nella battaglia del Waterberg", quel luogo continua a essere considerato dagli Herero come uno spazio di commemorazione dei e per i Tedeschi.

⁵⁷ Soprattutto *ozombu* (it. punti d'acqua) e *oresevate* (it. villaggi), ai quali viene fatto riferimento perché i loro nomi rimandano alla presenza di risorse naturali importanti per la società herero: es. *Otjikaru* = il luogo dell'albero di *omukaru*, vale a dire un cespuglio spinoso dei cui frutti sono ghiotti i buoi; *Ovitombo* = suolo fangoso e fertile prodotto da un vicino fiume stagionale.

da rivendicarne l'importanza per la vita della società pastorale herero e da ribadirne il significato simbolico per l'identità etnica di questo popolo. Allo stesso tempo, il paesaggio composto di questi luoghi è politicizzato attraverso l'ancoraggio a essi della memoria della guerra coloniale, che legittima la rivendicazione da parte herero di quelle terre fertili, e da loro tradizionalmente abitate, espropriate dai Tedeschi, come testimoniato dalle tombe degli eroi herero morti nel conflitto coloniale o durante la fuga nell'*Omaheke*, e dalle celebrazioni rituali della guerra del 1904-1908, che proprio in quei luoghi sono solennizzate.

Tra questi siti della memoria, oltre a *Kaondeka*, ve n'è un altro che ricopre particolare importanza per la nostra analisi. Si tratta di *Ohamakari*, un punto d'acqua, laddove le fonti orali herero localizzano un antico insediamento di un tal Kakonga, e soprattutto luogo ricordato, come anche nelle parole del sig. Kavita, in quanto “sito dove le nostre genti morirono durante la guerra”, “posto dove il popolo herero è stato diviso e si è disperso”. Fuggiti dopo la sconfitta subita nella battaglia del Waterberg, gli Herero si rifugiarono a Ohamakari, dove tuttavia furono raggiunti dai Tedeschi che li sterminarono, mentre i sopravvissuti iniziarono a vagare nell'*Omaheke*, costretti a lasciare le loro terre ancestrali e a trovare rifugio in Botswana, se in grado di sopravvivere alle fatiche di mesi di stenti nel deserto.⁵⁸ Proprio per questo suo grande valore simbolico, che, come descritto da Larissa Förster,⁵⁹ consente di ricostruire un ben più ampio contesto storico e socio-culturale, Ohamakari è stato scelto nel 2004 come sede per la prima commemorazione ufficiale del genocidio herero, tenutasi in occasione del centenario della guerra coloniale. Tuttavia, va rimarcato che le celebrazioni dell'*Ohamakari Day* (11-12 agosto) non si tengono laddove si trova il sito vero e proprio di Ohamakari, ma presso l'*Okakarara Community Cultural and Tourism Centre* (OCCTC), che si trova a pochi chilometri di distanza. Ciò è dovuto al fatto che Ohamakari è situato sulla terra di una fattoria turistica (*guest farm*) denominata *Gross Hamakari* (it. grande Hamakari) di proprietà della famiglia di Tedeschi Namibiani Diekmann, discendenti del colono tedesco Wilhem Diekmann, giunto nell'area alla fine del 1800. Si tratta di una struttura ricettiva di lusso, sui cui terreni sono ospitate le tombe dei caduti tedeschi nella battaglia di Ohamakari. I rappresentanti degli Herero sono stati ammessi a visitare il sito di Ohamakari per commemorare i loro morti solo nel 1966, ma dopo quell'unico episodio non è stato loro più consentito celebrare alcuna commemorazione in quel luogo.

⁵⁸ L'antropologa Kirsten Alnaes (1989) nei suoi studi sulla storia orale degli Herero del Botswana riporta come, ancora negli anni '70 del secolo scorso, gli Herero in diaspora ricordassero Ohamakari nei loro *omitambu* come “il luogo della battaglia che divise gli Herero” e “il luogo in cui il nostro popolo si è disperso”.

⁵⁹ Förster 2010: 243-341.



Fig. 7 - Il sito di Ohamakari sulla proprietà della *guest farm* di Gross Hamakari
Foto dell'Autore



Fig. 8 - Tombe dei soldati tedeschi caduti nella battaglia di Ohamakari di fronte al punto d'acqua omonimo
Foto dell'Autore

A questo riguardo, sono indicative anche le parole pronunciate dal sig. Wilhem Diekmann, proprietario della *guest farm*, al momento della visita a Ohamakari nel corso di un tour attraverso la sua proprietà, al quale ho partecipato, presentandomi come turista, insieme a un gruppo di una decina di turisti tedeschi. Infatti, raccontando degli eventi della battaglia coloniale combattuta a Ohamakari e commemorata dalle tombe dei soldati tedeschi là erette, ha affermato più volte con veemenza che “non sono per nulla vere le cose che raccontano gli Herero, secondo cui i Tedeschi avrebbero usato violenza contro le loro donne e avrebbero avvelenato le acque dei luoghi come Ohamakari per uccidere gli Herero e il loro bestiame”. Il sig. Diekmann ha chiarito ripetutamente che si è trattato di “una guerra” e che “anche i Tedeschi sono morti” e che anche loro hanno “dei morti da commemorare”. Se nelle parole del sig. Diekmann durante il tour e anche nelle pagine del libro pubblicato nel 1981 dalla *Südwestafrika Wissenschaftliche Gesellschaft* e dedicato alle memorie della famiglia Diekmann (“Diekmann, W., Die Familie Diekmann in Südwestafrika”) emerge chiaramente un atteggiamento di chiusura rispetto alle rivendicazioni herero riguardo al genocidio delle loro genti e la negazione che quei fatti storici siano davvero accaduti; colpisce che nel volantino illustrativo della fattoria sia rimarcato che è possibile organizzare delle escursioni nell’*Hereroland*, confinante con *Gross Hamakari*, per visitare i villaggi tradizionali herero e che la famiglia Diekmann, alla quinta generazione in Namibia, intrattiene un ottimo rapporto con gli Herero. Ciò è dimostrato, come recita il volantino, dal fatto che i Diekmann hanno contribuito a supportare finanziariamente, insieme all’Ambasciata tedesca di Namibia, la costruzione di un monumento commemorativo dei caduti Herero nella guerra di Ohamakari nell’ambito del più ampio complesso dell’OCCTC.



Fig. 9 - Particolare del volantino illustrativo della *guest farm* di *Gross Hamakari*

Tale visione esclude, però, di considerare che, in realtà, il luogo dove gli Herero vorrebbero poter portare omaggio ai loro defunti nella battaglia di Ohamakari si trova solo pochi chilometri oltre la sede dell'OCCTC, di là della spessa cinta che demarca la proprietà della fattoria di *Gross Hamakari*, separandola dalla *communal land* (it. terre comunitarie) su cui si trova il Centro Culturale. L'insoddisfazione herero e le rivendicazioni, legate alla volontà simbolica di riappropriarsi delle loro terre ancestrali attraverso pratiche culturali e rituali della memoria, emergono chiare anche dalle parole del sig. Kavita che, riguardo ai proprietari tedeschi della fattoria di *Gross Hamakari*, afferma che “hanno preso la nostra terra, il nostro bestiame e grazie a questo furto si sono fatti ricchi”.⁶⁰



Fig. 10 - La cinta di separazione tra le terre della *guest farm* di *Gross Hamakari* e quelle dell'OCCTC
Foto dell'Autore

Ne emerge altresì come le strategie di territorializzazione della memoria herero siano molto complesse, proprio perché ancorate alla questione della terra, la quale investe il piano delle identità individuali e collettive, implicando fattori di carattere economico, culturale e sociale, ma anche aspetti psicologici e affettivo-emozionali rilevanti.⁶¹ D’altro canto, queste riflessioni ci consentono di riportare l’attenzione sull’utilità di soffermarsi a considerare, nello studio del rapporto tra

⁶⁰ Queste considerazioni ci rimandano al fatto che la questione delle rivendicazioni herero della loro terra antica può essere meglio compresa se inserita nell’ambito del più ampio quadro delle politiche fondiarie coloniali e post-coloniali in Namibia, con particolare riguardo alle riforme fondiarie condotte nel quadro nazionale della Namibia indipendente, cui si è accennato in uno dei paragrafi introduttivi. Per approfondimenti, si rimanda a Government of the Republic of Namibia 1991; Melber 2002.

⁶¹ Förster, Henrichsen e Bollig 2004.

pratiche culturali e rituali della memoria collettiva e configurazioni identitarie, il ruolo rilevante che l'affermarsi, il negarsi e il ridefinirsi di confini etnici interni ed esterni al gruppo herero, così come anche di confini territoriali, può assumere.

Diaspora

Il riferimento al sito di Ohamakari consente di esaminare anche il secondo filone tematico attraverso il quale la territorializzazione e la politicizzazione della memoria della guerra coloniale si realizzano nell'*oturupa* e nelle celebrazioni dell'*omazemburukiro*. Si tratta del tema della diaspora del popolo herero che si racconta sia originata proprio da quanto avvenuto a Ohamakari nell'agosto del 1904. Il riferimento a Ohamakari è più volte raccontato nella recitazione della diaspora tenuta in occasione dell'*Herero Day* del 2010 da Thabo Appollos, scrittore e poeta herero figlio della diaspora di questo popolo in Sudafrica.

Nella sua recita è altresì interessante il fatto che sia ripetutamente affermato il riferimento a una Nazione herero unita, che si estende e continua a esistere e a resistere nonostante e attraverso i confini territoriali degli Stati nei quali gli Herero vivono (principalmente Namibia, Botswana e Sudafrica) a seguito della diaspora. Inoltre, rispetto al ruolo della territorializzazione della memoria, è interessante la similitudine che Appollos istituisce nel suo monologo tra la Nazione herero e gli elementi dei luoghi che compongono il paesaggio transnazionale della memoria herero. Al riguardo, si può far riferimento alla similitudine tra la Nazione herero e l'albero di *omarula*, che rappresenta uno degli elementi fisico-naturali cui maggiormente si ancora l'identità etnica degli Herero attraverso le caratteristiche dei territori abitati da questo gruppo:

“I tedeschi sono venuti con le loro armi di distruzione di massa / I tedeschi hanno distrutto gli alberi di omarula / Loro sono venuti e, distruggendo le piante di omarula, hanno distrutto anche la nazione herero / La nazione herero è come un albero di omarula e, oggi, noi rivendichiamo i nostri resti”

(Thabo Appollos, Diaspora, *Herero Day*, Okahandja, 21-22 agosto 2010)

Un'altra considerazione interessante che può essere fatta sulla recitazione della diaspora riguarda la lingua impiegata da Appollos. Infatti, l'intera diaspora è stata recitata in lingua inglese, poiché il giovane intellettuale herero, pur comprendendo l'osjihero, non parla in modo fluente la lingua. Tuttavia, come dichiarato dallo stesso Appollos nel corso di un'intervista, che gli ho rivolto in un nostro incontro a Windhoek successivo all'*Herero Day*, il fatto che lui scriva le poesie della diaspora e i suoi poemi sulla storia herero in inglese è un fattore ben accolto dagli Herero, che ne vedono il potenziale per la diffusione della loro causa anche al di fuori della loro comunità, a livello nazionale namibiano e internazionale. Anche la scelta della lingua inglese per la recitazione della diaspora sembra dunque confermare le nostre argomentazioni precedenti riguardo al fatto che l'obiettivo primario delle celebrazioni della memoria herero sia quello di riaffermare la loro identità etnica per

scopi politici rispetto a un contesto relazionale inter-etnico della Namibia indipendente, nel quale gli Herero soffrono di una forte marginalizzazione politica che è conseguenza e retaggio delle esperienze coloniali di questo popolo.

Genocidio e resistenza

Nei paragrafi introduttivi di questo scritto si è già riferito a proposito del fatto che il terzo filone tematico del genocidio è, in realtà, trasversale a tutti gli aspetti tematici descritti nella nostra analisi, legandosi anche al tema della resistenza, funzionalmente all'affermarsi di un senso di riorganizzazione possibile del gruppo herero che ne dimostri la capacità di sopravvivere unito nonostante tutto.

Per queste ragioni, durante l'*Herero Day* di Okahandja sono stati molti i rimandi al tema del genocidio, spesso presentato per mezzo della sua territorializzazione e, dunque, con riferimento a quei luoghi della memoria, come Ohamakari, con i quali è possibile raccontarlo. Al contempo, il tema del genocidio serve per suggerire l'esigenza dell'unità sociale e politica degli Herero così da poter portare avanti con successo la loro causa contro i torti subiti dagli Owambo nel contesto nazionale della Namibia indipendente. A questo riguardo, va chiarito che la parola genocidio, la quale domina a oggi le pratiche culturali e rituali dell'*oturupa* e dell'*omazemburukiro*, rappresenta un'introduzione recente negli usi quotidiani dell'osjiherero. Infatti, come fa notare Förster, l'uso del termine genocidio è stato introdotto in occasione della preparazione delle celebrazioni per la commemorazione del centenario della guerra coloniale del 1904-1908.⁶² Fino ad allora e, quindi, al 2001, la guerra coloniale era infatti chiamata nella conversazione quotidiana in osjiherero "guerra",⁶³ mentre l'uso del termine "genocidio" era limitato all'arena politica e ai discorsi riferiti nello specifico alla questione dei risarcimenti da richiedere al Governo tedesco. È dunque con la preparazione delle celebrazioni del centenario che il termine è traslato nella lingua quotidiana con l'espressione *otjitiro otjindjandja tiovaherero* (it. la morte di massa degli Herero).

Si tratta di un aspetto importante con riferimento alle argomentazioni proposte in questo articolo, perché esso mostra come sia stato il processo di territorializzazione della memoria del genocidio a permettere che questo tema, da tempo oggetto della discussione politico-istituzionale, potesse essere trattato e "agitato" anche al di fuori della sfera istituzionale, coinvolgendo la maggioranza della popolazione herero nelle commemorazioni. Inoltre, è attraverso l'ancoraggio della questione del genocidio a Ohamakari, e ai luoghi della memoria circostanti, con le celebrazioni dell'*omazemburukiro* dell'*Ohamakari Day* in occasione del centenario della guerra

⁶² Cfr. Förster 2008.

⁶³ Il termine osjiherero usato per nominare la guerra coloniale è *ovita yovaherero novandoitji* (it. guerra degli Herero con i Tedeschi). Si tiene evidenziare che gli Herero non usano termini come "rivolta", "ribellione" o "insurrezione" per definire gli eventi del 1904-1908. Ciò a differenza dei Tedeschi Namibiani che, invece, li nominano usando il termine "Hereroaufstand" (it. rivolta degli Herero). Cfr. Förster 2010: 86-88.

coloniale, nel 2004, che per la prima volta si rende davvero visibile una nuova identità collettiva herero grazie all’iscrizione del tema del genocidio nel discorso pubblico interno alla comunità herero, ma anche a livello nazionale della Namibia e internazionale. Tanto che la questione del genocidio e la sua commemorazione possono essere considerate, come sostenuto da Gewald, “la prima vera esperienza di tutti gli Herero nel presente”.⁶⁴

Il nesso tra il tema del genocidio e l’unità degli Herero è centrale nei discorsi tenuti durante l’*Herero Day* di Okahandja. In essi, tale legame tra la memoria del genocidio e l’elaborazione di un’identità etnica unitaria è affermato attraverso il riferimento anche al tema della lotta e della resistenza herero, che svela le contraddizioni e le tensioni della concomitanza di diverse geografie della memoria nell’imbastirsi dell’identità nazionale della Namibia. Tali geografie della memoria conflittuali s’inscrivono per lo più nello spazio relazionale inter-etnico tra gli Herero e gli Owambo. Gli Herero resistono alla subordinazione cui sono sottoposti nella loro relazione con gli Owambo, elaborando un’idea di società herero unita e armoniosa, dove i confini etnici interni al gruppo così come anche quelli esterni con i Nama sono rimossi, al fine di affermare un sentimento di unità condiviso nella lotta per la causa comune della memoria del genocidio nel presente politico namibiano. Eloquente a tal riguardo è il discorso durante l’*Herero Day* del *paramount chief*, Kuaima Riruako, in carica dal 1978, il quale ha articolato la sua presentazione intorno all’idea che “l’unità della Nazione herero è necessaria affinché il processo di compensazione per i danni subiti a causa del genocidio possa andare a buon fine”. Riruako ha affermato che “le divisioni nella nostra Nazione non sono per niente buona cosa, affinché la nostra lotta si possa compiere”; e ha continuato, dicendo che “sebbene ci siano stati dei conflitti tra le nostre genti, non dobbiamo dimenticare che nelle nostre vene scorre lo stesso sangue herero. È sangue e non è acqua. Quindi, l’unità dei fratelli Ovaherero e Ovambanderu è dentro di noi e questo ci dà la forza di essere in marcia per l’unità del nostro popolo ai fini del raggiungimento della giustizia che ci è dovuta”. Oltre a Riruako, è significativo che il tema del genocidio sia ampiamente riferito nei discorsi rispettivamente del *paramount chief* ovambanderu Keharajo II Nguvauva, il quale ha sostenuto che “il nostro popolo è consapevole della necessità di essere uniti nella lotta, mentre sono gli Altri a volerlo dividere perché non sanno cos’altro fare per frenare la sete di giustizia degli Herero”, e del *Nama Traditional Association Chief*, David Frederik, che ha ribadito come “i Nama e gli Herero sono uniti nella lotta per ottenere la giusta compensazione al comune sacrificio di questi popoli a seguito del genocidio attuato dai Tedeschi in periodo coloniale”. La memoria del genocidio è usata come potente strumento per perseguire obiettivi politici, legandosi essa a memorie di resistenza che divengono incentivo per animare nuove forme di lotta nel presente. A questo riguardo è altresì rappresentativo quanto accaduto alla statua del capo herero Hosea Kutako, che, dopo essere stata messa di fronte al palazzo del Parlamento namibiano all’inizio del 1999, fu immediatamente coperta con un sacco di plastica nera. Ciò perché, nonostante Kutako fosse stato, in effetti, uno dei

⁶⁴ Cfr. Gewald 2003: 303.

maggiori leader nazionalisti durante le guerre per l'indipendenza della Namibia, era un Herero e, dunque, le sue origini etniche erano altre rispetto a quelle dei rappresentanti owambo del Governo del Paese divenuto indipendente. La statua fu scoperta solo il 10 Dicembre del 2001 in occasione della Giornata Nazionale dei Diritti Umani in Namibia. Tuttavia, la memoria può diventare anche uno strumento per sfidare la propria subordinazione e per affermare la propria identità.⁶⁵ È interessante, al proposito, come Riruako in quegli anni abbia saputo piegare la questione della statua di Hosea Kutato, e della sua memoria, ai suoi fini politici. La mancanza di rispetto mostrata per Kutako - un uomo che era sopravvissuto al genocidio, diventando poi capo carismatico della società Herero e valoroso combattente per la causa dell'Indipendenza della Namibia - servì a Riruako come ottimo spunto per costruire il proprio potere politico. Quest'ultimo si affermò, infatti, a partire dall'articolazione di una nuova identità herero unitaria e condivisa sulla base della comune esperienza del genocidio vissuta dai loro antenati e, invece, sconosciuta agli antenati dei rappresentanti owambo del governo namibiano.⁶⁶

Il discorso della memoria herero è, allora, caratterizzato da un forte orientamento verso il futuro politico, ma, al contempo, verso il passato culturale: la memoria collettiva è mobilitata, territorializzata e politicizzata secondo strategie che, spingendo la società herero a darsi una dimensione temporale articolata secondo la tripartizione passato-presente-futuro,⁶⁷ partecipano altresì allo svolgersi dell'identità etnica come costruzione fondata su un passato che diventa principio di azione per il presente attraverso la politica della memoria.

Conclusioni

Le considerazioni fatte in questo scritto si legano le une alle altre attraverso un filo rosso che racconta dell'identità herero come costruzione simbolica che trova fondamento nella memoria, la quale, lungi dall'essere un "dato naturale", è una costruzione culturale che si afferma secondo una politica della memoria, ossia una costruzione - consapevole o inconscia - finalizzata al perseguimento di obiettivi determinati.⁶⁸

In linea con queste considerazioni, si è proposta una riflessione riguardo alla memoria collettiva e all'identità etnica herero nella Namibia post-coloniale con un fuoco d'attenzione alla portata euristica del paesaggio, e dei luoghi che lo compongono, per una disamina critica degli intrecci complessi tra memoria e identità. Un elemento fondamentale delle politiche della memoria è costituito, infatti, dalla sua territorializzazione.⁶⁹ Attraverso la territorializzazione della memoria, quest'ultima è ancorata a dei luoghi che assumono la veste di paesaggi etnici, dove si compie un'attualizzazione della memoria collettiva tramite una pluralità di discorsi e pratiche

⁶⁵ Nora 1996-1998; Legg 2005.

⁶⁶ Gewald 2003.

⁶⁷ Affergan 1991.

⁶⁸ Fabietti, Matera 1999.

⁶⁹ Smith 1992.

sociali e culturali che partecipano alla costruzione dell'identità etnica. I luoghi della memoria herero non sono, allora, contenitori di storie passate.⁷⁰ Piuttosto, i luoghi si rivelano essere dei mosaici fluidi, dove s'intrecciano frammenti di materia, esperienza e memoria che creano degli spazi di mediazione interessanti tra socialità e temporalità.⁷¹ In quest'ottica, la memoria herero si mostra, da un lato, quale *pre-testo* per (ri)costruire una realtà etnica e sociale contemporanea e, dall'altro lato, diventa un *con-testo* per i locali, entro il quale è per loro possibile riconoscersi in una "tradizione" comune, che si legittima attraverso la *drammatizzazione* di alcuni luoghi.⁷² In altre parole, la memoria collettiva si rende comunicabile per mezzo di ciò che il geografo Yi-Fu Tuan ha definito la *visibilità* dei luoghi.⁷³ Questi ultimi diventano "reali" per mezzo di una varietà di strategie comunicative che li rendono visibili. Nel caso degli Herero, tali strategie s'inscrivono nelle pratiche e nelle reti ceremoniali delle istituzioni culturali dell'*oturupa* e dell'*omazemburukiro*. Tale apparato rituale della memoria non solo rende visibili, e quindi "reali", i luoghi della memoria herero, ma contribuisce anche, proprio attraverso tale processo di territorializzazione della memoria, a rendere "reali" e "autentiche" anche le identità etniche herero immaginate attraverso la memoria, rivelando quest'ultima come pilastro di ogni costruzione identitaria e, al contempo, ogni rappresentazione del passato quale frutto di una costruzione essa stessa.⁷⁴

Gli Herero usano la storia per riformulare la loro identità etnica nella Namibia contemporanea, impiegando particolari strategie per l'affermazione del loro discorso identitario che trovano espressione in politiche della memoria, in cui la memoria collettiva e l'identità etnica non sono soltanto territorializzate ma anche politicizzate. Infatti, come emerge dall'analisi dei dati etnografici proposta in questo articolo, le pratiche e le reti ceremoniali della memoria organizzate dagli herero, attraverso l'*oturupa* e l'*omazemburukiro*, propongono discorsi e pratiche che, più che essere dirette ad alimentare un'auto-identificazione etnica tra i membri del gruppo, sono volte a riaffermare l'identità herero all'esterno, nelle sue relazioni con gli altri gruppi etnici al fine di perseguire obiettivi di carattere politico nella Namibia contemporanea. L'identità etnica si fa, dunque, azione politica messa in campo in difesa della società herero nel contesto delle relazioni inter-etiche della Namibia post-coloniale. È a questo punto che emerge la rilevanza dell'altro concetto, accanto a quello di paesaggio, sul quale la nostra riflessione si è soffermata nell'analisi, vale a dire il concetto di confine. Il nesso tra memoria collettiva e identità etnica herero, così come i processi di territorializzazione e politicizzazione attraverso cui esso trova espressione, non possono essere compresi, infatti, prescindendo dalla considerazione del ruolo rilevante che ricoprono le variazioni di confine, rispettivamente interne al gruppo herero ed esterne a esso. Le continue configurazioni e riconfigurazioni di tali confini interni ed esterni al gruppo herero, definendo le relazioni sociali all'interno di

⁷⁰ Langbehn 2010.

⁷¹ Tilley 1994; Sharma 1995.

⁷² Fabietti 1997.

⁷³ Cfr. Tuan 2008.

⁷⁴ Fabietti, Matera 1999.

questa società e le relazioni che gli Herero intrattengono con gli altri gruppi etnici della Namibia, abitano i luoghi della memoria e partecipano in modo decisivo all'articolazione dell'identità sulla base della rappresentazione del tempo (passato, presente, futuro) in termini sociali, culturali, politici e anche emozionali.⁷⁵

In tal senso, il paesaggio namibiano contemporaneo è politicizzato, abitato da una pluralità di discorsi di memorie a volte condivise, a volte contestate, che raccontano di identità individuali e collettive, etniche e nazionali. La Namibia può essere letta, allora, come un *cronotopo*, “un tempo spazio”, ossia una forma di interconnessione spazio-temporale complessa attraverso cui i sogni contemporanei dei futuri etnici e nazionali sono immaginati tramite politiche e pratiche con le quali si costruisce la memoria per mezzo dei suoi paesaggi.⁷⁶

Si vorrebbe concludere, allora, sostenendo che, al fine di cogliere l'articolarsi del nesso tra memoria e identità presso gli Herero, così come presso qualsivoglia gruppo umano, occorre saper guardare alla complessità delle pratiche e delle politiche che “fanno” i luoghi della memoria e come alcuni luoghi particolari incarnano e narrano della stratificazione variabile di diversi passati e di altrettanti futuri, di storie di appartenenza così come delle presenze, ma anche delle assenze dimenticate, alla base della memoria collettiva, dove collidono una pluralità di immaginazioni, rappresentazioni, corpi ed esperienze.⁷⁷ Tali collisioni sono parte integrante dell'esperienza quotidiana, consapevole o inconscia, del vivere in e attraverso una molteplicità di confini materiali o simbolici. Del vivere, come sostenuto da Ina-Maria Greverus, da *Grenzgänger* (it. frontaliero) tra memoria e identità.⁷⁸

Bibliografia

- Affergan, F., 1991, *Esotismo e alterità. Saggi sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Milano, Mursia
- Alnaes, K., 1989, “Living with the Past: the Songs of the Herero in Botswana”, *Africa*, 59, pp. 267-299
- Anderson, B., 1996[1983], *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Torino, Manifesto Libri
- Assmann, A., 2002[1999], *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, il Mulino
- Bachtin, M., 1979[1975], *Estetica e Romanzo*, Torino, Einaudi
- Barth, F. (a cura di), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Differences*, Londra, Allen and Unwin

⁷⁵ Su questi aspetti mi permetto di rimandare a Brambilla 2010.

⁷⁶ Sul concetto di “cronotopo” si veda Bachtin 1979.

⁷⁷ Tilley 1994.

⁷⁸ Cfr. Greverus 2005.

- Benjamin, W., 2006[1940], “Tesi di filosofia della storia”, in: Benjamin W., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, trad. it. e cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, pp. 75-86
- Bonesio, L., 2007, *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, Reggio Emilia, Diabasis.
- Brambilla, C., 2009, *Ripensare le frontiere in Africa. Il caso Angola/Namibia e l'identità kwanyama*, Torino, L'Harmattan Italia
- Brambilla, C., 2010, “Per una genealogia delle frontiere: memoria e identità “tra” Europa e Africa. Il caso Angola/Namibia”, in: Doni M., Migliorati L. (a cura di), *La forza sociale della memoria. Esperienze, culture, confini*, Roma, Carocci, pp. 83-94
- Clifford, J., 1996, “Introduction. Partial Truths”, in: Clifford J., Marcus G. (a cura di), *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-26
- Connerton, P., 1989, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge UP
- Drechsler, H., 1980[1966], “*Let Us Fighting*”. *The Struggle of the Herero and Nama Against German Imperialism (1884-1915)*, Londra, Zed Books
- Erichsen, C.W., 2005, “*The Angel of Death has Descended Violently Among Them*”: *Concentration Camps and Prisoners of War in Namibia, 1904-1908*, Leiden, African Studies Centre
- Fabietti, U., 1997, *Etnografia della frontiera. Antropologia e storia in Baluchistan*, Roma, Meltemi
- Fabietti, U., Matera, V., 1999, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi
- Fassin, D., 2011, “Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times”, *Annual Review of Anthropology*, 40, pp. 213-226.
- Förster, L., 2005, *Land and Landscape in Herero Oral Culture: Cultural and Social Aspects of the Land Question in Namibia*, Windhoek, Namibia Institute for Democracy
- Förster, L., 2008, “From “General Field Marshal” to “Miss Genocide”. The Reworking of Traumatic Experiences among Herero-Speaking Namibians”, *Journal of Material Culture*, 13(2), pp. 175-194
- Förster, L., 2010, *Postkoloniale Erinnerungslandschaften. Wie Deutsche und Herero in Namibia des Kriegs von 1904 gedenken*, Frankfurt - New York, Campus
- Förster, L., Henrichsen, D., Bollig, M. (a cura di), 2004, *Namibia-Deutschland: eine geteilte Geschichte. Widerstand - Gewalt - Erinnerung*, Ethnologica Neue Folge 24, Colonia, Minerva
- Foucault, M., 1977[1971], *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino, Einaudi.

- Gewald, J.-B., 1998, "Herero Annual Parades: Commemorating to Create", in: Behrend H., Geider T. (a cura di), *Afrikaner schreiben zurück*, Cologna, Köppe
- Gewald, J.-B., 1999, *Herero Heroes. A Socio-Political History of the Herero of Namibia 1890-1923*, Oxford, James Currey
- Gewald, J.-B., 2003, "Herero Genocide in the Twentieth Century: Politics and Memory", in: Abbink J., De bruin M., van Walraven K. (a cura di), *Rethinking Resistance: Revolt and Violence in African History*, Leiden - Boston, Brill, pp. 279-304
- Greverus, I.-M., 2005, *Ästhetische Orte und Zeichen: Wege zu einer ästhetischen Anthropologie*, Monaco di Baviera, LIT Verlang
- Government of the Republic of Namibia, 1991, *National Conference on Land Reform and the Land Question: Consensus Document*, Windhoek, Office of the Prime Minister
- Halbwachs, M., 1987[1950], *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli
- Hartmann, W., 1998, "Funerary Photographs: the Funeral of a Chief", in: Hartmann W., Silvester J., Hayes P. (a cura di), *The Colonising Camera. Photographs in the Making of Namibian History*, Cape Town, Juta and Company Ltd, pp. 125-131
- Hendrickson, H., 1996, "Bodies and Flags: The Representation of Herero Identity in Colonial Namibia", in: Hendrickson H. (a cura di), *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-Colonial Africa*, Durham, Duke University Press, pp. 213-244
- Hirsch, E., 1995, "Introduction - Landscape: Between Space and Place", in: Hirsch E., O'Hanlon M. (a cura di), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press
- Hobsbawm, E. J., Ranger, T. (a cura di), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press
- Hunter, J. (a cura di), 2004, *Who Should Own the Land? Analyses and Views on Land Reform and the Land Question in Namibia and Southern Africa*, Windhoek, Konrad Adenauer Stiftung, Namibia Institute for Democracy
- Ingold, T., 1993, "The Temporality of Landscape", *World Archeology*, 25, pp. 152-174
- Krüger, G., 1999, *Kriegsbewältigung und Geschichtsbewusstsein. Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904-1907*, Gottinga, Vandehoeck & Ruprecht
- Krüger, G., Henrichsen, D. 1998, "We have been Captives Long Enough. We Want to be Free. Land, Uniform and Politics", in: Hayes P., Sylvester J., Wallace M., Hartmann W., Fuller B. (a cura di), *Namibia Under Souther African Rule. Mobility and Containment 1914-1946*, Oxford, James Currey, pp. 149-174

- Langbehn, V. (a cura di), 2010, *German Colonialism, Visual Culture and Modern Memory*, Londra, Routledge
- Legg, S., 2005, "Sites of Counter-memory: the Refusal to Forget and the Nationalist Struggle in Colonial Delhi", *Historical Geography*, 33, pp. 180-201
- Luttig, H.G., 1933, *The Religious System and Social Organisation of the Herero*, Utrecht, Kemink
- Melber, H., 2002, "Contested Territory: Land in Southern Africa. The Case of Namibia", *Journal of the Namibia Scientific Society*, 50, Windhoek, Namibia Scientific Society, pp. 77-85
- Mitchell, J. C., 1956, *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press
- Mitroiu, S., Adam, E., 2009, "Signs of Memory and Traces of Oblivion", *International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 1(VI), pp. 145-158
- Moses, A. D. (a cura di), 2008, *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, New York - Oxford, Berghahn
- Ngavirue, Z., 1997, *Political Parties and Interest Groups in South West Africa (Namibia): A Study of a Plural Society*, Basel, P. Schlettwein Publishing
- Nora, P., 1996–1998[1984-1992], *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, 3 vols., New York, Columbia University Press
- Poewe, K., 1983, *The Namibian Herero: A History of Their Psychological Disintegration and Survival*, African Studies vol. 1, Lewiston - Queenston, Edwin Mellen Press
- Poutignat, P., Streiff-Fenart, J., 2000[1995], *Teorie dell'etnicità*, Milano, Mursia
- Raffestin, C., 2005, *Dalla nostalgia del territorio al desiderio del paesaggio. Elementi per una teoria del paesaggio*, Firenze, Alinea Editrice
- Ranger, T., 1975, *Dance and Society in East Africa: the Beni Ngoma*, Berkeley, University of California Press
- Sarkin, J., 2009, *Colonial Genocide and Reparations Claims in the 21th Century: The Socio-Legal Context of Claims under International Law by the Herero against Germany for Genocide in Namibia, 1904-1908*, Westport, Greenwood publishing group
- Schaller, D. J., 2008, "Genocide in German Southwest Africa and German East Africa", in: Moses A. D., (a cura di), *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, New York - Oxford, Berghahn, pp. 296-324

- Sharma, S., 1995, *Landscape and Memory*, New York, Alfred A. Knopf
- Smith, A.D., 1992[1986], *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna, Il Mulino
- Smith, A.D., 1996, “Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism”, *International Affairs*, 72(3), pp. 445-458
- Smith, A.D., 1999, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford, Oxford UP
- Steinmetz, G., 2008, “Harrowed Landscapes: White Ruin-gazers in Namibia and Detroit and the Cultivation of Memory”, *Visual Studies*, 23(3), pp. 211-237
- Stoller, P., 1995, *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*, New York, Routledge
- Taussig, M., 1993, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York, Routledge
- Tilley, C., 1994, *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*, Londra, Berg
- Tuan, Y.-F., 2008, *Space and Place. The Perspective of Experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press
- Turco, A., 1995, “Environnement et discours identitaire dans l’Apennin abruzzais contemporain”, *Montagnes Méditerranéennes*, 1, pp. 53-60
- Turco, A., 2002, *Paesaggio: pratiche, linguaggi, mondi*, Reggio Emilia, Diabasis
- Turri E., 2008[1974], *Antropologia del paesaggio*, Venezia, Marsilio
- Vivelo, F.R., 1977, *The Herero of Western Botswana. Aspects of Change in a Group of Bantu-Speaking Cattle Herders*, St. Paul - Minnesota, West Publishing Co.
- Wallman, S., 1978, “The Boundaries of “Race”: Processes of Ethnicity in England”, *Man - Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(2), pp. 200-217
- Zeller, J., 2001, ““Wie Vieh wurden hunderte zu Tode getrieben und wie Vieh begraben”. Fotodokumente aus dem deutschen Konzentrationslager in Swakopmund/Namibia 1904-1908”, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 49(3), pp. 226-243