

Karakul-Zirkulationen

Ethnografische Annäherungen an koloniale Genealogien des Wissens

KATHARINA SCHRAMM

ABSTRACT

Grundlage dieses Artikels ist ein kollaboratives Forschungsprojekt, in dem wir uns mit den historischen und gegenwärtigen Spuren kolonialer Gewalt in Namibia beschäftigen. Dabei nehmen wir (Memory Biwa, Eleanor Schaumann und ich) eine Multi-Spezies-Konfiguration in den Blick, die Deutschland, Namibia und Südafrika miteinander verbindet und auf vielschichtige Weise die Grenzen zwischen Mensch und Tier, Agrarökonomie und kolonialer Rassewissenschaft berührt. Im Mittelpunkt des Projektes steht die Überformung der südnamibischen Landschaft durch die koloniale Landnahme und die massive Ansiedlung von Karakulschafen als zentralem Exportprodukt für die globale Pelzindustrie („Persianer“), wobei genozidale und epistemische Gewalt eng miteinander verstrickt waren und bis heute nachhallen. Wie aber lassen sich diese Konstellationen untersuchen, ohne die Gewalt zu reproduzieren? In unserem Projekt bringen wir historische, ethnografische und künstlerische Positionen zusammen, um die mit dem Karakul-Komplex verbundenen kolonialen Wissensgenealogien aufzuzeigen und gleichzeitig zu irritieren. In meinem Beitrag stelle ich unsere Zusammenarbeit entlang der Pfade vor, denen wir in unserer Forschung gefolgt sind. Ich reflektiere über die Möglichkeiten einer dekolonialen (Wissens-)Praxis anhand dreier Aspekte der ethnografischen Wissensproduktion: a) die ethnografische *Präsenz*, b) die ethnografische *Beschreibung* und c) die ethnografische *Repräsentation*.

SCHLAGWORTE

ethnografische Repräsentation, Gewalt, Kolonialismus, dekoloniale Praxis, Kollaboration

ZITIERVORSCHLAG

Schramm, K. (2026): Karakul-Zirkulationen: Ethnografische Annäherungen an koloniale Genealogien des Wissens. In: Berliner Blätter 92, 22–38, DOI: 10.60789/921208.

Einleitung: Ethnografie eines kolonialen Experimentes

„Das Problem des 21. Jahrhunderts ist die epistemische Grenze (*epistemic line*).“ (Ndlovu-Gatsheni 2018, 3; meine Übersetzung und Hervorhebung). So formulierte Sabelo Ndlovu-Gatsheni seine dekoloniale Kritik der Gegenwart in Anlehnung an das berühmte Diktum W. E. B. Du Bois', der das Problem des 20. Jahrhunderts als Problem der „Rassentrennung (*color line*)“ beschrieb (Du Bois 2003 [1903], 31). Ndlovu-Gatsheni skizziert hier den Horizont einer notwendigen Auseinandersetzung mit dominanten Wissenspraktiken und -hierarchien, die auf das Engste mit kolonialen Machtverhältnissen verbunden sind. Die rassistischen Spuren des 20. Jahrhunderts prägen nach wie vor die globalen Epistemologien; sie sind tief in die Methoden und Materialien der wissenschaftlichen Disziplinen eingeschrieben (vgl. de Sousa Santos 2007). Für Ndlovu-Gatsheni verbindet sich daher die Auseinandersetzung mit Wissensgeschichte mit einer grundlegenden Neuorientierung des Denkens („rethinking thinking“, 2018, 3; Schramm/Ndlovu-Gatsheni 2024). Ziel dieses neuen Denkens ist ein Verständnis „epistemischer Freiheit“, das die implizite Kolonialität der Aufklärung, die Walter Mignolo als „dunkle Seite der Moderne“ (Mignolo 2011) bezeichnet hat, aufzeigt und schließlich überwindet.

Für die Ethnografie, die in ihren Ursprüngen einerseits konstitutiver Teil jener kolonialen Wissensordnung war (vgl. Asad 1973; Tilley/Gordon 2007) und diese gleichzeitig beständig hinterfragte (Anderson 2019), ergeben sich hieraus mehrere Herausforderungen. Wie lassen sich die Forderungen dekolonialer Theorie, deren Gegenstand häufig text- oder literaturbasiert ist, auf empirische Forschungsfelder übertragen? Welche Konsequenzen verbinden sich mit neuen Forschungsformaten, wie sie im Zuge dekolonialer Kritik an Bedeutung gewinnen (zum Beispiel kollaborativ, experimentell, multimodal), für die ethnografisch fundierte Text- und Wissensproduktion? Und wie kann ethnografische Forschung selbst dazu beitragen, koloniale Dynamiken in Geschichte und Gegenwart analytisch zu fassen und damit den Raum für nicht-extraktivistische Wissensformationen zu öffnen?¹

Im Mittelpunkt meines Beitrages steht ein kollaboratives Projekt, das wir im Rahmen des Bayreuther Exzellenzclusters *Africa Multiple: Reconfiguring African Studies*² realisieren konnten. Das Cluster ist eine transkontinentale Forschungsinitiative, die sich im Kern mit dekolonialen Wissenspraktiken auseinandersetzt und dabei multiple materielle, epistemische, historische und politische Verflechtungen in den Blick nimmt. Innerhalb unseres Teilprojektes arbeiteten wir in einem kleinen namibisch-deutschen Team aus Historiker:innen, Künstler:innen sowie Sozial- und Kulturanthropolog:innen³ an einer multidirektionalen Geschichte der Verbindungen von disziplinärem Wissen (in Landwirtschaft, Anthropologie und Genetik), kolonialem

¹ Hier sehe ich Parallelen zu Leith Mullings (2005) Aufforderung, das analytische Potential der Ethnografie produktiver für die kritische Rassismuskritik zu nutzen.

² <https://www.africamultiple.uni-bayreuth.de/en/index.html>; aufgerufen am 3.2.2026.

³ Zum Team gehörten Dr. Memory Biwa (unabhängige Historikerin und Künstlerin), Dr. Eleanor Schaumann (als Doktorandin der Sozial- und Kulturanthropologie) und ich (Professorin für Sozial- und Kulturanthropologie). Teilweise wurde unsere Arbeit durch Robert Machiri (Künstler) begleitet und unterstützt. Ihnen allen bin ich zu großem Dank verpflichtet – dieser Artikel beruht auf unseren gemeinsamen Forschungen und Diskussionen. Unsere Forschung verlief dabei in unterschiedlichem Umfang. Wir waren unter anderem in verschiedenen Konstellationen gemeinsam in Deutschland (Halle, Witzgenhausen) und Namibia (Windhoek, südliches Namibia) unterwegs. Eleanor verbrachte insgesamt circa zwölf Monate für ihre Feldforschung in Namibia und konnte so am intensivsten forschen; Memory war unter anderem für sechs Monate Fellow am Bayreuther Exzellenzcluster und arbeitete vor allem mit dem Fotomaterial; ich selbst konnte mehrere kleinere Forschungs- und Archivaufenthalte in Deutschland und Namibia realisieren.

Genozid und der daran geknüpften Landnahme, eugenischen Praxis und Rassifizierung (über die Tier-Mensch-Grenze hinweg). Im empirischen Fokus des Projektes stand die Karakulzucht und das damit verbundene Luxusprodukt, der Persianerpelz, der aus den Fellen neugeborener Lämmer gewonnen wird, die nur in den ersten Lebenstagen das begehrte weiche Lockenkleid tragen.

Diese Karakulökonomie verband Deutschland und Namibia über ein Jahrhundert hinweg, seit im Jahr 1907 – auf dem Höhepunkt des Genozids an Nama und Herero (Melber 2005; Zimmerer 2011) – die ersten Tiere (die ursprünglich aus Zentralasien stammen) über Österreich und Deutschland in die damalige Kolonie Deutsch-Südwestafrika⁴ verbracht wurden. In Anlehnung an die Diamantentfunde im südlichen Namibia galten die Schafe lange als „schwarze Diamanten“ (Hugo/van Schalwyk 2007), die den Kolonist:innen enorme Profite versprachen. Die Karakulschafe, von denen zeitweilig über 4 Millionen im Süden Namibias grasten und ungleich mehr Pelze exportiert wurden (Bravenboer 2007), überformten die namibische Landschaft nachdrücklich – sie verdrängten und ersetzten durch ihre schiere Zahl einheimische Menschen und Tiere, und ihre Haltung rechtfertigte den Bau von Zäunen und die Privatisierung von Farmland für weiße Siedler:innen. Darüber hinaus waren sie durch die Spezifik ihres Produktes (des Lammfells) in eine komplexe Ökologie von Leben und Tod eingebunden. Sie waren jedoch nicht allein ökonomisch bedeutsam, sondern fungierten auch als biologische Modellorganismen (Rheinberger 2005; Saraiva 2018) und lieferten die Forschungsgrundlage, anhand derer Erkenntnisse über die Vererbung bestimmter phänotypischer Merkmale (vor allem bezüglich der Haarstruktur und Lockenform, aber auch hinsichtlich der Futtermittelverwertung, des Wachstums oder der Fruchtbarkeit) gewonnen werden sollten (zum Beispiel Adametz 1917). Diese wissenschaftlichen Untersuchungen wiederum wirkten unmittelbar auf die Zucht und deren kolonial-ökonomische Verwertung zurück und korrespondierten eng mit rassewissenschaftlichen Annahmen und eugenischen Praktiken (vgl. Schramm n. d.). Das wissenschaftlich-experimentell generierte Zuchtwissen galt in der kolonialen Hierarchie als privilegierte Expertise, während andere Wissensformen und Care-Praktiken marginalisiert wurden (Schaumann 2024b).

Epistemische und koloniale Gewalt waren in der Karakulindustrie eng miteinander verbunden und wirken sowohl in den Wissensgenealogien der Disziplinen als auch in den ökonomischen postkolonialen Verhältnissen bis heute nach. Anhand eines scheinbar exotischen und im wahrsten Sinne des Wortes aus der Mode gekommenen Produktes wie dem Persianerpelz lassen sich diese vielfältigen kolonialen Beziehungen zwischen Deutschland und Namibia nachzeichnen. In unserer Forschung interessierten wir uns für Karakulschafe (oder Swakara, wie sie heute in Namibia genannt werden)⁵ als Knotenpunkte multipler Zirkulationen von Wissen, Kapital und Macht durch Raum und Zeit, wobei wir historische, ethnografische und künstlerische Ansätze mit konzeptionellen und methodologischen Strängen der feministischen und postkolonialen Science and Technology Studies (STS) verbanden.

Konkret standen dabei zunächst die Institutionen im Zentrum, wie etwa das Institut für Landwirtschaft der Hallenser Universität, in dem die meisten Zuchtexperimente

⁴ Ich verwende in diesem Text die Kolonialbezeichnung (Deutsch-)Südwestafrika sparsam und nur dann, wenn es dem besseren Verständnis dient. Sonst spreche ich von Namibia.

⁵ Swakara steht für „South West African Karakul“. Die Bezeichnung wurde zunächst für die in Namibia produzierten Pelze eingeführt, seit 2011 trägt auch die spezifische Zuchtform der namibischen Schafe den Namen Swakara (Schaumann 2024b, 24).

durchgeführt wurden, oder auch das Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik und andere Institute der heutigen Max-Planck-Gesellschaft, die in die eugenische Forschung entlang der Mensch-Tier-Grenze eingebunden waren. In unserer Forschung konnten wir zeigen, dass Elemente des wissenschaftlichen Rassismus ebenso grundlegend in den disziplinären Wissenschaftsfeldern, wie etwa der Genetik oder Agrarwissenschaft, verankert sind wie koloniale Macht- und Ausbeutungsverhältnisse. Zweitens ging es uns um die gegenwärtige Praxis der namibischen Swakara-Industrie, die durch spezifische Arbeits-, Wissens- und Multi-speziesverhältnisse gekennzeichnet ist, in denen sich nicht zuletzt globale Krisen der Gegenwart spiegeln. Drittens sind da die Objekte selbst – sei es das lebendige Tier, die Fotografie oder der Mantel der Großmutter – durch die wir mit dieser Geschichte in Kontakt treten können. Und schließlich sind die vielen Leerstellen zu nennen, die „abwesenden Anwesenheiten“ (Law 2004) und multiplen Nachleben (Sharpe 2016; Biwa 2017), die in den Karakul-Komplex eingeschrieben sind und als koloniale Gespenster (Derrida 2003) die mit diesem verbundenen Wissenspraktiken, materiellen und sozialen Beziehungen heimsuchen.

Der Fokus unserer Kritik richtet sich auf das Herausschälen dieses Beziehungsgeflechtes, wobei die Herausforderung unter anderem darin besteht, die hierin manifestierte Gewalt aufzuzeigen, ohne sie voyeuristisch zu reproduzieren. Donna Haraways Formulierung des Unruhig-Bleibens, des notwendigen Verweilens an und in Problemkonstellationen (Haraway 2018), kann dabei als Orientierung gelten – denn nicht die Fixierung kritischer Positionen ist das Ziel, sondern die geschärfte Aufmerksamkeit für ihre anhaltende Relevanz.

Im Folgenden werde ich zunächst auf die Geschichte der Karakulindustrie in Namibia eingehen und dabei das koloniale Gefüge skizzieren, das die Karakulzucht überhaupt ermöglichte. Daran anschließend lege ich unsere Formen der Zusammenarbeit und unsere Herangehensweisen für die empirische und methodologische Bearbeitung dieses Feldes dar. Diese Auseinandersetzung bildet die Grundlage für meine kritische Reflexion, in der ich auf drei Aspekte der ethnografischen Wissensproduktion eingehe: a) die ethnografische *Präsenz*, b) die ethnografische *Beschreibung* und c) die ethnografische *Repräsentation*.

Karakul-Geschichten: Koloniale Beziehungen

Was sind Karakulschafe, wie kamen sie in die Landschaft des südlichen Namibia, und welche Rolle spielten sie in der Geschichte der kolonialen epistemischen und genozidalen Gewalt und Rassifizierung sowie für deren Nachhall in der Gegenwart?

Zum ersten Mal begegnete ich den Schafen an einem scheinbar zufälligen Ort: dem Museum für Haustierkunde in Halle an der Saale.⁶ Das Museum, das an das Institut für Agrar- und Ernährungswissenschaften der Martin-Luther-Universität angegliedert ist, dokumentiert die Geschichte der Tierzucht in Halle, wo unter der Leitung Julius Kühns im Jahr 1863 eines der ersten universitären Agrarinstitute weltweit eröffnete. Gleich im Eingang des Museums steht ein ausgestopftes Schaf mit einem Lamm, das das charakteristische Lockenkleid trägt. Daneben hängen Persianermäntel im Stil der

⁶ Ich war 2012 selbst an der Martin-Luther-Universität tätig und besuchte das Museum gemeinsam mit Studierenden als Teil eines von mir geleiteten Seminars zu Mensch-Tier-Beziehungen.

1950er Jahre, produziert aus den Fellen neugeborener Lämmer. Zuvor hatte ich die schwarzen Mäntel und Kappen, wie sie beispielsweise auch vom sozialistischen Parteiapparat gern zur Schau gestellt wurden, weder bewusst mit Karakullämmern in Verbindung gebracht, noch hätte ich eine Verbindung zu Deutschland und schon gar nicht zu Namibia erwartet. Doch ich erfuhr, dass Halle in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu dem weltweit führenden Zentrum der Karakulzucht wurde – und damit die Exportdreh Scheibe für sogenannte „reinrassige“ Karakulböcke und Mutterschafe in die damalige (deutsche) Kolonie Südwestafrika war.⁷

Im Hallenser Haustiergarten, der zum Institut für Landwirtschaft gehörte, wurden zahlreiche Nutztiere gehalten und erforscht – wobei Kreuzungs- und Fütterungsexperimente im Mittelpunkt standen (vgl. Harwood 2005; Matz 2011; Saraiva 2018). Ab 1903 waren es dann Karakulschafe, auf denen die größte Aufmerksamkeit lag (vgl. Schafberg 2026). Sie waren durch einen Deal des Leipziger Pelzhändlers Paul Albert Thorer nach Halle gekommen, der damit das bisherige russische Handelsmonopol für die wertvollen Pelze durchbrach (Spitzner/Schäfer 1962; Declercq 2017). Einerseits galt das Interesse der Hallenser Forschung der Frage nach dem Verhältnis von Vererbung und Umweltfaktoren in der Ausprägung der Karakullocke. War es überhaupt möglich, diese Locke außerhalb Zentralasiens zu produzieren? Mit dieser wissenschaftlichen Frage verband sich andererseits ein kolonialwirtschaftliches Bestreben: Durch die erfolgreiche Ansiedlung der Schafe in kolonialen Landschaften sollten die gewünschten Pelze günstig produziert und somit die Vorherrschaft auf dem globalen Pelzmarkt erlangt werden. Vor allem Südwestafrika schien mit seiner trockenen Savannenlandschaft für die großflächige Produktion von Persianerfellen geeignet – und ab 1907 begannen die ersten Exporte dorthin. Euphemistisch heißt es im Bericht Spitzners und Schäfers fünfzig Jahre später zu diesem markanten historischen Zeitpunkt: „Während der Eingeborenenaufstände [sic] war viel Vieh umgekommen. So galt es, die Verluste auszugleichen und den hinzukommenden Bedarf der neuen Einwanderer zu decken“ (1962, 2). Tatsächlich aber war es der deutsche Genozid an Herero und Nama, durch den einheimische Menschen (und Tiere) getötet und vernichtet wurden (Biwa 2012). Erst durch die darauffolgende Landnahme stieg „die Zahl der Farmen [...] sprunghaft an“ (Spitzner/Schäfer 1962, 2) – der Genozid schuf die Voraussetzungen für die Karakul-Siedler-Ökonomie.

Und so waren es Karakulfarmen, die in den folgenden Jahren das Bild der südnamibischen Landschaft eindrücklich prägten. Die Fotos im Hallenser Archiv des Museums für Haustierkunde geben darüber beredt Auskunft.



Abb. 1 Farm Klarathal
Karakulherde im Weidegelände
ca. 1929–1931, © Museum für
Haustierkunde

⁷ An dieser Stelle möchte ich die Leiterin des Museums, Dr. Renate Schafberg, erwähnen, die uns im Laufe des Projektes sehr großzügig unterstützte und uns unter anderem den Zugang zu den in Halle aufbewahrten archivalischen Materialien zu Karakul ermöglichte.

In diesem Foto tritt das koloniale Motiv der terra nullius und des Siedler-Pioniergeistes klar hervor. Die Landschaft erscheint weit und karg, nur die grasenden Schafe scheinen sie zu bevölkern. Jegliche Spuren indigenen Lebens sind getilgt – ebenso wenig finden sich hierin Spuren des gewaltsamen Tötens nur wenige Jahre zuvor. Die Männergruppe am Bildrand fokussiert mit schätzendem Blick die Herde als potenziellen Reichtum und als Erfolgsmodell der kolonialen Landwirtschaft in einer ansonsten als unwirtlich wahrgenommenen Umgebung. Unter ihnen sind die Professoren Frölich und Golf vom Hallenser Institut, die um 1930 nach Namibia reisten, um hier ihre gelungene Exportleistung zu begutachten.



Abb. 2 Karakulschafe in der Nähe der Farm Voigtsgrund, ca. 1929–1931, © Museum für Haustierkunde

In dieser Nahaufnahme, die wahrscheinlich aus der gleichen Zeit stammt, scheint sich der Eindruck der landschaftlichen Leere und Autonomie der Karakulherde zunächst zu bestätigen – wäre nicht die Figur im Hintergrund, die einen lokalen Schafhirten zeigt, der die Herde bewacht. Das Kolonialregime beruhte auf Enteignung und Zwangsarbeit – aus der offiziellen Erzählung wurden das Wissen, die Arbeit und die Sorgeleistung indigener Akteure jedoch ausgeklammert oder herabgesetzt. Ohne dieses Wissen und diese Arbeit wäre die Karakulindustrie in Namibia niemals möglich gewesen (Silvester 1993; Schaumann 2024b).



Abb. 3 Farm Dickdorn, Bonitur der eben geworfenen Lämmer, ca. 1929–1931, © Museum für Haustierkunde

Das dritte Foto, zur gleichen Zeit aufgenommen, zeigt die gezähmte koloniale Landschaft mit neu errichteten Farmgebäuden, gepflanzten Bäumen und bereinigten Flächen. Im Zentrum steht ein neugeborenes Lamm, das im wahrsten Sinne als Quelle des kolonialen Wohlstands gelten kann. Es ist umringt von Menschen, die

wahrscheinlich an diesem Reichtum teilhaben. Bei dem Mann mit Reitstiefeln und weißem Kragen links im Bild handelt es sich um Gustav Frölich, der von 1915 bis 1940 Professor für Tierzucht am Landwirtschaftlichen Institut der Universität Halle-Wittenberg war und die dortigen Karakulexperimente maßgeblich prägte. Keine Farmarbeiter:innen sind sichtbar, ebenso wenig die Herde oder das Mutterschaf. Das hier abgebildete Karakul-Beziehungsgeflecht schließt einzig weiße Siedler:innen, Wissenschaftler:innen und das begehrte Lamm ein. Die Szene stellt eine wichtige Prozedur des gesamten Zucht- und Produktionsprozesses dar: die sogenannte Bonitur oder Lamm-Beschreibung (Schaumann 2024a). Die Hallenser Expert:innen erteilen den kolonialen Akteuren Unterricht für dieses zentrale Verfahren. Das Lamm wird dabei fotografiert und evaluiert: Wie sehr glänzt sein Fell? Wie gleichmäßig sind seine Locken? Welche Form haben sie? In diesem Prozess wird auch entschieden, ob das Tier geschlachtet und zu Pelz verarbeitet wird oder ob es als Zuchttier leben darf, um künftige Generationen von Pelzen hervorzubringen.

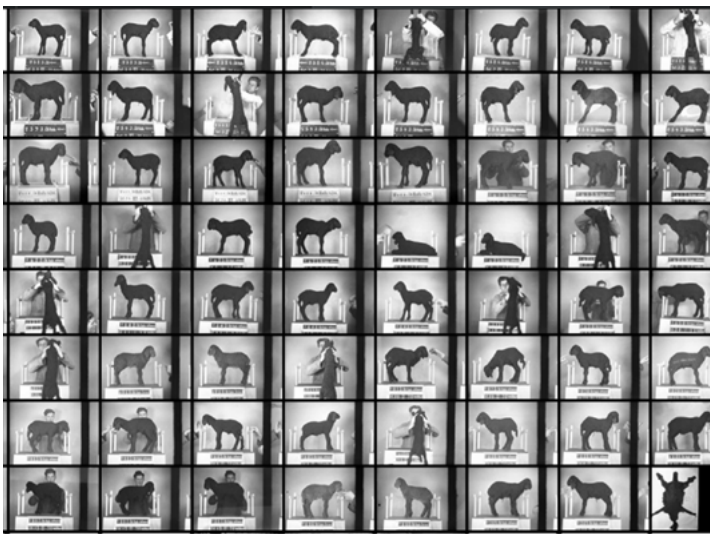


Abb. 3 Boniturfotos in Halle: Evaluation, Vergleich, Standardisierung, 1930er Jahre, © Museum für Haustierkunde

Dieses Bewertungsverfahren wurde sowohl in Halle als auch auf den kolonialen Agrarforschungsstationen wie Neudamm oder Gellap-Oost sowie auf den großen Karakulfarmen in Namibia im besonderen Maße kultiviert. Es diente nicht nur dazu, nuancierte Details über die verschiedenen Lockentypen zu erfassen, was eine zielgerichtete und methodische Zucht ermöglichte. Die Beschreibung und Fotodokumentation hielten darüber hinaus Vergangenheit und Zukunft eines Zuchttieres zusammen, denn der Zuchtwert eines ausgewachsenen Schafes konnte nur durch seine fotografisch und deskriptiv festgehaltene Vergangenheit beurteilt werden, da die entscheidenden Merkmale beim erwachsenen Tier nicht mehr sichtbar sind. Viele dieser Praktiken waren zudem mit eugenischen Überlegungen verbunden, die sich auf eine Wertehierarchie stützten, die gewünschte Marker von unerwünschten unterschied, diese mit rassifizierten Kategorien assoziierte und mit der Entscheidung über Tod und Leben verband (Schramm n. d.; vgl. Rosenberg 2020). In der vergleichenden Zusammenschau, wie hier auf den Glasdias des Hallenser Institutes zu sehen, erscheint bereits der lebendige Körper des Tieres als standardisiertes Produkt – die Betrachter:in vollzieht die Übersetzung in den aufgespannten Pelz, wie er unten rechts dargestellt wird, bereits im Kopf.

Pfade der Kollaboration: Umherirren und Zusammenführen

In unserem Projekt setzten wir uns kritisch mit den hier skizzierten kolonialen Wissensgenealogien auseinander und richteten zugleich die Aufmerksamkeit auf andere Wissensbestände und alternative Archive, die das Potential haben, die koloniale Dominanz zu unterwandern. Dabei nahmen wir unter anderem Bezug auf den relationalen Theorieentwurf Édouard Glissants (2005), der die Möglichkeit einer anderen Form des Wissens auslotet, die nicht in Entdeckung, Ausleuchtung oder Disziplinierung besteht, sondern Raum für Undurchlässigkeit, Unbestimmtheit und Imagination lässt.

Für Glissant ist gerade die Unvorhersehbarkeit ein Charakteristikum der sogenannten „Chaos-Welt“ (2005, 27), einer Welt, die ihre Kraft aus der Begegnung in Vielheit schöpft: „Gegen die Rückkehr auf alte Straßen“ markiert für ihn „die Spur das ungesicherte, bebende Vordrängen des immer Neuen.“ (2005, 51) Der Bezug zum ethnografischen Prinzip der Serendipität oder glücklichen Fügung ist dabei offensichtlich, wird jedoch von Glissant anders ausbuchstabiert. Lange wurde in der Ethnografie der „Aha-Moment“ gepriesen, in dem plötzlich alles Sinn ergibt und sich unerwartete Zugänge „zum Feld“ öffnen. Paradigmatisch hierfür ist wohl die Eingangsszene in Clifford Geertz' „dichter“ Beschreibung des Balinesischen Hahnenkampfes (Geertz 1983), in der die Forscher:innen während eines Polizeieinsatzes und der darauffolgenden Flucht zum „Teil“ der Dorfgemeinschaft werden und im Anschluss die sozialen Dynamiken *peu à peu* verstehen lernen, nicht ohne dabei stets die Deutungshoheit für sich zu beanspruchen. Glissants Idee der Spur ist weitaus bescheidener – ihr zu folgen, gleicht einer Irrfahrt, deren Ergebnis keineswegs absehbar ist. Im „archipelischen Denken“ (Glissant 2005, 37) ist auch der Prozess des (ethnografischen) Übersetzens nicht systematisch, sondern sprunghaft, von Auslassungen, Umgehungen, Annäherungen und auch Verweigerungen (Simpson 2017) gekennzeichnet.

In Anlehnung an Glissants Begriff der Irrfahrt als dekoloniale Wissenspraxis betrachten wir in unserem Projekt die Schafe als ideale Wegweiser, da sie die epistemische und physische Landschaft in unvorhersehbarer Weise durchqueren. Oder, wie es Sarah Franklin in ihrem Buch *Dolly Mixtures* formuliert: „Das Problem beim Verfolgen von Schafen ist, dass sie überall hinkommen“ (2007, 9; meine Übersetzung) – und die Forscher:innen dabei mitnehmen. Dies beinhaltet Sackgassen und Misserfolge, führt aber auch zu überraschenden generativen Ideen und Begegnungen. Unsere Forschung verlief dabei entlang dreier Pfade.

Pfad 1, der vor allem von mir selbst begangen wurde, zeichnete die kolonialen Verbindungen von Landwirtschaft, Rassewissenschaft und Eugenik nach, die historisch in der Karakulzucht zum Tragen kamen (Schramm n. d.).

Karakulschafe waren wichtige Elemente bei der Wiederbelebung der Mendelschen Genetik in den 1910er Jahren, als Wissenschaftler:innen darüber diskutierten, ob der gewünschte Phänotyp das Ergebnis von Umwelt- oder genetischen Faktoren war. Zur gleichen Zeit führte der deutsche Anthropologe und Rasseforscher Eugen Fischer in Namibia anthropometrische Messungen an einer Gruppe von Menschen, den sogenannten „Rehoboth Basters“, durch, die er als Beispiel für vermeintliche

„Rassenmischung“ konstruierte.⁸ Rehoboth war eines der ersten Zentren der Karakulökonomie, in der mit hoher Wahrscheinlichkeit auch einige der von Fischer untersuchten Familien tätig waren (vgl. de Klerk 1967). 1913 veröffentlichte Fischer seine Schrift *Die Rehobother Bastards und das Bastardisierungsproblem beim Menschen* (Fischer 1913), in der er die Mendelsche Genetik auf den Menschen anwandte und seine eugenische Rassentheorie entwickelte, die wiederum großen Einfluss auf die Debatten um die Karakulzucht hatte.

In unserer Ethnografie folgten wir mit diesem Pfad den vielfältigen Genealogien des rassialisierten Wissens und der rassifzierten Körper. Durch die Untersuchung wissenschaftlicher Dokumente und Archivmaterialien zeichneten wir die Zirkulation genetischen Wissens und klassifikatorischer Praktiken von den 1910er bis in die 1930er Jahre nach, als Fischer das Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erb- lehre und Eugenik (KWI-A) leitete. Wir versuchten, die konzeptionellen Überschneidungen zwischen Zoologie und Humanbiologie zu entschlüsseln sowie die Art und Weise, wie die Grenze zwischen Menschen und Tieren in der Anthropologie und anderen Disziplinen festgelegt, verschoben, aufgehoben oder neu konstituiert wurde.

Wie entstanden an dieser Schnittstelle spezifische Vorstellungen von Reinheit, Indigenität, Überlegenheit und Differenz, und wie wurden sie in kolonialen Kontexten mit konkreten Körpern in Verbindung gebracht? Wie haben sich die damit verbundenen Begriffe von Abstammung, Ethnie, Rasse und Phänotyp im Laufe der Zeit verändert? Und wie trugen Forschungen an den Schafen zur eugenischen Praxis bei? Das koloniale Archiv bietet das Ausgangsmaterial – aber es muss beständig durchbrochen und neu kontextualisiert werden, um nicht in seinem Griff zu verharren.



Abb. 5 Archivmaterial in Halle,
© Katharina Schramm

Pfad 2, der von Eleanor Schaumann im Rahmen ihrer Doktorarbeit betreten wurde, führte zu den Bedingungen und Praktiken der Wertschöpfung innerhalb der heutigen Swakaraindustrie in Namibia (Schaumann 2024b).

Dieser Pfad war ebenfalls von historischen Spuren durchzogen, die vor allem die Beziehungen und impliziten Hierarchien zwischen verschiedenen Arbeits-, Wissens-, Sorge- und Kapitalformen in der Swakara-/Karakulproduktion reflektierten.

⁸ Nach wie vor ist die Selbstbezeichnung der Community als „Rehoboth Bastards“ gängig. Es handelt sich hier um Nachfahren aus den Beziehungen zwischen einheimischen Khoekhoe-Frauen und europäischen Siedlern, die sich ab den 1870er Jahren um die Stadt Rehoboth ansiedelten. Die Gruppe hatte während der Kolonialzeit lange eine Sonderstellung inne – so konnten sie beispielsweise zunächst ihr Vieh behalten, während andere lokale Gruppen in die Fronarbeit gezwungen wurden (vgl. Peeters 1993).

Zu Beginn interessierte uns dabei das praktische und verkörperte Wissen um die vielfältigen Beziehungen zwischen Menschen und Schafen als Lebensweise und Produktionsform. Trotz der massiven Einschränkungen durch die Coronapandemie, die in Namibia in fataler Weise wütete und auch der schwindenden Swakaraindustrie erheblich zusetzte, konnte Eleanor vor Ort forschen. Sie sprach dabei mit zahlreichen Akteuren, kommerziellen und kommunalen Farmern und Angestellten der Swakara-institutionen – wobei deutlich wurde, dass Swakara/Karakul heute weniger als vermarktbare Produkt denn als Teil des namibischen Kulturerbes sowie persönlicher Erinnerungen an die „alte Zeit“ Bestand hat. Das in der politischen Ökonomie von Swakara/Karakul angelegte Schweigen über Rassismus, Kolonialismus und Apartheid schwingt in diesen lokalen Imaginationen der Vergangenheit mit – ebenso aber auch die große Verbundenheit vieler Namibier:innen mit der Karakulzucht und der an sie geknüpften Lebenswelt (Schaumann/Schramm n. d.).



Abb. 6 Karakulpelz und leerer Stall,
© Eleanor Schaumann

Pfad 3, der Memory Biwa in ihrer Auseinandersetzung leitete, führte in eine andere Richtung. Hier ging es um die Schnittstelle zwischen (nicht-diskursivem) kolonialem Wissen, Schweigen und Formen des Widerstands.

Während und nach dem genozidalen Kolonialkrieg (1904–1908) leisteten die lokalen Gemeinschaften in Zentral- und Südnamibia Widerstand gegen die umfassende Vernichtung ihrer Lebensgrundlagen, ihrer Praktiken und ihrer Wissenssysteme. Die Kolonialmacht versuchte, neue Formen des Seins und Daseins zu etablieren. Diese reichten von den rassifizierten und hierarchischen Beziehungen zwischen indigenen Afrikaner:innen und weißen Siedler:innen bis hin zu Vorstellungen über Reproduktion, Eigentum, Recht, Arbeit, Geografie und Landwirtschaft. Wir haben uns zunächst gefragt: Wie weitreichend waren diese Bemühungen, und wie können wir die Aushandlungsprozesse und Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Wissensformen über Tiere, Menschen und Land transhistorisch nachzeichnen? Wie wurden hierin rassifizierte Subjektivitäten erzeugt und reproduziert? Dieser Pfad zeichnete die sich überschneidenden Wege der Wissensproduktion nach, die durch koloniale Gewalt in den miteinander verknüpften Konfigurationen von Tieren und Menschen in Namibia entstanden und entstehen. Methodisch strebten wir danach, im bewussten Gegensatz zum Kolonialarchiv ein Archiv des Alltäglichen aufzuspüren: durch die Verbindungen von Sounds, die Neuordnung von Bildern und Fotografien und das Spurenlesen in der Landschaft.

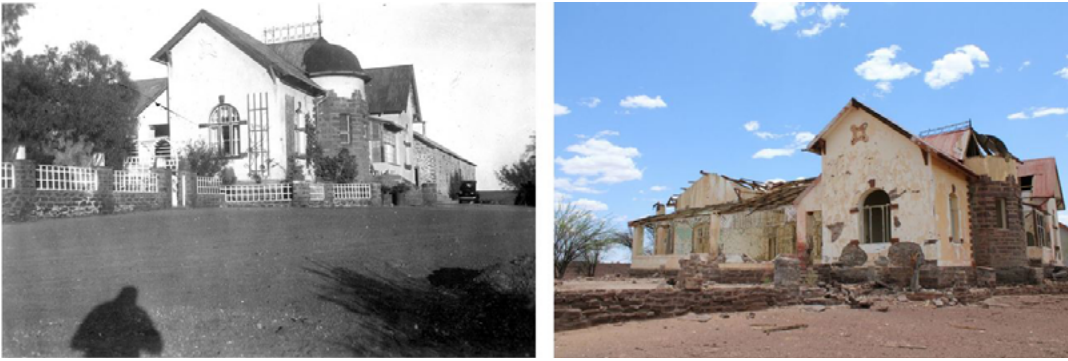


Abb. 7 Die Farm Voigtsgrund historisch und gegenwärtig, © Museum für Haustierkunde; Eleanor Schaumann

Die unterschiedlichen Richtungen, in die unsere Forschungspfade führten, erzeugen ein kaleidoskopisches Bild, in dem die mit Karakul verbundenen Beziehungen immer wieder überraschende Blickwinkel hervorbringen. In unserer kollaborativen und ethnografischen Praxis haben wir viel über methodologische Fragen und die Herausforderungen nachgedacht, die mit der Übertragung dekolonialer Analyserahmen auf die empirische Forschung einhergehen. Ich möchte diese abschließend im Hinblick auf die *ethnografische Präsenz*, den Wert beziehungsweise die Problematik der *ethnografischen Beschreibung* und schließlich den Begriff der *Repräsentation* diskutieren.

Herausforderungen in Forschung, Darstellung und Kritik

Zunächst war es für uns wichtig, die spezifische *Präsenz* unserer unterschiedlich positionierten Forscher:innenkörper in den verschiedenen Konstellationen, in denen wir uns befanden und in die wir uns begaben, zu erkennen und zu benennen. Namibia ist eine offen rassistische Gesellschaft, was die Art und Weise prägte, wie wir uns individuell und als Team bewegten. Unsere gemeinsame Anwesenheit verursachte oft Unbehagen und unangenehme Situationen, die fast an ein Krisenexperiment (Garfinkel 2020 [1967]) erinnerten, wenn wir zum Beispiel gemeinsam am Tisch eines Farmers saßen⁹ oder ein Geschäft oder Restaurant betraten. Andererseits eröffnete das Weißsein/Deutschsein von Eleanor und mir Wege in das diskursive Universum und die gelebte Realität weißer Farmer:innen, was wiederum die Gefahr der Kooptation und Komplizenschaft barg (Pasiëka 2017).

Strategien der ethnografischen Verweigerung waren durchgängig wichtig – nicht allein im Hinblick auf die mögliche Preisgabe von Wissen, sondern auch auf die Bereiche, in die wir eintreten konnten oder die wir umgingen. Es war beispielsweise klar, dass es innerhalb der spezifischen Machtdynamik auf kommerziellen Farmen für die weißen Forscherinnen kaum möglich war, nähere Einblicke in die Perspektiven der Farmarbeiter:innen zu gewinnen – zu eng sind die rassialisierten und klassenbasierten Rollenzuschreibungen und zu sehr waren wir als Gäste der Farmbesitzer:innen mit deren

⁹ Dank an Danielle Isler für den Hinweis auf Garfinkels Krisenexperiment. Die konkrete Szene, auf die ich mich hier beziehe, habe ich nicht selbst erlebt; sie wurde mir von Eleanor Schaumann berichtet. Es gab jedoch genügend andere, vergleichbare Situationen, in denen unsere Kopräsenz Irritationen hervorrief, beziehungsweise die rassistischen Dynamiken offen zu Tage traten.

Universum assoziiert. Ein engerer Austausch hätte zudem womöglich die Arbeiter:innen gefährdet, deren Status äußerst prekär war (vgl. hierzu vor allem Schaumann 2024b).

Zugleich diskutierten wir, dass Memory (als schwarze namibische Forscherin, die Khoekhoegowab spricht und selbst eng mit dem Land verbunden ist) auf keinen Fall zu einer Art „einheimischer Informantin“ werden wollte und sollte. Sie wählte schließlich für ihre eigene Arbeit einen kreativ-künstlerischen Zugang, der eher mittelbar auf das ursprüngliche Forschungsprojekt Bezug nahm (Listening at Pungwe 2023). In unserer Zusammenarbeit verfolgten wir also nicht nur unsere unterschiedlichen Interessen (wie sie in den oben skizzierten Pfaden zum Ausdruck kommen), sondern wir mussten auch darüber nachdenken, was für jede:n von uns in diesem von Macht und Gewalt durchzogenen Spannungsfeld *möglich* war. Ebenso mussten wir die Kapazitäten und Potentiale unserer individuellen Forschungen gegenüber der kollaborativen Arbeit abwägen und anpassen.

In unserem Schreiben waren Strategien der Verweigerung ebenfalls von großer Bedeutung, insbesondere in Bezug auf den möglichen Wert von *Beschreibungen*. Wie Katherine McKittrick (2021, 39) es provokativ formuliert hat: Beschreibung ist keine Befreiung – vor allem dann nicht, wenn es um Erfahrungen von Gewalt, Unterwerfung und Rassismus geht. Wie konnten wir also an die Aufgabe herangehen, die kolonialen Genealogien des Karakul-Wissens zu entschlüsseln? Wie ich bereits kurz erwähnt habe, bildet die Beschreibung von Lämmern den Kern der Zuchtpraxis (vgl. Schaumann 2024a). Es ist eine Form der Beschreibung, die auf standardisiertes, objektiviertes Wissen mit dem Ziel der Gewinnmaximierung abzielt. Dabei stützt sie sich auf hierarchische Klassifizierungsmethoden. Zugleich ist diese Beschreibung in hohem Maße subjektiv und bindet implizites Wissen und sensorische Erfahrungen wie Berührung, Betrachtung und allgemeines ästhetisches Empfinden ein – wobei die Akteur:innen aber am wissenschaftlichen Anspruch festhalten, die Reproduzierbarkeit der Ergebnisse betonen und Expertise für sich in Anspruch nehmen.¹⁰ Diese objektifizierende Praxis steht in umgekehrter Beziehung zum Ideal der ethnografischen Beschreibung, in der es darum geht, ein Gefühl der Kopräsenz zu erzeugen, kontextuelle Details und ein engmaschiges Beziehungsgeflecht zu vermitteln, das einer „besseren Objektivität“ im Sinne des situierten Wissens folgt (Haraway 2007).

Dieser positiven Assoziation des ethnografischen Beschreibens sind jedoch Grenzen gesetzt – insbesondere im Zusammenhang mit rassistischer und eugenischer Gewalt, wie sie sich im Karakul-Komplex widerspiegelt. In unserem eigenen Schreiben mussten wir darauf achten, Gewalt nicht zu fetischisieren, etwa durch die Wiederholung rassistischer Terminologien oder auch die alleinige Fokussierung auf das Töten, das der Pelzproduktion zugrunde liegt. Stattdessen konnten wir auch Modi des kritischen Fabulierens und der Spekulation berücksichtigen (Hartman 2022 [1997]) – allerdings bestand auch hier die Herausforderung darin, diese Aspekte nicht nur an den „kreativen Pfad“ zu delegieren, sondern unsere ethnografischen und kritischen Methoden im Rahmen des gesamten Projekts zu überdenken.

Schließlich gibt es noch den Aspekt der *Repräsentation*, der wiederum eng mit dem empirischen Feld selbst verbunden ist. Beispielsweise spielt die Fotografie eine zentrale Rolle in der Karakulbranche – sei es in der Zucht, der Mode oder der historischen

¹⁰ Diese Gleichzeitigkeit von implizitem Erfahrungswissen und in Zahlen und Kategorien ausgedrückter „mechanischer Objektivität“ findet sich auch in den Praktiken der physischen Anthropologie (vgl. Hanke 2007).

Dokumentation. Fotografien sind eng mit der Beschreibung und der Neuinterpretation der Landschaft im Süden Namibias verbunden – sie bekunden die Anwesenheit von Karakul ebenso wie die Abwesenheit anderer Tiere; sie zeigen die scheinbare Leere der Landschaft, die auf das Verschwinden von Menschen durch Völkermord hinweist; sie dokumentieren die Fragmentierung und Privatisierung der Landschaft durch Zäune und andere Barrieren (Hartmann u. a. 1999). Auch im Fokus auf die einzelnen Tiere, wie er in den Boniturfotos vorherrscht, gibt es Zeichen der abwesenden Präsenz der Arbeit, die die Umwandlung der Tiere in monetäres und epistemisches Kapital überhaupt ermöglicht.¹¹ Nur gelegentlich sehen wir die Hand, die ein Lamm hält, oder die Arbeiter:in im Hintergrund. Wenn wir diesen Details mehr Aufmerksamkeit schenken, stören wir womöglich die dominante Erzählung von Karakul und schaffen so Raum für andere Geschichten.


Schluss

Verschlungene Wissens-Pfade, Sackgassen und teilweise verwischte Spuren kennzeichnen das Wissensfeld rund um den Karakul-Komplex. Als kollaboratives Projekt war es uns möglich, in unterschiedliche Richtungen zu gehen und dabei einige der multiplen politischen und epistemischen Bezüge nachzuzeichnen, die darin aufscheinen. Dabei wollten wir bewusst „un-diszipliniert“ (Tlostanova/Mignolo 2012, 23) vorgehen und nicht nur ausgetretenen Wegen folgen. So arbeiteten beispielsweise Memory (als Historikerin) und ich (als Sozial- und Kulturanthropologin) nicht unbedingt mit den für unsere Disziplinen typischen Methoden und Materialien – Memory näherte sich mit Fotografie, Film und Sound in künstlerischer Weise, während ich selbst den verschiedenen Archivmaterialien und historischen Publikationen mit ethnografischer Sensibilität (McGranahan 2018) begegnete, aber dabei nicht den Anspruch einer historischen Dokumentation verfolgte. Eleanor wiederum konnte in ihrer Forschung im engeren Sinne ethnografisch arbeiten; diese Arbeit war aber von vornherein durch einen engen intellektuellen Austausch und ein multidirektionales methodisches Vorgehen geprägt, was die Forschung dynamischer gestaltete.

Letzteres lässt sich für alle Projektbeteiligten sagen – wir profitierten von unserer Kollaboration, die beständig Reflexionsräume eröffnete, schwierige Fragen aufwarf und überraschende Blickwinkel freilegte. Dabei irritierten wir die epistemische Grenze, von der Sabelo Ndlovu-Gatsheni (2018) spricht, indem wir nicht der Logik der Expertise oder der Bewertung folgten, wie sie in Karakul-Beschreibungen angelegt ist, sondern uns vielmehr dafür interessierten, wie diese Logik zustande kommt und welche Wege aus ihr hervorgehen *sowie* an ihr vorbeiführen. Das Nachdenken über Karakul führte uns damit in ein „Denk-icht“ (Benjamin 1995 [1917], 409)¹², das keine Eindeutigkeit produzierte, aber zahlreiche neue Anknüpfungspunkte darbot, die es weiterzuverfolgen lohnt.

¹¹ Zur Bedeutung von unsichtbarer Arbeit siehe Star und Strauss (1999). Zur Reduzierung und Unsichtbarmachung des umfassenden Ermöglichungsnetzwerks im wissenschaftlichen Experiment und der so konstruierten Figur des „anspruchlosen Zeugen“, vgl. Haraway (1996).

¹² Benjamin nutzt diesen Begriff, eine Mischung aus „Denken“ und „Dickicht“, in einer philosophischen Reflexion über Denken, Wahrheit und Identität (Fenves 2021). Ich verwende ihn hier nicht im engen konzeptuellen Sinne, sondern als inspirierende Metapher, die die dekolonialen Überlegungen zur epistemischen Grenze mit den Bewegungen und Pfaden unserer Karakul-Forschung verbindet.

KATHARINA SCHRAMM  ist Inhaberin des Lehrstuhls für Sozial- und Kulturanthropologie an der Universität Bayreuth und Leiterin der Arbeitsgruppe *Anthropologie Globaler Ungleichheiten* (<https://anthropologyofglobalinequalities.com>). In ihrer Forschung an der Schnittstelle von politischer Anthropologie und postkolonialer STS beschäftigt sie sich vor allem mit der Problematik von Rassifizierungsprozessen in Wissenschaft und Gesellschaft.

DANKSAGUNG

Die Forschung, die diesem Artikel zugrunde liegt, wurde im Rahmen des Exzellenzclusters *Africa Multiple* an der Universität Bayreuth durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) finanziert (Projektnummer EXC 2052/1 – 390713894).

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Die meisten Fotos stammen aus dem Archiv des Museums für Haustierkunde und wurden freundlicherweise zur Veröffentlichung freigegeben. Leider lassen sich für die historischen Aufnahmen keine namentlich genannten Fotograf:innen belegen. Die Inventarnummern für die Boniturfotos (Abb. 4) entsprechen den Nummern der darauf abgebildeten Lämmer.

Abb. 1 Fotografie © Museum für Haustierkunde, Halle, Inv.nr. Dia_1103_1494.

Abb. 2 Fotografie © Museum für Haustierkunde, Halle, k.A.

Abb. 3 Fotografie © Museum für Haustierkunde, Halle, Inv. nr. Dia_1130_1522.

Abb. 4 Fotografie © k.A.

Abb. 5 Fotografie © Katharina Schramm, 2021.

Abb. 6 Fotografie © Eleanor Schaumann, 2021.

Abb. 7 links Fotografie © Museum für Haustierkunde, Halle, Inv.nr. Dia_1125_1517; rechts Fotografie © Eleanor Schaumann, 2021.

LITERATURVERZEICHNIS

Adametz, Leopold (1917): Studien über die Mendelsche Vererbung der wichtigsten Rassenmerkmale der Karakulschafe bei Reinzucht und Kreuzung mit Rambouillets. Leipzig: Borntraeger.

Anderson, Marc (2019): *From Boas to Black Power: Racism, Liberalism, and American Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.

Asad, Talal (1973): *Anthropology and the Colonial Encounter*. Amherst: Humanity Books.

Benjamin, Walter (1995): *Gesammelte Briefe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Biwa, Memory (2012): *Weaving the Past with Threads of Memory: Narratives and Commemorations of the Colonial War in Southern Namibia*. Cape Town: University of the Western Cape [unveröffentlichte Dissertationsschrift].

Biwa, Memory (2017): *Afterlives of Genocide: Return of Human Bodies from Berlin to Windhoek*. In: Fazil Moradi u. a. (Hg.): *Memory and Genocide: On What Remains and the Possibility of Representation*. London/New York: Routledge, 91-106.

- Bravenboer, Brenda (2007): *Karakul: Gift from the Arid Land: Namibia 1907–2007*. Windhoek: Karakul Board of Namibia.
- de Klerk, Cornelius Hermanus (1967): *Karakoelboerdery in „Rehoboth Gebiet“*. Pretoria: University of Pretoria [unveröffentlichte Dissertationsschrift].
- Declercq, Robrecht (2017): *World Market Transformation. Inside the German Fur Capital Leipzig 1870–1939*. New York/London: Routledge.
- Derrida, Jacques (2003): *Marx' Gespenster: Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Du Bois, W. E. B. (2003) [1903]: *Die Seelen der Schwarzen*. Freiburg: Orange Press.
- Fenves, Peter (2021): *Denkicht – Thicket-Thinking with Walter Benjamin around 1917*. In: Daniel Whistler/Panayiota Vassilopoulou (Hg.): *Thought: A Philosophical History*. London/New York: Routledge, 91-100.
- Garfinkel, Harold (2020) [1967]: *Studien zur Ethnomethodologie*. Frankfurt am Main: Campus.
- Geertz, Clifford (1983): „Deep Play“: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf. In: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 202-260.
- Glissant, Édouard (2005): *Kultur und Identität: Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*. Heidelberg: Wunderhorn.
- Haraway, Donna (1996): *Anspruchsloser Zeuge Zweites Jahrtausend. FrauMann© trifft OncoMouse™: Leviathan und die vier Jots: die Tatsachen verdrehen*. In: Conny Lösch/Elvira Scheich (Hg.): *Vermittelte Weiblichkeit: Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*. Hamburg: Hamburger Edition, 347-389.
- Haraway, Donna (2007): *Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive*. In: Sabine Hark (Hg.): *Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 305-322.
- Haraway, Donna (2018): *Unruhig Bleiben: Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt am Main: Campus.
- Hartman, Saidiya (2022) [1997]: *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth Century America*. 2. Auflage, New York: W. W. Norton.
- Hartmann, Wolfram u. a. (Hg.) (1999): *The Colonising Camera: Photographs in the Making of Namibian History*. Athens, OH: Ohio University Press.
- Harwood, Jonathan (2005): *Technology's Dilemma: Agricultural Colleges Between Science and Practice in Germany, 1860–1934*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Hugo, Christine/Paul van Schalkwyk (2007): *Swakara 1907–2007: The Black Diamond of Namibia*. Windhoek: Karakul Board of Namibia [Film].
- Law, John (2004): *After Method: Mess in Social Science Research*. London/New York: Routledge.

- Listening at Pungwe (Memory Biwa/Robert Machiri) (2023): A Sacred Story at the Tree of Life. Ifa Galerie Berlin, 15.9.–22.10.2023 [Ausstellung].
- Matz, Brendon (2011): *Crafting Heredity: The Art and Science of Livestock Breeding in the United States and Germany, 1860–1914*. New Haven: Yale University [unveröffentlichte Dissertationsschrift].
- McGranahan, Carole (2018): *Ethnography Beyond Method: The Importance of an Ethnographic Sensibility*. In: *SITES: A Journal of Social Anthropology and Cultural Studies* 15/1, 1-10, DOI: <https://doi.org/10.11157/sites-id373>.
- McKittrick, Katherine (2021): *Dear Science and Other Stories. Errantries*. Durham: Duke University Press.
- Melber, Henning (2005): *Genozid und Gedenken. Namibisch-deutsche Geschichte und Gegenwart*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Mignolo, Walter D. (2011): *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Mullings, Leith (2005): *Interrogating Racism: Toward an Antiracist Anthropology*. In: *Annual Review of Anthropology* 34/1, 667-693, DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093435>.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. (2018): *Epistemic Freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization*. London/New York: Routledge.
- Pasieka, Agnieszka (2017): *Taking Far-Right Claims Seriously and Literally: Anthropology and the Study of Right-Wing Radicalism*. In: *Slavic Review* 76/S1, S19-29, DOI: <https://doi.org/10.1017/slr.2017.154>.
- Peeters, Y. J. D. (1993): *On the Discrimination of the Rehoboth Basters*. 11th Session of the Working Group on Indigenous Populations and the 45th Session of the Subcommittee on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities of the United Nations Commission on Human Rights, Geneva: UNCHR.
- Rheinberger, Hans-Jörg (2005): *Überlegungen zum Begriff des Modellorganismus in der biologischen und medizinischen Forschung*. In: *Modelle des Denkens: Streitgespräch in der Wissenschaftlichen Sitzung der Versammlung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 12. Dezember 2003*, Berlin: BBAW, 69-74.
- Rosenberg, Gabriel N. (2020): *No Scrubs: Livestock Breeding, Eugenics, and the State in the Early Twentieth-Century United States*. In: *Journal of American History* 107/2, 362-887, DOI: <https://doi.org/10.1093/jahist/jaaa179>.
- Saraiva, Tiago (2018): *Fascist Pigs: Technoscientific Organisms and the History of Fascism*. Inside Technology. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Schafberg, Renate (2026): *Objektbiografie Karakul: Das Persianerfell im geopolitischen Geflecht von Wissen, Macht und Landwirtschaft*. In: Steffen Hendel/Natascha Ueckmann (Hg.): *Erinnern in Komplexität. Zum multidirektionalen Gedächtnis der Welt*. Baden-Baden: Olm (im Erscheinen).
- Schaumann, Eleanor (2024a): *Lamb Description: A Circulation of Knowledge Practices*. In: Katharina Schramm/Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni (Hg.): *Knowing – Unknowing: African Studies at the Crossroads*. Leiden: Brill, 261-280.

- Schaumann, Eleanor (2024b): *Priceless but Worthless: Values and Valuation Practices in the Namibian Swakara Sheep Farming Industry*. Bayreuth: Universität Bayreuth [unveröffentlichte Dissertationsschrift].
- Schaumann, Eleanor/Schramm, Katharina (n. d.): *Visions of a Future that Will Never Come: Technoscientific Imaginaries and Fraught Relations in Swakara Sheep Breeding* [unveröffentlichtes Manuskript].
- Schramm, Katharina (n. d.): *The Politics of Lambs' Hair: Circulating Ideas about Race and Phenotype in Colonial Karakul Breeding* [unveröffentlichtes Manuskript].
- Schramm, Katharina/Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni (Hg.) (2024): *Knowing – Unknowing: African Studies at the Crossroads*. Leiden: Brill.
- Sharpe, Christina (2016): *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham: Duke University Press.
- Silvester, Jeremy (1993): *Black Pastoralists, White Farmers: The Dynamics of Land Dispossession and Labour Recruitment in Southern Namibia 1915–1955*. London: University of London [unveröffentlichte Dissertationsschrift], verfügbar unter: <https://soas-repository.worktribe.com/output/388001/black-pastoralists-white-farmers-the-dynamics-of-land-dispossession-and-labour-recruitment-in-southern-namibia-1915-1955>, letzter Zugriff 11.2.2026.
- Simpson, Audra (2017): *The Ruse of Consent and the Anatomy of “Refusal”: Cases from Indigenous North America and Australia*. In: *Postcolonial Studies* 20/1, 18-33, DOI: <https://doi.org/10.1080/13688790.2017.1334283>.
- de Sousa Santos, Boaventura (2007): *Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges*. Review – Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations 30/1, 45-89, DOI: <https://www.jstor.org/stable/40241677>.
- Spitzner, Karl Walter/Heinrich Schäfer (1962): *Die Karakulzucht in Südwestafrika und das Haus Thorer*. Kapstadt: Süd- und südwestafrikanische Thorer-Unternehmen.
- Star, Susan Leigh/Anselm Strauss (1999): *Layers of Silence, Arenas of Voice: The Ecology of Visible and Invisible Work*. In: *Computer Supported Cooperative Work* 8, 9-30, DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1008651105359>.
- Tilley, Helen/Robert J. Gordon (2007): *Ordering Africa. Anthropology, European Imperialism and the Politics of Knowledge*. Studies in Imperialism. Manchester: Manchester University Press.
- Tlostanova, Madina/Walter Mignolo (2012): *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*. Columbus, OH: Ohio State University Press.
- Zimmerer, Jürgen (2011): *Krieg, KZ und Völkermord in Südwestafrika. Der erste deutsche Genozid*. In: Joachim Zeller/Jürgen Zimmerer (Hg.): *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika: Der Kolonialkrieg (1904–1908) in Namibia und seine Folgen*. Berlin: Christoph Links Verlag, 45-63.