

Noam Gramlich
*Zur Kolonialität
von Kupfer*

Eine situierte
Mediengeologie
der Mine
in Tsumeb

Zur Kolonialität von Kupfer

Noam Gramlich

Zur Kolonialität von Kupfer

Eine situierte Mediengeologie der Mine in Tsumeb

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – 537658132 und mit Mitteln des Publikationsfonds für Open-Access-Monografien des Landes Brandenburg.

Bei diesem Text handelt es sich um eine 2023 eingereichte Promotion an der Universität Potsdam, betreut von Prof. Dr. Marie-Luise Angerer und Prof. Dr. Henriette Gunkel.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz »Creative Commons Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International« (CC BY-SA 4.0) veröffentlicht. Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Verwertung, die den Rahmen der CC BY-SA 4.0 Lizenz überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



ISBN 978-3-593-51887-9 Print

ISBN 978-3-593-45749-9 E-Book (PDF)

DOI 10.12907/978-3-593-51887-9

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

© 2024, 2025 Noam Gramlich. Publikation: Campus Verlag in der Beltz Verlagsgruppe GmbH & Co. KG
Werderstr. 10, 69469 Weinheim, info@campus.de.

Umschlaggestaltung: Beltz Verlagsgruppe GmbH & Co. KG

Satz: le-tex xerif

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein Unternehmen mit finanziellem Klimabeitrag (ID 15985-2104-1001).

Printed in Germany

Campus Verlag® / www.campus.de

Inhalt

Hinweis zum Inhalt	7
Einleitung: Elektrizität, eine neue koloniale Zeit	9

Situierungen: Methode und Material

Wie medienwissenschaftlich und situiert über Kupfer schreiben?	21
Tsumeb-Fragmente	35

(Re-)Produktion von Rohstoffen und der extraktivistische Blick

Das Sehen des Prospektors	45
Medien des ›Niemandslands‹	57
Die Otavibahn zwischen Extraktivismus und anti-kolonialen Widerstand	81
Der binäre Kreislauf kolonialer Rohstoffproduktion	97
Kontrolle durch ein panoptisches Sehen?	125
Ausblick: An Formen von Abschaffung arbeiten	143

Arsen, Blei und Technofossilien. Die Gegenwart von Ökolonialität

Prolog: Zufällige Begegnungen in Tsumeb	147
Einleitung: Tsumeb's Architektur der Superfluidität	153
Koloniale Zeitlichkeiten der Müllhalde	159
Die Gleichzeitigkeit von Reinheit und Toxizität	191
Epilog	221

Infrastruktur und Materialität von *ongopolo*

Was Armringe und Ketten berichten können	225
Annäherungen an eine indigen-afrikanische Kupfertechnologie	229
<i>Weißer</i> Schwindel und die Frage der Schulden	267
Abkürzungen	273
Abbildungen	275
Archivquellen	277
Literatur	281
Dank	309

Hinweis zum Inhalt

Dieses Buch enthält Beschreibungen und Fotografien von anti-schwarzem Rassismus im kolonialen Kontext (auf explizite fotografische Inhalte von Gewalt wird verzichtet); Beschreibungen von Gewalt gegen indigene *communities*; Hinweise auf Trauma (generationsübergreifend, kollektiv, individuell); Hinweise auf Genozid, Mord, Siedlerkolonialismus, extraktivistische Gewalt, Umweltrassismus, Armut, Zwangsarbeit, Versklavung und kulturelle Auslöschung; kurze Hinweise auf sexualisierte und geschlechtsspezifische Gewalt; Beschreibungen von Gewalt gegen inter*, trans* und queere Personen.

Einleitung: Elektrizität, eine neue koloniale Zeit

Seit der sogenannten Digitalen Revolution wächst der Weltmarkt für Metalle und Mineralien kontinuierlich. Der Abbau von Tantal, Eisen, Kupfer, Aluminium, Kobalt, Palladium und anderen geologischen Stoffen für Solaranlagen, Handys, Glasfaserkabel und Elektroautos ist ab den 2010er-Jahren um bis zu 133 Prozent gestiegen (vgl. Jalbert u. a. 2017). In Form von Leiterplatten, RFID-Chips oder Kabeln ist insbesondere Kupfer wegen der hohen Leitfähigkeit, einfachen Wiederverwertbarkeit und Verarbeitung zum Element jeder Daten- und Energieübermittlung geworden. Die Nachfrage nach dem Metall, die in den kommenden Jahrzehnten weiter ansteigen wird, begann circa 1850 mit dem Aufkommen der Elektrizität. Seit 1900 wurden 700 Millionen Tonnen Kupfer weltweit abgebaut (vgl. USGS o. J.).

Obwohl Kupfer in exzessivem Maß extrahiert, verarbeitet und verschifft wurde, um zum Kern der Medienfunktionen des Übertragens, Speicherns und Prozessierens zu werden (vgl. Winkler 2015), entstand in Ländern des Globalen Nordens¹ ein gegenteiliger Diskurs. Kupfer sowie Stahl oder Erdöl, die nach dem Ausbau globaler Infrastrukturen Mitte und Ende des 19. Jahrhunderts in Tonnen nach Europa und die USA strömten, wurde dort mit Träumen unendlicher Formbarkeit und Immaterialität begegnet (vgl. Gramlich 2023; Asendorf 1989; Lyotard 1985, 83–84). Da Elektrizität und Daten in Hochgeschwindigkeit durch Kupfer geleitet werden, entstand bei den Medienbenutzer*innen der Eindruck, Raum und Zeit zu überwinden. Das 21.

¹ Mit den Begriffen »Globaler Norden« und »Globaler Süden« werden gleichermaßen geographische und epistemische Orte eines historischen Diskurses bezeichnet. Über den »Globalen Süden« schreibt Last Moyo, dass dieser einen intellektuellen und interpretativen Rahmen liefert, verankert in den Kämpfen derjenigen, die durch Versklavung, Kolonialismus und der neoliberalen Globalisierung gelitten haben bzw. leiden (vgl. Moyo 2000, 7–8). Der Begriff »Globaler Norden« meint dagegen den Raum, der von diesen Verhältnissen profitiert (hat).

Jahrhundert erbt diese Imagination und wandelte sie in die Ausschließlichkeit von Code und Protokoll (vgl. Starosielski 2015, 6). In Ortlosigkeit, Fluidität und Immaterialität zu denken, ist jedoch abhängig vom Standpunkt.

Der Zusammenhang zwischen Bergbau und Medienkulturen verweist auf eine koloniale Geschichte, die bereits Mitte des 16. Jahrhunderts begann. Die spanische und portugiesische Ausbeutung der Silber- und Goldminen in Peru und Bolivien ermöglichte erst die Fotografie und das Kino (vgl. Cubitt 2014, 280; Levin u. a. 2022). Die unter den europäischen Mächten willkürlich vorgenommene Aufteilung Afrikas in den Jahren 1884 und 1885 wiederum sollte einen »Bergbaukontinent« (Reinhard 2016, 1006) entstehen lassen, durch den elektronische Medienkulturen gesichert werden sollten. Mit den europäischen Kolonisierungs- und Konzessionsbestrebungen wurden unter anderem Südafrika, Simbabwe, Sambia, DR Kongo, Tansania, Gambia, Nigeria und Namibia zu den bis heute privilegierten Ländern der Förderung und Ausbeutung von Metallen und Mineralien (vgl. Mbembe 2014, 84; Mudibme 1988, 15; Mostert u. a. 2016, 95; Ogunbadejo 1985). Vor dem Hintergrund der kolonialen Extraktion auf dem afrikanischen Kontinent schreibt der panafrikanische Historiker Walter Rodney bereits 1972: »[T]he colonial epoch was the Age of Electricity.« (vgl. Rodney 1981, 179) In diesem Buch gehe ich zurück an den Punkt, an dem europäische bzw. deutsche Medienkulturen eine koloniale Verbindung eingegangen sind.

In der Aufarbeitung zu deutschem Kolonialismus wurden ökonomische Fragen bisher oft vernachlässigt. Die deutsche Kolonialökonomie gilt gemeinhin meistens als unprofitabel, weswegen laut der Historikerin Birthe Kundrus eine literatur- und kulturwissenschaftliche Untersuchung der »Phantasmagorien« (Kundrus 2003, 15) ausreichend sei. Vom Standpunkt Peter H. Katjavivis sieht dies anders aus, denn, so der Politikwissenschaftler: »It was the natural and mineral wealth of Namibia that led to the Germans creating this system of exploitation of Namibian labour and resources.« (Katjavivi 1988, 12) Namibia wurde um sein »natürliches Erbe gebracht« (Referat SWAPO 1981, 59). Bereits um 1900 waren die Kupfervorkommen in Deutschland nahezu ausgeplündert, weswegen Namibia, das als *Deutsch-Südwestafrika* (DSWA)² kolonisiert wurde, in den Fokus der Kolonialinteressen geriet. Dort waren »Kupfer und andere wertvolle Metalle [...] in

2 Angelehnt an den Wirtschaftssoziologen Kaire Mbuende verwende ich den Begriff »Namibia« auch dann, wenn das Gebiet während der Kolonialzeit noch nicht so hieß, um Kontinuitäten sichtbar zu machen (vgl. Mbuende 1986, 15). Bezogen auf die deutsche Kolonialpolitik, benut-

mächtigen Lagern vorhanden« (Fabri 1884, 15). In den nächsten Jahren sorgten koloniale Akteure³ für die radikale Unterwanderung der Kupfermine im nordnamibischen Tsumeb. Die Geschichte der kolonialen Enteignung und Ausbeutung in Tsumeb ist, wie hier gezeigt werden soll, auf vielfache, oft unbemerkte Weise mit Medienkulturen verwoben.

Die offizielle Geschichte Tsumeb's, von denen in den Archiven berichtet wird, beginnt meistens mit den kolonialen Minengesellschaften, wie der *South West Africa Company Ltd.* (SWAC) und der *Otavi Minen- und Eisenbahngesellschaft* (OMEG). Die Vertreter der oft von finanzstarken Banken getragenen Gesellschaften verhandelten günstige Konzessionen über Land- und Minenrechte mit der deutschen Regierung, ließen Schächte bauen, erkundeten das geologische Gehalt der Erze und verschifften Tonnen von Materialien erst zur Untersuchung, dann zur Verhüttung nach Europa. Im Jahr 1906 folgte die Finalisierung der Bahnstrecke zwischen Tsumeb und Swakopmund, dann der Bau der Hochdruckleitung und eine erste Schmelzanlage mit zwei Hochöfen. Bereits 1907 wurde, nachdem der Tagebau abgetragen war, zum Tiefbau übergegangen. Um die Mine entstand die Stadt Tsumeb. Bis auf die Weltkriege, in denen die Produktion zum Erliegen kam, wurde der Bergbaubetrieb sukzessive auf 1.500 Meter Tiefe gesenkt. Die extrahierten Tonnen an Kupfer, Blei, Zink, Germanium und Gallium wurden vorrangig nach Deutschland und in die USA verschifft. Im Jahr 1945 übernahm ein nordamerikanisch-kanadisches Investorennetz, das die Industrialisierung der Mine weiter vorantrieb, welche wegen des steigenden Kupferpreises – erneut ausgelöst durch die globale Technologisierung – für Spekulationen attraktiver wurde. Im Zuge des Widerstands gegen das Apartheidsystem nahmen 1971 die Streiks der Arbeiter*innen gegen die Vertragsarbeit zu (vgl. Nujoma 2009, 62). Obwohl Tsumeb weltweit als einer der reichsten Extraktionsorte nicht nur für Kupfer gilt, schloss die Mine wegen anhaltender Streiks und Überschwemmungen im Jahr 1996. Heute ist noch der Schmelzer aktiv.

ze ich auch das Wort »Deutsch-Südwestafrika« (DSWA), wobei dies immer auch die imaginäre Dimension einer kolonialen Verwaltungseinheit impliziert.

3 Auch wenn die Schreibweise des Asterisks verwendet wird – außer bei Begriffen wie »Leserschaft« oder »Arbeitschaft« –, um geschlechtliche Vielfalt sichtbar zu machen, wird die männliche Form genutzt, wenn es sich um Akteure der deutschen Kolonialökonomie bzw. Kolonialverwaltung handelt. Weiße Frauen nahmen im Kolonialismus zentrale Funktionen ein (vgl. Walgenbach 2005), waren jedoch weitgehend von den institutionalisierten Tätigkeiten in Behörden, Archiven, Wissenschaften und Banken ausgeschlossen.

Dies ist, grob umrissen, die oft erzählte Geschichte Tsumeb's, die bis heute ausschließlich aus einer *weißen*⁴, meist deutschen Perspektive von Hobbyhistoriker*innen verschriftlicht wurde und größtenteils den Narrativen von Freiheit, Fortschritt und Industrialisierung folgt (vgl. Gebhard 1991; Schatz 1997; Söhnge 1967). Auch diese Arbeit ist aus einer *weißen* und europäischen Perspektive geschrieben, grenzt sich jedoch von der bestehenden Literatur durch den medienwissenschaftlichen und situierten Ansatz ab. Eine post-, anti- und dekoloniale Arbeit zur Kupfermine in Tsumeb zu schreiben, operiert in einem theoretisch-methodischen Rahmen, in dem Positionalitäten, Disruptionen, Kolonialität, aber auch anti-kolonialer und anti-extraktivistischer Widerstand in den Vordergrund rücken. Eine solche Arbeit schreibt gegen naturalisierte Vorstellungen von Immaterialität, technologischer Überlegenheit des Globalen Nordens und *Weißsein* an. Mehr als nur die geologische Materialität⁵ von Medientechnologien vor dem kolonialen Hintergrund Tsumeb's »aufzudecken« und Immaterialität als Mythos zu entlarven, wird gefragt, wie es überhaupt dazu kommen konnte, dass der den Medienkulturen vorausgehende materielle Exzess unwahrnehmbar wurde. Wird oft die räumliche Distanz zwischen Extraktionsort und Mediennutzer*innen als Grund für die Unsichtbarkeit extraktivistischer

4 »Weiß« steht für einen analytischen Begriff, der die rassistische Architektur der Moderne markiert (vgl. Sow 2011). Rachel Ricketts fasst die kulturellen Charakteristika von *weißer* Vorherrschaft wie folgt zusammen: Individualismus und Perfektion, Glaube an Objektivität, Hortung von Macht, ein Denken von falsch vs. richtig, Anbetung des geschriebenen Worts, Abwehrhaltung, Paternalismus und Dringlichkeit, ein Quantität über Qualität stellendes Denken, Konfliktscheue, Recht auf Komfort, Binarität (inklusive Geschlechterbinarität), Anspruch auf Besitzrecht und Wachstum von Reichtum sowie Diskriminierungen über *othering*-Prozesse (vgl. Rachel 2021, 72). In diesem Text werden Selbstbezeichnungen wie »Schwarz« oder »People of Color« verwendet bzw. von rassifizierten Personen gesprochen, um die systemische Unterdrückung der negativ von Rassismus betroffenen Menschen zu benennen. Die Trennung in »weiß« und »Schwarz« in Namibia bzw. DSWA muss als Vereinfachung verstanden werden. So galt die indigene Bevölkerung für die Kolonialregierungen nicht als Schwarz (vgl. Sholto-Douglas 2000, 27). Die rassistische Kolonialpolitik des Deutschen Reichs richtete sich dennoch gegen alle Afrikaner*innen, die im heutigen Namibia lebten oder sich aufhielten. Erst mit der Apartheid wurde eine durchgehende rassistische Segregation eingeführt. Diese übernahm jedoch größtenteils die Verhältnisse deutscher Kolonialpolitik.

5 Unter Materialität meine ich aus einer mediengeologischen Sicht chemisch-physikalische Eigenschaften und deren prozessuale Wandelbarkeit in ihren infrastrukturellen, ökologischen und geopolitischen Dimensionen. Diese Ebenen von Materialität, die sich zu einer »multifarious complexity« (Parikka 2015, 105) verbinden, stehen jedoch nicht außerhalb von Diskurs, Sprache oder Kultur.

Praktiken angeführt, sind es doch gerade Medientechnologien, denen zugeschrieben wird, die Welt zu einem »Globalen Dorf« (McLuhan 1960, 39) zu machen. Dieses Paradox – eines der zahlreichen für die Moderne typischen (vgl. Trouillot 2002, 95) – ist der Ausgangspunkt dieser Arbeit, in welcher der Annahme gefolgt wird, dass keine räumliche Distanz, stattdessen jedoch primär eine epistemische Trennung gebildet wurde, in deren Kern der Begriff »Rohstoff« steht.

Mit Daniel Gethmann und Florian Sprenger kann das Kupferkabel als eine Einladung an die Medienwissenschaft verstanden werden, sich den unscheinbaren Medien, denen »Medien selbst wiederum zugrunde liegen« (Gethmann/Sprenger 2014, 12), zu widmen. Für Kupferkabel gilt, dass diese nicht nur »Verbindungen innerhalb dessen her[stellen], was Welt genannt wird«, vielmehr »definieren sie durch ihre Verbindungen neu, was Welt genannt werden kann« (ebd., 11). Denn »Kabel werden nicht einfach in bestehende Räume integriert, sondern erzeugen [...] ein neues Raumgefüge« (ebd., 18–20). Während Gethmann und Sprenger es versäumen, das scheinbar natürliche und ubiquitäre Vorhandensein des Kupfers zum Beginn des 20. Jahrhunderts in Zweifel zu ziehen, nehme ich auf Basis dieses Medienverständnis – Medien stellen her, statt nur zu vermitteln – die Einladung des Kupferkabels mit Blick auf das Kupfer aus Tsumeb an und frage in materiell-diskursiver Weise nach dessen Kolonialität bzw. *Ökolonialität*. Mit *Ökolonialität* bezeichne ich die medialen und diskursiven Restrukturierungen von ökologischen und ökonomischen Beziehungen, die sowohl mit extraktivistischen Praktiken als auch deren Medieninfrastrukturen einhergingen. Der namibische Kontext zeigt, dass Kupferkabel und andere Medieninfrastrukturen jedoch nur neue Raumgefüge bilden können, weil sie gewaltvoll in kulturell, medial und ökonomisch strukturierte Kontexte interferieren und sich diese aneigneten.

In den letzten 120 Jahren wurde Kupfer in einem planetarischen Ausmaß zu Netzen geformt, in denen sich ein Machtgefälle installiert.⁶ Wie kein anderes Material verkörpert Kupfer den imperialen Traum totaler Vernetzung (vgl. Rossiter 2019, 162; Starosielski 2015, 31). An das sich global ausdehnende Mediennetz wurden um 1900 Minen wie Tsumeb gewaltvoll angeschlossen, um, transformiert in einen industrialisierten Extraktionsort, zu einem geologischen Ausgangspunkt dieses Netzes zu werden. Zuvor war Tsumeb je-

⁶ Koloniale Ausschlüsse heutiger Konnektivität werden unter dem Begriff »digitaler Kolonialismus« gefasst (vgl. Tuzcu 2021).

doch eines der Zentren des afrikanischen⁷ »Dreieckshandel[s]« (Henrichsen 2011, 70) unter anderen zwischen den Bevölkerungsgruppen⁸ der Aawambo⁹ und Hai¹⁰om¹⁰, welche geschätzt 50 bis 60 Tonnen Erze jährlich abbauten, handelten und verhütteten (vgl. Hahn 1867, 268). Mit den Deutschen wurde Tsumeb sukzessive durch den Rohstoff-Frontier unterwandert, um hohe Mengen an »cheap copper« (LeCain 2009, 29) als Rückgrat von Medienkulturen zu liefern. Bis sich der Rohstoff-Frontier in Tsumeb durchsetzen konnte, übten afrikanische Akteur*innen zahlreiche Widerstände aus. Vorgegangen wurde nicht nur gegen die Infrastrukturen und den Minenbetrieb, sondern auch gegen die damit einhergehenden Verbindungen, in denen sich eine neue Welt etablieren sollte, welche die namibische Kupferproduktion zum Erliegen bringen sollte. Medienkulturen stehen nicht nur für Konnektivität, sondern, wie ich in dieser Arbeit zeige, auch für massive Trennungen und Aneignungen von Ökonomien, Zeiten und Räumen, die bis heute enorme Auswirkungen haben können. Kurz gesagt: Die andere Seite der medialen Konnektivität besteht aus zahlreichen Momenten kolonialer Trennungen.

Ähnlich wie davon ausgegangen werden kann, dass Medien Gefüge mitbestimmen bzw. erzeugen, liegt auch post- und dekolonialen Theorien ein Denken zugrunde, das von einem Netzwerk multidirektionaler Aushandlungen ausgeht (vgl. Hayes u. a. 1989, 4). Ich schlage einen medienwissenschaftlichen sowie post- und dekolonialen Blick auf extraktivistische Praktiken in Tsumeb vor, um darin ein Netz von Reibungen, anti-kolonialen Widerstand, Disruptionen und ineinander ragenden Zeitlichkeiten zu erkennen. Denn Kupfer wird, hier folge ich den Arbeiten der Anthropologin Anna L. Tsing, erst in komplexen und nichtlinearen Aushandlungen hergestellt (vgl. Tsing 2015). Wenn weder Natürlichkeit oder Vorgängigkeit noch Linearität Modi sind, wie über Kupfer geschrieben werden kann, bleibt offen, wie eine Ver-

7 Die Bezeichnungen »afrikanisch« bzw. »Afrikaner*innen« beziehen sich auf das vornationale Afrika. Im Sinne eines »we, African People« stehen die Begriffe auch für eine panafrikanische Zukunft der Souveränität (vgl. Hartman 2007, 233–235).

8 Obwohl die Zugehörigkeit zu Bevölkerungsgruppen historisch und fluide ist (vgl. Wallache 2015, 15), nutze ich den Begriff, um eine geteilte Kultur und gemeinsame, oft marginalisierte Erfahrungen zu benennen.

9 Aawambo unterscheiden sich in sieben bzw. acht Gruppen, die im Norden Namibias leben. Aufgrund des Widerstands bestand nur eine indirekte Kolonisation durch Missionsstationen und Arbeitsrekrutierung.

10 San ist ein selbstgewählter Begriff für die indigene Bevölkerung. Hai¹⁰om heißen die San, die in Tsumeb lebten bzw. leben.

bindungsgeschichte zwischen Tsumeb und Medienkulturen aussehen kann. Vom Standpunkt des Metalls, das, weil es unendlich recycelbar ist, noch heute in Form von Kabeln in Wänden, Straßenbahnen und Computern verarbeitet sein kann, lässt sich spekulieren, dass auch dessen Ökolonialität bis in die Gegenwart hineinragt. Ich fange nochmals von einem anderen Standpunkt aus an.

Verkörperte Erinnerung



Abb. 1: Otobong Nkanga: *Reflections of the Raw Green Crown*, 2014, Filmstill

Quelle: <https://www.otobong-nkanga.com/videos>

Das dreiminütige Video *Reflections of the Raw Green Crown* (2015) zeigt Otobong Nkanga mit dem Rücken zur Kamera (Abb. 1). Die Künstlerin trägt eine Krone aus grob bearbeitetem Malachit und steht der Berliner Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche gegenüber, die ein Kupferdach hat. Das Kupfer, zu dem Malachit verarbeitet werden kann, könnte aus Tsumeb stammen (siehe auch Schwarzer 2011). In dem rezitierten Gedicht, das zu hören ist, heißt es: »I am raw. A distinct cousin. But we are from the same core / Who would have guessed the process you have been through / Uprooted, melted, polished, reshaped and inte-

grated to crown the finest in town. [...] Visiting, passing through, looking at you and guessing that we might be related, guessing that you might be remember Tsumeb.»

Auch lange nach der deutschen Kolonialzeit, die offiziell 1915 endete, wurden Erze aus Tsumeb nach Deutschland transportiert, um daraus Kupferkabel und Dächer wie dieses – *»tops of your captor's roofs«* – herzustellen. *»Now it seems you have always been here / You remain silent and do not want to be traces / for fear of the horror within; the horror sit in, the horror deep in, the horror impregnated in, the horror behind.«* Durch das erzählende Ich legt Nkanga mit einem *»forensic ethos«* (Mutumba 2014, 55), wie Kuratorin Yvette Mutumba es nennt, in den zum Schweigen gebrachten Rohstoffen Erinnerungen an koloniale Gewalt und kolonialen Diebstahl frei. Aus dem Kupfer in Kirchendächern und Stromleitungen kann ein materieller Zeuge davon werden, dass Orte wie Tsumeb verwüstet und buchstäblich ausgeleert wurden, um architektonische und technologische Orte der westlichen Moderne zu schaffen. In opaker Weise stehen heute die *»space[s] of shine«* den *»places of obscurity«* (Nkanga zit in: Ferreira da Silva 2017a, 253) gegenüber. Die Moderne kann, wie Historiker*innen der Materialgeschichte herausgestellt haben, als eine Geschichte der Vernetzung zwischen Menschen mit Materialien in geografisch ausgedehnten Umgebungen verstanden werden (vgl. Moore 2019, 25; Harvey u. a. 2019). Während sich um koloniale Waren wie Zucker, Kakao und Baumwolle durch den direkten Konsum und durch Werbekulturen eine visuelle Ökonomie herausgebildet hat, trifft dies für Kupfer nicht zu. Metalle und Minerale scheinen opak und nicht intelligibel. Tsumeb ist *»[the] [l]and of forgotten incredible specimens, land of erased specimens«*.

Die Besonderheit von Nkangas Arbeit ist ihre verkörperte, poetische und spekulative Herangehensweise an einen Gegenstand, der oft Ökonomie und Industrie zugeordnet wird. Nkanga trifft auf das Kupfer, indem sie die gemeinsame Geschichte benennt – *»we are from the same core«*. In dieser Verbindung, die nicht frei von der rassistischen Einteilung zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem ist, zeigt sich die Notwendigkeit, verkörperte und verbundene Erzählungen über die Kolonialität von Kupfer zuzulassen. In einem Interview sagt Nkanga: *»Memory is not only an autobiographical state [...], but also an important notion in relation to objects that leave traces. [...] [N]othing is like it seems and everything is evidence«* (Nkanga zit. in: Mutumba 2014, 53). Da in Nkangas Arbeit die Frage aufgeworfen wird, was es für welchen Körper heißen kann, Kupfer aus kolonialen Kontexten zu begegnen bzw. sich daran zu erinnern, wird ein Zusammenhang von Rohstoffen

mit *Rasse*¹¹ und Vergeschlechtlichung erkennbar. Rohstoffökonomien sind, so die Annahme dieser Arbeit, nicht nur ein medienwissenschaftliches, sondern auch ein feministisches, queeres und notwendigerweise anti-koloniales Thema.

Die Beschäftigung mit Kupfer erfordert es, ein Schreiben zu erproben, das sich gegen die Bagatellisierung und Naturalisierung von Rohstoffen und die Idee ihres statischen Hintergrunds für technologische Prozesse wendet (vgl. Tsing 2005, 28). Ich begegne dem opaken Kupfer deswegen mit verschiedenen Methoden und fokussiere – mit Referenz auf Nkangas poetisch-spekulative Praxis – Momente der Situierung, Verkörperung und Vulnerabilität. Aus meiner *weißen* Positionierung heißt das, affektive Widerstände, Spannungen und Unbequemlichkeiten als epistemische Negationen und emotionale Hindernisse zu begreifen und ernst zu nehmen. Das Buch ist ein Plädoyer dafür, Widerstände und Widersprüche aus *weißer* Positionierung durchzuarbeiten, um koloniale, rassistische und geschlechternormative Gewalt abbauen zu können. Mein Anliegen ist disziplinüberspannend und adressiert Praktiken einer guten Wissenschaft, wie Marie Eloundou, Lisa Karst und Dulguun Shirchinbal es genannt haben (vgl. Eloundou u. a. 2022, 172).

Die interdisziplinär verwobenen Felder dieser Arbeit sind Medienwissenschaft, insbesondere Mediengeologie und Visual Studies, post-, anti- und dekoloniale Ansätze, Critical Race Studies, Black Studies, Gender and Queer Studies, historische Forschung zu deutschem Kolonialismus und Ansätze der Science and Technology Studies. Neben künstlerischen Arbeiten bilden Archivunterlagen, Fotografien, umweltwissenschaftliche Berichte von toxischen Hinterlassenschaften, Interviews mit Aawambo-Kupferschmieden und eine teilnehmende Beobachtung heutiger informeller Kupferproduktion das Material der folgenden drei Kapitel. Der zeitliche

11 Ich spreche von *Rasse* und nicht von dem eher geläufig gewordenen englischen Begriff *race*, um auf kolonial-rassistische Machtverhältnisse im spezifisch deutschen Kontext hinzuweisen (vgl. Liebscher 2021, 25; El-Tayeb 2001, 17). Trotz der globalen Geschichte von Rassismus werden Herrschaftsformen immer lokal ausgeübt und rekonfiguriert (vgl. Frankenberg 1993, 236). *Rasse* ist immer als Rassifizierung zu verstehen, was einen oft medialen Prozess meint, in dem Identitäten an der Schnittstelle zu Klasse, Geschlecht, Be-Hinderung, Sexualität, Religion etc. gebildet werden. Diese Konstitution heftet sich an äußere Merkmale, Namen oder Sprache, während auf deren Existenz in naturalisierender Weise verwiesen wird. Rassifizierung ist nicht reduzierbar auf menschliche Identitäten, sondern, wie ich zeigen werde, auch in Vorstellungen von Landschaft, Raum und Rohstoffen eingelassen.

Fokus liegt auf 1884 bis 1915, also der offiziellen Zeit deutscher Kolonisierung im heutigen Namibia, wobei nach Verbindungen zur Gegenwart gefragt wird. Auch wenn sich auf den ersten Blick drei unterschiedliche Zeitphasen des Kolonialen (1. Kapitel), des Postkolonialen (2. Kapitel) und des Präkolonialen (3. Kapitel) erkennen lassen, wird die Annahme von Linearität durch zeitliche Verbindungslinien unterlaufen.

Im ersten Kapitel werden, ausgehend von der Annahme eines bis heute präsenten extraktivistischen Blicks, Technologie und Zeit der Fotografie als zentral für die kulturelle Herstellung von Rohstoffen untersucht. Ich skizziere extraktivistische Praktiken in Tsumeb als Geschichte des Sehens, in denen sich Reibungen und Widerstände bei der Etablierung des Rohstoff-Frontiers zeigen.

Das zweite Kapitel widmet sich Elektroschrott sowie den toxischen Stoffen Arsen und Blei, die mit der Kupferherstellung über multiple und materiell gedachte Zeitlichkeiten verbunden bleiben. Ausgangspunkt ist meine Begegnung mit Conrad van Wyk, der in Tsumeb als informeller Kupferrecycler gearbeitet hat. Ich ziehe Verbindungen zu der Bleivergiftung während der deutschen Kolonialzeit, in der *Rasse* als Ressource für Toxizität eingesetzt wurde. Es wird für eine methodische Wende in der Medienwissenschaft plädiert, die Erde als Archiv toxischer Ruinierung zu greifen.

Die Basis des dritten Kapitels sind *Oral-History*-Interviews mit mehrheitlich Aawambo-Schmieden, die ich zusammen mit meinen Kolleginnen Dr. Napandulwe Shiweda, Loini Iizyenda und Dr. Lovisa Tegelela Nampala geführt habe. Während die *weiße* Geschichtsschreibung der indigen-afrikanischen Kupferökonomie und Kupfertechnologie wenig Beachtung schenkt, kann diese als eigentliche Bedingung des kolonialen Rohstoff-Frontiers erkannt werden. Gleichzeitig folgt sie anderen Techniken als denen der kapitalistischen Hochskalierung, wie Momente von Fluidität und Saisonalität zeigen.

Durch diese methodische Breite soll die Annahme ins Wanken gebracht werden, dass es sich bei Kupfer – einem der zentralsten Rohstoffe von Medienkulturen – lediglich um eine natürliche, besitzlose und vortechnologische Einheit handele. Mit den gezogenen Verbindungen und in den dadurch gebildeten Brüchen soll der Versuch unternommen werden, eine situierte Mediengeologie des kolonialen Kupfers aus Tsumeb zu skizzieren.

Situierungen: Methode und Material

Wie medienwissenschaftlich und situiert über Kupfer schreiben?

Während es für Anthropolog*innen und Sozialwissenschaftler*innen wahrscheinlich ist, sich mit Kupfer vor und außerhalb der technologischen Verarbeitung und Nutzung zu beschäftigen, so schreibt Anna Tsing, seien Theoretiker*innen der Medien und Technologie kaum an solchen Geschichten interessiert. Ihr Fokus läge auf der Beziehung zwischen menschlichen Absichten und Nichtmenschen, die diesen Zwecken dienten. Vor dem Hintergrund von Anthropozän und (rassistischem) Kapitalozän¹ argumentiert Tsing weiter: »I think this is a fine way to approach technology, but it is not enough to know ›the material‹ more generally. Certainly, when we get to living beings, other-than-human relationships matter.« (Tsing 2019, 223–224.) In der Medienwissenschaft herrscht in der Regel, ich verwies bereits darauf, ein Schweigen über Ökologie, Arbeit, Ökonomie und Rohstoffe (vgl. Seier 2016, 137–138).² Auch wenn es die eine Medienwissenschaft nicht gibt, sondern einen fachlichen Zusammenschluss methodisch, medienbegrifflich und wissenschaftspolitisch teilweise sehr divergierender Forschung zu »Medien«, frage ich in diesem Eingangsteil nach der Tendenz, in der Medienwissenschaft Rohstoffe diskursiv zu naturalisieren. Im Folgenden werden die für die Arbeit zentralen Begriffe und Methoden skizziert sowie auf das verwendete Material eingegangen.

1 Statt des Begriffs »Anthropozän« verwende ich den von Jason W. Moore vorgeschlagenen Begriff »Kapitalozän«, welchen Françoise Vergès als »rassistisches Kapitalozän« fortgeführt hat (vgl. Moore 2016; Vergès 2017). Das Kapitalozän generiert seinen Wert nicht nur über *Rasse*, sondern auch über andere Herrschaftsformen wie Klasse, Geschlecht, Be-Hinderung, Religion oder Sexualität.

2 Für die Literaturwissenschaft wird in ähnlicher Weise davon gesprochen, dass fossile Brennstoffe ein »energy unconscious« (Shannon 2011) bilden. Den Zusammenhang zwischen westlicher Moderne und fossilen Brennstoffen haben in den letzten Jahren die sogenannten Energy Studies untersucht.

Immaterialität als Frage des Standpunkts

In dem Buch *Medientheorien zur Einführung* (2006) von Dieter Mersch heißt es: »Der Genealogie der Medien [...] ist eine fortschreitende De-Materialisierung immanent. Dies gilt schon für die Alphabetisierung, mehr noch für das Buch, erst recht für Elektrizität und Computerisierung.« (Mersch 2006, 110) Nach dieser gängigen Mediengenealogie setzt um 1800 eine Zäsur ein, in der erst Sprache, dann Technologie an die Stelle des Mediums rückt, welches zuvor primär naturwissenschaftlich verstanden wurde. Formuliert wird so eine Mediengeschichte, in der Medien wie Wasser, Luft und Äther von »immateriellen«, technologischen Medien ersetzt wurden (vgl. ebd., 12). Diese Geschichte geht von der Überwindung von Raum und Zeit aus (vgl. Innis 1950), der Verdrängung der »Natur« und der zunehmenden »Natürlichkeit« von Medientechnologien (vgl. Löffler/Sprenger 2016) sowie von Einschnitten in Subjektvorstellungen (vgl. Haraway 1995). Der Übergang von elementaren zu technologischen Medien wird von einer medienbegrifflichen Zäsur begleitet, in der Medien fortan als geschichtlich verstanden werden. Medien sind, so die Vorstellung, beteiligt am Prozess von Gesellschaft und besonders beeinflussen sie Zeit und Geschichte.

Parallel zu dieser harten Zäsur erkennen Richard Maxwell und Toby Miller in dem Feld der Medienökologie ein Unsichtbar-Machen von Extraktion, Produktion und Müll in Bezug auf Medientechnologien. Durch medienökologische Ansätze soll die binäre Opposition von Technik vs. Natur aufgehoben werden, um Relationen und Wechselwirkungen von Apparaturen, Institutionen und Infrastrukturen zu beschreiben (vgl. Löffler/Sprenger 2016, 18). Was aber eigentlich passiert, ist, dass Medien mittels der Trope natürlich gewordener Umwelten analysiert werden, ohne die damit verbundenen tatsächlichen Umgebungen, wie Extraktionsorte, Schrottplätze und von Pipelines durchzogene Landschaften, miteinzubeziehen (vgl. Maxwell/Miller 2012). Geologische Materialität wird also verdrängt zugunsten einer metaphorischen Verwendung von Umwelt und Umgebung. Der Analysefokus auf technische Vorgänge oder Repräsentation sorgte dafür, dass die »dirty reality of a polluting, industrial, class-divided system abruptly and magically ceased to exist« (Maxwell u. a. 2015, xiii).

Um die Geologie herrscht in der Geisteswissenschaft, wie die Geografin Kathryn Yusoff feststellt, eine »kultivierte Stille«, welche es ermöglicht, den anorganischen Kategorien Metall, Gold, Dreck und Erde in ihrer vermeintlichen Neutralität und Ahistorizität zu begegnen (vgl. Yusoff 2018, 67).

Auch wenn die wachsende geologische Materialität keineswegs gänzlich von der Medienwissenschaft unbemerkt bleibt, findet sie weitgehend im Kontext von Nachhaltigkeitsdebatten statt (vgl. Zemanek 2019), wird im Hinblick auf einzelne Materialien, wie Kolloide oder Kautschuk, betrachtet (vgl. Gramelsberger 2016; Gramlich 2023), mittels Medienkunst analysiert (vgl. Volkart 2017) oder auf einzelne Extreme, meistens das im Kongo abgebaute Coltan zugespißt, dessen Materialität als »irreduzibel« (Döring/Thielmann 2008, 15) für Medientechnologien gilt.

Ich gehe einen Schritt weiter und verstehe die Auslassung von (geologischer) Materialität nicht als Willkür oder Zufall. Rohstoffe nicht in ihrer Verbindung zu rassifizierten Körpern und indigenem Land zu erkennen, ist Ausdruck einer epistemischen Praxis, in der Zusammenhänge von (geologischer) Materialität und Rassismus, indigenem Wissen und anti-kolonialen Widerstand unausgesprochen bleiben. Die Beschäftigung mit Medien, die sich mehrheitlich auf Diskurse und Gebrauch beschränkt, ist, wie Sean Cubitt hervorhebt, nur vom Standpunkt einer industriellen, »über-entwickelten«, *weißen* Welt denkbar (vgl. Cubitt 2014, 276). Nicht nur Medientechnologien sind »capitalist media« (Moyo 2020, 21), sondern auch die Beschäftigung mit Medien ist in kolonial-kapitalistische Logiken eingelassen. Eine Trennung zwischen Materialität und Inhalt vorzunehmen, folgt einem während der Kolonialzeit entstandenen Schema, in dem die kolonisierten Gebiete produzieren und die imperialen Zentren konsumieren (vgl. Cubitt 2014, 276; Coronil 2002, 196).

Die Medienwissenschaft ist Ausdruck eines gesamtgesellschaftlichen Verhältnisses und damit auch dessen, was sagbar und nichtsagbar ist. Um auf die Politikwissenschaftlerin María do Mar Castro Varela zu verweisen, herrscht im deutschen Kontext eine »verhängnisvolle diskursive Stille« (Castro Varela 2018, 172), wenn es um Fragen der Verbindung von Reichtum im Globalen Norden und Armut im Globalen Süden geht. Hergestellt wird ein Nichtsprechen bzw. ein »Undialog« (ebd.) durch welche Verantwortung gelehnet, Schuld verschoben und Verbrechen verdeckt werden. »Wenn afrikanische Politik und Ökonomie, wie [Achille] Mbembe es beschreibt, Zeichen eines Mangels ist, dann müssen wir uns fragen, wie dieses Zeichen stabilisiert wird.« (ebd.) Ich schließe mit einem disziplinbildenden Beispiel der Medienwissenschaft an, das zeigt, wie in einem Nichtsprechen koloniale Macht aufrechterhalten wird.

Rohstoffe, so die freie Übersetzung von *staples*, stehen im Zentrum der frühen Medientheorie von Harold A. Innis und dessen Schüler Marshall

McLuhan. Letzterer führt aus: »[S]taples are media and media are staples [...], media are, in fact, themselves staples or natural resources« (McLuhan 1960, 1, 19). Die Schlussfolgerung ist, dass weder Medien noch Rohstoffe passive Behälter sind, sondern vielmehr konstitutive Prozesse ermöglichen. Um Medien im Hinblick auf westliche³ Zivilisationsprojekte zu denken, schlagen Vertreter*innen der sogenannten *staples theory* eine Verbindung zwischen Kommunikationsmedien und Rohstoffen, wie Öl, Fisch, Pelz, Holz und Weizen, vor. Die Medien der Kommunikation und des Transports folgen, Innis macht dies deutlich, administrativen, kolonialökonomischen und kapitalistischen Zwecken (vgl. Innis 1950, 15). Mit Blick auf die Geschichte der *Middle Passage* stellt der Medienwissenschaftler Armond R. Towns jedoch fest, dass bei Innis und McLuhan die Intersektion von Transport, Rohstoffen und Rasse keinerlei Berücksichtigung findet, dabei werden durch das Transportmedium des Schiffs Machtasymmetrien massiv verschärft. Das Transportwesen war, so Towns, von Beginn an ein zentrales Medium, das die rassistischen Vorstellungen von »Kolonisator« und »Kolonisiertem« produktiv machte. »Relatedly, the ability to colonize some people structured concepts of who was a shipmate and who was cargo, worthy of being chained to the bottom of the ship itself.« (Towns 2022, 28)

Um ein anderes Beispiel zu nennen, das zeigt, wie Rohstoffe und Medien in der frühen Medientheorie in ihren kolonialen Bezügen nicht benannt wurden: Als Nachfahre weißer Siedler*innen jener Region, die nach dem Genozid der indigenen Bevölkerung, der Aneignung ihres Landes und ihrer Rohstoffe, Kanada genannt wird, denkt Innis bei seiner Geschichte des Pelzhandels die Verwobenheit von Medien, Zivilisation und imperialer Ökonomie auf eine Weise, die eine technikdeterministische Perspektive reproduziert. Dass sich weißer Siedlungskolonialismus und dessen Ökonomie etablieren konnten, versteht Innis als zwangsläufige und freiwillige Anpassung an ein überlegenes zivilisatorisches Projekt der Weißen. Weder die Gewaltgeschichte noch die Aneignung von indigenem Wissen wird berücksichtigt (vgl. Ray 1999). Die Beispiele zeigen, dass sowohl der rassifizierende Versklavungshandel als auch der weiße Siedlungskolonialismus bei den »Gründungsvätern« der westlichen Medienwissenschaft als entscheidende Faktoren medialer Rekonfiguration, wie Transportmedien und Rohstoff-

3 Ich benutze den Begriff »westlich« im Sinne Stuart Halls, der herausgearbeitet hat, dass sich der »Westen« und »der Rest der Welt« historisch durch idealisierte Imaginationen gebildet haben (vgl. Hall 2020).

handel, ausgelassen wurden. Dies kann, entgegen der oft herangezogenen Argumentation, nicht alleinig mit einer zeithistorischen Denktradition zu entschuldigen sein, da zeitgleich zum Beispiel Aimé Césaire oder Frantz Fanon publizierten. Das Anliegen dieses Buchs ist es nicht, die Kolonialität von Rohstoffen in ihrer Bedeutung von Medien nachzutragen – als wäre dies einfach ›vergessen‹ worden –, sondern die Ordnung des Sagbaren und Nichtsagbaren selbst als epistemischen Machterhalt zu begreifen, in denen das eigene Selbstbild als *weiß* und technologisch überlegen konstituiert wurde bzw. wird. Inwiefern medienwissenschaftliche Perspektiven auch Episteme von *Weißsein* und Kolonialität wiederholen und neutralisieren, wird folglich in der Arbeit zu befragen sein.

Aus einer post- und dekolonialen Sicht auf die Medienwissenschaft wurde insbesondere in den letzten Jahren vielfach die westliche Denktradition der Konzepte von Fortschritt, Linearität oder Globalität als Teil eines kolonialen Denkens herausgearbeitet (vgl. Shome 2016, 247; Bergermann 2012, 274; Eloundou u. a. 2022). Wie Last Moyo schreibt: »From a Southern point of view, media and communication research methodology is historically deeply imbricated in global coloniality and the imperial projects of the Global North.« (Moyo 2000, 21) Ömer Alkin, Jiré Emine Gözen und Nelly Yaa Pinkrah haben für den deutschsprachigen Raum festgestellt, dass nicht nur Medientechnologien, sondern auch Medienwissenschaft als Teil eines westlichen Kanons von Literatur und Methoden in kolonial-rassistische Verstrickungen eingelassen sind, weswegen für eine antirassistische Praxis nach »Provokationen, Irritationen, Dekonstruktionen« (Alkin u. a. 2022, 15) zu fragen ist. Die Aufgabe besteht folglich darin, das eigene Forschungsfeld und dessen akademisches Werkzeug auf Naturalisierungen (epistemischer) Gewalt hin zu untersuchen. Als Forscher*in mit anti-, post- und dekolonialem Wissen und Widerständen zu arbeiten, heißt auch, gegen die eigene akademische Integrität anzugehen, welche die Grenzen des *weißen* Forschungsfelds beschützen soll (vgl. Decoloniality Europe 2013). Was es heißen kann, gegen die eigene akademische Integrität anzuarbeiten – und ob dies überhaupt gelingen kann –, wird in diesem Text insbesondere über Aspekte der Vulnerabilität, Involviertheit und Verantwortung des Forscher*innen-Subjekts adressiert.

Medien geologisch und diskursiv denken

Seit einigen Jahren verweisen Autor*innen der Mediengeologie⁴ und Infrastrukturforschung auf die geologische Materialität von Medienkulturen, wobei unter anderem von Ansätzen der Science and Technology Studies und des Neuen Materialismus ausgegangen wird (vgl. Gabrys 2011; Starosielski/Walker 2016, 8; Parikka 2013a, 76; Starosielski/Parks 2015, 5). Insbesondere Jennifer Gabrys, Nadia Bozak, Nicole Starosielski und Jussi Parikka schlagen eine Sicht auf Medientechnologien als Netze und Infrastrukturen vor, die, oft wenig wahrnehmbar für die Nutzer*innen, in vielfacher Weise mit ökologisch-geologischen Prozessen verbunden sind. Aus einer solchen Sicht auf Medien werden diese als »räumlich und zeitlich asymmetrisch verteilte materielle Ensembles betrachte[t], deren Waren- und Energieströme nur in ihren globalen Verflechtungen analysiert werden können« (Löffler/Sprenger 2016, 17). Von Materialität zu sprechen, rückt die ökologischen, ökonomischen und geopolitischen Intersektionen von Extraktion, Produktion und Elektroschrott in den Vordergrund. Im geologischen Zeitalter des Kapitalozäns nehmen Minen einen zentralen makro- und mikropolitischen Umschlagsort für globale Entwicklungen sowie für Medienkulturen ein, weswegen Parikka vorschlägt: »[I]nstead of networking technologies, perhaps we should examine copper and copper mines, too, since approximately the middle of the nineteenth century.« (Parikka 2013a, 76)

Von der »Geologie der Medien« zu sprechen, ruft auch ein Wissensfeld auf, das ein koloniales Erbe hat. Als Wissenschaft mit kolonialem Ursprung stellt die Disziplin der Geologie bis heute einen zentralen Modus für Ent-eignung und Akkumulation des Kapitalozäns bereit (vgl. auch Braun 2000; Maier 2020). Denn neben Minen, Pipelines, Dynamit und Bagger sind es geologische Medien wie Karten und mineralogische Sammlungen, die eine Denkweise des Ahistorischen und Unlebendigen naturalisieren, um Land, Erde und Menschen zu entleeren, zu rassifizieren, zu extrahieren. Mittels der Geologie wurde, wie Yusoff schreibt, Erde als »racialized geosocial matrix« (Yusoff 2018, 13) rekonfiguriert. In dieser Arbeit von Geologie zu sprechen, rückt dementsprechend neben extraktivistischen Praktiken der mate-

4 Der Begriff »Mediengeologie« referiert auf Jussi Parikkas Buch *A Geology of Media* (2015). Jennifer Gabrys verfolgt bereits zuvor einen ähnlichen Ansatz (vgl. Gabrys 2011). Beide Autor*innen stellen kaum Bezüge zu Kolonialismus und Kolonialität her.

riellen Enteignung auch Geologie als epistemologisches Programm in den Vordergrund.

Um Medientechnologien in ihrer geologischen Existenz zu beschreiben, nutze ich den Begriff »Medieninfrastruktur«, den Lisa Parks vorgeschlagen hat, um sie materiellen Netzwerke, in denen Medien hergestellt und betrieben werden, zu beschreiben. Neben den direkt in Medientechnologien verarbeiteten Rohstoffen, wie Kupfer oder Seltene Erde, zapfen digitale oder audiovisuelle Medien über die Nutzung von zum Beispiel Elektrizität oder Serverparks an einem geologisch vielschichtigen infrastrukturellen Rohstoffnetz von Sonne, Land, Wasser, Erdöl, Chemikalien, Schwermetallen und Kunststoffen, um hergestellt und verbreitet zu werden (vgl. Parks 2015, 356). Um Infrastrukturen zu untersuchen, schlägt Parks ein Set an Methoden vor, welches sie *zirkuläre Methodologie* nennt. Darunter zählt die Medienwissenschaftlerin das Aufsuchen von Orten, die Untersuchung von technischen Objekten, Fotografien, Zeichnungen, Karten oder die Herangehensweise der *aisthesis*, die von körperlichen Reaktionen auf gelebte Realität ausgeht. Das Ziel der zirkulären Methodologie ist es, »to foster infrastructural intelligibility by breaking infrastructures down into discrete parts and framing them as objects of curiosity, investigation, and/or concern« (ebd., 355–356). Statt eine Linearität des Forschungsprozesses anzunehmen, verfolgt eine zirkuläre Praxis eine offene und rekursive Dynamik des Forschens. Anders gesagt, ist die forschungsbestimmende Ausgangsfrage nicht dem Material vorgelagert, sondern entwickelt sich damit erst. Zusammen mit Starosielski schreibt Parks, dass kritische Forschung über Infrastruktur eine Plattform für innovative Methoden liefern kann, indem Ansätze der Archäologie, politischen Ökonomie, Phänomenologie, Ethnografie und Diskursanalyse kombiniert werden (vgl. Parks/Starosielski 2015, 7).

Anknüpfend an ein zirkuläres Methodenverständnis verwende ich in dieser Arbeit Theorien der Medienwissenschaft, Gender-Queer- und Post-colonial Studies, teilnehmende Beobachtung, *Oral-History*-Interviews, umweltwissenschaftliche Berichte, Diskursanalyse, künstlerische Arbeiten, Fotografien und anderes Archivmaterial. Tsing hat einen solchen Zugang ein methodologisches »hodgepodge« (Tsing 2015, 159) genannt, welches innerhalb der Wissenschaftsgemeinschaft den Verdacht von Unwissenschaftlichkeit auf sich zieht. Tsing dagegen versteht diese kombinierten Formen als notwendige Achtsamkeit, um mehr als eine Stimme hörbar und Reibungen wahrnehmbar zu machen. Für diese Arbeit ist eine methodische

Pluralität erforderlich, nicht nur weil um Kupfer eine Stille kultiviert wurde, sondern auch weil die Kolonialarchive fragmentarisch sind.

Ähnlich zu Parks folge auch ich einer materiellen *und* semiotischen bzw. diskursiven Herangehensweise. Reagiert wird damit auf die Herausforderung, repräsentationalistische und diskursanalytische Untersuchungen von Inhalten, Texten und Symbolen in ihrer Wechselwirkung von infrastrukturellen, ökologischen und materiellen Umgebungen zu untersuchen. Diese Ansätze vermeiden die Cartesianische Logik und koloniale Binari-tät von Form und Materie bzw. Natur/Körper und Technik/Geist. Der von Donna J. Haraway vorgestellte Begriff »materiell-semiotisch«, welcher die Grundlage meines Ansatzes bildet, adressiert das unablässige Ineinander-greifen der Dimensionen Sprache und materielle Welt und kann auch als Methode verstanden werden, in »zwei Richtungen« gleichzeitig zu schauen. In kritischer Erweiterung der Foucault'schen Diskursanalyse verfolgt die Wissenschaftsphilosophin einen Ansatz, der von verkörperten Existenzen ausgeht. Eine materiell-semiotische Methode reagiert auf die Gemenge-lage in der Moderne, die Haraway *Naturkulturen* nennt.⁵ Neben natürlich-kulturellen Phänomenen der Technowissenschaft wird mit Naturkulturen eine Beschreibungs- und Perspektivierungsweise adressiert, ineinander verwobene Beziehungen von Menschen mit anderen Lebewesen *mit* und *in* Umgebungen in deren sozialen, symbolischen und materiellen Dimensio-nen zu fassen (vgl. Harrasser 2006). Naturkulturen – oder Mediennaturen (ein Begriff, den Parikka im Anschluss an Haraway für die Mediengeolo-gie vorstellt) – sind Skalierungswerkzeuge, um in materiell-semiotische Übergänge zu zoomen (vgl. Parikka 2015, 14). Auch wenn die Trennung von »Natur« und »Kultur« erst in der westlichen Moderne erfunden wurde, ist es eine hoch politische Frage, was für wen und zu welchem Preis als natürlich oder kulturell gilt (vgl. Haraway 1997, 104).

Statt von »materiell-semiotisch« spreche ich von »materiell-diskursiv« und beziehe mich auf die Bedeutung von Diskursen als historisch herge-stellte Manifestationen von Ideen und Konzepten (vgl. Barad 2007, 132–188). Wenn Rohstoffe diskursiv hervorgebracht werden, wie ich hier vorschlage, sind sie selbst bedeutungskonstituierende Ereignisse, in denen sich Macht verankert, die strukturell stabilisiert wird. Cultural-Studies-Forscher Stuart

5 Den Begriff »Naturkulturen« hat auch Bruno Latour für heuristische Zwecke vorgeschlagen (vgl. Latour 1995). Bei Haraway steht der Begriff jedoch für ein Werkzeug politischer Befragung (vgl. Haraway 1997, 104).

Hall schreibt, dass das Ineinandergreifen von Macht, Diskursen und Praktiken immer an »speziellen Orten und in speziellen Apparaten« (Hall 2004, 50–51) vollzogen wird. Ausgehend von der Rohstoffökonomie in Tsumeb erprobe ich einen materiell-diskursiven Ansatz, den ich eine *situierete Mediengeologie* nenne.

Rohstoffintersektionen

In einem Interview überlegt die Literaturwissenschaftlerin Jennifer Wenzel, dass fossile Brennstoffe und Energien mit dem aus der Schwarzen feministischen Theorie stammenden Begriff der Intersektionalität gedacht werden müssten. Statt Energie nur auf eine materielle und passive Basis zu reduzieren, auf der sich gesellschaftliche Entwicklungen ereignen, schlägt Wenzel vor, »we could think about ›intersectionality‹ [...] to consider how multiple resources and resource frontiers intersect and overlap with one another [...] how cotton, for example, became a different kind of commodity in a plantation economy driven by the captive muscular energy of slave labour« (Wenzel/Potter 2017).⁶ Ich möchte diesen Gedanken, auf den Wenzel nicht weiter einget, aufgreifen und den Begriff »Rohstoffintersektionen« vorschlagen.

Das Denken um die gegenseitige Abhängigkeit verschiedener Herrschaftsdynamiken untereinander ist mit dem Wissen Schwarzer Feminist*innen, wie Patricia Hill Collins, Deborah King, Frances Beal, Anna Julia Cooper und dem *Combahee River Collective*, verbunden. Ende der 1980er-Jahre schlug die Rechtswissenschaftlerin Kimberlé Crenshaw die Metapher und das Analysewerkzeug der Intersektionalität vor, um die oft unbemerkten Überschneidungen und wechselseitigen Wirkungen von Ungleichheits- und Unterdrückungsdimensionen, wie Geschlecht und *Rasse* zu adressieren (vgl. Crenshaw 1989; Carastathis 2016). Daran anschließend kann eine intersektionale Perspektive auf Rohstoffe darauf abzielen, Dimensionen, wie Geschlecht und Bergbau, welche für gewöhnlich über verschiedene Skalen hinweg getrennt betrachtet werden, zusammenzubringen. In »Rohstoff-

⁶ Wie die Arbeiten von Sven Becker oder Ulrike Bergermann zeigen, liegen Untersuchungen, in denen ähnlich über Rohstoffe nachgedacht wird, für die Baumwolle bereits vor (vgl. Becker 2015; Bergermann 2020).

intersektionalität« zu denken, ermöglicht es, davon zu sprechen, dass sich Kupfer in Tsumeb durch rassifizierte, vergeschlechtlichte Körper, gestohlenes Land und extraktivistische Infrastrukturen bewegt bzw. diese erst hervorbringt.

Ein solches Verständnis folgt den Arbeiten von Tiffany Lethabo King, Katherine McKittrick und Ferreira da Silva, welche die vermeintlich identitätspolitischen Kategorien Geschlecht, *Rasse* und Klasse in einem ökologisch-ökonomischen Umfeld des geschlechterbinären, rassifizierenden Kolonialismus verorten (vgl. King 2019; McKittrick 2006). Auch für Tsing reduziert sich ein intersektionaler Ansatz nicht auf menschliche Identitäten, sondern kann helfen, die Schnittstellen zwischen Menschen und Nichtmenschen über ihre jeweilige soziale Formation hinweg in den Blick zu nehmen (vgl. Tsing 2009, 149). Von Rohstoffintersektionen auszugehen, meint, Rassifizierung, Vergeschlechtlichung, Binarität etc. in Abhängigkeit zu ökonomischen Prozessen zu analysieren und auch umgekehrt die materielle Basis der Existenz in einen Zusammenhang mit rassifizierter, vergeschlechtlichter Subjektivierung zu bringen. Anders gesagt: Die Herstellung von Rohstoffen und die Herstellung von vergeschlechtlichter und rassifizierter Differenzen sind eine historische Komplizenschaft eingegangen, wie ich anhand der Mine in Tsumeb zeige.⁷

Situierungen und Widersprüche

Dieses Buch verpflichtet sich einem feministisch-situiereten Wissenschaftsverständnis. Dabei geht es, wie Haraway schreibt, »möglicherweise stärker um Ethik und Politik [...] als um Epistemologie« (Haraway 1995, 78). Während sich die Ideale von Neutralität und Distanz in den modernen Wissenschaften durchgesetzt haben, betonen Autor*innen, die queere, trans*, feministische, post-, anti- und dekoloniale⁸ Ansätze verfolgen, die Notwendigkeit,

7 Rechtswissenschaftlerin Brenna Bhandar hat ähnliche Verbindungen zwischen Eigentumsrecht und Rassifizierung festgestellt (vgl. Bhandar 2018, 5). Auch in der Debatte um Identitätspolitiken wird die Auslassung des Ökonomischen benannt (vgl. Roldán Mendivil/Sarboun 2022).

8 Während die postkoloniale Theorie Gayatri Chakravorty Spivak, Edward Said oder Homi K. Bhabha zugeordnet wird, stehen dekoloniale Ansätze in Verbindung mit der auf Südamerika ausgerichteten Bewegung der Dekolonialität von Anibal Quijano, Walter Dignolo oder Maria Lugones. Argumente des dekolonialen Ansatzes, wie die Betonung der Standortgebundenheit, die Kritik

die Bedeutung von Situierung, Partialität, Positionalität und Responsabilität im wissenschaftlichen Arbeiten zu fokussieren (vgl. Whetung/Wakefield 2019, 149; Canpalat 2022; Garcés 2006; Gramlich/Haas 2019). Jede Position erschließt sich die Welt von einer partikularen Perspektive, einer bestimmten Zeit und Kultur aus, wobei manche Positionen stärker in einem System von Macht verwoben sind und deswegen ihre Beteiligung darin oft unbemerkt wiederholen.

Mein *Weißsein*, dass ich im Besitz eines deutschen Pass bin und zur Zeit der Recherche für diese Arbeit an einer deutschen Universität angestellt war, bedeutet ein körperpolitisches und geopolitisches Privileg, das entscheidender Faktor für bestimmte Ressourcen, wie Zugänge zu Wissen, Fördergeldern oder gesundheitlicher Absicherung, ist. Anders gesagt: Ich verfüge über »an invisible weightless knapsack of special provisions« (McIntosh 1989). Dass ich zweimal nach Namibia reisen konnte – drei Monate im Dezember 2021 und einen Monat im Juni 2022 –, wurde nicht nur durch Förder- und Universitätsmittel finanziert, sondern auch durch meine »*weiße Mobilität*« (Wiedemann 2020, 142) ermöglicht, wie die Autorin Charlotte Wiedemann »Reisen, Tourismus und Business« *weißer* Personen nennt, während Schwarze Mobilität mit »Migration, Flucht und Illegalität« (ebd.) assoziiert wird. Meine Reise sowie Recherche- und Textarbeit speisen sich auch aus einem System von Kupfer, Kerosin, Benzin und Coltan, gegen das ich nur mit diesen Mitteln anschreiben kann.

Besonders paradox ist das Verhältnis zwischen universitärem Extraktivismus und meinem Versuch, innerhalb dieses Systems eine herrschaftskritische Perspektive auf extraktivistische Praktiken zu entwickeln. Der wissenschaftliche Umgang mit kolonialen Archiven kann selbst als extraktivistische Tätigkeit verstanden werden (vgl. Alli/Azoulay 2020). Wis-

an angeblicher Unmarkiertheit und die Betonung kolonialer Strukturen auf epistemischer, ökonomischer und politischer Ebene, weisen Ähnlichkeiten zu postkolonialen Ansätzen auf. Während sich postkoloniale Forschung am Poststrukturalismus orientiert und dadurch, so der oft geäußerte Vorwurf, Materialismus auf eine diskursive und symbolische Ebene reduziere, verspricht das Konzept der Dekolonialität mit Konzepten der Entkopplung und der Kolonialität ein tiefgreifendes Verständnis kolonialer Gegenwart und einen stärkeren Widerstand. Gleichzeitig sind prominente Vertreter*innen dekolonialer Ansätze mehrheitlich *weiß*, cismännlich und stehen in einem Arbeitsverhältnis mit US-amerikanischen Universitäten. Für weitere Unterschiede bzw. Gemeinsamkeiten siehe Boatcă 2015. Ich folge einem Ansatz, der de-, post- und anti-koloniale Ansätze kombiniert, statt sie gegeneinander auszuspielen (vgl. Castro Varela/Dhawani 2015, 325).

senschaftler*innen, Fotograf*innen, Künstler*innen, Archivar*innen und Kurator*innen scheinen die Gesten der Extraktion von Wissen und das Recht darauf zu erben, dieses unter meistens europäisch situierten Körpern zirkulieren zu lassen, die oft unverbunden mit den Orten sind, von denen es stammt. ›Neues‹ soll ›entdeckt‹, ›zu Tage gefördert‹ und durch das wissenschaftliche Recht legitimiert werden, *alles* sehen, analysieren, für (un)wichtig erachten und für die wissenschaftliche Untersuchung freilegen zu dürfen. Universitäten haben, wie Critical-Race- und Indigenous-Studies-Forscher*innen Eve Tuck und K. Wayne Yang herausstellen, unter kolonialen Bedingungen enteignetes Wissen zu einem neuen Territorium der Macht aufgebaut (vgl. Tuck/Yang 2014, 813).⁹ Für Ansätze, die sich an Situierung und Positionalität¹⁰ orientieren, ist es zentral, Rechenschaft über Beziehungen und Objektivierungsmuster abzulegen (vgl. Haraway 1995, 89; Sandoval 2000, 174). Für meine Arbeit ergibt sich die Konsequenz, die Widersprüchen des eigenen Arbeitens aufzuzeigen, welche nicht aufgelöst werden können.

Situierung meint in dieser Arbeit mindestens drei Ebenen. Die *geografische Situierung* adressiert, dass mit dem Fokus auf Tsumeb von einer deutschen, *weißen* Perspektive explizit davon ausgegangen wird, dass machtvolle Verbundenheit immer ortsspezifisch und nicht allumfassend ist. Die *epistemische Situierung* heißt, die epistemische Gewalt der akademischen bzw. disziplinären Verortung zu befragen und gegen den *weißen* Kanon anzuarbeiten. Dabei geht es darum, die imperiale Version von Wissen und Geschichte zu verlernen, um zuzulassen, wie sie stattdessen und aus Sicht derer aussehen kann, die die hegemoniale Wissenschaft immer angezweifelt haben. Die *biografisch-identitätsbezogene Situierung* heißt, danach zu fragen, wo Privilegien und Ressourcen – *weiß*, deutscher Pass und akademisiert – geteilt, aufgegeben oder eingesetzt werden können, um (epistemischen) Befreiungskämpfen zu folgen. Diese Arbeit, die ich als Promotionsschrift eingereicht habe, bildete sich in einem Netz von Kollaborationen mit Einzelpersonen wie Philemon Sheya Kaluwapa und der Zusammenarbeit mit Kolleginnen der University of Namibia wie Lovisa Tegelela Nampala, Napandulwe Shiweda

⁹ Die kolonialen Verstrickungen der Universität sind vielfach: Sie betreffen die Herkunft wissenschaftlicher Bestände oder die Wissenschaft als Instrument zur Erfindung des ›Anderen‹. Struktureller Rassismus führt bis heute zu Exklusionen und einem *weißen* Kanon (vgl. Kessé 2015).

¹⁰ Ich verwende die Begriffe »Situiertheit« und »Positionalität« hier weitgehend gleichbedeutend, auch wenn sie unterschiedlichen Theorietraditionen entstammen (vgl. Gutiérrez-Rodríguez/Tuzcu 2021; Haraway 1995).

und Loini Iizyenda heraus. Als queere, trans* Person aus der Arbeiterklasse frage ich außerdem nach Möglichkeiten für Allianzen und Momente von (geteilter) Vulnerabilität, die über Identitätskategorien hinausgehen.

Tsumeb-Fragmente

Entgegen des westlichen Wissenschaftsverständnisses, das darauf insistiert, Distanz zum Untersuchungsgegenstand zu wahren, schreibt meine Kollegin und Historikerin Lovisa Tegelela Nampala, dass sie als Aawambo gerade durch ihre kulturelle Nähe in der Lage ist, »to dig out, think through and ask about matters in an in-depth manner« (Nampala 2020, 14; vgl. auch Katjivena 2020, vi). Für mich als weiße Person ohne Sprachkenntnisse diesseits der Kolonialsprachen zeigt sich mein partikularer Blick wiederum als Sprach- und Wissensbeschränkung. Während meiner Recherche bin ich größtenteils zurückgeworfen auf Kolonialunterlagen in deutscher und englischer Sprache.

Die staatlichen Archive, in denen der Hauptdokumentenbestand zur Administrationsgeschichte Tsumeb's liegt, sind die während der deutschen Kolonialzeit gegründeten *National Archives of Namibia* in Windhoek und das *Bundesarchiv* in Berlin.¹ Die Materialien, die ich dort eingesehen habe, sind unvollständig. Einige Firmenunterlagen wurden mutmaßlich nach der südafrikanischen Regierungsübernahme vernichtet. Andere Unterla-

1 Weitere besuchte Archive waren die *Geologische Landesanstalt im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz*, das *Orenstein & Koppel*-Archiv, verwahrt von der AG *Stiftung Westfälisches Wirtschaftsarchiv Dortmund*, das Archiv der *Deutschen Bank* in Frankfurt, das Archiv der *Aurubis AG*, verwahrt von der *Stiftung Hanseatisches Wirtschaftsarchiv*, die *Bergakademie* im sächsischen Freiberg. In Namibia habe ich mit dem fotografischen Bestand der *Namibia Scientific Society* und des *Tsumeb Museums* gearbeitet. Ein nennenswerter Bestand von Fotografien umfasst das Online-Bildarchiv der *Deutschen Kolonialgesellschaft* der Universität Frankfurt. Weitere Fotografien und Tagebücher zirkulieren in Nachlässen von Mineraliensammler*innen und autodidaktischen Historiker*innen. Zum Archiv der *Aurubis AG*, ehemals *Norddeutsche Affinerie AG*, habe ich trotz zweimaliger Antragstellung keinen Zugang erhalten. Auch eine Kooperation mit dem *Dachverband der Kritischen Aktionärinnen und Aktionäre*, die bei einer Mitgliederversammlung der *Aurubis AG* Aktentransparenz einforderten, war erfolglos (vgl. Kritische Aktionäre 2021).

gen wurden vor dem Einmarsch der südafrikanischen Truppen vergraben, um einer Beschlagnahmung zu entgehen (vgl. Wessler 2007, 100–104). Bei wirtschaftlichen Verbänden oder Firmen ist generell nicht davon auszugehen, dass von Beginn an ein chronologisches Sammlungsinteresse der Schriftmaterialien verfolgt wurde. Auch über Korrespondenzen, die antikononialen Widerstand dokumentieren, schreibt die Bibliothekswissenschaftlerin Ellen Ndeshi Namhila, dass diese vernichtet wurden oder als Kuriositäten in private Hände gelangten (vgl. Namhila 2015a, 169).

Vor der deutschen Kolonialzeit gibt es kein schriftliches Archiv afrikanischer Geschichte, sondern nur orale Überlieferung.² Was im Kolonialarchiv erhalten bleibt, entspricht dem »Gedächtnis der Kolonialverwaltung« (Herrmann 2019) und liegt nur auf Afrikaans, Englisch oder Deutsch vor. Andere als schriftliche Erinnerungen und Dokumentationen wurden traditionell disqualifiziert (vgl. Orford 2018, 40). Einzelne Bevölkerungsgruppen Namibias, wie Damara oder San, finden im Archiv noch weniger Erwähnung (vgl. Gordon/Sholto-Douglas 2000, 8; Erichsen 2008, 15). Geschichten mehrfach Unterdrückter, wie Frauen, Kinder und/oder queerer, inter* und trans* Personen, sind meist vollständig gelöscht (vgl. Macharia 2015; Wallace 2015, 13–14). Queere und feministische Perspektiven, um die es an einigen Stellen gehen wird, sind umso wichtiger, so der Forscher und Künstler Nashi-longweshipwe Mushaandja, weil sie alternative Einsichten bieten, insbesondere im Hinblick auf den Umgang mit dem kolonialen Erbe in Afrika (vgl. Mushaandja 2019, 38).

Die Geschichte Tsumebis mittels der Kolonialarchive zu beschreiben, reproduziert eine partikulare Sicht weißer, männlicher, in der Regel bürgerlicher, ökonomischer oder administrativer Akteure, die sich ausschließlich aufeinander beziehen. Die Archive geben Auskunft über jenes Regelwerk von Verfahren und Praktiken, in dem festgelegt wurde, was auf welche Weise sagbar und was unsagbar ist (vgl. Bastian 2006, 270; Abu-Lughod 1989, 30). Die Macht der Archive vollzieht sich in Formen des unermüdlichen Sammelns, Abheftens und Zuordnens von Tabellen, Statistiken, Messungen und Zahlen, den schier endlosen Mengen an Aufzeichnungen und Berichten. Die epistemische Gewalt des Archivs setzt sich, wie Literaturwissenschaftler Valentin-Yves Mudimbe hervorhebt, darin fort, dass die Dokumente aus den Archiven auch die Fragen vorgeben, deren Antworten hier zu erwarten sind

2 In Otjiherero beispielsweise existiert kein Wort für »Archiv«, übersetzt wird es mit anderen Wörtern wie *onogo* (»Expert*in«) oder *omuserekarere* (»Geschichtenerzähler*in«) (vgl. Orford 2018, 43).

(vgl. Mudimbe 1988, 118; auch Namhila 2015b, 24–26; Mhute 2001, 132). Wie der Philosoph Achille Mbembe wiederum schreibt, wird mit dem Archiv weniger an Geschichte erinnert, vielmehr wird in einem Akt der Chronophagie Vergangenheit und Zukunft konsumiert (vgl. Mbembe 2002, 23).³ Mit Mbembe verstehe ich Kolonialarchive als eine Ansammlung von Fragmenten, die nur den Anschein einer Kontinuität und Ganzheitlichkeit von Geschichte erzeugen (vgl. ebd., 19). Von Fragmenten zu sprechen, wie ich vorschlage, heißt, davon auszugehen, dass das Kolonialarchiv im Hinblick auf die Frage, welche Geschichte erzählt wird, bis heute Leerstellen produziert und Verdeckungen erzeugt.

Bei der Durchsicht der Akten zeigt sich jedoch, dass die Macht des Archivs fragil ist. Viele Informationen sind inkorrekt oder widersprüchlich: Angaben von Zeiten, Zahlen oder Frachtladungen sind fehlerhaft. Briefe und Korrespondenzen bleiben unbeantwortet. Geologische Forschung wird nicht ausreichend öffentlich gemacht und Ortsnamen sind veraltet oder schlicht falsch. Beamte nennen Tsumeb beispielsweise irrtümlich »Usako« oder »Otave«, was für große Verwirrung sorgt (vgl. Brief von der OMEG, 09.06.1909, 1, NAN, ZBU 1548, RVII 10, Band 4; Kaiserlicher Kommissar 1884, 403). Bis eine Einigung unter den Deutschen für eine einheitliche Schreibweise von »Tsumeb« getroffen wurde, war von »Osume«, »Otjissime«, »Soomeb« oder »Sumeb« die Rede.

Diese Beispiele zeigen, dass *weiße* Überlegenheit nie absolut war. Vielmehr drückt sie sich in Momenten der Überforderung und Unwissenheit aus. Trotz des Selbstverständnisses einer »German thoroughness« (Namhila 2004, 225) stellen Auslassungen und Fehler die Norm dar (vgl. Namhila 2017, 4; Mushaandja 2019, 36–37). Das Archiv ist kein abgeschlossener Körper, geschweige denn ein totales Herrschaftsinstrument, sondern ein Medium, in dem Kolonialherrschaft sich auch als improvisatorischer Prozess spiegelt, der von Gefahren, Unwissen, Unsicherheiten und Ängsten begleitet war (vgl. Namhila 2017, 4).

Wie Literaturwissenschaftlerin Gayatri Chakravorty Spivak ausführt, stellen Archive fiktionale Erzählungen her. Das Archiv ist »the construction

3 Beispielsweise trägt sich die von der deutschen Kolonialverwaltung eingeführte Rassifizierung in der Art der Erstellung, Aufbewahrung, Bewertung und Indexierung von personenbezogenen Aufzeichnungen fort. Besitzverhältnisse, Erbrechte und Verwandtschaftsverhältnisse Schwarzer Namibier*innen werden, wenn sie überhaupt vorhanden sind, dadurch nur schwer zugänglich (vgl. Namhila 2017, 162).

of a fiction whose task was to produce a whole collection of ›effects of the real‹ (Spivak 1985, 248–249). Anschließend an Spivaks Annahme einer diskursiven Herstellung untersuche ich anhand Unterlagen aus Kolonialarchiven, wie Fiktionen des Kupfers als ›natürlich‹ und ›geschichtslos‹ in Tsumeb Einzug hielten und andere Realitäten (fast) unsagbar wurden.

Da das Material aus den Kolonialarchiven partikular ist, ergänze ich es in allen drei Kapiteln des Buchs jeweils um Materialien, die oraler, künstlerischer und partizipativer Natur sind, wie einer teilnehmenden Beobachtung, *Oral-History*-Interviews und künstlerische Arbeiten. Ich verstehe diese Materialien als Formen und Praktiken des Wissens, die einen Widerstand zum Archiv bilden, unter anderem indem sie von der Gegenwart aus auf vermeintlich Vergangenes schauen. Mein Umgang mit der Geschichte Tsumebes ist dementsprechend ein Gegen- und Wiederlesen aus situierten Perspektiven der Gegenwart, das sich auf Konzepte von Geschichte und Erinnerung Schwarzer, (post-)migrantischer, feministischer Autor*innen bezieht (vgl. Morrison 1984; Gutiérrez Rodríguez/Tuzcu 2021; Samudzi 2021).⁴ Michelle Wright spricht in diesem Kontext von epiphänomenaler Zeit, was meint, die Vergangenheit durch ein Jetzt und Hier zu interpretieren (vgl. Wright 2015, 4). Epiphänomene sind, so die Gender- und Critical-Race-Forscherin, an sich nicht kausal, korrelieren aber nichtsdestotrotz mit kausalen Phänomenen, weswegen epiphänomenale Zeit einen linear und kausal erzeugten Zusammenhang zurückweist. Bezogen auf die fragmentarischen Geschichten und Intersektionen des Kupfers aus Tsumeb kann nicht immer eine Linearität zu einem vermeintlich vergangenen Punkt ausfindig gemacht werden. Dennoch bestehen Verbindungen. Aus Schwarzer feministischer Sicht auf Geschichte ist eine kausale oder lineare Argumentation nicht die Voraussetzung dafür, anzuerkennen, dass kolonialer Extraktivismus bis heute in verschiedenen Formen gegenwärtig ist.

Um zu markieren, dass Kolonialität in Fotografien und Archivmaterial fortbesteht, benutze ich für deren Beschreibungen die Zeitform Präsens, während ich für historische Ereignisse Vergangenheitsformen verwende.

⁴ Eine Inspiration für mein Vorgehen lieferte auch der archäologische Zugriff auf Mediengeschichte, den Siegfried Zielinski vorgeschlagen hat. Der Medienwissenschaftler bleibt jedoch bei Erfindern des Globalen Nordens – seinen »Helden« (Zielinski 2002, 51) – wie Empedokles, Athanasius Kircher und Jan Evangelista Purkyně stehen. Verbindungen zu Autoren wie Samuel Delany bleiben oberflächlich oder, wie im Fall von Édouard Glissant, der »äußerste Rand der (Medien-)Welt« (ebd., 301).

Auch wenn diese Trennung nicht immer exakt sein kann, soll damit die Vorstellung vermieden werden, dass Namibier*innen noch heute in der kolonialen Vergangenheit gefangen wären.

COVID-19 und rassistische Archivpolitik

Dass sich während der Recherche an diesem Text die COVID-19-Pandemie ereignete, hat ihn zu einem anderen gemacht. Archive hatten geschlossen, Reisen mussten verschoben und Kontakte zu Interviewpartner*innen konnten nur begrenzt aufgebaut werden. Meine geplante Forschungsreise konnte ich erst eineinhalb Jahre später und in verkürzter Form unternehmen. Als ich im Oktober 2021 schließlich reisen konnte, war kurz zuvor die bis dahin verheerendste Phase der Pandemie in Namibia zu Ende gegangen, die vielen Menschen das Leben gekostet hatte.⁵ Ich besuchte Archive sowie das alte Minengelände und es gelang mir, Kontakte aufzubauen, wobei ich wegen der begrenzten Zeit nur vereinzelt Verbindungen pflegen, Vertrauen aufbauen und Gespräche führen konnte.⁶ Der eingeschränkte Zugang insbesondere zu oralen Quellen führte neben planerischen und finanziellen Schwierigkeiten dazu, meine Forschungsfrage neu an das Material anzupassen (vgl. Nguyen/Stodulka 2020).

5 Die meisten Personen, die ich getroffen habe, haben Freund*innen und Familienangehörige verloren oder litten bzw. leiden an Long COVID. Der Direktor der *Museums Association of Namibia*, Jeremy Silvester, den ich wegen eines Gesprächs über die Restitution von Mineralien treffen wollte, starb an dem Virus.

6 Es fanden Gespräche mit Ruusa Andreas, Joel Eiseb und Conrad von Wyk, Bewohner*innen von Tsumeb sowie mit Minenarbeitern statt, die anonym bleiben wollen. Außerdem konnte ich Kontakt mit Daniel Fila Haramub und Mutter Johanna Haramub aufnehmen, die in Tsumeb und Tshintsanis leben und mir aus einer Perspektive von San über die Geschichte Tsumebes berichteten. Mit den Künstler*innen Vitjitua Ndjiharine, Tuli Mekondjo und Nashilongweshipwe Mushaandja konnte ich Gespräche zu ihren Arbeiten führen. Mit Philemon Sheya Kaluwapa, der in Tsumeb geboren ist und seit 1980 in Berlin lebt, habe ich vor meiner Reise in zahlreichen Gesprächen einen Eindruck von Tsumeb gewinnen können. Kontakt bestand auch zu den Mineraliensammlern Stefan König und Norbert Stötzel und der ehemaligen Direktorin der mineralogischen Sammlung der TU Berlin, Susanne Herting-Agthe, sowie mit den zwei NGOs *Dachverband der Kritischen Aktionärinnen und Aktionäre* und *NamiGreen*. Ich danke allen genannten Institutionen und Personen.

Die Pandemie wirkte auch für meine Arbeit wie ein Brennglas der kolonial-rassistischen Matrix,⁷ die entscheidet, welches Wissen zählt und wer Zugang zu Wissen erhält. Wegen anhaltender Reisebeschränkungen nahm ich Kontakt zu Mariana Shaakumeni auf, die in Windhoek als Forschungsassistentin tätig ist. Wir vereinbarten, dass sie Materialien in den Archiven in Windhoek und Tsumeb einsehen und scannen würde. Als Mariana Shaakumeni Kontakt mit dem *Tsumeb Museum* aufnahm, um einen Termin für den Archivbesuch zu erfragen, erhielt sie eine Absage. Dass eine Schwarze, zudem weibliche Person Zugang zum Museumsarchiv erbat und mit einer*in deutsche*n Forscher*in kooperierte, erregte ein besonderes Interesse, das dazu führte, dass ich eine E-Mail des Museumsvorsitzenden in deutscher Sprache erhielt. Ich informierte Mariana Shaakumeni über die rassistische Archivpolitik. Sie wollte dennoch das Archiv aufsuchen, was ich in einem Telefonat mit dem Museumsvorsitzenden schließlich erwirken konnte. Aufgrund der kurz danach einsetzenden inländischen Reisebeschränkung kam es dazu jedoch nicht. Wir konnten die Bezahlung ihres Honorars dennoch sichern. Vor Ort prüfte der Museumsvorsitzende erneut meine Intention und genehmigte mir schließlich den Zugang zu Archiv, Museum und Minenge-lände.

Während ich lediglich aufgrund der Pandemie nicht reisen konnte, bleibt Schwarzen Namibier*innen der Zugang zu Teilen ihrer eigenen Geschichte vollständig verwehrt. Das *Tsumeb Museum* ist ein Ort weißer, primär deutscher Identitätskonstruktion. Das Museum ist privat finanziert und wird von einem Vorstand geleitet, der aus Deutschen und Deutschnam-

7 Ein anderes Beispiel dafür, dass die Pandemie wie ein Brennglas bestehender Verhältnisse wirkte, zeigte das Pandemie-Management der deutschen Regierung. Namibia wurde im März 2020, obwohl die Inzidenzzahlen gering waren, vom Auswärtigen Amt als Hochrisikogebiet eingestuft, was die Einreise verhinderte. Am 26.11.2021, während meines Aufenthalts in Tsumeb, beschloss die Regierung, dass Südafrika und die angrenzenden Staaten wegen der Omikron-Variante als Virusvariantenländern eingestuft werden sollten, was erhebliche Änderungen und Verunsicherungen der Reiseplanung auslöste, obwohl tatsächlich nur eine geringe Gefahr bestand. Viele weißen Tourist*innen reisten vorzeitig ab. Obwohl auch mich die Lage verunsicherte, beschloss ich in Namibia zu bleiben. In den Tagen nach dem Reiseembargo verboten Europa und die USA die Ein- und Ausreise nach Südafrika, Namibia, Simbabwe, Botswana, Mosambik, Eswatini, Malawi und Lesotho, statt diese Länder, deren wissenschaftlichen Einrichtungen die neue Variante als erste, aber nicht als einzige nachwies, wie sich später herausstellte, bei dessen Bekämpfung zu unterstützen (vgl. Kagumire 2021). Zu England, das deutlich höhere Fallzahlen aufwies, blieben die Grenzen offen. Der Forscher Jeenah Na'eem titelte treffend: »Omicron Reveals Racism against Africans, Once More.« (Na'eem 2021)

bier*innen besteht, die an einem kolonial-nationalistischen Gedankengut festhalten und einen öffentlichen Bildungsauftrag ablehnen (vgl. Wessler 2007, 100–103; Kößler 2015, 114–116). Den Grundstock des Bestands bilden Akten und Fotografien, die durch die Archivierung vom »Übergriff der SWAPO« (Ilse Schatz zit. in: Wessler 2007, 118) gerettet werden sollten – so nennt die Museumsgründerin Ilse Schatz den Befreiungskampf der für die Unabhängigkeit kämpfenden *South-West Africa People's Organisation*. Auf die Aufforderung des Nationalarchivs von Namibia, die Dokumente der öffentlich zugänglichen Aufbewahrung zur Verfügung zu stellen, wurde nicht eingegangen (vgl. ebd., 118).

Am Ende meiner Recherche im *Tsumeb Museum* musste ich feststellen, dass mir die meisten Fotografien des Bestands bereits bekannt waren. Mehr als dass die Unterlagen wirklich relevant waren, ist es die anhaltende kolonial-rassistische Macht des Archivs, die allerdings, wird der tatsächliche Bestand betrachtet, von einem leeren Signifikanten und einer performativen Darstellung der Überlegenheit aufrechterhalten wird. In der Haltung des Museums spiegelt sich auch weiße Angst wider, Geschichtshoheit und illegitim angeeignete Ressourcen zu verlieren.

Lediglich bei einer Fotografie, mit der ich hier arbeite, habe ich keinen Abzug in anderen Archiven finden können (Abb. 12 und Abb. 17 (Clipping)). Sie zeigt Menschen, die unter Zwang die Otavibahn gebaut haben und dabei fotografiert wurden. Die gültige internationale Rechtslage bestimmt, dass nicht die Abgebildeten oder deren Nachfahr*innen entscheiden, in welchem Kontext die Aufnahme zugänglich wird, sondern die Person bzw. Institution, die im Besitz des Abzugs ist. Vom *Tsumeb Museum* habe ich keine Bildrechte für die Veröffentlichung der Fotografie erhalten. In der rechtlichen Regelung um die Druckgenehmigung von Fotografien ist das koloniale Eigentumsrecht intrinsisch eingelassen. Wer im Besitz ist, entscheidet über den Zugang und ob Gebühren für Einsicht und Veröffentlichung verlangt werden. Der ethische Umstand, ob gewaltvolle Abbildungen überhaupt gezeigt werden sollen, ergänzt sich um den kapitalistischen Aspekt und die Frage, wer bis heute mittels dieser kolonialer Fotografie Wert akkumuliert. Auch wenn ich besagte Fotografie nicht zeigen kann, werde ich sie besprechen und mit einer Lücke darstellen, die für die offene Frage nach visueller Gerechtigkeit steht.

(Re-)Produktion von Rohstoffen
und der extraktivistische Blick

Das Sehen des Prospektors

In einem Bericht aus dem Jahr 1899 stellt Gustav Duft, Bergrat von DSWA, »gute Aussichten auf Abbauwürdigkeit« (Bericht von Duft 17.06.1899, 22, NAN, ZUB 1547 R VII L 10, Band 1) in Tsumeb fest. Es folgt eine Spekulation, in welcher der geschätzte Kupfer- und Bleianteil in Relation zu Eisenbahnbau, Marktpreis für Kupfer sowie Fracht- und Hafengebühren gesetzt wird. Ein Arbeitsmarkt muss, so Duft, erst herausgebildet werden. Die Bezahlung der Arbeiter wird »in zu entwickelnden Gebieten« im Unterschied zu Europa jedoch »vielpersprechend niedrig« (ebd.) ausfallen. Wegen dieser antizipierten Verfügbarkeit »billiger Arbeit« (Patel/Moore 2018) kommt Duft zu dem Schluss, dass die Extraktion äußerst profitabel sei. Nur am Rande erwähnt er, dass bereits 6 bis 18 Meter tiefe Schächte existieren, die von der lokalen Bevölkerung stammen.

Duft und seine Nachfolger waren Prospektoren, jene, die nach mineralischen Schätzen »Ausschau halten« (lat. »prospectare«). Erst im Blick der Prospektoren wird der Teil Afrikas, der heute Namibia ist, zu einer »Bergwerkskolonie« (Fabri 1884, 15).¹ Der Prospektor, mit dem jede koloniale Eroberung begann, zeigt nominell an, dass Rohstoffe an ein bestimmtes Regime des antizipierenden Blicks gekoppelt sind: ein Blick, der aus afrika-

1 Die Geschichte der Prospektoren in Namibia begann bereits im 18. Jahrhundert. Hendrik Hop berichtet im Jahr 1761 von Kupfervorkommen im südlichen Namibia. Wilhelm van Reggen, der sich von 1790 bis 1792 in Rehoboth aufhielt, beschreibt dortige Kupfer- und Goldvorkommen. James Alexander durchquerte Namaland im Jahr 1873 und traf dort auf Kupfervorkommen. Um 1850 begann der erste »Kupferrauch« im südlichen und zentralen Namibia. Auch in der Nähe von Tsumeb, in Groofonthein, Gulab und Otavi, beschrieben *Weißer* Erzvorkommen. Es gründeten sich die ersten Firmen (vgl. Schneider 2006, 22). Die Matchless Mine gilt als die erste Mine, die von Chief Jonker Afrikaner zusammen mit englischen Händlern erschlossen wurde (vgl. ebd.). Die meisten dieser Minen verfügten zwar über ein reiches Kupfervorkommen, da die Transportkosten zu hoch waren, wurde der Abbau jedoch rasch eingestellt.

nischen Minenbesitzer*innen Arbeiter*innen, aus lokalspezifischen Erzen mobile Rohstoffe und aus afrikanischem Land den bloßen Untergrund für Eisenbahnen macht.

Dufts Bericht wurde wegen mangelnder geologischer Kenntnisse als unzureichend eingeschätzt (vgl. Bericht von R. v. Gember, 07.04.1900, 4, DBA, S371). Für mich sind Dufts Beschreibungen insofern von Relevanz, da sich darin die diskursive Gewalt in vermeintlicher Banalität zeigt, die ich als charakteristisch für Rohstoffe verstehe. Während in Tsumeb eine indigen-afrikanische Kupferökonomie bereits seit Jahrhunderten existierte (siehe 3. Kapitel), gab es, so meine These, den Rohstoff Kupfer zu dem Zeitpunkt noch nicht, als Duft die Erze taxierte. Damit Erde zur Ressource, also verdinglicht, vermessen und extrahiert werden kann, muss sie erst als potenzieller Rohstoff *angesehen* werden. Ich schlage in diesem Kapitel vor, dieses Sehen ein *extraktivistisches Sehen* zu nennen, und untersuche es anhand fotografischer Aufnahmen der Minengeschichte Tsumeb.

Ganz ähnlich spricht Medien- und Kulturwissenschaftlerin Macarena Gómez-Barris von einem »extractive view« bzw. »extractive gaze«. Vom extraktiven bzw. extraktivistischen Blick zu sprechen, öffnet die Konzepte des kolonialen und imperialen Blicks für den Bereich des Geologischen. Dieses Sehen ist die Voraussetzung für die koloniale Fantasie des *terra nullius*, einem Konzept, mit dem Weiße indigenes Land als »leer« und »geschichtslos« erklären, um daraus koloniale Territorien und Rohstoffe zu transformieren, während ihre vormaligen Besitzer*innen auf den Status von Arbeitskräften reduziert werden sollen (vgl. Gómez-Barris 2017, 5). Der extraktive Blick blockiert die Fähigkeit, bestehende ökologische, technologische und ökonomische Verbindungen zu erkennen (vgl. Gómez-Barris 2018, 527).

Während Gómez-Barris an den Möglichkeiten interessiert ist, den extraktiven Blick mittels der Arbeiten indigener Künstler*innen zu brechen, möchte ich dem epistemischen Zusammenhang zwischen Sehen, Fotografien und Extraktivismus im Hinblick auf die Kolonialität bzw. Ökolonialität von Rohstoffen in Tsumeb nachgehen. Ich spreche deswegen von einem *extraktivistischen Blick*. Als Konzept bildete sich Extraktivismus in den letzten Jahren im südamerikanischen Kontext politischer Ökonomie und Ökologie heraus. Als heute dominanter Akkumulationsmodus, der große Mengen un- oder geringfügig verarbeiteter Rohstoffe entfernt und exportiert, begannen sich extraktivistische Praktiken vor über 500 Jahren in kolonialen Zusammenhängen zu bilden (vgl. Acosta 2013, 62). Extraktivismus meint eine Kultur, die ihre Macht nicht nur über die materielle Hand-

lung der Extraktion, sondern auch über Medialität, Wahrnehmung und Imaginationen bezieht (vgl. Szeman/Wenzel 2021; Jalbert u. a. 2017, 6; Junka-Aikio/Cortes-Severino 2017). Der extraktivistische Blick benennt eine Wahrnehmung, in der die Zerschneidung der Erde durch bestimmte Diskurse von ›Niemandland‹ und Rohstoffe diskursiv naturalisiert werden.

Zahlreiche Untersuchungen zeigen, dass mittels kolonialer Fotografien Kategorien der Kommodifizierung, Rassifizierung und des *otherings* für einen *weißen* Blick eingeübt wurden bzw. werden (vgl. Landau 2002, 159; Hall 1997, 240). In DSWA, wo Sichtbarmachung und Kolonisierung simultane Prozesse sind, wie Fotohistorikerin Patricia Hayes es nennt (vgl. Hayes u. a. 1989, 3), findet mittels Fotografie eine Neurasterung von Realität statt, die eine rassifizierte, vergeschlechtlichte und oft tribalisierte Einordnung vornimmt. In Ergänzung an die bestehende Forschung zu Kolonialismus, Wahrnehmung und Fotografie möchte ich befragen, inwiefern koloniale Fotografien an der kulturellen Herstellung des epistemischen Programms von Rohstoffen beteiligt sind.

Was passiert, wenn von Rohstoffen gesprochen wird?

Es scheint kaum unauffälligere Wörter als »Rohstoff« und »Ressource« zu geben. Einen ähnlich unbeachteten Stellenwert haben sie in Mediengeologie (vgl. Gabrys 2011; Parikka 2015), Marxismus (vgl. Marx 2018) oder postkolonialer Forschung (vgl. Wenzel/Potter 2017). Selbst in der Ökonomiegeschichte, so Paul David und Gavin Wright, sind Ressourcen ein vernachlässigtes Thema (vgl. David/Wright 1997, 204). Wenig Mühe wurde darauf verwandt eine »Ressourcenhaftigkeit« zu untersuchen, die über Forschung zu einzelnen Waren hinausgeht (vgl. Richardson/Weszkalnys 2014, 6).²

Wird von Rohstoffen gesprochen, sind in der Regel natürliche, schon immer dagewesene, dem Wachstumsprozess exogene Mittel gemeint. Anschließend an die anthropologischen Arbeiten von Anna L. Tsing, Elizabeth

² Untersuchungen zu kolonialen Plantagen-Rohstoffen wie Kaffee, Zucker, Baumwolle und fossilen Brennstoffen zeigen, dass im Kontext ihrer Herstellung nicht nur ökonomische und technologische Entwicklungen konstituiert wurden, sondern auch Geschlechtskonzepte (vgl. LeMenager 2014), Verwaltungsordnungen (vgl. Beckert 2014) sowie das viktorianische Bürgertum (vgl. Mintz 1987).

Emma Ferry und Mandana Limbert gehe ich von der gegenteiligen Annahme aus. Etwas einen Rohstoff zu nennen, so stellen Ferry und Limbert fest, formuliert bestimmte Ansprüche, die in einem ideellen System teilhaben, welches eine Geschichte und wahrscheinlich sogar mehrere Geschichten hat (vgl. Ferry/Limbert 2009, 2). Dieser »Anspruch auf ein ideelles System« soll hier in partikularen Geschichten Tsumeb's untersucht werden. Insbesondere die Arbeiten von Tsing dienen mir als Ausgangspunkt.³

Seit Anfang 2000 befasst sich Tsing mit Rohstoffen, wofür sie Ansätze alternativer Ökonomietheorie, ökologischer Forschung, Anthropozän- und Kapitalismuskritik, feministische Epistemologie, Feldforschung und die Praxis eines narrativ-poetischen Schreibens verbindet (vgl. Tsing/Zeif 2015; Tsing 2003; Tsing 2015). Tsing begreift Rohstoffe als etwas, das in schrittweisen Aushandlungen und im Zusammenspiel von Materie und Form hergestellt wird (vgl. Tsing 2005, 51). In diesen Umwandlungsprozessen sind politische, ökonomische und juristische Akteur*innen involviert, die das Interesse verfolgen, dass am Ende des Prozesses eine marktkompatible Einheit steht. Statt Rohstoffe auf eine ökonomische Kategorie zu reduzieren, denkt Tsing Rohstoffe in epistemischer Relation zu Kapitalismus und Modernität. Ich knüpfe an Tsings Ausführungen zu Rohstoffen an, um mich einer Alternativerzählung zu einem *weißen* Selbstverständnis von Immaterialität und Autopoiesis zu nähern. In Tsings Ansatz geht es darum, »the lie [...] that global power operates as a well-oiled machine« zu verweigern und zu zeigen, dass »difference sometimes inspires insurrection« (ebd., 7).

Rohstoffe werden über Prozesse von Hochskalierung hergestellt. Darunter fasst sie die für kolonial-kapitalistische⁴ Prozesse charakteristische Technik der Expansion, um Rohstoffe als monolithische Einheiten herzustellen, was einen erhöhten Profit ermöglicht. Hochskalierung ist eine Technik, mit der bestehende Relationen von Land, Bevölkerung oder Ökologie getrennt werden. Relationen sind potenzielle Vektoren von Diversität – sie können der Reproduktion des Immergleichen entgegenstehen und für Unbestimmtheit im Prozess der Rohstoffproduktion sorgen (vgl. Tsing

3 Auch wenn der Schwerpunkt der Arbeit auf dem Konzept »Rohstoff« liegt, ist der Übergang zur Bedeutung von Ressourcen und Reserve teilweise fluide. Ersteres meint potenziell verfügbare Vorkommen und Letzteres solche, die unter technologischen Gegebenheiten erschlossen werden können.

4 Wenn ich von »kolonial-kapitalistisch« spreche, beziehe ich mich im Anschluss an beispielsweise Jason W. Moore und Immanuel Wallerstein auf die koloniale Kontinuität des heutigen Kapitalismus.

2012, 507–510). Die Technik der Skalierung bildet die Voraussetzung für extraktivistische Projekte, indem Bestehendes entweder überschrieben oder sich einverleibt wird, bis dessen Relationalität und Eigenständigkeit nicht mehr zu erkennen sind (vgl. ebd., 505; auch Gómez-Barris 2017, 6). Hochskalierung ist, wie Tsing ausführt, eine Technik, die nicht nur für Erde und Ökologie, sondern auch für menschliche Arbeitskraft angewandt wird. Menschen zu Arbeiter*innen zu machen, hat zum Ziel, austauschbare Elemente herzustellen, deren einziger Wert die Fähigkeit sein soll, unter standardisierten Bedingungen zu arbeiten (vgl. Tsing 2012, 513–514). Dies bedeutet, so Tsing, jedoch keine Bewertung, in der Nichtskalierbarkeit ethischer als Skalierbarkeit wäre. »Nonscalable projects can be as terrible in their effects as scalable ones. Unregulated loggers destroy forests more rapidly than scientific foresters.« (Tsing 2015, 42) Die Unterscheidung liegt vielmehr darin, inwiefern Beziehungen, Differenz und Diversität zugelassen werden.

Zur Produktion von Ressourcen – also zur Entwirrung von Dingen – bedarf es kultureller Arbeit. Nennen wir diese Arbeit ›Entfremdung‹, ganz gleich, ob es sich nun um Menschen oder Nichtmenschen handelt. Die Entfremdung schafft Möglichkeitsbedingungen für die Entstehung von Replikationsmaschinen, die sich als effiziente Produzenten von Vermögenswerten erweisen, die wiederum in zukünftige Vermögenswerte umgewandelt werden können – und in der Tat dazu beitragen, ein Zukunftsmodell zu erschaffen, das wir fortschrittlich nennen. (Tsing 2020, 114)

Zeitliche, räumliche, menschliche und mehr-als-menschliche Relationen abzutrennen, begreift Tsing als Prozesse der Entfremdung und schlägt damit eine Brücke zur Ökonomietheorie von Karl Marx, indem sie den für *weiße* Fabrikarbeiter genutzten Begriff auch für Arbeiter*innen of Color sowie stoffliche und ökologische Prozesse erweitert (vgl. auch Tsing 2009, 153). Diese Arten der Entfremdung nennt Tsing, worauf ich später eingehe, auch Unterbrechung oder Disruption.

Obwohl Konzepte wie Wohlstand, Fortschritt, Technologie und Entwicklung »deeply implicated in the establishment of European colonial power« (Tsing 2005, 9) sind, gelten sie als allgemeine und abstrahierbare Kategorien. Auch Rohstoffe können als Manifestation eines universalistischen Konzepts verstanden werden, das vom Missverständnis gekennzeichnet ist, eine Allgemeinheit für heterogene Materialismen und partikuläre ökologische Zusammenhänge zu sein. Wie ich im dritten Kapitel zeige, wurde Kupfer in Namibia vor der Ankunft der Deutschen in einer anderen materiellen und auch sozial-epistemischen Weise hergestellt. Um nicht das Narrativ des Universalismus und der selbstgenerierenden Reproduktion zu wiederholen, ist

es notwendig, so Tsing, von einem spezifischen Ort auszugehen. Denn auch wenn die Herstellung von Rohstoffen komplex und räumlich verstreut ist, bilden sie sich immer an konkreten Orten. Nur hier, in partikularen Beziehungen, werden, wie Tsing es nennt, Momente der Nichtskalierbarkeit möglich.

Nichtskalierbarkeiten zeigen sich, wenn das Globale im Lokalen oder das Universelle im Partikularen implodiert (vgl. ebd., 3). Projekte der Skalierung hinterlassen ruinierte Orte sowie nichtskalierbare Momente, die oft in der Vorstellung von Rohstoffen geleugnet werden. Tsing schlägt vor, sich diesen Momenten der Nichtskalierbarkeit zuzuwenden (vgl. Tsing 2012, 506). Eine Theorie der Nichtskalierbarkeit heißt, in einem ersten Schritt Skalierbarkeit zu denaturalisieren und ihre Historizität und Prozessualität aufzudecken: »Nonscalability theory requires attention to historical contingency, unexpected conjuncture, and the ways that contact across difference can produce new agendas. In earlier work, I have called these processes ›friction‹. This kind of friction is an important feature of nonscalability theory.« (ebd., 510)

Rohstoffe, so argumentiere ich mithilfe von Tsings Vokabular, entstehen in Reibungen, »in the sticky materiality of practical encounters« (ebd., 1). Unter Reibung versteht Tsing »the awkward, unequal, unstable, and creative qualities of interconnection across difference« (ebd., 4–5). Reibungen sind mehr als Hindernisse oder Widerstand: Sie sind die Voraussetzung von Rohstoffen. Universalismen, wie der Rohstoff, eifern der Transzendierung des Lokalen und der Auflösung des Peripheren nach, bilden sich allerdings durch spezifische Manifestationen, die immer, weil sie in bestehende Netze interferieren, Reibungspotenzial besitzen. In diesen Kongregationen von lokal-globaler bzw. mikro- und makropolitischen Interaktion bewegt sich Kupfer »in and out of [its] ›resource‹ status« (ebd., 188). Ich folge Tsings Annahme, Rohstoffe als in Aushandlung begriffene Prozesse zu verstehen. Deutsche Kolonist*innen haben, wie ich zeige, in Tsumeb das universalistische, bis heute gültige System der Rohstoffe installiert, welches von Kategorien wie »Arbeiter« und in Prozessen von Vergeschlechtlichung und Rassifizierung gestützt wird. Ich gehe dabei von der kulturellen Herstellung von Rohstoffen aus und frage nach einer medialen bzw. fotografischen Beteiligung darin. Oder anders: In welchen Beziehungen stehen koloniale Fotografie, extraktivistischer Blick und die materielle Einheit Rohstoff, die durch Formen der Hochskalierung und Nichtskalierbarkeit/Reibung entstehen?

Die Fotografien von Tsumeb und Clipping als Gegen-Perspektivierung

Zwischen 1906 und 1925 ließ die OMEG den Minen- und Hüttenbetrieb in Tsumeb dokumentieren.⁵ Einige dieser Fotografien zirkulierten in Lichtbildvorträgen, wurden als Postkarten vervielfältigt oder in Ausstellungen unter anderem zur kolonialen Geologie gezeigt (vgl. Fait 2019, 81, 92). Auf der Landesausstellung in Windhoek im Jahr 1914, bei der neben einer elektrisch betriebenen Eisenbahnminiatur zahlreiche Fotografien und Mineralien aus Tsumeb in einem gläsernen Pavillon zu sehen waren, präsentierte sich die OMEG als »Motor für die Modernisierung des Landes« (Fait 2019, 91). Aufgrund der Privatisierung der deutschen Kolonialökonomie sollten mithilfe von Fotografien aus Betrachter*innen neue Investor*innen für koloniale Bergbauprojekte werden. Für Tsumeb zeigt sich, dass sich Fotografien und Minerale über die Intersektion von Rassismus, Waren und Rohstoffen verschränken, welche die Geschlechterforscherin Anne McClintock als »commodity racism« (McClintock 1995, 31) benannt hat.⁶

Neben den Auftragsfotografien entstand ein Großteil der Fotografien von Tsumeb in privaten Zusammenhängen. Parallel zu den staatlichen Archiven hat sich ein für meine Recherche nur eingeschränkt zugängliches Archiv gebildet. Die in dieser *weißen community* zirkulierenden Abzüge wurden oft beschnitten, in Alben geklebt oder beschriftet, worin sich die Narrative der Industrialisierung und des Fortschritts widerspiegeln. Insgesamt dienen die Fotografien für die oft selbsternannten »chroniclers of progress« (Haschemi Yekani 2011, 79) dazu, das Narrativ der deutschen industriellen Überlegenheit herzustellen. Oft fehlen die Angaben über Entstehungsdatum, Ort, Fotografen und abgebildete Personen – Letzteres besonders dann, wenn es sich um Schwarze Personen handelt. Da ich davon ausgehe, dass die Frage der Autorschaft den Blick auf Schwarze Akteur*innen verstellt, werden die (ohnehin nur selten bekannten) Fotografen hier zweitrangig behandelt.

5 Mit dem Druckrasterverfahren und leichterem Kameraequipment wurden Fotografien ab den 1880er-Jahren zu vollwertigen Medien der Propaganda und der Werbung (vgl. Hartmann 2004, 8). Die Verwaltung in Windhoek eröffnete 1892 ihre erste Dunkelkammer. In Tsumeb gab es um 1900 die Fotoateliers von Georg Reinbeck und E. Just, die auch nach 1919 bestanden (vgl. Rizzo 2020, 1; Biwa 2012, 81).

6 McClintock lieferte eine frühe Forschung dazu, wie koloniale Fotografien mit Praktiken des Verdinglichens, Sammelns und Ausstellens verbunden sind (vgl. McClintock 1995, 123).

In dieser Arbeit wird auf die Reproduktion von Fotografien verzichtet, die extreme physische Gewalt zeigen, um Momente der Re-Traumatisierung zu minimieren und gleichzeitig durch eine ständige Wiederholung Gewalt nicht zu entleeren (vgl. Mushaandja 2019, 38; Hayes/Minkley 2019, 18). Kolonialfotografien verkörpern jedoch – unabhängig vom Motiv – immer einen gewalttätigen Akt, da die fotografierten Personen nicht um Erlaubnis gefragt bzw. nicht in Kenntnis darüber gesetzt wurden, was mit den Fotografien passieren sollte. Wie die Forscherin für visuelle Kulturen, Napandulwe Shiweda, feststellt, gilt jedoch auch, dass Fotografien nie vollständig von der Intention der Kolonist*innen dominiert sind, vielmehr konnten Schwarze Subjekte den Zweck der Fotografien umdrehen und manipulieren (vgl. Shiweda 2019, 197). Wenn Rassifizierung keine biologische Eigenschaft, sondern eine Performance ist, die immer wieder aufgeführt und medial konstruiert wird, eröffnen sich darin auch Paradoxie, Handlungspotenzial und Widerstand (vgl. Chun 2009, 21–22). Dies in Fotografien sichtbar zu machen, erfordert, sie *mit* und auch *gegen* den Strich zu lesen, wie Ellen Ndeshi Namhila schreibt (vgl. Namhila 2017, 183). Obwohl besonders anti-koloniale Momente der namibischen Geschichte nur »dispersed, displaced, entangled, hidden, and destroyed« (Namhila 2015b, 24) vorliegen, können sich diese am Rand des Kolonialarchivs zeigen.⁷

Ich folge hier der*dem Gender- und Queer-Studies-Forscher*in Tiffany Lethabo King, dey⁸ koloniale Repräsentationen gegen den Strich und in kritisch fabulierender Weise liest. Fotografien, Akten, Filme und Karten sind aufgrund ihrer porösen Ränder bereits als spekulative Medien zu verstehen (vgl. King 2019, 116). Im Unterschied zur Spekulation des extraktivistischen Blicks, der nur eine lineare Zukunft kennt, arbeite ich mit einem Begriff des Spekulierens, der bereits eine andere, in der Vergangenheit angelegte Gegenwart denkbar macht (vgl. Angerer/Gramlich 2020; Kazeem-Kamiński 2018, 75). King spricht von Kolonialismus als auch von anti-kolonialen Widerstand als einer Reihe lebendiger und allgegenwärtiger Momente von Interaktion und Unterbrechung. Eroberung und Kolonialismus sind »not an event, not even a structure, but a milieu or active set of relations that we

7 Tina Campt hat deswegen vorgeschlagen, Fotografien »zuzuhören«, also die Bedingungen ihrer Entstehungen, die nicht in der Fotografie selbst wiedergegeben werden, zu berücksichtigen (vgl. Campt 2017).

8 Ich verwende für nonbinäre Personen, wie King, das geschlechtsneutrale Neopronomen dey/de-ren.

can push on, move around in, and redo from moment to moment« (King 2019, 40). Während Machtformen wie Kolonialismus und Kolonialität oft als zeitlich überdauernde Struktur gedacht werden und damit ein Bild von Stabilität und Unverrückbarkeit nahelegen (vgl. Wolf 2006), ermöglicht Kings Denken von Kolonialismus und Anti-Kolonialismus als Beziehungen, nicht nur koloniale Kontinuitäten zuzulassen, sondern auch Potenzial für Formbarkeit zu erkennen. Widerstand zu betonen, ist zentral, um afrikanische Handlungsmacht hervorzuheben und *Weißsein* zu dezentrieren. Diese Lesart minimiert jedoch nicht die Verantwortung für Diebstahl und Ausbeutung durch europäische Akteur*innen (vgl. Bob-Milliar/Green 2019, 2).⁹

Um Öffnungen zu ermöglichen, in denen Widerstand sichtbar werden kann, zeige ich die meisten der Fotografien in geclipptem Zustand. Fotografien zu clippen, also Ausschnitte herauszulösen, zieht ihren Status als zuverlässiges historisches Dokument in Zweifel. Clipping wendet sich von der wissenschaftlichen Praktik ab, historische Dokumente schützen zu wollen – das heißt, sie in unbearbeitetem Zustand zu belassen –, und verpflichtet sich stattdessen dem Versuch, die abgebildeten Menschen zu schützen. Clipping ist eine Praktik, die, mit Michelle Wright gesprochen, auf einem epiphänomenalen Zeitverständnis basiert. Die Fotografien zu verändern, deutet darauf hin, dass Vergangenheit immer durch ein Hier und Jetzt interpretiert wird. Damit wird die Vorstellung von Zeit, die fortschreitet und irgendwann abgeschlossen ist, abgelehnt. Da ich Digitalisate von analogen Bildern bearbeite, also eine zur unendlichen Verbreitung bereitstehende Reproduktion einer Reproduktion,¹⁰ muss Clipping als dynamisch und das Ergebnis als reversibel verstanden werden. Clipping ist jedoch keineswegs unschuldig. Es tritt in bestehende Gewaltverhältnisse des Extraktivismus ein, indem es einen Ausschnitt aus dem Kontext löst und in einem noch kleineren Rahmen

⁹ George Yancy beschreibt, wie *weiße* Kolleg*innen ihm nach der Thematisierung von Rassismus auch Hoffnungslosigkeit vorwerfen. Diese Taktiken dienen als Umlenkung, Rassismus nicht ernst zu nehmen und die eigenen Verstrickungen nicht erkennen zu müssen (vgl. Yancy 2012, 154). Ich machte ähnliche Erfahrungen, als ich im akademischen Umfeld über koloniale Gewalt in Namibia sprach. Oft hieß es außerdem, ohne Referenzen anzuführen, dies sei nicht ›neu‹ und bereits bekannt.

¹⁰ Besonders die Digitalisierung von Archiven hat in einigen Fällen dazu geführt, koloniale Bestände für Künstler*innen aus dem Globalen Süden zugänglich zu machen. Digitalisierung ist ein entscheidender Motor in der Debatte um koloniale Fotografien.

einfrieren lässt. Clipping wiederholt somit den fotografischen Akt der Extraktion.

Die Frage, ob und wie Bilder aus gewaltvollen Kontexten angeeignet, gezeigt oder nicht gezeigt werden sollen, wurde in künstlerischen und geisteswissenschaftlichen Kontexten vielfach diskutiert (vgl. Enwezor 2008; Kazeem-Kamiński 2018; Downey 2015). Die Filmemacherin und Theoretikerin Ariella Aïsha Azoulay, die ebenfalls Techniken des Ausschneidens in ihrem Ausstellungsprojekt *Errata* (ab 2019) anwendet, stellt Clipping als eine Praxis vor, die von Wissenschaftler*innen durchgeführt werden sollte, um den Status fotografischer Authentizität zu verlernen. Azoulay folgend, ist Clipping ein unverzichtbares Werkzeug, um die in der Welt eingeschriebenen Fehler zu korrigieren, deren Reparatur nicht mit neuen Fotografien behoben werden kann, sondern in der Wiederholung und Manipulation vorhandener Bilder (vgl. Alli/Azoulay 2020). Da Clipping selbst Leerstellen erzeugt, kann eine Reparatur im Sinne der Wiederherstellung eines unbeschädigten Zustands vor der Gewalt und Verschuldung nicht dessen Ziel sein (vgl. Attia 2014; Mignolo 2012, 190). Clipping, um mein Vorgehen zusammenzufassen, operiert zwischen Praxis und Reflexion, zwischen Sichtbarmachung und Verdeckung. Es wiederholt Gewalt und zeigt die Unmöglichkeit von Reparation im Sinne eines einfachen Wiederherstellens an.

Im Hinblick auf den deutsch-namibischen Kontext möchte ich abschließend noch auf Vitjitua Ndjiharines Fotocollagen *Ikono Wall/Mirrored Reality* (2018) verweisen. In ihrer Arbeit clippt die Künstlerin Afrikaner*innen aus ethnologischen Fotografien, um sie vor dem *weißen* Blick zu schützen und diesen zurückzuwerfen. Die Fotografien wurden zwischen 1900 und 1918 von deutschen Soldaten, Forschern und Reisenden in Namibia aufgenommen und im Museum für Ethnologie in Hamburg, heute *Museum am Rothenbaum. Kulturen und Künste der Welt* (MARKK), verwahrt. Einige der von Ndjiharine geclippten Fotografien zeigen OvaHereros nach dem Genozid. Zwischen 1904 und 1908 ermordeten deutsche kaiserliche Truppen schätzungsweise 80 Prozent der etwa 40.000 bis 100.000 OvaHerero, mehr als die Hälfte der 22.000 Nama und Tausende Damara und San (vgl. ECCHR 2019, 8). Der Genozid war die Reaktion auf den jahrelangen Widerstand gegen die Kolonialverwaltung und beendete den Deutsch-Namibischen Krieg.¹¹ Ndjiharine schabloniert und füllt die fotografischen Bildflächen mit Spiegelfolie

11 Ich übernehme den Begriff von Marion Wallache (vgl. Wallache 2015, 282).

aus. Dadurch rebelliert Ndjiharine, wie sie sagt, gegen etablierte Formen des Wissens über kolonisierte Gebiete und deren Menschen (vgl. Ndjiharine zit. in: Pröpper u. a. 2020, 136). Dem *weißen* Blick, der gelernt hat, Repräsentant*innen von ethnologischen Gruppen und Schwarzes Leid zu sehen, wird der Zugriff auf die Menschen verwehrt. Wenn Ndjiharine den *weißen* Blick im Jetzt und Hier blockiert, liegt nahe, dass er bis in die Gegenwart versucht, Macht über die Lesart Schwarzer Menschen auszuüben.¹² Künstlerische Arbeiten können dabei helfen, Brüche, Aneignungen und Transformationen bestehender Narrative umzudenken und nach neuen Weisen des Sehens zu fragen (vgl. Camp 2021, 20; hooks 2015, 234). Im Unterschied zu Ndjiharines Position entsteht mein Text aus einer *weißen* Position, was bedeutet, dass ein anti- oder dekoloniales Aneignen kolonialer Fotografien Grenzen hat.¹³

Ich bespreche im Folgenden Fotografien von vier Szenen, in denen sich zwischen den Jahren 1884 und 1924 der Rohstoff Kupfer in Tsumeb bildete, begleitet von Brüchen, Nichtskalierbarkeit und Widerständen: erstens die Enteignung des Kupferbergs, zweitens der Bau der Otavibahn, drittens die rassifizierende Transformation Schwarzer Menschen in extrahierbare Materie und viertens die Kontrolle der Arbeiter.

12 Ndjiharines Bearbeitung der Bilder wurde von einigen politischen Vertreter*innen der OvaHerero kritisch betrachtet, da diese darin eine Verzerrung der historischen Ereignisse erkennen (vgl. Beukes 2019). Es gibt nicht die *eine* richtige, das heißt für alle vertretbare Weise, der Gewalt der Fotografien zu begegnen.

13 Worauf ich nicht eingehen kann, weil mir das nötige Wissen fehlt, sind z. B. die Bedeutungen der Heilung. In einer mehrteiligen Wandinstallation mit dem Titel *We Shall Not Be Moved* (2018) werden die geclippten Abbildungen der Personen von Ndjiharine mit moderner Kleidung versehen und in einen globalen Zusammenhang Schwarzer feministischer Geschichte und Gegenwart gebracht. In Ndjiharines Bearbeitung kann der Versuch erkannt werden, einen langfristigen Geneungsprozess anzustoßen, um Menschen zu heilen, die durch Entmenschlichung traumatisiert wurden (vgl. auch Squires 2013, 77).

Medien des ›Niemandlands‹

Vermutlich ab 1900 beginnt die Geschichte der Fotografie vom Kupferhügel in Tsumeb. Die Abbildung (Abb. 2) entstand vermutlich während der von der OMEG beauftragten Expedition von Christopher James (vgl. Söhnge 1976, 24). James empfiehlt den Erzabbau und schätzt das Kupfervorkommen auf 293.330 Tonnen hochgradigem Erz mit einem Durchschnittsgehalt von 12,61 Prozent Kupfer und 25,29 Prozent Blei (vgl. Mr. Christopher James' Report of September 1901, DBA, S3733).¹ Links und rechts am Bildrand der Fotografie sind zwei mit Planen überdachte Schächte zu erkennen, die auf die Probebohrungen schließen lassen. Fast mittig steht eine Schwarze Person, die ich, vor dem Hintergrund des Gesteins, erst nach mehrmaligem Hinsehen erkenne. Ich habe die Person aus der Umgebung des Erzhügels durch ein Clipping herausgelöst, um sie, in ihrer eigentümlich abwesenden Anwesenheit in Tsumeb wieder sichtbar zu machen. Gleichzeitig scheint durch das Clipping die Enteignung der afrikanischen Besitzer*innen wiederholt zu werden. Diese Spannung nehme ich zum Ausgangspunkt des ersten Kapitels, in welchem ich zwei Dinge befrage: Wie übt sich die koloniale Ideologie des ›Niemand‹ und ›Niemandlands‹ im extraktivistischen Blick ein und wie können Momente der Nichtskalierbarkeit in Fotografien auf Widerstand verweisen?

1 Die Beurteilung über die Rentabilität war oft langwierig und teilweise recht sprunghaft. Nach Christopher James' Abschlussbericht folgten mehrere Monate Gegenprüfung, da dieser als unzureichend eingeschätzt wurde (vgl. Brief von Herrn Steinthal 19.02.1902, DBA, S3732).



Abb. 2: Kupferhügel in Tsumeb, 1900

Quelle: Bildarchiv der Deutschen Kolonialgesellschaft, Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, 067-0929-41

Nomtsoub/Otjovisume/Tsumeb

Hai^{||}om sind die ersten Besitzer*innen des Kupfervorkommens in Tsumeb.² Hai^{||}om gehören der indigenen Bevölkerung der San an und leben schätzungsweise bereits 2.500 Jahre in dieser Region und damit lange bevor die bantusprachigen Aawambo und OvaHerero in die Region migrierten. Der Wohn- bzw. Siedlungsort der Hai^{||}om war die fruchtbare Region um den 20 Kilometer von Tsumeb entfernten See Otjikoto. In der Mine in Tsumeb bauten Hai^{||}om Erze ab und handelten es mit den Schmieden der Ondonga bzw. Aawambo. Europäische Reisende berichten um 1850, dass schätzungsweise 50 bis 60 Tonnen Kupfer jährlich abgebaut wurden (vgl. Hahn 1867, 286). Der Kupferberg wurde, so legen historische Quellen nahe, über Jahrhunderte versteckt gehalten, indem Hai^{||}om große und dichte Tambuti-Bäume um die Mine herum anbauten und Unbefugte mit Giftpfeilen verjagten.

2 Der Autor H. D. Namuhuja geht davon aus, dass auch Ondonga das Land beanspruchten, weswegen sie gemeinsam mit Hai^{||}om berechtigt waren, Verträge über dessen Nutzung zu machen (vgl. Namuhuja 2002, 32).

Heute leben Hai||om und andere San vorwiegend in der von Tsumeb 65 Kilometer entfernten Siedlung Tsintsabis. Bei meinem zweiten Aufenthalt in Tsumeb konnte ich mit Daniel Fila Haramub und seiner Mutter Johanna Haramub sprechen, die der San-*community* in Tsintsabis angehören. Sie erzählten mir, dass der erste Name dieser Region »Nomtsoub« gewesen sei, der für »a soft sand, when digging you go deeper until reaching the copper« (Haramub/Haramub Interview 2022) steht. »Nomtsoub« ist heute der Name für den Stadtteil Tsumeb, in dem die Schwarze, meist einkommensschwächere Bevölkerung lebt. Der Ortsname »Tsumeb« ist ein Kofferwort aus »tsoom'eb/choo'meb« in einem Dialekt der San für »ein Loch in lockeren Boden graben« und »otjissime« für »Ort der Frösche« in Otjiherero, was auf die Farbe des oxidierten Kupfers hinweist (vgl. Cassidy 2009, 111). Die letzte Silbe könnte jedoch von Otjiherero sprechenden Damara und nicht von OvaHerero selbst stammen (vgl. Wilson 1977, 9). Während damalige Reisende berichteten, dass in Tsumeb keine Spuren der OvaHerero zu finden seien (vgl. Schinz 1891, 351), argumentiert der Historiker Dag Henrichsen auf Basis oraler Quellen, dass OvaHerero mit »Otjovissime«, wie Tsumeb in Otjiherero heißt, über viele Generationen lang verbunden seien (vgl. Henrichsen 2011, 10). Ab 1870 beanspruchten vermehrt OvaHerero Land für sich, da das fruchtbare Otavi für deren stetig wachsende Viehherden Weidefläche und Wasserquellen bot.³ Täglich tranken 5.000 bis 6.000 Rinder aus dem Brunnen in Okombahe bei Otavi, welches zwei Tagesmärsche von Tsumeb entfernt liegt (vgl. ebd., 17). Die Namen in verschiedenen afrikanischen Sprachen bzw. deren sprachlichen Verbindungen verweisen auf eine Geschichte afrikanischer Aushandlungen, die sich nicht durchgängig an ethnischer Abgrenzung orientiert.

Obwohl auf der sogenannten Westafrika-Konferenz dieser Teil des südwestlichen Afrikas zu einer deutschen Kolonie erklärt wurde (vgl. Reed-Anderson 2019, 18–19), zogen einige Jahre ins Land, bis sich die Aufmerksamkeit der namibischen Chiefs und Könige auf die Deutschen richtete. Ab 1884/85 drehte sich für die *Weißten* dennoch alles um die Frage, welches europäische Land ›rechtmäßiger Besitzer‹ Tsumeb sei (vgl. Drechsler 1996, 88–90; Voeltz 1984, 628–630). Die Materialien in den Kolonialarchiven geben fast nur Auskunft über die deutsch-britischen Verhandlungen zwischen der

3 Die Geschichte von Gewalt in Namibia begann nicht erst mit der deutschen Kolonisierung. Dennoch haben keine dieser innerafrikanischen Aushandlungen die ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse so einschneidend und nachhaltig verändert, wie die Gewalt der Deutschen.

OMEG⁴ und ihrer Vorgängergesellschaft, der SWAC.⁵ Afrikanisch-deutsche, geschweige denn innerafrikanische Aushandlungen spielen in den Dokumenten kaum eine Rolle.⁶ Da jedoch Aushandlungen zwischen Hai!om, OvaHerero, Damara und Aawambo um Tsumeb bestanden, ist davon auszugehen, dass auch der Widerstand gegen die Deutschen als selbsternannte neue Besitzer*innen groß gewesen sein muss. Zumindest Spuren davon zeigen sich in den Archiven. Dies zeige ich im Folgenden anhand der Berichte des Bergbauingenieurs Matthew Rogers.

Afrikanischer Widerstand, weiße Panik und Kriminalität

Rogers führte im Auftrag der SWAC zwischen November 1892 und März 1894 die erste umfangreiche Erkundung der Erzvorkommen durch und berichtete seinem Arbeitgeber in fast wöchentlichen Briefen davon. Die Erwartungen des Deutschen Reichs an das Minenprojekt in Tsumeb waren hoch, da es sich um das erste umfassende Engagement von »Großkapitalisten« (Voeltz 1984,

4 Am 06.04.1900 wurde die von deutschen und britischen Akteuren getragene Kolonialgesellschaft OMEG mit einem Startkapital von einer Million Mark gegründet. Bis zur Auflösung im Jahr 2000 wurde diese Rechtsform beibehalten (vgl. Schnorbus 2000, 29). Zu den Großaktionären zählten die Disconto-Gesellschaft, die Deutsche Bank und die Norddeutsche Bank. Bis 1945 leitete die OMEG den Erzabbau in Tsumeb. Neben der Mine in Tsumeb war die OMEG auch im Besitz anderer Minen, wie Kombat, Abenab, Berg Aukas, Tschudi, Otjihase und Matchless. Kolonialgesellschaften waren untereinander verbunden, weswegen die Akteure der SWAC sich teilweise weiterhin bei der OMEG beteiligten. Julius Scharlach und Adolph von Hansemann, die Direktoren der SWAC, die auch die OMEG gründeten, schlossen den Konzessionsvertrag mit dem Deutschen Reich und bekamen 1.300.000 Hektar Land geschenkt. Die juristische Form der Kolonialgesellschaft ermöglichte Steuerbefreiungen und unbeschränkte Kapitalbeschaffung. Reichskanzler Otto von Bismarck verfolgte damit eine indirekte Kolonialpolitik (vgl. ebd., 11).

5 Die SWAC war ein britisch-deutsches Konsortium mit Sitz in London. Offiziell erhielt die SWAC am 03.01.1893 von der deutschen Regierung im Rahmen der sogenannten Damaraland-Konzession die Minenrechte (vgl. Schnorbus 2000, 27; Drechsler 1996, 88). Damaraland, eine von Missionar*innen geprägte Bezeichnung, meinte die Region Zentralnamibia, in der Tsumeb liegt. Der Damaraland-Konzession liegt keine Verhandlung geschweige denn Anerkennung durch lokale Politiker*innen zugrunde. Die einzige Grundlage der Konzession ist, wie es im Vertrag zur Minenkonzession heißt, »[d]as Recht herrenloses Land von insgesamt 13.000 qkm in Besitz zu nehmen« (Jäckel 1909, 63).

6 Es sei denn, es handelte sich um die Chiefs, deren Tagebücher publiziert wurden (siehe Witbooi 1982).

637) in DSWA handelte. Als möglichen Grund dafür, dass es nach Rogers' Expedition noch weitere zwölf Jahre dauern sollte, bis die Mine im Namen der OMEG öffnete, stelle ich anti-koloniale Widerstände ins Zentrum.

Als die Vertreter der Minengesellschaften nach Tsumeb kamen, trafen sie auf eine Situation, die Rogers als innerafrikanischen Wettlauf um Tsumeb beschreibt: »There seems to be a general scramble for the ownership of the northern part of the country.« (Rogers, BA, 1892–1893, 27) Rogers berichtet, dass er über einen Zeitraum von zwei Jahren gezwungen war, immer wieder Verhandlungen zu führen, denn Afrikaner*innen »are in open hostility to the foreign power« (ebd., 14). Soldaten der indigenen Gruppe der Khoikhoi, wobei Rogers hier auch Hai!om meinen könnte,⁷ griffen das Bergbauteam mehrmals an und forderten die Deutschen unter Androhung von Gewalt auf, ihnen die aus dem Schacht geborgenen Erze auszuhändigen (vgl. ebd., 58). Khoikhoi/Hai!om erkannten weder Damara noch die OvaHerero Chiefs Manasse Tyiseseta oder Samuel Maharero als rechtmäßige Landbesitzer*innen an. Manche verwiesen stattdessen auf Kambazembi wa Kangombe, den Chief der OvaHerero am Waterberg. Sie sollen gefragt haben: »Why is it that the Damara claimed this part of the country they never came there to show us any of the mineral outcrops?« (ebd.) In dieser Aussage wird deutlich, dass die Frage nach Besitz- bzw. Nutzungsrecht mit geologischem und geografischem Wissen indigener Bevölkerung verbunden ist (siehe 3. Kapitel, Abschnitt I). Die Geologin Selby Hearth schreibt, dass besonders der Widerstand von Hai!om gegen die Enteignung des Kupfers nicht unterschätzt werden sollte. Dies zeigt sich bereits, bevor die Deutschen kamen, im Widerstand gegen die Bur*innen, die 1885 auf ihrem Land siedeln wollten.⁸ Hai!om überfielen deren Farmen nahezu täglich, stahlen das Vieh der

7 Da in den Berichten Damara und OvaHerero oder Damara und Ondonga oft verwechselt, San regelmäßig für Damara gehalten werden oder zwischen den Namen der Könige und Chiefs nicht differenziert wurde (vgl. Hearth 2021, 435), war Rogers vermutlich nicht immer im Stande, die Bevölkerungsgruppen zu identifizieren. Diese waren, wie ich später argumentiere, ohnehin fluide.

8 Der Bure William Worthington Jordan kaufte im Jahr 1885 von dem Ondonga-König Kambonde kaMpingana ein 50.000 Quadratmeter großes Gebiet einschließlich des Kupferbergs von Tsumeb, um dort die Republik Upingtonia zu gründen (vgl. Söhne 1967, 14). Robert Lewis, ein weißer Händler und Berater des OvaHerero Paramount-Chiefs Kamahereo kaMpingana teilte Jordan mit, dass er das Gebiet bereits von den OvaHerero gepachtet habe und dass Kambonde kein Recht habe, es zu verkaufen. Jordan wurde kurz nach Vertragsabschluss vermutlich im Auftrag von Maharero getötet, was das Ende der Republik bedeutete. Vermutlich ging Kambonde den Handel mit Jordan ein, weil er die OvaHerero fernhalten wollte (vgl. ebd., 14). Hearth vermutet, dass die

*Weiß*en und töteten – mindestens ein Fall ist belegt – zwei der Siedler*innen (vgl. Hearth 2021, 451).

Auch Ondonga hatten einiges zu verlieren, sollten die Deutschen es schaffen, sich den Minenbetrieb in Tsumeb vollständig anzueignen. Am 25.01.1904 ließ der König IyaMpingan mit 1.000 Soldaten die nahegelegene Station Namutoni angreifen und besetzte die dortige Festung, die der nördliche Knotenpunkt der Deutschen war (vgl. Williams 1991, 149). IyaMpingans Ziel war es, die Enteignung des Kupferbergs durch die Deutschen zu stoppen, um den Handel selbst wieder aufzunehmen (vgl. Eirola 1992, 166–167; Zimmerer 2002, 33–34).

Widerstand gegen die Deutschen kam auch von OvaHerero. Manasse Tjiseseta, der OvaHerero-Chief⁹ von Omaruru, verweigerte Rogers und dessen Bergbauteam den Weg nach Tsumeb. Manasses Misstrauen gegenüber den Deutschen war groß, da diese sie bereits mehrfach bei Verkäufen betrogen und ihre Versprechen nicht gehalten hatten (vgl. Rogers, BA, 1892–1893, 21, 40). Nur wenn Rogers, der die britische Staatsangehörigkeit besaß, Manasse versichern könnte, dass der Abbau der Erze ausschließlich durch englische Akteure erfolge, würde er dem Team die Einreise nach Otavi und Tsumeb gestatten (vgl. ebd., 22). Als die OvaHerero-Chiefs Maharero und Manasse schließlich im Juli 1893 erfuhren, dass die SWAC anteilig in deutschem Besitz war, forderten sie das unmittelbare Ende des Abbaus (vgl. ebd., 81). Rogers, der die Lage als extrem feindlich beschreibt, ließ die Arbeiten am zweiten Schacht sofort einstellen, handelte jedoch aus, weiterhin vor Ort bleiben zu dürfen (vgl. ebd., 83). Zwei Monate später genehmigte Maharero Rogers schließlich den Abbau der Erze. Anzunehmen ist, dass es sich um eine diplomatische Entscheidung Mahareros handelte.¹⁰

Burenrepublik zur Ausbeutung des Kupfers gegründet wurde. Dass Maharero dies unterbunden hatte, zeigt einen ersten Akt anti-kolonialen Widerstands (vgl. Hearth 2021, 450). Robert J. Gordon und Stuart Sholto-Douglas gehen davon aus, dass Hai¹⁰ maßgeblich zum Niedergang der Republik beigetragen haben, weswegen die Historiker von einem »first successful Namibian war of liberation« (Gordon/Sholto-Douglas 2000, 42) sprechen.

9 Ich verwende den Begriff »Chief« oder »Kaptein«, um führende Politiker zu benennen, die nur teilweise familiäre Macht geerbt haben, und den Begriff »König«, um mich auf erbliche Monarchen zu beziehen.

10 Dass Maharero mit Rogers kooperierte, obwohl die Minenrechte bereits bei Roger Lewis lagen, hatte die strategischen Gründe, Verbündete – gleichgültig ob englische oder deutsche – im Kampf gegen die Nama zu gewinnen (vgl. Voeltz 1988, 3). Afrikaner*innen ließen sich anfänglich auf die Deutschen ein, weil sie davon ausgingen, dass diese »Neuankömmlinge – wie die *weißen*

Rogers' Berichte wechseln zwischen Begeisterung über die Menge und Qualität der Erze und der Annahme, dass durch die feindliche Lage – »the present unsettled condition of the country« (ebd., 88) – der Abbau kaum möglich sei. Der Ton der Berichte changiert zwischen Angst und dem Versuch, diese zu kontrollieren. Der Stress, den die anhaltenden Attacken verursachten, nahm durch einen Streik der Minenarbeiter, welcher das gesamte Bauvorhaben lahmlegte, in einer Weise zu, dass Rogers dem psychisch nicht mehr gewachsen war (vgl. ebd., 117–121). In einem panischen Ton bittet Rogers die SWAC um seine sofortige Entlassung und die Rückkehr nach England. Nachdem seinem Gesuch nicht stattgegeben wurde, geht Rogers in den nächsten Briefen zur Normalität über.

Über die Widerstände schreibt Rogers, dass diese die universelle Strafe seien, die Deutschland dafür bezahlen müsse, an diesem »nicht-entwickelten [Ort]« (ebd., 83) Erze abzubauen, um das »zivilisatorische Projekt« (ebd.) voranzubringen. Statt sich ihre nicht unberechtigte Angst vor dem wirklichen Ausmaß des Widerstands einzugestehen, kaschieren Europäer*innen ihre Angst, indem sie die Angriffe als »primitiv« oder »unwirksam« abtaten. Ging es doch darum, wie Historiker Manu Karuka schreibt, das »antiseptic face of colonial authority« (Karuka 2019, 4) zu bewahren. Georg Hartmann, der Rogers begleitete, schreibt über Damara abfällig, dass diese verstreut in der Region »ohne irgendwelche oberste Autorität« leben, und behauptet, »[e]s ist deshalb ein Kinderspiel, sie zu unterjochen« (Brief von Hartmann 31.08.1900, DBA, S3731). In der Sekundärliteratur zur Bergbaugeschichte Tsumeb wird dieser Ton aufrechterhalten. So ist von »Problemen mit San« (Gebhard 1991, 23), »some trouble with the natives« (Wilson 1977, 11) oder »bad feelings aroused among the natives by the mining operations« (Söhne 1967, 19) die Rede.

Über anti-kolonialen Widerstand namibischer Akteur*innen, so argumentiert die Künstlerin und Historikerin Memory Biwa am Beispiel der Nama, schweigen historische Quellen in der Regel. Mehr noch wird Widerstand undenkbar gemacht, wenn er lediglich als »Unruhe« oder »Aufstand« bezeichnet wird: »These ideas normalised colonialism, i. e. communities in Namibia were content with the status quo.« (Biwa 2012, 9) Widerstand kann jedoch von geplanten Massenbewegungen oder gezielten Anschlägen auf militärische Knotenpunkte bis hin zu spontanen, räumlich begrenzten

Händler und Politiker in früheren Zeiten – keine sonderliche Bedrohung darstellten und ohnehin bald wieder gehen würden« (Wallache 2015, 188).

Aktionen reichen, wie Flucht, Sabotage, Selbstfürsorge oder Kollaboration. Mit Bezug auf die historische Arbeit von Brian Mokopakgosi führt Biwa aus, dass in der namibischen Geschichte Zusammenarbeit mit dem Kolonialregime nicht mit Unterwürfigkeit gleichbedeutend war. Mit den Kolonialmächten zu kollaborieren, war oft ein politisches Manövrieren etwa im Hinblick auf das langfristige Ziel der Aufrechterhaltung von Autonomie (vgl. ebd., 48; auch Eirola 1992, 15).

Auf den anti-kolonialen Widerstand reagierten die Deutschen zunehmend mit betrügerischen Praktiken (vgl. Biwa 2012, 20; Wallache 2015, 184).¹¹ Rogers und Hartmann bezahlten mit Leutweins Bestätigung einem gewissen John Kruger fünf Reichsmark im Monat für Vermittlungsarbeit mit Hai!om – obwohl Kruger versuchte, ihnen klar zu machen, dass Hai!om ihn nie als Chief akzeptieren würden, da er Baster war und Hai!om sich nicht hierarchisch organisierten (vgl. Rogers, BA, 1892–1893, 34; South-West Africa Administrator's Office 1918, 148). Kruger schlug Rogers ein Abkommen vor, das diesem die Minen- und *nicht* die Besitzrechte zusprach, während Hai!om beim Schachtbau helfen sollten. Im Gegenzug sollten sie an den Profiten des Kupferabbaus beteiligt werden (vgl. Rogers, BA, 1892–1893, 66). Rogers stimmte zu, machte jedoch zur Bedingung, dass Kruger einen Beweis über den rechtmäßigen Besitz erbringen musste. Andernfalls, so Rogers, wäre der Vertrag nicht bindend (vgl. ebd., 67). Der Nachweis über das Eigentumsrecht ist nach afrikanischem Recht jedoch nicht möglich – ich gehe darauf später ausführlicher ein. Rogers Abkommen kann demnach als kriminell bezeichnet werden, da er die westliche Vorstellung von Eigentum als »mächtige Technologie« (Pistor 2020, 39) nutzte, um die Afrikaner*innen zu enteignen.

Die Historiker Robert J. Gordon und Stuart Sholto-Douglas erkennen in dem Abkommen mit Kruger die Spezifik deutscher Machtausübung, politische Verhandlungen ausschließlich mit als einflussreich wahrgenommenen Vertretern zu führen (vgl. Gordon/Sholto-Douglas 2000, 50).

11 Das kriminelle Handeln der Deutschen begann bei den »Landkäufen« von Adolf Lüderitz, der von Josef Frederiks, dem Chief der Bethanier, Angra Pequena (heute Lüderitzbucht) sowie einen Küstenstreifen vom Fluß Oranje abkaufte. Die Bezahlung war ein »lächerlich gering[er] Preis« (Drechsler 1984, 12), der in Waren entrichtet wurde, »das heißt, es lag im Belieben des Verkäufers, seinen Waren den Wert von 600 Pfund Sterling zuzuschreiben« (ebd.). Auch der zweite »Kaufvertrag« von Lüderitz kam auf betrügerische Weise zustande, indem bewusst ein Missverständnis in der Größenangabe des gepachteten Gebiets hergestellt wurde. Auf Grundlage dieser beiden Verträge behauptete das Deutsche Reich seine Herrschaft.

Auch wenn Hai¹om durch ihre historische Verbundenheit und geologisch-technologische Wissen als rechtmäßige Besitzer*innen angesehen werden können, galt das Gebiet um Tsumeb in den Augen der Europäer*innen als Besitz von OvaHerero und Aawambo. Nur OvaHerero und Aawambo galten wegen ihres Viehbesitzes und ihrer Landwirtschaft als ›fortschrittlich‹ und rückten epistemologisch deswegen eher in die Nähe von Subjekten, welche Eigentum besitzen konnten (vgl. ebd., 27). Das Leben der Hai¹om dagegen »was considered to be of even less worth than that of other blacks« (ebd., 52), weswegen ihnen ihr Recht auf Land und Erze leichter abgesprochen werden konnte. Für die Deutschen galt, dass entweder das Land Aandonga oder OvaHerero zugesprochen oder aber für ›Niemandsländ‹ erklärt werden muss: »Eine Alternative gibt es wohl nicht.« (Kaiserlicher Kommissar 1884, 405) So wurde am 21.10.1885 mit Maharero ein Vertrag geschlossen, der den Deutschen das Gebiet, das Tsumeb umfasst, als sogenanntes ›Protektorat‹ zusprach (vgl. Söhnge 1967, 15). Dieses Abkommen war, wie Maharero am 30.10.1888 jedoch deutlich machte, nicht rechtsgültig, da die Deutschen ihre vertragliche Zusage nach militärischer Unterstützung nicht einhielten und weil der Vertrag nicht den Landbesitz, sondern nur die Minennutzung einschloss.

Der Besitz von Rohstoffen

Als Manasse auf Rogers stieß, während dieser nach Tsumeb reisen wollte, machte der OvaHerero-Chief deutlich, dass die Deutschen nicht die rechtmäßigen Besitzer waren. Rogers zitiert Manasse, der gesagt haben soll: »We, who are the owners of the country.« (Manasse zit. in: Letter No. 31, Mr. Rogers to the Company, Tsumeb, Damaraland, 24.03.1894, 138, Chief Manasse 20, BA, BABArch R 1001/1482) Manasse kommentiert die Praktiken der Deutschen wie folgt:

I cannot tell what is in the ground [...] When you came here, you came to examine the land, but did not come to me to ask a permit or gain information; but where is the place you expect to find something; and who told you about it? [...] [Y]ou may perhaps make promises today, and then run from your world afterwards. You are doing something different from trading, and that which I do not understand myself, so you will have the advantage of me and my people in knowing the value of the ground examined. (Manasse zit. in: Rogers, BA, 1892–1893, 16, 17, 21)

Manasse verweist auf die kriminelle Praktik des ›Niemandslands‹, die in die Enteignung und, wie ich ergänze, in die koloniale Logik des Rohstoffs mündete. Ab den 1890er-Jahren nutzte die deutsche Regierung in den Konzessionsverträgen die Rechtsform des ›Niemandslands‹, um sich Tsumeb anzueignen. Diese juristische Kategorie ist die deutsche Version des *terra nullius*, dem mächtigen Instrument verheerender Landenteignung besonders für siedlungskoloniale Zwecke. Darin drückt sich eine Rechtsvorstellung über Gebiete – und ganz allgemein Sachen – aus, die in »niemandes Eigentums stehen oder keiner (sachenrechtlichen) Herrschaft unterliegen« (Kempe/Suter 2015, 8). Dem Rechtsanspruch des ›Niemandsland‹ zufolge konnte die deutsche Regierung deswegen von ihrem »Aneignungsrecht« (Hesse 1906, 222) Gebrauch machen und afrikanisches Land in ihren Besitz nehmen, um es durch Kolonialgesellschaften okkupieren und auszubeuten zu lassen (vgl. Jureit 2012, 75–126; Varela/Dhawan 2015, 27).

Ähnlich wie Manasse kommentiert auch Hendrik Witbooi, Kaptein der Nama, die drastischen Veränderungen im Zuge dieser kolonialen Rechtsreform. Im Jahr 1892 wendet er sich mit Bitte um Hilfe an britische Offiziere: »Sie [die Deutschen] nennen es ›Niemandsland‹« (Witbooi 1982, 169–170) und geben Bur*innen und Deutschen Farmen, »die ich ihnen weder verkauft noch sonst wie übergeben habe. Diese Dinge erscheinen mir ganz unmöglich!« (ebd.) Die Macht der Deutschen, die durch das ›Niemandsland‹ begründet werden sollte, lag darin, dass kolonisiertes Land erst »im Reden von Besitz bzw. Besitzbarkeit« (Kempe/Suter 2015, 7) hervorgebracht wurde. ›Niemandsland‹ ist eine Fiktion und Fabel, die als Sprechakt eine Realität schaffen und neue Bedingungen durchsetzen sollte. Manasse und Witbooi erkennen die quasi magische Wirkung des performativen Sprechakts. Ihre Schilderungen lassen sich als Ausdruck eines »Schwarzen Wissensarchivs« verstehen, in dem »Schwarzes Wissen über weiße Hegemonie« (Eggers 2006, 19) zum Ausdruck kommt. Im Zusammenhang mit den kriminellen Praktiken der Deutschen benennt Manasse, dass Schwarze Menschen von weißen Deutschen nicht als Menschen behandelt wurden:

Who told you to treat Damaras like dogs or slaves? [...] Who told you to make such a difference between my people and yourself? Be very careful how you speak to my people. [...] I will fight against all those who fight against me and my people. It is my country, and we expect to be fairly dealt with. (Manasse zit. in: Rogers, BA, 1892–1893, 20)

Manasses Äußerung ist ein frühes Zeugnis über deutschen Rassismus und weiße Arroganz und macht deutlich, wie Enteignung von Land und Roh-

stoffen von Entmenslichung, aber auch von einer immensen Gegenwehr durch Afrikaner*innen begleitet wurde.

Manasses und Witboois Unverständnis für die europäischen Praktiken der Landenteignung resultierte auch daraus, dass Land im 19. Jahrhundert in Afrika keine zu erwerbende Ware oder zu besitzendes Gut war. Im afrikanischen Recht der *commons*¹² kann Land nicht individuell besessen, sondern nur kollektiv genutzt und zu bestimmten Nutzungszwecken gepachtet werden (vgl. Mbuende 1986, 15; Pool 1991, 70). Nutzungsrechte von Wasserquellen und Weidefläche, Wohn- oder Abbaurechte, ökonomisch-soziale (Co-)Abhängigkeitsverhältnisse und Grenzziehung von Land unterlagen Aushandlungen, die den Besitz ausschlossen. Der Kollektivcharakter wurde durch das deutsche Eigentumsrecht unterbunden. Fortan konnte nur eine staatlich garantierte Rechtsordnung Menschen (in der Regel Männer) zu Besitzern bzw. Eigentümern machen (vgl. Pistor 2020, 66). Lediglich wer Teil einer anerkannten Nation und deren Rechtsordnung war, konnte in den Stand versetzt werden, Land und Rohstoffe zu besitzen. Andere, sprich afrikanische, oft indigene, kollektiv oder dezentralisiert organisierte Gruppen, die keiner in Europa anerkannten Rechtsordnung angehörten, wurden buchstäblich zu besitzunfähigen ›Niemanden‹ erklärt. Sie erhielten, wie Manasse es genannt hat, den Status von ›dogs or skaves‹ (Manasse zit. in: Rogers, BA, 1892–1893, 20). Das bis heute gültige Verständnis von Rohstoffen ist an die Bedingungen von Nationalstaatlichkeit gekoppelt. Nur Nationen bzw. ihre Angehörigen können Rohstoffe herstellen, verwalten und besitzen (vgl. Haller u. a. 2014, 12).

Etymologisch geht »Ressource« zurück auf die drei lateinischen Komponenten »re« für »wieder«, »sub« für »von unten her« und »regere« für »gerade richten«. Mehr noch, als dass Ressourcen spezifische Entitäten meinen, drückt sich in diesem Wort die Vorstellung der Bewegung eines ständigen, sich selbst regenerierenden Wachstums aus. Diese Bedeutung einer dynamischen Größe, zum Beispiel von Bodenfruchtbarkeit, ging mit der Moderne über in ein Verständnis von etwas Statischem, das es zu entdecken, klassifizieren und mobilisieren galt (vgl. Ferry/Limbert 2009, 5). Während zuvor von »mineralischem Schatz«, »Naturschatz« oder »Gratisnaturkraft« gesprochen wurde, entwickelten sich die Begriffe »Rohstoff« und »Ressource« in ihrer heutigen Bedeutung Mitte des 19. Jahrhunderts in

12 Da es bis heute Land in Namibia gibt, das in kommunalem Besitz ist (vgl. Gender Research and Advocacy Project 2016), verwende ich den geläufigen englischen Begriff *commons*.

mehreren europäischen Sprachen heraus, um »[a] new industrial world order and world view« (Bonneuil 2019) zu beschreiben.¹³ Rohstoffe entstanden als ökonomisches Pendant zur romantischen Vorstellung von ›Natur‹ und installierten das Paradigma, »alle Dinge in Waren zu verwandeln« (Wallerstein 1983, 11; auch Moore 2019; Merchant 1987). Die Philosophin Denise Ferreira da Silva nennt diese neue Grundlage der modernen Existenz einen »raw materialism« (Ferreira da Silva 2019, 6). Das eigentlich hochemotionale Thema der materiellen Existenzsicherung, eingelassen in Imaginationen von Macht, Geschlecht und Land, wurde in Vorgängen der Szientifizierung und Ökonomisierung versachlicht und intransparent gemacht (vgl. Ferry/Limbert 2009, 4; Tsing 2005, 29; Marder 2017). Andere Modi der Bezugnahme auf die materielle Existenz, wie ökologische oder spirituelle, wurden verdrängt oder inkorporiert (vgl. Szeman/Wenzel 2021, 5; Haller u. a. 2014, 11).

Eine der ersten Definitionen schlägt John Yeats im Jahr 1870 vor, um den technischen und ökonomischen Wert von Nationalstaaten unter dem Begriff »Rohstoff« (*raw material*) zu beschreiben. Rohstoffe fassen bei dem Ökonomen heterogene Lebensformen, wie Holz, Mineralien oder Tiere, »that pre-exist human labour« (Yeats 1870, 2), durch einen begrifflichen Holismus und konstruieren nominell eine Nähe zu vermeintlicher Ursprünglichkeit, regionaler Zufälligkeit und latentem Reichtum. Verkörpert wird die für die westliche Moderne zentrale Vorstellung von Menschen als aktiv Handelnde und Natur als passivem Grund (vgl. Ferry 2009, 52). Die Homogenisierung von heterogenen Lebensformen lieferte den neuen Nationalstaaten eine zentrale Organisationseinheit für nationale und internationale Akkumulier-, Tausch- und Bilanzierbarkeit. Im Fall von Yeats handelte es sich um den neuen Nationalstaat der USA, der durch Genozid, Landenteignung und Versklavungshandel seine »elements of wealth« (Yeats, 1870, 2) generiert hat.

Als um 1900 der Rohstoff und sein epistemisches System Tsumeb zu unterwandern begannen, wurde ein Subjekt, das einem Nationalstaat angehörte, zur notwendigen Bedingung von Land- und demzufolge von Rohstoffbesitz. Kollektives Land- und Rohstoffrecht wurden kriminalisiert, während alle Afrikaner*innen zu Besitzlosen werden sollten (vgl. D'Avignon 2018, 184). Dies bedeutet letztendlich, ihnen das Recht auf Menschsein abzusprechen.

13 Eine der frühen Nennungen des Begriffs »Rohstoff« findet sich im Grimm'schen Wörterbuch aus dem Jahr 1863 (vgl. Online Grimm'sches Wörterbuch o. J.).

Nationalstaatlichkeit und damit Recht auf Eigentum verband sich in kolonisierten Gebieten mit dem Marker von *Weißsein*. Verfestigt wurde der Zusammenhang von Landbesitz und *Weißsein* im Jahr 1907, als die sogenannte Eingeborenenverordnung verabschiedet wurde. Historikerin Fatima El-Tayeb schreibt über die neuen Gesetze in DSWA, dass diese in ihrer »Radikalität über alle bisherigen Maßnahmen« hinausgingen und »das Vorbild für das spätere südafrikanische Apartheidsregime« (El-Tayeb 2001, 84–85) lieferten (vgl. auch Bauche 2018, 124; Wallache 2015, 294). Schwarzen Menschen wurde verboten, außerhalb der ihnen durch die Kolonialverwaltung zugeteilten Siedlungsgebiete Land zu besitzen.¹⁴ Sie durften kein Vieh halten, sich nicht in Gruppen von mehr als zehn Familien niederlassen und nicht reisen, es sei denn es lag eine Genehmigung von einer *weißen* Person vor (vgl. Muschalek 2020, 5; Joeden-Forgey 2018, 50–51). Die Kolonialregierung setzte ein generelles Verbot von Großviehhaltung durch, um OvaHerero am Wiederaufbau ihrer ökonomischen Grundlagen zu hindern (vgl. Krüger 1999, 185). Sich frei zu bewegen, um ressourcenreiches Land zu »entdecken« und kaufen zu können, wurde zum ausschließlichen Vorrecht *Weißer*. Landbesitz ist wiederum die Voraussetzung für Minen-, Eisenbahn- und Schürfrechte und damit die Bedingung, Rohstoffe zu bilden. Ein Schwarzer Mensch (in DSWA) des beginnenden 20. Jahrhunderts zu sein, bedeutete, vom Besitzrecht auf Land und damit vom Besitz von Rohstoffen ausgeschlossen zu werden. Statt Besitzer*innen zu sein, sollten Schwarze Menschen Arbeitskräfte für die Kolonial- und Minenverwaltungen werden und mit ihrem geringen Lohn in Europa gefertigte Waren kaufen. Rassifizierung knüpft sich grundlegend an Fragen, was Rohstoffen überhaupt sind, wer diese besitzen, transportieren und verwalten darf und wer davon ausgeschlossen wird und stattdessen selbst zur Arbeitsressource wird. Wenn sich die Kategorie Rohstoff in diesen kolonialen und rassistischen Bezügen historisch herausbildet, liegt nahe, dass ihr inhärent Prozesse der Rassifizierung eingeschrieben sind, die bis heute organisieren, wer von dem durch koloniale Rohstoffe erwirtschafteten Reichtum profitiert.

14 Denen vom Genozid traumatisierten und überlebenden Nama wurde Land im Norden und den OvaHerero Land im Süden zugewiesen. Dies bedeutete nicht nur den Verlust kultureller Beziehung zum Land, auf dem nun *weiße* Siedler*innen lebten, sondern auch den ökonomischen Abstieg, da die neuen Siedlungsgebiete qualitativ schlechter waren (vgl. Referat SWAPO 1981, 77–79; Krüger 1999, 136). Bis heute ist ihr eigentliches Land im Besitz von *Weißsen*: »There was no peace, rebuilding, or compensation after the genocide. [...] No one was repatriated their land.« (Katjivena 2020, viii; vgl. auch Imani u. a. 2021)

Für den nordamerikanischen Kontext hat der Amerikanist George Lipsitz gezeigt, dass die Rassifizierung »weiß« eine Struktur meint, Menschen mit Macht, Möglichkeiten und Ressourcen auszustatten, und das Fernhalten desgleichen für rassifizierte Menschen (vgl. Lipsitz 2006, vii). Die von Lipsitz vorgeschlagene Formulierung »possessive investment in whiteness« (ebd., 107) weist auf die Beziehung von *Weißsein* und der Akkumulation von Vermögen hin, das den nächsten Generationen *weißer* Menschen vererbt wird, wodurch sich strukturelle Ungleichheiten des Eigentumsbesitzes bis heute fortsetzen. Auch für den deutschen Kontext der Konstruktion rassifizierender Differenz schreibt Juristin Doris Liebscher, dass *Rasse* immer über den Zugang und den Besitz zu Ressourcen entscheidet (vgl. Liebscher 2021, 32). Der durch die Erze aus Tsumeb erwirtschaftete Reichtum floss in Teilen des *weißen* deutschen Bürgertums, während sich in Namibia das *weiße* Besitzrecht fortsetzt. Noch heute sind 70 Prozent der kommerziell genutzten Farmen in *weißer* Hand und die meisten Minen sind ohne namibischen Teilbesitz (vgl. Iikela 2018; Kalili 2019).

Etwas (un)verortbar machen

Bereits deutsche Juristen kritisierten um 1900 die koloniale Landaneignung mittels der Rechtsform des ›Niemandslands‹. Interessanterweise wurde dabei auch die Macht der Karten und Fotografien adressiert. So fordert ein gewisser Hermann Hesse nicht nur, die juristische Unrechtmäßigkeit in DSWA zu erkennen, sondern spricht sich auch dafür aus, sämtliche Dokumentationen, wie Karten und Fotografien, des »Eigentumsanspruchs« als »nichtig« (Hesse 1906, 166) zu erklären. Diese würden, so Hesse, den Irrglauben über Besitzverhältnisse verfestigen und legitimieren. Erst wenn *Medien des ›Niemandslands‹*, wie ich sie nenne, ihre Evidenz verlieren, wird deutscher Besitz als unrechtmäßig erkannt. Das Versprechen der Fotografie war und ist es, um es in den Worten von Kritiker und Künstler Allan Sekulas zu sagen, als »visual document of ownership« (Sekula 2003, 56) zu fungieren. Mit der vermeintlichen Evidenzkraft von Fotografie sollen koloniale Besitzverhältnisse durchgesetzt und reproduziert werden. Dabei stellen sie erst her, was sie bezeugen und beweisen sollen. Fotografien gehen mit dem Versprechen einher, denjenigen, die sie machen, auch das Recht auf territoriale Kontrolle zu gewährleisten (vgl. ebd.; McClintock 1995, 27–28). Diese Fotografien kön-

nen als performativ verstanden werden, was heißt, dass sie ›Niemandlands‹ herstellen, wo bisher keines war.

Im Folgenden möchte ich vorschlagen, die eingangs besprochene Fotografie vom Kupferberg als Medium des ›Niemandlands‹ zu verstehen (Abb. 2). Die Fotografie stellt eine Selbstvergewisserung deutscher Kontrolle über den Kupferhügel und die Bevölkerung her. Die Person, die schemenhaft, klein und fast unbekleidet ist, dient vermutlich dem Größenvergleich: Je mehr sie zum Verschwinden gebracht wird, umso erhabener wirkt der ›eroberte‹ Kupferberg. Dieselbe Logik, mittels der behauptet wird, dass afrikanisches Land ›leer‹ sei, bedeutete auch die Umschrift von Afrikaner*innen als ›kultur- und geschichtslos‹ (vgl. Mhute 2001, 115; Mills 1997, 46). Genauso wie Rassifizierung über eine Naturalisierung gebildet wird, scheint mittels dieser Fotografie Natur verdinglicht zu werden, um zum *weißen* Besitz werden zu können. Ich zeige das Clipping der Figur deswegen nicht.

Die Schwarze Person, die Hai¹om sein könnte und eventuell mit den Deutschen in einem Geschäftsverhältnis stand, wird im extraktivistischen Blick abermals enteignet. Diese Fotografie ist wenig hilfreich, Afrikaner*innen als Besitzer*innen zu erkennen, vielmehr werden sie erneut zum Verschwinden gebracht. Die Literaturwissenschaftlerin Saidiya Hartman hat argumentiert, dass Fotografien, die das Leiden Schwarzer Personen zeigen, nicht im Stande sind, bei den Betrachter*innen angemessene Reaktionen hervorzurufen (vgl. Saunders/Hartman 2008, 10–11). Bilder, die Schwarze Menschen entrechtet, entmenschlicht und in Schmerzen zeigen, sind zu einem neutralen Teil unserer Kultur geworden. *Weiß*e können sich Schwarze Körper folgenlos ansehen, ohne, so Hartman, sich selbst dabei zu sehen, Beziehungen zwischen dem Blick und dem Körper zu erkennen oder sich Fragen über die Vulnerabilität des eigenen Körpers stellen zu müssen.

Die Schwarze Person hingegen durch ein Clipping herauszulösen, kann heißen, das *weiße* Recht auf ein grenzenloses Sehen zu unterbinden, welches verhindert in Schwarzen Menschen das zu sehen, was sie eigentlich waren, nämlich die Besitzer*innen von Tsumeb. Der extraktivistische Blick scheint die Verbindung von Schwarzsein und Nichteigentum über die letzten Jahrzehnte eingeübt zu haben. Um es mit Azoulay zu sagen: Die Menschen werden in der grenzenlosen archivatischen Gewalt gefangen gehalten, das sich im Sehen fortträgt (vgl. Azoulay 2019, 546). Weniger, als dass Medien des ›Niemandlands‹ einfach Repräsentationen von ›Zwangsgefangenen‹ und ›Schwarzen Arbeitern‹ oder von ›leerem Land‹ und ›Rohstoffen‹ wären, sind es performative Praktiken des extraktivistischen Blicks, der reguliert,

was heute gedanklich existieren kann. Durch das Clipping, so der hier unternommene Versuch, sollen *Medien des ›Niemandslands‹* ihre Evidenz verlieren und deutscher Besitz von Tsumeb als unrechtmäßig erkannt werden. Fotografie soll aus ihrer Bedeutung eines visuellen Dokuments von Besitz herausgelöst werden und vielmehr in Relation zu Widerstand gesetzt werden. Indem ich die Person geclippt habe, vervielfältigen sich stattdessen die Leerstellen im Archiv, die, im Sinne einer endlosen Möglichkeit, für den kolonialen Widerstand stehen (vgl. Hartman 2008, 8). Denn gerade, wenn von ›Niemandsländ‹ die Rede ist, kann davon ausgegangen werden, dass es sich um besonders umkämpfte Gebiete handelte, deren rechtliche Lage alles andere als eindeutig war. Medien des ›Niemandslands‹, wie diese Fotografie, scheinen erst dann notwendig, um Widerstand hochzuskalieren bzw. unverortbar zu machen (vgl. McKittrick 2006, x).

Zeitliche Neuordnung durch das *shutter moment*

Koloniale Macht setzt sich nicht automatisch mit der formellen Eroberung von Land durch, vielmehr verweist *weiße* Superiorität auf Performativität (vgl. Figge 2015, 33–36). Katharina Walgenbach betont in ihrer historischen Arbeit zu DSWA, dass *Weißsein* einer kontinuierlichen Reproduktion bedarf und von Kolonist*innen selbst als umfangreiche Anstrengung um ihren Machtanspruch begriffen wurde (vgl. Walgenbach 2005, 171). *Rasse* ist ein permanentes Herstellen von Ungleichheit durch Medien und Blickregimen, welche sich in Körpern und materiellen Bedingungen festschreibt (vgl. Al-Saji 2013, 4; Hall 2000, 7; McIntyre/Nast 2011).¹⁵ Dies zeigt sich auch in der nächsten Fotografie.

In perspektivischer Untersicht ist eine Gruppe von *weißen* Männern vorwiegend in Uniformen oder Anzügen zu sehen, die auf einem Teil des Kupferbergs in Tsumeb stehen (Abb. 3). Laut Beschriftung entstand die Aufnahme während des Besuchs des damaligen Prinzen Joachim Albrecht von Preu-

¹⁵ Siehe für den Themenkomplex Geschlecht, *Rasse* und Medien Peters/Seier 2016 und Joyrich 2009. Am Beispiel des Films, der nicht nur als Repräsentation, sondern als transformatorisches Medium der Wiederholung verstanden wird, hat zum Beispiel Filmwissenschaftlerin Maja Figge eine »performativitätstheoretische Perspektive auf das Verhältnis von Geschlecht, ›Rasse‹ und Film« (Figge 2015, 35) vorgestellt.

ßen am 24.03.1907 und zeigt neben diesem im Vordergrund den Bergingenieur sowie den Minendirektor (vgl. Fait 2019, 156). Zu sehen ist nicht, so meine Annahme, der Berg als solcher, sondern das neue Verhältnis zu seinen *weißen*, deutschen ›Besitzern‹.



Abb. 3: Männer posieren auf dem Kupferberg in Tsumeb, 1907

Quelle: Judith Fait. *Kupfer, Kolonialismus, Kapital. Das Bergwerk Tsumeb, Namibia*. Hamburg, 2019, 156

Mittels Fotografien erheben sich die deutschen Männer buchstäblich über das ›Niemandsländ‹, um von einem totalitären Standpunkt ihr Eigentumsrecht zu proklamieren.¹⁶ Bekleidet im imperialen Weiß, scheinen sie sich am Übergang zum Horizont zu entmaterialisieren und in gewisser Weise selbst zum Material der fotografischen Platte zu werden: zum gleißend strahlenden Glas, transparent und scheinbar immateriell. Im Unterschied zu Nitratfotografien trotzen metallbeschichtete Glasplatten dem Klima in Namibia und erscheinen deswegen als ideales Material und Metapher von *Weißsein*. Wie kein anderes Material steht das transparente Glas sinnbildlich für den *weißen* Europäer, so der Architekt und Publizist Adolf Behne: »Kein

¹⁶ Teile der folgenden Argumentation wurden bereits veröffentlicht, vgl. Gramlich 2022.

Material überwindet so sehr die Materie wie das Glas. [...] So wird auch der neue Europäer werden.« (Behne zit. in: Asendorf 1989, 24)

Die Rassifizierung »weiß« ist mit dem Ideal verbunden, sich jeglicher Beziehungen entledigt zu haben – »the freedom from every relation« (Berger 2000, 17). *Weißsein* meint, eine Identität wie Glas zu haben, die alles durch sich hindurch lässt, während sie selbst davon unberührt bleibt. So entsteht der *weiße* Irrglaube, sich in völliger Unabhängigkeit selbst erschaffen zu haben (vgl. Mills 1997, 34).

Nach der Soziologin Ruth Frankenberg ist *Weißsein* erstens eine Machtposition, in der Vorteile, Zugänge und Ressourcen aufgrund einer hegemonialen Ordnung leichter möglich sind, aber als eigene Leistung verkannt werden; zweitens ist mit *Weißsein* ein epistemischer Standpunkt verbunden; drittens eine Reihe kultureller Praktiken, die unmarkiert scheinen (vgl. Frankenberg 1993, 1; auch Dyer 1997, 39). Bezogen auf Deutschland dient *Weißsein* in der Regel außerdem der Produktion und Absicherung bürgerlicher Subjektivität (vgl. Liebscher 2021, 65). In DSWA verbindet sich darüber hinaus die Konstruktion von *Weißsein* mit der völkischen, das heißt biologistischen Konstruktion eines ›Deutschtums‹, das mit *Weißsein* größtenteils zusammenfällt (vgl. Walgenbach 2005, 169; Kundrus 2003, 33). Auch wenn *weißes* Leben in Sozialität geformt wird – der Philosoph George Yancy nennt das für den US-amerikanischen Kontext den »Ort relationaler Konstitution« –, kennzeichnet sich *Weißsein* dadurch, dass von der Annahme eines unverbundenen Selbst ausgegangen wird, das »pure and simple« scheint, »free from any entanglements having to do with the socially chaotic and archaic history of slavery, black codes, and Jim Crow« (Yancy 2012, 159).

Dabei ist es nicht nur das Motiv der Fotografie, die das *weiße* Besitzverhältnis anzeigt, auch im Hinblick auf die fotografische Zeit lassen sich Vorgänge der Trennungen erkennen, die mit Vorstellungen von *Weißsein* und Linearität resonieren. Fotografie ist eine Technologie kolonialer Räumlichkeit und Zeitlichkeit, die über Beschneidung und Herauslösung operiert. Das hierfür entscheidende Prinzip kolonialer Zeitlichkeit nennt Azoulay *shutter moment*, welchen sie in der Technik des Kameraverschlusses verwirklicht sieht. Nach Azoulay operiert der Kameraverschluss, also das technische Element, das bei der fotografischen Aufnahme betätigt wird, auf drei räumlich-zeitlichen Trennlinien: erstens in der Zeit, zwischen einem Vorher und einem Nachher, zweitens im Raum, zwischen dem was vor der Kamera und dem was dahinter steht, drittens in den Politiken der Körper, zwischen denen, die solche Geräte besitzen, bedienen, sich ihr Produkt

aneignen und sammeln und jenen, deren Rohstoffe oder Arbeit extrahiert werden.

Der Mechanismus des Kameraverschlusses wird als der Moment verstanden, in dem mittels der banal wirkenden Geste des Bild-Auslösens imperiale Gewalt auf verschiedenen Ebenen zusammenkommt (vgl. Azoulay 2019, 1–13). In der Sekundenschnelle wird ein mit seiner Lebenswelt verbundenes Individuum erst in ein Motiv, dann in der Wahrnehmung der Betrachter*innen zu einem besitzunfähigen ›Niemand‹ und schließlich zu einer Ressource von Arbeitskraft verwandelt. Simultan wird die Umgebung in einen extrahierbaren Rohstoff hochskaliert und afrikanisches Land, das zahlreichen Aushandlungen unterworfen ist, zu ›Niemandsländ‹ transformiert. In den kolonisierten Gebieten wird nicht nur der materielle Reichtum entwendet, sondern auch der »visual wealth« (ebd., 282) abgezweigt. Die europäischen Betrachter*innen der Fotografie konsumieren das Land und die Bevölkerung Namibias erst visuell, dann leben sie materiell auf deren Kosten.

Mit dem Kameraverschluss setzt sich ein Zeitregime durch, in dem eine gemeinsam geteilte Welt der Plünderung sowie die vorkapitalistischen Kupferökonomie in eine Angelegenheit der Vergangenheit transformiert werden. Als Ereignisse der Vergangenheiten werden sie in eine separate Zeitzone abgeschoben: eine Zeitform, die von der Gegenwart und Zukunft getrennt ist (vgl. ebd., 6). Fotografie verkörpert diese moderne Vorstellung von Zeit, die spezifisch für Kolonialität und *Weißsein* scheint, weil sie darauf insistiert, einen vergangenen Moment abzubilden, der von einer getrennten Gegenwart unbeschadet und unverbunden angeschaut werden kann (vgl. Alli/Azoulay 2020). Durch den *shutter moment* wird Zeit in einen Zeitpfeil gepresst, indem ein Moment herausgelöst und behauptet wird, *es ist gewesen*, was heißt, dass dieser Moment unwiderruflich vergangen ist (vgl. Barthes 1989, 47). Mehr als nur Evidenzcharakter zu besitzen, bedeutet dieser Moment, dass eine Vergangenheit hergestellt wird, die nicht mehr mit der Gegenwart verbunden ist: Auf sie kann aus einer zeitlichen Distanz geschaut werden. Diese für die Fotografie zentrale Eigenschaft, ein diskretes Objekt oder einen vergangenen Moment einzufangen, fortzubewegen und zu reproduzieren, operiert mittels eines imperialen Regimes, das die Betrachter*innen glauben lässt, die Fotografie halte ein Fenster in eine vergangene Zeit bereit.

Azoulay schlussfolgert, dass die Fotografie ihre Betrachter*innen seit dem Beginn ihrer Entstehung lineare, also koloniale Zeitvorstellungen lehrt. Die Betrachter*innen, jene im deutschen Kaiserreich und jene, die wir uns

die Fotografien heute anschauen, versichern uns Dank des Kameraverschlusses, dass wir uns in einer zeitlich und räumlich streng separierten Sphäre zu der Zeit der Fotografie befinden. Weil die Fotografie uns gelehrt hat, das Gesehene als das Vergangene zu begreifen, verunmöglicht Fotografie auch heute noch gemeinsame Begegnungen und kollektive Aushandlungen (vgl. Alli/Azoulay 2020).

Fotografie begleitet koloniale Plünderungszüge. Der binäre Bewegungsstrom von Rohstoffen und Fertigwaren, der in koloniale Hierarchien eingelassen ist, wird, wie Stuart Hall schreibt, von »images of ›the civilizing mission‹ in progress« (Hall 1997, 240) begleitet. Weniger als dass sich Plünderung, Ausbeutung und Extraktion als Bildmotiv zeigen, verkörpert Fotografie eine extraktivistische Logik des visuellen Abtragens, Extrahierens und Beschauens, die sich bis heute fortsetzt. Jonathan Beller schreibt, dass Fotografien »pathways of circulation directly into the eyes and sensoriums of its viewers« (Beller 2006, 209) bilden. Das Sehen eines europäischen Publikums bezeichnet der Medienwissenschaftler als Arbeit eines *weißen* Blicks, der Rohstoffe von ihrem geografischen Ursprung und ihren tatsächlichen Arbeitsverhältnissen trennt. »It is the viewers who perform the labor that opens the pathways for new commodities.« (ebd.) In der Wahrnehmung der europäischen Betrachter*innen arbeitet nicht mehr der Schwarze Körper, vielmehr arbeitet der *weiße* Blick daran, die epistemische Kategorie »Rohstoff« im Sehen hervorzubringen und den arbeitenden, Schwarzen Körper zu verdecken (vgl. auch Landau 2002, 16). Der extraktivistische Blick arbeitet außerdem daran, Vorstellungen von Eigentum, Distanz und Autonomie zu präferieren, während das kollektive Recht der *commons* abgewertet wird.

Dass es einen genuine Zusammenhang zwischen dem europäischen Verständnis von Fotografie und aus kolonisierten Gebieten entwendeten Dingen gibt, zeigt Azoulay am Beispiel Dominique François Aragos. Dieser stellte die von Louis Daguerre und Joseph Nicéphore Niépce entwickelte Fotografie im Jahr 1839 der französischen Akademie der Wissenschaft vor (vgl. Azoulay 2019, 29). Der Wissenschaftler begründet die Nutzungsweise der Fotografie unter anderem damit, die Kulturen Afrikas auch in Europa zugänglich machen zu können, da eine fotografische Kopie für unendliche Reproduktion steht. Von Beginn an wurde Fotografie in kolonisierten Gebieten zu verschiedenen Zwecken eingesetzt, wobei der Akt etwas zu extrahieren, fotografisch wiederholt wird. Der Moment der technischen Reproduzierbarkeit, der später bei Walter Benjamin zum zentralen phototheoretischen Moment der Kamera werden sollte (vgl. Azoulay 2019, 30–31;

Benjamin 1963), nimmt seinen Ausgang, so Azoulays These, im kolonialen Begehren nach visuellem Reichtum. Das Ausmaß der geologischen Extraktion wird im extraktivistischen Sehen vorweggenommen und im Prinzip der Fotografie eingeübt und naturalisiert.

Azoulay argumentiert, dass Fotografie ein extraktivistisches Prinzip zu Grunde liegt, weswegen deren Genealogie in Verbindung zu Kolonialismus und Imperialismus gestellt werden muss. Entgegen der gängigen Annahme, dass die Geschichte der Fotografie mit der Erfindung des technischen Verfahrens um 1839 in Paris beginnt, schlägt Azoulay das Jahr 1492 als Beginn der Fotografie vor. Auch wenn die Technik damals noch nicht erfunden war, bildete sich mit dem Beginn der Kolonialökonomien der Anspruch, etwas zeitlich abzutrennen und räumlich abzutragen (vgl. Azoulay 2019, 22–29). In dieser Umschrift der Geschichte der Fotografie kann nicht mehr davon ausgegangen werden, dass es erst Kolonialismus gab und dann eine davon im 19. Jahrhundert unabhängig entwickelte Technik, die Fotografie genannt und von den Kolonialverwaltungen als imperiale Technik nachträglich in deren Dienst gestellt wurde (siehe Headrick 1981). Mit dem Kolonialismus entwickeln sich die Prinzipien der Plünderung, welche die Kamera schließlich erben sollte.

Fotografie liefert außerdem eine epistemische Grundlage dafür, dass ein ›roher Stoff‹ und ein ›besitzloser‹ Kupferberg gesehen werden kann. Über Rohstoffe schreibt Tsing, wie ich eingangs zitiert habe, dass diese in kultureller Arbeit der Entfremdung und Trennung hergestellt werden, die auch immer eine zeitliche Trennung meint. »[O]ne must create *terra nullius*, nature without entangling claims. Native entanglements, human and not human, must be extinguished; remaking the landscape is a way to get rid of them.« (Tsing 2012, 513) Rohstoffe suggerieren, aus einer vergangenen Zeit zu kommen, die ›vorhistorisch‹ ist, und verweisen in eine Zukunft, die ›technologisch‹ ist. »The first part of this definition emphasizes a forward movement toward some purpose or destination; the second emphasizes a backward or prior movement.« (Ferry/Limbert 2009, 5)

Wie Fotografien, die lineare Zeitlichkeit einüben, indem sie behaupten, Vergangenes zu zeigen, verkörpern auch Rohstoffe ein binäres und hierarchisches Denken von einem ›natürlichen, rohen Afrikanischen‹ und einem ›überlegenen, technologischen Europäischen‹. Indem lineare Zeitvorstellungen durch Kameraverschluss und Rohstoffe durchgesetzt werden, scheint keine andere Beziehung zu Raum und Zeit mehr möglich zu sein, da alles, was vorher da war, unwiderruflich zu einem Moment der uner-

reichbaren Vergangenheit wird. Die Kamera schneidet die Existenz des afrikanischen Rechts der *commons* ab und überführt sie in eine Zeit, die vor der Aufnahme und mehr noch *außerhalb* von Geschichte liegt. Die technische Reproduzierbarkeit der Fotografie meint exakt jenes extraktivistische Moment, das auch Rohstoffen zugrunde liegt, nämlich etwas aus seinem angestammten Kontext zu lösen, um es – ohne die Aura des Originals und ohne Beziehungen zum ursprünglichen Kontext – bis in die beliebige Unendlichkeit fortführen bzw. hochskalieren zu können. Aus dieser Perspektive sind sich Rohstoffe und Fotografie sehr ähnlich, weil sie ein koloniales Verständnis von Vergangenem, Besitz und Besitzer*in herstellen.

Ein Sturm über Tsumeb und eine zerbrochene Kodak

Dieses Panoramabild (Abb. 4) entstand kurz nach dem Verlegen der ersten Eisenbahngleise. Von einem erhöhten Punkt aus entstanden, verdeutlicht das Panorama Technik und Metapher einer europäischen Wissenskultur des 19. Jahrhunderts. Den panoramischen Blick hat der Literaturwissenschaftler Stephan Oettermann deswegen als einen neuen Typus des Sehens bezeichnet, der ein erhabenes und distanziertes Verhältnis zur Natur einüben sollte (vgl. Oettermann 1997, 7). Es handelt es sich bei der Abbildung um eine Fotomontage. Die montierten Wolken erzeugen eine Dramatik und Bedrohlichkeit, die dem Erfolgsnarrativ der Mine eigentümlich entgegenstehen. Während die *weißen* Ökonomen den Himmel zu beherrschen scheinen (Abb. 3), liegt hier ein unbehagliches Gewitter über dem Kupferberg.

Wie ich gezeigt habe, wird anti-kolonialer Widerstand in den Kolonialarchiven systematisch unverortbar gemacht. Dazu gehört auch die Strategie, die Sabotage von Gleisen oder die Manipulation von Werkzeug auf eine Naturerscheinung oder Umweltkatastrophe zurückzuführen (vgl. Biwa 2012, 9). Die Angst der Europäer*innen vor den Afrikaner*innen, die sich gegen die Enteignung von Land und Kupfer zur Wehr setzten, vermengt sich in eigentümlicher Weise mit der *weißen* Angst vor der ›wilden‹ und ›unkontrollierbaren‹ Landschaft. Die Angst der Kolonist*innen richtete sich, wie Walgenbach schreibt, nicht nur auf die Bevölkerung, sondern auch auf die afrikanische Natur, die in deren Vorstellungen droht, die *Weißen* unweigerlich zu absorbieren (vgl. Walgenbach 2005, 163). In einer spekulativen Lesart kann die Wolkenmontage als Ausdruck der *weißen* Angst vor



Abb. 4: Panoramacollage von Tsumeb, 1906

Quelle: Söhnge, *Tsumeb. A Historical Sketch*. Windhoek, 1967, 35

anti-kolonialen Widerstand verstanden werden: Statt den Widerstand und damit Afrikaner*innen als Handelnde anzuerkennen, wird Widerstand mittels bedrohlicher Natur wortwörtlich naturalisiert.

Ich komme zu der Ausgangsfotografie zurück (Abb. 2). Da es sich um eine Schwarz-Weiß-Fotografie handelt, ist das Merkmal des Kupferhügels – ein »hohe[r] grünschimmernde[r] Felsen, der wie eine Nadel aus dem Kalkgebirge aufragte« (Uhl 1911, 24–25) – nicht zu sehen. Die Aufnahme ist unspektakulär. Wegen der mangelnden Farbigkeit entzieht sich der Wert des Kupferbergs der Sichtbarkeit der Fotografie. In den Berichten von Rogers findet sich noch ein anderer Grund, weswegen der Kupferberg erst spät und unvollständig in die visuelle Geschichte Europas eingeht: nämlich die Fragilität damaliger Kameratechnik. »I have never seen such a sight as was presented before my view at Soomep [Tsumeb]« (Rogers, BA, 1892–1893, 37), schreibt Rogers und fährt fort: »Unfortunately the spring of my Kodak is broken, and others have not as yet arrived from England; consequently I could not take a photograph of it.« (ebd.) Rogers fertigte stattdessen zwei Zeichnungen an und kehrte mit neuer fotografischer Ausstattung zurück. Doch auch dieses Mal gelangen die Aufnahmen aufgrund von zu hellen Lichtverhältnissen nicht. Einstellungen wie Belichtungszeit oder Blende gab es bei den ersten

Kodakmodellen noch nicht. »I took four photos of it [Tsumeb] with my Kodak, but I cannot say much for them, as the sun was shining full on the face of the lens, which is distinctly forbidden by the patentees and maker.« (ebd., 77) Die klimatischen, fotochemischen und transportbedingten Unfälle verweisen auf Momente der Nichtskalierbarkeit und auf all jene nichtfotografierten Situationen der Reibungen in der Aneignungsgeschichte Tsumeb. Die Hunderten von Fotografien von Tsumeb werden begleitet von unzähligen Momenten, die undokumentiert und unfotografiert bleiben. Azoulay hat deswegen vorgeschlagen, von zahlreichen Nichtfotografien zu sprechen. Damit meint sie die historischen Momente, die den vorhandenen Fotografien gegenüberstehen, von diesen entweder vollständig überblendet werden oder darin lediglich als Splitter übrigbleiben (vgl. Azoulay 2019, 4–5).

Die Otavibahn zwischen Extraktivismus und anti-kolonialen Widerstand

In der folgenden Fotografie sind zwei Personen zu sehen, die in weitem Abstand und versetzt zueinander stehen (Abb. 5). Die Person, die beinahe unbekleidet in gerader Statur auf einer steinigten Anhöhe positioniert ist und einen langen Stab hält, habe ich als Clipping herausgelöst. Ich werde darauf später eingehen. Die andere Person beugt sich über ein Fernrohr, hält einen Stift und scheint etwas zu notieren. Das Zentrum beider Figuren bildet das an einem Fernrohr angebrachte Fadenkreuz.

Die Fotografie zeigt den Vorgang eines Nivellements, der geometrischen Messung von Höhendifferenzen zwischen zwei benachbarten Punkten. Um 1900 wurde dieses Verfahren zur Vorbereitung vom Bau von Eisenbahnstrecken eingesetzt (vgl. Moser 2017, 128).¹ Vermessungsszenen aus den kolonisierten Gebieten waren ein relativ weit verbreitetes Motiv, da sie den Beginn imperialer Infrastrukturen und damit die Erschließung von Land für *weißen* Siedlungskolonialismus und von Absatz- und Rohstoffmärkten bedeuteten. Aufnahmen wie diese dienten der Einübung eines verallgemeinernden Blicks in Kategorien wie »*weißer* Ingenieur« und »*Schwarzer* Gehilfe«.

Die Fotografie zeigt die Landvermessungen für den Bau der Otavibahn zwischen Swakopmund und Tsumeb und steht in einem Zusammenhang mit dem Deutsch-Namibischen Krieg und dem Genozid. Für die OvaHerero, die das Gebiet zwischen Karibib und Tsumeb als Weideland für ihre Rinderherden nutzten, bedeutete der Bau, dass ihr Land diagonal von der

¹ Im Jahr 1900 schickte die OMEG die Eisenbahningenieure Tobias Tönnesen und David Angus nach DSWA, um Routenaufnahmen, Ortsbestimmungen und Wegmessungen für die Eisenbahnroute zwischen Swakopmund und Tsumeb anzufertigen. Das Foto könnte aus dieser Zeit stammen.



Abb. 5: Vermessung in DSWA, um 1900

Quelle: Actien-Gesellschaft Arthur Koppel. *Zur Erinnerung an den Bau der Otavibahn 1903–1906*. Neustadt/Coburg, 2013, 1

Eisenbahn zerschnitten werden sollte.² Die bereits 1890 sukzessiv beginnende weiße Besiedelung, davon konnten die OvaHerero ausgehen, würde

2 Die Gewalt der deutschen Kolonialregierung stellte nicht nur für OvaHerero und Nama, sondern für (fast) alle namibischen Bevölkerungsgruppen eine extreme Gewalterfahrung dar – auch weil die Deutschen zwischen den Bevölkerungsgruppen nicht unterscheiden konnten und sich teilweise San und Damara den OvaHerero im Krieg gegen die Deutschen anschlossen (vgl. Gordon/Sholto-Douglas 2000, 52–53). Robert Gordon spricht beispielsweise von einem vergessenen Genozid gegen die San (vgl. Gordon 2009). Kuzeeko Tjitemisa benutzt den Begriff »Genozid« im Hinblick auf die Gewalt gegen die Baster-*community* (vgl. Tjitemisa 2021).

mit dem Bau der Bahn massiv ansteigen, was weitere Landverluste und damit ein verheerendes Ausmaß für deren Ökonomie, Kultur und Identität zur Folge haben sollte (vgl. Pool 1991, 199). Der Historiker Horst Drechsler erkennt im Bau der Otavibahn die abschließende Enteignung der OvaHerero (vgl. Drechsler 1966, 142). Obwohl der Paramount-Chief, Samuel Maharero, in den ersten zehn Jahren deutscher Kolonialherrschaft kein Land verkaufte und die bisherigen ›Landkäufe‹ nicht anerkannte (vgl. ebd., 122), ändert sich diese Politik im Zuge der Rinderpest, welche gewaltige Verluste der Viehbestände und große Armut zur Folge hatte (vgl. Drechsler 1984, 46). Auf diese Weise unter massiven Druck geraten, verhandelte Maharero mit Theodor Leutwein, dem Kommandeur der Kaiserlichen Schutztruppe und Gouverneur von DSWA, die Abgabe des Landes, das für den Streckenbau benötigt wurde. Das Wasserecht und die angrenzenden Grundstücke, die fruchtbare Weideland umfassten und eine Größe von 20 Kilometer Breite und 10 Kilometer Tiefe hatten, sollten weiterhin im Besitz der OvaHerero bleiben (vgl. Drechsler 1996, 289). Die OMEG plante allerdings auch den Verkauf der angrenzenden Landflächen an weiße Siedler*innen. Zudem wurden die Wasserrechte für die Kühlung der Eisenbahn benötigt. Obwohl Maharero dem Verkauf der angrenzenden Flächen nicht zustimmte, wurde am 01.10.1903 mit dem Streckenbau begonnen (Wallace 2015, 249). Mitte Januar 1904, zwei Monate nach Baubeginn, verschärften einige Gruppen der OvaHerero ihre Angriffe gegen die Deutschen und weiteten diese auf die Bahnstrecken aus. Niklaas Tsam, ein beim Interview 94-jähriger Hai!om, erinnert sich: »[T]he Hereros tried to stop the train from going north. During this encounter many Hereros were killed by the train. The war was won by the Germans and they moved in and started their businesses.« (Erichsen 2008, 36)

Im November 1906, nach Ende des Kriegs gegen die OvaHerero, wurde die Bahn fertiggestellt. Ein Jahr später veröffentlichte die von der OMEG beauftragte Eisenbahnfirma *Arthur-Koppel-Aktiengesellschaft* (AKA) einen Bildband, aus dem die Fotografie der Nivellement-Szene stammt (Abb. 5). Der Bildband zeigt im Format des *Coffee Table Book* 43 Schwarz-Weiß-Fotografien, teilweise in aufklappbaren Panoramaansichten, die dem Bau der mehr als 500 Kilometer langen Otavibahn von Usakos über Omaruru und Khorab bis hin zum damals noch existierenden Kupferberg in Tsumeb folgen. Die Fotografien entstanden während der anhaltenden Widerstände gegen die Verdrängung, Vertreibung und Vernichtung der OvaHerero durch die Deutschen und zeigen dennoch nichts davon. In diesem Kapitelteil gehe ich wie-

der von der Negativität des Archivs aus und frage nach dem Gewicht des Schweigens, in welchem sich widersprüchliche Imaginationen von *Weißsein*, Immaterialität und Infrastruktur verschränken.

Extraktivistische Infrastruktur

Die Otavibahn ist die Voraussetzung dafür, Tsumeb in die Räume und Rhythmen des kolonial-kapitalistischen Markts zu integrieren (vgl. Starosielski/Parks 2015, 5; Cowen 2014, 7).³ »Infrastrukturen« bezeichnen in Landschaften materialisierte Netzwerke, die Zirkulation und Austausch von Waren oder Menschen über verschiedene Räume herstellen. Weiter gefasst kann als Infrastruktur jedes System verstanden werden, das der phänomenalen Welt (Kultur, Episteme, soziale Struktur etc.) zugrunde liegt oder diese hervorbringt. Im herkömmlichen Sinne bilden Infrastrukturen das Fundament moderner Gesellschaften und schaffen die Umgebung des täglichen Lebens, das oft als unsichtbares und verfügbares Netzwerk erscheint (vgl. Starosielski/Parks 2015, 6). Wer Zugang zu Elektrizität, Eisenbahn, fließendem Wasser und Glasfaserkabel hat, spricht über sich, wie Anthropologe Brian Larkin schreibt, in Begriffen der Zivilisation (vgl. Larkin 2013, 332). Infrastrukturen verkörpern und verstärken demnach makropolitische Hierarchien zwischen Nationen sowie mikropolitische Ungleichheiten von Geschlecht, Rasse, Klasse oder Generation (vgl. Starosielski/Parks 2015, 5).

Bevor es die Otavibahn gab, erfolgte der Transport von Tsumeb nach Swakopmund mit Schmalspurbahn und Ochsenwagen durch unwegsame Schluchten und teilweise vollständiger Wasserlosigkeit. Während dies zwei Monate dauerte, benötigte die neue Eisenbahn lediglich eineinhalb Tage und verfügte außerdem über eine Tragfähigkeit von zehn Tonnen (vgl. Fait 2019, 68). In Anbetracht ihrer Mobilisierungsgewalt nennt die deutsche Presse die Otavibahn einen »mächtige[n] Kulturfaktor« (Berliner Tagesblatt,

³ Während der Begriff »Infrastruktur« bereits 1875 im Kontext der Eisenbahnkonstruktion verwendet wurde, stellte die NATO das Wort erstmalig im Jahr 1951 der Öffentlichkeit vor. Infrastruktur meinte einen Motor, der ein angeblich selbstständiges Wirtschaftswachstum von sogenannten Entwicklungsländern bereitstellen sollte, während es für die westlichen Mächte in der Phase der formellen Dekolonisierung darum ging, Einfluss in den ehemaligen kolonisierten Gebieten zu halten (vgl. van Laak 1999, 280–284).

05.10.1906, DBA, S3731; vgl. auch Wessler 2007, 102). Die Otavibahn steht in einem globalen Kontext imperialer Infrastrukturen des 19. Jahrhunderts, den Karuka Eisenbahnkolonialismus (*railroad colonialism*) genannt hat. Karuka argumentiert, dass Kolonist*innen in Nordamerika, Afrika, Asien und Australien Eisenbahnen bauten, um eine neue politische Ökonomie von Produktion, Verteilung und Besitz zu installieren. Diese sollte nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Zukunft kontrollieren (vgl. Karuka 2019, 40). Der städtische Raum Europas veränderte sich im 19. Jahrhundert durch die Eisenbahnen massiv, da diese zeitliche und räumliche Neukonfigurationen von Wirtschaftsgeografien und Finanzkreisläufen mit sich brachten. In den kolonisierten Gebieten wiederum brachte die Eisenbahn dagegen die Verwüstungen industrieller Kriege mit sich (vgl. ebd.).

Eisenbahnkolonialismus steht, wie sich Karukas Begriff ergänzen lässt, mit Extraktivismus in Verbindung. Infrastrukturen sind die Voraussetzung für extraktive Ausbeutung und läuten die Umverteilung von Besitz, ökologische Zerstörung und die Transformation von afrikanischen Vieh- und Minenbesitzer*innen zu Arbeiter*innen ein. Diese Formen der Extraktion können als ein *Weißmachen* von Räumen verstanden werden (vgl. Ahmed 2007, 157). Durch ein *Weißmachen* wird es bestimmten Körpern ermöglicht, sich in Räumen auszudehnen. Erst mit der Otavibahn wurden die Ova-Herero final enteignet und »bisher unerschlossene Teile des Schutzgebiets« (Otavi Minen- und Eisenbahn-Gesellschaft, Geschäftsbericht 1903/1904, BAF Foko 58) zugänglich, was den deutschen Siedlungskolonialismus vorantrieb. Als einzige Siedlungskolonie des Deutschen Reichs unterstützte DSWA mittels finanzieller Anreize die Auswanderung in die Kolonie (vgl. Drechler 1984, 47). Im Jahr 1906 lebten hier bereits 12.000 Deutsche (vgl. El-Tayeb 2001, 80).⁴ Nicht nur konnten Land und Rohstoffe ausschließlich entlang der Eisenbahnlinie erschlossen werden. Durch den Bahnbau, der die Öffnung der Erde bedeutete, weil Berge gesprengt und Gräben ausgehoben wurden, konnten auch neue Erzvorkommen aufgefunden werden, deren Besitz sich die OMEG sicherte (vgl. Brief von OMEG an Arthur Koppel, 06.10.1903, DBA, S1696; Brief Arthur Koppel an OMEG, 07.10.1903, 1, DBA, S1696).

Eisenbahnkolonialismus – hier stellt Tsumeb keine Ausnahme dar – basiert auf einer rassistischen Organisation von Arbeit, die den Export von Finanz- und Industriekapital in den kolonisierten Gebieten zu einem zentralen Merkmal des globalen Kapitalismus machte und zur Destabilisierung der

4 Zur Spezifik des Siedlungskolonialismus siehe Wolfe 2006.

lokalen Gemeinschaften führte (vgl. Karuka 2019, 42). Koloniale Eisenbahnen, wie die Otavibahn, ermöglichten die Verbilligung der Zirkulation von Waren und Rohstoffen im Globalen Norden, während der Import von verarbeiteten Waren nach Namibia im Unterschied zur eigenen Warenproduktion vergünstigt wurde (vgl. ebd., 41). War der Eisenbahnkolonialismus in DSWA um 1900 noch das Projekt finanzstarker Unternehmen wie der *Deutschen Bank*, kaufte 1910 die Kolonialregierung die Otavibahn und betrieb sie schließlich als Staatsbahn (vgl. Fait 2019, 83). Die Infrastruktur wurde offiziell zur zentralen Schaltstelle der Kolonisierung, die zum nationalen Projekt erklärt wurde.

Wie Parks ausführt, betont der Begriff »Infrastrukturen« im Unterschied zu »Netzwerken« die Materialität und Verbundenheit zu spezifischen Orten (vgl. Parks 2015, 356). Um die Vorstellung der Ortlosigkeit und Immaterialität von Infrastrukturen aufzugeben, verweist Parks auf die Notwendigkeit eines Ansatzes, den ich als materiell-diskursiv und situiert bezeichnet habe. Das heißt, erstens, Infrastrukturen sind weniger abstrakt, als vielmehr Medien, die sich in bestehende Räume materialisieren. Zweitens, transportieren Infrastrukturen nicht nur Menschen, Waren und Rohstoffe, sondern auch bestimmte Vorstellungen und Ideen.



Abb. 6 und 7: Hauptgebäude der Deutschen Bank, Berlin, 2022

Aufnahmen: Noam Gramlich

Der Bau der Otavibahn wurde von Beginn an von »infrastructural imaginaries« (ebd., 355) begleitet. Eine Imagination der Otavibahn, in der *Weißsein* und infrastrukturelle Immaterialität aufeinandertreffen, findet sich im

Wandrelief des Berliner Hauptgebäudes der *Deutschen Bank*. Ich bilde hier zwei Clippings aus einer Fotografie der Fassade ab (Abb. 6 und Abb. 7). Die *Deutsche Bank* war neben der *Disconto-Gesellschaft* und der *Norddeutschen Bank* eine der Großaktionärinnen der OMEG und schloss den Vertrag über den Bahnbau mit der AKA (vgl. DBA, S3732). Das Relief, das 1908 fertiggestellt wurde, nimmt Bezug auf den Bahnbau in DSWA und Deutsch-Ostafrika, dem heutigen Tansania, Burundi, Ruanda und Mosambik.⁵ Es verweist darüber hinaus auf den Krieg und den Genozid in DSWA.

Auf der Fassade stehen sich zwei feindlich gekennzeichnete Parteien gegenüber. Die in einer geschlossenen Linie auftretende Gruppe mit antiker Physiognomie ist als *weiß* markiert und überbringt Fackel und Eisenbahn. Die Empfänger*innen dieser Objekte sind Figuren, die Schwarze Menschen darstellen sollen. Ich zeige sie in dieser Arbeit nicht, da koloniale Imagination ihr einziger Referenzpunkt ist. Auch wenn Afrikaner*innen bereits um 1850 im Besitz von Gewehren waren, tragen die Figuren Speere und Hämmer. Die wertvollen Nutztiere Rinder und Pferde, wie sie beispielsweise OvaHerero in großen Herden besaßen, sind hier durch in Europa als »exotisch« oder »wild« geltende Tiere wie Affen und Schakale ersetzt worden. Die wirtschaftlichen Eliten des Deutschen Reichs scheinen im Begriff zu sein, die Afrikaner*innen zu bezwingen. Statt dafür jedoch Waffengewalt eingesetzt zu haben, so die Botschaft des Reliefs, geschah dies mittels der westlichen Medien des Fortschritts, wie Eisenbahn, Licht und Kommunikation. Für Letzteres steht die vorderste Figur des Reliefs, die den griechischen Götterboten Hermes darstellt (Abb. 6).

Die Medien *weißer* Überlegenheit dienen zur Beschönigung der Gewalt und müssen gleichzeitig als deren teilhabende Kraft verstanden werden. Sie sind Ausdruck des Eisenbahnkolonialismus, in dem Vorstellungen *weißer* Überlegenheit und Immaterialität verkörpert werden.

Der sich um 1900 global ausbreitende Eisenbahnkolonialismus kontrolliert, wie Karuka argumentiert, nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Zukunft (vgl. Karuka 2019, 40). Auch wenn die Otavibahn in ihrer damaligen Form heute nicht mehr existiert, leben die damit verbundenen Imaginationen weiter. In ähnlicher Weise hat Biwa argumentiert, dass koloniale Gewalt über eine epistemische Ebene verfügt, die sich in Beschreibungen, Fotografien, Karten und Forschungsprojekten fortsetzt (vgl. Biwa 2012, 63). Die Fas-

5 Die *Deutsche Bank* war neben dem Bau in Namibia auch am Bau der ostafrikanischen Eisenbahnstrecke von Dar-es-Salam bis Mrogoro beteiligt.

sade am Gebäude der *Deutschen Bank* wurde erst im Jahr 2021 in ihrer historischen Gestaltung renoviert. Auch der Bildband der AKA, aus dem die Vermessungsszene (Abb. 5) stammt, wurde im Jahr 2013 in unveränderter Form wieder aufgelegt. Diese Beispiele zeigen, dass die koloniale und genozidale Gewalt, die mit der Otavibahn verbunden ist, als gegenwärtig verstanden werden.

Restitutionsforderungen der OvaHerero im Zuge der Genozidklage unter anderem gegen die *Deutsche Bank* wurden abgeschmettert (vgl. o. J. 2001). Aus Archivmaterialien geht jedoch hervor, dass Ingenieure der OMEG, die von der *Deutschen Bank* finanziert wurde, bereits früh über den Genozid als mögliche ›Lösung‹ für den anti-kolonialen Widerstand diskutierten, da dieser den Erztransport massiv behinderte. Victor Solioz, Chefingenieur der OMEG, schreibt in einem Brief, dass »dieser Aufstand ganz energisch niedergeschlagen werden muß und daß mit den Schuldigen tabula rasa (sic!) gemacht werden muß« (Solioz zit. in: Drechsler 1996, 296). Leutwein unterstützte die OMEG, die er aufgrund des hohen Kapitals als kompetent einstufte (vgl. ebd., 101). Auch OMEG-Direktor Georg Hartmann prahlt damit, dass er bei der Regierung bewirken könne, dass diese »einen Ausrottungskrieg gegen die Herero führe« (ebd., 102).⁶ Bereits im Jahr 1895 entwickelte er »ganz konkrete Kriegspläne gegen die Herero, die ein Jahr später ganz genauso von Leutwein durchgeführt wurden« (ebd., 101).⁷

Ein oppositioneller Blick

In der Fotografie vom Nivellement ist eine weiße Hand zu sehen, die die gemessene Zahl notiert (Abb. 8). Sie wird verlängert durch das Fernrohr. In der kolonialen Bildgenealogie steht das Fernrohr für das wissenschaftliche Messen, das Siedlungskolonialismus vorausgeht. Mit dem Nivellement scheint ein Recht installiert zu werden, namibisches Land für die imperialen Vorha-

⁶ Auch gegen Aawambo arbeitete Hartmann Kriegspläne aus. Wäre die Bahnstrecke über Angola verlegt worden, wie zwischenzeitlich geplant, wäre auch ihr Land bedroht gewesen.

⁷ Im Nationalarchiv in Windhoek befindet sich ein Briefwechsel zwischen Leutwein und der OMEG, in dem der General gebeten wird, keine weiteren Arbeiter zu Kriegszwecken aus der Mine abzuführen. Leutwein antwortet verständnisvoll auf diese Bitte, handelt aber nicht danach (vgl. Brief von Leutwein 19.12.1904, NAN, ZUB 1547 R VII L 10, Band 2).

ben des Deutschen Reichs verfügbar zu machen, während Afrikaner*innen insbesondere für *weißen* Siedlungskolonialismus beiseitetreten sollen (vgl. Mills 1997, 52). Die Geste der Hand bzw. des Fernrohrs, die in die Weite des Landes zeigt, ist kein universelles Motiv in Fotografien, sondern an *Weißsein* gebunden. Wie geclippte Darstellungen von Vermessungsszenen zeigen (Abb. 8–10), werden die Gesten des Zeigens, Notierens und Schauens mit den Körpern *weißer*, männlicher kolonialer Akteure assoziiert. Das *Weißsein* der kolonialen Akteure ist jedoch nicht einfach gegeben, sondern konstituiert sich unter anderem mittels der imperialen Geste der Fotografie, Land zu beanspruchen. Über Gesten, insbesondere über Gesten, in denen sich Formen von Kontrolle ausdrückt, schreibt Medienwissenschaftlerin Irina Kaldrack, dass diese Handlungen auslösen, verstärken oder vorwegnehmen sollen (vgl. Kaldrack 2021, 27).

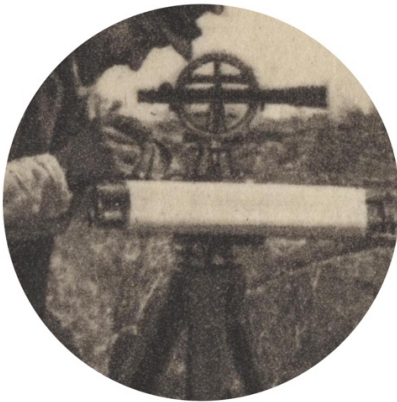


Abb. 8: Clipping von Abb. 5: Vermessung in DS-WA, um 1900

Quelle: *Actien-Gesellschaft Arthur Koppel. Zur Erinnerung an den Bau der Otavibahn 1903–1906. Neustadt/Coburg, 2013, 1*

Durch Gesten des Sehens, Messens und Zeigens wird versucht, namibisches Land einer vermeintlich totalen Kontrolle zu unterziehen, indem es zu einem leeren ›Objekt‹ wird, das angeschaut, vermessen und besessen werden kann (vgl. Kaplan 1997, 60). Anders gesagt: Mithilfe dieser Gesten sollte Raum *weiß* und damit für Eisenbahn- und Siedlungskolonialismus zugänglich werden. In den Clippings manifestiert sich der extraktivistische Blick in



Abb. 9: und 10: Clippings von Vermessern. Fotografien entstanden vermutlich im Auftrag der OMEG
 Quelle: Judith Fait. *Kupfer, Kolonialismus, Kapital. Das Bergwerk Tsumeb, Namibia*. Hamburg, 2019, 153

mehrfacher Weise: im Vermessungsgerät, im Blick des Geografen, im Kameraauge und im Betrachten der Fotografie. Erst wird Land kartografisch und geodätisch ›abgetragen‹, dann werden Hügel gesprengt und Straßen begradigt, um die extraktivistische Otavibahn zu bauen. Der Zusammenhang von Extraktivismus und Fotografien, für den hier argumentiert wird, kommt in diesen vermeintlich unscheinbaren Gesten zum Vorschein.

In der Szene des Nivellements zeigt sich jedoch noch ein weiterer Blick (Abb. 11), der tendenziell übersehen wird. Die Person mit dem Stab in der Hand wendet den Kopf leicht nach rechts und schaut hinunter zu dem *weißen* Landvermesser. Während dieser durch das Messgerät schaut, taxiert der Blick der Person den Vermesser hinter dessen Rücken. Das Clipping gibt einen flüchtigen Moment auf einen Schwarzen Blick frei, der unseren heutigen Blick auf Schwarze Handlungsmacht lenkt. In der historischen Forschung ist belegt, dass Afrikaner eigenständig Aufgaben während des Kartografierens übernehmen und eben, wie oft behauptet, nicht nur *weißen* Wissenschaftlern assistieren. Oft tragen sie mit ihrem eigenen Wissen überhaupt erst zur Entstehung von Karten bei. Ohne ihre Kooperation hätte das geografische und geologische Wissen nur schwer erschlossen werden können (vgl. Gräbel 2015, 181, 206; siehe auch 3. Kapitel, Abschnitt IV).

Ausgehend von diesem Umstand, möchte ich eine Spekulation anstellen. Wenn die Person in die Abläufe der Vermessung eingebunden war, weiß sie etwas, was die Betrachter*innen nicht wissen: Dass nämlich die Anordnung der Messung in der Szene technisch fehlerhaft ist. Bei einem Nivellement



Abb. 11: Clipping von Abb. 5: Vermessung in DSWA, um 1900

Quelle: Actien-Gesellschaft Arthur Koppel. *Zur Erinnerung an den Bau der Otavibahn 1903–1906*. Neustadt/Coburg, 2013, 1

wird mittels des optischen Nivelliergeräts die Entfernung zu einer meist zwei Kilometer entfernten Messlatte gemessen, die von einer erhöht stehenden Person gehalten wird. Das auf einem Stativ angebrachte Nivelliergerät visiert das Fadenkreuz auf die Zentimeterangabe der senkrecht aufgestellten Nivellierlatte, womit die Angabe der Höhenpunkte errechnet wird. In der Fotografie, die den technischen Vorgang demonstrieren soll, ist das Okular des Nivelliergeräts jedoch falsch ausgerichtet: Der Landvermesser hält das Fernrohr nicht, wie für ein Nivellement notwendig, in Richtung der Messlatte. Ohne die Fixierung auf die Messlatte können keine Daten geliefert werden. Das Fernrohr zeigt funktionslos in die Landschaft.

Im Blick der Schwarzen Person, den ich als wissenden Blick lese, wird die Technologie zum leeren Zeichen und büßt damit den Kern weißer Überlegenheit ein. Der Historiker Carsten Gräbel weist in seiner Untersuchung der Kolonialgeografie in DSWA darauf hin, dass Vermessungen zwar vielfach durchgeführt wurden, deren wissenschaftlicher Nutzen jedoch nur selten mittels Auswertungen oder Rückschlüssen Verwendung fand (vgl. Gräbel 2015, 270). Selbst wenn Daten, Informationen und Proben, oft in großer Menge, gesammelt wurden, fehlten weiterführende Untersuchungen oder Annahmen dazu oft vollständig.

Wie Philosoph Charles W. Mills schreibt, führt der weiße Blick dazu, dass Schwarze Menschen oft überhaupt nicht gesehen werden (vgl. Mills 2007, 18). Dies trifft auf den Blick des Vermessers zu, der nicht zu erwä-

gen scheint, dass auch er zum Objekt der Betrachtung werden kann. Die Autorin bell hooks hat in diesem Kontext den Begriff des oppositionellen Blicks vorgeschlagen, über den sie schreibt, dass dieser durch ein Sehen, Dokumentieren und die Entwicklung eines Bewusstseins in eine Opposition zu den Machtverhältnissen geht. »Das wiederum politisiert die ›Sichtverhältnisse‹ – wir lernen auf eine bestimmte Art zu sehen, um Widerstand zu leisten.« (hooks 1994, 147) Während *Weiß*e unfähig sind, zu erkennen, wie Rassismus ihre Wahrnehmung durchzieht, erkennt der oppositionelle Blick, dass die *weiße* Position und ihre technologische Überlegenheit eine optische Täuschung sind (vgl. Alcoff 2006, 16; Dyer 1997, 4).

Im Blick der Namibier*innen um 1900 erscheinen *Weiß*e nicht als Ingenieure, Vermesser oder Geologen, sondern als »Lügner, Plünderer und Vergewaltiger« (Walgenbach 2005, 30). Wie die Politikerin und Autorin Johanna Mweshida gezeigt hat, gaben Aawambo-Arbeiter*innen *Weiß*en eine Reihe von Spitznamen. Carl Hugo Hahn, der sogenannte Eingeborenen-Kommissar DSWAs, war unter den Namen »Cocky«, was auf »Hahn« anspielt, und »Shongola«, was in Oshiwambo »Peitsche« heißt, bekannt. Seine Frau Alice Hahn wurde »Nakatalala« genannt, was ihre menschenfeindliche Art andeutet (vgl. Mweshida 1997, 7). Die Namen sind Urteile über *Weiß*e, durch die Prozesse der Objektivierung umgedreht werden. Zusammen mit Schwarzen Blicken bilden sie ein »Gegen-Gedächtnis« (hooks 1994, 164), in dem Wissen um *weiße* Paradoxien liegt, aber auch die Möglichkeit für Widerstand.

Infrastrukturelle Druckpunkte

Als der OMEG der Ausbruch des Kriegs gegen die deutschen Truppen bekannt wurde, reagierte die Leitung unverzüglich und veranlasste, dass die 600 OvaHerero, die am Bahnausbau arbeiteten, nach Südafrika abgeschoben wurden. Die OMEG begründete diese Entscheidung mit dem Bewahren von Sicherheit (vgl. Drechsler 1996, 216). Vulnerabilität gehört zu einem grundlegenden Merkmal von Infrastrukturen wie der Otavibahn. Zum einen sind sie eingebunden in »turbulent ecologies« (Starosielski 2015, 141–142), wie Unwetter, Überschwemmungen oder Materialkorrosionen, und zum anderen können sie zur Zielscheibe von Sabotage werden. In den kolonialen Fotoarchiven finden sich zahlreiche Fotografien der entgleisten Otavibahn, welche die Vulnerabilität der Infrastruktur belegen. Die OMEG wollte mit ih-

rer Entscheidung, die OvaHerero-Arbeiter abzuschieben, verhindern, dass diese sich dem organisierten Widerstand der OvaHerero anschlossen. Denn, so ist anzunehmen, mit ihrem Wissen um den Bahnbau hätten die Arbeiter die Eisenbahn leicht sabotieren können.

Für den Widerstand, über den Drechsler schreibt, dass dieser lange geplant und vorbereitet wurde (vgl. Drechsler 1996, 216), stellte die imperiale Infrastruktur einen neuralgischen Punkt dar. Am 11.01.1904 und 12.01.1904 plante eine Gruppe von OvaHerero-Soldat*innen⁸, angeführt von Maharero, die Bahnstation Okahandja anzugreifen. Diese liegt auf der Strecke zwischen Windhoek und Swakopmund und war aufgrund der geografischen Lage zentral für die militärische Versorgung (vgl. Bravenboer/Rusch 1997, 61). Die OvaHerero-Soldat*innen beschädigten die Bahnlinien an mehreren Stellen und auf beiden Strecken schwer, zerschnitten die Telegrafenkabel und zerstörten die Eisenbahnbrücke bei Osona vor Okahandja auf einer Strecke von drei Kilometern (vgl. Bridgman 1981, 74; 77). Verhindert wurde damit, dass die Deutschen Hilfe aus Swakopmund rufen und dass weitere Soldaten aus Windhoek Okahandja mit dem Zug erreichen konnten. Maharero schreibt: »Hier in Okahandja haben wir drei Mal mit der Maschine gekämpft und ich habe gewonnen.« (Maharero zit. In: Pool 1991, 231) Ausgehend von Okahandja breiteten sich die Attacken an mehreren Orten zwischen Swakopmund und Tsumeb sukzessive aus. Belegt ist eine Reihe von Angriffen auf die Eisenbahnlinie an aufeinanderfolgenden Tagen im Januar 1904 an verschiedenen Orten der Bahnstrecke (vgl. Pool 1991, 221). Kommunikation, Mobilität und Transport der Deutschen waren in dieser Zeit vollständig unterbrochen. OvaHerero-Soldat*innen versuchten außerdem, das Fortschreiten des Bahnbaus zu verhindern, indem sie von der OMEG angeworbene Aawambo »abfingen« (vgl. Bericht »Arbeiterfrage«, 06.12.1904, DBA, S1696). Auch anderen Angestellten der OMEG verwehrten die Soldat*innen die Durchreise nach Tsumeb (vgl. Sitzungsprotokoll, 15.07.1904, DBA, S3733).

Die Angriffe richteten sich gegen die kolonialen Instrumente der Überwachung und Kontrolle und damit gegen eine Zukunft des Extraktivismus, die das deutsche Kolonialregime versuchte durchzusetzen. Karuka beschreibt, wie bereits erwähnt, mit dem Begriff »Eisenbahnkolonialismus« ein Programm, das nicht nur Kontrolle über die Gegenwart, sondern insbesondere über die Zukunft ausüben sollte. »Railroads reordered modes

8 Auch Frauen waren im Krieg beteiligt (vgl. Krüger 1999, 167).

of relationship across the colonized world, seeking to confine myriad possible futures into the death threat of imperialism: there is no alternative.« (Karuka 2019, 42) Bereits die Schmalspurbahn zwischen Windhoek und Swakopmund diente weniger direktem ökonomischen Profit, vielmehr galt sie als »symbol of future development« (Bley 1996, 131). Der Widerstand der afrikanischen Soldat*innen muss auch als Widerstand gegen die drohende Zukunft des rigorosen Systems des Eisenbahnkolonialismus und dessen extraktivistischen Praktiken verstanden werden. Die Angriffe gegen die Otavibahn richten sich somit auch genau gegen dieses ideologische System. Für eine anti-koloniale Praxis unterstreicht Cabral deswegen noch in den 1970er-Jahren die Bedeutung der Infrastruktur: »[T]he sabotage of roads, bridges, and many other things [...] was the first act of economic resistance (which is also political and military) that we mobilized against the colonial enemy.« (Cabral 2016, 96)

Um, vor dem historischen Hintergrund der Widerstände gegen imperiale Infrastrukturen, wieder auf das Clipping (Abb. 11) zurückzukommen: *Weiß*e Menschen in rassistischen und kolonialen Gesellschaften zu beobachten, wie es sich über die abgebildete Person vermuten lässt, kann als Überlebensstrategie verstanden werden. Wissen wird gesammelt, ausgewertet und ausgetauscht, um abzuwägen, wann der richtige Augenblick ist, zu warten, zu kollaborieren, zurückzuschlagen, zu fliehen oder sich zu organisieren. Sich unwissend zu stellen, half, vom Feind unterschätzt zu werden, während unbemerkt gesammeltes Wissen zum eigenen Vorteil genutzt wurde (vgl. Melber 1981 136). Insbesondere Messverfahren geben Auskunft darüber, an welcher Stelle, aufgrund z. B. eines günstigen Abhangs, eine Entgleisung des Zugs herbeigeführt werden konnte. »Druckpunkte« hat Starosielski die Stellen in globalen Infrastrukturen genannt, an denen nur ein kleiner Widerstand auf Mikroebene erhebliche Auswirkungen auf globaler Ebene haben kann (vgl. Starosielski 2015, 141–142). Dazu kann beispielsweise die Unterbrechung von Kupferlieferungen zählen.

Historiker Casper W. Erichsen hat die Angriffe gegen die Eisenbahn als »little-known episode« (Erichsen 2008, 36) bezeichnet. Diese Lücke des Archivs ist kein Zufall. Für die deutsche Regierung, so heißt es im Kolonialarchiv, kommen die Angriffe »überraschend« und »ohne ersichtlichen Grund« (vgl. Bridgman 1981, 74–75). Teilweise werden die Angriffe gänzlich geleugnet. So berichtet beispielsweise ein Hauptmann nach dem Krieg über die angebliche Planlosigkeit und Widerstandslosigkeit von Mahareros Kriegsführung, der es versäumt haben soll, die Eisenbahn anzugreifen (vgl. Schwabe

1907, 14–15). Sabotageaktionen gegen Telefonleitungen werden nicht selten mit Umweltschäden oder einem vermeintlich magischen Glauben an Kupferdrähte heruntergespielt, was der Grund gewesen sein soll, dass Afrikaner*innen diese zerschnitten (vgl. Schatz 1997, 27).

Die OMEG griff zu einer ähnlichen Erklärung, um die Bauverzögerung zu entschuldigen. Der Zeitplan hätte nicht eingehalten werden können aufgrund von »Umstände[n] höherer Gewalt«, wozu auch ein »Aufstand« (Brief von Arthur Koppel Aktiengesellschaft an OMEG, 07.12.1906, DBA, S1696) gezählt wurde. Die Bezeichnung »höhere Gewalt« spielte aus vertragsrechtlichen Gründen eine Rolle. Die AKA haftete nur bei »eigenverschuldeter« Verzögerung. Bei Verzögerung durch »höhere Gewalt, Krieg, Revolution, Epidemien [sic!], Hungersnot, Miseren, Arbeiteraufstand und sonstige Ursachen« (Hesse 1906, 17) konnte keine Haftung geltend gemacht werden. Bei diesen Formen, so wurde begründet, handelte es sich eben um den »Ausdruck einer höheren Gewalt« (Vertrag, § 14, 03.03.1904, DBA, S3747). Die Gleichsetzung von Epidemien und Umweltkatastrophen mit anti-kolonialen Widerstand spricht Afrikaner*innen politische Handlungsmacht ab. Mehr noch wird die dem Eisenbahnkolonialismus inhärente Gewalt verkannt, die Auslöser für den Widerstand war. Aus dieser Sicht steht die Infrastruktur des Eisenbahnkolonialismus nicht für Verbindung und Vernetzung, sondern für Disruption und Zerstörung.

Der binäre Kreislauf kolonialer Rohstoffreproduktion

Die Aufnahme (Abb. 12), die mir im *Tsumeb Museum* in einem Ordner mit dem Namen »Bahnbilder« begegnete, stammt vermutlich aus dem Jahr 1906. Wie eingangs bereits ausgeführt, habe ich keine Druckgenehmigung erhalten und kann diese Fotografie deswegen nicht zeigen, was mich nicht davon abhält mit ihr zu arbeiten. Diese Fotografie zeigt circa fünfzehn mit Kies beladene Güterwägen, die den Schriftzug »Otavi Minen- und Eisenbahngesellschaft« tragen. Auf den Wägen und an dessen Seiten stehen fast 40 Menschen und halten Schaufeln in den Händen. Die meisten von ihnen tragen lange, wallende Kleider europäischer Mode des späten 19. Jahrhunderts. Dies lässt vermuten, dass es sich bei der Mehrzahl der Personen um OvaHerero-Frauen handelt, die diese Kleidung oft getragen haben. Auszumachen sind mindestens zwei vermutlich männliche Aufseher, eine Schwarze und eine *weiße* Person. Die Szene zeigt die Kiesverlegung und Kiesbettung zur Befestigung der Gleise. Durch die Verladung der Steine liegen Staubwolken in der Luft. Die bergige Landschaft lässt auf den Abschnitt zwischen Otavi und Tsumeb schließen. Die Eisenbahn verläuft fast mittig durch das Querformat und teilt Himmel und Erde. Das einzig senkrechte Element ist der Telegrafmast, an dem noch kein Kupferdraht angebracht ist. Ich beginne den Kapitelteil über Binarität und Rohstoffproduktion mit dieser Fotografie, da darin Infrastruktur in Verbindung mit der Herstellung von Geschlecht und *Rasse* erkennbar wird.

Die Menschen in der Fotografie sind Überlebende des Genozids. Während Tausende Überlebende im Jahr 1906 flohen, internierten die deutschen Truppen schätzungsweise 17.000 Menschen in Konzentrationslagern in Windhoek, Okahandja, Karibik, Swakopmund und Lüderlitz (vgl. Erichsen 2005; Silvester/Gewald 2003). Die Bedingungen der Unterbringung waren extrem menschenunwürdig. Zwischen 45 und 60 Prozent der Gefangenen

Abb. 12: Bau der Otavibahn, um 1906

Quelle: Tsumeb Museum/Archiv, Ordner »Bahnbilder geschenkt von Frau Hensen Swakopmund« [Keine Druckgenehmigung erhalten]

starben (vgl. Joeden-Forgey 2018, 52). Erschöpft vom jahrelangen Widerstand und der Kriegserfahrung, traumatisiert vom Tod ihrer Familien und ganzer *communities* und misshandelt von den Deutschen wurden die Inhaftierten zum Eisenbahnbau gezwungen. OvaHerero und andere internierte Überlebende des Kriegs schufen das Kernstück des deutschen Eisenbahnkolonialismus, das den Strom von Kupfer, Blei und Zink nach Deutschland, Belgien und die USA bis nach der Unabhängigkeit Namibias aufrechterhielt (vgl. Drechsler 1996, 217; Wallace 2015, 268–281; Krüger 1999, 132).

Traugott Tjienda, OvaHerero-Chief aus Tsumeb, bezeugt: »I was made to work on the Otavi line [...]. I worked for two years without pay.« (Silvester/Gewald 2003, 178) Dass die OMEG später doch die Zwangsarbeiter*innen bezahlte, allerdings sehr gering und nur zeitweise, erfolgte ausschließlich aus motivatorischen Gründen (vgl. Wallache 2015, 289). Die deutsche Kolonialverwaltung versprach den Kriegsgefangenen nach erfolgreicher Beendigung des Bahnbaus Rehabilitierung. Tatsächlich jedoch verlief die Arbeit an den Gleisen oftmals tödlich. Schätzungen nach starben zwischen 1906 und 1907 an der Eisenbahnstrecke 1.359 Zwangsarbeiter*innen, was 67,5 Prozent der dort arbeitenden Menschen entspricht (vgl. ebd., 273). Nach dem offiziellen Ende war der Genozid nicht vorbei, sondern setzte sich, wie Genozid-Forscherin Elisa von Joeden-Forgey schreibt, in einem »genocide by attrition« (Joeden-Forgey 2018, 52) fort. Durch qualvolles Aushungern bis hin zur Er-

mordung durch Schwerstarbeit waren besonders Kinder, Frauen und andere als cismännliche Personen einem langsamen und unscheinbaren Genozid ausgesetzt.

Ursprünglich sah die OMEG vor, dass OvaHerero-Männer den Gleisbau durchführen sollten. Da viele von ihnen jedoch ermordet wurden, musste die Arbeit mehrheitlich von den internierten Frauen durchgeführt werden. Im Jahr 1906 berichteten Wanderarbeiter*innen vom südafrikanischen Kap über das brutale Verhalten der Deutschen gegenüber den Frauen, die schwere Eisenbahnteile schleppen mussten und, wenn sie die geringsten Anzeichen von Erschöpfung zeigten, getreten und geschlagen wurden (vgl. Erichsen 2005, 60–61). Frauen waren verschiedenen Formen von sexueller Gewalt und Erniedrigung ausgesetzt. Sie mussten teilweise nackt arbeiten (vgl. ebd.). Regelmäßig wurde von Vergewaltigungen und anderer sexualisierter Gewalt berichtet (vgl. Joeden-Forgey 2018, 48–49). Eine überlebende Frau, deren Name nicht dokumentiert ist, erinnert an ihre völlige Rechtlosigkeit: »Viele von unseren, auf diese Weise unter Zwang fortgeschafften Frauen und Töchter kehrten später entweder schwanger oder mit einem Kind von einem weißen Mann zurück. [...] [W]eiße Männer kamen zu den Kraalen [Gefangenenlagern] und erteilten einfach den Befehl – nimm Deine Decke und komm; und wir hatten keine Wahl« (zit. in: Krüger 1999, 121–122). Weil die deutschen Soldaten Angst vor einer Syphilisinfektion hatten, wurden die Frauen zwangsuntersucht. Dieser Akt biopolitischer Gewalt bedeutete einen Zugriff auf den Schwarzen weiblichen Körper, der instrumentalisiert wurde, um daraus »Material« für den Eisenbahnkolonialismus und das weiße, männliche Begehren zu machen. Die deutsche Kolonialpolitik war ein nationales, imperiales und maskulinistisches Projekt, in dem rassistische und sexualisierte Gewalt zentrale militärische Strategien von Entmenslichung und Ausbeutung waren (vgl. Joeden-Forgey 2018, 38). Das Beispiel der Zwangsuntersuchung zeigt jedoch, dass die Frauen auch protestierten und sich wehrten (vgl. Krüger 1999, 120).

Ich verzichte auf die Ausstellung physischer Gewalt in Fotografien, sondern fokussiere mich hier auf die (epistemische) Gewalt von Vergeschlechtlichung und Rassifizierung in ihrer Relation zur extraktivistischen Otavibahn. Prozesse der Rassifizierung an der Intersektion von Geschlechterbinarität sind Bestandteil extraktivistischer Strukturen. Ich beginne mit einer Skizze des binären, materiell-ökonomischen Verständnisses von Rasse und Geschlecht, das in DSWA ab 1906 die Basis von Infrastruktur und Extraktion bereitstellte.

Rasse und Geschlecht als Infrastrukturen

Die politische Bedeutung von *Rasse* verschärfte sich nach dem Genozid drastisch. In den Jahren 1906 bis 1908 wurde Rassifizierung zur epistemischen Grundlage der »völlige[n] Rechtlosigkeit der Afrikaner gegenüber de[n] Deutschen« (Drechsler 1966, 132). Während in den Anfangsjahren vorwiegend eine kulturalistische Definition des Begriffs »Eingeborener« galt, was Menschen mit einem deutschen Vater ermöglichte, als *weiß* angesehen zu werden, wurde unter Gouverneur Leutwein ab 1907 eine neue Definition von »Eingeborenem« vs. »Nichteingeborenem« durchgesetzt, die biologisch nach der Blutstropfenregel ausgelegt war (vgl. Zimmerer 2002, 284, 94–109). Die binäre und hierarchische Fiktion von »*weiß*« und »Schwarz« sollte fortan in physischen Merkmalen ablesbar sein.¹ Während in der bestehenden Forschungsliteratur zu Rassismus in DSWA *Rasse* vorwiegend als biologische Kategorie verstanden wird und zur Auseinandersetzung mit Themen wie sexuelle Beziehungen, Heirat bzw. sexualisierter Gewalt führte (vgl. Zimmerer 2002; Walgenbach 2005), stellt *Rasse* für den kolonialen Extrakivismus und seine Infrastrukturen eine zentrale Basis im Sinne einer materiell-ökonomischen Kategorie her, die ich hier in den Fokus stelle.

Der Genozid in Namibia folgte, so Liebscher, einer rassistischen Vernichtungslogik, weswegen sie von »Vernichtungsrassismus« (Liebscher 2021, 67) spricht. Aus Sicht der *weißen* Deutschen war ein Zusammenleben *weißer* und Schwarzer Menschen undenkbar, weswegen alle Schwarzen bzw. nicht-*weißen*² Menschen ermordet werden sollten. Nach der Schließung der Konzentrationslager im Januar 1908, dem administrativen Ende des Vernichtungsrassismus Lothar von Trothas, wurden die Überlebenden von einem anderen rassistischen System unterjocht, das Liebscher »Herrschaftsrassismus« nennt. Der wachsende Bedarf an Arbeit für Farmen, Minen und Infrastruktur führte zu einer Funktionsverschiebung von *Rasse*. Wenn auch nicht einheitlich und nahtlos,³ wurde ein System der Herrschaft über afrikanische Menschen durchgesetzt, in welchem diese zwar am Leben bleiben sollten,

1 Eine genauere Untersuchung der Bedeutung von *Rasse* in DSWA auch mit Berücksichtigung von Baster, *coloured* und den indigenen Gruppen steht weiterhin aus.

2 Unter den Begriff »nicht-weiß« zähle ich z. B. auch die indigene Bevölkerung der San.

3 Bereits in den frühen Berichten von Tsumeb wird die Bevölkerung ausschließlich als potenzielle Arbeiterschaft für den Rohstoffabbau gesehen (vgl. Rogers, BA, 1892–1893, 58).

jedoch nur zum Zwecke ihrer ökonomischen Ausbeutung und Stabilisierung der ideologischen Verklärung weißer Überlegenheit (vgl. ebd., 67).

Für die Kolonialverwaltung war das Leben Schwarzer und anderer nicht-weißer Menschen einzig und allein über einen Wert als ›Arbeitsressource‹ bestimmt. Um einige Beispiele zu nennen: Aus Hai!om, die die eigentlichen Besitzer*innen der Mine Tsumeb sind, wurden »gute und billige Arbeitskräfte« (Leutwein 1997, 293). Die überlebenden OvaHerero, die die eigentlichen Besitzer*innen des Landes der Otavibahn sind, wurden zu »notwendige[m] Arbeitsmaterial« (Leutwein zit. in: Krüger 1999, 51) oder zu »schwarzem Arbeitermaterial« (Sitzung des Verwaltungsrats der OMEG, 28.12.1905, NAN, ZBU 1548, R.VII L10).

Mbembe führt anhand der Politik Südafrikas aus, die strukturell ähnlich zu Namibia bzw. DSWA war, wie Rassismus als totalitäre Technologie durchgesetzt wurde, um Schwarze Körper zu einem neuen Frontier der Kapitalakkumulation zu machen: »[N]ative life had become the new frontier for capital accumulation [...]. In this sense, racism was a transactional practice with radical implications for the distribution of death – as raw black labor was acquired and intensively consumed.« (Mbembe 2008, 43) Kolonialrassismus kann als biopolitisches bzw. nekropolitisches Gouvernementalitätsregime verstanden werden, indem eine Reihe von sozialen Techniken und Regierungsformen bereitgestellt werden, um zwischen Menschen als entweder ›wertvoll‹ (*bio*) oder als ›Wert, verschwendet zu werden‹ (*neko*) zu unterscheiden. Produziert wird dieser Wert nicht nur über Rassifizierungen in einem materiell-ökonomischen Sinne, sondern auch mittels Vergeschlechtlichung. Über den Herrschaftsrassismus schreibt Liebscher, dass dieser, »über ein System von hierarchisch abgestuften Vergütungen, die Produktions- und Reproduktionskosten« senkt, was dazu führt, dass ein »rassistisch und sexistisch segregierter Arbeitsmarkt« (Liebscher 2021, 68) entsteht. Anders gesagt: Nicht nur *Rasse*, auch das geschlechterbinäre System von Reproduktion und Produktion stellt einen unbezahlten bzw. verbilligten Wert bereit.

Die kolonial-kapitalistische Rohstoffökonomie, die ab 1884 sukzessive in Namibia durchgesetzt wird, bedarf Formen der Ausbeutung, die oftmals als natürliche und nichtökonomische Faktoren gelten: Geschlecht, *Rasse*, Ethnizität, Nationalität, Alter, Sexualität und Staatsbürger*innenschaft. Tsing nennt diese Formen »Superausbeutung«. Da der Wert dieser Kategorien kulturell hergestellt wird, werden damit gezielt generierte, geförderte und eingesetzte Akkumulationswerte für die kolonial-kapitalistische Produktionsweise gebildet. »Superexploitation is exploitation greater than might be ex-

pected from general economic principles.« (Tsing 2009, 158) Der Wert, der durch Geschlecht oder *Rasse* hergestellt wird, kann überhaupt erst als Voraussetzung für Überfluss von Rohstoffen begriffen werden.

Wie Geschlechterbinarismus und vergeschlechtlichte Gewalt in DS-WA zu Ressourcen der Superausbeutung wurden, zeigt beispielhaft das Vertragsarbeitersystem. Ab 1908 sollte es aus jungen Männern Arbeiter machen, die als familienlose Arbeiter bezahlt wurden. Die Arbeit der zu Hause gebliebenen Frauen für Haushalt, Kindererziehung und Versorgung der heimkehrenden Arbeiter wurde dabei als kostenlose Infrastrukturen genutzt. Die Arbeit von afrikanischen Frauen lieferte einen massiven Akkumulationswert für die Kolonialregierung, die daran interessiert war, eine vorkapitalistische Welt aufrechtzuerhalten, die als Basis für die Wanderarbeit ausgebeutet werden konnte (vgl. Moore u. a. 2021, 11).

Um diese Unsichtbarmachung von vergeschlechtlichter Arbeit zu markieren und gleichzeitig zu unterlaufen, benenne ich *Rasse* und Geschlecht in ihren ökonomischen Funktionen tentativ selbst als naturalisierte Infrastrukturen der kolonialen Rohstoffökonomie. Werden Infrastrukturen als immateriell beschrieben, scheint sich diese Zuschreibung nicht zufällig auf die Arbeit weiblicher Schwarzer Körper zu übertragen, die gleichermaßen unsichtbar wird. *Rasse* und Geschlecht eine Infrastruktur zu nennen (vgl. Auma 2017), operiert auf Basis des Verständnisses von Infrastrukturen als unsichtbar, stabil, passiv und einfach vorliegend (vgl. Starosielski/Parks 2015, 6). Dieses Verständnis wird herausfordert, indem Rassifizierung und Vergeschlechtlichung als hergestellte Prozesse verstanden werden, die Medieninfrastrukturen und Rohstoffen oft vorausgehen.

Die Reproduktion von *Rasse*, Geschlecht und rohen Stoffen

Die im Jahr 1938 veröffentlichte Zeichnung des Illustratoren Heinrich Kley (Abb. 13) entstand während des Nationalsozialismus und zeigt eine Idealisierung der kolonialen Rohstoffökonomie in Form eines ›Kreislaufmodells‹. Vor dem Hintergrund einer Karte beugt sich ein *weißer*, von Europa kommender Mann herüber, um von einer leicht bekleideten Schwarzen Frau, die beinah den ganzen Umriss des gezeichneten Kontinents Afrika ausfüllt, einen Korb mit Getreide, Elfenbein und anderen Rohstoffen zu empfangen.

Die Figur der Schwarzen Frau erhält im Gegenzug nichts.⁴ Die Darstellung der Frau ist an dieser Stelle geclippt. Ich werde sie nicht zeigen, da es sich um eine exotisierende Imagination handelt. Dass die gesamte Darstellung eine koloniale Imagination ist, kommt darin zum Ausdruck, dass die Größenverhältnisse der Kontinente fälschlicherweise zugunsten Europas ausfallen.

Zwischen 1870 und 1914 – also einige Jahre vor Entstehung der Illustration – setzt sich die neue materielle Einheit des Rohstoffs in ihren grundlegenden Bedeutungen von Verfügbarkeit und vermeintlich natürlicher Generativität als dominante Größe durch. Der Ökonom Edward Barbier nennt diese Zeit »[the] ›Golden Age‹ of Resource-Based Development« (Barbier 2011, 2). In der Geschichte der globalen Ökonomie ist diese Zeit einzigartig, da sich Mobilität, Handel, Landeinnahme und deren Umwandlung zu Extraktionsorten in einer noch nie dagewesenen Weise verschränken (vgl. ebd., 2–3). Rohstoffe werden durch sogenannte Frontiers hergestellt. Dies meint ein System der Expansion, das etymologisch mit dem Siedlungskolonialismus der USA verbunden ist und ein permanentes Verschieben der »Kultivierungsgrenzen« (Osterhammel 2009, 10), also der zu kolonisierenden Gebiete, bedeutet (vgl. Turner 1894, 32–33). Ab dem 16. Jahrhundert wurde der Rohstoff-Frontier zur Grundlage des kapitalistischen Wachstums und erlebte im Zuge der Kolonisierung Afrikas eine zweite Hochphase (vgl. Acosta 2013, 63; Fanon 1981, 9; Sekula 1983, 203). Die im Frontier erschlossenen Rohstoffe wurden, wie Wirtschaftswissen-

4 Was hier nur indirekt anklängt, ist, dass in den kolonisierten Gebieten Absatzmärkte erschlossen wurden und Afrikaner*innen nicht nur Arbeiter*innen, sondern auch Konsument*innen von europäischen Waren werden sollten (vgl. Damara & Namaqua Handels-Gesellschaft, Hamburg, Auflistung und Vereinbarung über Verpflegungsgegenstände 18.07.1903, 7, DBA, S1696). Die kolonial-rassistische Rolle des »Konsumenten« ist nicht zu unterschätzen. Auch abolitionistische Forderungen in den USA wurden teilweise nur unterstützt, um die Zahl der Verbraucher*innen zu erhöhen (vgl. Gilroy 2010, 34). Eine einheimische Industrie wurde nicht erschlossen, der eigene Handel mit selbst produzierten oder gekauften Waren wurde verboten. Dies bildete den Grundstein dafür, dass es in Namibia bis heute kaum verarbeitende Industrie gibt und, wie Sam Nujoma schreibt, das Land weiterhin auf »the colonial role of raw material supplier« (Nujoma 2009, 4) beschränkt bleibt. »Bezahlungen« über Pachtverträge errichteten die Deutschen gewöhnlich in Waren, denen sie oft einen vollkommen beliebigen, in der Regel viel zu hohen Preis zuschrieben (vgl. Drechsler 1984, 12). Bei den »Verträgen« mit den OvaHerero wurde ein Kreditsystem erfunden, bei denen Waren auf Kredit vergeben wurden, die dann mittels Rinder bezahlt werden mussten, da Afrikaner*innen in der Regel kein Geld besaßen. Die Preise wurden willkürlich angesetzt (vgl. Drechsler 1984, 49). Betrügerische Techniken, die auf einem fiktiven Wert von Waren oder unbezahlbaren Krediten basieren, ist eine Strategie, die sich bis heute in der Weltfinanzkrise zeigt (vgl. Chakravartty/Ferreira da Silva 2012).



Abb. 13: Heinrich Kley: Rohstoffe gegen Fertigwaren

Quelle: Herman Sörgel. *Die drei großen »A«*. Großdeutschland und italienisches Imperium, die Pfeiler Atlantropas. München, 1938, 79

schaftler Eric Jones es nennt, zu »Extra-European resources« und galten als »vast, varied, and cheap« (Jones 2003, 80). Bis heute stellt der Frontier die dominierende Ökonomie dar. Der Begriff »Rohstoff« etablierte sich erst im kolonial-ökonomischen, dann im umgangssprachlichen Vokabular durch eine zunehmende Verwendung in Kolonialzeitschriften und Koloniallexika (vgl. Hamburgische Gewerbe- und Industrieausstellung 1889; Schnee 1920), und bildete seine Bedeutung in inhaltlicher Nähe zu »Vorrat«, »Bestand« und »Lagerstätte« heraus (vgl. Meinecke 1897). Gemeinsam mit Kolonial- und Weltausstellungen trugen diese Publikationen dazu bei, aus einem

Begriff, der ursprünglich in einem kolonialen Umfeld entstanden ist, sukzessive ein Wort zu machen, mit dem vermeintlich neutral über materielle Stoffe im Unterschied zu verarbeiteten Stoffen gesprochen werden konnte.

In der Illustration manifestiert sich die für Rohstoffe zentrale, aber auch unklare Binarität von Technologie vs. Natur. Das *Deutsche Kolonial-Lexikon* (1920) definiert Rohstoffe einerseits als natürlich und andererseits als abhängig von Technologie (vgl. Schnee 1920, 181). Wenn der Begriff auch »keineswegs fest umschrieben« (ebd.) ist, steht er in einem binären und hierarchischen Verständnis zum technologischen »Fertigprodukt« (ebd.). Das entscheidende Unterscheidungsmerkmal ist ein geografisches und hängt vom Ort der Verarbeitung ab. Obwohl z. B. Kautschuk in Südamerika technologisch bearbeitet wird, zählt es zur Kategorie »Rohstoff«. Mehr als das Rohstoffe zwischen Technologie und Natur vermitteln, stehen sie für die koloniale Raumhierarchie von Metropole vs. Kolonie (vgl. McIntyre/Nast 2011, 1473; LeCain 2016, 171). Rohstoffe haben auch eine zeitliche Mittlerfunktion. Für Ferry und Limbert steht die materielle Einheit deswegen »[b]etween a past ›source‹ and a future ›product‹« (Ferry/Limbert 2009, 6). Rohstoffe sind, ich verwies bereits darauf, wesentlich in das Zeitregime des Fortschritts eingelassen. Ihre Struktur entspricht einer kolonialen Logik, insofern sie überhaupt erst die Vorstellung von vergangener Natürlichkeit und zukünftigem Produkt etablieren. Illustrationen, wie die hier gezeigte, dienten dazu, Rohstoffe an die Vorstellung von natürlicher Verfügbarkeit, vergangener Natürlichkeit und Überfluss zu koppeln und diese dem afrikanischen Raum zuzuweisen (vgl. LeCain 2009, 208; Ferry/Limbert 2009, 8).

Visuelle Medien dienten dazu, koloniale Kreisläufe vom »Austausch Rohstoffe gegen Fertigwaren«, wie es auf den Textfeldern der Illustration heißt, zu vermitteln und einzuüben. Die Historiker*innen William Beinart und Lotte Hughes erkennen in der Medialität imperialer Ikonografie von Werbung, Fotografie und Postkarten die Naturalisierung kolonialer Ausbeutung von Rohstoffen. Durch die massenhafte Reproduktion von Fotografien werden Eigenschaften von Rohstoffen, wie verfügbar, kopierbar und besitzbar, durch die Eigenschaften von visuellen Medien gestützt und neutralisiert (vgl. Beinart/Hughes 2007, 216). Der wachsende Strom der Bilder imitiert den Fluss der Rohstoffe und ersetzt diesen zunehmend im Hinblick auf die Sichtbarkeit. Später verschwanden Darstellungen von Rohstoffen aus Werbeanzeigen und wurden durch Firmensignaturen ersetzt, die als »ma-

gische Medien« Arbeit und Rohstoffe transzendieren (vgl. McClintock 1995, 225–226).

Es ist nicht zufällig, dass die Eigenschaften von Rohstoffen, wie Natürlichkeit und Überfluss, durch die Imagination einer Schwarzen Frau ins Bild gesetzt werden. In kolonialen Imaginationen von Geografien, wie McKittrick, Jennifer L. Morgan und Radhika Mohanram für unterschiedliche postkoloniale Kontexte diskutiert haben, wurde die Figur der Schwarzen Frau als entgrenzter Raum der Fülle gedacht (vgl. Morgan 2004; McKittrick 2006; Mohanram 1999). McClintock nennt koloniale Raumimaginationen von Schwarzen Frauen deswegen »boundary figures« (McClintock 1994, 26). Als Symbol für Überfülle und Unbegrenztheit von Land und dessen unterirdischen Rohstoffen fungierte der Schwarze weibliche Körper für *weiße* Kolonisten als Schlüssel für deren Frontier-Ökonomie. Diese Raumhierarchie, die den Rohstoff im Kern ausmacht, basiert auf der Imagination vom *weißen*, männlichen Körper als Frontier und dem Schwarzen, weiblichen Körper als Land. Wie der Filmwissenschaftler Richard Dyer schreibt, verschränken sich im Frontier Vorstellungen von *weißer* Cismännlichkeit und heterosexueller Reproduktion. Beides verkörpert ein bestimmtes Ideal von Vorwärtsschreiten und das Vordringen in neue Gebiete (vgl. Dyer 1997, 33).

Wie die Soziologin Gargi Bhattacharyya feststellt, bedingt die Trennung von Rohstoffen und Fertigprodukten die Naturalisierung von *Rasse* und *Geschlecht* und ihren für Akkumulationen bereitgestellten Wert. Die Epistemologie von Rohstoffen als natürlich und sich selbst hervorbringend wird, schreibt Bhattacharyya, auf *Rasse* und *Geschlecht* übertragen. »In the division between productive economy and natural resources, the labour of those subordinated by race or gender can be transformed into the stuff of nature.« (Bhattacharyya 2018, 46) Geschlechterbinarismus, Sexismus und Rassismus sind naturalisierte Machtdynamiken bzw. Metainfrastrukturen, in denen sich Annahmen der Natürlichkeit und Ubiquität von Rohstoffen aufrechterhalten. Die Kategorien »Natürlichkeit« und »Fülle« (weitere wie »Besitzlosigkeit« ließen sich ergänzen) bringen sich wechselseitig an der Intersektion von Rassifizierung und Vergeschlechtlichung hervor. Durch die gegenseitige Konfiguration von Rohstoffen, Vergeschlechtlichung und Rassifizierung als natürlich und gegeben wird der eigentliche Wert von Rohstoffen, der wesentlich in der kolonial-kapitalistischen Superausbeutung von *Rasse* und *Geschlecht* liegt, verdeckt.

Die Illustration referiert auf das nie zustande gekommene Staudammprojekt *Atlantropa* des Architekten Herman Sörgel (vgl. Voigt 1998, 103). Ange-

dacht war eine durchgehende Tunnel- und Eisenbahnverbindung zwischen Berlin und Kapstadt, die durch neun afrikanische Länder führen sollte.⁵ Anstelle des gigantischen Infrastrukturprojekts ist in der Illustration die Figur der Schwarzen Frau platziert. Sie überbringt die Rohstoffe und dient gleichzeitig als Infrastruktur der Mobilisierung. Durch die Erfindung von *Rasse* und Geschlecht werden insbesondere afrikanische Frauen als »a set of traits that are stored and transmitted« (Chun 2009, 21) gedacht. Die Illustration legt die deutsche koloniale Imagination offen, in der die Schwarze Frau wortwörtlich die Infrastruktur kolonialer Rohstoffe ist. King erkennt in ähnlichen kolonialen Imaginationen von Schwarzen Menschen einen »suspended states of boundarylessness« (King 2019, 117). Schwarzsein⁶ dient *Weißsein* für dessen deliriosen Schwebezustand, der sich in der Grenzenlosigkeit von Infrastrukturen und der unendlichen Verfügbarkeit von Rohstoffen ausdrückt. »Blackness is the raw dimensionality (symbol, matter, kinetic energy, used to make space.« (ebd., 122) In der kolonialen Fantasie wird Schwarze Weiblichkeit nicht nach menschlichen, sondern räumlichen, materiellen und – wie ich ergänzen möchte – infrastrukturellen Begriffen ausgerichtet und funktionalisiert.

In der Imagination des Staudammprojekts transzendiert der Schwarze, weibliche Körper den für *weiße* Kolonisten lange als unüberwindbar gedachten Raum Afrikas. Ähnliches passiert ganz wortwörtlich in Namibia, wo die Überwindung der Distanz zwischen Tsumeb und Swakopmund – über die lange gesagt wurde, »it is too far to transport it by the wagon« (Willmer zit. in: Söhnge 1967, 13) – schließlich von Hunderten afrikanischen Menschen, mehrheitlich Frauen realisiert wurde. Die Rassifizierung und Vergeschlechtlichung afrikanischer Körper lieferte die elementare Infrastruktur für die Herstellung von Rohstoffen.

In folgender Abbildung sind Überlebende des Genozids zu sehen, die als Gefangene zu Schwerstarbeit für die Kolonialregierung gezwungen wurden (Abb. 14). Fünf Personen, die im Seitenprofil zu sehen sind, laufen auf den Gleisen der Schmalspurbahn, dem Vorgängermodell der Otavibahn, und ziehen ein Seil über ihre Schultern. An dem Seil scheint ein Eisenbahnwagen

5 Während der SWAC-Zeit war die infrastrukturelle Erschließung Tsumeb's Teil eines ganz ähnlichen Projekts einer transkontinentalen Eisenbahn, dessen Hauptakteur der Unternehmer Cecil Rhodes war.

6 Unter Schwarzsein (*Blackness*) verstehen besonders afro-diasporische Autor*innen einen Begriff, in dem sich neben Herrschaft auch Widerstand ausdrückt (vgl. McKittrick 2006, 149; Ferreira da Silva 2017).



Abb. 14: Weibliche Kriegsgefangene, die einen Wagen der Schmalspureisenbahn ziehen. Ca. 1906
 Quelle: Casper W. Erichsen »The Angel of Death Has Descended Violently Among Them«. *Concentration Camps and Prisoners-of-War in Namibia, 1904–08*. Leiden, 2005, 83

befestigt. Bei der Aufnahme handelt es sich um einen Schnappschuss. Die Tiefenschärfe ist nicht präzise, der Ausschnitt scheint spontan gewählt, wie die gestapelten Säcke am vorderen Bildrand vermuten lassen. Die Anstrengung, die es bedeutet, einen Eisenbahnwagen zu ziehen, scheint sich in der Anspannung der Körper abzuzeichnen. Während vier von ihnen dem Blick der Kamera ausweichen, erwidert eine Frau den Blick.

Die europäische Mode der Faltenröcke wirkt wie eine für die Schwerstarbeit ungeeignete Kleidung. Die Röcke als vermeintliche Fremdkörper dieser Szenerie erinnern daran, dass die globale Mobilmachung durch Infrastrukturen wie die Otavibahn erst mit der immensen Kraft zustande kam, die Schwarze Frauen leisten. Eingespant wie Tiere, übernehmen sie jene Arbeit, wofür in vorindustrieller Zeit Ochsen verwendet wurden. Über die Lebensbedingungen in den Konzentrationslagern wird berichtet, dass afrikanische Menschen wie Tiere behandelt wurden (vgl. Silvester/Gewald 2003, 171). Die Deutschen beschimpften die Inhaftierten buchstäblich als ›Vieh‹ (vgl. Erichsen 2005, 84). Frauen werden hier wortwörtlich als Infrastruktur eingesetzt, da Transport- oder Versorgungssysteme noch nicht existieren oder überbeansprucht waren. Die Röcke verweisen gleichzeitig auf die Gewalt, die sie erfahren, und auf ihren Widerstand. Meistens bestan-

den die Röcke aus mehreren Schichten von selbst genähten Unterröcken. Sie dienten dazu, sich vor potenziellen Vergewaltigungen durch die Deutschen zu schützen.

Zusätzlich zur harten Arbeit des Eisenbahnbaus mussten die Zwangsarbeiterinnen im Unterschied zu den Männern die Reproduktionsarbeit für die Inhaftierten übernehmen. Die inhaftierten Frauen kochten, verteilten und transportierten Essen, räumten auf und wuschen Geschirr ab, reinigten Kleider und kümmerten sich um die Kinder und andere Familienmitglieder (vgl. Joeden-Forgey 2018, 49; Krüger 1999, 122). Geschlechterforscherin Sarah Haley spricht davon, dass Schwarze Frauen in kolonial-kapitalistischen Verhältnissen einer »double burden of unwaged industrial and reproductive labor« (Haley 2020, 19) ausgesetzt sind, die für moderne Einrichtungen, wie Gefängnisse oder Internierungslager, einen essenziellen Wert generierte. Haley nennt diesen Komplex »gendered racial capitalism« (ebd., 22).⁷ *Rasse* wird in diesem Komplex buchstäblich zum Material »of gendered carceral violence« (ebd.). Für ein Verständnis von extraktivistischen Infrastruktur ergibt sich, dass Logistik und Medieninfrastruktur nicht nur über technologisch-maskulinistische Produktion hervorgebracht werden, sondern auch über rassifiziert-vergeschlechtlichte Arbeit der Versorgung, also über Prinzipien des »feeding, fueling, and sheltering« (Cuppini/Cowen 2019, 99–100). Anders gesagt: Erst die Infrastruktur, die *Rasse* in Verbindung mit binären und heteronormativen Geschlechtervorstellungen bereitstellt, ermöglicht die Infrastruktur der Ausbeutung, Extraktion und Akkumulation. Wenn sich der Rohstoff-Frontier durch die Infrastrukturen von *Rasse*, Geschlecht, Binarität und Heterosexualität erhält, möchte ich im Folgenden die Frage stellen, welche Gegenentwürfe im kolonialen Namibia gedacht werden können.

7 Kapitalismus basiert auf zahlreichen Ausbeutungsverhältnissen, von denen Geschlecht und *Rasse* zwei zentrale, aber nicht die einzigen Kriterien sind.

Reproduktive Infrastrukturen queeren

Die Fotografie zeigt eine Person, die ich als Frau einlese (Abb. 15).⁸ Sie sitzt breitbeinig und mit angewinkelten Knien auf dem Boden. Die Arme hat sie auf den Knien aufgestützt, was ihre Schultern breit wirken lässt. Zwischen den Fingern ihrer Hand hält sie eine Zigarette, die sie zum Mund führt. Ihre Augen sind leicht verengt, ihre Stirn etwas in Falten gelegt und ihre Lippen gespitzt, um an der Zigarette zu ziehen. Ihr Blick fokussiert die Kamera. Sie trägt ein gestreiftes Schürzenkleid und hat ein Tuch um die Haare gebunden. Hinter ihr stapeln sich Schienen. Eine weitere Person ist am Bildrand zu sehen. Die Personen sind Überlebende des Genozids und wurden von der Kolonialverwaltung in Gefangenschaft genommen. Trotz des kaum zu ertragenden Gewichts der Schienen im Rücken dreht sich die Frau von diesen weg und blickt in die Kamera. Sie macht eine Pause und raucht.

Ich kenne diese Fotografie, weil sie Nashilongweshipwe Mushaandja im Jahr 2018 in der Fotosammlung des MARKKs gefunden und im Rahmen der Ausstellung *Ovizire, Somgu. From where do we speak?* gezeigt hat. Obwohl die Fotografie über 100 Jahre im Museumsbestand ist,⁹ hat sie der Künstler erstmalig öffentlich ausgestellt. Dies ruft Fragen hervor, wie: Für wen ist welches Archiv relevant und zugänglich? Was wird Teil des offiziellen Narrativs und was verschwindet ungesehen im Depot?

In seiner Performance *Ondaanisa yo Pomudhime/Dance of the Rubber Tree* (2019), die Elemente afrikanischer Bewegungs-, Heilungs- und Erinnerungsrituale verbindet, dient Mushaandja die Fotografie als Anlass, um das koloniale Archiv in einen Zusammenhang von *okudhima* (»auslöschen/ausradieren«) und *okudhiminapo* (»vergeben«) zu stellen. Mushaandja entwirft, wie er schreibt, einen »queeren Tanz, den ich mir an einem Gummibaum vorstelle, in und um ein Archiv aus Beton« (Mushaandja 2018, 31). *Omudhime*

8 Wenn ich afrikanische Personen als »Männer« oder »Frauen« einlese, geschieht das im Wissen, dass es sich um geschlechtsspezifische Identitäten handelt, die von einer *weißen* Denkweise konstruiert wurden und nicht unbedingt übereinstimmen mit afrikanischen Vorstellungen. Wenn ich abgebildete Menschen dennoch einem binären Geschlecht zuordne, bezieht sich das nicht primär auf das Geschlecht der Person, sondern auf den historischen Umstand, dass die Personen von der Kolonialverwaltung als Frauen oder als Männer eingelesen und dementsprechend behandelt wurden.

9 Bei dem Fotografen handelt es sich um den Beamten Alexander von Hirschfeld, der sich von Mai 1905 bis April 1907 in Namibia aufhielt. Ich danke Ulrike Peters, die mir über die Sammlung Auskunft gegeben hat.



Abb. 15: Frau vor Zuggleisen sitzend, um 1906

Quelle: Johanna Wild u. a. (Hrsg.). *Ovizire, Somgu. From where do we speak? Von woher sprechen wir?* Hamburg, 2018, 34

(Gummibaum) ist ein von Afrikaner*innen zur Reinigung, Heilung und Beseitigung von Unglück und Krankheit genutzter Baum und steht bei Mushaandja für ein lebendiges, aber fast ausgelöschtes Archiv, das sich potenziell in Öffnungen des Kolonialarchivs zeigen kann. In einem Gedicht, das er für seine Performance geschrieben hat, kommt Mushaandja auf die Fotografie von der Frau an den Gleisen zu sprechen:

There was a labour of love in institutional cracks and hidden spaces [...] of Queer womxn of 1904–1908. [...] This museum has been the new concentration camp / [...] It is not built for living bodies, it is built for broken bodies / Bodies without voice and flesh / Yet, these bodies refuse to be erased and silenced / [...] [...] / Here are a few photos from this concrete archive / A few useful ones / A womxn at forced labour in history, name erased, yet she is so present / My body relates to her's in that historic and brutal moment / She is super queer, deviant and feminist / I read her as queer archive / The homosexual and transarchive that will not be buried by you / she is smoking dagga and she says fuck the heteropatriarchy / I read resilient, resistant womxn at work / Doing double the labour here and at home / [...] I found love in the colonial archive. (Mushaandja 2018, 33–35)

Die genozidale und extraktivistische Gewalt des deutschen Eisenbahnkolonialismus setzt sich, wie Mushaandja feststellt, weiterhin in den Museen Eu-

ropas fort. Sammlungen und Museen entstanden erst durch die gestohlenen Objekte und die ungefragt aufgenommenen und vervielfältigten Fotografien (vgl. Biwa 2022; Azoulay 2019; siehe 3. Kapitel, Abschnitt III). Trotz der Gewalt des Museumsarchivs findet Mushaandja eine Fotografie, in der er Resilienz, Widerstand und damit, wie er schreibt, Queerness und Liebe erkennt. Die Abgebildete als queeres Archiv zu lesen, wie Mushaandja es vorschlägt, bedeutet nicht, der abgebildeten Person eine queere Identität zuzuschreiben,¹⁰ sondern die Praxis eines Blicks zu entwickeln, die die Abgebildete aus der Einhegung des extraktivistischen Blicks löst. Queerness meint ein Brechen mit normativen Strukturen und die Öffnung der Wahrnehmung für widerständige Aktionen. Queerness ist die Verweigerung bestehender Kategorisierungen.

Wenn Eisenbahnkolonialismus und der Rohstoff-Frontier, wie ich argumentiert habe, Normierungen und Naturalisierungen wie *weiß*, *cis-männlich*, *geschlechterbinär* und *heterosexuell* reproduziert, scheinen in Mushaandjas Lesart der Abgebildeten als queeres Archiv diese Kategorisierungen infrage gestellt zu werden. Ich folge einem Verständnis von queer, das darin die Praxis einer sozialen und politischen Umdeutung außerhalb (und auch innerhalb) von hegemonialen Kräften versteht (vgl. Spurlin 2006, 52–53; Puar 2007, 122; King 2019, 71). Mit Referenz auf die queer-theoretischen Arbeiten von Jasbir K. Puar schreibt Geografin Deborah Cowen über eine queere Beschäftigung mit Infrastruktur und Logistik, dass sich diese den Instabilitäten des Systems widmet und die »perversen Momente im Innern«, welche auch alternative Räume und Zukünfte inkubieren, hervorhebt (vgl. Cowen 2014, 5). Ein Queering der Netze verweist auf bereits bestehende oder kommende Ökonomien, die (Re-)Produktion nicht nach Herrschaftsstrukturen der Rassifizierung und Vergeschlechtlichung ausrichtet. Die Kultivierung von Alternativen verlangt, wie Cohen schreibt, Ökonomie anders zu denken, und darüber hinaus, andere Ökonomien der (menschlichen) Natur zu bauen (vgl. ebd., 224).¹¹

10 Das soll nicht heißen, dass gender-nonkonforme Personen oder gleichgeschlechtliche Beziehungen in den kolonisierten Gebieten nicht existierten. Teilweise haben sie sich sogar als Reaktion auf die Kolonialökonomie herausgebildet. Für die Minengeschichte in Witwatersrand ist belegt, dass es Beziehungen zwischen Männern gab, um im Angesicht der extremen Gewalt besser Zusammenhalt und damit Widerstand leisten zu können. In diesen queeren Infrastrukturen gab es auch sexuelles Begehren und Liebe (vgl. Spurlin 2006, 106).

11 In ähnlicher Weise beschreiben Stefano Harney und Fred Moten die Hinwendung zur »Logistikalität« im Unterschied zur Totalität der Logistik (vgl. Moten/Harney 2016, 113–114). Anthro-

Da ich im Unterschied zu Mushaandja von einer *weißen*, queeren Perspektive spreche, muss sie als partikular und begrenzt verstanden werden. Wenn queere Archive für Momente der Pervertierung im Kolonialarchiv stehen, scheinen sie, so meine These, auch das Potenzial zu besitzen, Narrative der Industrialisierung, des Rohstoffs und ihrer männlichen, *weißen* Akteure zu brechen – Letztere sind eben jene Stimmen, die im Kolonialarchiv zu hören sind.

Um es mit Mushaandja zu sagen: Wenn es eine Chance auf »institutional cracks and hidden spaces« (Mushaandja 2018, 33–35) im Kolonialarchiv gibt, möchte ich mittels Fotografien über queere Momente spekulieren, die außerhalb des binären, heterosexuellen Rohstoffkreislaufs liegen. Die Brüche im Archiv verweisen darauf, dass Rohstoffe voller Reibungen sind, in denen mehr als *weiße*, männliche Akteur*innen und andere als extraktivistische Infrastrukturen zumindest für einen Moment erscheinen. Mushaandja spricht an anderer Stelle von »archival frictions« (Muchemwa/Mushaandja 2021).

Ich komme zu dem Bild der Person an den Gleisen zurück und frage, wie es überhaupt möglich ist, einen Bruch mit der Umgebung herzustellen, in der sich der Genozid als langsame Zermürbung fortsetzt? Während der anhaltenden Gewalt auf diese demonstrative Weise Pause zu machen, ist, so möchte ich vorschlagen, nicht belanglos. Obwohl die Person der Gefahr ausgesetzt ist, dass ihr Leben zum reinen Arbeitsmaterial wird, hält sie inne und raucht. Obwohl sie durch den extraktivistischen Blick rassifiziert, sexualisiert und kommodifiziert werden soll, entscheidet sie sich, zurückzublicken. Sie leistet Widerstand, indem sie der OMEG für einen Moment ihren Dienst entzieht.

Mit der Dichterin und Aktivistin Audre Lorde kann Selbstfürsorge als politischer Akt verstanden werden: »Caring for myself is not self-indul-

pologe Michel-Rolph Trouillot schreibt, dass es zu wenig Wissen über die Kommunikationsnetze Schwarzer Menschen gibt, die aus Afrika entführt und versklavt wurden, weil diese nie als ernsthafter Kommunikationsgegenstand begriffen wurden (vgl. Trouillot 2002, 109). Für den namibischen Kontext der Apartheid hat Nampala erarbeitet, dass es neben den kolonialen Infrastrukturen auch immer andere gab, »based on cultural resources that included domestic rituals performed around contract labour, human infrastructures and practices of hospitality (*uukwawo wanankali*), all were rooted in the pre-colonial Aawambo beliefs and practices, which passed on through generations even under colonial conditions« (Nampala 2020, 2–3). Nach dem Genozid haben sich außerdem »soziale und kommunikative Netzwerke« (Krüger 1999, 189) gebildet, in denen Erinnerung geteilt, Wege zur Bewältigung von Trauma geboten und emotionale Unterstützung ermöglicht wurde.

gence, it is self-preservation, and that is an act of political warfare.« (Lorde 2017, 40) Das Foto gibt den Blick frei auf die Praxis der Selbstfürsorge, die das (Über-)Leben der Frau sichert. Vor dem Hintergrund, dass Schwarze und besonders arme Schwarze Frauen einem System permanenter Gewalt, Vernichtung und Vernachlässigung von Sorgestrukturen ausgesetzt sind, versteht Schriftstellerin Alexis Pauline Gumbs, im Anschluss an Lorde, deren (Über-)Leben nicht nur als Akt des Widerstands, sondern mehr noch als Moment von Queerness. »The queer thing is that we were born. [...] Except that in a world that says that we should not be born, and that says ›no‹ to our very beings everyday, I still wake up wanting you with a ›yes‹ on my heart.« (Gumbs 2016, 19) Aus Sicht Schwarzer Frauen meint Queerness trotz der Gewalt, die ihnen nach dem Leben trachtet, weiterzuleben. Viele namibische Frauen, die nach dem Genozid interniert wurden, schafften es schließlich, zu fliehen (vgl. Wallache 2015, 271–272). Sie nahmen ähnliche Routen wie diejenigen, die bereits während des Kriegs in den Norden Namibias oder nach Botswana geflohen sind. Sich um sich selbst zu sorgen, bedeutet, sich gegen die kolonial-rassistische Gewalt aufzulehnen. Erkennbar wird eine Sicht auf Widerstand diesseits des bewaffneten Angriffs, der zwar immer existiert hat, aber oft übersehen wurde (vgl. Hayes u. a. 1998, 16; Weheliye 2014, 2). Von Sorge und Selbstfürsorge als widerständige Praktiken auszugehen, unterwandert die vergeschlechtlichte Annahme, dass Widerstand immer mit sichtbarer Aktivität verbunden sein muss.

Als ich mit Tuli-Mekondjo Mbumba, die mit Mushaandja zusammenarbeitet,¹² Fotografien von arbeitenden Frauen ansehe, macht die Künstlerin die treffende Bemerkung, dass namibische Frauen während der Kolonialzeit für *jede* Form der Arbeit eingesetzt wurden. Die Fotografien, die ich in den Archiven einsehe, zeigen, wie Frauen Wägen ziehen, Löcher graben, Erze sortieren, Waren und Bauteile verladen. Belegschaftslisten bestätigen, dass Hunderte Frauen im kolonialen Infrastrukturbau und Bergbau tätig waren. Die Rolle von Frauen für diese technologischen Bereiche ist, wie Gómez-Barris für den globalen Kontext von Bergbau schreibt, »often hidden from archives of anticapitalist and anticolonial struggle« (Gómez-Barris 2017, 114). Auch bei der OMEG dreht sich alles um den männlichen Arbeiter. Mit Bezug

12 Von der Performance *Dance of the Rubber Tree* (2019) gibt es eine musikalische Auskopplung der Gruppe *Tschuku Tschuku*. Das CD-Cover, das eine Fotografie von Mushaandjas Gesicht und der Fotografie der Frau an den Gleisen zeigt, hat Elrico Gawanab unter Verwendung einer Collage von Tuli-Mekondjo Mbumba gestaltet.

auf die 1930er-Jahre stellt Hayes fest: »The dictum, for example, that ›Tsumeb is not for women‹ was no more than hot air.« (Hayes 1998, 143)



Abb. 16: Minen-Arbeiterinnen in DSWA, o. J

Quelle: Universitätsarchiv, TU Bergakademie Freiberg, Foko 60 + 61 Foko Fotos & Glasplatten

Eine Fotografie, die ähnlich zu der ist, die Mushaandja in Hamburg gefunden hat, finde ich im *Bergarchiv* in Freiberg (Abb. 16). Mir ist die Fotografie aus den Publikationen über den Bergbau in DSWA nicht bekannt. Der Grund dafür, dass sie bisher nicht veröffentlicht wurde, scheint naheliegend, denn auch hier wird Devianz und Resilienz erkennbar. Die Frauen halten breite Holzschalen, mit denen Zinnstein händisch sortiert wurde. Bevor die Minen mit technologischen Sortieranlagen ausgestattet waren, wurden Frauen regelmäßig für Transport- und Sortiertätigkeiten eingesetzt (vgl. Fait 2019, 79; Prein 1994, 116; Gebhard 1991, 28). Weltweit ernähren sich bis heute kapitalistische Strukturen von vergeschlechtlicher und oft rassifizierter Arbeit, in der flinke und geschickte Hände gefragt sind, die insbesondere Frauen zugesprochen werden. Die beiden Personen fixieren die Kamera und halten Zigarren in den Mundwinkeln. Sie erinnern an Mushaandjas Beschreibung der Fotografie von der Frau an den Gleisen: »[S]he is smoking dagga and she says fuck the heteropatriarchy« (Mushaandja 2018, 33). Ihre Blicke, ihre Hal-

tung, ja, ihre ganze Existenz scheint sich dem zu widersetzen, wofür Afrikaner*innen im extraktivistischen Blick stehen: durch Vergeschlechtlichung und Rassifizierung verbilligte Arbeit zu liefern.

Abb. 17: Clipping von Abb. 12 [Keine Druckgenehmigung erhalten]

Ich wende mich wieder an das Material aus den Archiven und finde weitere widerständige Blicke. Sowohl von solchen, die stoisch wegsehen und sich damit dem *weißen* Blick entziehen, als auch von Personen, die direkt in die Kamera blicken (Abb. 17 und Abb. 18). Es sind Blicke, die meinen nach Widerstand suchenden Blick in den Archiven zu erwidern scheinen. Je länger ich mich durch die Gewalt der Archive durcharbeite, umso stärker wächst in mir der Wunsch, selbst nur kleine Anzeichen von Widerstand zu finden, um der unerträglichen Gewalt etwas entgegenzusetzen. Diesseits meines Begehrens, das, weil es aus einer *weißen* Perspektive kommt, Gefahr läuft, Schwarzen Widerstand zu fetischisieren, um koloniale Gewalt erträglicher zu machen, ist die Existenz von Widerstand nicht nur möglich, sondern vielmehr real.

Ich möchte vorschlagen, diese Blicke mit Tina Campt als Schwarze Blicke zu verstehen. Einen Schwarzen Blick, den die Kunstwissenschaftlerin vorwiegend für zeitgenössische, künstlerische, in der Regel dokumentarische Fotoarbeiten ausmacht, meint einen Blick der Ablehnung und Verweigerung des *weißen* Blicks, der den Abgebildeten abspricht, Menschen zu sein. Ein Schwarzer Blick meint nicht, auf Schwarze Menschen zu schauen, son-



Abb. 18: Clipping von Abb. 14: Weibliche Kriegsgefangene, die einen Wagen der Schmalspureisenbahn ziehen. Ca. 1906

Quelle: Casper W. Erichsen »The Angel of Death Has Descended Violently among Them«. *Concentration Camps and Prisoners-of-War in Namibia, 1904–08*. Leiden, 2005, 83

dern vielmehr, den Blick Schwarzer Menschen zu sehen und auszuhalten. Die Theoriegeschichte des imperialen Blicks versteht Fotografien als Medien der performativen Einübung weißer Überlegenheit. Im Anschluss daran habe ich das extraktivistische Sehen vorgeschlagen. Camppt lehnt in ihrem Konzept eines Schwarzen Blicks dieses traditionelle Verständnis von (weißer) Zuschauerschaft ab, wodurch Schwarze Körper visuell konsumiert werden. Ein Schwarzer Blick, so Camppt, verwandelt die Betrachter*innen in Zeug*innen der oft prekären Lebensumstände Schwarzer, vorwiegend armer Menschen (vgl. Camppt 2021, 39). Dabei geht es nicht um eine Schwarze Perspektive in einem essenzialistischen Sinn, sondern darum, hinzusehen und zu bezeugen, dass es eine Vielzahl von prekären Lebenssituationen von Schwarzen Leben gibt, die Resultate von Kolonialismus, Kapitalismus und rassistischem Kapitalozän sind. Camppt spricht deswegen von *einem*, nicht von *dem* Schwarzen Blick.

Für die hier besprochenen Clippings kann das bedeuten, dass die Blicke der Abgebildeten uns, die durch einen Schwarzen Blick von Betrachter*innen zu Zeug*innen werden, zwingen, mindestens drei Dinge anzuerkennen: Dass Infrastrukturen, wie die Otavibahn, durch die Arbeit Schwarzer Frauen

entstanden sind; dass bis heute wirksame Formen von Vergeschlechtlichung und Rassifizierung als deren Meta-Infrastrukturen gedient haben; und zuletzt, dass der *weiße* Blick aus der Gegenwart mit den Abgebildeten in einer verwobenen machtvollen Beziehung steht. Wenn diejenigen, die die Bilder betrachten, zu Zeug*innen der Gewalt werden, kann aus einem Sehen, das konsumiert und extrahiert, eine Praktik der Responsabilität werden. Oder, wie Camppt es nennt, eine Praktik ökologischer Verbindung (vgl. ebd., 45). Ich komme später darauf zurück.

Diese Verbindung muss jedoch erst erlernt werden. Ein Schwarzer Blick, so Camppt, ist »a framing that positions viewers in relation to the precarity and possibility of blackness; a gaze that requires the affective labor of adjacency« (ebd., 172). An anderer Stelle schreibt Camppt: »It is a Black gaze that shifts the optics ›looking at‹ to a politics of looking with, through, and alongside another.« (ebd., 8) Es ist ein Blick, der Mühe, Anstrengung und affektive Arbeit erfordert und besonders von *weißen* Betrachter*innen bzw. Zeug*innen als unangenehm empfunden werden kann. Diese Art des Sehens erfordert, wie Camppt schreibt, von *weißen* Zeug*innen, gegen das eigene Selbstverständnis zu arbeiten und sich dem eigenen Unbehagen auszusetzen. Ein Schwarzer Blick »requires labor – the labor of discomfort, feeling, positioning, and repositioning – and solicits visceral responses to the visualization of Black precarity« (ebd., 17). Mit Beller habe ich argumentiert, dass im extraktivistischen Blick Rohstoffe von ihrem geografischen Ursprung und ihren tatsächlichen Arbeitsverhältnissen getrennt werden. Sehen wird dabei als Form der Arbeit begriffen, also als ein aktives Herstellen bestimmter Annahmen. Während Betrachter*innen diese Arbeit leisten, Rohstoffe als räumlich und zeitlich separierte Einheiten herzustellen (vgl. Beller 2006, 209), arbeiten Zeug*innen des Schwarzen Blicks daran, sich wieder in Beziehung zu setzen. In dieser Praxis des Sehens kann, so die Annahme, ein Potenzial für ein dekoloniales Verlernen liegen.

Während im extraktivistischen Blick und mittels Kolonialfotografien *weiße* Annahmen über Afrikaner*innen, Land und Rohstoffe eingeübt werden, verweigert ein Schwarzer Blick diese Annahmen. Mehr als dass ein Schwarzer Blick nur historische oder gegenwärtige prekäre Lebensumstände Schwarzer Menschen zeigt, verweist er auch darauf, dass Schwarze Körper nicht gänzlich reguliert und kontrolliert sind. Ihr Blick stellt sich quer zu gewaltvollen Kategorisierungen und erinnert daran, dass es Menschen sind, die nicht in den Kategorien von »Arbeiter*innen«, »Männer« oder »Frauen« aufgehen. Ein Schwarzer Blick ist ein Blick der Verweigerung.

Über Praxen der Verweigerung schreiben Tuck und Yang: »Refusal can comprise a resistance to making someone or something the subject of research; it is a form of objectless analysis, an analytic practice with nothing and no one to code.« (Tuck/Yang 2014, 812) Verweigerung ist ein Widerstand gegen Plünderung, weil es ein Code ist, der lautet: »Dies ist nicht zu verkaufen« (vgl. ebd., 814). Zoomen und Clipping, durch das die Blicke Schwarzer Personen in Lücken und Öffnungen im Kolonialarchiv freigelegt wurden, lassen sich als Formen dieser Verweigerung verstehen.

Archive der Nonbinarität

Im selben Archiv, in dem ich Fotografien vom Bau der Otavibahn finde, begegnet mir eine Fotografie, die mich nicht mehr loslässt. Zu sehen ist eine Person im Teenageralter. Sie steht aufrecht, hat die Hände auf den Rücken gelegt und schaut in die Kamera. Die Person strahlt eine immense Stärke und Präsenz aus. Sie trägt Hals- und Ohrschmuck und einen Gürtel. Ansonsten ist sie unbekleidet. Der *weiße* Fotograf hat, so lässt sich vermuten, die Person aufgefordert, sich in Pose zu bringen. Die Person hat die Arme auf dem Rücken verschränkt und gibt den Blick frei auf ihren Körper. Die Person wurde von dem Fotografen als *inter*^{*13} gelesen, das heißt, dass sich auf visueller Ebene Geschlechtsmerkmale feststellen lassen, die sowohl als weiblich als auch männlich eingeordnet werden können. In der Beschriftung der Fotografie trägt die Person keinen Namen, sondern die biologistische Kategorie »*ein Zwitter*«, wie handschriftliche auf der Fotografie vermerkt ist, und die vermutete Ethnie »Ovambo«, in Klammern dahinter notiert. Westliche Institutionen nähern sich *inter**, *trans** und anderen gender-nonkonformen Körpern nur durch einen Blick, der sie kategorisiert, pathologisiert,

13 Der Begriff »Intersex« hat seine Wurzeln im frühen 19. Jahrhundert und wurde in den 1950er-Jahren von Mediziner*innen aufgegriffen, um ein breites Spektrum geschlechtsspezifischer Körperformen zu beschreiben. Wissenschaftliche Definitionen sind pathologisierend und taxonomisch und umfassen bis zu 60 Diagnosen. Seit den 1990er-Jahren wird der Begriff als Selbstidentifikation zurückerobert (vgl. Starr 2023, 2). Alternativ zu Intersexualität ist oft von Intergeschlechtlichkeit die Rede, weswegen ich den Begriff »*inter**« benutze, wobei der Asterix als Platzhalter für Selbstbezeichnungen steht. *Inter** zu sein und gleichzeitig Frau oder Mann zu sein, schließt sich nicht aus.

fetischisiert und exotisiert. Wenn diese Körper gleichzeitig nicht als *weiß* gelesen werden, potenziert sich dieser gewaltvolle Blick.

Als ich diese Fotografie zum ersten Mal sehe, versuche ich gegen die invasive Gewalt der kolonialen Neugierde, Exponiertheit und Hypervisibilität anzublicken. Ich habe den Drang, die Person vor den fetischisierenden Blicken, denen *inter**, *trans** und andere gender-nonkonforme Menschen ausgesetzt sind, zu schützen. Aus diesem Grund zeige ich die Fotografie nicht. Deutlich spüre ich aber auch den Blick der Person, den ich als aufmerksam, ruhig, wissend und stolz lese. Auf eine erfüllende Weise fühle ich mich von diesem Blick eingenommen. Ich bin eine *weiße*, endogeschlechtliche, *trans** Person, was mein Verhältnis zu der Fotografie uneindeutig macht. Ich stehe zu ihr in einem ambivalenten Verhältnis von Vulnerabilität, Verantwortung und Involviertheit. Es gibt eine Art der Verwandtschaft und gleichzeitig eine Erfahrung, die ich nicht teile. Als ich den Abzug abfotografiere, scheine ich einem ähnlichen Verlangen nach Zurschaustellung zu folgen, welches überhaupt erst zur Entstehung der Fotografie geführt hat – obwohl ich angetrieben bin von einer entfernten Verwandtschaft und der fast euphorischen Freude, einen Moment von Queerness im Kolonialarchiv ›entdeckt‹ zu haben.

Wenn Mushaandja die auf der Fotografie abgebildete Person an den Gleisen als queeres Archiv versteht (Abb. 15), bringt er sie in Bezug zur Gegenwart und zu sich selbst: »My body relates to her's.« (Mushaandja 2018, 33–35) Diesseits identitärer Kategorisierungen, wie Frau oder Mann, können Fotografien somatische oder affektive Impulse auslösen, die Camp als ökologische Verbindung versteht (vgl. Camp 2021, 45). Diese Lesart geht über fotografische Visualität als historisches Zeugnis und Ausdruck des extraktivistischen Blicks hinaus. Ermöglicht werden sozusagen queere Verbindungen, die zeitlich überdauern und sich zwischen Körpern aufspannen. Statt dabei stehen zu bleiben, Momente von Sexualität und Geschlecht im Kolonialarchiv für eine Geschichte von LGBTQI* und Queerness zu entdecken und zutage zu fördern, möchte ich hier eine andere Perspektive einnehmen. Ich möchte danach fragen, welche kolonialen Kategorien durchgearbeitet werden müssen, um überhaupt affektive, somatische oder ökologische Verbindungen eingehen zu können. Mein Ausgangspunkt ist dabei die Tatsache, dass die binäre Ordnung, die alle Menschen anhand vermeintlich eindeutiger Physikalität entweder dem männlichen oder dem weiblichen Geschlecht zuweist, eine westliche Erfindung ist und dass diese in vielen Teilen Afrikas vor europäischem Einfluss nicht existiert hat. Meine

Annahme ist, dass der weiße bzw. der extraktivistische Blick der Kamera daran beteiligt war bzw. ist, diese Vorstellung einer ausschließlichen Zweigeschlechtlichkeit herzustellen. Fotografie gegen den extraktivistischen Blick zu lesen, heißt nicht nur, Kategorien wie »Zwangsarbeiter«, »Sklave«, »Schwarz«, »Direktor«, »San« oder »Aawambo« als koloniale Kategorien zu hinterfragen, sondern auch vergeschlechtlichte Kategorien wie »Mann« oder »Frau« in ihrer Verbindung zu kolonial-kapitalistischen Strukturen zu begreifen. Mir geht es nicht darum, eine queere Geschichte Namibias im kolonialen Archiv zu »entdecken«,¹⁴ stattdessen soll ein weiteres Argument dafür gemacht werden den kolonialen Rohstoff-Frontier in seiner Verbindung zu rassifizierten, vergeschlechtlichenden und eben auch geschlechterbinären Praktiken zu erkennen.

Am Beispiel Nigerias hat Oyèrónké Oyèwùmí argumentiert, dass die Kategorie »Frau« bei Yorùbá nicht vor dem Kolonialismus existierte (vgl. Oyèwùmí 2016).¹⁵ Die Optionen, die es bei Yorùbá gab, menschliche Körper zu klassifizieren und zu interpretieren, umfassten viele Aspekte, wozu jedoch Physikalität und insbesondere Genitalanatomie nicht gehörten. Für die Gender-Forscherin hat erst die Kolonialwissenschaft der restlichen Welt die Vorstellung einer Geschlechterbinarität als unbestreitbares Verständnis aufgezwungen. Die in Afrika oft geltenden flexibleren Geschlechtersysteme, die Geschlecht als komplexe soziale Ausdruckform verstanden, störten den Universalismus der kolonialen Geschlechterbinarität. Dieser musste auch durchgesetzt werden, weil die binäre Vergeschlechtlichung als »Frau« und »Mann«, die mit jeweils unterschiedlichen Formen der Ausbeutung einherging, für die Kolonialregime von entscheidender Bedeutung war, wie ich gezeigt habe. Was in Namibia um 1900 als »weiblich« und »männlich« galt, unterschied sich teilweise massiv von europäischen Vorstellungen. Das zeigt sich zum Beispiel darin, dass Frauen im Krieg beteiligt waren (vgl. Krüger 1999, 167).

Dem »Innenraum des Rassismus« liegt, wie Hall schreibt, eine »binäre[] Spaltung« (Hall 2000, 13) zugrunde, die versucht, »die Dinge in binäre Pole zu spalten, um Ordnung herzustellen, während er [der Rassismus]

14 Gender- und Queer-Forscher Keguro Macharia grenzt sich z.B. von der Methode der »Rettungsanthropologie« (*salvage anthropology*) ab, die lange die Forschung über Homosexualität in Afrika dominiert hat, um Beweise für gleichgeschlechtliches Begehren oder gender-nonkonformes Verhalten zu finden (vgl. Macharia 2015, 142).

15 An Oyèwùmís Ausführungen wurde u. a. wegen Verallgemeinerung Kritik geäußert (vgl. Macharia 2019, 26).

in Wirklichkeit versucht, die Welt in diesen binären Gegensätzen zu fixieren, aus Furcht, sonst in einem Mischmasch zu versinken« (ebd., 15). Die rassistische Binarität bedingt auch die geschlechtliche Binarität. Gómez-Barris beschreibt die oft versteckte extraktivistische Akkumulation durch eine binäre Geschlechterordnung in ihrer Verknüpfung von Heterosexualität: »In particular, women and children provide labor to the extractive zone by supporting the heterosexual ›mining family‹ at home, while also working within the slag waste piles.« (Gómez-Barris 2017, 114) Die Formen von Geschlecht und Sexualität, die der Logik von reproduktiver und produktiver Arbeit zugrunde liegen, basieren auf einem heterosexuellen und binären Gefüge. Dieses war in Namibia zwar nicht neu, existierte jedoch nicht in der reglementierenden Ordnung, in der gender-nonkonforme Subjekte und gleichgeschlechtliche Beziehungen kriminalisiert wurden (vgl. Mehra u. a. 2019; Awondo u. a. 2012). Durch die koloniale Konfiguration afrikanischer Gesellschaften werden, wie die feministische Anwältin Sylvia Tamale schreibt, Sexualitäten in Afrika fortan »in ›natural‹ heterosexual and reproductive terms« (Tamale 2013, 36) repräsentiert.

In der modernen Medizin wurde geschlechtliche (Un-)Eindeutigkeit dabei wesentlich an der Intersektion der Rassifizierung afrikanischer Menschen verhandelt. Anfang bis Mitte des 20. Jahrhunderts bildete sich das wissenschaftliche Feld der sogenannten Bantu-Gynäkologie heraus. Diese Form der Wissenschaft folgte der Annahme, dass Menschen im südlichen Afrika überdurchschnittlich oft Varianten der Geschlechtsentwicklung aufwiesen, also im heutigen Sinne, intergeschlechtlich sind. Was die moderne Wissenschaft jedoch eigentlich tat, war einen Zusammenhang zwischen Intergeschlechtlichkeit und Schwarzsein zu erfinden, schreibt Amanda Lock Swarr (vgl. Swarr 2023, 2–3). Afrikanische und andere Schwarze Menschen außerhalb der binären Geschlechter anzusiedeln und ihre Körper als mehrdeutig zu lesen, fiel mit einer rassistischen Interpretation ihrer Körper als primitiv, fehlerhaft und animalisch zusammen. Körper, die dagegen dem binären System zugeordnet werden konnten, galten als eindeutig, ›zi-

vilisiert« und demnach als *weiß*.¹⁶ Das Ideal des *weißen* Körpers ist auch am Ideal heterosexueller Reproduktion und Endo- und Cisgeschlechtlichkeit ausgerichtet. Nonkonforme Sexualität und nonkonforme Geschlechter werden (in kolonialen Kontexten) folglich nicht nur als Bedrohung von Hetero- und Cisnormativität, sondern auch von *rassisch* reinen *weißen* Körpern verstanden. In dem Ideal von *Weißsein* ist konstitutiv auch die Vorstellung der Reinheit von *Rasse* eingeschrieben. Die Medien- und Geschlechterforscherin Henriette Gunkel schreibt treffend: »Heterosexuality is seen as securing the reproduction of racialized bodies – as race itself is always about bodies.« (Gunkel 2011, 30)

Für die Herstellung von biologistischer Eindeutigkeit zwischen männlichen und weiblichen Körpern spielte die medizinische Fotografie eine zentrale Rolle. Diese sollte inter* Personen nicht nur einem Zwang nach Sichtbarkeit und Zurschaustellung unterwerfen, sondern auch Betrachter*innen lehren, vermeintlich evidente Unterschiede zum einzigen Maßstab von geschlechtlicher Kategorisierung werden zu lassen: »*Objectifying scrutiny*, leering, and what it means to ›see‹ are also integral to fusing race and intersex. [...] They document what they want to see through medical photography to provide visual data and evidence to each other.« (Swarr 2023, 3) Auch dies ist ein Grund, weswegen ich die Fotografie nicht zeige – gleichzeitig scheine ich damit einen Moment von westlicher Scham und Unsichtbarmachung zu wiederholen.

Das Verbot der Sichtbarkeit nackter Körper – nicht nur von trans* und inter* Körpern – ist vielen afrikanischen Gesellschaften fremd und setzt sich erst mit der Christianisierung und der viktorianischen Sexualmoral durch. Die Fotografie, die im Archiv sehe, zeigt auch, dass inter* Personen sichtbare Mitglieder vieler afrikanischer Gesellschaft waren. Die abgebildete Person scheint für eine Freiheit von Scham zu stehen, die im christlich geprägten, primär *weißen* Deutschland nicht existieren konnte. Während inter* Personen einer radikalen Sichtbarkeit durch pathologische Blicke unterzogen

16 Diese Annahmen bestimmen, so Swarr, ganz wesentlich frühe trans* und inter* Medizin: »[B]lack and brown bodies were consistently read as less plastic, as less evolved sexually, and thereby less worthy of medical care,« whereas ›the capacity to re-make the white body into a binary form‹ was embraced [...]. Meanwhile famous scientists and physicians at institutions like Johns Hopkins University in the United States conducted their own violently ›corrective‹ surgeries to make it seem like white intersex did not exist.« (Swarr 2023, 43–44)

werden, scheinen sie außerhalb des ihnen zugewiesenen Status als medizinisches oder ethnologisches Untersuchungsobjekt zu verschwinden.

Die Person steht vor einem Steinhaus, welche in Tsumeb ab 1920 mit der Hochskalierung des Rohstoff-Frontiers und der wachsenden Verstädterung gebaut wurden. Während die Zeichen der westlichen Moderne wachsen, sollen inter* und trans* Personen unsichtbar werden. Der ›Rohstoffkreislauf‹ kennt nur die Logik von Reproduktion und Produktion, die an eine binäre und heterosexuelle Geschlechtskonfiguration gekoppelt ist, die nur zwei hierarchisch aufeinander bezogene Geschlechter zulässt. Die kolonial-kapitalistische Ökonomie nutzt nicht nur Rassifizierung und Vergeschlechtlichung als Ressourcen der Superausbeutung, sondern führt die Kategorien »Frau« und »Mann« ein, die sich deutlich in einer Kleiderordnung ausdrückt und geschlechtlich nonbinäre Körper zum Verschwinden bringen soll.¹⁷ Gleichzeitig kann im Schwarzen Blick der fotografierten Person eine affektive und ökologische Verbindung bis in die Gegenwart aufgenommen werden. Ihr Blick erinnert nicht nur, dass Geschlechterbinarität, sondern auch gegenwärtige Narrative von trans*, inter* und nonbinären Personen oft begrenzte, westliche Vorstellungen widerspiegeln (vgl. auch Heyam 2023, 28). Der Blick der Person kann auch als Plädoyer für einen historisch diversen und breiten Begriff von Geschlechtern verstanden werden. Um abschließend mit Keguro Macharia zu fragen: »If we take African gendering practices as theoretically significant, what might become possible in thinking through African and Afro-diasporic queer and trans politics?« (Macharia 2019, 26)

17 Indem Tsumeb zu einer Stadt wird, wird auch die Norm eingeführt, westliche Kleider zu tragen. Gleichzeitig entsteht mit westlichen Kleidern ein neuer Absatzmarkt in den kolonisierten Gebieten. Kleider zu kaufen, um damit Modernität zu verkörpern, wird oft als ein Grund genannt, warum Namibier*innen die ausbeuterische Vertragsarbeit angenommen haben. In ›Frauenkleidung‹ und ›Männerkleidung‹ vermittelt sich ein ideologisches Programm, das binäre Eindeutigkeit durchsetzt und geschlechtliche Vielfalt verdrängt.

Kontrolle durch ein panoptisches Sehen?

Der letzte Teil des Kapitels greift die Vorstellungen der Vergeschlechtlichung im Hinblick auf die Frage von Männlichkeiten auf und geht zeitlich zurück zu den Anfangstagen des Bergbaus in Tsumeb. Die Kupfermine war eines der größten Projekte der deutschen Kolonialökonomie und nahm bei der Herausbildung des »Arbeiters«¹ einen wichtigen Stellenwert ein. Da der männliche Arbeiter in Namibia noch nicht existierte, musste er erst durch ein kolonial-rassistisches System der Wander- bzw. Vertragsarbeit herausgebildet werden (vgl. Likuwa/Shiweda 2017; Katjavivi 1988). Gesichert wurde dieses von Politik, Verwaltung, Polizei und – wie ich später ergänzen möchte – von Fotografie. Die Subjektform des »Arbeiters« sollte eine Vielzahl ökonomischer Tätigkeiten in Landwirtschaft, Viehzucht, Bergbau oder Metallurgie ersetzen. Ab 1906 wurde jede afrikanische männliche Person, die mindestens zehn Jahre alt war, zur Arbeit für *weiße* Deutsche verpflichtet. 1907 wurde das Mindestalter auf sieben Jahre herabgesetzt. An der Tagesordnung waren Arbeitszwang, normalisierte Prügelstrafen, Unfreiheit des Arbeitsmarkts, Verunmöglichung der Vergewerkschaftung und Kriminalisierung der Vertragsentlassung (vgl. Muschalek 2020, 140; Press 2021, 119; Moodie/Ndatshe 1994, 19).² Starben Arbeiter*innen während ihrer Beschäftigung, war das einzige Ziel, möglichst schnell Ersatz zu finden, um den »constant flow of cheap labour« (Namhila 2017, 156) aufrechtzuerhalten. El-Tayeb spricht davon, dass

1 Ich benutze die männliche Form, da in der Regel nur Männer als Wanderarbeiter angeworben wurden (vgl. Wallace 2015, 144). An anderen Stellen spreche ich von »Arbeiter*innen«, da belegt ist, dass sich auch Frauen in die Polizeizone begaben, um bei *Weiß*en Arbeit zu suchen (vgl. Prein 1994, 114).

2 Unter diesen brutalen Bedingungen bildeten sich eine Kultur der Bruderschaft sowie unternehmerische Dienstleistungen wie Friseur Tätigkeiten, Reparaturarbeiten oder Medizinangebote heraus. Zudem formten sich zahlreiche musikalische und religiöse Kulturen (vgl. Gordon 1977, 101–108; Moodie/Ndatshe 1994, 20).

de facto ein System der Versklavung herrschte (vgl. El-Tayeb 2001, 85). Von »Vertragsarbeit« zu sprechen, ist, so der Historiker M. R. Bhagavan, ein Euphemismus (vgl. Bhagavan 1986). Kolonialen Praktiken wird damit die Aura von Normalität verliehen (vgl. Cooper 2000, 108).

Insbesondere der Norden Namibias wurde als Arbeiterreservoir eingespannt.³ Im Jahr 1907, kurz nach der Mineneröffnung durch die Deutschen, wurden innerhalb eines Monats 1.000 Menschen aus dem Norden nach Tsumeb geschickt (vgl. Eirola 1992, 216). Sechs Jahre später waren es 12.025 Menschen jährlich (vgl. Likuwa/Shiweda 2017, 29).⁴ Auch wenn die Arbeiter, oftmals junge Männer, weit unterhalb ihrer Lebenshaltungskosten bezahlt und unmenschlichen Arbeitsbedingungen ausgesetzt wurden, wanderten viele in die sogenannte Polizeizone⁵, um Verträge einzugehen. Die Gründe waren teilweise existenzieller Natur, aber auch, weil sie auf die Möglichkeit hofften, durch ein Stadtleben, europäische Kleidung und Sprache ihre Bedeutung von Modernität zu definieren (vgl. ebd., 29–30; Nampala 2020).

In der post- und dekolonialen Forschung und Critical-Race-Theorie werden seit einigen Jahren zunehmend die Orte der Plantage, der Versklavungsschiffe und der Mine als Räume beschrieben, in denen sich Macht und Sichtbarkeit verschränkt. Michel Foucault hat argumentiert, dass sich an machtaustragenden Institutionen des Globalen Nordens wie Gefängnis, Schule oder Fabrik, ein disziplinierender Blick zeigt, den der Philosoph als archetypischen Ausdruck von moderner Macht versteht (vgl. Foucault 1977). Daran anknüpfend lässt sich die Frage stellen, inwiefern hier koloniale Orte, wie Mine, Plantage und Versklavungsschiffe, als Formen eines Panopticon übersehen wurden.

Die African-Diaspora-Studies-Forscherin Simone Browne erkennt in der räumlichen Anordnung des Sklavenschiffs eine gewaltvoll regulierende Architektur, die dem Panoptismus entspricht und welche sich, so Browne,

3 Aawambo-Könige, wie der Kwanyama-Monarch Mandume ya Ndemufayo, gingen aufgrund von Hungersnot und Dürre mit dem Deutschen Reich Abkommen ein, junge Männer für das System der Wanderarbeit in die Polizeizone zu schicken. Im Gegenzug erhielten sie Immunität.

4 Auch San und Damara wurden zur Arbeit in den Minen gezwungen (vgl. Gordon/Szholto-Douglas 2000, 54). Polizeiberichte zeigen, dass Polizisten geflohene Arbeiter »einfingen« und sie den »Arbeitgeberinnen« wie der OMEG wieder übergaben (vgl. Muschalek 2020, 142). Wenn sie flohen, wurden sie, wie der Zeitzeuge Salathiel !Kharuxab berichtet, »als faule Hunde bezeichnet. [...] Damara seien bei der Arbeit gestorben und auch getötet worden.« (!Kharuxab, zit. in: MacConnell 2017, 143)

5 Die Polizeizone definiert das Gebiet des weißen Siedlerkolonialismus, das in den Regionen im südlichen und zentralen Namibia liegt.

durch die Überwachung und Kontrolle Schwarzer Menschen in visuellen Medien fortschreibt. Der Begriff »Panoptismus« beschreibt jene gesellschaftliche Macht, die von einem zentralen Beobachtungsstandpunkt die Umgebung einer permanenten Sichtbarkeit aussetzt, während der Ort, von dem aus geschaut wird, unbenannt bleibt. Die panoptische Architektur bildet die Subjektivierungsform »Sklave«, ohne jedoch Subversion vollständig zu verunmöglichen (vgl. Browne 2015, 28).

Um an dieser Stelle auf die Mine zu kommen: Über die industrialisierte Mine schreibt Technikhistorikerin Rosalind William, dass diese eine noch nie dagewesene Technologie darstellte, mit welcher der (weiße) Mensch eine neue, einheitliche Struktur für automatische Operationen vorgab (vgl. Williams 1990, 20). Neben der Indifferenz gegenüber ökologischen und sozialen Schäden,⁶ war es die topografische Isolierung der Mine aus ihrer Umgebung, die dem Bergbau einen modellhaften Charakter für modern-kapitalistische Technik verlieh. Modernität und Rationalisierung konnten jedoch nur mit der Verstärkung an Kontrolle erreicht werden. Ähnlich zur Plantage sind Minen koloniale Orte. Der Historiker Philip Curtin charakterisiert das System der kolonialen Plantage des 17. und 18. Jahrhunderts anhand von sechs Merkmalen: erstens, der Arbeit von versklavten Menschen; zweitens, demografische Insuffizienz, welche die ständige Neurekrutierung von Arbeitskräften erforderte; drittens, eine großbetriebliche Organisation mit 50 bis 500 Arbeiter*innen und strikter Zeiteinteilung der Produktionsprozesse; viertens, die Hoheitsgewalt der Plantagenbesitzer*innen; fünftens, es wurde eine überseeische Exportnachfrage bedient; sechstens, die politische Kontrolle erfolgte von Europa her (vgl. Curtin 1998). Mit Tsing kann ergänzt werden, dass es sich bei Plantagen um Orte systematischer Simplifikation von Ökologie handelt (vgl. Tsing 2012, 511). Da sich ähnliche Kriterien für die Mine zeigen, ist der Zusammenhang zwischen Mine mit der Fabrik und der Plantage nicht zufällig. Im Unterschied zur Plantage inkorporiert die koloniale Mine jedoch bereits vorhandene ökonomische Strukturen (siehe 3. Kapitel).

Die Soziolog*innen T. Dunbar Moodie und Vivienne Ndatshe nutzen den Begriff des Panopticon, um zu beschreiben, auf welche Weise koloniale Minen im südlichen Afrika kontrolliert wurden. Moodie und Ndatshe

⁶ Diese zerstörerischen Merkmale treffen auf Minen weltweit zu und nicht nur auf die Minen in kolonisierten Gebieten. Koloniale Gewaltformen verstehe ich dagegen als spezifisch (siehe auch 2. Kapitel).

beschreiben das panoptische Moment insbesondere für die Architektur der Arbeiterunterkünfte.⁷ »Every possibility for effective resistance has been systematically removed, leaving workers exposed to the self-formative effects of a veritable panopticon, a total institution controlling not only their productive but also their personal existences while at the mine.« (Moodie/Ndatshe 1994, 12) Auch Mbembe hat für den südafrikanischen Kontext ausgeführt, dass Überwachung und die Konstituierung einer rassifizierenden Arbeitsstruktur an eine Ordnung der Sichtbarkeit gekoppelt wurden. Um die Arbeiter wurde von der Minenverwaltungen »a field of visibility and surveillance, hierarchies and inspections« (Mbembe 2008, 52) installiert. Im Anschluss an Mbembe stellt Napandulwe Shiweda zusammen mit Kletus Likuwa für den namibischen Kontext fest: »Similar controls were also applied to the Ovambo and Kavango migrant labourers between prescribed areas of work and their recruitment points.« (Likuwa/Shiweda 2017, 34) Koloniale Kontrolle und Sichtbarkeit verschränken sich in DSWA auf verschiedenen Ebenen: zum einen in der geografischen Segregation von Polizeizone und Siedlungsgebieten, deren Grenzen mittels eines Passmarkensystems kontrolliert wurden (ich komme darauf zurück). Zum anderen manifestiert sich der Versuch, Kontrolle über Sichtbarkeit herzustellen, in der räumlichen Ordnung der Mine selbst, wie sich in Fotografien ausdrückt, denn wie McClintock schreibt: »[the] chief technology of panoptic surveillance was photography« (McClintock 1995, 122).

Folgende Fotografie (Abb. 19), die laut Beschriftung am Sonntag, den 28.08.1910 entstanden ist, kann dem Windhoeker Fotograf Georg Reinbeck zugeordnet werden. Formell unterteilt sich die Fotografie in mindestens zwei räumliche Ebenen. Dominiert wird die unterste Bildebene durch sechs *weiße* Männer, darunter der Direktor Paul Heimann sowie die Ingenieure.⁸ Über ihnen am Gesteinshang sitzen und stehen über 100 Minenarbeiter. Dieser Teil der Belegschaft zeigt mehrere Gruppen, die jeweils von einem

7 Die Architektur der *compounds* ist über zentralisierte Sichtachsen angeordnet. Die Schlafräume bilden ein Quadrat, in dessen Mitte sich Gemeinschaftsräume befinden, die vom Eingangsbereich aus, in dem die Verwaltung sitzt, überwacht werden können (vgl. Sherman 2021). Alexander Butchart hat das panoptische Prinzip außerdem anhand der medizinischen Kontrollen herausgearbeitet (vgl. Butchart 1996).

8 Es ist anzunehmen, dass es sich bei einem der abgebildeten Arbeiter um Emil Sander, einen Bruder des Fotografen August Sander, handelt. Demnach ist wahrscheinlich, dass in Sanders Kölner Studio mehrere Aufnahmen dieser Fotografie reproduziert wurden. Die Information stammt von dem Mineralhändler Stefan König, für dessen Hilfe ich mich bedanke.

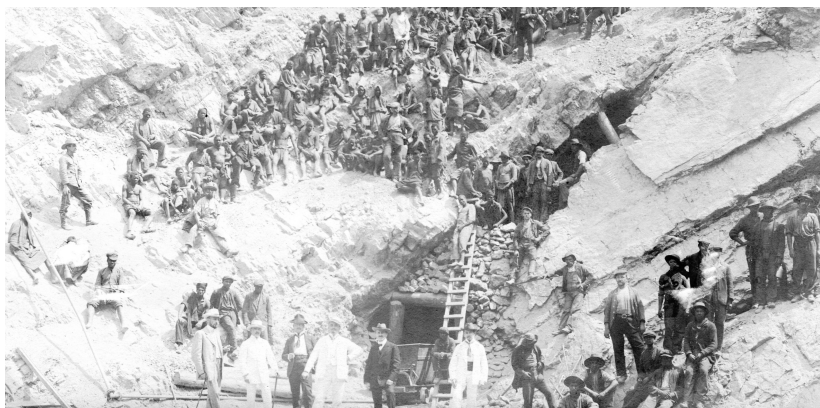


Abb. 19: Tagebau in Tsumeb, 1910

Quelle: Georg Gebhard, *Tsumeb. Eine deutsch-afrikanische Geschichte*. Reichshof, 1991, 1

weißen Steiger angeführt werden. Durch den gewählten Ausschnitt des Abzugs, der den Blick nur auf einen Teil der Arbeiterschaft freigibt, wird der Fokus nicht nur auf den neuen Minenbesitzer gelegt, sondern erweckt auch den Eindruck zahlloser Schwarzer Arbeiter. Der Großteil der Steiger ist durch weiße Hemden, Hüte und eine stehende Position hervorgehoben. In den meisten Fällen haben sie die Hände in ihre Hüfte gestemmt, sitzen breitbeinig, halten ihre Hand am Gürtel oder tragen gut sichtbar eine Taschenuhr an ihrer Kleidung. Viele halten ein Gerät in der Hand, das entweder Arbeitsmittel oder Waffe sein könnte. Auch einzelne Schwarze Arbeiter, die vermutlich als Aufseher von der Minenverwaltung eingesetzt wurden, stechen hervor. Die sechs weißen Männer, die vorne stehen, sind vorwiegend in transzendierendem Kolonial-Weiß gekleidet und tragen Spazierstöcke. Die räumliche Ordnung spiegelt die Hierarchie der Arbeitsverhältnisse in der Mine wider: Auf der unteren Ebene vor dem Schacht steht die OMEG-Leitung, während die Arbeiter aus der Gesteinswand zu kommen scheinen. Die Fotografie setzt eine Ordnung in Szene, in der vergeschlechtlichte, rassifizierte und klassenspezifische Merkmale, aber auch die Differenz zwischen menschlich und nichtmenschlich zum Tragen kommt.

Zahlreiche Fotografien dienten dem Zweck, den Ausbau des Minengeländes, der Anlagen, wie Fördertürme, Pumpstation oder Generatorhallen, sowie des voranschreitenden Tagebaus einem europäischen Publikum zu demonstrieren. Diese Fotografien, die das Minenareal meist aus großer Ferne zeigen, suggerieren eben jene Fantasie einer Übersicht im Sinne eines

Panoptismus. In diesem Blick erscheint der Minenbetrieb reibungslos. Shiweda führt aus, dass kolonialhistorische Fotografien Formen der Subjektivierung dienten, um Menschen zu disziplinieren und als regelkonform hervorzubringen (vgl. Shiweda 2019, 192).⁹ Auch wenn die Arbeiter keine Abzüge der Aufnahmen gesehen haben, kann bereits die Anordnung im Raum während der Aufnahme als machtvolle Geste der Platzzuweisung verstanden werden. Fotografien von kolonialen Minen, schreibt Fotohistoriker Josiah Rungano Mhute, fixieren und propagieren neue Gesellschaftsordnungen durch gezieltes Organisieren von Räumen und Beziehungen. »The mine compound became the place for the ordering and disciplining of bodies not only through the use of the sjambok [Peitsche] but also through photo.« (Rungano Mhute 2001, 118) Die Minen und ihre Fotografien sind von Macht durchzogene Räume, in der jede Person einen bestimmten Platz zugewiesen bekommt. Körper werden anhand sichtbarer Marker an bestimmte Orte des Raums »eingepflanzt«, um ein bestimmtes Verhältnis untereinander zu erzeugen.

Die koloniale Kamera kann als Technologie der Überwachung von Arbeiter*innen in den Minen verstanden werden und findet, wie mit McClintock gesagt werden kann, ihr *weißes* Counterpart in den europäischen Museen. Letztere stehen für das fetischistische Prinzip des Sammelns und Ausstellens. Die Arbeitszeit der Afrikaner*innen wird durch Fotografien oder Ausstellungen zu einem Warenspektakel, das der Vergnügungszeit von Europäer*innen zugeordnet wird (vgl. McClintock 1995, 123). McClintock spricht von der Etablierung eines panoptischen Standpunktes in den Minen und in den Minenfotografien, der selbst nicht einsehbar ist. Während die Schwarzen Arbeiter dem panoptischen Blick ausgesetzt werden, nehmen die *weißen* Betrachter*innen die Position eines Panoramas ein, vor denen sich die Welt des kolonisierten Untergrunds als Spektakel, Bühne und Aufführung ausbreitet. Dieser Standpunkt verweist auf einen *weißen*, das heißt getrennten und distanzierten Standpunkt, dem sich der Tagebau und die Minenarbeiter offerieren sollen. Als spezifische Praktiken des Sehens können Panorama und Panopticon als identische und antiidentische Modelle des Sehens begriffen werden. Medienhistoriker Stephan Oettermann weist darauf hin,

⁹ Bei der Hervorbringung von »ethnischen Identitäten« spielt Fotografie eine wichtige Rolle (vgl. Wallace 2015, 169–170; Brandes 2010, 49). Ich erweitere die Frage der fotografischen Herstellung von Subjekten um die Herstellung der ökonomischen Figur des Schwarzen, männlichen »Arbeiters«.

dass die Betrachter*innen im Panorama in einer Art des Sehens geschult werden, die mit der Praxis des Sehens korreliert, welche den Gefangenen im Panopticon beigebracht wird (vgl. Oettermann 1997, 107–108). Diese Betrachtungsweisen unterscheiden sich in Standpunkt und Distanz und verlaufen parallel zur Konstruktion der Trennlinie von weiß und Schwarz.

Die Historiker*innen Patricia Hayes, Jeremy Silvester und Wolfram Hartmann weisen darauf hin, dass die visuelle Kontrolle in DSWA statt einer panoptischen einer panoramischen Ausrichtung folgte. Afrikanische Menschen konnten nicht systematisch überwacht werden, weswegen die visuelle Kontrolle der Deutschen auf das Land ausgerichtet war. »This is a system of scanning, rather than surveillance.« (Hayes u. a. 1989, 120) Weder das kolonisierte Gebiet noch die neue Subjektform des Arbeiters konnten durch ein lückenloses Netz der Überwachung kontrolliert werden, vielmehr ist, wie ich weiter unten zeige, das Gegenteil der Fall. Fotografien als panoramische Kontrolle und nicht als panoptische Kontrolle über die Menschen und das Land zu verstehen, heißt, dass Medien des ›Niemandlands‹ vorrangig die Wahrnehmung in Europa kontrollierten. Anders gesagt: Panoramen produzierten einen bestimmten Typus von *weißen* Betrachter*innen in Europa und keine flächendeckende Kontrolle in DSWA.

Klassenzugehörigkeit auflösen

Fotografien von Minen oder Farmen wurden in der Regel für die deutsche *weiße* Arbeiterklasse erstellt, um sie zu erziehen bzw. zu unterhalten. Wie Historiker John Phillip Short ausführt, versprachen Fotografien, die Kluft zwischen bürgerlich-elitären Kolonialist*innen und der ›Masse der Arbeiter*innen‹ zu überbrücken. Ziel der Fotografien war es, die Arbeiter*innen von der Monotonie ihrer Arbeit abzulenken und ihnen Herkunft und Herstellung der Rohstoffe, mit denen sie arbeiteten, vor Augen zu führen (vgl. Short 2004, 216; auch Landau 2002, 161). Vor dem hier erörterten Hintergrund können Minenfotografien besonders als Ein- und Fortführung der Differenz zwischen *weißer* Arbeiterschaft und globalen Arbeitern verstanden werden. Denn mit Blick auf die räumliche Aufteilung in der Fotografie (Abb. 19) zeigt sich hier, dass auch den *weißen* Vorarbeitern soziale Plätze zugewiesen werden. Im Hinblick auf die komplexen Verhältnisse von afrikanischer Arbeiterschaft und *weißer*, armer Arbeiterklasse hat Ann Laura

Stoler für die kolonisierten Gebiete Niederländisch-Ostindien, Französisch-Indochina und Britisch-Malaya argumentiert, dass *mixed-race*-Personen und arme *Weisse* als ähnliche Probleme für die Kolonialverwaltungen angesehen wurden (vgl. Stoler 1995, 107). Im Unterschied dazu zeigt das Beispiel Tsumeb, dass die Bergarbeit die Klassenzugehörigkeit der *weißen* Arbeiter in gewisser Weise transzendiert. Die ersten deutschen Steiger, die vorwiegend aus Hessen und Sachsen von der OMEG angeworben wurden, um Gruppen Schwarzer Arbeiter einzuarbeiten und anzuleiten, wurden in Tsumeb von der OMEG »wie feine Herren« (Hoffmann 1950, 222) behandelt. Bei Ankunft wurden sie im Hotel untergebracht. Sonntags kleideten sie sich in Anzügen. Fiel ihr Lohn nach Abzug der Kosten für Unterbringung und Verpflegung zwar gering aus, versicherten sie sich, wie in der Fotografie deutlich wird, durch Abgrenzung von der Schwarzen Belegschaft ihrer Überlegenheit.¹⁰ Neben dem Missionar, dem Farmer und dem Kaufmann galt auch der Bergmann als »Pionier der Zivilisation« (Kuntz 1912, 4). Für *weiße* Bergarbeiter fungieren, wie mit Sekula angenommen werden kann, Minenfotos als imaginative Formen sozialer Mobilität. »[P]hotography could promote an imaginary mobility within this hierarchy; serving to honor the unhonored by granting them the momentary dignity of a conscious, isolated pose« (Sekula 1983, 222). Die Fotografien erhielten den Status einer »trophy« (ebd., 249), die in den deutschen Familien herumgezeigt wurden, um den sozialen Aufstieg zu beweisen.

Die hochtechnologische Mine steht, wie ich ausgeführt habe, für das Versprechen, modern zu werden. Gleichzeitig, darauf macht Sekula aufmerksam, gilt der moderne Bergbau als ländlich, »primitiv« und dreckig (vgl. Sekula 1983, 204). Bergbau gilt in paradoxer Weise als für die Moderne zentrale, aber »rückständige« Tätigkeit, die vorwiegend in »unterentwickelten« Regionen im In- oder Ausland stattfindet. Die Mine, die ideologisch abgewertet wird, bildet gleichzeitig die Basis für das bürgerlich, industrielle Selbstverständnis: »Here, in the imagination of the early industrial bourgeoisie, was

10 Die meisten Steiger verdienten sich über das »Aufsammeln« von Mineralien Geld dazu, was von der Verwaltung geduldet wurde. Viele der mineralogischen Sammlungen Deutschlands, wie die der *Technischen Universität zu Berlin*, sind heute im Besitz dieser Steiger-Sammlungen. Die Informationen basieren auf Gesprächen mit den Mineralhändlern Norbert Stötzel und Stefan König sowie mit der ehemaligen Leiterin der mineralogischen Sammlung, TU Berlin, Susanne Herting-Agthe, für deren Hilfe ich mich bedanken möchte.

the embryonic ideal of a self-sustaining, autonomous productive machine.« (ebd.)

Während die *weißen* Männer des Bürgertums durch ihren Bezug zur Infrastruktur markiert sind und als einzelne Individuen zu erkennen sind, bilden die restlichen Körper, besonders die der Schwarzen Arbeiterschaft, den Anschein einer undefinierten Masse. Die Grenzen zwischen Menschen und Gestein scheinen verwischt und bilden, wie mit Mbembe gesagt werden kann, »floating spots where ›inhumanity‹ could be immediately experienced in the body as such« (Mbembe 2008, 52). In der Fotografie scheint sich eine Vorstellung zu manifestieren, die besagt, zu ›Arbeitern‹ zu werden, heißt, ähnlich den Erzen, einer ›Kultivierung‹ unterzogen zu werden: »The ›raw native‹ had to be ›processed‹ into a useful subject within the framework of capitalism, expressed here through the juxtaposition with the perceived technology of progress.« (Mhute 2001, 123)

Die Gewaltform, Menschen in *Rassen* zu unterscheiden, was sich deutlich in dieser Fotografie manifestiert, dient einer Argumentation, die behauptet, dass afrikanische Menschen erst durch harte Arbeit und Disziplin in den Menschenstand versetzt werden können: »[T]he idea of a self-motivated, self-disciplined worker, making choices in a labor market and thereby determining the welfare of his or her family« (Cooper 2000, 111). Diese Vorstellung basiert auf der Idee von *Rasse* und Erziehung. So verbreitete beispielsweise Paul Rohrbach, der Landeskommissar von DSWA, die Ideologie, dass afrikanische Menschen nur als »Klasse von Dienstboten in Lohn und Brot der Weißen [...] weltgeschichtlich betrachtet, erst ein dauerndes Existenzrecht« (Rohrbach 1907, 79) erhalten. Wie El-Tayeb anhand ihrer Analysen marxistisch argumentierender Anthropologen weiter zeigt, galt auch hier die Vorstellung, dass afrikanische Menschen, wegen »ihrer Neigung [...] nur im Augenblick zu leben [...] unfähig zur Kapitalbildung« (zit. in: El-Tayeb 2001, 79) seien. In Rohrbachs Anthropologie ist die »arische Rasse« die einzige, »die alle Stufen der von Marx beschriebenen ökonomischen Entwicklung durchlaufen hatte«, was deren Position als »Herrenrasse« (ebd.) bestätigte. Die koloniale Pädagogik der Deutschen setzte die ›Erziehung zur Arbeit‹ ins Zentrum (vgl. Gründer 2004, 34). El-Tayeb schlussfolgert, dass der Klassenkampf eigentlich ein Kampf der *Rassen* war »und die Ausbeutung und Unterdrückung der ›niederen‹ durch die ›höhere‹ Rasse/Klasse eine geschichtliche Notwendigkeit« (El-Tayeb 2001, 75). Die damit oft einhergehende Versprechung, nach der erledigten Arbeit den nächsten Zivilisationsschritt zu erreichen, woraufhin sich eine dauerhafte ökonomische Infrastruktur in Afri-

ka bilden würde, markiert einen den Kolonialismus bestimmenden Widerspruch (vgl. Gründer 2004, 34).

Schwarze Flüchtigkeit durch *okaholo*

Mit jungen Aawambo und MuKavango wurden nur kurzzeitige Verträge von in der Regel sechs oder zwölf Monaten geschlossen. Dies zwang die Arbeiter, auf der Suche nach einer neuen Beschäftigung ständig umherzuziehen. Verhindert werden sollten dadurch die Bildung von Gewerkschaften und insgesamt die Einforderung von Rechten (vgl. Referat SWAPO 1981, 81). Die Bewegungen der Arbeiter von Arbeitsplatz zu Arbeitsplatz und zwischen Siedlungsgebiet und Polizeizone sollten mittels eines Passmarkensystems kontrolliert werden. In den Oshivambo-Dialekten, die Aawambo sprechen, werden diese Marken *okaholo* (*holo* heißt »Blei«) genannt. Wie Nampala schreibt, meint *okaholo* insgesamt das Vertrags- und Arbeitersystem während der deutschen und südafrikanischen Kolonisierung (vgl. Nampala 2020, 4). Auf den aus Messing oder Blei gefertigten Marken sind neben einer Identifikationsnummer, die einem Eintrag im Geburten- und Strafregister zugeordnet war, die Krone des Deutschen Reichs und der Name des Distrikts eingestanz. All jene, die an den Grenzstationen zwischen Polizeizone und Siedlungsgebieten die Gesundheitsprüfung durch den Kolonialarzt bestanden, mussten sich bei einem Rekrutierungsbeamten melden, um eine solche Marke ausgehändigt zu bekommen und in ein Register eingetragen zu werden. Bestand ein Arbeitsverhältnis, mussten die Siegel sichtbar um den Hals getragen werden. Nur mit einer solchen Marke konnte die Polizeizone betreten werden. Diejenigen, die keine Marke trugen, wurden verhaftet oder abgeschoben. Alle *Weiß*en, Kolonialbeamten gleichermaßen wie Siedler*innen, waren angehalten, zu kontrollieren, ob Afrikaner, die sich in der Polizeizone bewegten, im Besitz einer solchen Passmarke waren. Die Marken mussten nach Aufforderung sofort gezeigt werden, andernfalls konnten die *Weiß*en die Person mit Gewalt festhalten bzw. der Polizei übergeben (vgl. Zimmerer 2002, 77).

Okaholo etablierte ein System, in dem *Rasse* und erzwungene Arbeit miteinander über den sichtbaren Signifikanten der Marke zusammenfielen. Mit den Passmarken händigten die *Weiß*en den Schwarzen Männern wortwörtlich neue Identitäten als »Arbeitersubjekte« aus, um aus den Menschen

die »wichtigste Produktivkraft des Landes« (Drechsler 1966, 155) zu machen. Medienwissenschaftlerin Sara Morais Dos Santos Bruss versteht die Passmarken als Technologien »koloniale[r] Rassialisierung [...], um *race* im Alltag« (Morais Dos Santos Bruss 2022, 106) festzuschreiben. Während mit dem Passmarkensystem alle Schwarzen Körper ausgestellt wurden, sollten die *weißen* Blicke an einem System partizipieren, das Schwarze Körper einer ständigen Sichtbarkeit aussetzte. Kurz gesagt: *Weiß*e übten eine ständige visuelle Kontrolle über Schwarze Körper aus. *Okaholo* schreibt eine Subjektivierung bzw. Entsubjektivierung von rassifizierten Identitäten über ein System von Sehen vs. Gesehenwerden an der Intersektion zur Rassifizierung fort.

Wie sich jedoch bereits bei der Einführung des Passmarkensystems herausstellte, war eine lückenlose Überwachung unmöglich, überstieg doch die Fläche Namibias von über 700.000 Quadratkilometern und dessen Bevölkerung von circa 65.000 Menschen die Kontrollkapazitäten der deutschen Kolonialverwaltung bei weitem (vgl. Zimmerer 2002, 126). Neben den zahlreichen Lieferschwierigkeiten der Marken,¹¹ stellte ein deutlich größeres Problem dar, dass die Arbeiter ihre Passmarken wegwarfen, diese bei den Bezirken als verloren gegangen deklarierten oder Namen annahmen, die sie ständig änderten. Die Arbeiter unterbrachen ihr Dienstverhältnis, meldeten sich nicht bei ihrer nächsten Arbeitsstelle oder verweigerten die gefährliche Untertagearbeit vollständig (vgl. Wallace 2015, 299; Gebhard 1991, 28). Ohne auf das Ende ihrer Verträge zu warten, verließen Hai¹om und OvaHerero ihre Posten und verschwanden, wie es heißt, zur »Erholung erst einmal etwa 4 Wochen im Busch« (zit. in: Zimmerer 2002, 143). Wie SWAPO-Mitglied Vinia Ndadi für die 1960er-Jahre während der Apartheid berichtet, flohen die Arbeiter dann, wenn die Gewalt nicht mehr aushaltbar war (vgl. Ndadi 1978). Innerhalb eines Jahres wurden 3.500 gemeldete Fälle »von Flucht aus dem Arbeitsverhältnis« dokumentiert (vgl. Zimmerer 2002, 143). Arbeitsverweigerung war, kurz gesagt, eine widerständige Strategie, die effektiv den Minenbetrieb sabotierte (vgl. Krüger 1999, 185; Hoagland 2007, 102). Diese wi-

11 Dass es sich bei den in Deutschland gefertigten Passmarken um Marken aus Blei und Messing handelte, sollte im Unterschied zu Papiaerausweisen Langlebigkeit und Fälschungssicherheit garantieren. Gleichzeitig verursachte die aufwendigere Anfertigung und Verschickung der Marken regelmäßig Lieferengpässe, weswegen unbezifferte Blankomarken ausgeteilt oder neue Nummern auf alte Marken gestanzt wurden.

derständigen Momente möchte ich mit dem Begriff »Fungibilität« beschreiben.

Für den US-amerikanischen Kontext der *Maafa*¹² steht Fungibilität für die Logik der Entmenschlichung Schwarzer Menschen, die zu tauschbaren und zu zahlreichen Zwecken einsetzbaren, also fungiblen Dingen werden sollten. King schreibt: »Black fungibility as a form of raw material and an expression of spatial expansion used for hu(Man) ascendancy under conquest.« (King 2019, 121) In seiner Aneignung durch queere Schwarze Autor*innen, wie King, beschränkt sich das Konzept der Fungibilität jedoch nicht auf seinen ökonomischen Wert. Es wird vielmehr um Bewegungen von Materialität erweitert – »like water, transportable plants, varying soil types, chemical processes, and other states of change« (vgl., ebd., 69) –, die in Schwarzsein angelegt sind und Möglichkeiten nicht nur für Fungibilität, sondern auch für Fluidität, Flüchtigkeit und Flucht liefern. King reformuliert rassistische Fungibilität zur Schwarzen Flüchtigkeit, indem dey darin einen Zustand ständiger Bewegung, Veränderung und Austauschmöglichkeit erkennt. In Schwarzer Flüchtigkeit liegt das Potenzial, sich der Gefangennahme, Entführung und Zwangsarbeit zu entziehen. »Black bodies also have the capacity for unexpected and unanticipated movements« (vgl. ebd., 73–74). Fungibilität, anfänglich angedacht zur Ausbeutung Schwarzer Körper, nimmt in Kings Wendung also widerständiges Potenzial an.

Die Praktiken der Schwarzen Flüchtigkeit zeigen sich bei Aawambo und anderen Afrikanern in DSWA darin, dass diese ständig den Arbeitsplatz verlassen, die Passmarken wegwerfen oder, was sehr häufig vorkam, ihren Namen und damit ihre Identität änderten. Wenn ihr Name von einem Beamten in ein Registrierbuch eingetragen wurde, bekamen die jungen Männer schon alleine, weil die Deutschen kaum afrikanische Sprachen beherrschten, in der Regel neue Namen, welche die Personen mit der Kolonialökonomie und nicht mit ihrer eigenen Kultur identifizierten. Auch in den Minenbetrieben war eine willkürliche Namensvergabe – nicht selten nach dem Namen des Vorgesetzten oder nach einem Maschinentyp – gängige Praxis (vgl. Mhute 2001, 119; NAN, ZBU 1548 R.VII L10; Band 1).

Die Fehlerhaftigkeit des Passmarkensystems, das auf der Austauschbarkeit von Identitäten basierte, wurde von Afrikanern genutzt, um beim erneu-

12 »Maafa« ist ein selbst gewähltes Wort und meint die Versklavung von geschätzt 60 bis 120 Millionen Afrikaner*innen und die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und psychischen Folgen für die *communities*.

ten Betreten der Polizeizone dem Beamten einen anderen Namen zu nennen, um z. B. eine Bestrafung zu umgehen, welche noch auf den alten Namen registriert war. Die Austauschbarkeit der Namen machte ein kohärentes Register für die Kolonialverwaltung undenkbar (vgl. Prein 1994, 113; Gordon 1977, 67; Zimmerer 2002, 146–150). Die OMEG beklagte sich, dass es unmöglich sei, biografische Angaben der Personen herauszufinden, geschweige denn zu überprüfen. »Some escaped the net of pass laws by changing their randomly assigned nicknames from Hans to Fritz, or from Fritz to Franz.« (Prein 1994, 113) Der Wechsel der Namen und damit der Wechsel von Identitäten gehörte zu einer zentralen Überlebensstrategie Schwarzer Menschen in DSWA, um für das koloniale System visueller Kontrolle nicht mehr identifizierbar zu sein (vgl. Krüger 1999, 187; Mhute 2001, 119).

In einem System, das aus Menschen Arbeitsmaterial für die Umwandlung von Erzen zu Rohstoffen machen wollte – »transformed into materials – material made from man and man made from material« (Mbembe 2014, 75–77) – und in dem kulturelle Zugehörigkeiten der Bevölkerungsgruppen durch eine einheitliche Identität des Wanderarbeiters »erinnerungslos eingeschmolzen« (Schultze 1910, 295) werden sollten, entstanden Lücken, die genutzt wurden, um das System zu unterwandern. In der Wendung von rassistischer Fungibilität zu Schwarzer Flüchtigkeit kann, so King, der Schwarze Körper die Grenzen des Erlaubten und Spalten der sozialen Ordnung ausnutzen, um kurzzeitig einen Moment der Freiheit zu bewohnen (vgl. King 2019, 73–74). Gerade weil Passmarken Menschen zu Material und einer Ziffer machen sollten, nutzten sie das System von Austauschbarkeit für Momente der Flucht. In der Wendung zu Schwarzer Flüchtigkeit zeigt sich auch, dass der Widerstand von den Objekten selbst abhängt.

King entwirft deren Rekonfiguration von Schwarzer Flüchtigkeit über den kolonialen Widerspruch der Moderne, etwas zu fixieren, um es bewegen zu können. Dieser ist auch dem *okaholo*, das Morais Dos Santos Bruss ein »Archiv[] materieller Informationssysteme« (Morais Dos Santos Bruss 2022, 106) nennt, eingeschrieben. King schreibt: »Paradoxically, the need to render life forms as discrete, knowable, containable, and fixed simultaneously required them to be represented as unstable and changing.« (King 2019, 67) Wenn *Weißsein* zum Recht wird, Räume zu durchqueren und anzueignen, wird Schwarzsein, so stellt schon Fanon früh fest, von Stasis und Fixierung markiert (vgl. Fanon 1981, 42–43). Die Stilllegung, die es bedeutet, Menschen in einem Registerbuch zu Zahlen zu machen, einem Objekt gleichzusetzen und über einen kontrollierenden Blick fixieren zu wollen, ist geradezu in pa-

radoxer Weise notwendig, um sie als Arbeiter zu mobilisieren. Passmarken basieren auf dieser doppelten Bewegung, Beweglichkeit mittels Fixierung herstellen zu wollen. Während Schwarzsein durch Sichtbarkeit und Markierung hervorgebracht und stabilisiert werden soll, um in Bewegung zu bleiben, soll *Weißsein* zum allsehenden, aber unmarkierten Auge der Kolonie werden. Dieser Widerspruch, etwas festzusetzen, um es beweglich zu machen, ist jedoch nicht nur zentral für die Moderne und ihre durch Medien stabilisierte Macht, sondern gleichzeitig die Bedingung für Schwarze Flüchtigkeit. Denn gerade erst das System der Wanderarbeit löste die Flüchtigkeit von Afrikanern aus, die eigentlich gerade dadurch verhindert werden sollte.

Fungibilität, so führt King weiter aus, ist tatsächlich ein Produkt *weißer* Angst. Schwarze Menschen zu verdinglichen, stellt einen Versuch dar, die von *Weiß*en immer bereits antizipierten Fluchtbewegungen Schwarzer Menschen gedanklich einzuzäunen (vgl. King 2019, 25). Die nach 1906 stark zunehmende Gewalt, die als Sanktion »für Vergehen wie Faulheit, Ungehorsamkeit und Verlassen des Arbeitsplatzes« (El-Tayeb 2001, 81) eingesetzt wurde, war auch Ausdruck von Angst und Paranoia unter den deutschen Siedler*innen. Insbesondere nach dem Deutsch-Namibischen Krieg und dem Genozid wuchs die Angst bei den *Weiß*en, dass der afrikanische Widerstand doch nicht endgültig besiegt worden war oder sich die überlebenden Afrikaner*innen vielleicht doch rächen könnten. Diese Angst spitzte sich zu massiver Verunsicherung der *weißen* Deutschen in DSWA zu, auf die mit wachsendem Hass und Gewalt gegen Afrikaner*innen geantwortet wurde (vgl. Muschalek 2020, 45).¹³ Es wurde versucht, *weiße* Angst vor Schwarzer Flüchtigkeit zu beherrschen, indem anti-kolonialer Widerstand mit Erklärungen von ›Faulheit‹ oder ›Ungehorsam‹ individualisiert wurde. Die *Weiß*en hatten nicht nur Angst vor männlichen Afrikanern, sondern auch vor afrikanischen Frauen. Im Jahr 1911 wurde eine Zwei-Mark-Gebühr auf Bahnfahrkarten erhoben, mit dem Zweck, so die Windhoeker Zeitung *Südwest*, »die Zahl der Besuchs- und Vergnügungsreisen einzuschränken, die in letzter Zeit vor allem unter einheimischen Frauen unglaublich zugenommen hatte« (zit. in: Prein 1994, 114). Was als Unterhaltungsreise heruntergespielt wird, ist ein Beispiel Schwarzer Flüchtigkeit und zeigt, entgegen des herrschenden Narrativs an, dass Frauen Arbeit bei *Weiß*en suchten, z. B. um

13 Obwohl deutsche Firmen Peitschen und andere Folterinstrumente für die kolonisierten Gebiete herstellten, wurde das Narrativ konstruiert, dass Peitschen wie das *sjambok* indigen seien (vgl. Muschalek 2020, 81–84).

andere als die für sie vorhergesehenen sozialen Rollen in ihren Familien und *communities* zu leben – etwas, das die Kolonialverwaltung nicht vorgesehen hatte und nun versuchte zu unterbinden.

Hammer, Bohrer und Sabotage



Abb. 20: Untertagebau Tsumeb, um 1925

Quelle: Judith Fait. Kupfer, Kolonialismus, Kapital. Das Bergwerk Tsumeb, Namibia. Hamburg, 2019, 186

In einer der seltenen Untertagefotos von Tsumeb wird ein *weißer* Mann, der einen Bohrer bedient, flankiert von zwei Schwarzen Bergarbeitern (Abb. 20). Während sich der eine Arbeiter hinunterbeugt, hält der andere einen Hammer, als schlage er eine Hilfsmarkierung in die Wand. In der Fotografie dominiert die Überinszenierung von *weißer* Männlichkeit, technischer Durchdringung der ›Jungfräulichkeit der Erde‹ und Feminisierung Schwarzer Arbeiter (vgl. Mhute 2001, 129; Moodie/Ndatshe 1994,

19).¹⁴ Die Anglistin Elahe Haschemi Yekani erkennt in ähnlichen Kolonialfotografien die Verdrängung bzw. Überkompensierung einer »crisis of masculinity« (Haschemi Yekani 2011, 81) des beginnenden 20. Jahrhunderts. Im Unterschied zu dieser Perspektive habe ich den *weißen* Mann geclickt, um die beiden anderen Personen aus dessen Schatten zu holen. Durch den extraktivistischen Blick werden nicht nur Afrikaner*innen in Kategorien wie »Arbeiter*innen« anonymisiert, ihnen stellen sich vielmehr auch, wie Künstlerin und Kunstwissenschaftlerin Belinda Kazeem-Kamiński pointiert, Ethnografen, Missionare, Fotografen und, in diesem Fall, der *weiße* Vorarbeiter in den Weg (vgl. Kazeem-Kamiński 2018, 82). Was dagegen durch das Clipping freigelegt wird, sind die Arbeiter.

Im Mittelpunkt der ungefähr 1925 entstandenen Fotografie steht ein elektrischer Presslufthammer, der kurz zuvor im Minenbetrieb in Tsumeb eingeführt wurde. Bereits ab 1915 begann die Technologisierung des Untertagebaus Tsumeb (vgl. Schmitz 1986, 403; Fait 2019, 82; Gebhard 1999, 37). Belüftung, Lichtsystem und Ableitmechanismus für das ständig austretende Fließwasser waren die Bedingungen, um diesen menschenfeindlichen Bereich begehbar zu machen, in dem über 40 Grad herrschten und die Arbeitsschichten acht bzw. zwölf Stunden dauerten. Die Einführung von Gesteinsbohrern, Sprengstoff, Untertagetransport, Sortier- und Filteranlagen sorgte für mehr Rentabilität und sollte das Problem der fehlenden Arbeiter lösen. Während beispielsweise die manuellen Handbohrer zahlreiche Arbeiter erforderten, verlangte die Inbetriebnahme des elektrischen Bohrers nur eine Person. Elektrische Bohrer benötigten darüber hinaus deutlich weniger *weiße*, das heißt teurere Vorarbeiter, um die Schwarze Belegschaft zu überwachen (vgl. Moodie/Ndatshe 1994, 52). Technologien des Bergbaus, wie der elektrische Bohrer und das Dynamit, haben zumindest teilweise die rassistische Zwangsarbeit in DSWA ersetzt und zu den heute bekannten Formen des Extraktivismus geführt (vgl. LeCain 2009, 138).¹⁵

14 Wie Moodie und Ndatshe feststellen, bedeutete die Arbeit in den Minen wiederum für die Männer, in ihren Heimatdörfern Männlichkeit zugesprochen zu bekommen (vgl. Moodie/Ndatshe 1994, 19).

15 Die Technologisierung der Mine führte auch zu neuen Sicherheitsrisiken. Die elektrischen Bohrer setzten im Unterschied zu den kleinen Handbohrern große Mengen an Staub frei, infolgedessen die Arbeiter an Silikose erkrankten (vgl. Fait 2019, 82). Zu den neuen Gefahren durch elektrisches Licht gehörten Kabelbrand und elektrische Schläge (vgl. LeCain 2009, 51). Nachdem die Unfälle mit tödlichem Ausgang oder schweren Verletzungen zunahmen, wurde im Jahr 1910 eigens ein Krankenhaus gebaut (vgl. Wilson 1977, 11). Dies zeigt an, dass »Unfälle«, Vergiftungen und To-

Von Beginn an ist die Minengeschichte Tsumeb's die eines massiven ›Arbeitermangels‹ bzw. einer ›Arbeiterknappheit‹ (vgl. Rohrbach 1907, 485; Krüger 1999, 145). ›Verknappung‹ von Arbeitern ist wie ›Überfluss‹ von Rohstoffen eine Naturalisierung, in der nicht nur das Ausmaß von Zwangsarbeit ausgeblendet wird, sondern auch Flucht, Aneignung und Kooperation von Afrikaner*innen. Statt Ausdruck eines natürlichen Mangels zu sein, kann der sogenannte Arbeitermangel als Metonymie verstanden werden, um Arbeitsverweigerung als Form des anti-kolonialen Widerstands im opaken Bereich zu belassen. Widerstand war allgegenwärtig, erscheint aber auch nur am Rande des Kolonialarchivs. Die Interferenzen von Widerstand, Bergbautechnologie und ›Arbeitermangel‹ können den spekulativen Blick auf Druckpunkte des Bergbaus freilegen.¹⁶ Druckpunkte habe ich mit Starosielski die Orte in Infrastrukturen genannt, wo ein Ereignis auf der Mikroebene Auswirkungen auf der Makroebene haben kann (vgl. Starosielski 2015, 169).

In den OMEG-Berichten und Briefen an die Bezirksämter ist immer wieder von mutwillig blockierten Triebwerken, verunreinigten Erzen, gestohlenen Mineralien, absichtlicher Verschwendung des Arbeitsmaterials, Beschädigung der Ausrüstung oder ausgehebelten Schienen der Transportkarren die Rede (vgl. Melber 1981, 136; Söhnge 1967, 49; Gebhard 1991, 93). Während darin oft nur Einzeltaten gesehen wurden, wird mit der Gewerkschaftsgründung ab 1945 regelmäßig über (organisierten) Widerstand berichtet. Vorher wurde Widerstand oft verharmlost. Im Juli 1919 beispielsweise brach ein Großbrand aus, der eine dreiwöchige Löschaktion zur Folge hatte (vgl. Wilson 1977, 12). Der offizielle Grund, dass nämlich ein Schwarzer Minenarbeiter versehentlich eine Zigarette in den Schacht geworfen haben soll, scheint unwahrscheinlich. Minenarbeiter, die sich rasch lebensnotwendiges Wissen für die Untertagearbeit aneigneten, wussten in der Regel um die Gefahren in der Mine (vgl. Leger/Mothibeli 1988, 236).

desfälle zum Alltag gehörten (siehe auch 2. Kapitel, Abschnitt III). Eine weitere Gefährdung stellte die Fotografie selbst dar. Vor der Erfindung der geschlossenen Blitzlichtbirnen wurden dunkle Räume mit Magnesiumfackeln ausgeleuchtet, die in offenen Schalen gezündet wurden und eine Mischung aus Kaliumchlorat, Schwefelantimon und Magnesium freisetzen (vgl. Sekula 1983, 228). Das Verfahren war im Bergbau nicht ungefährlich, da es sich unkontrolliert ausbreiten kann und die Beteiligten freiwerdenden Stoffen ausgesetzt (vgl. Fait 2019, 151).

16 Der tatsächliche Einsatz westlicher Technologien in den kolonisierten Gebieten wich erheblich von den im Vorfeld getroffenen Annahmen ab. Es gibt zahlreiche Untersuchungen dazu, wie die koloniale Erfindung von ›technologisch‹ vs. ›magisch‹ die tatsächlichen Zusammenhänge verdeckte (vgl. Sittert 2004; Dias 2010, 186).

Vor dem hier diskutierten Hintergrund der Schwarzen Fungibilität kann in der Fotografie eine sabotierende Hand gesehen werden, die potenziell Druckpunkte auslösen kann. »Die Muskeln des Kolonisierten liegen ständig auf der Lauer«, schreibt Fanon und fährt fort: »Man kann nicht sagen, daß er beunruhigt, daß er terrorisiert sei. [...] Für den Kolonisierten besagen sie nicht: ›Aufruhr ist zwecklos‹, sondern: ›Bereite dich auf deinen Kampf gut vor.‹ [...] Dieser Drang, den Platz des Kolonialherrn einzunehmen, bewirkt eine ständige Anspannung der Muskulatur.« (Fanon 1981, 41) Der Muskel, der die Arbeit für die Kolonialökonomie ausführen sollte, war derselbe Muskel, in dem die potenzielle Kraft lag, rassistische Herrschaft zu untergraben und gegen sie zu wirken. Aus dem Muskel, schreibt Literaturwissenschaftler Darieck Scott, kann jederzeit ein »reservoir of resistance« (Scott 2010, 65) werden. Die Muskelspannung stellt einen Zustand von Kraft inmitten eines Zustands des vermeintlichen Ausgeliefert-Seins dar.

In den durch Formen des Clippings herausgelöste Momente der sabotierenden Hand, des wissenden Blicks und der Pause hat sich in diesem Kapitel gezeigt, was Campt eine »reassembly in dispossession« (Campt 2017, 60) genannt hat: Mikroverschiebungen in der sozialen Ordnung der Rassifizierung, die den Status der Enteigneten vorübergehend neu konfigurieren. Diese Mikroverschiebungen äußerten sich, so lässt sich spekulieren, auch in den westlichen Metropolen: nämlich immer dann, wenn der Preis des Kupfers infolge von Streik, Sabotage oder Materialverunreinigung sank. Wie Ferry es formuliert, artikuliert sich der Widerstand in den absinkenden Grafen der Mineralbörse (vgl. Ferry 2009, 53).

Ausblick: An Formen von Abschaffung arbeiten

Als ich mit der Aktivistin Hillary Uno Shiimi in Swakopmund in einem Restaurant saß, kommentierte sie die Fotografien an den Wänden, auf denen, wie an ihrer Kleidung zu erkennen war, OvaHimba-Frauen zu sehen waren. Shiimi erzählte mir, dass die *weißen* Fotografen in die Dörfer kämen und Fotografien von den Frauen machten, ohne sie darüber zu informieren, was mit den Bildern passiere. Man müsste sie, so Shiimi, aufklären, dass ihre Bilder im Internet kursieren, vervielfältigt werden und den Fotografen Geld bringen, während die Frauen nichts bekommen. Für sie ist das ›Recht zu sehen‹ nicht selbstverständlich.

Über eine medienrechtliche Struktur, in der sich das extraktivistische Prinzip fortsetzt, erhalten nicht die Abgebildeten, sondern jene, die fotografieren, das Recht am Bild. Bildagenturen und Kolonialarchive akkumulieren einen Wert, der auf der extraktivistischen Praxis beruht, Menschen zu visuellem Reichtum umzuwandeln und mittels des Eigentumsrechts am Bild weiter Macht auszuüben. Die Abschaffung (*abolition*) dieses imperialen Rechts auf Sichtbarkeit und Zirkulation gehört, so Azoulay, zur dekolonialen Praxis und fordert die Institutionen der Universität, des Archivs, Museums und des Privateigentums auf, zu einem Ort der Reparatur zu werden (vgl. Azoulay 2021, 50).

Wenn seit Mitte des 19. Jahrhunderts *weiße* Betrachter*innen im Akt des Sehens eine Arbeit verrichten, die den Weg des Rohstoffs als besitzlose Einheit ebnet, ist es heute notwendig, gegen die im Recht auf Sichtbarkeit und im extraktivistischen Blick gelernten Distanzen, Trennungen und die damit stabilisierte Sicherheit und Arroganz der *weißen* Position zu arbeiten. King versteht unter Dekolonisierung einen Prozess, sich aus Denkweisen, Gefühlen und Wünschen herauszuarbeiten, die einen festhalten. »A part of that work is realizing that we don't have to want or need the toxic (for

lack of a better term) things that we have learned to depend on. This kind of change is generally really scary, hard, and can be lonely.« (King 2015, 65) Dekolonisierung ist weder vorhersehbar noch eindeutig. »However, I do tend to recognize it when I feel it.« (ebd.) Mehr, als dass es nur um Arbeit oder Verzicht geht, zielt Dekolonisierung, so erinnert King, auf angenehmere Formen des Lebens ab, das nur dann beginnen kann, wenn reparative und affektive Beziehungen geknüpft werden.

Arsen, Blei und Technofossilien.
Die Gegenwart von Ökolonialität

Prolog: Zufällige Begegnungen in Tsumeb

Nachdem ich mehrere Wochen in den *National Archives of Namibia* Akten der kolonialen Minengesellschaften, Bezirksverwaltungen und Bergbaubehörde gesichtet hatte, blicke ich über 400 Kilometer entfernt von Windhoek auf ein Loch in der Erde. Dies war der Tagebau in Tsumeb (Abb. 21). Seit 1996 ist die Mine geschlossen. Vor mehr als 100 Jahren war dieser Ort am Rande der Region Oshikoto mit grün leuchtendem Malachit aufgefüllt, einem hydratisierten Kupferkarbonat, das wegen seiner auffälligen Farbe vermutlich bereits Afrikaner*innen anzog und der damaligen Anhöhe den Namen ›Grüner Hügel‹ (*green hill*) verlieh. Der ›Grüne Hügel‹ ist schon lange verschwunden. Die Schächte des Tagebaus sind verschüttet. Fördertürme, Förderlaufband, Pumpstation, Generatorhalle und andere Gebäude des alten Minenareals sind verfallen. Als ich das Gelände im Dezember 2021 besuche, werden Gebäude abgerissen, um, wie ich höre, das Altmetall zu verkaufen, da der Preis für Schrott durch die pandemiebedingten Materialengpässe gestiegen war. In der Generatorhalle und dem Mineralogiegebäude, die bestehen bleiben, soll ein Museum über deutsche Industriekultur entstehen (vgl. Stender 2022). Das alte Minenareal liegt an einem Berg, in dessen Erde noch immer Steine mit grünlich gefärbten Einschlüssen zu finden sind. Auf der anderen Seite des Bergs befinden sich die Schlacken, die Lagerstätten der Nebenprodukte der Kupferherstellung, sowie der noch aktive Schmelzer der kanadischen Bergbaugesellschaft *Dundee Precious Metals*, in dem vorwiegend aus Peru und Bulgarien importierte Kupfererze verhüttet werden. In Tsumeb selbst wird kein Erz mehr abgebaut.

Während die Kolonialarchive ab 1900 ständig gewachsen sind, verschwindet der ›Grüne Hügel‹ dagegen sukzessive: Die Negativität des Erdloches und die Berge der Kolonialakten bringen sich gegenseitig hervor. Das über 1.000 Meter in die Erde ragende kupfer-, arsen- und bleihaltige



Abb. 21: Stillgelegter Tagebau und Mine in Tsumeb, 2021

Aufnahme: Noam Gramlich

Erz in den kommenden Jahren zu extrahieren, erforderte einen Verwaltungsaufwand, dessen manifestes Resultat die Anhäufung von Akten in Städten wie Windhoek, Berlin, London, Johannesburg und Frankfurt ist. Archive sind die ersten Orte, die ich als Forschende*r gewohnt bin aufzusuchen, und ich finde dort eine fragmentarische Geschichte, die ich im ersten Kapitel als materiell-diskursive Herstellung von Rohstoffen nachgezeichnet habe. Die Erde Tsumeb's dagegen, dort, wo die Reste der Mine stehen und der Tagebau ein Loch in die Erde gerissen hat, verweist auf Momente des Ruinösen, Toxischen und der multitemporalen Sedimentierungen. Für die Frage, wie sich eine situierte Mediengeologie in ein Verhältnis zum (post)extraktivistischen Tsumeb setzen kann, über dessen ökologische Ruinierung ich im Kolonialarchiv kaum etwas finde, schlage ich hier Ortsbesuche und Begegnungen vor.

Meine Nachfragen zur deutschen Kolonialgeschichte stoßen bei den meisten Menschen, die ich während meines Aufenthalts in Tsumeb treffe, nur auf wenig Interesse. Ich höre auf, Fragen zu stellen, und nehme stattdessen ernst, dass ungeplante Begegnungen passieren können. Eine dieser Begegnungen ist die mit Conrad van Wyk, den ich durch Joel Eiseb

kennenlerne, bei dessen Mutter Ruusa Andreas ich wohne und mit dem ich mehr Zeit verbringe und mich anfreunde, nachdem ich die Arbeit im *Tsumeb Museum* beendet hatte. Conrad ist bei unserer ersten Begegnung 58 Jahre alt, gehört der Baster-*community* an und ist ein Nachfahre von Hermanus van Wyk, dem ersten Kaptein der Rehoboth-Baster.¹ Conrad, der im Bereich Hausbau arbeitet und zusammen mit seiner Frau Martha, seinen Kindern und Enkelkindern in ihrem selbst gebauten Haus lebt, lädt Joel und mich mehrere Tage in Folge herzlich für *braai* (Barbecue) und Drinks ein.

Conrad ist nicht nur neugierig, mich kennenzulernen, weil ich aus Deutschland komme (er selbst hatte einen deutschen Vater), sondern er adressiert mich auch als Forscher*in, der seine Lebensgeschichte aufschreiben und als Buch oder Zeitungsartikel veröffentlichen soll. Nicht ich bin es, der das Gespräch mit Conrad sucht, vielmehr ist es umgekehrt. Er erzählt mir von traumatisierenden Erfahrungen in seiner *weißen* Familie, von Ausbeutung und Misshandlung in Arbeitsverhältnissen bei Bur*innen, von Armut und Krankheit, aber auch von seiner Überlebensstärke, seinen elektrotechnischen Fertigkeiten, die er sich selbst angeeignet hat, dem Zusammenhalt zwischen seiner Frau und ihm, seinem Glauben an Gott und seiner Liebe für seine (adoptierten) Kinder und Enkelkinder. Dieser Text ist nicht der richtige Ort für Conrads Geschichten und doch hängt eine davon direkt mit der Gegenwart der Disruption und Verknappung durch den Rohstoff-Frontier zusammen. Als Conrad von seiner deutschen Familie verstoßen wurde, musste er von dem leben, was er auf der städtischen Müllhalde sammelte. Kupferdrähte, die er aus nicht mehr reparablen Elektrogeräten herauslöste, zählten zu den wertvollsten Dingen, die er fand.

Conrads Geschichten sind individuelle Erlebnisse und doch sind sie verwoben mit der kolonialhistorisch gewachsenen Ungleichheit im heutigen Namibia und mit Momenten kollektiver Fürsorge, die sich bewahrt haben. Die Pädagogin Linda Tuhiwai Smith argumentiert, dass postkoloniale und

1 Rehoboth-Baster sind die Nachkommen *weißer* Männer und Khoisan- oder Bantufrauen. In einer rassistischen Gesellschaft ist nicht von freiwilligen Beziehungen auszugehen. Der Begriff »Baster«, der aus Afrikaans für »Bastard« abgeleitet ist, entwickelte sich zu einer Selbstbezeichnung (vgl. Allister 1983). Conrad erzählt mir von einem für die Baster-*community* zentralen Feiertag, um an die Gewalt der Deutschen zu erinnern. Dass die deutsche Regierung am 08.05.1915 Tausende Baster ermordete, wird weder in Form einer Erinnerungspolitik noch in Form von Reparationszahlungen aufgearbeitet. Der Politiker Jan van Wyk spricht von einem »economic genocide« (Tjitemisa 2021). Diese Verbindung zwischen Conrad und mir als deutsche Person ist wichtig, übersteigt jedoch den Rahmen dieses Textes.

indigene Biografien nicht nur Geschichten eines einzelnen Individuums sind, sie partizipieren stattdessen an einer kollektiven Geschichte (vgl. Smith 2012, 145–146). Im Anschluss an Smith betrachte ich Conrads Geschichte in Beziehung zu kolonialen Rohstoffintersektionen. Die Geschichte vom Abzug der Rohstoffe, schreibt der Ökonom Felwine Sarr, muss in einer Weise untersucht werden, die sich dem annimmt, »auf welchem Wege historische Schocks weitergetragen wurden« (Sarr 2019, 56). Der Schock, den die Plünderung afrikanischer Erde ausgelöst hat, verkörpert sich in der Externalisierung von Toxizität und setzt sich bis heute in den Besitzverhältnissen der Minen fort (vgl. ebd., 56–59).²

Bergbau, darauf hat auch Anna Tsing hingewiesen, löst Momente der Entfremdung, des Schocks und der Disruption aus. Rohstoffe werden stets unter traumatischen Bedingungen hergestellt: »Development required the making and using of ›resources‹, and resources cannot be made without violent upheaval.« (Tsing 2005, 42) Land zu enteignen, Erze als Rohstoffe abzutragen, die Arbeitszeit von Menschen abzuwerten und abzuziehen, die Landschaft ökologisch auszudünnen und toxische Nebenprodukte in die Erde zu pumpen – Tsing nennt dies Momente der Entfremdung: »alienation, that is, the ability to stand alone, as if the entanglements of living did not matter« (Tsing 2015, 5–6). Durch Entfremdung werden Menschen und Dinge zu mobilen Vermögenswerten, die, sobald sie aus ihren Lebenswelten getrennt sind, weite Distanzen überwinden, um mit Vermögenswerten aus Lebenswelten anderer Orte getauscht zu werden. Während bei der Land-

2 Der Schmelzer in Tsumeb wird von der international operierenden Firma *Dundee Precious Metals* mit Sitz in Kanada geleitet, die z. B. durch die *Europäische Bank für Wiederaufbau und Entwicklung* subventioniert wurde. Bis heute existieren ökonomische Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Namibia, China, den USA und europäischen Staaten (vgl. Hope 2020). Der Hauptprofit wird ins westliche Ausland transferiert, während in Namibia nur eine kleine Schwarze Elite profitiert. Die Mehrheit bleibt vom Wohlstand ausgeschlossen. In Tsumeb wurde keine verarbeitende Industrie mit einer größeren Anzahl dauerhafter Arbeitsplätze etabliert (vgl. Nujoma 2009, 97). Enklaven- und Extraktionsökonomien, wie der Bergbausektor einer ist, bringen, so Sarr, »keine ganzheitliche Entwicklung des Landes mit sich, [sie] verursachen ökologische und soziale Probleme, nähren die Korruption und führen zu Schieflagen in der intertemporalen Arbitrage und der Allokation von Ressourcen« (Sarr 2019, 61). Für den Zusammenhang von Kolonialismus und Bergbau in Afrika siehe Nhemachena/Warikandwa 2017. Wie der Politikwissenschaftler Oye Ogunbadejo untersucht hat, wurden alle heutigen Minen in Afrika von transnationalen Kooperationen mit kolonialer Gewalt gegründet (vgl. Ogunbadejo 1985, 1–30). Der Minister Albert Jacob Kawana nennt die deutsche Kolonisierung den zentralen Weichensteller der heutigen ökonomischen Ausbeutung Namibias (vgl. Kawana 1988, 52).

nutzung, die nicht den Rohstoff zentriert, der Lebens- und Wohnraum für menschliche und nichtmenschliche Körper³ bestehen bleiben, verhindern Prozesse der Entfremdung, dass Landschaften in Beziehungen existieren können. Der Rohstoff-Frontier zieht weiter, um neue Orte zu pflügen und sie durch Entfremdung auszudünnen und von Beziehungen zu trennen. Übrig bleiben Ruinen, also Räume, die weitgehend für Wertproduktion aufgegeben wurden (vgl. ebd.).

In diesem Kapitel frage ich, auf welche Weise sich Disruptionen als koloniale Kontinuität in der Kupferarbeit Conrads widerspiegeln und wie seine Geschichten als verkörperte Erfahrung von kolonial-kapitalistischer Rohstoffökonomie verstanden werden können. Die Gespräche und Erlebnisse in Tsumeb verbinde ich mit Material aus dem Kolonialarchiv und setze sie in Beziehung zu medientheoretischen Diskursen von Zeitlichkeit. Wie bereits erwähnt, begegne ich Conrad, nachdem ich die Arbeit im Archiv beendet hatte. Erst als ich mich vom Archiv als vermeintlich einziger legitimer Institution des Wissens löse, werden Verbindungen möglich, in denen andere Narrative aufscheinen und normalisierte Wissenspraktiken hinterfragt werden können. *Weißsein* als einen mit der Ausbeutung von Rohstoffen gewachsenen Zugang zu Ressourcen zu verstehen, wie ich im ersten Kapitel argumentiert habe, soll dabei mitreflektiert werden. Aus einer *weißen*, queeren Perspektive stelle ich mir außerdem die Frage, wie Verbindungen trotz Differenzen möglich sein können und wie Distanz und Neutralität, welche die *weiße* Positionierung zu versprechen scheint, durch Momente von Vulnerabilität und Responsibilität dezentriert werden können.

Wenn ich von der »Begegnung mit Conrad« spreche, distanzieren ich mich von einem ethnologischen Ansatz, systematisch Interviews zu führen. Meine Begegnung mit Conrad kann als teilnehmende Beobachtung beschrieben werden, auch wenn sich diese in Dauer, Intention und Systematik unter-

3 Die Begriffe »nichtmenschlich« oder »mehr-als-menschlich«, die aus dem Theorieumfeld des Posthumanismus, der Akteur-Netzwerk-Theorie und des Neuen Materialismus stammen, zielen auf eine Kritik am Anthropozentrismus ab, wiederholen dabei jedoch oft *weiße* Vorstellungen von Menschsein (vgl. Dunning 2021, 7; Weheliye 2014). Kritisiert wurde außerdem, dass, Stoffe in ihrer Handlungsmacht zu denken, Schwarze, indigene und andere Menschen of Color als Besitzer*innen zum Verschwinden bringt (vgl. Nhemachena u. a. 2018, 10–11). Ich verwende die Begriffe als Gegengewicht zur extraktivistischen Verdinglichung und zeige deren rassistische Instrumentalisierung auf. Alle anderen infrage kommenden Begriffe – Landschaft, Boden, Land, Natur, Ökologie etc. – bringen jeweils ein anderes epistemologisches Gewicht mit, das nicht weniger schwierig ist.

scheidet (vgl. Bachmann 2009, 258). Als Teilnehmer*in erhalte ich Einblicke und begeben mich an Orte. Es war zentral, an bestimmten Orten in Tsumeb zu sein, weil erst dadurch, wie Agnes Senganata Münst die Methode der teilnehmenden Beobachtung beschreibt, »das Sichtbare, Hörbare und Spürbare, also *auf das durch alle Sinne Wahrnehmbare*« (Münst 2004, 372) zugänglich wird. Ich blieb insofern in der beobachtenden Position, da ich nur dadurch teilhabe, dass ich das Erlebte schriftlich und fotografisch festhalte und selbst kein*e (dauerhafte*r) Akteur*in bin (vgl. ebd., 373).

Ich besuche Conrad im Juni 2022 ein zweites Mal, um sein Einverständnis für die Veröffentlichung einzuholen. Er betont, dass ihm jede Form der Auseinandersetzung mit Armut wichtig ist und unterstützt mein Vorhaben. Weil wir aus verschiedenen sprachlichen, geografischen und sozialen Welten kommen, verfolgen wir dennoch teilweise verschiedene Interessen und haben unterschiedliche Prioritäten, was die Übersetzung zwischen unseren Positionen nicht immer einfach macht. Ein letzter Hinweis: Die Beschreibung der Treffen mit Conrad gebe ich kursiv gesetzt und in englischer Sprache wieder, um eine Nähe zum Dialog mit Conrad typografisch widerzuspiegeln und den Text sprachlich für ihn zugänglich zu machen. Neben Englisch sprach er teilweise auch Afrikaans, das Joel Eiseb, der mich begleitete, für mich übersetzte.

Einleitung: Tsumebs Architektur der Superfluidität

Obwohl Hai¹om und Damara bereits jahrhundertlang in der Region leben, beginnt Tsumebs offizielle Stadtgeschichte erst im Jahr 1905. In der sogenannten *town* entstanden nach Vorbild deutscher Bergbaustädte Beamtenwohnungen, Direktorenhaus, Parkanlage, Schule, Minenhotel, Krankenhaus, Golfplatz und Theater sowie Arbeitersiedlungen für *Weisse*. Von der *town* durch eine breite Straße getrennt, bildete sich ab 1945 der Stadtteil Nomtsoub, eines der sogenannten *townships*¹. Nomtsoub, wo sich Conrads Haus befindet, ist nördlich von der Arsenhalde und westlich von der Müllhalde eingeschlossen (Abb. 22).

Ruusa Andreas erzählte mir, dass die Minenarbeiter aus dem Stadtbild verschwanden, nachdem die Mine 1996 geschlossen wurde. Zuvor liefen sie auf dem Weg zu ihrer Schicht in voller Bergbaumontur durch die Straßen Nomtsoubs. Die meisten der Kontraktarbeiter, mehrheitlich Aawambo und MuKavango, die vor 1945 in der Mine gearbeitet haben, sind heute verstorben oder leben wieder in ihren Heimatdörfern im Norden. Die Arbeitsbedingungen des noch aktiven Schmelzers haben sich nach der Unabhängigkeit verbessert und sorgen heute für eine kleine Schwarze Mittelschicht, von denen die meisten in der *town* leben, wo auch mehrheitlich Bur*innen und deutsche Namibier*innen wohnen.

Die Ausrichtung, Planung und Umsetzung der Zentren, der Wohnaufteilung sowie der Infrastrukturen, z. B. der Energie- und Wasserversorgung,

¹ Im südlichen Afrika sind *townships* die Viertel, in welchen die Schwarze Bevölkerung segregiert von der *weißen* an den Stadtrand gedrängt worden ist (vgl. Christopher 1994). Nomtsoub ist der Teil Tsumebs, in dem während der Apartheid anfänglich Wellblechunterkünfte, später Massivhäuser für die Minenarbeiter*innen und ihre Familien gebaut wurden. Heute wird das Einkommen der Bewohner*innen als mittel bis gering eingeschätzt. Die COVID-19-Pandemie hat die Arbeitslosigkeit verschärft (vgl. Ya Ndakolo 2020, 62).



Abb. 22: Google-Maps-Screenshot von Tsumeb mit Beschriftungen, 2022

Aufnahme: Noam Gramlich

verlaufen in Tsumeb bis heute größtenteils entlang einer Trennung zwischen weißer, wohlhabender Bevölkerung und einkommensschwacher oder arbeitsloser Schwarzer Bevölkerung (vgl. Stankeviča 2015, 303–391). Tsumeb kann als rassistische Stadt bezeichnet werden. Ab 1905 begannen sich Rasse, Kapital und Kupfer in der Stadtarchitektur zu verschränken, was sich in der rassistischen Segregation der infrastrukturellen Verteilung und Unterbringung der Arbeiter*innen und ihrer Familien zeigt. In den Städten, die in Südafrika und Namibia während der Kolonialzeit und Apartheid entstanden sind, manifestiert sich *Rasse*, wie Achille Mbembe schreibt, wesentlich in Verbindung mit der Macht des Kapitals (vgl. Mbembe 2008, 45).

Eine der zentralen Stoffströme, an die Tsumeb's Architektur ausgerichtet wurde, löste der Elektrizitätsboom ab 1894 aus. Erstmals stieg die weltweite Nachfrage nach Kupfer. Durch das Wachstum von Medientechnologien bestimmte Kupfer den Aktienmarkt phasenweise so stark, dass das Metall an der *Wall Street* »Dr. Kupfer« genannt wurde (vgl. Carter 2012, 39). Kupfer verfügt nicht nur über eine hohe elektrische Leitfähigkeit, sondern galt in Europa als verfügbarer und deswegen billiger als die Metalle Silber und Gold,

die ebenfalls Elektrizität leiten.² Alleine in Deutschland stieg der Kupferverbrauch im Zeitraum 1894 bis 1898 und dann nochmals 1905 bis 1912 um die Hälfte an (vgl. Drechsler 1996, 194; Kolonial-Wirtschaftliches Komitee 1917, 2). Bereits 1899 mussten mehr als 30 Prozent des Kupfers nach Deutschland importiert werden, wobei große Lieferungen aus den USA kamen (vgl. Rositer 2019, 167–168). Weltweit wurde nach Ressourcen gesucht und insbesondere die Lage in DSWA wurde als profitabel eingeschätzt (vgl. Warnack 1914, 8).

Erst die »ungeheure Entwicklung unserer ganzen Elektrizitätstechnik« (Hartmann 1903, 2) machte es profitabel, so stellt OMEG-Beauftragter Georg Hartmann fest, das Erzvorkommen in Tsumeb an den globalen Kupfermarkt anzuschließen. Als Medium für Elektrizität änderte sich die gesellschaftliche Bewertung des Metalls. Kupfer stand ab dem Elektrizitätsboom für die freie Vermittlung von Informationen in Demokratien und wurde zum Sinnbild von Freiheit (vgl. LeCain 2009, 196). Im Unterschied zur Kohle, dem Rohstoff des 19. Jahrhunderts, versprach Kupfer sauber, leise und unsichtbar zu sein und damit eine neue Ära der Zivilisation einzuleiten. In dieser neuen Technologie, die Historiker Lewis Mumford »neotechnic« (Mumford 1934) nennt, weil sie das »Alte« überwinden soll, verkörpern sich moderne Ambivalenzen von Fortschritt und Ausbeutung.

Ausgelöst durch den globalen Strukturwandel der Nationalstaatlichkeit, der weltweiten Wirtschaft und der willkürlichen Aufteilung Afrikas 1884/1885 sollte der mineralische Reichtum Afrikas zu einem der Knotenpunkte des Elektrizitätsbooms werden (vgl. Sarr 2019, 10; Osterhammel 2009, 40). Begleitet wurden diese Entwicklungen von einer Verwissenschaftlichung und Technisierung des Bergbaus (vgl. Bluma u. a. 2018; LeCain 2009). Diese ermöglichten es den Kolonialmächten, sich mineralische Stoffe in einer bisher noch nie dagewesenen Form anzueignen. Um den medientechnologischen Hunger nach Kupfer zu sättigen, wurden finanzstarke Firmen- und Bankkonglomerate wie die OMEG gegründet, die

2 Aus der Perspektive Afrikas war Kupfer knapp, Gold dafür reichlich vorhanden. Was als »knapp« und was als »verfügbar« gilt, ist relativ und verändert sich abhängig von kulturellen Werten und der Nachfrage. Nach der Einschätzung des Geowissenschaftlers Alan Carroll wurde das Vorhandensein geologischer Reserven in den letzten 100 Jahren nicht weniger, sondern immer höher eingeschätzt, da durch neue Technologien sowohl neue Fundorte erschlossen als auch alte Fundorte weiter gefördert werden konnten (vgl. Carroll 2015, 327). Da die Erdoberfläche noch nicht flächendeckend aufgebohrt oder seismografisch gemessen wurde, können Rohstoffe, so schlussfolgert Carroll, letztendlich überall sein.

technologisches und geologisches Wissen vorantrieben, um mit Unterstützung der Regierung gesetzliche Veränderungen über Landrechtsregularien in kolonisierten Gebieten durchzusetzen und Afrikaner*innen von ihrem Reichtum zu enteignen (vgl. Schmitz 1986, 392; Hartmann 1903, 16–18).³ Die Mittel der Extraktion wurden immer grenzen- und rücksichtsloser, um das Metall an Orten wie Tsumeb billig und verfügbar zu machen.

Bereits im Jahr 1913 stammten 447.345 Tonnen Kupfer mit einem Wert von 7.929.000 Mark aus DSWA (vgl. Kolonial-Wirtschaftliches Komitee 1913, 2). Die Strukturen der Minengesellschaften sorgten bis in die 1930er-Jahre, also lange nach dem offiziellen Ende der deutschen Kolonialherrschaft, dafür, dass das Kupfer aus Tsumeb zu bestimmten Zeiten schätzungsweise ein Fünftel des deutschen Bedarfs decken konnte (vgl. Gebhard 1991, 46). Anders gesagt: Ohne das importierte Kupfer aus Orten wie Tsumeb wären Medientechnologien, also Telefon, Elektrizität und Straßenbahn Anfang des 20. Jahrhunderts nicht möglich gewesen. Die Welt der medientechnologischen Ubiquität und die Orte der Ausbeutung sind durch Superfluidität verbunden, wie Mbembe es nennt. Superfluidität weist darauf hin, dass die Verbindungen zwischen den globalen Medien- und Stoffströmen, Kolonialismus und der Arbeit Schwarzer Menschen verschleiert werden (vgl. Mbembe 2008, 42). Obwohl Zeit und Arbeit von afrikanischen Menschen fundamental für die globale Wirtschaft sind, bleiben sie opak.

Während Tsumeb architektonisch und infrastrukturell durch das Paradigma der Superfluidität organisiert wurde, sammelte sich an dessen Stadträndern, was seit mehr als einem Jahrhundert der Kupferproduktion von den Stoffströmen ausgeschieden wurde. Neben Arsen, das sich zu einem Schlackenberg akkumuliert hat, wächst seit ungefähr 20 Jahren Elektroschrott und anderer Müll auf der städtischen Müllhalde an. Diese oft opaken Verbindungen zwischen Medienkulturen und den Ruinen in Tsumeb, die Trennung, aber auch Momente der Neuverbindung zur Folge haben, befrage ich aus einer mediengeologischen Perspektive. Mein Anliegen ist es nicht, die historischen Verbindungen zwischen deutschem Kolonialismus

3 Kupfer war für britische Geschäftsmänner wie Cecil Rhodes und dessen Kolonialgesellschaft der SWAC nicht von Interesse. Diese suchten nach Diamanten und Gold (vgl. Drechsler 1996, 193; auch Schneider 2006, 25). Das Interesse an Kupfer forcierte erst die OMEG. Schon Adolf Lüderitz soll nach Kupfer gesucht haben (vgl. Uhl 1911, 22). Deutsche Firmen, wie die *Metallgesellschaft Frankfurt* und *Aron Hirsch & Sohn* waren wichtige Akteure der globalen Kupferökonomie (vgl. Schmitz 1986, 395).

und (anhaltendem) Umweltrassismus in Tsumeb umfassend aufzuarbeiten, sondern ausgehend von der These der Arbeit, der kulturellen und diskursiven Herstellung von Rohstoffen, die kolonialen Zusammenhänge für eine situierte Mediengeologie beschreibbar zu machen. Während die Kultur der Vernetzung, Beschleunigung und Mobilität von einem westlichen Standpunkt oft als unbehaglich wahrgenommen wird (vgl. Asendorf 1989; Mersch 2006, 26, 110), führt sie in Tsumeb zu mannigfaltigen Disruptionen. Arsenhalde und Müllhalde fordern die Narrative der medientechnologischen Mobilität und Immaterialität heraus und zeigen stattdessen Verbindungslinien in *patchy landscapes* an. Landschaften als Flickwerk, wie sich der Begriff von Tsing übersetzen lässt, sind Assemblagen aus nichtmenschlichen und menschlichen Körpern, die anhand geopolitischer Machtgefälle konfiguriert sind und multiple Zeitlichkeiten aufweisen (vgl. Tsing 2015, 20). Da diese Landschaften intrinsisch mit dem rassistischen Kapitalozän verbunden sind, setze ich sie über Fragen von Zeitlichkeit in ein Verhältnis zu Medienkulturen. Ich beginne mit dem *patchy landscape* der Müllhalde.

Koloniale Zeitlichkeiten der Müllhalde

After visiting Conrad together with Joel, Prince wants to show me the Tsumeb dumpsite where his grandfather used to live and work when he was homeless. Joel and I arrange to meet Prince at noon, the hottest time during the summer season. In the morning he has to assist his grandfather. When we arrive at their house, not only Prince but also Conrad is getting ready. He has decided to join us and show us the dumpsite personally. Although the dumpsite is connected to a time in his life when he was struggling, Conrad wants to tell his story himself. The four of us leave the house to take a 40-minute walk to the dumpsite on the outskirts of Tsumeb, where a road leads through the bushes to the municipal dumpsite. There aren't any fences enclosing the perimeter. The dumpsite consists of a hill that has been constantly growing since the early 90s. Conrad tells us that more trees have disappeared since his last visit (image 23). The spot where they stood is now covered by the landfill. Together with his wife Martha, he used to live in the shelter of the thicket of trees that surround the dumpsite. Especially at night, they had to watch out for thieves. One night all his belongings were stolen. Every morning they came to the dumpsite early and only left in the evening. Several times a week, the trucks of the municipal garbage administration and private companies came to dump the garbage. Then other people joined them, particularly from Kuvukiland, another informal town of Tsumeb.

As we climb a small incline, I can feel the layers of garbage, soft and yielding to my footfall. In some spots I have to be careful not to get my foot stuck between plastic, cardboard, aluminum, palm leaves, and other things that have been accumulating here for years. The garbage has already been sedimenting into some kind of capitalist technogeological strata. In some places smoke rises and there is a smell of burnt plastic in the air. We meet some people who are looking for food and goods that can be reused and recycled like scrap metal, cans, and plastic. They look at us curiously and we greet each other. A small horde of baboons eyes us suspiciously. We try not to come near them. Conrad tells us that sometimes he had to fight with them for the best pieces to eat.



Abb. 23: Conrad Van Wyk (middle) with grandson Prince (right) and Joel (left). Conrad shows us, where a tree used to stand, and invites me explicitly to take a picture of the scenery, 2021
Foto: Noam Gramlich

He wants me to speak to the people working on the dumpsite. We meet a woman whose name is Emily Haoses and her family, to whom we talk for a little while. They are collecting everything edible from the ground of the dumpsite. Like Emily and her family looking for food, Conrad was a prospector, and still is. He is looking through the waste to find something which is still of use. Where my eyes were trained to see trash, his eyes are still able to see opportunity and value. Before he was mining valuable metals from e-waste, he turned the broken or discarded objects into something of value through his gaze. Even on our visit to the dumpsite, he finds an intact piece of a washing machine that is sold new for 900 Namibian Dollars (around 50 Euros). We carried it back home together.

One of the most valuable things Conrad was looking for at the dumpsite was copper. The metal is considered to be eternal because it does not rust and is easily recycled. Conrad loosened the wires made of copper and aluminum from broken electronic devices in order to sell the metal at the scrapyard. Conrad is very skilled at repairing electrical devices, a skill he taught himself, he tells me later. Since he has no formal education, he has learned everything by copying others, which he describes as, »I stole with

my eyes«. He only removed the copper from the devices that he can no longer repair. However, electronic devices are rarely found on the dumpsite compared to other materials, such as cardboard, metal cans, plastics, and leftovers from discarded food. The daily income depends on the price of copper or scrap metal, which varies on a daily basis depending on the global market. Most metal brings in about 18 Namibian Dollars (around 1 Euro) on a good day. The amount of the copper he releases from the casings depends on the size of the device. The smaller the technology, the more difficult it is to remove the parts. Often, the design of the technology does not always allow for recycling. Many valuable components are not recyclable and therefore lost, but copper is mostly recycled.

Conrad was one of millions of informal workers worldwide who take advantage of the reusability of copper and broken devices, even though it's a dangerous endeavor. Sometimes the only way to get copper and aluminum wires is to burn TVs, phones, laptops, or refrigerators to melt the plastic and remove the casings, which often leads to injuries. Burning and opening the devices release gases, which cause headaches, sleep disorders, or heavy coughing where black mucus is formed, which is due to heavy metal, such as chromium, lead, arsenic, cadmium, and mercury. Long-term consequences are chronic health risks, such as cancer, respiratory problems, and neurological damage. All of the materials that are released uncontrollably during the informal copper production from e-waste are classified as toxic by the EU.

Ökologische Reibungen

Wie ich später recherchierte, tragen neben Siedlungsabfällen auch industrielle Aktivitäten zum wachsenden Müllberg in Tsumeb bei, wobei sich nur relativ geringe Mengen Elektroschrott¹ und andere Reste elektronischer Geräte darin befinden (vgl. Mwiya/Giles 2004, 11; Croset 2014, 30).² Die Zahl der elektronischen Geräte auf der Deponie in Tsumeb ist im Vergleich zu den in-

1 »Elektroschrott« ist ein Begriff für technische Geräte mit sehr unterschiedlichen und komplexen materiellen Bestandteilen (vgl. Jørgensen 2019, 124). Es gibt keine allgemeingültige Definition dieses Begriffs, was es erschwert, Mengen und Wege von Elektroschrott zu kartografieren (vgl. Lepawsky 2018, 70). Ich nutze diesen Begriff für soziale, meist aus westlichen Nutzungskontexten ausgeschiedene Medientechnologien.

2 Die Unterscheidung zwischen elektronischen Geräten, wie Kühlschränken und Medientechnologien, bleibt für eine mediengeologische Perspektive sekundär, da jedes Gerät an ein *smart home* angeschlossen werden kann, solange es mit einer Kupferleitung ausgestattet ist.

formellen Elektroschrottdeponien in Ghana, Südafrika, China oder Pakistan gering. Wird der Blick weg von den Superlativen gelenkt, zeigt sich, dass jedes ausrangierte Elektrogerät im Kontext der Wegwerfgesellschaft steht, in die digitale Medienkulturen eingelassen sind. Ab Ende des 20. Jahrhunderts basieren Medientechnologien auf Entsorgungspraktiken, welche deren immer kürzere Lebensdauer und ständige Verbilligung ermöglichen (vgl. Gabrys 2011, 82; Cubitt 2017, 69). Waren es 2014 noch 42 Millionen Tonnen, ist der Elektroschrott im Jahr 2021 auf schätzungsweise 57,4 Millionen Tonnen gestiegen (vgl. weee-forum o. J.). Elektroschrott, der die am stärksten wachsende Müllkategorie darstellt, zeigt deutlich die Verzahnung von Medienkulturen mit geologischen Prozessen im rassistischen Kapitalozän. Da Elektroschrott toxisch und wertvoll zugleich ist, gilt er als eine extrem widerspenstige Kategorie (vgl. Jørgensen 2019, 125). Die Müllhalde fungiert in dem System von Entsorgungspraktiken in gewisser Weise als ruinöse Mine, in die der durch globale Stoffströme geleitete Elektroschrott ›hineinfließt‹ und aus der Sekundärmetalle, also recycelte Metalle, für den globalen Markt ›hinausfließen‹ sollen. Nur, dass diesem ›Fluss‹ zahlreiche Reibungen inhärent sind.

Für eine Mediengeologie des Elektroschrotts weist Jennifer Gabrys darauf hin, dass die ›Entsorgung‹ von Medientechnologien vielmehr als Prozesse der Enteignung, Entwertung und Rematerialisierung verstanden werden sollte. Durch Sortierung, Rückgewinnung und Wiedereingliederung kann recyceltes Material in Anteilen erneut in Räume des Austauschs und der Produktion zurückkehren. Diese Umwandlung erfolgt durch die Rückführung von Müll zu Rohstoffen, sodass recycelte Materialien in die Wirtschaft ein- und aus ihr wieder hinaustreten können. So wird aus Abfall Rohmaterial und aus Rohmaterial wieder Ware. Müll beschreibt eine dynamische Materialität, in die Medientechnologien konstitutiv eingelassen sind (vgl. Gabrys 2011, 95). Medientechnologische Materialität muss folglich prozessual, dynamisch und zeitlich andauernd verstanden werden. Ich knüpfe an Gabrys mediengeologisches Verständnis an, um Medien als Prozesse zu begreifen, welche Rematerialisierung im Kontext der Extraktion sowie des Elektroschrotts einschließen. Diese materiellen Dynamiken und Umwandlungen, in denen sich Medientechnologien bilden, materialisieren sich in einer ungleichen Geografie.³ Für Südafrika und Ghana ist belegt, dass

³ Was in der mediengeologischen Beschreibung von Rematerialisierung wenig thematisiert wird, ist die komplexe Verschränkung mit kolonial-rassistischen Formen von Disruption, Entfremdung und Unterbrechung.

80 Prozent der dort verwendeten Medientechnologien sogenannte Second-Hand-Ware aus Europa sind, bei welcher es sich allerdings nicht, wie von den europäischen Händler*innen deklariert, um funktionierende Technologien, sondern um defekte Geräte handelt.⁴ Jene Medientechnologien, die nicht mehr repariert werden können, werden von informellen Arbeiter*innen unter erheblichen gesundheitlichen Risiken in ihre Bestandteile zerlegt, um als Rohmaterial für einen sehr geringen Preis verkauft zu werden (vgl. Jørgensen 2019, 126). Das Recycling, das den Rematerialisierungen von Medien zugrunde liegt, spannt Länder des Globalen Südens unter kriminellen Bedingungen als Senke für anfallende toxische Stoffe ein und macht die dort lebende Bevölkerung zu prekären Produzent*innen von Sekundärmetallen.

Die Müllhalde als landschaftliches Flickwerk zu verstehen, bedeutet, das Augenmerk auf die Bedingungen geologischer Sedimentierungen zu richten. »Technofossilien« (Zalasiewicz u. a. 2014), »electronic fossils« (Gabrys 2011, 105) oder »fossilized commodities« (ebd., 5) heißen im Umfeld der anthropozän-informierten Mediengeologie veraltete, kaputte und/oder aussortierte Geräte. Ihre Existenz ist der Entwicklung von Plastik, Kupfer, Aluminium und anderen Materialien geschuldet. Werden Gegenstände, die auf Basis dieser Materialien gefertigt sind, aus gesellschaftlichen Kreisläufen von Wert und Nutzung ausgeschieden, bilden sie Technofossilien, welche seit einigen Jahrzehnten einen technostratigrafischen Wandel einleiten (vgl. Zalasiewicz u. a. 2014, 40). Die Müllhalde Tsumeb ist ein Beispiel für diese neuen geologischen Sedimentierungsprozesse. Diese nimmt seit den 1990er-Jahren städtische, industrielle und teilweise medientechnologische Reste auf und gibt damit auch Auskunft über die rassifizierenden Bedingungen des Kapitalozäns.

Der Hintergrund des Kapitels bilden die seit den 1980er-Jahren geführten Diskussionen um Umweltrassismus bzw. Umweltgerechtigkeit, die sich im Kontext der anti-, de- und postkolonialen Kritik am Anthropozän und des Klimawandels intensiviert haben (vgl. Hage 2017; Liboiron 2021; Yusoff 2018, xii). Inwiefern Medientechnologien im rassistischen Kapitalozän zu ruinösen Landschaften im Hinblick auf Extraktion, Produktion und Elektroschrott geführt haben, wurde in zahlreichen Studien untersucht (vgl. Pellow/

4 Für eine Einschätzung des namibischen Kontexts habe ich mit Per E. Hansen von der NGO *NamiGreen* Kontakt aufgenommen, der mir Auskunft über die Schwierigkeit der Nachverfolgbarkeit für Elektroschrott im namibischen bzw. gesamtafrikanischen Kontext gegeben hat. Ich bedanke mich für den Austausch.

Park 2002; Maxwell/Miller 2012; Davis u. a. 2019). Rassismus ist entscheidend bei der Frage, welche Landschaften und welche Menschen verwertbar gemacht werden. Dies wurde von der historischen Forschung in den allgemeinen Kontext des Kolonialismus gestellt und auch ansatzweise im Hinblick auf die deutsche Kolonialgeschichte in Namibia untersucht (vgl. Melber 1981, 109–127; Dimba Kiaka 2018). Neben der Rohstoffgewinnung setzt auch die heutige Müllökonomie auf Praktiken, die sich, wie der*die Geograf*in Max Liboiron herausstellt, als kolonial bezeichnen lassen können: »Recycling, incineration, and other waste managements that ›take care‹ of waste so that the extraction and access to Land can continue is colonialism.« (Liboiron 2018) Dass sich die Beziehung zu Land, welches entweder als Mine oder als Müllhalde rekonfiguriert wird, nicht geändert hat, ist, wie ich es nenne, ein Ausdruck von *Ökolonialität*.

Kolonialismus (lat. »colere«; dt. »kultivieren«, »bewohnen«) wird oft als tiefergreifende Trennung von bestehenden Systemen und als gewaltvolle Verschmelzung mit einem global wachsenden ökonomischen und kulturellen Netz beschrieben, das bis heute in Form zahlreicher Strukturen fortbesteht (vgl. Tuck/Yang 2014, 812; Wolf 2006; Osterhammel 2009, 40). Kolonialismus war die Basis der Entfaltung des Globalen Nordens (vgl. Mudimbe 1988; Thiong'o 1986). Um das epistemische Fortleben des Kolonialismus in seinen ökonomischen und ökologischen Dimensionen hervorzuheben, spreche ich von *Ökolonialität*.⁵ Ökolonialität ist ein Kofferwort aus Ökologie⁶, Ökonomie und Kolonialität und adressiert die verschiedenen Ebenen, in denen kolonialrassistische Reorganisationen von Beziehungen zwischen Menschen, Land, Mineralien etc. operationalisiert werden. Der Begriff »Kolonialität«, so schlägt der Soziologe Aníbal Quijano vor, zeigt an, dass sich Kolonialismus in der Ausweitung eines eurozentrischen Imaginären fortsetzt, welches durch Bildung, Medien, Weltmarkt, staatlich sanktionierte Sprachen und Verhaltensnormen institutionalisiert und verbreitet wird (vgl. Quijano 2019). Kolonialität meint erstens die physische Dimen-

5 Teile der folgenden Argumentation wurden bereits veröffentlicht (vgl. Gramlich 2021). In ähnlicher Weise spricht Katrin Köppert von einer ökolonialen Gegenwart (vgl. Köppert 2019b).

6 Es gibt zahlreiche Untersuchungen darüber, inwiefern Ökologie, die Wissenschaft der Beziehungen des Organismus zur Außenwelt, eine koloniale Wissenschaft ist. Neben umwelthistorischen Forschungen über die Gewalt von Landaneignung, Plantagenwirtschaft und Übertragung von Krankheiten (vgl. Crosby 1991) existieren auch epistemologische Untersuchungen darüber, wie Ökologie als vorkybernetisches Verwaltungsinstrument in Südafrika während der Apartheid angewendet wurde (vgl. Anker 2001, 7–40).

sion, wie das kapitalistische Weltsystem und die vielfach durch dieses ausgelöste Ökozide, zweitens die epistemologische Dimension, die dieses System aufrechterhält und reproduziert. Verwiesen wird auf die der kapitalistischen Moderne inhärente Seite, die durch diese Beherrschungs- und Ausbeutungslogik kompromittiert ist. Kolonialität ist »the hegemony of Eurocentrism as an epistemological perspective« in dem »dominated populations [are] assigned identities and subjected to it as a worldview or way of knowing the world and themselves« (Mignolo 2012, 54).

Ökolonialität, verstanden als bis heute anhaltende koloniale Restrukturierung von ökologischen und ökonomischen Beziehungen, orientiert sich an dem vom Historiker Jason W. Moore entwickelten Verständnis von Kapitalismus als Weltökologie. Vor dem Hintergrund, dass kapitalistische Organisationsformen Beziehungen zwischen Land, Menschen, Gewinnstreben, Finanzierung und Regierungen umstrukturiert haben, unterstreicht Moore gemeinsam mit Raj Patel: »Der Kapitalismus ist nicht nur Teil einer Ökologie, er ist eine Ökologie – ein Bündel von Beziehungen, in dem Macht, Kapital und Natur miteinander verflochten sind.« (Patel/Moore 2018, 54) Die Etablierung der kapitalistischen Weltökologie unterliegt einem System der Verbilligung von Natur, Geld, Arbeit, Fürsorge, Nahrung, Energie und Leben, das seinen epistemisch-materiellen Ausgangspunkt in Kolonialität nimmt. Ressourcen bezeichnen keine wirklichen Dinge, vielmehr verweisen sie auf materielle und ideologische Strategien – wie die Hochskalierung –, um heterogene Lebensformen in das kapitalistische Netz zu integrieren und darin zu kontrollieren. »Billig ist eine ›Strategie‹, ein gewaltsames Vorgehen, das alle Arten von Arbeit auf den Plan ruft – menschliche und tierische, botanische und geologische – und diese Arbeit so gering wie möglich entlohnt.« (ebd., 34) Obwohl das kapitalistische Prinzip von Akkumulationsprozessen bereits 1450 in Gang gesetzt wurde und seine zentrale Ausprägung erfahren hat (vgl. Moore 2019, 31; auch Wallerstein 1983, 14), ist Kolonialismus nicht gleichbedeutend mit Kapitalismus, vielmehr ist Letzterer »Werkzeug« (Referat SWAPO 1981, 51) oder »Technologie« (Tuck/Yang 2012, 4) von Kolonialismus.

Mit Kupfer Zeit manipulieren

Im Folgenden möchte ich die Verbindungen zwischen Medien und Ökonomie in Tsumeb über die zeitliche Dimension beschreiben. Ich verstehe unter Zeit eine soziale Technik der Kontrolle, die einen kolonialen Ursprung hat. Zeitliche Konzepte von z. B. Linearität interferieren, wie ich hier zeige, mit dem epistemischen Programm von Rohstoffen. Ich beginne mit einer historischen Einordnung der kolonialen Techniken von Zeit.

Bereits während der spanischen und portugiesischen Kolonisierung Südamerikas im späten 15. Jahrhundert diente Zeit als koloniale Technik und führte zu weitreichenden epistemischen Verschiebungen. Im Hinblick auf koloniale Episteme von Zeit hat Quijano drei Prozesse unterschieden: erstens, die Enteignung indigener Kulturen, um das westliche Wachstum zu befördern; zweitens, die epistemische Vernichtung der vorkolonialen Zeit durch Diskurse des ›Prähistorischen‹; drittens, die Installation einer linearen Zeitlinie, in der einzig und alleine Europa als zukunftsfähig konzipiert wurde (vgl. Quijano 2019, 40; auch Al-Saji 2013, 6). Koexistierende Zeitlichkeiten sollten entlang einer linearen Zivilisationszeit vereinheitlicht werden. Nichtlineare Zeitkonzepte, die als nachhaltig, regenerativ oder zyklisch bezeichnet werden können, wurden vernichtet, verleugnet oder abgewertet (vgl. Smith 2012, 56–59; Biwa 2012, 6). Mit der linear ausgerichteten Zeit wurde die konsequenzenreiche Vorstellung etabliert, dass es eine abgeschlossene Vergangenheit gäbe. Dies diente wiederum den Kolonialmächten dazu, den eigenen Imperialismus zu legitimieren, welcher als die einzig mögliche Gegenwart und Zukunft postuliert wurde. Zentral für das weiße Selbstverständnis ist, dass die europäische Moderne als unabhängig von anderen, wie z. B. der vermeintlich prähistorischen Zeit, gilt.

Die intrinsische Verbindung von Kolonialität und Zeitlichkeit erreichte mit der Einführung der *Greenwich Mean Time* (GMT) im Jahr 1884 einen noch nie dagewesenen Höhepunkt. Um die Vernetzung der Märkte vorantreiben zu können, wurde eine Vielzahl von global und teilweise auch regional variierenden Zeiten auf der ganzen Welt durch eine einzige, zentralisierte und standardisierte ›mittlere Zeit‹ ersetzt, welche von London ausging (vgl. Nanni 2012, 2; Nguyen 1992, 33). Die flächendeckende Ein- und Durchführung der neuen Zeit, aus dem geografischen Herzen des Imperialismus heraus, manifestierte sich in einer Bandbreite neuer Einzelmedien, wie der Uhr, und in Infrastrukturen, wie der Eisenbahn und Telegrafie. Damit kolonisierte Gebiete mit europäischen Streckenverbindungen zu Land und zu Meer

synchronisiert werden konnten, sollte die gesamte Welt mittels Medien in ein universelles Zeitverständnis eingegliedert werden. Das medientheoretische Paradigma der Überwindung von Zeit und Raum ist tatsächlich ein Ausdruck der kolonialen Beherrschung von Raum und insbesondere Zeit.

Wie die Forscherin der Politischen Theorie Dan Thu Nguyen schreibt, war die Standard- und Universalzeit das zentrale Instrument, das in der Lage war, sich an die Bedürfnisse kolonialer Beherrschung, Organisation und Eroberung anzupassen (vgl. Nguyen 1992, 33). Die neue Zeit spielte für das Hauptinteresse der kolonialen Akteur*innen, nämlich die Herstellung und Ausbeutung von Rohstoffen, eine Schlüsselrolle. Neben der zeitlichen Synchronisierung von Infrastrukturen zeigte sich das besonders in der Messung von Arbeitszeit. In Tsumeb diente die Standard- und Universalzeit der Organisation von Arbeitsschichten und der Verwaltung der monatlichen Bezahlung. Nicht zufällig war einer der ersten Bauten das Direktionsgebäude, an dessen Turm in allen vier Himmelsrichtungen jeweils große Uhren angebracht wurden. Diese passierten die Arbeiter*innen bei Schichtanfang und Schichtende. Die Turmuhr sollte dazu dienen, den Menschen, die vorher nach anderen Zeitkonzepten gelebt hatten, die neue Zeit anzutrainieren, um ihre Arbeitszeit zu messen und Pünktlichkeit durchzusetzen. Wie ich im ersten Kapitel argumentiert habe, wurde die Mine durch visuelle Kontrollprinzipien organisiert, welche sich, so lässt sich hier ergänzen, auch auf zeitlicher Ebene zeigen, als damit begonnen wurde, das Leben der Arbeiter*innen nach dem Rhythmus kolonialer Zeit auszurichten (vgl. Alcoff 2006, 210).

Die Einführung der neuen Zeit brachte jedoch auch Momente mit sich, die sich der kolonialen Kontrolle entzogen. Die Minenarbeiter*innen eigneten sich die Techniken der Zeit auch an. Anfänglich zahlte die OMEG einen Pünktlichkeitsbonus aus, was die Arbeiter*innen rasch ausnutzen, sodass bald das Geld ausging und Notfallgeld gedruckt werden musste (vgl. Gebhard 1999, 41). Auch eigneten sich die Menschen das Kalendersystem an, um die Betrügereien der OMEG offenzulegen. Als sie erkannten, dass die Minenverwaltung die Februarzahlung auch für die darauffolgenden Monate ansetzte und statt der 31 Arbeitstage nur 28 Tage bezahlte, brach ein Streik aus, der den Betrieb unterbrach (vgl. ebd., 42).

Kupfer spielte eine zentrale Rolle bei der Einführung kolonialer Zeit. Erst mittels dessen technischer Übersetzungsleistung, in der »Bits durch Kupferdrähte oder Glasfaser« (Winkler 2015, 236) geleitet wurden, konnte, so der Medienwissenschaftler Hartmut Winkler, Zeit überhaupt reversibel

und damit kontrollierbar gemacht werden. Mit der kupferbasierten Telegrafie begann wahrscheinlich der »tiefste[] Einschnitt« in das »gesamte Raum- und Zeit-Gefüge, das den Fluss der Informationen bestimmt [...], weil sie zum ersten Mal die Übermittlung von Nachrichten vom physischen Transport löst« (ebd., 282). Der Telegrafmast »übermittelt seine Botschaften mit nahezu Lichtgeschwindigkeit« (ebd.). Die Übertragung, die extrem schnell und so wenig physisch erscheint, begann nicht zufällig mit der Entbergung des »Erdreichs als Kohlenrevier, de[m] Boden als Erzlagerstätte« (Heidegger 1954, 14). Es muss, so der Philosoph Martin Heidegger, die »in der Natur verborgene[n] Energie« (ebd., 16) aufgeschlossen und übersetzt werden, um als Potenzialität für Mobilität und Geschwindigkeit eingesetzt werden zu können. Mit der massiven Extraktion von Kupfer und fossilen Brennstoffen wird Macht über Zeit und damit über Geschichte ausgeübt.

Mit Blick auf die Geschichte des Medienbegriffs argumentieren Lorenz Engell und Bernhard Siegert, dass der Übergang von »Umgebungsmedien« wie Luft, Wasser und Äther zu metallischen »Rohstoffmedien« (Engell/Siegert 2016, 7) die Voraussetzung dafür war, Medien nicht mehr elementar, sondern technologisch und geschichtlich zu denken. Erst mit der Entdeckung der Leiteigenschaft bestimmter Metalle fungierten Medien als Beschleuniger und Manipulatoren von Zeit und Geschichte. Kurz gesagt: Es ist das Kupfer, welches das »historische Apriori« (ebd., 7) einleitete. Damit wird ausgerechnet das Material, das anteilig aus kolonialen Kontexten stammt, zum westlichen Medium, Geschichte zu schreiben.

Während einer Rede gegen die Versklavung im Jahr 1852 kam Frederick Douglass auf die Rolle der Ausbeutung von Metallen für die westliche Welt zu sprechen. Über die *weißen* Siedler*innen der USA sagt der Schriftsteller und Abolitionist: »They hate all changes, but silver, gold and copper change! Of this sort of change they are always strongly in favor.« (Douglass 2007) Ich verstehe Douglass' Beobachtung nicht nur dahingehend, dass sich durch Extraktivismus weltweit Umbrüche zum Vorteil der *weißen* Minderheit ereignet haben. Mehr noch scheinen Metalle das Potenzial zu besitzen, diejenigen, die sich ihrer ermächtigt haben, in die Lage versetzen zu können, Zeit zu kontrollieren. Das geologische Potenzial, Zeit und damit Geschichte in Bewegung zu versetzen, haben sich Kolonisator*innen angeeignet, um ihre imperialen Zeitvorstellungen durchzusetzen. Douglass erkennt darin eine Ungleichheit und einen Widerspruch: Obwohl Entwicklung und Veränderung von den *weißen* Siedler*innen verachtet wurden, insbesondere in abolitionistischen Forderungen, eignen sie sich diese Fähigkeiten mittels Metallen,

die in kolonialen Kontexten extrahiert werden, an. Geschichtliche Veränderung und zeitliche Dynamik erfordert, wie sich schlussfolgern lässt, immer einen Moment der Stasis. Diese Ambivalenz schreibt sich in Rohstoffe ein.

Ich möchte weder behaupten, dass koloniale Zeit universell ist oder widerstandsfrei angenommen wurde, noch dass es keine anti- oder dekolonialen Zeiten gäbe, die parallel oder inmitten kolonialer Zeit existieren (siehe Gunkel/Hameed 2021). Ich verfolge auch keinen afropessimistischen Ansatz, bei dem Schwarzsein als das Leben verstanden wird, das ontologisch auf dem Status kolonialer Gewalt und Ausbeutung gefangen gehalten wird (vgl. Wilderson 2021; zur Kritik Wekker 2021). Vor dem Hintergrund der fehlenden Aufarbeitung kolonial-rassistischer Gewalt besonders im Hinblick auf die geologische Materialität von Medienkulturen im Kontext deutscher Kolonialgegenwart scheint es jedoch notwendig, den Zusammenhang von Zeitlichkeit, Ökolonialität und Ökonomie erst einmal zu beschreiben, ohne diesen als absolut zu behaupten. Auf welchen Ebenen wurde Zeit als koloniale Technik für menschliche und nichtmenschliche Körper auf der Müllhalde in Tsumeb reformuliert und wie stehen diese in materiell-diskursiver Verbindung mit Medienkulturen? Oder anders gefragt: Welche Zeit stellt eigentlich die Geschwindigkeit der Moderne bereit?

Zeitliche Enteignung von Zukunft

In ihren Ausführungen zu Müll, Rassismus und Geschlecht spricht Françoise Vergès über die Mechanismen der Externalisierung von Schäden und Leid als Grundprinzip kapitalistischer Prinzipien (vgl. Vergès 2019a; Vergès 2019b). Es gibt, so die Politikwissenschaftlerin, eine Gleichzeitigkeit von ›grünem Kapitalismus‹, der ›sauberes‹ Wasser und ›saubere‹ Medientechnologien verspricht, und der verdrängten Antwort auf die Frage, wer die Arbeit aufbringt, um diese ›Sauberkeit‹ herzustellen. Diese Arbeit wird mehrheitlich von Personen der Globalen Mehrheit,⁷ also von Schwarzen, indigenen

7 Die Pädagogin Rosemary Campbell-Stephens hat die Begriffe »Globale Mehrheit« und »weiße Minderheit« als dekoloniale Alternativen zu Begriffen wie »People of Color« vorgeschlagen. Im Unterschied zu Letzterem wird *Weißsein* bei Campbell-Stephens Vorschlag als Norm dezentriert und die Vorstellung korrigiert, dass es sich bei der Vielzahl an ethnischen und kulturellen Gruppen um Minderheiten handeln würde (vgl. Campbell-Stephens 2020).

und anderen, vorwiegend weiblichen Menschen of Color durchgeführt. Einem transparenten, *weißen* Körper – Vergès nennt ihn »Phantomkörper« – steht immer ein erschöpfter und ausgezehrter Körper einer Person der Globalen Mehrheit gegenüber, »that enables his limitless performance« (Vergès 2019a, 3). Vergès adressiert die Dynamik, dass Beschleunigung und Geschwindigkeit, die oft *weißen* Körpern vorbehalten bleiben, auf gewaltige Mengen verbilligter Arbeit, fossiler Brennstoffe und anderer Materialien angewiesen sind. *Weißsein* entwickelte sich an der Schnittstelle zu kolonialen Zeiten und wird demzufolge mit Technologie, Fortschritt und Mobilität assoziiert (vgl. Hobson 2008). Gleichzeitig bleibt dem *weißen* Körper die ihm konstitutiv eingeschriebene Materialität opak: Er wird damit zum Phantomkörper. *Weißsein* ist, wie ich im ersten Kapitel argumentiert habe, ein modernes Ideal, in dem sich unter anderem das Begehren nach Transparenz und Sauberkeit als Verdrängung des immensen Aufwands von Arbeit, Energie und Rohstoffen verkörpert.

Das zeitliche Verhältnis von Instandsetzung und Beschleunigung ins Blickfeld zu rücken, ist, so Vergès, eine notwendige Ergänzung zur Debatte um die Zeitlichkeiten im Anthropozän.⁸ Im Unterschied zur geologischen Tiefenzeit des Anthropozäns müssen die Momente der kolonialen Verlangsamung und der für Arbeitsprozesse entwerteten und enteigneten Lebens- und Arbeitszeit der Globalen Mehrheit in diese Kalkulation des Anthropozäns hineingerechnet werden. Jene Zeit also, »[that is] needed to clean the world, to repair what has been broken by slavery and colonialism, which is itself being broken by the ravages of capitalism – so much damage, so many wounds, so many ruins« (Vergès 2019a). Die Beziehung zwischen kapitalistischen Räumen und der Zeit der Globalen Mehrheit besteht oft darin, dass Letzterer der Zugang nur gewährt wird, um sie zu säubern, zu reinigen oder zu reparieren. Ihre Tätigkeiten können als Praktiken der Sorge im Sinne der Reproduktion, Instandsetzung und Reparation verstanden werden (vgl. Gramlich 2021). Die Tätigkeit des Sorgens bleibt, darauf verweist Vergès in ihrer feministisch-dekolonialen Argumentation, oft unsichtbar. Dies ermöglicht überhaupt erst ihre Abwertung bzw. Entwertung.

Bezogen auf die Frage, was heute im Sinne der Dekolonisierung getan werden kann, verweist Vergès darauf, dass es notwendig ist, das Verhältnis von Zeit zu Putzen und Reparieren in den Blick zu rücken. Sorge und

⁸ Die Literatur, die sich aus post- und dekolonialer Perspektive kritisch mit dem Anthropozän auseinandersetzt, ist mittlerweile zahlreich (vgl. Tsing 2020; de la Cadena 2019).

Reproduktion sind durch die Zeiten des Aufrechterhaltens, Wiederholens, Instandsetzens, Aufschiebens und Verbleibens strukturiert (vgl. auch Baraitser 2017, 2–3). Dem gegenüber stehen die Ideale von Fortschritt und Beschleunigung. Diese produzieren immense Mengen an Dreck, der jedoch nie vollständig entsorgt werden kann, weil die Zeit des Putzens und Reparierens eine andere Zeit ist, die außerhalb von Beschleunigung bleibt (vgl. Vergès 2019a, 11). Dies hat zur Folge, dass heute Berge an toxischen Überresten wachsen, während auch die Produktion von weiterem Müll voranschreitet. Wenn auf die Zeitlichkeit der auf Hochtouren laufenden Medientechnologien immer nur verspätet reagiert werden kann, wird dadurch ein Raum der Verzögerung hergestellt, da konstant Müll anfällt, um den sich nur bestimmte Menschen kümmern: »The fact that none of this work is ever really finished because somewhere, something is being broken, damaged, wounded.« (Vergès 2019a) Über die Intersektionen von Geschlecht, Klasse und Rasse organisierten routinierten Tätigkeiten des Putzens, Reparierens und Säuberns werden bestimmte Menschen außerhalb zeitlicher Räume der Beschleunigung gehalten.

Wie Gargi Bhattacharyya schreibt, stellt die Vorstellung von Entbehrlichkeit bestimmter Menschen und Regionen bis in die Gegenwart einen zentralen Motor für kapitalistische Akkumulationsprozesse dar (vgl. Bhattacharyya 2018, 16). Entbehrlichkeit und Entwertung findet insbesondere in Bezug auf die Zeit der Arbeiter*innen statt. Diese Technik kolonialer Zeit manifestiert sich also in ganz materieller Weise in menschlichen und nichtmenschlichen Körpern. Ich verstehe Conrads Arbeit, Kupfer aus Elektrogeräten herauszulösen, als ebendiese Form des Säuberns, Reparierens und Reinigens von Medieninfrastrukturen. Conrads Tätigkeit ist auf ein Zeitregime verwiesen, das die Zeitlichkeit der Beschleunigung ständig wiederholt, instandsetzt und aufschiebt, indem es aus dem »Kreislauf« der Medientechnologien ausgeschiedenes Kupfer wieder in den Prozess der Rematerialisierung zurückspeist. Nahezu 80 Prozent des jemals aus der Erde gewonnenen Kupfers, so eine geläufige Schätzung, wird in recycelter Form noch auf die eine oder andere Weise genutzt (vgl. Carter 2012, 32–33). Das arbeitsintensive Recyclen von Kupfer wird weltweit zum größten Teil durch informelle Arbeit durchgeführt (vgl. Sridhar/Hammed 2016). Tausende informelle Kupferproduzent*innen »kümmern« sich um Elektroschrott, indem sie das herauslösen, was recycelt werden kann, um es dem globalen Metabolismus zurückzuführen. Informelle Wirtschaft, die auf keine soziale, gewerkschaftliche Strukturierung zurückgreifen kann, deren generierter Wert aber den-

noch in kapitalistische Prozesse eingespeist wird, kann als eine spezifische Form des Produktionsverhältnis verstanden werden. Anstatt eine eigene Akkumulationswirtschaft zu generieren, ist informelle Arbeit lediglich an einem bereits existierenden Bedarf ausgerichtet (vgl. Bhattacharyya 2018, 16). Im Fall der Elektroschrott-Müllhalden ist es der Bedarf der kupferbasierten Medieninfrastrukturen. Besonders informelle Arbeit ist von Vorstellungen betroffen, entbehrlich und billig, also letztendlich ›Nichtarbeit‹ zu sein. Dies macht sie besonders anfällig für Prekarität und Unsichtbarkeit.

In der Zuschreibung von zeitlicher Entbehrlichkeit verschränken sich menschliche und nichtmenschliche Körper auf materiell-toxische Art und Weise. Die Gase und die Gifte, die beim Öffnen der kupferhaltigen Geräte und beim Herausschmelzen der Kupferkabel austreten, werden von den Körpern der dort Arbeitenden und Lebenden absorbiert. Boden, Pflanzen, Tiere, Wasser und Luft nehmen die Gifte auf und tragen sie als Teile eines Ökosystems in die umliegenden Regionen. Da sich die Deponie in Tsumeb auf einem Grundwasserreservoir befindet, sollte das Gelände bereits 2014 geschlossen werden, um die Verschmutzung der Wasserressourcen zu vermeiden (vgl. Croset 2014, 27). Eine ökologisch abgeschlossene Deponie wurde, entgegen der Ankündigung, nicht gebaut. Die Materialität, die sich über die letzten Jahre bzw. Jahrzehnte in Boden sowie andere nichtmenschliche und menschliche Körper einschreibt, verweist auf eine langanhaltende und räumlich gestreckte Zeitlichkeit. Chrom, Blei, Arsen, Kadmium, Quecksilber und andere Schwermetalle, die, wie eingangs erwähnt, beim Herauslösen von Kupfer und Aluminium aus Elektrogeräten freitreten, sorgen für langfristige, teilweise schwere gesundheitliche Folgen. Obwohl Zeit das entscheidende Kriterium ist, um die Aktivität, Dynamik und Toxizität dieser Stoffe zu begreifen, wird der Zusammenhang von Toxizität und Dauer in aktuellen Untersuchungen oft vernachlässigt (vgl. Liboiron 2021, 96). Nahe liegt jedoch, dass menschliche und nichtmenschliche Körper auch in ihrer Gegenwart und Zukunft mit toxischen Stoffen verbunden bleiben, die in der Vergangenheit aufgenommen wurden. Michelle Murphy, Forscher*in der Science and Technology Studies, poiniert: »[L]ife [is] forged in ongoing chemical violence« (Murphy 2017, 501).

Für Conrad, der zwar nicht mehr auf der Müllhalde arbeitet, ist seine Zeit dort einer der Gründe für seine schlechte Gesundheit. Die Toxizität der verbrannten Materialien, vor allem Plastik, denen er ausgesetzt war, lebt bis heute unentdeckt in seinem Körper weiter. Den Einbruch des Geos in den Bios, der zu zahlreichen Verbindungen zwischen mineralischen und biolo-

gischen Entitäten führt, nennen die Soziologen Sebastián Ureta und Patrio Flores *toxic geosymbioses*: »Toxicity is therefore seen here as a particular kind of geosymbiosis, an entanglement biological entities and mineral compounds that damages in an intolerable way the former, leaning to a permanent harm, even its death.« (vgl. Ureta/Flores 2022, 13) Industriell hergestellte Chemikalien sind Teil jedes menschlichen Lebens geworden, doch abhängig von Land, Einkommen, Bildung, Geschlecht und *Rasse* in unterschiedlich verteilten Intensitäten.⁹ Für Conrad bleibt nur die Möglichkeit, mit dem Schaden im Hier und Jetzt zu leben: »[D]efending of sovereignty starting here [...] in the damage now« (Murphy 2017, 501).

Damit aus Elektroschrott und anderen ausrangierten Produkten wieder recycelbare Metalle werden können, bedarf es einer weiteren Ressource, welche die freiwerdende Toxizität absorbiert. Die koloniale Moderne hat mit der Erfindung von *Rasse* eine solche Ressource bereitgestellt, in der Schwarzsein, Indigensein und Of-Color-Sein insbesondere an der Intersektion zu Armut wortwörtlich zum Auffangbecken für toxische Stoffe wurde. Der Rematerialisierung, die Medientechnologien zugrunde liegt, dient Rassifizierung zum einen als Verbilligung von Arbeit, zum anderen sollen rassifizierte Körper als fungible Materie mit der Eigenschaft, Toxizität zu absorbieren, bereitgestellt werden. Was seinen Anfang in der Kolonialzeit nahm, wie ich später zeige, setzt sich bis in die Gegenwart fort. *Rasse* als zu verschwendende Ressource setzt sich auch auf der Ebene zeitlicher Enteignung durch.

In seiner anthropologischen Studie zu den Arbeitsverhältnissen in kongolesischen Coltanminen erkennt der Anthropologe James H. Smith neben den Formen der materiellen Enteignung auch, dass den Menschen der selbstbestimmte und zusammenhängende Zugang zu Gegenwart und Zukunft entzogen wird (vgl. Smith 2011). Smith lehnt das Konzept der zeitlichen Enteignung (*temporal dispossession*) an David Harveys Konzept »Akkumulation durch Enteignung« an (vgl. Harvey 2005). Akkumulation wird nicht als einmaliger, abgeschlossener Prozess gedacht, wie im Sinne der von Marx vorgestellten primitiven Akkumulation. Vielmehr basiert Akkumulation auf permanenter Wiederholung von kontinuierlicher gewalt-

⁹ Mir geht es hier nicht, in den Worten von Ureta und Flores, um eine Suche nach Reinheit, eine Rückkehr zur chemiefreien Vergangenheit oder einer vollständig ökomodernistischen Restaurierung (vgl. Ureta/Flores 2022, 110). Vielmehr soll eine Debatte angestoßen werden, wie die Ökonalität von Medien in den Blick gerückt werden kann. Conrad und den Tausenden anderen Kupfer-Recycler*innen ist damit natürlich wenig geholfen.

samer Enteignung und Einbindung in kapitalistische Verwertungszusammenhänge. Die materielle Enteignung von Rohstoffen und Land wurde, so Harvey, begleitet von der Enteignung der Ressourcen ›Zeit‹ und vor allem ›Zukunft‹. Kapitalismus benötigt kontinuierlich ein nichtkapitalistisches ›Außen‹, welches zeitlicher Natur ist. Die Ressourcen ›Zeit‹ und ›Zukunft‹ fordern die Länder des Globalen Nordens für die Generierung des eigenen Wachstums und Wohlstands. Sichtbar wird dies, wie Smith ausführt, in den »digital minerals« (Smith 2011, 3). Digitale Minerale bilden sich erst durch materielle *und* zeitliche Enteignung der Arbeiter*innen.

Rohstoffreiche Regionen besonders im Globalen Süden sind der ständigen Bedrohung ausgesetzt,¹⁰ dass jederzeit ein neuer Rohstoff-Frontier Einzug nehmen könnte, um Erde, Dörfer und Landwirtschaft umzugraben und abzutragen. Globale Mineral-, Metall- und Erdölfirmen sind bereit, einen Preis zu zahlen, gegen den das durch Rassismus abgewertete Leben der Bewohner*innen dieser Regionen nicht aufgewogen werden kann. Die Konsequenz dessen ist, dass die Menschen ihre Zukunft nicht frei gestalten können, weil das, was sie sich aufgebaut haben oder planen aufzubauen, jederzeit durch einen kommenden Frontier zerstört werden könnte. Dies ist insbesondere der Fall beim Rohstoffabbau unter kolonialen oder militarisierten Bedingungen.¹¹

Die Abhängigkeiten von einem westlichen Rohstoffmarkt und dessen Preisfluktuationen verstärken, so schreibt Smith, »the sense of uncertainty and the impossibility of incremental time« (Smith 2011, 21). »Inkrementell« bedeutet, dass die Menschen daran gehindert werden, sich eine Zukunft durch schrittweise Handlungen in der Gegenwart aufzubauen. Ein inkrementelles Verhältnis zu Zeit eingehen zu können, das über einen kontinuierlichen Zugang zur eigenen Zeit bestimmt ist, kann als Voraussetzung der Möglichkeit verstanden werden, sich als Subjekt zu entwickeln und zu verwirklichen (vgl. Segato 2021, 17). Wenn Land durch den Frontier ständig bedroht wird, zum Rohstoff zu werden, kommt das auch der Sabotage der

10 Dies ist nicht nur auf Länder des Globalen Nordens beschränkt. Auch Orte in Deutschland, wie der Hambacher Forst oder Garweiler, werden enteignet, umgesiedelt und ökologisch ruiniert.

11 Dass Namibia weiterhin vom Rohstoff-Frontier bedroht ist, zeigt folgendes Beispiel: In Caprivi, der nördlichen Grenzregion zu Angola und Botswana, fanden 2020 bis 2021 Erkundungsbohrungen statt. Geolog*innen vermuten, dass hier eines der größten Ölfelder der Welt liegen könnte. Aktuell wird zwischen der Regierung und dem Explorationsunternehmen *ReconAfrica*, das die Bohrrechte gekauft hat, verhandelt. Siehe für den Widerstand der Bevölkerung den Twitter-Account der *Initiative Frack Free Namibia & Botswana*.

Lebensgestaltung seiner Bewohner*innen gleich. Ihnen bleibt eine aktive Beteiligung an der eigenen Zeit verwehrt, welche eine Kontinuität zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft voraussetzen würde. Zeitliche Enteignung verstehe ich insofern als eine Technik kolonialer Zeit, weil damit Kontrolle über die Möglichkeit einer eigenen Zukunft ausgeübt wird.

Für Namibia haben die Sozialwissenschaftler*innen Jairos Kangira, Artwell Nhemachena und Nelson Mlambo argumentiert, dass Enteignung immer mit der Unmöglichkeit von persönlicher und gesamtgesellschaftlicher Entwicklung einhergeht. Materialität und Zeitlichkeit stehen in einem Zusammenhang. »Dispossessed of their land, minerals, livestock and of their labour power, Africans are increasingly finding it difficult to graduate into adulthood.« (Nhemachena u. a. 2018, 4) Durch materielle Enteignung und die Verweigerung von Entschädigung oder Rückgaben befinden sich Afrikaner*innen, so Nhemachena, Mlambo und Kangira, in einer dauernden »waithood« (ebd.). Auch Orte wie die Mülldeponie schaffen solche zeitlich fremdbestimmten Räume des ständigen Wartens und Wiederholens. Die Tages- und Wochenzeit der Menschen, die auf der Mülldeponie in Tsumeb arbeiten, ist mit dem kapitalistischen Rhythmus von Produktion und Abfall verschränkt. Jeder Tag ist danach ausgerichtet, ob wertvolle Abfälle abgeladen werden und wie hoch der Marktpreis für recycelte Metalle ist, der wiederum von globalen wirtschaftlichen und technologischen Entwicklungen abhängt. Ausgerichtet an diesen Rhythmus investieren die Arbeiter*innen ihre eigene Lebenszeit, um den Kreislauf globaler Metallökonomie zu stabilisieren, während sie von dessen »Fortschreiten« ausgenommen bleiben. Die Enteignung von Zukunft wiederholt sich auf der Müllhalde insbesondere durch die toxischen Rematerialisierungen von Elektroschrott. Wenn sich toxische Stoffe in Land und Menschen bis in die Zukunft fest- und fortsetzen, bedeutet das einen weiteren Einschnitt in die inkrementelle Zeit der Menschen. Dies kommt besonders durch gesundheitliche Fragen zum Ausdruck. So leidet Conrad noch heute unter der »chemical violence« (Murphy 2017, 501) des Kupferrecyclings.

Diese strukturelle Machtdynamik der zeitlichen Enteignung hat die Psychologin Lisa Baraitser »time poverty« (Baraitser 2017, 48) genannt. Nicht nur wird Arbeitszeit als zeitliche Ressource eingesetzt, die nach dem Takt der Mine, der Eisenbahn oder der Fabrik organisiert wird, vielmehr soll sich durch den ständigen Abzug von Zeit ein System einstellen, durch welches Zukunft blockiert wird. Kolonialismus und Rassismus machen Zeit, insbesondere den Zugriff auf Zukunft, für die Globale Mehrheit bis heute nicht

unmöglich, aber schwer zugänglich. Für den mediengeologischen Kontext dieser Arbeit ist es zentral, Zeitarmut in ein Wechselverhältnis zur Ubiquität von Medientechnologien zu setzen. Liboiron führt aus, dass sich Siedlungskolonialismus über die Nutzung von Infrastrukturen der Rohstoffversorgung global fortsetzt. Soll heißen: Ohne dass Mediennutzer*innen das Land z. B. in Tsumeb betreten, bewohnen oder besitzen müssen, nutzen sie es doch, weil es potenziell für ihre aussortierten Geräte zum Auffangbecken werden kann, was aus rechtlichen und ökonomischen Regelungen, die aus der Kolonialzeit stammen, resultiert. »Land is still arranged as a standing reserve.« (Liboiron 2021, 66) Mediennutzer*innen können als indirekte Siedler*innen verstanden werden, die über einen Markt grenzenloser Medientechnologien verfügen können, weil Infrastrukturen vorhanden sind, welche die hierfür notwendigen Extraktionen, Produktionen und Entsorgungen bereitstellen. Als Mediennutzer*innen sind wir nicht nur an räumlichen Extraktionsprozessen beteiligt, sondern auch an Systemen der Zeitarmut und Enteignung von Zeit, die den Strom an Daten, Bits und Rohstoffen bereitstellt. Die Medienkultur »on demand« basiert, wie Nadia Bozak schreibt, auf einem Verständnis scheinbar grenzenloser Verfügbarkeit von Rohstoffen (vgl. Bozak 2012, 2), welche durch enteignete Zeit und gestohlenen Land bereitgestellt werden.

Terra sine tempore

Die Mineralien und fossilen Brennstoffe operieren, wie es der Philosoph Michel Serres nennt, als »akkumulierte Zeit« oder als »Zeitkapital« und sorgen damit für die technologische Zeit der Beschleunigung. Das Reservoir konserviert, bewahrt und kapitalisiert, »was noch einmal verwendet werden kann. In der Tat ist das Reservoir, die Reserve, ein Zeitvorrat. Es ist Materie und es ist nichts anderes als Zeit.« (Serres 1984, 261) Geologische Rohstoffe als materialisierte Zeit zu denken, geht zurück auf ein Verständnis von Erde als tiefer Speicher von Zeit. Die geologische Tiefe hat sich buchstäblich in Form von sedimentierten Schichten in den Gesteinen abgelagert, die im Fall Tsumeb abhängig von der Gesteinsinformation auf ein Alter von ungefähr 587 Millionen Jahren geschätzt wird. Während in der Aufarbeitung der kolonialen Wissenschaften lange nur der Geografie Aufmerksamkeit geschenkt wurde, stellt insbesondere für Tsumeb die Kolonisierung des verti-

kalen Raums die zentrale Tätigkeit der Minengesellschaften dar (vgl. Scott 2008, 1855). Da sich in Tsumeb nur ein geringer Teil des Erzvorkommens oberirdisch erstreckt hatte, lautete die alles entscheidende Frage für die Kolonist*innen: »Wie aber steht es mit den Aussichten in der Tiefe?« (Frankfurter Zeitung, 03.11.1908, DBA, S3731)

Erde kann im kolonialen Kontext als tiefer und mehr noch als leerer und geschichtsloser Speicher verstanden werden, oder, um es mit Frantz Fanon zu sagen, als »tote Zeit« (Fanon 1981, 58). Schon Fanon schreibt über die kolonialen Räume, in denen Rohstoffe hergestellt werden, dass dort eine »tote Zeit« herrsche. Für Fanon ist diese Zeit zentraler Grundpfeiler für die westliche Mobilität. »Rohe Stoffe« werden abtransportiert, um einen »gleichsam mineralische[n] Rahmen für die alles verändernde Dynamik des kolonialen Handelssystems« (ebd., 42–43) zu schaffen. Die physikalische Größe der Tiefe ist nicht nur räumlich und zeitlich, sondern auch kulturell und geologisch zu verstehen, wie ich im Folgenden anhand des Konzepts der Tiefenzeit aus dem 19. Jahrhundert skizziere.

Die tiefenzeitliche Perspektive hat während der Erfindung der modernen Wissenschaft einen radikalen Perspektivwechsel auf Zeit ausgelöst (vgl. Oldroyd 2007, 77). Tiefenzeit steht für ein zeitliches Verständnis von Mineralien und Fossilien, welche aus einer unterirdischen Raum-Zeit stammen, die sich deutlich von der gewöhnlichen Raum-Zeit menschlicher Handlungen und Geschichte abgrenzt und deswegen kaum vorstellbar ist. Mit dem unmenschlichen und vorhistorischen Alter der Erde entstanden in der Geologie auch evolutionäre Vorstellungen von Fortschritt und Entwicklung, die Logiken von Rassifizierung dienten (vgl. Fabian 1983, 1–37). Einer der Gründer der Geologie, Charles Lyell, analogisierte die geologische Tiefenzeit mit der Zeit-Raum-Dimension, in der sich – seiner Meinung nach – afrikanische Menschen befänden. Über die junge Geologie, die maßgeblich auch Charles Darwins Evolutionstheorie beeinflusste, schreibt Kathryn Yusoff, dass diese keinen Unterschied machte »in the crossings between social and geologic strata with regard to the language of property and possibility across fossil objects and Negroes« (Yusoff 2018, 75). Afrikanische Menschen, die sich laut dem rassifizierenden Modell der Geologie auf der Stufe der Mineralien und Steine befanden, wurden durch ein ständiges Zurückliegen hinter der Zivilisation Europas beschrieben. Lyell spricht davon, dass Schwarze Menschen mehr Energie aufwenden müssten, um ihre historische Verspätung einzuholen (vgl. ebd., 76).

Auch in DSWA war es eine gängige Ansicht, dass Schwarze Menschen, wie ich im ersten Kapitel argumentiert habe, erst durch Arbeit für *Weiß*e den nächsten Zivilisationsschritt erreichen würden (vgl. El-Tayeb 2001, 79). Und auch im deutschen Kontext wurde ein geologisches Vokabular verwendet, um besonders San zu rassifizieren. Bei deutschen Geografen und Geologen galten indigene Gruppen als »Relikte aus grauer Vorzeit« (Passarge 1905, 20). Weil San – die ersten Besitzer*innen der Mine – über geografisches und geologisches Wissen verfügten (vgl. 3. Kapitel, Abschnitt IV), lässt sich annehmen, dass gerade Geologie eine epistemische Technologie der Rassifizierung bereitstellte, um indigene Menschen ihres rechtmäßigen Besitzes zu enteignen. Statt wissende Subjekte zu sein, wurden sie zu Objekten des Wissens gemacht. Dies hatte auch rechtliche Konsequenzen. San wurden durch ein geologisches Vokabular zu einem Bereich des Prähistorischen und damit abermals zu »Niemanden«. Dies bedeutet nicht nur, sie in einen ontologischen Zustand der Unfähigkeit zu versetzen, Land zu besitzen, sondern ihnen auch zu verweigern, Geschichte und Zukunft zu beanspruchen.

Wie der Historiker Giordano Nanni ausführt, wird mit dem »Niemandesland« nicht nur behauptet, keine Anzeichen für Besiedlung, Bergbau oder Ackerbau zu erkennen. Mehr noch wird die Existenz zeitlicher Rhythmen, Regelmäßigkeit oder Periodizität sowie von Geschichte aberkannt. Konstruiert wurde neben dem *terra nullius* auch ein *terra sine tempore*, ein zeit- bzw. geschichtsloses Land: »Settlers [...] also claimed that they could sense no rational rhythm and no regularity or periodicity in the nomadic life: *terra sine tempore* – a timeless land.« (Nanni 2012, 60) Erst die Annahme von besitzlosem und geschichtslosem Land machte es möglich, koloniale Technologien der Vermessung und Enteignung durchzusetzen. Neben horizontalem Land gilt dies auch für vertikales Land. Besitz- und geschichtslose Landoberfläche und die unbekannte und vorhistorische Tiefe der Erde sollten mittels stratigrafischen und paläontologischen Messverfahren der Geologie »gefüllt« werden, um dann abgetragen zu werden. Als Symbol der leeren, zu befüllenden Zeit korrespondiert die Tiefenzeit mit dem »Niemandesland«.

Die im mineralogischen Reservoir angesammelte Zeit, die »unermessliche geologische Zeit«, wie Serres sie nennt, bedingt erst die »kurze, blitzartige technische Zeit« (Serres 1984, 261). Oder um es anders zu formulieren: Die mit geologischer Zeit aufgeladenen Rohstoffe, ob aus der Erde oder aus den Elektrogeräten extrahiert, ermöglichen eine ganz spezifische Form von modernem, beschleunigtem Leben (vgl. Povinelli 2016, 17). Dafür müssen sie mittels kolonialer Vorstellungen von *terra nullius* und *terra sine tempore* auf ei-

nen Raum des zeitlichen Außerhalb verwiesen werden. Die Zeit der europäischen Moderne, bestimmt von geschichts- und zeitverändernden Medientechnologien, ist im Unterschied zum kolonialen Selbstbild, nicht »auto-produziert« (Quijano 2019, 176), vielmehr wird sie durch eine Beziehung zu kolonialen Techniken der Zeit aufrechterhalten. Medientechnologische Geschwindigkeit erfordert in fast paradoxer Weise zeitliche Enteignung und infolgedessen Sabotage und Stilllegung von Zukunft für die Globale Mehrheit.

Ein materialistisches Verständnis von Zeit

Mit Denise Ferreira da Silvas Überlegungen möchte ich diese Ausführungen zur Kolonialität von Zeit abschließen und ein materialistisches Verständnis von Zeit vorschlagen. Ähnlich wie Smiths Konzept der zeitlichen Enteignung beschäftigt sich auch Ferreira da Silva kritisch mit der primitiven Akkumulation von Karl Marx. Über die primitive Akkumulation schreibt der Philosoph, dass die Rohstoffe des Bergbaus »keinen Bestandteil des Kapitalvorschusses« und »nicht Produkt vergangener Arbeit [sind], sondern von der Natur gratis geschenkt« (Marx 2018, 360) werden. Metallische und mineralische Rohstoffe sind also, laut Marx, kapitalgenerierenden Prozessen wie natürlich, das heißt, ohne Vorwissen Technologie, Kapital und Arbeitskraft vorgelagert. Sie sind auf mehreren Ebenen das ›Andere‹ und das ›Außerhalb‹ von Geschichte, Gesellschaft und Technologie. Ferreira da Silva versteht geologische Rohstoffe dagegen als ›Aufsauger‹¹² eines bestimmten Quantums kolonialer, das heißt über Prozesse der Entwertung und Entmenschlichung generierter Zeit von Menschen und Land.

Kupfer ist die heutzutage verbreitete Ware, sie nährt das globale Kapital, indem sie die in ihrer Produktion aufgebrauchte Arbeitskraft mittels einer rechtlichen und wirtschaftlich gesicherten Systemarchitektur kolonialer und rassistischer Gewalt absaugt, das heißt

¹² Marx benutzt die Formulierung »Aufsauger eines bestimmten Quantums Arbeit« im Hinblick auf die Arbeit in den Webereien Europas (vgl. Marx 2018, 155). Die Arbeiter*innen der Plantagen – also die Versklavungs- und Zwangsarbeit des 19. Jahrhunderts – begreift Marx nur als eine weitere Form von Rohmaterial. Für eine weitere anti-koloniale Kritik siehe Robinson 2000; Mbembe 2014, 75; Hage 2017, 58.

durch eine Regierungs- und Regulierungspraxis und Methodik, die Verdrängung, Enteignung und Tod nach sich zieht. (Ferreira da Silva 2017a, 253)

Rassismuskritische Analysen müssen sich, so Ferreira da Silva, den Begriffen zuwenden, die »Aspekte der rechtlich-ökonomischen und ethischen Vorgehensweise (Bedingungen zur Entwicklung und Aneignung von Wert) kolonialer und rassistischer Macht« (ebd., 255–256) fassen bzw. es eben nicht tun. Rohstoff ist einer dieser Begriffe, die imperiale und koloniale Gewalt verbergen, subsumieren und zum Schweigen bringen (vgl. ebd., 258).

Rohstoffe liefern eine Art Medium, mit dem Zeit materiell und epistemisch kontrolliert wird. Der koloniale Abzug von Kupfer aus Tsumeb spielte eine zentrale Rolle bei der Umverteilung und der Enteignung von Zeit und Zukunft. »Kupfer ist das Metall des Fortschritts« (Jung-Mack 2002), sagt Werner Marnette, ehemaliger Geschäftsführer der Kupfermonopolistin *Aurubis AG*, ehemals *Norddeutsche Affinerie*, die mit Erzen aus Tsumeb reich geworden ist. Kupfer bestimmt, so lässt diese Aussage vermuten, wem Zukunft gehört, wer eine Vergangenheit hat, wer sich welche Zukunft aneignet und absorbiert, um sich seine eigene zu schaffen. Rohstoffe sind also »timely assets« (Ferry/Limbert 2009) und »zukünftige Vermögenswerte« (Tsing 2020, 114). Die vermeintlich unschuldige Kategorie Rohstoff steht im Zeichen kolonial-kapitalistischer Unternehmungen, in denen alles unternommen wurde, eine einzige, stetig fortschreitende technologische Zukunft zu installieren, weswegen Räume der Prähistorie oder Vorgänglichkeit erfunden wurden, aus denen sich bis heute verbilligt bedient werden kann. Während mit Kupfer weiterhin weltweit massive medientechnologische Umbrüche organisiert werden, verschleiert die Rede von »Rohstoffen« Schwarze Arbeit, indigenes Wissen und afrikanische Technologie, um materiellen Besitz weiterhin mehrheitlich in *weißen* bzw. westlichen Besitzverhältnissen zu belassen.

Ich komme auf die Ausgangsfrage zurück. Die Antwort einer situierten Mediengeologie auf die Frage, wie eigentlich für die Geschwindigkeit der Moderne gesorgt wird, kann lauten: Erst durch die rassistische Zwangsarbeit, dann durch die unter informeller Arbeit gewonnene Lebenszeit afrikanischer Menschen werden Millionen geologischer Jahre des Kupfers abgesaugt, abtransportiert und medientechnologisch wiederverwertbar gemacht. Enteignete Zeit bildet den Kern von Hochgeschwindigkeit und raum-zeitlicher Auflösung.

Um abschließend zu Conrad zurückzukommen: Seine Geschichte zeigt, dass koloniale Zeitlichkeiten nicht allumfassend sind. Auch wenn sein Leben auf verschiedene Weise mit der Müllhalde verbunden bleibt, hat er diesen Ort im Widerstand gegen die koloniale Enteignung seiner Zukunft verlassen. Der Deponie den Rücken zu kehren, bedeutet, sich wieder einen inkrementellen Zugang zur Gestaltungsmöglichkeit der eigenen Zukunft zu verschaffen. Die Zukunft existierte in Form von Imagination, Antizipation, Willen und Stärke jedoch bereits dann, als Conrad noch auf der Müllhalde arbeitete. Nur mit dem Ausblick in der Gegenwart auf eine andere Zukunft war der Widerstand möglich, der ihn dazu gebracht hat, die Deponie zu verlassen. »The past is our present, and it within this mixed temporality that futurity can be imagined.« (Vergès 2019a, 11) Auch dass Conrad mir seine Geschichte erzählt, verstehe ich als Akt der Wiederaneignung von Zeit, da er den Wunsch auf eine bessere Zukunft hat. Für viele namibischen *communities* stellen mündlich überlieferte Geschichten eine Möglichkeit dar, Werte und Wissen kollektiv weiterzugeben (vgl. Katjivena 2020; Tjiramanga/Krishnamurthy 2019, 18; Förster 2010, 23). Hier spiegelt sich, um es mit Historiker Fernando Coronil zu sagen, die »Vorstellung einer Zukunft [wider], die auf der Vergangenheit aufbaut, aber nicht in deren Schrecken gefangen bleibt« (Coronil 2002, 179). Geschichte weitergeben zu können, ist eine Aneignung der Zukunft auf narrativer Weise. Smith schreibt: »The story and the storyteller both serve to connect the past with the future, one generation with the other, the land with the people and the people with the story.« (Smith 2012, 145–146) Als ich Conrad besuche, sind immer weitere Personen, Familienmitglieder oder Freund*innen anwesend. In dem Moment, als mich Joel zu Conrad einlädt, bin ich für einen Moment Teil seiner Zuhörerschaft und damit auch Teil einer Zukunft, die im Erzählen von Geschichten bereits begonnen hat.

Interlude: Responsabel sein und die Schwierigkeiten, es zu bleiben

»Are you happy with what you have seen?«, Conrad asks me, while we are leaving the dumpsite. I laugh in surprise and respond: »Happiness is not the right word for my feelings. I'm rather thankful that you have showed me the dumpsite and shared your story

with me. « Actually, I'm dizzy at the moment, not so much from visiting the dumpsite and seeing the harsh conditions. Rather, I'm challenged by caring the heavy piece of the washing machine with him in 36-degree heat and thinking simultaneously how to respond to his expectations. »What are you going to do with the information I gave you?«, he keeps asking. Since Joel introduced me to Conrad and Prince as a researcher, he addresses me as one. He mentions several times that he is interested in making public the circumstances in which he lived and a lot of people are still living. It is important for him that I take photographs and speak with other people at the dumpsite to get a clearer impression of the situation. He wants to use me as someone who can make the story of the dumpsite public. He sees possibilities in me that I actually do not have. Even if I am a researcher from Germany, I do not have access to a wide audience or to decision makers. I feel overwhelmed when Conrad challenges me to respond, while sensing the weight of the colonial afterlife in its manifold parts and how my whiteness is its product. Ways to work against or even refund my whiteness and fulfill Conrad's wishes seem limited to me. I remain silent and keep carrying the piece of the washing machine.

Later that evening, I do some online research and find a few articles and comments reporting on the landfill in Tsumeb and denouncing the municipality for not doing anything to improve the situation (cp. The Namibian 2020). The next day, I mention to Prince and Conrad that even the visibility of certain problems does not mean that things will change immediately. Conrad agrees, but I can sense his dissatisfaction. Conrad desires closure, reconciliation, healing, and recognition. Writing about the encounter in my PhD thesis is not what Conrad initially had in mind when he said I should make his story public. However, sharing the information with me gave me a responsibility which I cannot refuse. Conrad's question – »What are you going to do with the information I gave you?« – affect me because they push me to be responsible.

Ich möchte bei diesem Moment kurz verweilen. Ich halte ihn für bedeutsam, da sich die Positionen von Vulnerabilität zwischen mir und Conrad, die durch soziale Realität und Wissenschaft fixiert zu sein scheinen, kurzzeitig verschieben. Es ist Conrad, der mich mehrfach zum Essen und zu Gesprächen einlädt. Er hat den Wunsch, mir von seinem Leben zu erzählen und mir für ihn bedeutsame Orte zu zeigen. Conrad hat mir Splitter von andauernder Ökolonialität vor Augen geführt, aber er hat mir auch Momente des (Über-)Lebens und seines immensen Willens gezeigt. Seine Geschichten werden erst Teil meiner Arbeit, weil er mich involviert und als Erzähler*in, Fotograf*in und Waschmaschinenträger*in nutzt. Nicht ich habe ihn gesucht und zum Teilen seiner Geschichten aufgefordert. Er stellt zu mir eine Verbindung her und fordert mich heraus, in dieser Verbindung

zu bleiben. Wenn ich jetzt, einige Zeit nach meinen Besuchen in Tsumeb, diesen Text schreibe, scheint es fast unmöglich, diese Art der Verbindung schriftlich greifbar zu machen, ohne sie zu romantisieren. Mein *Weißsein*, welches mir ermöglicht, nach Tsumeb zu reisen und jederzeit wieder gehen zu können, fühlt sich wie eine massive Barriere zwischen mir und Conrad an, die besonders jetzt im Nachgang einen Schatten auf Erlebnisse in Tsumeb wirft. Die Privilegien, die damit einhergehen, *weiß* und im Besitz der deutschen Staatsbürgerschaft zu sein, bedeuten oft, Verbindungen zu verkennen und die eigene Positionierung nicht thematisieren zu müssen (vgl. Yancy 2012, 156; Krenčeyová 2018, 9). Ich frage mich stattdessen, wie ich im Über-etwas-Schreiben weiterhin in Resonanz bleiben kann? Wie kann Responsabilität (*respons-ibility*), wie Donna J. Haraway es angelehnt an feministische Sorgepraktiken nennt, aufrechterhalten werden (vgl. Haraway 2018, 143–160)? Wie kann ich im Schreiben der Arbeit, (mein) *Weißsein* in den Schatten der Menschen stellen, die das eigentliche Gewicht von Ökonomie tragen? Wie kann ich mein *Weißsein* im Schreiben brechen, ohne es als machtvolle Differenz ganz aufzulösen, sodass aber doch der Blick auf Schwarze Handlungsmacht frei wird?

Ich möchte das Gefühl des Überfordertseins auf dem Rückweg von der Müllhalde also ernst nehmen, dabei jedoch nicht stehen bleiben. Davon ausgehend frage ich nach der Möglichkeit einer Wissenschaftspraxis der Situierung, Vulnerabilität und queeren Verbindungen. Ganz ähnlich zu Tina Camps Konzept des Schwarzen Blicks, welches ich im ersten Kapitel beschrieben habe, spricht George Yancy von der Notwendigkeit eines oft unbequemen Ausharrens und Verweilens *weißer* Personen bei rassistischer und kolonialer Gewalt. Gerade weil eine epistemologische Struktur der *weißen* Arroganz nachhaltig für Unsichtbarkeit, Opazität und Immunität gesorgt hat, ist es, so Yancy, notwendig, diese umzudrehen und zu fragen, »[h]ow does it feel to be a problem?« (Yancy 2012, 174). Statt jedoch in dem lähmenden Zustand *weißer* Scham und Fragilität zu bleiben (vgl. DiAngelo 2018), der mich auf dem Rückweg von der Müllhalde überkam, geht es bei der Praxis des Aushaltens darum, offen für die Möglichkeit zu sein, *berührt* zu werden, und in dieser *Berührung* die komplexe Verbindung zwischen *Weißsein*, Kolonialität und Rassismus zu begreifen (vgl. Yancy 2012, 157). Das eigene *Weißsein* zu spüren, löst ein Gefühl der unerträglichen Schwere aus (vgl. Jagiella 2021, 41–58). Entgegen dem Impuls, affektive Zustände individuell zu begründen, sollte *Weißsein* jedoch in seinen strukturellen Zusammenhang verortet werden. Yancy schreibt: »Tracing the complexity of whiteness does

not mean that one does not believe in the *possibility* of something different. The tracing process is not an analytical cul-de-sac.« (Yancy 2012, 174) Was es heißen kann, an die Möglichkeit von etwas anderem zu glauben, ohne Verworrenheit und Komplexität von *Weißsein* und Kolonialität zu negieren, skizziere ich in einem Versuch vulnerabler und queerer Verbindungen.

Im Sinne einer anti-genealogischen und intersektionalen Geschichte über verwobene, oft opake mediengeologische Zusammenhänge von Medieninfrastrukturen habe ich informelle Kupferarbeit und Elektroschrott mit in die Erzählung aufgenommen. Eine solche Umschrift der Genealogie von Medien kann mit Haraway als queer bezeichnet werden (vgl. Haraway 2018, 151). Eine queere Vorgehensweise von Mediengeschichte heißt, Medien nicht über einen einzigen und monokausalen Ursprung zu rekonstruieren und stattdessen diskursiv und materiell Ausgeschiedenes in den Fokus zu rücken. Der hier gemachte Vorschlag, die verdrängte Materie, Geologie und Ökonomie in die Medienwissenschaft hineinzuholen, kann auch in Anlehnung an Katrin Köpperts Formulierung ein »Queering von Medienwissenschaft« (Köppert 2019a, 3) genannt werden. Geschichten queerer Verwandtschaftsverhältnisse sind weder genealogisch noch essentialistisch. Da sie eine einfache Ursprungsgeschichte verweigern, bewegen sie sich notwendigerweise an den Grenzbereichen von Materialität und Imagination, Menschen und Ökologie, Vergangenem und Gegenwärtigem sowie zwischen geografischen Räumen. Entstehen kann in dieser Art von Geschichten Unerwartetes, das sich außerhalb der Regeln von Funktion, Kalkulation und insbesondere »outside reproductive teleology« (Haraway 2008, 245) befindet. Weil queere Beziehungen verworrene Verbindungen zulassen, können sie genutzt werden, der Vorstellung von *weißer* Autopoiesis den Rücken zu kehren.

Auch wenn Haraways Denken *weiße* Flecken aufweist (vgl. Sharma/Singh 2022, 182), hilft es mir, Realitäten als Verknotungen von Makro- und Mikroebene und von Diskurs und Materie zu denken (vgl. Haraway 2018, 245). Es hat mich außerdem darin bestärkt, Situiertheit in ihrem eigenen Gewicht und ihrer oft komplexen Bedeutung zuzulassen. »Queer« und – mehr noch »trans*« – heißt für mich, jede Form von Wissenschaft als situierte, verkörperte und affektive Beteiligung zu begreifen. In Erweiterung von Köpperts »Queering der Medienwissenschaft« lässt sich vom Standpunkt (m)einer trans*-Positionierung fragen, was ein »Transen der Medienwissenschaft« aus einer nonbinären Perspektive für den unter anderem in der Medienwissenschaft angelehnten Binarismus von Inhalt/Form bzw. Spra-

che/Materie heißen kann. Trans* heißt wortwörtlich »Jenseits«, »Hindurch« und »Darüber-hinaus« von Kategorisierungen und Binaritäten, z.B. von Geschlecht. Transsein ist verwurzelt in Fleisch, Körper und vulnerabler Materialität. Das bedeutet, dass ich wegen meines Standpunkts und meiner Erfahrung auf ein verkörpertes Wissen gewaltvoller Prozesse der Einteilung, Trennung und Zuteilung zugreife, die einen bestimmten Einfluss auf mein wissenschaftliches Arbeiten haben. Wenn ich von einem »Transen der Medienwissenschaft« spreche, heißt das für mich, sich nicht nur z.B. Ökolonialität als »Thema« zu erschließen, sondern auch ein Forschen und Schreiben zu erproben, das auf methodischer Ebene Involvierung und Verkörperung zulässt und unterstützt. Ausgehend von einem »Transen der Medienwissenschaft« frage ich, was queere und trans* Verbindungen für anti-, post- oder dekoloniale Anliegen heißen können.

Ich möchte Momente von Vulnerabilität vorschlagen, um responsabel zu sein und es zu bleiben, ohne dass sich Widersprüche, Differenzen oder Unbehagen auflösen. Vulnerabilität ist, wie Aktivistin und Pädagogin Rachel Ricketts schreibt, die Eigenschaft oder der Zustand, anfällig für körperliche, geistige oder emotionale Schäden, Erniedrigung oder Zerstörung zu sein (vgl. Ricketts 2021, 114). *Racial Justice* erfordert, besonders für weiße Personen, den vulnerablen Zustand von Unsicherheit zu akzeptieren, in einer Welt, die uns ständig einbläut, wissend und überlegen zu sein: »It means leaning into your discomfort so you can learn why it's there and using that information to create deep and meaningful change. Racial justice requires courage, and to get there we first need to tap into the parts of ourselves we most often seek to hide.« (vgl. ebd., 115) Vulnerabilität als akademische Praxis vorzuschlagen, heißt, mit gängigen wissenschaftlichen Kriterien wie Affektimmunisierung und Glaube an Objektivität zu brechen, welche weiße, cisnormative Vorherrschaft stützen (vgl. ebd., 72). In Forschungszusammenhängen können diese Form von Beziehungen eingegangen werden, wenn Verbindungen auf Basis von (unterschiedlich verteilter) Vulnerabilität entstehen. Diese Beziehungen stellen eine Art »joint kinship« dar, über welche die Forscherin der Chicana Studies Chela Sandoval im Anschluss an Haraway schreibt, dass diese nicht durch eine gemeinsame Blutlinie oder geteilte Genealogie entstehen, sondern durch Anziehung, Kombination und Beziehung, die sich aus der Differenz heraus und trotz der Differenz bilden (vgl. Sandoval 2000, 174–175). Die Position des*der Forscher*in als einen Standpunkt in Beziehungen zu erkennen, erfordert Vulnerabilität in differenten Spielarten zuzulassen, die in meinem Fall mit Weißsein und Transsein zu tun haben. Vulnerabilität nicht

zu verleugnen, kann der Beginn von Vertrauen sein, in der eine mögliche Verbindung jenseits von Identitätskategorien liegt.

Conrad vertraute mir Teile seiner Biografie an, weil Joel mir Vertrauen schenkt, der für Conrad wie ein Sohn ist. Diese Zugewandtheit entstand erst nach einiger Zeit und durch Augenblicke, in denen ich bereit war, Distanz aufzugeben und mich nicht nur als *weiße*r* Forscher*in zu zeigen, sondern auch als queere und gender-nonkonforme Person, die aus der Arbeiterklasse kommt. Während meiner Zeit in Nomtsoub öffneten mir meine Maskulinität und Feminität im Wechsel zusammen mit meiner sozialen Herkunft Zugänge zu privaten Räumen und Gesprächen und ermöglichten mir, Vertrauen aufzubauen.¹³ Einige Personen kommentierten – manchmal überrascht, amüsiert und/oder erfreut –, dass es für eine *weiße* Person aus Europa ungewöhnlich sei, eine wenig luxuriöse Unterbringung und einfaches Essen zu schätzen. Die Möglichkeiten zur Verbundenheit, die sich durch meine Maskulinität öffneten, waren dagegen oft impliziter, aber nicht weniger wichtig. Nach einem kurzen, manchmal teilweise etwas skeptischen Kennenlernen behandelten mich die meisten Männer, die ich in Nomtsoub getroffen habe, sozusagen wie einen* von ihnen. Sie begrüßten mich mit einem Handschlag, einer für Männer üblichen Begrüßungsgeste, redeten, tranken und scherzten mit mir. Ich erlebte auch Momente, in denen mit mir Vulnerabilität geteilt wurde. Einmal bat mich Conrad um einen Rat in einer familiären Angelegenheit. Ein anderes Mal prüfte er meine Haltung zu einem feministischen Thema. Als transmaskuline Person nehme ich männliche Fürsorge, Zärtlichkeit und Liebe besonders intensiv und bewusst wahr. Als weiblich sozialisierte und feministische Person, die beim Kochen und Abräumen hilft und auch gewohnt ist, emotionale Sorgearbeit zu übernehmen, fällt es mir leichter, mit Frauen ins Gespräch zu kommen und eine bestimmte Wertschätzung zu

13 Die Ethnologin Alison Rooke beschreibt unter der Formulierung »Queering Fieldwork« eine ganz ähnliche Erfahrung, wenn auch im Rahmen einer anderen Art der ethnologischen Feldforschung: »I felt a deep unease when attempting to keep my feelings to myself and retain some objectivity while trying to engage and understand my informants' experiences [...]. I need to consciously present myself with honesty as a white working-class lesbian and a researcher. Looking back, I can see that it was, in part, due to my embodied situatedness in the subject positions of 'working class' and 'lesbian' and my communicating some shared understanding of the pleasures and difficulties of lesbian lives, that informants were willing to disclose their life experiences and self understandings to me. However, whilst emphasising similarities and shared experiences was productive, it is also necessary to acknowledge that simultaneously playing down my educational background, my professional training and the class mobility this brought, also formed part of my interaction with informants [...].« (Rooke 2010, 32–33)

erfahren. Mein gender-nonkonformes Auftreten ermöglichte es mir, in einigen Situationen in mehreren Räumen zu partizipieren, die durch eine binäre Geschlechterzuteilung geordnet sind. Da mein Auftreten ein binäres *passing* erschwert, eröffnet es mir einerseits, den Geschlechterbinarismus zumindest teilweise und kurzzeitig zu transzendieren, führte jedoch andererseits, wie überall anders auch, zu Situationen, in denen ich besonders vulnerabel war.

Als ich an einem Abend mit Joel eine Bar besuchte, setzte sich eine Frau, die alkoholisiert war, auf meinen Schoß und wollte mich küssen. Obwohl neben mir (andere) Männer saßen, hatte sie die *weiße*, in ihren Augen männliche Person ausgewählt. Mein *Weißsein* als Indikator für Reichtum und Ressourcen potenzierte sich in ihren Augen um die Ressource von Cismännlichkeit. Da ich vermeiden wollte, uns beide bzw. vor allem sie in eine unangenehme, eventuell heikle Situation zu bringen, in der sie als lesbisch gelesen werden könnte, versuchte ich klarzustellen, dass ich kein (cis) Mann sei. Da ich allerdings auch nicht bestätigen konnte, eine Frau zu sein, erzeugte ich noch mehr Verwirrung bei allen Beteiligten. Wurde gerade noch mein *Weißsein* durch meine vermeintliche Cismännlichkeit bestärkt, begann die eindeutig machtvollere Wahrnehmung meiner Person durch meine geschlechtliche Uneindeutigkeit zu kippen. Diese durch Geschlecht und Sexualität in Zusammenhang stehende Vulnerabilität in den Begegnungen in Tsumeb hervorzuheben, ist mir wichtig, weil ich als *weißes*, aber eben auch queeres trans* nonbinäres Forscher*innen-Subjekt keine ungebrochene Überlegenheit repräsentiere und eine größere Nähe zu Vulnerabilität mitbringe bzw. zulasse.¹⁴ Ich behaupte nicht, dass Vulnerabilität von queeren und trans* Personen eine für Namibia spezifische Erfahrung ist,¹⁵ sondern dass mein Geschlecht bzw. das angenommene Geschlecht zentral dafür ist, wie Personen mit mir interagieren und wie ich Situationen erlebe – das gilt weltweit und in jedem, auch dem wissenschaftlichen Kontext.

Während sich meine Kolleg*innen mit Rassismuserfahrungen und/oder meine muslimischen Kolleg*innen notwendigerweise mit Fragen von *othering* und Vulnerabilität auseinandersetzen müssen, scheine ich als christlich

14 Ich danke Mary Shnayien, die mich ermutigt hat, meinem Gefühl der Vulnerabilität nachzugehen.

15 Ich behaupte nicht, dass trans*, nonbinäre und (gender)queere Personen in Deutschland sicherer wären, weil sie das nicht sind. Zur Auseinandersetzung mit der nationalistischen und rassistischen Instrumentalisierung von homo- und transfeindlicher Erfahrung unter dem Begriff »Homonationalismus« siehe Puar 2007.

geprägte*r, weiße*r Forscher*in nicht automatisch dazu gezwungen, da mir im Wissenschaftskontext mehr Freiheit, Neutralität und Objektivität zugesprochen wird (vgl. Naqshband 2023; Canpalat 2022). Mein Transsein und meine Queerness als Teil meiner Erfahrung dagegen explizit zu machen, unterläuft einmal mehr die Annahme einer neutralen Position. Vulnerabel zu sein, ist auch Teil meiner Identität, die sich dadurch von Cismännlichkeit und Heterosexualität unterscheidet. Sie schreibt sich in meine Forschung ein (ohne dass es immer direkt benannt wird oder werden kann). Im Unterschied zu Cismännlichkeit potenziert mein Geschlecht die Ressource meines *Weißseins* nicht. Es reduziert sie aber auch nicht, noch weniger wird sie dadurch aufgelöst.¹⁶ Dennoch haben sich während meiner Arbeit Verbindungen diesseits der Zugehörigkeiten zu bestimmten Identitäten, wie weiß/Schwarz, heterosexuell/queer, cis/trans* oder männlich/weiblich gebildet. Mittels dieser Verbindungen möchte ich fragen, wie Allianzen innerhalb eines Systems, das grundlegend auf Differenzen und Hierarchien basiert, möglich sein können, ohne hoffnungslos jede Form von Verbindungen über Identitätszugehörigkeiten hinweg für unmöglich abzutun.

Freund*innen aus Windhoek empfahlen mir, mich besonders im ländlichen, stärker religiösen Norden nicht zu outen. Als ich Joel dennoch erzählte, dass ich queer bin, vermittelte er mir, dass er um die Diskriminierung von LGBTIQ*+ weiß. Auch wenn ich mir ein Coming-Out in Namibia als *weiße*, europäische Person deutlich stärker leisten kann, war ich bereit, mich darauf einzulassen, Joel zu vertrauen, was dazu führte, dass auch sein Vertrauen mir gegenüber wuchs. Vulnerabilität ist etwas, mit dem Joel und ich in sehr unterschiedlicher Weise vertraut sind. Mir geht es nicht darum, eine ungebrochene Analogie zwischen Rassismus und Trans*- und Queerfeindlichkeit herzustellen, in der eine universelle oder automatische Verbundenheit liegen würde (vgl. Dyer 1997, 5; Whetung/Wakefield 2019, 153), sondern darum, noch so klein und temporär wirkende Momente der Verbindung, die nicht frei von hierarchischen Komponenten sind, zu kultivieren, um Vertrauen aufzubauen, mit und an dem weitergearbeitet werden kann. Anti-Kolonialismus, Nonbinärsein, Transsein und Queerness sind gleichermaßen,

16 Trotz meines Queerseins dominierte oft mein *Weißsein* die Art und Weise, wie mir begegnet wurde. Dies zeigte sich, als mir ein Bekannter das Angebot machte, für mich queere Sexarbeiter*innen zu finden. Dies kann als ein Verhalten interpretiert werden, das aus der Kolonialzeit stammt, weißen Menschen (vorwiegend Männern), unabhängig von der Sexualität, Vergnügen und Entspannung verschaffen zu wollen. Vielen Dank an Saboura Naqshband für diesen Hinweis.

wenn auch unterschiedlich, eine Bedrohung für *weiße* cis-patriarchale Herrschaft.

Meine Vulnerabilität in den Begegnungen und in diesem Text zu benennen, heißt auch, die Vulnerabilität und den Schmerz meines Gegenübers nicht zu verabsolutieren. Als mich Conrad auf dem Rückweg von der Müllhalde fragte: »Are you happy with what you have seen?«, musste ich auch auflachen, weil ich mich im Hinblick auf meine *weiße* Sozialisierung ertappt fühlte. Mein Lachen resultierte nicht aus Amüsiertheit, vielmehr weil mich der Satz darauf stieß, dass das Fröhlich- und Glückliche *weißer* Menschen oft mit dem Schmerz Schwarzer Menschen verbunden ist. Angesichts dieses Fakts fühlte ich mich unangenehm betroffen, ohne dass das vermutlich Conrads Intention war. Die (wissenschaftliche) Beschäftigung mit Rassismus und Kolonialismus reproduziert Gewalt, auch dadurch, dass das Leben von Schwarzen, indigenen und anderen Menschen of Color auf Erfahrungen von Leid reduziert wird. Statt »serving up pain stories on a silver platter for the settler colonial academy, which hungers so ravenously for them« (Tuck/Yang 2014, 811), geht es mir darum, die *Beziehungen* zwischen Menschen und Institutionen der Macht sowie deren Verstrickungen mit wissenschaftlichen Praktiken zu adressieren, und nicht darum, eine Geschichte des Leidens zu erzählen.

Die Geografin Madeline Whetung schreibt, dass indigene Menschen und Menschen of Color durch den forschenden Blick oft auf die Position einer vulnerablen Gruppe festgeschrieben werden, die unveränderbar erscheint (vgl. Whetung/Wakefield 2019, 153). Indem Conrad mich herausfordert, ihm zuzuhören, durchkreuzt er die Anordnung von Forscher*in und Beforschtem und verlässt seine Position scheinbar unüberwindbarer Vulnerabilität. Erst wenn das binäre System von Forscher*in und »Beforschtem« brüchig wird, können queere Verbindungen möglich werden (vgl. Rooke 2010, 35). (Medien-)Wissenschaft zu transen, heißt auch Kategorisierungen von »Objekt« und »Subjekt« aufzulösen. Meine Beschäftigung mit Ökolonialität in Tsumeb beinhaltet neben kollaborativen Formate, besonders Methoden des Zu- und Hinhörens. Dennoch stehe ich der Tatsache gegenüber, dass ich Conrads Erzählungen zum »Rohmaterial« für dieses Buch mache. Mein *Weißsein* holt mich als »Ressourcenfluch« ein. *Weißsein* lauert mir, wie Yancy es genannt hat, ständig auf (vgl. Yancy 2012, 170). Es ist deswegen notwendig, in beharrlicher und unbehaglicher Weise nach dem kolonial-rassistischen System, aus dem sich meine Positionierung entwickelt hat, zu fragen und

andere Wissenschaftspraktiken vorzuschlagen bzw. umzusetzen, von denen diese nur ein Anfang sein können.

Die Gleichzeitigkeit von Reinheit und Toxizität

Heute wird der Großteil des global verarbeiteten Primärkupfers, also das aus der Erde extrahierte Kupfer, in Lagerstätten ausgebeutet, in denen Erze in stratifizierten Sedimenten vorliegen. Dieses Kupfer tritt in Zusammenschlüssen mit Schwefel, Zink, Blei, Eisen, Sauerstoff, Aluminium, Wasserstoff oder Silizium auf. Kupfer existiert in der Erdkruste nur selten als reines Material. »Copper is utterly promiscuous, forming chemical assemblages with several other components.« (Ureta/Flores 2022, 27) Auch das Kupfervorkommen in Tsumeb wies unter anderem aufgrund der Bildung in verschiedenen Oxidationszonen eine verbindungsreiche Struktur mit weiteren Stoffen auf. Tsumeb war eine sogenannte polymetallische Lagerstätte, deren chemische Zusammensetzung außergewöhnlich war. Insbesondere die Erze aus dem Tagebau waren durchtränkt von Dolomit, Malachit, Mottramit oder Mimetesit (vgl. Maucher 1908, 30; 26–27).

Da der Großteil der Erze oxydisch war, die deutsche Bergbautechnik dagegen auf einheimische, vorwiegend sulfidische Erze spezialisiert war, verlangte das Erz aus Tsumeb ein neues Ausschmelzungsverfahren (vgl. Fait 2019, 72).¹ Da die Verhüttung der Erze als technisch aufwendig und zeitintensiv galt, wurde das Verfahren als »außerordentlich teuer« (Jäger/Waibel 1921, 43) eingeschätzt. Für die gesamte Geschichte des europäischen Bergbaus in afrikanischen Regionen zeigt sich, dass dieser insgesamt nicht oder nur unzureichend an die regionalen Verhältnisse angepasst war (vgl. D'Avignon 2017, 29). Statt die Erze zur Verhüttung nach Europa zu transportieren, wurde in Tsumeb im Jahr 1907 ein Hochofen für Kupfer und Blei gebaut (vgl. Fait 2019, 71).² Verhüttung beschreibt den sich meist über mehrere

1 Ähnliche Lagerstätten gibt es auch in Freiberg und im Harz.

2 Um ein Schmelzverfahren auch für die spezifischen Bedingungen vor Ort, hier die Wasserknappheit, zu entwickeln, wurden Proben an die *Metallgesellschaft AG* in Frankfurt, zur *Hamburger Nord-*

Länder und Firmen spannenden Prozess, Erze in einer Reihe von physikalischen Verfahren zu zerkleinern und zu mahlen, anschließend mit Wasser und Chemikalien zu mischen, um den »Rohstoff« Kupfer von Blei und anderen Bestandteilen zu trennen.³ In einem »chemisch-monetären Bilanzierungs- und Verrechnungsdispositiv« formt sich, wie Kijan Espahangizi und Barbara Orland aus Sicht der Science and Technology Studies schreiben, erst der »Rohstoff, als materielle Ressource moderner Gesellschaften« (Espahangizi/Orland 2014, 31). Die Reinmachung des Rohstoffs »Kupfer« ist, zusammen mit seinen abgetrennten toxischen Stoffen, dabei wesentlicher Teil von Medientechnologien, die ich in meinem queeren/trans* Ansatz in die Mediengeschichte reinhole.

Nicole Starosielski nennt die physikalischen, thermischen und energetischen Prozesse solcher Rematerialisierung im Verhüttungsprozess »cuts« (Starosielski 2016, 297). Um den Rohstoff »Kupfer« herzustellen, fungieren thermische Techniken als »operations that produce a division, a cut, in initially heterogeneous matter« (ebd.). Erst der Einsatz von exakt gesteuerter Hitze und die Zugabe bestimmter Chemikalien ermöglichen die Umwandlung von Erzen in standardisierte Komponenten. Durch eine Vielzahl an Schnitten wird ein möglichst reiner Rohstoff hergestellt, der zum Element für Medien der Übertragung wird. Reines Kupfer ist *das* Diktum der neuen Rohstoffwirtschaft, die ab Mitte des 19. Jahrhunderts von der geologischen Materialität der Medientechnologien, wie beispielsweise der Elektrizität und Telegrafie bestimmt ist. »They are cut from other elements by means of pyrotechnical processing and reconstituted as the raw materials of transmissions media.« (ebd., 299) Ohne Reinigung und ihre Umsetzung durch Technologien des Schnitts, schreibt Starosielski, würden Medien weder unmittelbar noch reibungslos erscheinen (vgl. ebd., 298). Anders gesagt:

deutschen Affinerie und in die *Bergakademie* Freiberg gesendet, deren Mitarbeiter*innen die Erzzusammensetzung bestimmen sollten (vgl. Briefwechsel zwischen Hamburger und Berliner Filiale der Deutschen Bank, 29.12.1906, DBA, S3733). Es wurde ein chemisches Verfahren entwickelt, welches das oxydische Gestein aufspaltete und kaum auf Wasser angewiesen war (vgl. Brief von E. Textor an Bezirksmann Golinelli, 11.07.1907, NAN, ZBU 1488). Der Bau kleinerer Anlagen für die zeitweise Herstellung von Cadmium, Arsentrioxid und Germanium folgte.

³ In Form von Platten wurde das vorbereitete Erz in einer mehrwöchigen Schiffsreise erst zur Verhüttungsanlage der Firma *Usine de Desargement* in Hoboken bei Antwerpen und schließlich zur *Norddeutschen Affinerie* zur finalen Bearbeitung verschifft (vgl. Schnorbus 2000, 71–75). Angekommen in Hamburg wurde das Erz in einem letzten Schritt der elektrolytischen Raffination weiterverarbeitet, um unter anderem Silber herauszulösen (vgl. Fait 2019, 71–72). Erze wurden auch von Tsubame nach Baltimore verschifft.

Erst die Medientechnologien des beginnenden 20. Jahrhunderts setzten reinen Kupfer voraus.

Erst in elektrischen Schaltungen, später auch in der Halbleiterelektronik, ist möglichst reines Kupfer unabdingbares Medium sämtlicher elektrischer und elektronischer Vorgänge. Transistoren, aber auch ältere Modelle technischer Übertragung, z. B. Elektronenröhren, erfordern reine Metalle. Je reiner das Kupfer ist, umso störungsfreier die Übertragung und umso schneller die Übertragungsgeschwindigkeit. Der Grad der Reinheit entscheidet über das Reaktionsvermögen mit anderen Elementen, die Instabilität erzeugen könnten. Als in den 1850er-Jahren die ersten Unterwassertelegraphenkabel verlegt wurden, führte das damals erhältliche Kupfer, das einen geringeren Reinheitsgrad aufwies, zur Abschwächung des Signals (vgl. ebd.). Das Medium des Kabels setzte Kupfer von solch einer Reinheit voraus, die vorher nicht existiert hatte. In den 1850er-Jahren waren die Hersteller von Unterseekabeln dazu aufgefordert das reinste Kupfer zu verwenden. Kabel- und Schmelzfirmen fingen an, ihre Herstellungsweise auf die Reinheit des Kupfers auszurichten und erprobten verschiedene Möglichkeiten, dessen Leitfähigkeit zu verbessern: »It was thus becoming clear to anyone in the wire industry that very great care had to be taken in the whole process of making copper conductors.« (Blake-Coleman 1981, 185) Das in den 1880er-Jahren boomende Kupferkabel führte dazu, dass die Metalle reiner wurden als je zuvor (vgl. Lessing 1954, 37).

Das Kupfer in Tsumeb allerdings wich erheblich von dem am Kupferkabel ausgerichteten Reinheitsparadigma ab. Die Erze waren, so die Beschreibungen der Geologen, von »ganz merkwürdiger Art« (Reisebericht des Bergassessor Dr. Niess, Februar 1913, 1, NAN, ZBU 1508). Das Kupfer in Tsumeb galt als »fremder Stein« (ebd.). Für Gustav Duft, den ersten Minendirektor, übertrafen die Erze sogar »alle Vorstellung an Wildheit und Verwegenheit⁴« (Bericht von Duft 17.06.1899, 22, NAN, ZUB 1547, R VII L 10, Band 1). In diesen Beschreibungen, die als *othering* verstanden werden können, zeigt sich, wie der extraktivistische Blick, der Tsumeb in dieser Zeit überzog, an europäischen Vorstellungen von Kupfer ausgerichtet war, die mit dem Anspruch auf Reinheit in Verbindung stehen. Gleichzeitig impliziert das *othering*, dass die einzig richtige Bergbau- und Verhüttungstechnologie, die das in den europäischen Augen »seltsame« afrikanische Erz kultivieren und abbauen, eine europäische Technologie sein musste. Lokale Technologien wur-

4 Dufts Handschrift ist an dieser Stelle nicht eindeutig lesbar.

den damit abgewertet (vgl. 3. Kapitel, Abschnitt II). Reiner wurde das Kupfer jedoch nur, indem zahlreiche Nebenprodukte herausgelöst wurden. Diese sind, wenn sie ungebunden und in hohen Mengen auftreten, toxisch für menschliche und nichtmenschliche Körper. Kurz gesagt, ist die Reinheit des Kupfers nur durch die Toxizität von Orten wie Tsumeb möglich gewesen. Mit der Technologisierung der Reinheit beginnt auch die Neuordnung von ökologischen und ökonomischen Beziehungen, die ich Ökolonialität nenne.

»The Tsumeb smelter is an old troublemaker«

Seit 1907 wächst um die Schmelzhütten in Tsumeb schwarzes, körniges Material zu hohen Schlackenbergen an. Schlacke ist das silikatische Abfallprodukt der Erzverhüttung. Abhängig von mineralischer Zusammensetzung, Reagenzien und Verhüttungstechniken variiert Schlacke stark, enthält aber immer toxische Anteile (vgl. Ureta/Flores 2022, 3–4). In Tsumeb lassen sich drei Arten von Schlacke unterscheiden (Abb. 24), die auf die Abbauphasen zwischen 1907 bis 1948, 1963 bis 1970 und die Schlacke der aktuellen Produktion zurückgehen. Alle drei Schlacken enthalten Schwefel, Arsen, Chrom, Cadmium, Blei, Antimon, Vanadium, Zink und andere umweltschädliche Schadstoffe (vgl. Bankwatch 2015; Ettler u. a. 2021). Es wird geschätzt, dass die gesamte Produktion von 2 Megatonnen Blei, 1 Megatonne Kupfer und 0,5 Megatonnen Zink insgesamt 200 Tonnen Schlacke in Tsumeb hinterlassen hat (vgl. Ettler u. a. 2021). Diese Stoffe sind lose und reaktiv. Besonders die Schlacke, die verkleinert als Abdeckschicht für die Abraumhalde verwendet wurde, erzeugt einen hochreaktiven Staub, der sich durch Wind und Regen in die Umgebung weiterträgt. Als besonders gefährlich gilt Arsen, das durch natürliche Prozesse nicht abgebaut werden kann und sich in Boden und Wasser anreichert. Angesichts ihrer potenziellen Toxizität und ihres enormen Volumens sind Schlacken, wie Ureta und Flores schreiben, zur wichtigsten Quelle der bergbaubedingten Zerstörung geworden. »[W]e could easily see tailings dams as a key materialization of the Anthropocene« (Ureta/Flores 2022, 5).

In Tsumeb lagern nicht nur die Produktionsabfälle der historischen Bergbau- und Schmelzvorgänge aus Kolonial- und Apartheitszeit, vielmehr geht die Verschmutzung weiter. Tsumeb besitzt weltweit die einzige Anlage mit den technischen Voraussetzungen, konzentriertes Kupfer, sogenanntes Blisterkupfer, herzustellen. Die dafür verwendeten Erze kommen aus



Abb. 24: Google-Maps-Screenshot von neuem und altem Minengelände, 2021

Aufnahme: Noam Gramlich

dem bulgarischen Chelopech und aus peruanischen Minen, unter anderem aus El Brocal in Colquijirca. Laut einer Umweltverträglichkeitsprüfung der Organisation *Bankwatch* wurde das bei der Produktion freiwerdende Arsen in Säcke verpackt, die auf dem Gelände in Stapeln deponiert wurden (Abb. 24). Das so deponierte Arsen liegt als nicht gebundener Staub vor, was bedeutet, dass es durch Wind und Regen in die Umgebung getragen wird. Schätzungen über die Luftverschmutzung gehen davon aus, dass neben der Arsenemission, die um 54 Prozent zunimmt, auch die Emission von Schwefeldioxid um 53 Prozent, die von Feinstaub um 19 Prozent und die von Schwefelsäure um 42 Prozent steigen wird (vgl. Popov u. a. 2016).

Insbesondere für Nomtsoub, wo fast ausschließlich Schwarze, ärmere Namibier*innen leben, wurde mehrfach eine hohe Bioakkumulation von schädlichen Schwermetallen in Boden und Vegetation nachgewiesen (vgl.

Fry u. a. 2020, 1). Diese überschreitet die WHO- und EU-Grenzwerte für Schwermetalle deutlich und ist auf die Mine zurückzuführen. Schädigungen des Magen-Darm-Trakts, Muskel-Skelett-, Immun-, Fortpflanzungs- und Zentralnervensystems sind die Folgen (vgl. Sibeso 2020). Die Arbeiter*innen der Hütte, die den Schwermetallen direkt ausgesetzt waren, sind an Krebs erkrankt (vgl. Popov u. a. 2016).⁵ Proteste der Bevölkerungen führten dazu, dass die Regierung im Jahr 2012 eine Prüfung der Umwelt- und Gesundheitsauswirkungen beauftragte. Trotz des Ergebnisses, dass gesundheitsschädigende Auswirkungen vorliegen, wurde keine Schließung, sondern der Einbau von Filteranlagen bewirkt, der 98 Prozent der Emissionen reduzieren soll (vgl. Bankwatch 2015). Da die Anlage mit Hunderten direkten und indirekten Arbeitsplätzen eine wichtige Arbeitgeberin ist, gibt es bis heute keine adäquate Lösung, denn diese müsste konsequenterweise lauten, die Schmelzanlage zu schließen (vgl. Bankwatch 2021, 14).

Dass Arsen bei der Herstellung von Kupfer freigesetzt wird, war in Europa bereits um 1850 bekannt. Wegen des toxischen Cocktails aus Kupfer, Schwefel, Arsen, Blei, Antimon und anderen Stoffen, die während der Verhüttung entstehen und zu fieberähnlichen Zuständen führen, nannten die Toxikolog*innen die gesundheitlichen Folgen »Metall dampffieber« (vgl. Maxwell/Miller 2012, 56; LeCain 2009, 72). Das schädlichste Element, das aus den Kupferkonzentraten am häufigsten ausgeschieden wird, ist, wie bereits erwähnt, Arsen (vgl. Menzies 2019).⁶

Schätzungen zufolge weisen heute 65 Prozent der Kupferkonzentrate weniger als 0,1 Prozent Arsen auf. Beträgt der Arsengehalt mehr als 0,2 Prozent, gilt das Kupfer als komplexes Konzentrat, was heißt, dass es eine unverträgliche Menge toxischer Anteile aufweist. Die Verhüttung dieser Konzentrate wurde durch Strafzuschläge versucht zu minimieren. Im Zuge dessen ging die Hüttenkapazität zurück und die Mengen an komplexen Konzentraten auf dem Markt nahmen zu (vgl. Menzies 2019; LeCain 2009, 105–106). Heute ist Tsumeb die einzige Schmelzhütte weltweit, die Kupfer, das mehr als 1 Prozent Arsen enthält, verhüttet.

5 Philemon Sheya Kaluwapa berichtete mir, dass der Arzt Dr. Manikie Zaire in den 1980er-Jahren eine Studie zu den gesundheitlichen Folgen der Minenarbeiter durchgeführt hatte. Leider war es mir weder möglich, Kontakt zu Zaire aufzunehmen noch den Bericht einzusehen.

6 Bevor Arsen von der EU als hoch toxisch eingestuft wurde, galt es als Schlüsselement der Landwirtschaft. Als Europa und die USA die Verwendung von Arsentrioxid einstellten, verkaufte *Dundee Precious Metals* das Material mindestens bis 2016 nach Südafrika und Malaysia (vgl. *Dundee Precious Metals* 2016, 4).

Laut dem Jahresbericht von *Dundee Precious Metals* aus dem Jahr 2019 wurden in Tsumeb 215.289 Tonnen komplexes Konzentrat geschmolzen, wovon 79.233 Tonnen aus Bulgarien kamen (vgl. *Dundee Precious Metals* 2019, 3). Da die bulgarische Regierung die Verhüttung vor Ort stoppte, begann der Transport der Erze über den Seeweg nach Tsumeb (vgl. ebd., 13). Hier wurden neue Säure- und Sauerstoffanlagen installiert, um die Kapazitäten der Hütte zu verdoppeln. Ende 2016 wurde ein neuer Produktionsrekord erreicht. Im Bericht von *Bankwatch* heißt es, dass das Konzentrat einen Arsengehalt von 5,5 Prozent aufweist. Der Arsengehalt der Konzentrate, die aus der peruanischen Mine El Brocal kommen, liegt sogar bei 7,2 Prozent (vgl. *Bankwatch* 2021, 13–14). Vor Beginn der Verhüttung der aus Peru und Bulgarien importierten Erze wurden in Tsumeb Konzentrate mit einem Arsengehalt von 2,5 bis 3 Prozent verarbeitet. Das heißt, dass die Anreicherung mit Arsen seit dem Ende der Kolonialzeit sogar deutlich zugenommen hat. Im Bericht von *Bankwatch* wird festgestellt: »The Tsumeb smelter is an old troublemaker, created to process some of the dirtiest copper ore in the world.« (*Bankwatch* 2015)

Ein neuer Frontier?

Kupferminen verbrauchen, das zeigen zahlreiche Untersuchungen, Energie- und Wasserressourcen in der Menge von mittelgroßen Städten, haben schädliche Auswirkungen auf das Grundwasser, dünnen Landschaften zu »dead zones« (LeCain 2009, 172) aus und ziehen riesige Mengen an toxischen Abfällen nach sich (vgl. Kirsch 2015; Carter 2012, 45). Die Zerstörung ihrer Umgebung, schreibt Historiker Timothy LeCain, liegt in der Natur von Kupferminen (vgl. LeCain 2009).⁷ Schlacken, die sichtbare Manifestation dieses Schadens, sind nicht zufällig in Ländern mit geringem Einkommen vorzufinden, was dazu führt, dass »most people – especially in the afflu-

⁷ Ich behaupte weder, dass Bergbau in Deutschland nicht gefährlich oder tödlich war, noch, dass dieser keine verheerenden Folgen für die Umwelt hatte. Siehe für die Geschichte des deutschen Bergbaus Bluma u. a. 2018. Ausbeuterische Verhältnisse im Bergbau bestanden auch in der BRD, wo ab den 1950er-Jahren z. B. türkische und koreanische Arbeiter angeworben wurden, deren Arbeitsalltag von dem in Deutschland herrschenden strukturellen Rassismus geprägt war (vgl. Skrabania 2015).

ent West – have never seen one, much less been affected by its contents« (Ureta/Flores 2022, 5). Schlacken finden sich stattdessen »among the urban poor, neglected ecologies, indigenous communities, invasive species, and the like« (ebd.).

Während der Bergbau-Frontier mit der Schließung der Mine im Jahr 1996 abgezogen ist, hat mit der Verhüttung von besonders arsenhaltigem Erz vor einigen Jahren ein anderer Frontier Einzug gehalten. Ein Frontier, wie zuvor erwähnt, bezeichnet das permanente Verschieben der Akkumulationsgrenzen in geografischer Hinsicht, aber auch ein Verschieben epistemischer Grenzen im Hinblick auf Vorstellungen von Verschwendbarkeit, Verwertbarkeit und Fortschritt. Als einzig verbleibende Schmelzanlage für arsenhaltige Erze wurde Tsumeb in den letzten Jahren zur Müllhalde der Erze, die weltweit keine anderen Abnehmer mehr finden können. Durch politische, rechtliche und wirtschaftliche Institutionen verzahnen sich historische Formen von Rassismus und Umweltzerstörung in einer Art und Weise, dass Schwarze, indigene oder andere *communities of Color* nachweislich höherer Toxizität ausgesetzt sind (vgl. Bullard 1994, 1037).⁸ Nicht zufällig wird die Erzeugung von Schlacke oft mit »gewöhnlicher« Verschmutzung assoziiert, die beim Bergbau unvermeidlich anfällt und deswegen als tolerierbar gilt (vgl. Ureta/Flores 2022, 5). Diese Gewalt erscheint nicht als beispiellos. Der gebürtige Tsumber Philemon Sheya Kaluwapa erzählte mir außerdem, dass die Architektur der Stadt, die sich in *weiße* Bevölkerung im Osten und Schwarze Bevölkerung im Westen aufteilt, so gebaut wurde, um Erstere vor den giftigen Emissionen des Schmelzers zu schützen. Der Wind weht von Osten nach Westen, wo Nomtsoub liegt, und trägt dorthin die giftigen Emissionen, wie Berichte bestätigen (vgl. Fry u. a. 2020, 1). Aus ökologischer Sicht kann Tsumeb als eine *umweltrassistische* Stadt bezeichnet werden.

Der neue Frontier, der in Tsumeb Einzug genommen hat, ahmt den alten Frontier des Extraktivismus insofern nach, als dass auch dieser sich über die Verzahnung von Rohstoff/Ressource, Toxizität und Rassismus organisiert. Statt ein zufälliges Nebenprodukt zu sein, ist Toxizität, so schreibt Liboiron in *Pollution is Colonialism* (2021), dem Wesen kapitalistischer Ökonomie inhärent. Dey führt aus, dass Toxine, also Gifte tierischen Ursprungs, im Unterschied zu Toxikantien, das heißt industriell hergestellte Chemikalien,

8 Für den namibischen Zusammenhang von Umweltrassismus und Gegenstrategien von Umweltgerechtigkeit siehe Dimba Kiaka 2018 und für die Diskussion in Deutschland siehe Ituen/Tatu Hey 2021.

verschiedene Arten von Schaden mit sich bringen. Auch industrielle Schadstoffe, wie Arsen oder Blei, können organischen Ursprungs sein. Der Unterschied ist nicht ihre Herkunft, vielmehr ist es die Menge und die damit verbundenen zeitlichen und räumlichen Skalen der Toxizität. »The scale and ontology of toxicants, unlike toxins, is about the power to pollute.« (Liboiron 2021, 96) Im Zuge der globalen Erschließung von Kapital- und Stoffmärkten wird die zeitliche und räumliche Größenordnung noch nie dagewesener Verschmutzung mittels einer politischen Verwaltung reguliert, die über die unterschiedliche Zumutbarkeit der Intensität an Verschmutzungen entscheidet (vgl. ebd., 58).

Nicht nur *Rasse* wird, wie ich gezeigt habe, zur entscheidenden Ressource, um Toxizität abzufedern. Auch namibisches Land wird zur Ressource, weil es zum Auffangbecken für die Nebenprodukte des reinen Kupfers wird. Diese Verschmutzung ist insofern kolonial, da, wie Liboiron pointiert, das Land, auf dem mehrheitlich Schwarze, indigene oder andere Menschen of Color leben, weiterhin als »Niemandsländ« betrachtet wird, das als Ressource für Toxizität eingesetzt werden kann (vgl. ebd., 40). Die heutige Umweltverschmutzung durch die Schlackeberge basiert, ähnlich wie jene durch Elektroschrott und die Müllhalde, auf demselben kolonialen Prinzip, welches es ermöglichte, Tsumeb im Jahr 1884 zu enteignen und zu deutschem Besitz zu erklären. In Tsumeb sind die Schlackeberge und Arsenhalden die »aftershocks of imperial assault« (Stoler 2013, 9). Es sind Orte stetiger Ruinierung, die den kupferbasierten Medieninfrastrukturen vorausgehen und ihnen noch länger folgen werden. Ruinierung (*ruination*) nennt Anthropologin und Historikerin Ann Laura Stoler solche fortlaufenden Prozesse, durch welche scheinbar disparate Momente, Orte und Objekte miteinander verbunden werden (vgl. ebd., 7). Ruinierungen, die als Effekte von Ökolonialität verstanden werden können, begleiten den extraktivistischen Frontier in Tsumeb bereits seit seinen kolonialen Anfangstagen, wie ich im Folgenden am Beispiel des Bleis zeige.

Die protokollarische Gewalt der OMEG

Im Oktober 1908 wurde ein anonymer Brief an das Bezirksamt der Kolonialverwaltung in Grootfontein geschickt, der mit dem Stempel »geheim« versehen ist. Darin steht:

[I]n der Grube selbst soll, wie mir ein Arbeiter mitgeteilt hat, derartig leichtsinnig und planlos abgebaut werden, dass durch herunterfallendes Gestein, eine dauernde schwere Gefährdung des Schwarzen und weissen Arbeiterpersonals in hohem Grade besteht. Auf die diesbezüglichen Vorstellungen der Arbeiter, soll der zuständige Steiger erklärt haben: das sei ganz gleichgültig, es käme nur darauf an, möglichst viel Erz zu fördern. (Kaiserlicher Bezirksamtman Grootfontein, Brief an den Gouverneur, 03.10.1908, NAN, ZBU 1548 R.VII L1)

Der Autor des Briefs führt die Auflistung der Gefährdungen der Mine fort: Durch minderwertiges Sprengmaterial wurden Arbeiter schwer oder sogar tödlich verletzt. Während der Grubenarbeiten wurde auf nicht entferntes Dynamit gebohrt, was zu Explosionen mit tödlichem Ausgang führte. Die nachlässige Montage der Förderaufzüge, entgleisende Wagen, fehlende Signale bei Dynamitzündungen, einstürzende Schächte und unzulängliche Belüftungssysteme waren alltägliche Risiken, denen die Arbeiter ausgesetzt waren. Über den Untertagebau heißt es: Die »Eisenkonstruktion am Hüttenwerk ist derart mangelhaft, dass bei einem heftigen Sturm diese ganze Anlage umgeworfen werden könne. Dies bedeutet eine ständige Lebensgefahr für einige hundert Personen.« (Kaiserlicher Bezirksamtman Grootfontein, Brief an den Gouverneur, 03.10.1908, NAN, ZBU 1548 R.VII L10, Band 2) Die »Missstände« sind, so ist weiter zu lesen, »krasser Natur« und fordern »zahlreiche Opfer an Menschenleben« (ebd.). Bei den Bohrungen trat Blei frei, das, sobald die Arbeiter diesem über einen längeren Zeitraum ausgesetzt waren, zu akuten Vergiftungserscheinungen führte, die langfristige Nierenschäden, Lungenerkrankungen, Hörprobleme oder Nierenversagen verursachten. In Tsumeb stellte Blei eine besonders hohe Gefahr für die Arbeiter untertage dar und ist wie Arsen eine Folge der komplexen Beschaffenheit der Erze.⁹

Bereits im Jahr 1901 berichtete Christopher James, dass bei den ersten Schachtbohrungen bleihaltiges Gas aus Hohlräumen austrat. Angeworbene afrikanische Männer waren die ersten, die in die Grube geschickt wurden und an Bleivergiftung erkrankten (vgl. James, Bericht, NAN, ZBU 1548 R.VII L10, Band 1). Das Gestein war den deutschen Ingenieuren, die die Schächte planten und bauten, vollkommen unbekannt (vgl. Brief vom Gouverneur von Windhoek an das Reichskolonialamt Berlin, 04.02.1911, 23, NAN, ZBU 1548, R VII L 10, Band 5). In der frühen Bergbaugeschichte Tsumebes zeigt

⁹ Auch Silber oder Zink können, je nach Intensität des Kontakts, zu Schädigungen der Gesundheit führen.

sich, dass nicht versucht wurde, Materialität zu kontrollieren, vielmehr zeigt sich die Art und Weise, wie Toxizität und Unfälle bewertet wurden. Obwohl der Minenverwaltung bekannt war, dass Bleivergiftungen auftraten, wurde der intrinsische Zusammenhang von Extraktion und Vergiftung durch historisch variierende Protokolle – wie ich vorschlage, diese Strategien zu nennen – erst gänzlich ignoriert und schließlich mittels der Abwertung Schwarzen Lebens naturalisiert und als hinnehmbarer Nebeneffekt bewertet. Vor dem Hintergrund der Frage, wie gewaltvolle Einschreibung in die Erde dokumentiert wird, schlägt Susan Schuppli das Konzept der materiellen Zeugen vor. Mehr, als nur auf natürliche Vorgänge zu verweisen, geben materielle Zeugen, so die Künstlerin und Forscherin, Auskunft über institutionelle und disziplinäre Protokolle. Bestimmte Materialien

have recorded trace evidence of the violence that generated their contexts, and explore the institutional and disciplinary protocols that enable their latent histories to be rendered intelligible and made to speak, even if their ›speech acts‹ often fall upon deaf ears or challenge accepted truths. (Schuppli 2020, 3)

Das Konzept der materiellen Zeugen adressiert die Beweiskraft von nicht-menschlichen Entitäten. Auch materielle Stoffe haben neben Bildern und dem gesprochenen Wort Evidenzcharakter, wenn diese auch dem geschriebenen Wort untergeordnet sind. Schuppli verweist auf Philosoph*in Karen Barad, dey fragt: »Why are language and culture granted their own agency and historicity, while matter is figured as passive and immutable or at best inherits a potential for change derivatively from language and culture?« (Barad 2007, 132) Der Begriff »Zeuge« verweist auf Fragen der Glaubwürdigkeit und damit auf ein übergeordnetes System von Wahrheit und Sichtbarkeit. Materielle Zeugen sind insofern Doppelagenten, da diese sowohl direkte Beweise für Ereignisse als auch Indizienbeweise für institutionalisierte Protokolle, wie Formen der Legitimierung und Anweisungen für Handlungen, sind (vgl. Schuppli 2020, 3). Materialien im Sinne von Zeugenschaft zu lesen, legt neben geschehenen Ereignissen Wissensordnungen und Wahrnehmbarkeitsregime frei, die es Materialien ermöglichen, beweiskräftig zu werden, ohne jedoch Geltung zu erlangen. Materielle Zeugen verweisen immer darauf, welchen Protokollen gefolgt wird, wem oder was Glauben geschenkt und wessen Geschichte ignoriert wird.

Anschließend an Schupplis Ausführungen zu materiellen Zeugen, spreche ich von kolonialen Protokollen, um die Organisation der Bleivergiftung in den Akten der OMEG im Zeitraum von 1905 bis 1913 herauszuarbeiten.

Mit Medienwissenschaftler Alexander Galloway verstehe ich unter Protokollen »the technology of organization and control operating in distributed networks« (Galloway 2006, 317). Innerhalb dieser Systeme sind Protokolle keine einfache Abfolge von Aktionen oder Prozessen, vielmehr streben sie nach einer bestimmten Richtung, die auf eine Zukunft ausgerichtet ist, die als richtig und wahr angenommen wird. Da die Beschaffenheit der Erze in Tsumeb untertage unbekannt und nicht einsehbar war, verfolgten besonders die Protokolle der OMEG antizipative Zwecke. Wie Mary Shnayien und Oliver Leistert schreiben: »Ereignisse werden durch Protokolle regulativ und administrativ eingehegt oder bereits vor ihrem Eintreten verworfen.« (Shnayien/Leistert 2022, 1) In dem Fall, dass das Ereignis, welches durch das Protokoll reguliert wird, eintritt, richtet sich die Aufmerksamkeit nicht auf das Ereignis selbst, sondern auf das Protokoll. Obwohl das Ereignis noch nicht eingetreten ist, wird es abhängig vom Protokoll als wahr und real oder eben als unwahr und unreal konfiguriert.

Für die Verwaltung der Mine waren Protokolle Technologien der Macht, auch weil gefährliche und unkontrollierbare Ereignisse fester Bestandteil des Minenalltags waren. Erkrankungen, Unfälle und Todesfälle waren keine zufälligen Nebeneffekte von Bergbau, die einfach hätten vermieden werden können. Vielmehr waren sie dessen Bedingung. Minen sind unvermeidbar mit »mass destruction« (LeCain 2009) verbunden.¹⁰ Da die OMEG das Ziel verfolgte, unter maximal billigen Bedingungen von Arbeit und Sicherheitsvorkehrungen »möglichst viel Erz zu fördern« (Kaiserlicher Bezirksamtman Grootfontein, Brief an den Gouverneur, 03.10.1908, NAN, ZBU 1548 R.VII L1), war ihr Interesse zu keinem Zeitpunkt die Verhinderung von Gewalt, vielmehr lediglich deren protokollarische Kontrolle. Das erste Protokoll, dem in den Anfangsjahren gefolgt wird, lautete, die der Mine inhärente Gewalt zu verleugnen. Den kranken Körpern der Arbeiter und dem austretenden Blei in den Gesteinen wurde die Zeugenschaft vollständig abgesprochen. Obwohl Gathmann, der ab 1908 die Leitung innehatte, neben der Mine wohnte, gab er vor, über die anhaltenden Missstände, die Unfälle und die Toten im Minenbetrieb »aus eigener Anschauung« und »aus persönlicher Untersuchung gar nichts« (Gathmann zit. in: Otto Schmatolla, Bericht über die Misswirtschaft der Otavi Minen- und Eisenbahn-Gesellschaft, 30.10.1908; NAN, ZBU 1548 R.VII L10, 1) zu wissen. Bis 1909 fand nur

¹⁰ Auch wenn LeCain den Begriff »Massenzerstörung« für den Tagebau entwickelt hat und in Tsumeb ab 1908 untertage gefördert wurde, gibt es Parallelen (vgl. LeCain 2009, 208).

eine punktuelle Erfassung von ›Unfällen‹, Krankheiten und Toten statt.¹¹ Erwähnt wird die Bleierkrankung nur dann, wenn der Minenbetrieb durch einen Streik unterbrochen wurde, was dem Berliner Direktorium der OMEG gemeldet werden musste. Wurden Afrikaner*innen für die lebensgefährliche Arbeit untertage angeworben, informierte die OMEG sie weder über die Gefahren noch über die wirkliche Tiefe der Mine. Vielmehr fand die Anwerbung unter Weitergabe von beschönigten und falschen Informationen statt (vgl. Brief an das kaiserliche Gouvernement von OMEG/Zastrow, NAN, ZBU 1548 R.VII L10, Band 5, 1).

Neben dem bereits zitierten Brief zeigt eine Gerichtsakte aus dem Windhoeker Nationalarchiv, welche drastischen Zustände in den ersten vier Jahren herrschten. Die Gerichtsakte dokumentiert das von dem Chemiker Otto Schmatolla eingeleitete Verfahren gegen die OMEG. Schmatollas Bruder Karl Schmatolla, ein bei der OMEG angestellter Ingenieur, verunglückte in der Mine, woraufhin die Brüder Schadensersatzleistungen forderten. Anklagen gegen die OMEG stammen nur von *weißen* Arbeitern. Verbrechen gegen Schwarze Arbeiter blieben undokumentiert und nicht richtbar. El-Tayeb schreibt über afrikanische Menschen als Rechtssubjekte in DSWA: »Nur bei den extremsten Fällen kam es überhaupt zu Anklageerhebungen, u. a. deswegen, weil Schwarzen oft grundsätzlich das Recht verweigert wurde, gegen Weiße auszusagen.« (El-Tayeb 2001, 81–82)

Nachdem die Missstände in der Mine öffentlich wurden, änderte sich um 1910 der Umgang mit toxischer Materialität. Die OMEG griff auf die verwaltungstechnische Strategie der Dokumentation zurück und führte fortan Statistiken über den Bestand der Arbeiter*innen, Kranken und Toten (vgl. NAN, ZBU 2077). Minenunfälle sollten, das wurde von der Kolonialverwaltung im Jahr 1909 beschlossen, zukünftig dem Gericht in Omaruru gemeldet und sachverständlich untersucht werden (vgl. Kaiserliches Gericht Omaruru, 20. 09.1909, NAN, ZBU 1548 R.VII L10, Band 4). Angedacht wurde eine »umfangreiche Erhebung« (Brief des Baurats Peters, 14.05.1910, NAN, ZBU 1548 R.VII L10, Band 4), die vorsah, *weiße* Arbeiter sowie Minen- und Regierungsärzte auf Krankheitserscheinungen hin zu befragen. In den nachfolgenden Akten ist jedoch diesbezüglich nichts mehr zu finden, weswegen eine umfassende Untersuchung fraglich ist. Ab 1915, unter der neuen kolonialen Rechtsform des südafrikanischen Mandats, wurden die Unfälle schließlich

11 Möglich ist auch, dass die Unterlagen nach der Machtübernahme durch Südafrika vernichtet wurden.

namibiaweit gelistet und dokumentiert (vgl. NAN, IMW, 170–171, Vol. 2–9; Osterhammel 2009, 42). Bleivergiftungen sollen, so heißt es im Jahr 1913, nur noch selten auftreten (vgl. Reisebericht des Bergassessor Dr. Niess, Februar 1913, NAN, ZBU 1508, 1).

In den Statistiken werden Tod, Krankheit und Verletzungen durch Be-
griffe wie »Unfall« oder »Unglücksfall« (Bericht 10.11.1910, 1, NAN, ZBU 1548 R VIII/10, Band 5) beschrieben. Von »Unfällen« zu sprechen, ist ein Ausdruck epistemischer Gewalt, der den Zusammenhang von Gewalt und Bergbau leugnet. Dass die Gewalt in der Mine nicht nur einen natürlichen Ursprung hat, zeigen folgende Ereignisse eindrücklich. Als Folge einer Schadensersatzklage *weißer* Arbeiter reagierte das Bezirksamt Grootfontein mit behördlich angeordneten Maßnahmen, zu denen sich die OMEG verpflichten musste. Infolgedessen wurden ausschließlich den *weißen* Arbeitern Schutzkleidung und Schutzmasken gestellt. Essen, Rauchen und sogar Trinken wurde in der Grube möglichst eingeschränkt, später ganz verboten. Durch den Einsatz von Wasserstrahlern untertage sollte die Freisetzung von Staub unterbunden werden. Die Maßnahmen waren ungenügend oder wurden oft nicht umgesetzt. Der ab 1909 bereitgestellte Grubenventilator wurde nicht in Betrieb genommen, weil die Arbeiter, die für dessen Inbetriebnahme zuständig waren, für die Untertagearbeit eingeteilt wurden (vgl. Schmatolla, Bericht über die Misswirtschaft der Otavi Minen- und Eisenbahn-Gesellschaft, 30.10.1908, NAN, ZBU 1548 R.VII L10).

Um über den inhärenten Zusammenhang von Gewalt und Bergbau hinwegzutäuschen, folgte die OMEG neben dem Protokoll der Unvermeidbarkeit von Unfällen dem rassistischen Protokoll, in dem Sicherheit nicht gleichermaßen für alle Körper galt. Um die *weißen* Arbeiter vor dem austretenden Blei zu schützen, einigte sich die OMEG darauf, lediglich die Schwarze Belegschaft und nur einen *weißen* Vorarbeiter in die Mine zu schicken (vgl. Bergingenieur als Zeuge in Sachen Schmatolla wider Otavi-Minen, Lüneburg, 06.10.1908, NAN, ZBU 1548 R.VII L10, Band 2, 2). Das Protokoll, nach welchem gehandelt wurde, lautet, Schwarze Körper als Schutzschilde *weißer* Körper einzusetzen. Ein anderes Beispiel ist das Badewasser-Reservoir, das den Arbeitern dazu dienen sollte, sich das Blei von den Körpern zu waschen. Das frische Wasser war für die *weißen* Arbeiter reserviert, die Schwarzen Arbeiter mussten sich mit bereits benutztem Wasser waschen.

Im Unterschied zu den *weißen* Arbeitern, die in den Statistiken namentlich genannt werden, erhalten die Schwarzen Arbeiter Ziffern, wie »No. 1–60« (ebd.). Durch diese Form der Dehumanisierung wurden Schwarze

Menschen zu verwaltungstechnischen Einheiten, die wortwörtlich für die Absorption der giftigen Gase eingesetzt werden konnten. Mit Beginn der Kolonisierung nutzen unterschiedliche Akteur*innen dasselbe Protokoll, um verschiedene Toxizitäten zu kontrollieren, indem nicht die Materialität kontrolliert, sondern Toxizität naturalisiert sowie Vulnerabilität auf unterschiedlich rassifizierte Körper verteilt wird. In diesem Sinne eröffnen materielle Zeugen den Dialog über Formen der Macht, die, statt einem statischen Regelwerk zu folgen, nach dynamischen Abläufen, aber vor allem nach dem Erhalt von Macht ausgerichtet sind. Abschließend möchte ich ein Protokoll in den Akten der OMEG nachzeichnen, in welchem sich zentrale Eigenschaften von *Weißsein* abzeichnen.

Schwarze Schuld und *weißer* Erfolg

Als die Minenverwaltung mit der statistischen Erhebung von ›Verunglückten‹, Toten und Erkrankten begann, wurde auch deren Bevölkerungsgruppe erfasst. Ist in den Akten von Schwarzen Arbeitern, die erkrankt, verstorben oder ›verunglückt‹ sind, die Rede, erscheinen diese lediglich unter Erwähnung einer Nummer und ihrer (vermeintlichen) ethnischen Zugehörigkeit (vgl. Notizen über die Erzlagerstätte bei Tsumeb, NAN, ZBU 1488, 1913, 15).¹² Die Dokumentation suggeriert einen Zusammenhang zwischen Bevölkerungsgruppe und Erkrankung, ›Unfall‹ oder sogar Tod. Als das Bezirksamt Grootfontein eine Stellungnahme zu den hohen Zahlen der Toten und Kranken forderte, begründete dies die OMEG damit, dass Schwarze Arbeiter untüchtig nicht in der Lage wären, den Regeln und Anweisungen der Minenleitung zu folgen. Wenn die Arbeiter erkrankten, sei dies, so der Minendirektor Duft, deren eigene Schuld, da sie stur und undiszipliniert seien. Die Behauptung der Selbstverschuldung wird in Verbindung mit dem Ideal des deutschen Unternehmertums gebracht, das Disziplin durchsetzt und Unordnung unterbindet:

12 Die Wahrscheinlichkeit ist hoch, dass die Arbeiter die Angaben zu ihren eigenen Gunsten nutzten. Dass die Arbeiter mit Ziffern bezeichnet wurden, hängt auch mit der sprachlichen Unfähigkeit der Deutschen zusammen, die nicht imstande waren, Namen in Otjiherero oder in einem der Oshivambo-Dialekte zu verstehen.

Auch muss die Gesellschaft [OMEG] in der Lage sein, unbequeme und unlautere Elemente abzustößen, wenn diese durch Aufreizung zum Streik und durch grobe Verstöße gegen die Disziplin den Betrieb gefährden oder wenn sie, beeinflusst durch das Klima und die eigenartigen sozialen Verhältnisse in Afrika, einen sehr lockeren Lebenswandel führen und dadurch das Ansehen des Europäers den Eingeborenen gegenüber untergraben. (Duft, Brief an Staatssekretär des Reichkolonialamts Lindquist, 22.12.1910, NAN, ZBU 1548 R.VII L10; Band 5, 9)

Um *Rasse* als Ressource für Toxizität zu naturalisieren, bezieht sich Duft auf das individualisierende Narrativ der Eigenverschuldung, das in DWSA besonders dann eingesetzt wurde, wenn systemgefährdende Afrikaner*innen bestraft werden sollten (vgl. Melber 1981, 128–141). Statt die gefährliche, potenziell tödliche und schlecht bzw. ausbeuterisch bezahlte Arbeit als Grund zu nennen, warum so wenig Menschen diese annehmen wollten, ist neben den »eigenartigen sozialen Verhältnissen in Afrika« in anderen Berichten auch von »Abneigung«, »Widerwillen« oder »Missfallen« (von Zastrov, Bericht über die Okawangoexpedition, Grootfontein, 24.01.1911, BAB R 1001/2184, 118 B) die Rede. Die Behauptung, dass die Gefahr von den unvorsichtigen Arbeitern und nicht der Mine bzw. der Minenverwaltung ausgehe, setzt sich bis zur Schließung der Mine fort. Als ich die alten Gebäude des Bergbaus besuchte, sehe ich an den Wänden angebrachte Schilder aus den 1960er- bis 1990er-Jahren, auf denen eindringlich darauf verwiesen wird, vorsichtig zu sein. Auf den Schildern stehen Sprüchen wie »Key yourself to safety« oder »Tools don't cause accidents it's the people who use them«.

Um den Zusammenhang von Bergbau und Gewalt zu kontrollieren, sind zwei Protokolle notwendig, die in der für Kolonialismus typischen Spannung zueinander stehen. Während Menschen rassifiziert, das heißt entmenschlicht und entindividualisiert werden, dienen Zuschreibungen von Disziplinlosigkeit und Faulheit als Individualisierung bestimmter Ereignisse und konstruieren diese als Schuld der afrikanischen Arbeiter. In den Protokollen der OMEG spiegelt sich im Umkehrschluss wider, wie die eigenen Verbindungen zu Gewalt vom Selbstbild getrennt werden. Diese Trennung kann als entscheidend dafür verstanden werden, wie sich *Weißsein* während der deutschen Kolonialzeit verfestigt hat.

Weißsein kann, dass haben Forscher*innen der Critical Race Studies herausgearbeitet, als Haltung und Lebensweise verstanden werden, konstitutive Beziehungen und Verbindungen zu ignorieren und stattdessen von einem selbstgeschaffenen Wert auszugehen (vgl. Mills 2007, 244; Dyer 1997, 9). Wie Philosophin Sarah Lucia Hoagland im Anschluss an Charles

W. Mills unterstreicht, ist die Unsichtbarmachung von Relationalität auch die Verweigerung einer substanziellen Beziehung zwischen den Vertreter*innen der dominanten Kultur, die unwissend sind, und denjenigen, von denen sie nichts wissen (wollen) (vgl. Hoagland 2007, 96). Obwohl sich Deutschsein¹³ und *Weißsein* unter anderem erst in den kolonisierten Gebieten und in Bezug auf die ökonomisch unterlegene Position der Globalen Mehrheit herausgebildet bzw. verstärkt hat, ist Individualisierung bis heute ein zentrales Modell, um Erfolg von (weißen) Menschen zu erklären und strukturelle (De-)Privilegierung weniger stark in den Fokus zu rücken. Arbeit und Disziplin werden gleichzeitig an das Versprechen geknüpft, *Rasse* zu transzendieren. Mills schreibt:

Thus, the ›taken-for-granted sense of [white] entitlement‹ erases the fact that *transformative assets*, inherited wealth lifting a family beyond their own achievements, have been crucial to their white success, and that blacks do not in general have such advantages because of the history of discrimination against them. (Mills 2007, 244)

Ausgehend von Hoaglands und Mills' Annahmen kann Dufts Brief in der Weise verstanden werden, dass die Beziehung zu denjenigen, die eigentlich gearbeitet haben, um den Wohlstand der OMEG zu generieren, verleugnet wird. Die individualistische Erklärung von *weißem* Reichtum benötigt die rassistische Erklärung Schwarzer Schuld als Verursacher von ›Unfällen‹, Krankheit und Tod, um von der inhärenten Gewalt, die im *weißen* Reichtum steckt, abzulenken. Nur mittels dieser rassifizierenden Strategie war es Duft möglich, *weiße, deutsche* Arbeits- und Lebensvorstellungen von Arbeit und Disziplin in Tsumeb durchzusetzen. Wird *Weißsein* und Deutschsein in seine opake, aber konstitutive Beziehung zur Existenz afrikanischer Menschen gestellt, handelt es sich dabei, mit Hoagland gesprochen, um kein moralisches, sondern ein ontologisches Argument. *Weiß*e Existenz hängt essenziell mit Prozessen von Rassifizierung zusammen. »What is a shock among whites [...] is that we are indebted to, made possible by, responsible to peoples of color. *I am not making a moral point here; I am making an ontological point.* I am not talking about acknowledging a debt; I am talking about whites' existence.« (Hoagland 2007, 99)

13 Walgenbach argumentiert, dass die ›Verspätung‹ Deutschlands als Kolonialmacht im europäischen Vergleich dazu führte, dass die Deutschen versuchten, sich ein besonderes Profil anzueignen, das durch die Verknüpfung von Macht und Nationalismus eines Deutschtums definiert werden sollte (vgl. Walgenbach 2005, 162).

Wenn die eigene *weiße* Existenz nicht in Relation mit Rassifizierung und Kolonialität gesehen wird, hat dies zur Kehrseite die Bedingungen *weißer* Existenz zu verkennen, aber insbesondere auch den Subjektstatus Schwarzer Menschen zu verschleiern (vgl. ebd., 103).

Die eigene *weiße* Existenz und ihre Bedingungen nicht in ihrem Beziehungsnetz zu verorten, heißt auch, die Existenz von Schwarzem Widerstand und Schwarzer Handlungsmacht zu verweigern. Es ist wenig verwunderlich, dass die Minenverwaltung die Vergiftungen bzw. dessen rassistisches Management nicht als Grund nannte, um die zahlreichen Streiks und Vertragsbrüche zu erklären. Andernfalls hätten sie erkennen müssen, dass ihr vermeintlich überlegenes System des Rohstoff-Frontiers auf Ablehnung, Kritik und Widerstand stößt. Streik und Widerstand wurden mit »soziale[n], regionale[n] Gebräuche[n]« (Brief von Duft an Staatssekretär des Reichkolonialamts Lindquist, 22.12.1910, NAN, ZBU 1548 R.VII L10; Band 5, 9) oder der Unfähigkeit zu harter Arbeit und damit letztendlich mittels Rassifizierung begründet. Rassistische, tribalistische und exotisierende Bemerkungen der Beamten, Ingenieure und Direktoren zeigen sich im Kolonialarchiv, wie sich vermuten lässt, auch immer dann, wenn eigentlich von anti-kolonialen Widerstand gesprochen werden müsste.

Während meines ersten Aufenthalts in Tsumeb, erzählte mir Ruusa Andreas, bei der ich in Tsumeb wohnte, von einem Ratschlag, den sich die Minenarbeiter untereinander in den 1960er- und 1970er-Jahren gaben: »Just work three months down under in the mine, otherwise you will die or get injured.« Als ich mit (ehemaligen) Arbeitern der Mine sprach, erinnerten diese sich, zumindest in Bruchstücken, dass während der Apartheid regelmäßig Unfälle passierten und teilweise erhebliche Mengen Gas austraten (vgl. auch Moodie/Ndatshe 1994, 19).¹⁴ Auch wenn sich die Männer an keine Details der Erkrankung und des rassistischen Minenmanagements erinnern können, da sie selbst zu jung sind, um etwas über die deutsche Kolonialzeit zu wissen, lässt sich spekulieren, dass die Drei-Monats-Regel, von der Ruusa mir erzählte, auch mit der Zeitlichkeit von Vergiftungen, Erkrankungen und Unfällen zusammenhing. Nach drei Monaten Untertagearbeit stieg die Wahrscheinlichkeit, durch toxische Stoffe ernsthaft gesundheitlich zu erkranken oder durch einen Unfall verletzt bzw. sogar getötet zu werden.

14 In Tsumeb habe ich Gespräche mit drei Mitarbeitern von *Dundee Precious Metals* geführt, die anonym bleiben wollten, da sie eine Verschwiegenheitsklausel unterschrieben haben. Pandemieberding habe ich keine umfassend angelegte Interviewreihe durchführen können.

Die Flucht aus den Verträgen könnte sich an der Zeitlichkeit der toxischen Materialität der Erze orientiert haben. Auch wenn das Kolonialarchiv an dieser Stelle auf spekulative Vermutungen angewiesen ist, weil es nur von den kolonialen Protokollen berichtet, kann die Drei-Monats-Regel als Gegenprotokoll zu den rassifizierenden Verordnungen der Minenverwaltungen verstanden werden. Als solches hielt sie ein Wissen bereit, das gegenteilig zu den Protokollen der Minenverwaltung war, da damit Infrastrukturen der Sorge bereitgestellt wurden.¹⁵

Cutting together-apart

Um an dieser Stelle abschließend darauf einzugehen, wie der Zusammenhang von Medienkulturen mit der Toxizität von Blei, Arsen und Elektroschrott beschrieben werden kann und welche Bedeutung die Kategorie »Rohstoff« dabei spielt, möchte ich auf den Begriff des Schnitts zurückkommen, den ich bereits mit Referenz auf Starosielski für die Verhüttungstechnik eingeführt habe. Mit dem Begriff des Schnitts verweist Starosielski auf Barads Denkfigur des agentiellen Schnitts (*agential cut*), der mehr als eine einfache Trennung meint (vgl. Barad 2007, 139). Agentielle Schnitte, die für Barads auf Philosophie und Quantenphysik basierende Ontologie von Materie zentral ist, beschreiben, wie Materie, die ständig im Fluss ist, in Knotenpunkten zusammenkommt. Dey argumentiert, dass beispielsweise mittels Messapparaten agentielle Schnitte erzeugt werden, was eine Spezifikation von etwas vorher onto-epistemologisch Unbestimmtem hervorruft. Agentielle Schnitte sind »Vergegenständlichungen – in dem Sinne, dass Etwas zu einem Gegenstand wird« (Scholz 2018, 132). Vergegenständlichungen zeigen an, dass Entitäten erst in Beziehungen entstehen und dass Beziehungen nur von temporärer Natur sind.

¹⁵ Kurz nach der Öffnung des ersten Schachts begannen die Arbeiter einen der ersten Aufstände; vier Jahre danach folgte ein großer Streik, da drei Schwarze Arbeiter durch einen Einbruch von Felsmassen starben (vgl. Gebhard 1991, 26, 42). 1945 konnte eine Gewerkschaft gegründet werden, was zu einer Verbesserung der Löhne führte. Mein Fokus liegt indes auf der deutschen Kolonialzeit. Für die Geschichte der mehrfach wechselnden Minenleitungen siehe Söhne 1967 und Fait 2019.

Wichtig bei Barads Konzeption ist die Annahme, dass sich durch die Art und Weise der gesetzten Schnitte auch unterschiedliche Phänomene materialisieren: Welche Art von Schnitten vorliegt, hängt von der Position des Subjekts oder Messgeräts ab. Damit sind agentielle Schnitte nicht als Akte einfacher Trennung misszuverstehen, vielmehr stellen sie Formen vermeintlicher Vergegenständlichung dar, die erst durch Verbindungen entstehen. Die Art der Vergegenständlichung verweist immer auf die Verbindung, von der aus sie gebildet wird. Barad nennt den agentiellen Schnitt deswegen auch ein gleichzeitiges Zusammen-und-auseinander-Schneiden (*cutting together-apart*) (vgl. Barad 2014). Wenn etwas vergegenständlicht wird, dann erfolgt dies im Rückschluss auf einen Standpunkt, von dem aus der Schnitt gesetzt wird. Weil das Subjekt oder das Messgerät Teil der Welt ist, schneidet es sich sozusagen während des Prozesses, z. B. bei der Wissensgenerierung, selbst mit hinein. Statt dass es sich um einen trennenden Schnitt handelt, bleiben Subjekt und Objekt also verbunden, was jedoch kaum bemerkt wird. Agentielle Schnitte sind Praktiken der Grenzziehung, in denen sich Subjekte und Objekte in gegenseitiger Verflechtung performativ erzeugen (vgl. Barad 2007, 139). In Abgrenzung zum cartesianischen Verständnis von Wissenschaft, in der ein Objekt von einem Subjekt beobachtet wird und in diesem Prozess erst den Status als Subjekt im Unterschied zum Objekt erlangt, ist Ontologie für Barad immer eine Frage der Epistemologie bzw. des Standpunkts (vgl. ebd., 185).

Um mein Argument aufzugreifen und zu unterstreichen, dass die Reinheit des Kupfers, welche eine Folge des Leitparadigmas der Medientechnologien ist, die Toxizität in Tsumeb an der Intersektion zu den rassistischen Protokollen erst hervorbringt, möchte ich die Beziehung zwischen medientechnologischer Konnektivität und Ökolonialität als einen Prozess des Zusammen-und-auseinander-Schneidens verstehen. In diesem Prozess haben sich nicht nur Kupfer und dessen Toxizität gebildet, sondern auch ein Verständnis von Medientechnologien, in dem Vorstellungen von Standpunktlosigkeit, Beziehungslosigkeit und Immaterialität dominieren. Etwas nicht in seinem konstitutiven Beziehungsnetz zu verorten, ist ein Merkmal von *Weißsein*. Ich gehe hierfür noch einmal zurück zum Beginn des 20. Jahrhunderts, als Akteure der Geologie und Mineralogie den normativen Modus von Materialität durchgesetzt haben, der fortan Rohstoffe heißen sollte.

Die Rohstoffe in Tsumeb bildeten sich nicht nur als vermeintlich besitzlose Einheiten im extraktivistischen Blick, wie ich im ersten Kapitel skizziert habe, sondern auch durch wissenschaftliche Praktiken, die ihre Legitimie-

rung und Objektivität über Distanz und Unverbundenheit herstellten. Vermutlich ausnahmslos alle Forschungsreisenden und Händler schickten Proben nach Europa. Bereits im Jahr 1850 sandten Francis Galton und Charles Andersson einige Gesteinsproben nach England. 25 Jahre später folgten weitere durch Gerald McKiermann, dieses Mal an die Kapstadter Firma *Barry Newphew* (vgl. Schnorbus 2000, 20; Söhnge 1967, 13). Frühe Sendungen gingen auch an die *Metallgesellschaft AG* in Frankfurt und an den Metall- und Hüttenindustriellen *Aron Hirsch & Sohn* in Halberstadt. Proben an die *Preußische Geologische Landesanstalt* wurden im Jahr 1887 von Hans Schinz und im Jahr 1898 von Hartmann geschickt (vgl. Macco 1907, 17; Brief von Dr. Georg Hartmann am 23.01.1899 an die Direktion der Geologischen Landesanstalt, GStA PK, I. HA Rep. 194, Nr. 129). 1900 wurden zur Untersuchung weitere »2 Kistchen mit ›Blauer Erde‹« (Brief vom Auswärtigen Amt/Kolonialabteilung an den Herrn Minister für Handel und Gewerbe; Berlin 18.01.1900, GStA PK, I. HA Rep. 194, Nr. 129) übersandt. Ganze neun Tonnen gingen nach London (vgl. Maier 2020, 49).

Mineralogische und geologische Museen, universitäre Sammlungen und Bestände von Bergbauschulen sind die Orte, an denen diese Proben und Gesteine bis heute aufbewahrt werden. Die erstbeschriebenen Mineralien heißen heute »Duftit«, »Söhngeit« oder »Jamesit«, benannt nach weißen Geologen, Minendirektoren und Grubeningenieuren. Kein Mineral der in Tsumeb gefundenen Mineralien ist nach einer afrikanischen Person genannt. Geologische Sammlungen setzen, wie Ferry schreibt, eine »dehistoricizing logic of copper ore mining« (Ferry 2009, 64) fort, indem sie die Steine in eine neue Ordnung von Wert pressen, die mit sozialen und geschichtlichen Fragen nicht mehr in Verbindung gebracht wird (vgl. Braun 2000, 18).¹⁶

¹⁶ Tsumeb-Mineralien, die weltweit in mineralogischen und geologischen Sammlungen liegen, dienten dem Zweck, Interesse für kolonialen Bergbau zu wecken, um finanzielle Förderer*innen zu gewinnen (vgl. NAN, ZBU 1479; Denkschrift zur Gründung d. geologischen Landesanstalt, 30.01.1911, 11). Sie erfüllten ähnliche Funktionen wie Fotografien (siehe 1. Kapitel). Wie Braun argumentiert hat, tragen geologische Museen dazu bei, einen Blick einzustudieren, den ich extraktivistisches Sehen genannt habe: »Canada's geological museums were not merely neutral places where individuals gazed at *things*, they were places where people were constituted as *observers*.« (Braun 2000, 31) Sogenannte Welt- und Gewerbeausstellungen, bei denen die Mineralien gezeigt wurden, sollten das Narrativ von erfolgreicher kolonialer Industrie und Bergbau befördern. In der Berliner Gewerbeausstellung von 1896 beispielsweise stellte die SWAC zahlreiche Mineralien und von Hartmann aus DSWA entwendete ethnologische Artefakte aus (vgl. Voeltz 1988, 57–58). Die Ausstellungsstücke sollten darüber hinwegtäuschen, dass bisher keine Eisenbahn gebaut wurde.

Bevor Tsumeb geomorphologisch untersucht wurde, diente nach Europa gesandtes Probenmaterial als *pars pro toto* für die Untersuchung des gewaltigen Erzvorkommens in Namibia.¹⁷ Im Jahr 1908 untersuchte Wilhelm Maucher in der Bergakademie im sächsischen Freiberg eine Tonne Material aus Tsumeb, das an verschiedenen Stellen der über 170 Meter langen Gesteinsformation entnommen wurde.¹⁸ Ohne dass Maucher je in Tsumeb gewesen wäre, beschreibt der Mineraloge die Erze von seinem Schreibtisch aus. Was ihn aber eigentlich interessiert, ist der »technische Wert« (Maucher 1908, 32) von nur einzelnen Bestandteilen. Neben Kupfer spricht der Mineraloge dem Element Mottramit aufgrund seines Anteils an Vanadium, das 1908 für die Stahlproduktion Europas besonders nachgefragt war, eine vielversprechende Zukunft zu. Das Vorkommen von Vanadiumerzen wurde später auf einige Millionen Tonnen geschätzt, von denen heute der Großteil ausgebeutet ist (vgl. Boni u. a. 2007). Auch Zink wurde in großen Mengen abgebaut. Maucher dagegen spricht sich gegen die Aufschließung aus. Erst in den darauffolgenden Jahren stieg der Marktwert von Zink um ein Vielfaches, weswegen der Rohstoff, entgegen Mauchers Prognosen, zu einem der am meisten geförderten Metalle Tsumeb wurde (vgl. Pufahl 1920).

In Mauchers geologischer Beschreibung zeigt sich, was ich im ersten Kapitel als extraktivistischen Blick erarbeitet habe. In diesem Blick wird bereits eine Trennung bzw. ein agentieller Schnitt zum einen zwischen Geologen und Mineral und zum anderen zwischen spezifischer Materialität eines Ortes und einem universalistischen Anspruch auf bestimmte Mineralien durchgeführt. Kupfer oder Vanadium, deren Wert im Europa um 1900 für Technologien hoch eingeschätzt wurde, bestimmten, welche Bestandteile im Gestein gesehen, untersucht und schließlich abgebaut wurden. Rohstoffe werden in dieser Logik von Trennung und Verbindung

17 Viele dieser Proben wurden nicht ausführlich oder gar nicht untersucht (vgl. Brief vom Kolonial-Wirtschaftlichen Komitee von Bergrat Schmeisser an die Geologische Landesanstalt, 04. 12. 1902, 1. GStA PK, I. HA Rep. 194, Nr. 132). Von offizieller Seite wurde bemängelt: »Dass wir seit etwa 20 Jahren in der Kenntnis der Geologie von Deutsch-Südwestafrika eigentlich keine Fortschritte gemacht haben, wird umso bedauerlicher sein, wenn dadurch die dringend wünschenswerthe [sic!] Entwicklung des Schutzgebiets gehemmt wird.« (Brief an das Auswärtige Amt/Kolonialabteilung, 24.03.1902, 4. GStA PK, I. HA Rep. 194, Nr. 132) Die Proben liegen noch »unausgepackt in der Kammer für Bodenproben auf dem Speicher der Landesanstalt« (Brief 14.08.1904 der Gibeon Schürf- und Handelsgesellschaft an die Landesanstalt, GStA PK, I. HA Rep. 194, Nr. 133).

18 Georg Gebhard schreibt, dass bereits in Freiberg Testläufe für den Schmelzer stattgefunden haben sollen (vgl. Gebhard 1999, 36). Ich konnte in dem betreffenden Archiv allerdings keine Unterlagen dazu finden.

konfiguriert. Der Ort Tsumeb und der europäische Anspruch auf Technologie werden zusammen-und-auseinander-geschnitten. Über ein Verfahren von Zusammen-und-auseinander-Schneiden wird etwas Vorhandenes erst epistemisch, dann materiell herausgelöst, um in eine europäische Anordnung medientechnologischer Materialität und deren Reinheitsanspruch neu hineingeschnitten zu werden. Wenn der extraktivistische Blick als ein Zusammen-und-auseinander-Schneiden verstanden wird, lässt sich darin auch eine mediale Praktik erkennen. Der agentielle Schnitt nach Barad verweist insofern auf eine mediale Praxis, weil Schnitte nicht nur Trennungen, sondern auch Verbindung mit einem bestimmten Standpunkt bedeuten.

Mauchers Bericht ist nur ein Beispiel aus einer Reihe mineralogischer Abhandlungen, die das Gestein in Tsumeb mittels Proben aus der Ferne und über den Bedarf Europas bestimmen (siehe auch Kuntz 1912; Cairncross 1997). Die koloniale Kupferökonomie im Deutschen Reich wurde neben den Banken auch von großen Kabelherstellern, wie der *Allgemeinen Elektrizitäts-Gesellschaft* (AEG) oder *Felten & Guillaume*, getragen, die ein wachsendes Interesse daran hatten, für die Sicherung ihres Kupferverbrauchs die Vorkommen in DSWA zu untersuchen und ausbeuten zu lassen (vgl. Maier 2020, 52–53).¹⁹ Eine Folge war, dass seltene Mineralien, darunter Azurit und Dioptas, verhüttet wurden, um daraus Blei und Kupfer zu gewinnen (vgl. Fait 2019, 71). Bereits zwei Jahre nach Förderbeginn war die extrem seltene Gesteinsformation, die als ›Grüner Hügel‹ bekannt war, verhüttet.

Die Erze Tsumebes wiesen dabei eine Komplexität auf, die weit über Kupfer hinausweist. Der Rest, für den der europäische Rohstoffmarkt (noch) keine Verwendung finden konnte, wurde nicht zu einem Rohstoff gebunden und als Schlacke ausgeschieden. Während der deutschen Kolonialzeit in Namibia wurden Strukturen etabliert, die darüber entschieden, welche Rohstoffe die Wirtschaft des Landes bestimmen sollten (vgl. Referat SWAPO 1981, 27).²⁰ Dass die Erde in afrikanischen Ländern bis heute nur im ›Zu-

19 Dass die geologische Landesanstalt im Interesse deutscher Firmen diese Proben untersuchte, zeigt eine Korrespondenz, in der ein deutscher Glühbirnenhersteller nach einem speziellen seltenen Mineral fragt (vgl. GStA PK, I. HA Rep. 194, Nr. 133). Die kolonialen Verstrickungen deutscher Firmengeschichte sind noch relativ unerforscht und wegen der oft nicht zugänglichen privaten Firmenarchive auch schwer aufzuarbeiten.

20 Insbesondere in den 1970er-Jahren wurde Bergbau in Namibia zum zentralen Element der Wirtschaft, während die traditionelle Rinder- und Fischzucht stark abnahmen (vgl. Referat SWAPO 1981, 27). Ein aktuelles Beispiel dafür, wie Namibias Wirtschaft an europäischen bzw. deutschen Interessen ausgerichtet wird, ist der in Kooperation mit dem Bundesministerium für Bildung

sammenschnitt« mit Europas Bedürfnissen existiert, erkennt Fanon bereits im Jahr 1961:

Buchstäblich alles muß von vorne begonnen und neu durchdacht werden. Das Kolonialsystem hat sich immer nur für ganz bestimmte Reichtümer interessiert, für bestimmte Rohstoffe, diejenigen nämlich, die seine eigenen Industrien brauchen konnten. Eine ernsthafte Bilanz der Anbaumöglichkeiten und der Bodenschätze war nie gezogen worden. Aus diesen Gründen sieht sich die junge, unabhängige Nation gezwungen, die vom Kolonialregime errichteten Handelsbeziehungen aufrechtzuerhalten. Sie kann zwar nach anderen Ländern, anderen Währungsbereichen exportieren, aber ihre Exportbasis hat sich nicht grundlegend verändert. [...] Man müßte womöglich ganz von vorne anfangen: die Art der Exporte und nicht nur ihre Bestimmungsländer ändern, den Boden und die Bodenschätze, die Flüsse und am Ende auch noch die Sonnenstrahlung nach neuen Möglichkeiten durchforschen. (Fanon 1981, 82)

Während einer Zeit, in der afrikanische Nationen ihre Unabhängigkeit erkämpft haben, verweist Fanon auf einen spekulativen Möglichkeitsraum. Für die Frage der Dekolonisierung kann das heißen, nach anderen Modellen der materiellen Existenzsicherung zu fragen, für die die Kategorie des Rohstoffs steht. Der agentielle Schnitt ist nur *eine* mögliche Weise der Vergegenständlichung und wird von einem bestimmten Standpunkt aus getroffen. Genderforscher*in Julia Scholz schlägt vor, auch Sprache als ein »agential cuts setzendes Medium« (Scholz 2018, 191) zu verstehen. Von Rohstoffen zu sprechen, kann als ein solcher Sprechakt verstanden werden, durch den eine bestimmte Wirkung auf Realität ausgeübt werden soll. Oder um mit Ferry zu fragen: »What happens when one calls something a resource?« (Ferry 2009, 51) Erze »Rohstoffe« zu nennen, ist ein agentieller Schnitt, weil diskursiv versucht wird, etwas als ›roh‹, ›neutral‹ und ›natürlich‹ festzusetzen, was eigentlich von einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zukunft vorgegeben und produziert wurde.

Bei ihrer Ankunft in Hamburg wurden die vorbereiteten Kupferplatten aus Tsumeb in den Anlagen der *Norddeutschen Affinerie* wieder eingeschmolzen, um sie mit weiteren Erzen aus anderen Regionen der Welt zu vermengen. Durch diesen Prozess wird aus lokalen Metallen ein globales Produkt. Rohstoffe, so Ferry, ziehen ihren Wert »at least partly from its ability to shed its own history« (ebd., 58). In seiner materiellen Struktur

und Forschung geplante Wind- und Solarpark im Tsau-Khaeb-Nationalpark. Der dort produzierte Wasserstoff soll den nachhaltigen Erdgaskraftwerken Deutschlands zugutekommen (vgl. Dinar 2022).

verkörpert der Rohstoff Kupfer buchstäblich ein Resultat von Globalität und Universalismus, das keine Spezifik und Lokalität mehr zulässt und das konstitutive Zusammen-und-auseinander-Schneiden, das von einem bestimmten Ort aus geschehen ist, nicht mehr preisgibt. Der Anthropologe Stuart Kirsch nennt die Schmelze deswegen eine Technik der Entfremdung, die geografische Bezugspunkte negiert bzw. anonymisiert (vgl. Kirsch 2015, 8). Es ist fast unmöglich, die Quelle des Kupfers eines einzelnen technischen Geräts zurückzuverfolgen.²¹ Die Intransparenz von Rohstoffen erschwert auch die Verantwortungsübernahme von Firmen.

Inwiefern die Erde Tsumeb bis heute durch den extraktivistischen Blick bestimmt ist, zeigt sich im gegenwärtigen Umgang mit den Schlackenbergen. Dass Schlacke gesammelt und offen statt gebunden gelagert wird, ist, obwohl dies ökologisch verheerend und gesundheitsschädigend ist, ein Verfahren, das Minenunternehmen durchführen, um Stoffe zu lagern, die eventuell unter anderen technologischen Bedingungen wieder als Ressource dienen können (vgl. LeCain 2009, 101). Die Stoffe, die sich in der Schlacke befinden (Bismut, Germanium, Gallium, Indium, Antimon, Zinn und Tellur), werden als technologiekritische Elemente eingestuft, das heißt stark nachgefragte Elemente, deren Verfügbarkeit als kritisch gilt (vgl. Ettler u. a. 2021, 879; Lohmeyer u. a. 2021). Wenn sich Rohstoffe anhand der technologischen Zukunft des Globalen Westens immer wieder neu konfigurieren, kann eines Tages die Schlacke in Tsumeb wieder zur Ressource werden.

Die Erde als Archiv

In Erweiterung an Medientheoretiker Paul Virilio, der Unfälle, wie Autokarambolagen, Stromschläge und technologische Gefahren, als wesentliches und kein zufälliges Prinzip von Medientechnologien versteht (vgl. Virilio 2004), schlägt Jussi Parikka vor, dazu auch die vielfachen ökologischen Zerstörungen zu zählen. Medieninfrastrukturen durch die Perspektive von Mediengeologie zu sehen, zeigt, dass diese »a constant production of such inbuilt ›accidents‹ as electronic waste and energy intensive systems« (Parik-

21 Die ungefähre geologische Provenienz von Kupfer kann mit einer Isotopenanalyse bestimmt werden.

ka 2013b) sind. Ähnlich versteht Gabrys die jährlich wachsenden Tonnen von Elektroschrott als ein »Gegenmuseum« zum Narrativ des technologischen Fortschritts: »[T]he electronic archive can be seen as a ›museum of failure‹« (Gabrys 2011, 64). Vor dem Hintergrund der Ökolonialität von Arsen, Blei und Technofossilien müssen in der Geschichte und Theorie von Medien koloniale und postkoloniale Gewalt nachgetragen werden. Daran anknüpfen, frage ich abschließend, inwiefern Erde als Archiv verstanden werden kann.

Von der Erde als Archiv zu sprechen, heißt, über das gängige Verständnis von Archiven hinauszugehen, die, wie Literatur- und Medienwissenschaftlerin Aleida Assmann ausführt, Aufzeichnungssysteme der »Schrift, Bürokratie, Akten und Verwaltung« (Assmann 2010, 343) umfassen. Erde als Archiv zu disqualifizieren, basiert auf der Logik von Mobilität und Zivilisation, die »Alter, Dauer und Kontinuität« abgewertet und die »Verwandtschaft zwischen Menschen und Ort [...] aufgekündigt« (ebd., 302) hat. Während z. B. Ova-Herero bestimmte Orte und Landschaften als kulturelles Gedächtnis begreifen (vgl. Hoffmann 2005), zerschneidet der Rohstoff-Frontier »das affektive Band« zwischen Erde und Menschen. »[D]ie Bindungskraft erinnerungsträchtiger Orte wird ersetzt durch den neutralen Raum als eine der menschlichen Verfügbarkeit freigegebene Dimension« (Assmann 2010, 302).

In Debatten um Anthropozän und Kapitalozän bietet das Nachdenken über die Erde als Archiv eine Perspektivierung, um westliche Binarität zu wenden. Georg Toepfer hat aus seiner kulturwissenschaftlichen Sicht die Formulierung »Archive der Natur« vorgeschlagen, um die Trennung von Erdgeschichte und Menschengeschichte erneut zur Diskussion zu stellen. Wenn Natur kein Außerhalb von Gesellschaft ist, zeigen sich darin auch Rückschlüsse auf menschlich-technologische Prozesse. Erde, Meere und Sand, in der sich naturhistorische Überreste mit kulturhistorischen Artefakten überlagern, sind »indexikalische[] Zeichen« (Toepfer 2013, 3), denen die Zeit ihrer Entstehung und der Zeitraum bis zur Gegenwart eingeschrieben sind. Archive der Natur verweisen auf Momente, die in der offiziellen Geschichtsschreibung nicht oder nur selten überliefert wurden. Auch Assmann weist darauf hin, dass es sich bei Müll um diskursiv Ausgeschiedenes handelt: »Was nicht ins Archiv kommt, landet auf der Mülldeponie.« (Assmann 2010, 383) Archive der Natur sind somit nichtintentionale Archive (vgl. Toepfer 2013, 3).

Die Annahme von der Erde als Archiv kann, wie ich vorschlagen möchte, für eine anti-, post- und dekoloniale Kritik am Kolonialarchiv einen Möglichkeitsraum öffnen. Die deutschen Kolonialarchive sind, so die Archivarin des

Bundesarchivs Sabine Herrmann, die »Gedächtnisse[] der Kolonialverwaltung«, die alles dokumentieren, »womit die Kolonialmacht Profite zu machen hoffte« (Herrmann 2019, 3). Wenn Archive der Natur nichtintentionale Beweise von Mediennaturen und Naturkulturen des rassistischen Kapitalozäns sind, scheinen sie im Sinne eines »Gegengedächtnisses« (Assmann 2010, 385) eine Opposition zu den Kolonialarchiven zu bilden.²² Um Wissen, Episteme und Diskurse in afrikanischen Ländern weiter zu dekolonisieren, ist es notwendig, wie die Archäologen Munyaradzi Manyanga und Shadreck Chirikure argumentieren, die epistemologischen Grenzen des Kolonialarchivs zu überschreiten und die von ihm aufrechterhaltenen disziplinären Trennungen in Museologie, Geschichte und Archäologie – ergänzt werden könnte hier die Geologie – radikal zu verabschieden (vgl. Manyanga/Chirikure 2017, 3).

Wie ich gezeigt habe, erzählen die Müll- und Schlackenberge Tsumeb in Verbindung mit den Menschen, die hier arbeiten, eine Geschichte darüber, was alles – materiell und epistemisch – aus der medientechnologischen Beschleunigung herauskatapultiert wurde, um diese dadurch überhaupt erst zu ermöglichen. Der Boden um die Mine speichert 200 Tonnen arsenhaltige Schlacke. Die Luft in Tsumeb wird in den nächsten Jahren weiter angereichert durch stark ansteigende Emissionen von Arsen, Feinstaub und Schwefelsäure. Die städtische Müllhalde zeugt von den Transformationen der Medientechnologien zu Technofossilien und wie sich diese an der Achse Globaler Norden vs. Globaler Süden sedimentieren.

Die Erde als Archiv zu verstehen, heißt nicht, einfach die Lücken des Kolonialarchivs zu füllen. Die Archive der Natur stehen wegen zahlreicher Übersetzungsschwierigkeiten und Zugangsbeschränkungen nicht außerhalb machtpolitischer Fragen. So sind Messergebnisse von Emissionen in der Regel nicht oder nur teilweise öffentlich (vgl. Carter 2012, 84; Popov u. a. 2016).²³ Auch wenn materielle Zeugen vorhanden sind, bedeutet das nicht, dass diese den Konventionen der juristischen Sprache oder gar der menschlichen Sprache unterworfen sind (vgl. Schuppli 2020, 11). Wie ich mittels der Begegnungen vor Ort am Beispiel mit Conrad gezeigt habe, reichen

22 Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive hat Assmann die Metapher des Abfalls und der Erde als Speichermedien erarbeitet (vgl. Assmann 2010, 213–217). Da mein Ansatz kein ausschließlich theoretischer ist, gehe ich über Assmanns Ausführungen hinaus.

23 Die Arsenhalde in Tsumeb ist nicht zugänglich. Meine Anfragen, das Minengelände zu besuchen und Einsicht in das kleine Firmenarchiv von *Dundee Precious Metals* zu erhalten, wurden nicht beantwortet.

umweltwissenschaftliche Befunde über Erde als Archiv nicht aus, sondern sollten, so mein Vorschlag, um ein orales Archiv verkörperter Geschichten ergänzt werden. Mit Blick auf Extraktion, Elektroschrott und Toxizität, die sich auf verschiedene Weise in Erde und Land eingeschrieben haben, fragen Starosielski und Walker: »How to rethink or even reinvent media as a form of earth re-writing?« (Starosielski/Walker 2016, 5) Ich habe die Frage hier umgedreht und die Erde selbst als Archiv befragt. Diesen Gedanken möchte ich mit Otobong Nkanga zu einem vorläufigen Abschluss bringen.



Abb. 25: Otobong Nkanga: *Remains of The Green Hill*, 2015, Filmstill

Quelle: <https://www.otobong-nkanga.com/videos>

In der Videoarbeit *Remains of The Green Hill* (2015) steht Nkanga dem ehemaligen Bergbau in Tsumeb gegenüber (Abb. 25). Wo früher der »Grüne Hügel« stand, ist heute ein klaffendes Loch in der Erde, welches die Künstlerin eine »negative Oberfläche des zivilisatorischen Exzesses« (Nkanga zit. in: Ginwala 2017, 99) genannt hat.²⁴ Schon der erste Präsident Namibias, Sam Nujoma, hat sich vor einigen Jahren dafür ausgesprochen, in Tsumeb ein Museum zu bauen, um an die Geschichte der Arbeiter*innen zu erinnern (vgl. Nujoma 2009, 100). Ein solches Museum wurde nie umgesetzt.²⁵ In Nk-

²⁴ Teile der folgenden Argumentation wurden bereits veröffentlicht, vgl. Gramlich 2021.

²⁵ Seit 2019 ist ein Geopark auf dem Gelände der alten Mine in Planung. Der sogenannte Friedrich-Wilhelm-Schacht von 1923, der zweite Hauptschacht, benannt nach dem Generaldirektor der Mine, Friedrich Wilhelm Kegel, wurde bereits in einem vom Auswärtigen Amt finanzierten Projekt

angas Videoarbeit spricht der letzte Geschäftsführer der Mine, André Neethling, von der Dringlichkeit, etwas mit der Grube zu tun. Wenn sie schon nicht aufgefüllt werde, so solle sie wenigstens aufgeräumt werden. Neethling berichtet über den Wert der Mine für Mineraliensammler*innen und die globale Wirtschaft, während die Themen der Arbeiter*innen, der vorkapitalistischen Ökonomie und der ökologischen Zerstörung nur am Rande thematisiert werden. Diese Geschichte steht in einem Spannungsverhältnis zur visuellen Ebene, in der Nkanga vor dem Loch performt. Neethlings Audiospur wird langsam durch die Geräusche von Vogelgezwitscher und Nkangas Summen überblendet und eine verkörperte und situierte Form des Erinnerns tritt an deren Stelle.

In einem Interview sagt Nkanga, dass sie in der Performance bzw. Videoarbeit für die ruinierte Landschaft gesungen hat, sie heilen und beschwichtigen möchte (vgl. Nkanga/Barlow 2019, 58). Ähnlich wie in Nkangas Arbeit *Reflections of the Raw Green Crown* (2014), die ich einleitend besprochen habe und in der die Fülle an Kupfer in Berlin mittels der Figur der opaken Sichtbarkeit beschrieben wird, erkennt sie in der Leere Tsumebes auch kein Nichts, vielmehr, wie sie es nennt, ein »negatives Monument« (Nkanga u. a. 2017, 197). Aufgerufen wird die Frage, wie an die »Abwesenheit« und den »Akt des Entleerens« (ebd., 187) erinnert werden kann. Wenn Monumentalität die Unternehmung meint, Materie beherrschbar zu machen, indem selektierte Materialität für die Legitimierung des eigenen Machtanspruchs inszeniert wird (vgl. Miller 2005, 16), richtet die Negativität von Monumentalität den Blick auf (Un-)Verfügbarkeiten von fallengelassenen Erzählungen, Zeitlichkeit und Materialität. Die Mine ist zurückgelassen im paradoxen Zustand einer abwesenden Anwesenheit, über die Mbembe schreibt: »It exists no more, except by its emptiness.« (Mbembe 2014, 79)

Das Video zeigt Nkanga erst ohne Steine, dann balanciert sie einen kleinen Stapel von Mineralien auf dem Kopf. Da das Video rückwärts abläuft, scheinen die Steine aus der Grube auf ihren Kopf »zurückzufallen«. Mit dem Eingriff in den Zeitverlauf wird der Abbau umgekehrt: Statt dass Erze extra-

als Denkmal deutschen Kulturerhalts konserviert, da dieses Strebengerüst das einzige außerhalb Europas ist (vgl. Stender 2022). Einer der Restaurator*innen erklärt: »Ziel ist es, dieses historische und industrielle Kulturgut dahingehend zu präservieren, dass es tatsächlich benutzt aussieht, jedoch nicht weiter verfällt.« (Steffen 2019) Statt ein Museum für die zukünftigen Generationen Namibias, wie es Nujoma angedacht hatte, zu bauen, zielt das Museumsprojekt wortwörtlich darauf ab, vergangene Kolonialzeit einzufrieren. Nkangas Arbeit richtet sich, so verstehe ich sie, gegen solche Projekte.

hiert werden, kehren Steine und damit verschüttete Narrative zurück. Diese füllen allerdings weder die Löcher im Boden noch die Lücken im Kolonialarchiv mit neuen Geschichten auf.²⁶ Nkanga singt: »Mala-Mala-Mala-chit, I put a light on you, shine shine, Tsumebit, Azurite, Scorodite.« Nkanga zieht die Silben der europäischen Namen der Mineralien in die Länge, als würden darin andere Namen und Geschichten als die der westlichen Geologie zumindest leise erklingen können. Nkanga scheint der Erde als vorkoloniales Archiv in ihrer Negativität und Opazität zuzuhören, ohne eine einfache Antwort zu erhalten: »I can't get back certain stories. [...] So, to deal with absence – forgetting, amnesia, loss – becomes very pregnant. [...] I think also diaspora makes your memory play tricks on you. You come back to your home country, and things have changed. Nothing is static.« (Obrist/Nkanga 2014, 155) Nkangas Arbeit verstehe ich als Aufforderung, situierte und verkörperte Formen der Erinnerung zu finden, in denen der eigene Standpunkt wieder in ein Verhältnis gesetzt wird, wobei Lücken unwiederbringlich vorhanden bleiben werden.

²⁶ Siehe zur Unmöglichkeit der Wiederherstellung von Geschichte(n) auch Hartman 2008.

Epilog

When I visited Conrad again in June 2022, I brought his daughter Mercy and his grandson Prince a refurbished older model of an iPhone. They asked me to do so during my first stay. I have written that Black, indigenous, and other people of color are denied access to the future by being relegated to the spaces of cleansing, cleaning or repairing. A cell phone with access to the internet can be understood as a way to gain this access, while at the same time continuing to deny others access to their resources. We are all part of a logic of ecocoloniality, but in very different intensities. I also brought Joel an iPhone. Shortly after I left, he wrote that Mercy exchanged her iPhone for a >small phone< and some money because she and her mother needed it more urgently. Fortunately, Joel still has his iPhone, so we stay connected.

Infrastruktur und Materialität von *ongopolo*

Was Armringe und Ketten berichten können

Oowami omuari waTjiyaku

womuhanga mbu a tikira mongongo au ha ningi omuwonge

I am a young woman, belonging to those of Tjiyaku,

(the one) with the necklace that fell off from his Adam's apple, without someone
who will gather (the beads) (zit. in: Hoffmann 2005, 65)

Die verzweifelte Flucht während und nach dem Krieg ist Thema dieses *omutandu* von *Ohamakari* (Waterberg). *Omutandu* sind orale Texte der OvaHerero, die einen bestimmten Ortsbezug aufweisen. Zu jedem Ort gibt es mehrere *omutandu*, die jeweils »kapselartig eine Ortsgeschichte« und »mehrere Assoziationsebenen« (Henrichsen 2011, 7–8) enthalten. *Omutandu* regeln ein Netz politischer Interessen, Nutzungsansprüche und Siedlungsrechte und dienen der Erinnerung an historische Ereignisse. Die namenlose Protagonistin dieser oralen Quelle ist eine Überlebende, die den Verlust der in Omaruru lebenden OvaHerero betrauert, die durch den Bau der Otavibahn und den anschließenden Krieg von ihrem Land vertrieben wurden, fliehen mussten oder ermordet wurden. Auf den Fluchtwegen fanden sich bis vor einigen Jahren noch vereinzelt Reste des Schmucks, der abgelegt werden musste, weil er bei der Flucht zu schwer und hinderlich gewesen wäre (vgl. Wallace 2015, 257). Die vom Hals gefallene Kette dient der erzählenden Person als Metapher für den erlebten Verlust. Die Halskette versinnbildlicht, wie Afrikanistin Anette Hoffmann feststellt, den vormaligen sozialen Zusammenhalt und ist ein Zeugnis des Wohlstands der Gemeinschaft in Omaruru (vgl. Hoffmann 2005, 65). Durch das Bild der Kette wird im Lied dargestellt, welche drastischen Veränderungen der Genozid und die darauffolgende Vertreibung für die soziale und materielle Organisation der Menschen in Omaruru hatte. Die Perlen fallen zu Boden und verstreuen sich in alle Richtungen, »without someone who will gather (the beads)«. Entgegen der Annah-

me, dass niemand die abgelegten Ketten aufgelesen hat, nahmen deutsche Soldaten zahlreiche von ihnen mit und übergaben sie ethnologischen Museen in Deutschland. Diese oft aus Metall gefertigten Ketten, die heute in den Sammlungen liegen, wurden teilweise sogar von den Körpern der Frauen genommen, die kurz zuvor getötet wurden (vgl. Biwa 2022).

Diese Ketten verweisen auch auf Tsumeb. Hai¹om, die eigentlichen Besitzer*innen des Kupferbergs Tsumeb, handelten Erze mit Aawambo, die daraus Ketten herstellten. Wie der Publizist Uazuvara Ewald Kapombo Katjivena schreibt, erwarben OvaHerero diese Ketten und vererbten sie von Generation zu Generation, weswegen sie ein Netz des Zusammenhalts symbolisieren (vgl. Katjivena 2020, 15). Das Bild der abgerissenen Kette in dem zitierten *omutandu* steht, so möchte ich in diesem dritten Kapitel zeigen, auch für das Ende der vorkolonialen Kupferökonomie im heutigen Namibia. Während der deutschen Kolonialzeit wurde nicht nur die Mine enteignet, sondern es wurden auch die aus Kupfer hergestellten Gegenstände geplündert, die für die indigen-afrikanische Metallökonomie stehen.



Abb. 26: Clipping von Abb. 16; Minen-Arbeiterinnen in DSWA, o. J

Quelle: Universitätsarchiv, TU Bergakademie Freiberg,
Foko 60 + 61 Foko Fotos & Glasplatten

Während meiner Recherche stoße ich auf weitere metallgefertigte Ketten und Armringe, die ich auf zahlreichen Fotografien von afrikanischen Menschen sehe. Beispielsweise trägt einer der Personen, deren Fotografie ich im Hinblick auf widerständige Schwarze Blicke im ersten Kapitel analysiert ha-

be, jeweils einen Metallring um ihre Handgelenke (Abb. 26). Auch die Minenarbeiter untertage in Tsumeb tragen, das zeigen einige Fotografien, Armringe. Dies ist insofern bemerkenswert, als dass sie wegen der extremen Hitze, die unter der Erde herrscht, ansonsten ganz oder fast unbekleidet arbeiten. Armringe begegnen mir auf Fotografien vom Anfang der deutschen Kolonisierung bis zur Apartheid.

Als scheinbar unauffällige Dekoration und belangloser Schmuck entgehen sie anfänglich meinem Blick. Durch ein Clipping der Fotografien werden diese Ringe und die mit ihnen verbundenen Geschichten wieder erkennbarer. Im Unterschied zu den Passmarken und dem System der Zwangsarbeit des *okaholo*, welches ich im ersten Kapitel beschrieben habe, stehen diese Armreifen, so möchte ich hier spekulieren, nicht für ein System der Kontrolle, Sichtbarkeit und Ausbeutung, sondern für eine afrikanische Technologie von Kupfer, die sich trotz der kolonialen Gewalt, davon zeugen die Armringe, bis heute bewahrt hat. In diesem letzten Kapitel soll es darum gehen, über eine anti-koloniale Nutzung und Herstellung von Kupfer afrikanisches Wissen und Schwarze Handlungsmacht in eine situierte Mediengeologie reinzuholen.

Annäherungen an eine indigen-afrikanische Kupfertechnologie

Als sich in den 1880er-Jahren die Aufmerksamkeit der Deutschen von der Küste hin zu den zentral- und nordnamibischen Gebieten verlagerte, florierten in den mächtigen Aawambo-Königreichen Ondonga und Uukwanyama ökonomische Handelszentren (vgl. Wallace 2015, 155, 132; Katjavivi 1988, 2–3). Tsumeb bildete einen zentralen Knotenpunkt darin. Es kann davon ausgegangen werden, dass aus afrikanischen Erzen gefertigte Gegenstände über Jahrhunderte in einem Transaktionsnetz gehandelt wurden, in dem sich Orte, Regionen und Kontinente verbanden, was eine Art »proto-globalization« (Chirikure 2015, 1) initiierte. Wie die Sozial- und Rechtswissenschaftlerinnen Tapiwa V. Warikandwa und Ndatega V. Asheela feststellen, wussten afrikanische Bergleute und Schmiede¹ um den Wert ihrer Erze und Metallwaren und waren ausschließlich an ökonomischen Partner*innen interessiert und suchten, geschweige denn benötigten Investor*innen (vgl. Warikandwa/Asheela 2017, 243). Nahe liegt, dass Aawambo, OvaHerero und andere Afrikaner*innen in Europäer*innen potenzielle Handelspartner*innen sahen, die sie in ihre bestehende Netzwerke integrieren wollten. Es kam bekanntermaßen jedoch anders.

1 Die Schmiedearbeit wird in der Regel von Männern durchgeführt. Unsere Interviewpartner*innen berichteten jedoch nicht von strengen Verboten, sondern davon, dass alle Personen beim Herstellungsprozess willkommen waren oder Aufgaben übernahmen (vgl. Hamunyela Interview 2022). Der Anthropologe Foreman Bandama schreibt für den südafrikanischen Raum: »For instance, in some societies women were allowed in the smelting area and even participated in ore procurement and furnace construction, even though the actual smiths and smelters were male [...]. The Kwanyama of southern Angola are known to have included the whole family in the iron smelting process in which females also took turns with the pumping of bellows because of the need to meet increased demand.« (Bandama 2020, 14)

Die gewaltvolle Unterwanderung afrikanischer Ökonomien² und die Ausbreitung europäischer Präsenz begannen um 1850 mit der rücksichtslosen Jagd auf Elfenbein im Norden Namibias und endete mit der Enteignung von Minen in Tsumeb, Khomas, Rehoboth und Kavango (vgl. Sandelowsky 1974; Kose 2016). Die portugiesische Kolonialmacht breitete außerdem den Versklavungshandel in den nördlichen Königreichen aus (vgl. Hearth 2021, 438). Zeitgleich gewannen Missionar*innen an Einfluss (vgl. Eirola 1992, 216). Vorangetrieben wurde dadurch das Ende der »indigen-afrikanischen Metallurgie«, wie Shadreck Chirikure die florierende Metallherstellung im südlichen Afrika nennt (vgl. Chirikure 2015). Die Deutschen installierten in den kommenden Jahren, wie ich im ersten Kapitel gezeigt habe, ein ökonomisches System, das koloniale Minen als Orte der Hochskalierbarkeit durchsetzte. In diesem Kapitel möchte ich daran anschließen und die Frage dahingehend ausrichten, wie auch afrikanisches Wissen, Technologie und Ökonomie in den *weißen* Rohstoff-Frontier inkorporiert wurden.

Dass die Geschichte der vorkolonialen bzw. vorkapitalistischen³ Kupferökonomie heute nur in Fragmenten vorliegt, die Besitz- und Nutzungsrechte, die Rolle von Damara und San, die Handelsrouten, Wert- und Währungssysteme sowie die damaligen metallurgischen Verfahren nicht eindeutig rekonstruierbar sind, ist dem Rohstoff-Frontier geschuldet. Auch dass die afrikanische Kupferherstellung als primitiv, unterlegen und rückschrittlich bewertet wird, und nicht als Resultat eines historisch gewachsenen geologischen, chemischen, ökologisch-nachhaltigen Wissenskomplex, ist Teil der Epistemologie des Rohstoff-Frontiers. Die Berichterstattung der Missionare und Händler über die vorkolonialen Verhältnisse wurde ab 1884 sukzessive durch die der Akteure der deutschen Kolonialbehörden ersetzt. Die Folge war, dass der koloniale Frontier Tsumeb als Knotenpunkt eines überregionalen afrikanischen Handelsnetzes auch diskursiv und narrativ überschrieb. Und auch wenn es heute vereinzelt Forschung zur präkolonialen Kupfernut-

2 Um Produktion, Organisation und Verwaltung der materiellen Bedingungen von Gesellschaften zu beschreiben, übernehme ich den Begriff »Ökonomie« für den afrikanischen Kontext von Rodney und Diop (vgl. Rodney 1981, 44; Diop 1987, 130–161).

3 Die Begriffe »vorkolonial« oder »vorkapitalistisch« sind nicht unproblematisch, da westlichen Systemen erneut starke Deutungshoheit über afrikanische Geschichte gegeben und ein lineares Geschichtsbild suggeriert wird. In Anbetracht der Ermangelung anderer Begriffe – der stattdessen oft verwendete Begriff »traditionell« besitzt ein epistemisches Gewicht, das hier nicht aufgerufen werden soll – kann nicht ganz auf sie verzichtet werden. Es wird darum gehen, die mit diesen Begriffen verbundenen Diskurse umzuschreiben.

zung Namibias gibt, ist sie in Arbeiten zum deutschen Kolonialismus kaum zu finden. Um die epistemische und materielle Dimension von Ökolonialität, aber auch afrikanisches Wissen und Schwarze Handlungsmacht in den Vordergrund zu stellen, ziehe ich hier auf ein Narrativ ab, vorkoloniales Wissen und koloniale Unterwanderung in eine Kontinuität zu bringen.

Dies gilt für den gesamten afrikanischen Raum. Die mit der kolonialen Ausbreitung einhergehende Unterwanderung der Schmiedetätigkeit nennt Walter Rodney »probably the most important instance of technological regression [in Africa]« (Rodney 1981, 105). Heute, so schreibt Sam Nujoma für Namibia, ist die Kupferproduktion vollständig unterbrochen und nur noch wenige Schmiede sind aktiv.

This traditional mining and trade in copper by indigenous Africans was disrupted by the arrival of the European explorers, who claimed the copper deposits on behalf of the colonial masters and their mining companies, and who commercialized copper production early in the 20th century, between 1900 and 1930. As a result, the ancient smelting technology is all but lost, and blacksmiths engaged in copper smelting in Namibia, Zambia and the DRC [Democratic Republic of the Congo] are virtually non-existent at present. (Nujoma 2009, 84)

Um die Bedeutung des Kupfers für vorkapitalistische Ökonomien in Namibia zu beschreiben, nutzt Nujoma im Anschluss an die Kunsthistorikerin Eugenia W. Herbert den Begriff des Mediums. Kupfer, schreibt Nujoma, war im heutigen Namibia ein »medium of exchange; a medium of art and a medium of culture among the different peoples in sub-Saharan Africa« (Nujoma 2009, 19–20). Bevor das Kupfer in Tsumeb durch an Europa und den USA ausgerichteten Intersektionen von Rasse und Geschlecht sowie anhand medientechnologisch bedingter Anforderungen materieller Reinheit radikal konfiguriert wurde, stand es in anderen medialen Verhältnissen des kulturell-ökonomischen Austauschs.

In diesem dritten und abschließenden Kapitel sollen einige lose Fäden aufgenommen und gezeigt werden, welche ökonomisch-kulturellen Disruptionen der Rohstoff-Frontier in Tsumeb zur Folge hatte und worin ein spekulatives Gegenlesen liegen könnte. An der Schnittstelle von afrikanischer Ökonomiegeschichte und anti- und dekolonialer Spekulation soll mithilfe der Begriffe von Technologie, Materialität und Infrastruktur über die Gewalt der Ökolonialität hinausgegangen werden. Im Zentrum steht die Befragung der namibischen Kupferökonomie in Bezug auf die afrikanische Technologie von Kupfer bzw. von *ongopolo*.

»Kupfer« heißt in Oshiwambo »*ongopolo*«. Während sich das Wort »Kupfer« vom lateinischen »cuprum« bzw. »aes cyprium« (dt. »zyprisches Erz«) ableitet, was sich auf das hohe Kupfervorkommen auf der Insel Zypern bezieht (vgl. Carter 2012, 37), soll mit dem Namen »*ongopolo*« nach möglichen Narrativen diesseits eurozentristischer Vorstellungen von Materialität und diesseits des kolonial-kapitalistischen Rohstoff-Frontiers gefragt werden. Felwine Sarr argumentiert, dass mit afrikanischen Begriffen und Namen der Bereich der Imagination dekolonisiert werden kann, um neue Bedeutungszusammenhänge und Innenwelten zu schaffen (vgl. Sarr 2019, 105), bzw. für eine situierte Mediengeologie afrikanisches Wissen als notwendiger Bestandteil erkennbar zu machen.

Vor-kolonial, anti-kolonial

Für afrikanische und afro-diasporische Aktivist*innen, Politiker*innen und Denker*innen, wie Amílcar Cabral, Aimé Césaire und Frantz Fanon, hat das anti- und dekoloniale Denken eine lange Tradition im Kontext der ökonomischen Unabhängigkeit (vgl. Omanga/Ndlovu-Gatsheni 2020).⁴ Césaire beispielsweise weist eindringlich auf die unterdrückten und gestohlenen »außerordentlichen Möglichkeiten« und fremdbestimmten »*Wirtschaftsstrukturen*« (Césaire 1968, 23) des afrikanischen Kontinents hin. Da Kolonialismus primär eine ökonomische Herrschaft meint, so auch Cabral, muss das erste Ziel des Widerstands die ökonomische Befreiung sein (vgl. Cabral 2016, 91–92). Die Dekolonisierungsbewegungen in afrikanischen Ländern der 1960er-Jahre waren um den Kampf nach Rohstoffsoveränität organisiert, was ein kollektives Recht auf Land, Minenkonzessionen, Infrastruktur etc. umfasst (vgl. Mukherjee 2010, 186; Wenzel/Potter 2017, 381; Szeman/Wenzel 2021, 3). In der südafrikanischen *Freedom Charter* von 1955 wird beispielsweise formuliert: »The mineral wealth beneath the soil, the Banks and monopoly industry shall be transferred to the ownership of the people as a whole.« (The Freedom Charter 1955) Drei Jahre später wiederholt sich die Forderung in der Resolution der *All-African People's Conference*, »[t]hat the

4 Anti-koloniale Ansätze und Praktiken sind keiner Theorie oder Disziplin zugeordnet, sondern vermitteln die Haltung einer offenen Opposition in Tradition anti-kolonialer Bewegungen (vgl. Ayame Hiraide 2021).

political and economic exploitation of Africans by imperialist Europeans should cease forthwith« (All-African People's Conference 1958).

An die Verbindung von Anti-Kolonialismus und Ökonomie anzuknüpfen,⁵ ist heute aus mehreren Gründen zentral: Nicht nur, weil in Ansätzen des Postkolonialismus oft eine Verdrängung des Materiellen zu verzeichnen ist,⁶ sondern auch, weil ökonomischen Fragen in der Aufarbeitung des deutschen Kolonialismus bisher zu wenig Beachtung geschenkt wurden. Veröffentlichungen zu kolonialen Imaginationen im Kaiserreich legen beispielsweise nahe, dass die Kolonialökonomie nur auf dem Papier stattgefunden hat, wie Birthe Kundrus behauptet: »Dabei implizierten die wenigen Siedler, die geringe Ausdehnung oder die mageren wirtschaftlichen Resultate eine faktisch geringe Bedeutung des Kolonialismus für die deutsche Geschichte.« (Kundrus 2003, 15) Deswegen, so die Historikerin, seien vielmehr dessen »Phantasmagorien« (ebd.) zu untersuchen. In Veröffentlichungen zur »Bilanzierungsfrage« (Denzel 2017, 156) der deutschen Kolonialökonomie wird noch vor einigen Jahren von keiner wirklichen Verbesserung der kolonialen Ausbeutung berichtet (vgl. auch Söhnge 1967, 43; Schornbus 2000, 44, 78). Behauptet wird bis in die späten 2010er-Jahre hinein, dass der ökonomische Profit des deutschen Kolonialismus gering war und der Ausbau der Wirtschaft zuschussbedürftig. »Bei Licht gesehen, war alles hübsch bescheiden. [...] Und keine Reichtümer, keine Schätze. Nur ein bißchen Kupfer und ein paar Diamanten in Südwesafrika.« (Manfred Görtemaker, zit. in: Ha 2010, 80) Statt also nur epistemisch naturalisierte Konfigurationen im Sinne einer dekolonialen Praxis zu *verlernen* (vgl. Azoulay 2019, 12),⁷ sollte es darum ge-

5 Anti-koloniale Bewegungen, deren Protagonisten mehrheitlich cis Männer waren, haben intersektionalen Nachholbedarf.

6 Blieb die ökonomische Seite des Kolonialismus zwar nie unerwähnt (vgl. Zein-Elabdin 2011, 44–47), so zeichnete sich im Postkolonialismus eine Fokussierung auf sprachlich-kulturelle Repräsentations- und Bezeichnungssysteme des Kolonialismus ab (vgl. Castro Varela/Dhawani 2015, 31). Kolonialismus vorrangig als Text zu begreifen, was unter anderem aus der Ablehnung des Marxismus aufgrund von Determinismus und Teleologie resultiere (vgl. Mudimbe 1988, 16), habe zur Folge gehabt, so eine von Hall formulierte Kritik, dass es keine Wege mehr gegeben hätte, über ökonomische Beziehungen nachzudenken. Stattdessen sei »a massive, gigantic and eloquent disavowal« (Hall 1996, 258) eingetreten. Laut Hall sind postkoloniale Theoretiker*innen daran gescheitert, alternative Konzepte von politischer Ökonomie zu entwickeln.

7 Über die Praktik des Verlernens schreibt Azoulay: »Unlearning is a way to reverse the role of the normalized milestones that structure the phenomenological field out of which modern history is still conceived and narrated, such as those of progress and democratization in the place of (for example) destruction, appropriation, and deprivation, followed (as if in later phases) by the imperial ›generosity‹ of providing for those dispossessed by imperialist policies.« (Azoulay 2019, 12)

hen, gegen diese Ignoranz anzuarbeiten, weswegen, so der Vorschlag, post- und dekoloniale Zusammenhänge in ihrer Komplexität erst *gelernt* werden müssen. Dies ist notwendig, um Schuld, Verantwortung und ein *weißes* Selbstverständnis adressieren zu können. Zum Lernen über die koloniale Gewalt und anti-koloniale Gegengewalt gehört auch die Thematisierung der Aneignung von afrikanischem Reichtum, Ökonomie, Wissen und Technologie, was voraussetzt, diese überhaupt erst als solche anzuerkennen. Oft wird in den historischen Quellen behauptet, das Kupfer lediglich Teil einer afrikanischen ›Naturalwirtschaft‹ war, in der Waren in »geringem« und »unbedeutendem« (Zastrow 1930, 259) Maßstab »getauscht« wurden. Bis heute wird diese Annahme oft aufrechtgehalten. Für einen materiell-diskursiven Ansatz ist deswegen relevant, Imaginationen *und* materielle Bedingungen in ihrer gegenseitigen Wechselwirkung zu untersuchen. Ich verstehe diesen Text vordergründig als eine Suche nach der Vielzahl epistemischer Rahmen, um andere als die bisherigen Erzählweisen zu erproben.

In dem hier verfolgten materiell-diskursiven und anti-kolonialen Ansatz soll es darum gehen, Medien in ihrem Wechselverhältnis zu Ökonomie, also der Organisation materieller Bedingungen, erkennbar zu machen. Denn es handelt sich, wie die Ökonomin Eiman O. Zein-Elabdin feststellt, bei der Trennung von Ökonomie und Kultur um eine ontologische und analytische Separierung von eigentlich verbundenen Bereichen, welche erst mit dem westlichen Denken aufkam (vgl. Zein-Elabdin 2011, 40). Auch Sarr schreibt, dass Ökonomie und Kultur nicht gegensätzlich, sondern wechselseitig zu denken sind (vgl. Sarr 2019, 67). Nicht nur bildet sich Ökonomie unter kulturellen Bedingungen, wie Vorstellungen von Wert, Land oder Körpern, vielmehr wird, das veranschaulichen Rohstoffe, auch Kultur in ökonomischen Kategorien gedacht, insbesondere wenn es um Fragen von Geschlecht und *Rasse* geht. Bis heute, so Sarr, hängt die Dekolonisierung Afrikas mit der Frage der Wiederaneignung der Rohstoffe sowie der Entwicklung einer Imagination von einer eigenen Ökonomie zusammen (vgl. ebd., 47–88).

Gedankliche Ausgangspunkte dieses Kapitels sind die Arbeiten von Chancellor Willams, Cheikh Anta Diop und Walter Rodney, die entgegen der weit verbreiteten Annahme gezeigt haben, dass vorkoloniale Ökonomien in Afrika keine von globalen Kontexten isolierten Subsistenzwirtschaften darstellten. Die historische Forschung über afrikanische Gesellschaften und ihre Ökonomien lieferte in den 1970er-Jahren (pan-)afrikanischen Unabhängigkeitsbewegungen ein narratives und diskursives Mittel, um eine anti-koloniale Praxis und eine Zukunft dekolonialer Gesellschaften diesseits

von Kapitalismus, Kommunismus und Sozialismus zu denken (vgl. Rodney 1981; Williams 1987; Diop 1987).⁸ Auch wenn die Frage des Stellenwerts afrikanischer Theorie, Geschichtsschreibung und Kapitalismuskritik der 1970er- und 1980er-Jahre für die gegenwärtige anti- und dekoloniale Praxis den Rahmen dieser Arbeit überschreitet (siehe Falola 2021), knüpfe ich an den grundlegenden Gedanken an, vorkapitalistische Ökonomien Afrikas, in diesem Fall die Kupferökonomie Tsumeb, in Verbindung mit der Zukunftigkeit eines anti-kolonialen sowie anti-extraktivistischen Ansatzes zu bringen.

Aktuelle Denker*innen wie Sarr und Mbembe haben darauf hingewiesen, dass Forschungen über die Komplexität der wirtschaftlichen Vergangenheit in Afrika notwendig für eine Kritik an der globalen Ungleichheit und Versuche einer Neugestaltung sind (vgl. Sarr 2019). Dieses Kapitel ist keine Antwort auf diese weitreichende Forderung. Stattdessen soll hier die Frage gestellt werden, inwiefern der Fokus auf indigen-afrikanische Kupferökonomie in Tsumeb einzelne anti-koloniale Momente freilegen kann.

In einer Zeit anhaltender Kritik an der ökolonialen Gewalt des Kapitalismus bedeutet eine Beschäftigung mit vorkapitalistischen Ökonomien Afrikas aus einer europäischen Position auch, Gefahr zu laufen, diese als Rettung der Ruinen des rassistischen Kapitalozäns zu stilisieren und zu romantisieren. Namibische Metallurgie *als* Ökonomie und Technologie zu verstehen, fordert jedoch genau diese Romantisierungen und Stereotypisierungen heraus. Die Existenz von Aawambo-Schmieden zeigt, dass afrikanische Akteur*innen Teil der Geschichte der Metallurgie sind und dass Metallproduktion in Afrika nicht (primär), wie oft behauptet, mit Magie zu begründen ist (vgl. Vedder 1938, 28; Herbert o. J.). Mit Chirikure von indigen-afrikanischer Metallurgie als Technologie zu sprechen, wendet sich gegen einen europäischen Universalismus von Technologie und gegen die Annahme, dass Extraktivismus und Kapitalismus die einzigen Modi sind, ein Verhältnis zu Materialität einzugehen. Wenn hier von Technologie die Rede ist, geht es um

⁸ Auch die Bewertung afrikanischer Ökonomie hat eine Geschichte. Ging es anfänglich um die Frage der Zerstörung afrikanischer Gesellschaften und die sukzessive ›Unterentwicklung‹ Afrikas durch Europa (vgl. Rodney 1981), rückte später vermehrt die Perspektivierung von Handlungsmacht in den Vordergrund (vgl. Bob-Milliar/Green 2019, 2). In den letzten Jahrzehnten ist afrikanische Ökonomiegeschichte, insbesondere die Themen Armut und ›fehlendes Wachstum‹, vermehrt Gegenstand der Forschung (vgl. Jerven 2010, 127–128).

die Anerkennung und Sichtbarmachung afrikanischer Formen des Wissens und technologischer Fertigkeiten (vgl. Chirikure 2015).

Die Begriffe »Wissen« und »Technologie« zu präferieren, soll empirische und nichtmagische oder mystische Kontexte betonen (vgl. Nhemachena u. a. 2018, 30). Hier soll nicht die simplizistische Annahme einer Rückkehr behauptet oder die Wiederbelebung einer »abgestorbenen Gesellschaftsform« (Césaire 1968, 36) unternommen werden. Diese ignoriert, dass afrikanische Metallurgie immer schon in Veränderung begriffen war und dass die bis heute aktiven Schmiede ihre Technologie an die sich verändernden Umstände anpassen. Aawambo verstehen Tradition nicht als Stillstand, sondern als einen Prozess der Transformation (vgl. Nampala 2006, 5). Es kann nicht von einem einfachen Bruch mit der vorkolonialen Ökonomie durch die kolonial-kapitalistische Bergbautechnologie ausgegangen werden. Sogenannte industrialisierte Formen des Bergbaus sowie deren heutige Historiografien, schreibt die Anthropologin Rosalind C. Morris, haben sich sowohl frühere Epochen als auch Lebensweisen angeeignet, welche sie gleichzeitig unterbrechen, transformieren und durch die phantasmatische Figur vom naturverbundenen Ursprung ersetzen und mit dem eigenen Selbstverständnis von Technologie verwischen (vgl. Morris 2018, 104). Im Durcharbeiten einzelner Momente indigen-afrikanischer Kupferökonomie soll, wie in Anlehnung an Oyèrónké Oyèwùmí gesagt werden kann, ein Prozess losgetreten werden, in dem die Vergangenheit neu erfunden wird, um die Gegenwart widerzuspiegeln (vgl. Oyèwùmí 2016, 247). Inwiefern sich diese Kritik und Korrektur aus einer *weißen*, europäischen Perspektive jedoch überhaupt außerhalb der Gedankenlandschaft von der europäischen Erfindung ›Afrikas‹ bewegen kann, wie Mudimbe erinnert (vgl. Mudimbe 1988), stellt einen neuralgischen Knotenpunkt dar, der zu befragen sein wird.

Ähnlich wie in den anderen Kapiteln nähere ich mich diesem Komplex an der Schnittstelle zu historischer Recherche und Diskursanalyse, wobei ich Forschungsliteratur, Reiseberichte und Archivakten durch Interviews ergänze. Während einer Forschungsreise im Juni 2022 im Norden Namibias unter dem Projekttitel *Mapping the Media of Copper in Ovambo Cultures* haben meine Kolleginnen Dr. Lovisa Tegelela Nampala, Dr. Napandulwe Shiweda, Loini Iizyenda und ich *Oral-History-Interviews* geführt.⁹ Interviewt haben

⁹ Die Interviews fanden in den Regionen Ohangwena, Omusati und Oshana statt. Interviewt wurden Fillemon Gerhard Hamunyela, Paulus Josef Ombalanhu, Laina Ndapandula yaNaftal Simon

wir acht Personen, mehrheitlich (ehemalige) Aakwanyama-Schmiede. In den Interviews ging es um die Herstellungsverfahren, Geschichte und Nutzung von Metallen sowie die zahlreichen Veränderungen durch die Ankunft der Deutschen und später der Brit*innen. *Oral History* ist eine zentrale Methode in afrikanischen Regionen, in denen keine geschriebene Geschichte existiert, um Informationen über Metallurgie zu sammeln (vgl. Chirikure 2015, 5). Da Afrikaner*innen über ihre Geschichte lesen, vermischen sich zunehmend Informationen aus eigenen Erfahrungen, mündlichen und schriftlichen Quellen, was eine Unterscheidung unmöglich macht (vgl. Nampala 2020, 16; Chirikure 2015, 5). Vor dem Hintergrund zeigt sich auch, dass materieller Diebstahl mit der Unterbindung von Wissensproduktion, Wissenstransfer und Wegnahme von Artefakten einhergeht. Letztere stehen in Verbindung mit Fragen von Restitution.

Eine gesamtnamibische Kupferökonomie

Ab circa 1850 berichteten Händler und Missionare über die Kupferökonomie in Tsumeb. Schriftliche sowie mündliche Quellen belegen, dass die Aawambo-Gruppe der Aakwanyama als Eisenschmiede tätig waren und ihr Erz aus den Minen Cassinga und Oshimanya im heutigen Südafrika bezogen. Die Aawambo aus Ondonga dagegen, die weiter südlich leben, erhielten von Hai¹om Kupfererze aus Tsumeb. Da in Ondonga kein Kupfervorkommen existierte, war Tsumeb die nächstgelegene Mine (vgl. Loeb 1962, 141). Kurz gesagt: Aakwanyama besaßen ein Monopol über Eisen und Aandonga das über Kupfer (vgl. Silvester u. a. 2019, 59; Eirola 1992, 44).

In den zentralen Einzelheiten, wie Rollenverteilung, Verhüttungstechniken und Handelsorte, unterscheiden sich die historischen Berichte. Beispielsweise der Forschungsreisende Hans Schinz beobachtete in Tsumeb, dass Hai¹om Erze abbauten und sie den Aandonga-Schmieden, die von dem König Kambonde kaMpingana geschickt wurden, am Fuß des Berges

Mwetupunga, Niilenge Tomas Isak, Tomas Nambahu, Daniel Mwashindandje Iileka, Shatunda Kangula und Frans Falilis Shivali. Meine Kollegin Lovisa Tegelela Nampala führte die Interviews in Oshiwambo anhand eines gemeinsam entwickelten Fragebogens und übersetzte die Interviews ins Englische. Das Projekt wurde mit Mitteln der *KoUP Cooperation, International Affairs and Fundraising* der Universität Potsdam finanziert.

übergaben. Die Erze wurden in Säcken nach Ondonga abtransportiert, um dort Gegenstände für weitere Tauschgeschäfte herzustellen (vgl. Schinz 1891, 293). Francis Galton und Charles Andersson berichten wiederum von ihren Reisen im Jahr 1851, dass Hai||om das Kupfererz zum Otjikoto-See brachten, wo es gehandelt und direkt vor Ort verhüttet wurde (vgl. Galton 1891, 136; Andersson, 1856, 182). Gerald McKiernan, der im Auftrag der SWAC reiste, schildert seine ›Entdeckung‹ einer kaum zugänglichen und mit Büschen verdeckten Kupfermine in der Nähe von »Otave« – hier könnte Tsumeb gemeint sein – und beobachtet Überreste von Verhüttungsanlagen (vgl. McKiernan 1954, 53–54). Die Spuren von Hämmern im Gestein, die von den lokalen Bergleuten stammten, beachtete der Händler nicht weiter, da er daran interessiert war, selbst einen Schmelzofen zu bauen, was jedoch von Aawambo verhindert wurde. Im Jahr 1859 schreibt Carl Hugo Hahn, dass Aawambo die Erze in Körben aus Palmenblättern, die an elastischen Blattstielen aufgereiht waren, bis nach Ondonga trugen. »Jede Last wog 90 Pfund und darüber, ausser dem aber trugen sie ihren Proviant, Wasser und Waffen. Alles zusammen etwa 110 bis 120 Pfund schwer und dabei gingen sie täglich 6 bis 8 Stunden oder 15 bis 20 engl. Meilen.« (Hahn 1859, 301) Hahn beschreibt, dass es während der Tauschgeschäfte ›sehr lebhaft‹ (ebd.) zugeing und ständig neue Händler und Schmiede hinzukamen. Der Missionar schätzt, dass »jährlich 50 bis 60 Tonnen Erz von Otavi nach Ondonga« (Hahn 1867, 268) gingen.

Tatsache ist, dass um Tsumeb ein blühender interregionaler Handel mit unverarbeiteten Waren, wie Kupfer und Salz, verarbeiteten Waren, vorwiegend Eisenperlen, Dolchen und Schmuck, sowie Vieh herrschte (vgl. Siiskonen 1990; Williams 1991). Dag Henrichsen spricht davon, dass im nördlichen Zentralnamibia und dem nord-südlichen Namibia ein »Dreieckshandel« (Henrichsen 2011, 70) stattgefunden hat. Auch europäische Waren, z. B. Waffen, wurden teilweise in den Handel integriert (vgl. Wilmsen 2019). Der Norden Namibias war nicht nur bedeutendes Ackerbaugelände, sondern auch Technologiezentrum und deswegen ökonomisches Rückfallbecken für San und verarmte OvaHerero (vgl. Henrichsen 2011, 72). Überfluss und Austausch waren Kernelemente der Kupferökonomie um Tsumeb (vgl. Siiskonen 1990, 69).

Die intrinsische Verbindung von Reichtum und Kupfer drückt sich bereits im Namen »Ovambo« aus. Eine terminologische Herkunftserklärung geht davon aus, dass der Name von OvaHerero stammt, die jene Menschen aus dem Norden so nannten, die nach Süden gingen und mit Kupfer zu-

rückkamen (vgl. Saarelma-Maunumaa 2003, 78). »Aajamba« oder »Ovajamba« soll »die Reichen« heißen und auf das »copper Malteser cross« verweisen, womit der kreuzförmige Dolch mit kupfernem Griff der Aandonga gemeint ist (vgl. Brincker 1894, 308). Dieser Dolch ist ein Produkt des Handelsnetzes um Kupfer aus Tsumeb. Während der Regierungszeit von Nangola Dhaamutenya, die zeitgleich mit den ersten europäischen Berichten über die namibische Kupferökonomie war, intensivierten sich die Handelsgeschäfte zwischen Aandonga und Aakwanyama, sodass ihr Reichtum stetig zunahm (vgl. Williams 1991, 118). Das Land wurde, so beschreiben es Kolonialbeamte und Reisende, »nach allen Richtungen durchfahren« (Kaiserlicher Kommissar 1884, 401). Aawambo waren ein »Handelsvolk, indem sie ganze Karawanen zu den Nachbarvölkern aussenden« (Gürich 1891, 143).

Die Eisenprodukte der Aakwanyama, wie Hacken, Beile, Messer, Pfeil- und Speerspitzen, Perlen und Pfeifenstiele, wurden mit den Kupfergegenständen der Aandonga getauscht, darunter Armbänder, Fußkettchen und andere Schmuckstücke (vgl. Siiskonen 1990, 63). Die von den Aawambo gefertigten Eisenstangen wurden auch, weit über den Norden hinaus, von OvaHerero für den Bau von Brunnen verwendet, welche mittels dieser Metallkonstruktion eine Tiefe von bis zu 20 Metern erreichen konnten (vgl. Büttner 1884, 531). Mehr noch belieferten Aawambo ein Fernhandelsnetz weit über die heutigen Grenzen Namibias hinaus. Dies umfasste die im Süden und Westen lebende Hirten-, Jäger- und Sammlergemeinschaften der San und OvaHerero und die Ackerbau- und Viehzuchtgemeinschaften Nkhumbi und Nyaneka im Norden und Osten (vgl. Siiskonen 1990, 75, 227; Wilmsen 2019). Eine der infrastrukturellen Grundpfeiler dieses Netzes war eine Handelsstraße bis zur Walfischbucht und Angra Pequena, dem heutigen Lüderitz (vgl. Kaiserlicher Kommissar 1884, 401).

Über die Art und Weise des Verhältnisses zwischen Aandonga-Schmieden und den Bergleuten der Hai¹om, die in Tsumeb Kupfer abbauten und handelten, gibt es zahlreiche, teilweise widersprüchliche Vermutungen. Die wahrscheinlichste Annahme ist, dass Hai¹om mit Aandonga in einem ökonomischen Verhältnis standen und als Bezahlung für Kupfer Dolche, Perlen, Pfeifen, Kochtöpfe, Beile und Messer erhielten (vgl. Hahn 1867, 268; Liedtke 1992, 207). Dass in historischen Quellen oftmals die Rede von Abhängigkeitsverhältnissen, unbezahlten Dienstverhältnissen und Tributzahlungen ist (vgl. Hahn 1859, 300; Herbert 1984, 43), kann verschiedene Gründe haben. Diese Annahmen können Verhältnisse einer späteren Entwicklung beschreiben, denn das in Afrika herrschende Nutzungsrecht ist, wie Warikandwa

und Asheel argumentieren, alles andere als statisch, sondern in einem stetigen Wandel begriffen (vgl. Warikandwa/Asheela 2017, 250–251). Teilweise haben San für Aawambo-Könige als Leibwächter gearbeitet (vgl. Wilmsen 1989; Gordon/Sholto-Douglas 2000), weswegen der Eindruck einer unbezahlten Dienstleistung entstanden sein könnte.

Gleichermassen läge auch die Vermutung nahe, dass dieses Narrativ die Sicht der Deutschen auf San widerspiegelt, welche nicht als gleichwertige Geschäftspartner*innen angesehen wurden (vgl. 1. Kapitel, Abschnitt I). Erklärungen, die von sklavenähnlichen Verhältnissen zwischen Aandonga und Hai||om ausgehen, könnten dazu gedient haben, die eigene koloniale Gewalt der Deutschen zu rechtfertigen (vgl. MacConnell 2017, 73). Jeremy Silvester, Nehoa Hilma Kautondokwa und Papa Ndasuunje Shikongeni gehen davon aus, dass Aandonga den Abbau von Kupfer nicht selbst durchführten, da dies – im Unterschied zum Eisenabbau durch die Aakwanyama – als verboten galt (vgl. Silvester u. a. 2019, 61). Das deckt sich mit historischen Berichten, in denen zu lesen ist, dass den Aawambo die Stellen des Kupfervorkommens nicht bekannt waren und sie lediglich mit Erlaubnis von Hai||om Erze abtransportieren durften (vgl. Passarge 1907, 119; Hahn 1867, 268).

Andere Hinweise in den Quellen legen nahe, dass die klare Unterscheidung zwischen Menschen, die sich als Hai||om oder als Aandonga verstehen, anzuzweifeln ist. Hearth nennt das Narrativ, dass Hai||om als Bergleute und Aandonga als Schmiede tätig waren, deswegen eine Vereinfachung (vgl. Hearth 2021, 440). Auch Hai||om und Damara sollen als Schmiede tätig gewesen sein, die diese Fertigkeit von Aawambo erlernt haben sollen (vgl. Vedder 1938, 28; Wikar 1935, 77–78; Dieckmann 2007, 45–48; Herbert 1984, 168). Tomas Nambahu, einer unserer Interviewpartner, der San ist, arbeitet heute noch als Schmied (vgl. Nambahu Interview 2022). Und in der Sprache der Damara existiert, wie Hendrik Jacob Wikar schreibt, ein eigenes Wort für Kupfer (*/awa = #:eis*), was darauf verweist, dass dem Metall ein besonderer Wert beigemessen wurde (vgl. Wikar 1935, 77–78). Auch der Missionar Heinrich Vedder nennt Damara die ersten Besitzer*innen von Tsumeb (vgl. Vedder 1938, 118). Andere Zweifel an der klaren Rollenverteilung stammen von Rogers, der den Schachtbau Aawambo zuschreibt (vgl. Rogers, BA, 1892–1893, 55). Von San, die Erze abbauten, behauptet Hahn, dass dies eigentlich verarmte Khoikhoi und Topnaars seien (vgl. Hahn 1887, 843).

Tatsächlich sind ethnische Zugehörigkeiten vor 1900 relativ fluide. Der (heutige) Versuch, ethnografische Präsenz in die Vergangenheit hineinzulesen, verfehlt, so die Historikerin Marion Wallache, die Beschreibung wirk-

licher Verhältnisse (vgl. Wallache 2015, 14; auch Hayes u. a. 1989, 5). Neben Heirat und anderen Beziehungsformen existierten Abkommen und soziale Loyalitäten. Im Alter lebten Hai^om in Dörfern der Aandonga. Zahlreiche Damara schlossen sich OvaHerero im Krieg gegen die Deutschen an (vgl. Erichsen 2008, 18; Wallache 2015, 15). San haben sich teilweise sprachlich und kulturell angepasst, trugen von Aawambo gefertigte Kleidung und Dolche und sprachen schon um 1850 mehrere Sprachen (vgl. Wallroth 1888, 300; Hahn 1867, 268). Über das Namibia Mitte des 19. Jahrhunderts schreibt Wallache: »Die jeweilige Lebensumwelt der Menschen basierte nicht in erster Linie auf Ethnizität im heutigen Sinne, sondern bestand aus ihrem unmittelbaren Verwandtschaftsnetz, das die Strukturen ihres Alltagslebens festlegte, und zugleich aus den politischen Systemen, unter und in denen sie lebten.« (Wallache 2015, 15) Dass sich ethnische Identitäten während dieser Zeit in einem kontinuierlichen Prozess der Aushandlung befanden, zeigt sich auch darin, dass sich für Europäer*innen die Begriffe »OvaHerero« und »Damaras« vorrangig auf wirtschaftliche Markierungen beziehen. Es geht bei ethnischen Einteilungen weniger um die Sprache oder Kultur der Menschen, sondern darum, »ob sie Rinder besaßen« (ebd., 78).

Für die deutsche und für die südafrikanische Kolonialregierung spielte die Einteilung in Ethnien und *Rassen* eine zentrale Rolle für die Verwaltung und Kontrolle der Bevölkerung, die Rekrutierung der Arbeiter*innen und die Legitimierung der Aneignung von Rohstoffen und indigen-afrikanischem Wissen. Die Menschen Namibias im Sinne des kolonialen Prinzips von Teilen und Herrschen in Gruppen vermeintlich biologischer, kultureller und technologiebezogener Unterschiede einzuteilen, sollte anti-koloniale Zusammenschlüsse verhindern, regionale Siedlungsreservate bestimmen und einzelne Gruppen bestimmten Wirtschaftssektoren und Arbeitsfeldern zuteilen (vgl. Kößler 2015, 15).

Die Frage, welche Bevölkerungsgruppe für welchen Bereich der Kupferökonomie – extrahieren, transportieren, schmelzen oder handeln – zuständig war, spiegelt oft widersprüchliche Antworten wider, die typischerweise dann entstehen, wenn der extraktivistische Blick, Menschen in *Rassen* und »Ethnien« einteilen will, um sie in die Hierarchie von »einfachem Erzlieferant« (San) und »technisch versiertem Schmied« (Aawambo) einzuordnen. Galton und Andersson beispielsweise sahen Aawambo als die »fortschrittlichste« Gesellschaft an, weil sie Landwirtschaft betrieben und eine zentralisierte Sozialstruktur hatten (vgl. Galton 1891, 149). Damara und San galten lediglich

als Jäger und Sammler.¹⁰ Dass es für *Weiß*e infolge solch weit verbreiteter Annahmen undenkbar war, in San Schmiede zu erkennen, und bereits ihre Bergbauaktivitäten für Überraschungen bei *weißen* Reisenden sorgten (vgl. Hahn 1867, 268), ist wenig verwunderlich.

Von einer *gesamtnamibischen Kupferökonomie* zu sprechen, adressiert die Leerstellen um die mögliche Beteiligung der Menschen, die sich als Damarā, San/Hai¹¹om, Khoikhoi oder dazwischen definieren. Bevölkerungsgruppen sind nie ›ethnisch‹ abgeschlossen und Menschen gehen in einer ›Ethnie‹ nicht auf. Heute dennoch von ihrer Existenz auszugehen, dient auch dazu, eine gemeinsame Kultur, Erfahrung und Geschichte von Widerständen und Traumata zu adressieren, die mit politischen Forderungen z. B. nach Land, Anerkennung, Restitution und Reparation verbunden sind. Auch deswegen ist die Frage nach den historischen Nutzungs- und Besitzverhältnissen und Akteur*innen von Tsumeb eine politische Frage der Gegenwart. Diese kann in dieser Arbeit nur am Rande angeschnitten werden und verlangt nach weiterer Forschung zusammen mit den jeweiligen *communities*.

Technologie diesseits des Extraktivismus: Saisonalität und Fluidität

Frühe Aufzeichnungen in Reiseberichten, Beschreibungen von Missionaren und Ethnologen sind in Bezug auf die frühen Verhüttungstechniken vage.¹¹ Bis heute ist nicht genau bekannt, welches technische Verfahren Aandonga-Schmiede beim Schmelzen und Formen des Kupfers aus Tsumeb, das eine besondere mineralische Struktur aufweist, anwandten. Frans Falilis Shivali, einer unserer Interviewpartner, der als Eisenschmied gearbeitet hat, beschrieb für heutige Verhältnisse ein insgesamt langwieriges Verfahren, in

10 Rassistische Einteilungen und Bewertungen sind oft extrem widersprüchlich, wurden aber paradoxerweise durch eine vermeintlich empirische Beobachtung bestätigt (vgl. Fait 2019, 67; Muschalek 2020, 133).

11 Die afrikanische Metallurgie im südlichen Afrika besitzt vermutlich mehrere unabhängig voneinander entwickelte Ursprünge und unterschiedliche Verfahren (vgl. Bandama 2020, 6; Sandelowsky 1974). Der Bergbau im südlichen Afrika begann schätzungsweise 2.500 Jahre vor Christi, die Dokumentation besteht allerdings erst seit 200 Jahren (vgl. Nujoma 2009, 18; Chirikure 2015, 3).

dem durch einen ständig betriebenen Blasebalg Erze mit Kohle erhitzt, die Schlacke herausgelöst und das Metall ausgetrocknet und schließlich geformt wird (vgl. Shivali Interview 2022). Diese Beschreibung deckt sich prinzipiell mit den Angaben der Forschungsliteratur für ältere Verfahren (vgl. Silvester u. a. 2019, 62). Die Erze wurden in einem feuerfesten, fast ebenerdigen Ofen geschmolzen (vgl. Andersson 1856, 203). Der Ofen, den besonders frühere Generationen von Schmieden nutzten, konnte von oben geöffnet werden und war an den Seiten mit drei oder vier Löchern für die Röhren des Blasebalgs ausgestattet (vgl. Hamunyela Interview 2022). Im Inneren des Ofens wurde eine dicke Schicht Asche ausgelegt, um das geschmolzene Kupfer daran zu hindern, den Boden zu erreichen. Nachdem das in kleine Stücke gebrochene Erz in den Feuerraum gelegt und mit Holzkohlen bedeckt wurde, setzten die Schmiede drei oder vier Blasebälge in Gang, die in unterschiedlichen Rhythmen mehrere Stunden lang das Feuer auf idealer Höhe hielten. Der Ort, an dem Kupfer geschmolzen und verarbeitet wird, heißt *eleva*.

Um Kupfer in westlichen Verhüttungsverfahren oder Verfahren der Aawambo herzustellen, fungieren jeweils thermische Techniken, wie Starosielski herausstellt, als »operations that produce a division, a cut, in initially heterogeneous matter« (Starosielski 2016, 297). Die Schnitte basieren auf der »manufacturers« ability to precisely control temperature [which] enables the conversion of metals into standardized components« (Starosielski 2016, 294). Als Energielieferant dient bis heute Holz, das oft aus *omutundungu*-Wäldern (lat. »burkea«) gesammelt und zu Kohle weiterverarbeitet wird. Sobald das Kupfer geschmolzen war, wurde die Schlacke weggekratzt, um das saubere Metall abkühlen zu lassen. Dann wurde es in kleine Stücke gebrochen und wieder ins Feuer gelegt. Der Vorgang wurde mehrere Male wiederholt, bis das Kupfer so weich war, dass es geschmiedet werden konnte. Um dünne und biegsame Stangen herzustellen, bildeten in Sand geformte Rinnen die Negative, in denen sich das gegossene, flüssige Kupfer verhärtete.

Bis heute existiert der Glaube, dass Aandonga nur gediegenes Kupfer schmolzen, also solches, das an der Oberfläche und fast rein vorliegt (vgl. Nujoma 2009, 46). Bei seiner Schachtlegung im Auftrag der SWAC beteuert Rogers, dass die Aandonga das Interesse an der Mine verlieren würden, da sie die an Bleiglanz oder Bleisulfit gebundenen Erze in der Tiefe der Mine nicht reduzieren konnten (vgl. Rogers, BA, 1892–1893, 28). Dabei ist bereits 1884 bekannt, dass Aawambo, wie der Missionar Karl Gotthilf Büttner schreibt, »sehr wohl [verstanden,] Eisen und Kupfer aus den Erzen zu

reduzieren« (Büttner 1884, 524). Das komplexe technische Verfahren der Verhüttung ist auf Flussmittel angewiesen, um die Schlacke vom Kupfer zu trennen und Letzteres geschmeidig zu machen (vgl. auch Bandama 2020, 11). Obwohl nicht eindeutig ist, welches Flussmittel von den Schmieden benutzt wurde – genannt werden Kohlenstoff, Silizium oder Baumasche (vgl. Palgrave 1969, 45; Rogers, BA, 1892–1893, 28) –, ist wahrscheinlich, dass dieses variierte, da sich abhängig von Tiefe und Abbauort auch die Zusammensetzung des Kupfers mit Oxiden und Karbonaten änderte (vgl. 2. Kapitel, Abschnitt III). Die Schlacke die mancherorts noch zu finden ist, kann als archäologisches Archiv verstanden werden (vgl. Kose 2016, 1–2).

Die Schmiede arbeiteten in Gruppen, die sich aus den einfachen Schmieden, die *omuleva* genannt wurden, und den für verschiedene Gegenstände spezialisierten Meisterschmieden, den *oshivanda*, zusammensetzten (vgl. Loeb 1962, 195). Sehr geschickt waren die Schmiede auch im Reparieren von Waffen und Gewehren (vgl. ebd., 67). Noch um 1900 wird berichtet, dass die »Industrie« (Tönjes 1911, 66) um Kupfer und Eisen einmal im Jahr stattfand, in der Zeit des *osimanja*, bestimmt durch die Festlichkeit des *epena*, am Beginn der Trockenzeit, die zwischen Juli und August die Ernte beendete.

Wie uns die Schmiede Niilenge Tomas Isak und Daniel Mwashindandje Iileka zeigten, sind die grundlegenden Aspekte der Kupfer- und Eisenherstellung bis heute dieselben geblieben. Neben dem Blasebalg sind die Werkzeuge der Schmiede Hammer, Zange und Stein-Amboss. Während Isak das Wissen um die Schmiedetechnologie von einem Bekannten erlernt hat, war es Iilekas Vater, der ihm das Verfahren gezeigt hat. Die Schmiede Isak und Iileka sind auch in der Landwirtschaft tätig. Bis heute haben sie bei der Ausübung ihres Berufs mit der durch die kolonial-kapitalistische Unterwanderung ihrer Ökonomie verursachten Verknappung von Ressourcen zu kämpfen: Entweder fehlt ihnen Land, um ein *eleva* bauen zu können (vgl. Ombalanhu Interview 2022), oder es fehlt an Feuerholz oder Kohle. Auch Werkzeuge und Metalle sind knapp, teuer oder haben mehr nicht die benötigten Eigenschaften (vgl. ebd.). Die Schmiede stellten einen Zusammenhang her zwischen deutschem und südafrikanischem Kolonialismus, deren Währungssysteme, Vertragsarbeit und dem (zeitweisen) Ende ihrer Tätigkeit als Schmiede. Shivali beschrieb beispielsweise, dass das Währungssystem sich änderte, als immer mehr Menschen als Wanderarbeiter tätig und mit kolonialer Währung bezahlt wurden, um »europäische« Waren

zu kaufen (vgl. Shivali Interview 2022).¹² Die Einführung der kolonialen Währung und Waren verwandelte einen dynamischen Wirtschaftsraum in einen Raum exportorientierter Ökonomien (vgl. Guyer/Pallaver 2018, 11; Barth 2021).

Auch wenn die Metallökonomie der Aawambo Überfluss erzeugte, war die Produktion an Nachhaltigkeit und Zukünftigkeit ausgerichtet, die als Formen von Wachstumsgrenzen verstanden werden können. Im Unterschied zu westlichen Vorstellungen war die technologische Spezialisierung in afrikanischen Gesellschaften an Aspekte gebunden, die sich nicht vorrangig an der Generierung von Überfluss und Gewinn – auch wenn dies als Nebeneffekt durchaus der Fall sein konnte –, sondern an den Bedürfnissen der Gesellschaft orientierte (vgl. Mawere 2014, 45; Chirikure 2017, 74).¹³ Bis heute genießen Aawambo-Schmiede in der Regel hohe Anerkennung, weil ihre Arbeit für die Gemeinschaft zentral ist (vgl. Shivali Interview 2022). Iileka beschreibt im Interview, dass die Gemeinschaft und die Metallurgie in einem wechselseitigen Verhältnis stehen, wobei Technologie am Bedarf der Menschen ausgerichtet ist bzw. war: »In the past, smiths were highly respected owing the scarce skills they possessed of bringing several significance objects into being, which the community needed most.« (Iileka Interview 2022)

Während die moderne Mine im Kern zerstörerisch ist, wie ich argumentiert habe, wird die indigen-afrikanische Metallökonomie dadurch reguliert, dass sie an der Vermeidung von Schädigungen der Umwelt und Menschen ausgerichtet ist. *Eleva* befinden sich in einiger Ferne vom Wohnort und werden durch Regeln bestimmt, welche dazu beitragen, die Gefahren, die von

12 Im Wissen um die ökonomische Dominanz der lokalen Bevölkerung, insbesondere der OvaHerero und der Aawambo, sprach sich der erste Kommissar von DSWA, Ernst Heinrich Göring, anfänglich für die Erschließung von Absatzmärkten statt für den Ausbau von Minenbetrieben aus. Afrikaner*innen würden qualitativ wertvoll und technisch innovative Waren schätzen. Seine Prognose lautete, dass die sesshaften und reichen Aawambo »auch anfangen [würden,] mehr Luxusartikel, Möbel, Spiegel, Lampen etc. zu kaufen« (Kaiserlicher Kommissar 1884, 402). Der Idee neuer Absatzmärkte stand um 1880 die Einfuhrkontrolle der Aawambogebiete entgegen. Europäische Händler mussten hohe Abgaben zahlen, um dort einreisen zu können.

13 Über Nachhaltigkeit und Umwelt in afrikanischen Gesellschaften schreibt der Sozialanthropologe Munyaradzi Mawere: »The natural environment was considered common property and was sustainably managed through the wise deployment of indigenous knowledge systems especially the philosophy of ubuntu/unhu [...]. With these indigenous knowledge systems acting as customary laws, there was informal mutual understanding at all levels of the community in terms of how, when, by what.« (Mawere 2014, 47)

offenem Feuer und der Schmiedearbeit ausgehen, zu begrenzen. So ist es Personen, die am Schmiedeprozess nicht beteiligt sind, nur erlaubt, sich der *eleva* anzunähern, wenn der Schmied es ihnen signalisiert. Vor seiner Arbeit zieht sich der Schmied in der Regel zurück, um sich vorzubereiten, Ablenkungen zu vermeiden und sich zu konzentrieren (vgl. Nambahu Interview 2022).

Indigen-afrikanische Metalltechnologie war, wie erwähnt, an der Vermeidung von ökologischem Schaden orientiert. Die Metallherstellung fand im Wechsel mit Agrarwirtschaft statt und folgte keiner linearen und technologischen, stattdessen einer zyklischen Zeit, die sich nach der *epena*-Zeremonie ausrichtete, welche vom Rhythmus der Trockenzeit bestimmt war. Die Zeitlichkeit der Kupferproduktion unterstand der Zeitlichkeit der Jahreszeiten (vgl. Siiskonen 1990, 62–63). Nur in der Trockenzeit konnte die Erde als Gussform genutzt werden. Die Produktion von *ongopolo* folgte nicht der unilinearen Zeitlichkeit des Fortschritts und deren Technik der Hochskalierung, welche danach strebt, zu jeder beliebigen Zeit und abgekoppelt von anderen Rhythmen immer das gleiche Produkt herzustellen.

Der Abbau war saisonal beschränkt, auch weil sich in der Regenzeit die Schächte mit Wasser füllten, was den Erzabbau verhinderte. Haben Akteure des deutschen Extraktivismus das oberirdisch austretende Kupfervorkommen in Tsumeb bereits innerhalb weniger Jahren abgetragen, blieb der Kupferberg unter Besitz der Hai¹om über mehrere Jahrzehnte bzw. Jahrhunderte bestehen. Es lässt sich vermuten, dass auch die Abbaupraktiken der Hai¹om Begrenzungen durch z. B. ökologische und saisonale Zeitlichkeiten folgten. Für Westafrika hat Robyn D'Avignon ähnliche Bergbaupraktiken beschrieben. Die Anthropologin erkennt darin nicht nur die Berücksichtigung saisonaler Zeiten, sondern auch den Zweck, dass an die Zukunft folgender Generationen gedacht und für diese gesorgt werden soll. »African miners abandoned goldfields before full depletion«, was als »a mineral reserve for future generations« (D'Avignon 2017, 3) galt. Über Zeitlichkeiten, diesseits der kapitalistischen Rhythmen des Fortschritts, schreibt Tsing, dass diese oft unwahrnehmbar bleiben, aber doch vorhanden sind: »Each living thing remakes the world through seasonal pulses of growth, lifetime reproductive patterns, and geographies of expansion. Within a given species, too, there are multiple time-making projects, as organisms enlist each other and coordinate in making landscapes.« (Tsing 2015, 21) Während im kolonialen Rohstoff-Frontier andere Zeitlichkeiten und Rhythmen oft übersehen oder überschrieben werden, integriert die Technologie des *ongopolo* diese.

Werden die afrikanischen Bezüge zu Zeit und zeitlichen Rhythmen heute oft als romantische Nähe zur Natur interpretiert, galten sie bei deutschen Kolonist*innen als Beweise einer angeblichen Geschichtslosigkeit afrikanischer Gesellschaften. Laut dieser Logik seien Afrikaner*innen nicht imstande, die Nähe zu ihrer Umgebung und deren Zeitlichkeiten zu überwinden, was als Voraussetzung für ein aufgeklärtes Verständnis von Menschsein galt (vgl. Nanni 2012, 73). Während, wie ich im zweiten Kapitel gezeigt habe, westliche Medientechnologien dazu dienten, Zeit und Raum zu überwinden, indem menschliche und geologische Zeiten hochskaliert, konsumiert und abgezogen wurden – was sich heute durch zahlreiche toxische Ruinierung zeigt –, stand afrikanische Technologie in einem integrativen Verhältnis zu existierenden Zeiten. Statt eine einheitliche Zeit der Linearität einzuführen, scheint vielmehr Komplexität, welche sich aus der Anerkennung zeitlicher Diversität ergibt, ein Kernelement von *ongopolo* zu sein. Die Extraktion und Produktion von *ongopolo* zeigen, dass diese keineswegs frei von Geschichte, Veränderung oder Zeit sind, sondern vielmehr in der Lage, sich in verschiedene existierende Zeitlichkeiten, wie Saisonalität oder Nachhaltigkeit, einzufinden.

Mit Tsing habe ich argumentiert, dass Rohstoffe in Prozessen der Trennung, Entfremdung und Disruption hergestellt werden, in denen Beziehungen, Differenz und Diversität nicht mehr zugelassen werden (vgl. Tsing 2015, 42). Der Rohstoff-Frontier zielt darauf ab, möglichst immer gleiche, von lokalen Bedingungen getrennte materielle Einheiten zu erschaffen. Rohstoffe wurden zu einem universalistischen Konzept, das in der Art und Weise, wie mit Materialität in Beziehung zu treten sei, globale Gültigkeit erlangte. Die Herstellung von *ongopolo* scheint dagegen in der Lage gewesen zu sein, ein integratives Verhältnis zu Beziehungen, Differenz und Diversität einzugehen, das heißt, diese nicht hochzuskalieren oder zu einem verwertbaren Produkt zu machen. Die Integration und Wechselwirkung mit bestehenden Zeitlichkeiten in den Schmiedetechnologien der Aawambo legt ein Verständnis von Technologie frei, in dem Beschränkungen, Risiken und Nutzen ausbalanciert und nicht negiert wurden, um nachhaltig Lebensressourcen zu sichern.

In meiner Argumentation folge ich Chirikure, der einen zentralen Punkt im Verständnis von afrikanischer Technologie herausarbeitet: Diese richtet sich nämlich immer an einem spezifischen Kontext aus und gilt nicht als universell (vgl. Chirikure 2015, 146). In vorkapitalistischen Gesellschaften Afrikas, so Chirikure, wurde Metall in den Dienst der Gesellschaft gestellt

und fungierte darüber hinaus selbst als Medium, durch das ›Kultur‹ mit ›Natur‹ interagierte. Deutlich werden darin integrale Verflechtungen von Wissen und Kultur, in denen das zentrale Kriterium indigen-afrikanischer Metalltechnologie liegt. Darin unterscheidet sich die indigen-afrikanische Herstellung auch von der Bedeutung eines bloßen Handwerks: »In this regard, African metallurgy provides one of the best examples of precapitalist technologies of practice and technological style.« (ebd., 154) Um Technologie und Infrastruktur der Metallurgie in afrikanischen Ländern zu verstehen, schreibt Chirikure, ist ein Denken von Technologie notwendig, dass sich von den Parametern industriell-westlicher Vorstellungen löst und im Stande ist, für eigene räumliche, zeitliche und technologische Kontexte Momente der Verflechtungen zu berücksichtigen (vgl. Chirikure 2017, 64). Auch wenn ein Großteil des Wissens verloren gegangen ist, ist es erforderlich, einen Ansatz und eine Sprache zu finden, die Theorie dekolonisiert und »practice to place African ways of doing things, African terminologies, and African ways of knowing in the center of academic enquiry« (ebd., 77). Im Hinblick auf den hier verhandelten Diskurs des Rohstoffs, bedeutet Chirikures Argumentation, dass das in indigen-afrikanischer Produktion entstandene *ongopolo* nicht den zeitlichen, ökologischen und subjektbezogenen Kriterien des Rohstoffs entspricht, die im ersten und zweiten Kapitel erarbeitet wurden.

Neben Nachhaltigkeit und Saisonalität unterscheidet sich die Technologie des *ongopolo* durch Eigenschaften der Fluidität, Anpassung, Pluralität und Diversität. Wie der Historiker Harri Siiskonen argumentiert hat, weisen Handel und Produktion von Kupfer und Eisen der Aawambo Eigenschaften auf, die dazu geführt haben, dass diese von den Missionaren, Geografen und Kolonisten als »invisible trade« (Siiskonen 1990, 69) wahrgenommen bzw. eben nicht wahrgenommen wurden. »The observation of local exchange was hindered firstly by the fact that trade was bound by neither time nor place, and it had no organization.« (ebd.) Der Metallhandel richtete sich nach den Bedürfnissen der Haushalte, wurde, zumindest regional, nicht streng kontrolliert und war nicht an einen festen Ort gebunden. Nicht nur die Handelswege waren nicht fixiert, dies trifft auch auf die Bedeutung von Kupfer zu. Kupfer war Handels- und Gebrauchsware, diente aber auch als Geld, worauf ich unten ausführlicher eingehe. Herbert nennt das Metall deswegen »invisible currency« (Herbert 1984, 185).

Unsichtbarkeit in Folge von Fluidität zeigt sich auf weiteren Ebenen: Obwohl die Kupferherstellung saisonal war, reisten Schmiede ganzjährig durch das Land der Aawambo und OvaHerero sowie vermutlich der Nama

(vgl. Shivali Interview 2022; Kangula Interview 2022; Siiskonen 1990, 78). Sie transportierten neben ihrem Werkzeug einen kleinen Vorrat an Eisen und Kupfer und zogen mehrere Jahre lang von Gemeinde zu Gemeinde, um Messer, Pfeilspitzen, Speerspitzen, Köpfe und Ringe anzufertigen, wofür sie mit Schafen und Ziegen bezahlt wurden, die sie wiederum gegen Kühe eintauschten (vgl. McKiernan, 1954, 74; Siiskonen 1990, 76). Besonders reiche Familien mit einem großen Bedarf an Eisen- und Kupferarbeiten luden die Schmiede ein, da die OvaHerero selbst kein Metall schmieden konnten (vgl. Siiskonen 1990, 77; Silvester u. a. 2019, 72).

Nicht nur die Schmiede änderten ihre Arbeitsstätte, auch die Orte der *eleva* während der Zeit des *osimanja* wechselten ständig. Fillemmon Gerhard Hamunyela berichtete: »It is said that the blacksmiths used to change venues each year they visit Oshimanya.« (Hamunyela Interview 2022) Weil die meisten in Afrika vorherrschenden Weisen der Metallherstellung einem integrativen Verständnis technologischer, ökologischer und sozialer Kontexte folgten, orientiert sich auch die Infrastruktur der *eleva* danach. Chirikure spricht deswegen von dem Verhüttungsort als einem flüchtigen Laboratorium: »If we use the word laboratory to describe these processes, we find that these sites of knowledge production were transient and never fixed on one point. Furthermore, they were characterized by a great deal of fluidity involving not just spatial organization but also technical and symbolic practices.« (Chirikure 2017, 64–65) Da sich *eleva* nur temporär begrenzt in der Landschaft befanden, zeigt dies, dass sie mit denen an sie gestellten sozialen und technologischen Anforderungen korrespondierten, was eine dauerhafte Infrastruktur im Unterschied zur modernen Mine nicht erforderlich machte: »However, because of the integrated link between technology, nature, and culture, there was no need to make massive investments into infrastructure« (ebd., 73). Diese Infrastrukturen unterschieden sich damit grundlegend von einem europäischen Verständnis, das unter Infrastrukturen in Landschaften materialisierte Netzwerke versteht, welche Zirkulation und Austausch von Waren, Menschen oder Ideen über verschiedene Räume in dauerhafter und fixierter Weise herstellen sollen (vgl. 1. Kapitel, Abschnitt II). Nicht dass Afrikaner*innen dazu nicht in der Lage gewesen wären, vielmehr wurde darin kein Vorteil gesehen (vgl. Chirikure 2015, 145). Eine der Folgen war oder vielmehr ist, dass afrikanische Infrastrukturen, Geldsysteme und Technologien in ihrer komplexen Beziehung zu Zeiten und Orten durch die Dominanz des europäischen Technologieverständnisses in der Regel übersehen wurden.

Statt des Rohstoffs »Kupfer« wurde im Namibia *ongopolo* hergestellt. Dies ist nicht nur ein anderer Name, sondern auch ein anderes Narrativ von Ökonomie und Gesellschaft. »In den traditionellen afrikanischen Gesellschaften«, schreibt Sarr, »war die Ökonomie in ein umfassenderes gesellschaftliches System eingebettet. Sie gehorchte zwar den klassischen ökonomischen Imperativen (Sicherung der Subsistenz, Allokation von Ressourcen etc.), war aber gesellschaftlichen, kulturellen und zivilisatorischen Zwecken untergeordnet.« (Sarr 2019, 67) Wie Diop bereits früh festgestellt hat, bilden afrikanische Ökonomien eine Antithese zum Kapitalismus, was die Ausbeutung, wie sie europäische Kolonialmächte durchgeführt haben, für afrikanische Kontexte undenkbar macht. »Expropriation was unthinkable in the history of precolonial Africa.« (Diop 1987, 150; vgl. auch Emmett 1999, 50) Während Nachhaltigkeit und Saisonalität die Technologie beschränkten, unterliegt dem Extraktivismus keinerlei Kontrolle mehr. Wurde afrikanisches Wissen über Generationen weitergegeben, stehen die weltweit agierenden Bergbaufirmen für Intransparenz und illegitime Abkommen. Das Aufeinandertreffen dieser absolut inkompatiblen Ökonomien in Namibia um 1890 hatte zur Folge, dass das vorhandene System zerstört, radikal begrenzt und Teile davon, wie ich unten ausführen werde, angeeignet wurden. Im Zuge dessen verloren afrikanische *communities* den Großteil ihrer ökonomischen und politischen Macht.

Materialität dekolonisieren: Heilen und zahlen mit *ouputu*

Auf unserer Reise besuchten meine Kolleginnen Shiweda, Iizyenda, Nampala und ich auch Paulus Josef Ombalanhu, der heute noch *ouputu* schmiedet. *Ouputu* werden von Oshiwambo sprechenden Personen kleine, aus Kupfer, Messing oder Eisen gefertigte Perlen genannt. Der etwas über 50-jährige Schmied zeigte uns die Herstellung der circa 0,5 Zentimeter großen Perlen aus heißem, dünngeklopften Kupferstücken, die durch gezielte Hammerschläge zusammengebogen werden, was großes Geschick erfordert. Das Material kommt heute von Wasserrohren aus Kupfer, die Ombalanhu im Baumarkt kauft. Zur Herstellungsweise der *ouputu* kommentierte Büttner schon 1884, dass »die Arbeit derart [sei], daß ein europäischer Schmied wohl nur mit Mühe etwas ähnliches zu Wege bringen« (Büttner 1884, 525) könnte. Ombalanhu, der mit seiner Frau und seinen Kindern in einer informellen

Siedlung in der südlichen Region Omusati lebt, verfügt über kein eigenes Land, weswegen er kein *eleva* besitzt. Vielmehr führt er seine Schmiedearbeit an einem Amboss aus, der – entgegen den Regeln der *eleva* – direkt an seinem Haus steht. Seine Familie unterstützt ihn bei seiner Arbeit. Seine Frau fädelt die Perlen zu Ketten auf und die Kinder waschen die Perlen.

Auch Laina Ndapandula yaNaftal Simon Mwetupunga, die wir auf ihrer Farm besucht haben und die ein profitables Schmuckgewerbe betreibt, erzählte uns von den Perlen, die eine mindestens 400-jährige Geschichte haben. Es gibt eine Vielzahl von *ouputu*, die sich abhängig von Größe, Verwendung und Material auch namentlich voneinander unterscheiden: *iiyela* (Eisenperlen), *omihanga* (Straußeneierschalenperlen), *oonyoka* (Austernschalenperlen) und *oondjendje* (Glasperlen) (vgl. auch Shigwedha 2004, 87). Perlen gelten als älteste Schmuckform. Vorwiegend Frauen tragen sie als Ketten um Hals, Beine und Arme. Während besonders in älterer Literatur oft ihr ausschließlich dekorativer Zweck hervorgehoben wird (vgl. Andersson 1856, 173), möchte ich auf zwei weitere Verwendungskontexte der *ouputu* eingehen, nämlich ihre Rolle als Heilungs- und Zahlungsmittel. Für die hier entworfene situierte Mediengeologie soll es im Folgenden um die Frage gehen, welchen anderen Welten und Materialitäten Kupfer angehörte, bevor es wegen seiner leitenden Eigenschaft zum Medium von Medientechnologien wurde.

Ouputu besitzen eine hohe kulturelle Bedeutung, beispielsweise für die Markierung von Familienzugehörigkeiten oder Familienbeziehungen (vgl. Shigwedha 2004, 98). Der aus Kupfer und Eisen gefertigte Schmuck, besonders der von Frauen getragene dicke Beinschmuck namens *oongondo* (Abb. 27), symbolisierte um 1900 darüber hinaus Reichtum und sozialen Status (vgl. Tönjes 1911, 93; Loeb 1962, 186). Um familiären Reichtum zu demonstrieren, wurden auch Eisenperlen an Kleidung genäht und zur Schau gestellt (vgl. Ombalanhu Interview 2022). In vorkolonialer Zeit kauften wohlhabende, meist königliche Familien Perlen und andere Metallgegenstände teilweise in hohen Mengen, die ihren eigenen Bedarf weit überstiegen, um diese Gegenstände später, bei Bedarf, als Geldmittel zu nutzen (vgl. Shigwedha 2004, 89; Siiskonen 1990, 74).

Zahlreiche Quellen zeigen, dass Kupfer und Eisen in ganz Afrika als Formen von Geld fungierten und auch im heutigen Namibia war Kupfer ein »medium of exchange« (Vedder 1938, 189). Gold kam in Afrika in hohen Mengen vor, wogegen Salz und Kupfer in vielen Regionen knapp waren und deswegen als Währungen von hohem Wert zum Einsatz kamen (vgl. Diop

1987, 133). Da Kupfer händisch abgebaut, getauscht und über weite Strecken zu Fuß getragen wurde und auf saisonalen Abbau beschränkt war, wurde sein Wert relativ hoch angesetzt und lag deutlich über dem europäischen Gold- und Silberpreis (vgl. Büttner 1884, 524). Wenig verwunderlich, dass der Händler Andersson den Umrechnungsschlüssel von zwei armlangen Strängen Metallperlen gegen einen Ochsen für einen Betrug hielt (vgl. Siiskonen 1990, 78). Eine andere Quelle bestätigt: Eine doppelte Reihung von *iiyela* in Armlänge soll ein Schaf wert gewesen sein (vgl. Silvester u. a. 2019, 59). Das mit Kupferperlen geschmückte Messer, das *omwele gwoshipika* genannt wird, erzielte den Preis eines Ochsen oder einer Kuh (vgl. Andersson 1856, 173). Kupfer war einem stabilen Preisverhältnis unterworfen, was in Krisenzeiten dazu diente, Vieh, Schafe und Rinder zu erwerben (vgl. Mbuende 1986, 25; Henrichsen 2011, 71; Siiskonen 1990, 73). Besonders Kupfer und Eisen standen deswegen für die Sicherung der Zukunft in Krisenzeiten. Kupfer zu enteignen, bedeutete damit letztendlich auch den Versuch, Afrikaner*innen von dem Anspruch auf ihre Zukunft zu enteignen.

Die im Globalen Norden gängige Definition von Geld trifft auch auf den namibischen Kontext zu, geht darüber jedoch hinaus. Geld wird den Funktionen Tauschmittel, Wertaufbewahrungsmittel und Messung von Wert zugeordnet (vgl. Barfuss 1993, 1; Polanyi 1971). Währungen, die Unterformen von Geld, beziehen sich auf einen Währungsraum und eine festgelegte Einheit (vgl. Einzig 1966, 309). Voraussetzungen dafür, dass Geld als stabiler Tauschwert dienen kann, sind eine allgemein hohe Wertschätzung und Knappheit. Dies trifft auf den Kontext des vorkapitalistischen Namibia zu, wo mittels Metall Ware getauscht und zum anderen Wert gemessen wurde. In Form von Geld konnte dieser Wert als aufbewahrter Wert auf die Zukunft übertragen werden und wurde zum »Mittler zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft« (Barfuss 1993, 2).

Eine Besonderheit des afrikanischen Wertsystems war, dass Kupfer und Eisen gleichzeitig als Geldmittel *und* Gegenstand Verwendung fanden (vgl. Herbert 1984, 185). Dies hat mit der Materialeigenschaft des Kupfers zu tun. Da es formbar ist und leicht eingeschmolzen werden kann, konnte Kupfer als Währung jederzeit in den Status eines Gegenstands übergehen. Das Material konnte nach Belieben seiner Besitzer*innen in andere Objekte transformiert werden, ohne dabei seinen Wertzusammenhang als zukünftige Währung zu verlieren. Kupfer hatte den unwahrscheinlichen Vorteil, dass es bei Bedarf jederzeit wieder als Geldmittel eingesetzt werden konnte. Rodney kommentiert: »[M]onetary systems were quite sophisti-

cated, indicating that the economy was far removed from simple barter and subsistence« (Rodney 1981, 43). Das afrikanische Verständnis von Kupfer macht sich dessen Wesen als dynamische Materialität zu eigen, sodass es reibungslos in die sozialen und ökonomischen Dynamiken integriert wurde.

Im Umgang mit den Währungen, die Rodney als »monetary system« (ebd.) und die Historikerinnen Jane I. Guyer und Karin Pallaver als »monetary practices« (Guyer/Pallaver 2018, 19) beschreiben, zeigen sich ähnliche Prinzipien, die ich mit Chirikure als Fluidität beschrieben habe. Geld wurde an die lokalen Bedingungen angepasst und nicht universell oder monofunktional eingesetzt (vgl. Pallaver 2009, 20; Einzig 1966, 315). Wie Pallaver ausführt, entwickelten Afrikaner*innen verschiedene Geldmittel (*monies*), deren Herstellung und Verwendung, anders als für europäische Währungssysteme üblich, keiner vollständigen staatlichen Kontrolle unterlagen. Abhängig davon, ob die Transaktion auf Ebene lokaler Märkte, des binnenkontinentalen Fernhandels oder des interkontinentalen Handels geschah, schufen autonome Organisationseinheiten, Händlergruppen oder der Markt abhängig von der regionalen Verfügbarkeit bestimmter Materialien ein vielfältiges Sortiment an Geldmitteln (vgl. Guyer/Pallaver 2018, 5).

Im vorkapitalistischen Tansania beispielsweise dienten Textilien für den Kauf von Elfenbein und anderen hochwertigen Waren, aber auch für den Kauf von versklavten Menschen. Glasperlen und Metalldrähte dagegen wurden für kleinere Transaktionen, wie beim Lebensmittelerwerb, eingesetzt. Auch wenn jedes Geldmittel bestimmten Transaktionen zugeordnet war, beschränkte es sich nicht darauf, vielmehr zirkulierten Geldmittel nebeneinander und standen in keinem substitutiven, sondern in einem komplementären Verhältnis (vgl. Pallaver 2009, 22; Einzig 1966, 160–161). In afrikanischen Gesellschaften herrschte folglich eine Multiplizität bzw. Diversität des Geldes, deren Material, Zweck und materielle Verfügbarkeit regional variierte. Relativ dynamische Kurse zwischen Währungen für lokale und interregionale Transaktionen hatten den Vorteil, dass Unterbrechungen des Handels aufgrund einer zeitweiligen Währungsknappheit vermieden werden konnten, da zusätzliche (oft kleinere) Währungen Liquidität garantierten (vgl. Kuroda 2020, 3). Afrikanische Gesellschaften entwickelten ein komplexes System der Koexistenz verschiedener Geldmittel, denn nur ein plurales Sortiment konnte adäquat auf die herrschenden Bedürfnisse reagieren, während eine einzelne Währung dazu nicht imstande gewesen wäre.

Auch wenn die Quellenlage für die Region des heutigen Namibias bezüglich der vorkapitalistischen Geldmittel fragmentarisch und das Wissen unserer Interviewpartner*innen vage sind, weisen *ouputu* vermutlich einen Bezug zum Fernhandel auf. Besonders über Eisen- und Muschelperlen wird berichtet, dass diese als Geldmittel für teilweise sehr lange Handelsrouten fungierten (vgl. Silvester u. a. 2019, 53; Vedder 1938, 27, 61; Wikar 1935, 77–78). Für das Nachbarland Sambia ist belegt, dass Muschelperlen als Geldmittel für Transaktionen bis zum Indischen Ozean gedient haben (vgl. July 1975, 214). Aawambo nutzten Perlen aus Straußeneierschalen als Geldmittel für Transaktionen mit den portugiesischen Händlern, die dafür Elfenbein erhielten (vgl. Siiskonen 1990, 103). Auch die Bezahlung von Steuern erfolgte mittels Perlen, die die Aawambo-Könige den durchziehenden Karawanen sowie den europäischen Reisenden auferlegten (vgl. Pallaver 2009, 23). Händler und Reisende, darunter Galton und Anderson, tauschten vor ihren Reisen in den Norden so viel Getreide gegen Perlen ein, wie sie erhalten konnten (vgl. Vedder 1938, 299). Laut der Historikerin Frieda-Nela Williams führte der Ondonga-König Nangolo Dhaamutenya die nach ihm benannte Währung *oshikulumona sha Nangolo d'Amutenya* ein, die aus Eisenperlen bestand (vgl. Williams 1991, 119). Als Hahn im Jahr 1857 nach Ondonga einreisen wollte, versuchte er die Einreisesteuer durch Gewehre zu begleichen. Die Aandonga an der Grenze verwehrten ihm den Eintritt und forderten stattdessen Eisenperlen als Bezahlungsmittel (vgl. ebd.; Siiskonen 1990, 99). Weil sich Metalle beliebig schmelzen und verarbeiten lassen, erfüllten sie die an den afrikanischen Währungsraum gestellten Anforderungen von Multiplizität und Fluidität. Metalle sind langlebig, kaum zu fälschen und witterungsbeständiger als Papier.¹⁴

Kupfer wurde auch eingesetzt, weil es medizinische Eigenschaften besitzt. Eine der zentralen Bedeutungen der *ouputu* war, wie die Interviewpartner*innen mit uns teilten, dass Kupfer eine heilende Wirkung hat (vgl. Mwetupunga Interview 2022; Ombalanhu Interview 2022; Iileka Interview 2022; Isak Interview 2022; auch Silvester u. a. 2019, 60). Eingesetzt wurden besonders Kupferringe für Beine und Arme, um eine Verbesserung der Blutzirkulation, Stärkung und Verheilung der Knochen herbeizuführen. Nam-bahu berichtete, dass erhitzte Ketten aus Kupferperlen an schmerzhaften Stellen getragen wurden, was zumeist bereits am nächsten Tag zur Linde-

14 Afrikanische Händler*innen und Arbeiter*innen nahmen Papiergeld nur ungerne an, da es leicht durch Feuer oder Insekten zerstört werden kann (vgl. Guyer/Pallaver 2018, 13).

rung geführt haben soll (vgl. Nambahu Interview 2022). Nicht nur Kupfer, auch unverarbeiteter Malachit, der in Tsumeb häufig vorkommt, wurde für medizinische Zwecke verwendet (vgl. Herbert 1984, 157). Die Eigenschaften von Kupfer als desinfizierend, krampflösend und förderlich für die Gesundheit der Knochen sind auch von der westlichen Medizin belegt. Kupfer ist das dritthäufigste Spurenelement im menschlichen Organismus. Ist der Kupfergehalt im Körper zu gering, stirbt der Mensch, ist er zu hoch, stirbt er ebenfalls (vgl. Carter 2012, 35). Menschliche Körper sind verwoben mit Metallen und damit selbst ein »walking, talking mineral« (Margulis/Sagan 2000, 49).

Wie bereits erwähnt, fertigt der Schmied Ombalanhu *ouputu* heute aus Kupferröhren an, die als Wasserleitungen (*eenyome*) verkauft werden. Die Schmiede verwenden außerdem gesammeltes Altmetall oder zweckentfremdetes Metall, wie Reifen von Weinfässern (vgl. Kangula Interview 2022). Bereits 1884 schildert Büttner, dass Aawambo-Schmiede dazu übergingen, europäische Metalle zu verwenden, die in großen Mengen entweder unverarbeitet oder in Form von Feilen, Bajonetten und Faschinenmessern der deutschen Heere nach Afrika importiert wurden: »[Sie] kaufen für ihre Arbeiten mit Vorliebe den guten Stahl [...]. So habe ich in meiner Sammlung ein Beilchen von einem Ovambo geschmiedet, dessen Eisen ohne Zweifel von der Spitze eines alten, dreikantigen preussischen Bajonetts hergestellt ist.« (Büttner 1884, 524; vgl. auch Herbert 1984, 169)

Die Schmiede Shatunda Kangula, Shivali und Nambahu erzählten uns allerdings, zumindest über die heutige Qualität des ausländischen Metalls, etwas anderes. Während die von Aawambo-Schmieden gefertigten Äxte und Messer von überragender Qualität waren, sodass ganze Baumstämme durchtrennt werden konnten, so berichtete Shivali, besitzen – bis auf die amerikanischen Äxte – ausländische, insbesondere deutsche Metallwerkzeuge keine ausreichende Qualität für die in Namibia benötigten Zwecke (vgl. Shivali Interview 2022). Bestätigt wird, was einzelne Forscher bereits im späten 19. Jahrhundert einräumten, dass nämlich das von Afrikaner*innen geschmiedete Eisen eine bessere Qualität als das in Europa gefertigte besaß (vgl. Chirikure 2015, 145). Heute erhältliches Kupfer und Eisen sind zu weich, sagten die Schmiede, mit denen wir gesprochen haben, sodass besonders Waffen nur noch schwer hergestellt werden können (vgl. Shivali Interview 2022; Nambahu Interview 2022; Kangula Interview 2022).

Das meiste Kupfer, das heute erworben werden kann, gehorcht den Standardanforderungen des globalen Marktes. Den Prozess der materiellen Standardisierung, den ich anhand der Reinwerdung von Kupfer Anfang des

20. Jahrhunderts gezeigt habe (vgl. 2. Kapitel, Abschnitt III), richtet das Material nur noch nach einer monofunktionalen Anforderung aus. Andere Nutzungs- und Funktionszusammenhänge, wie die Anforderungen, die namibische Schmiede an Kupfer herstellen, werden von diesen Entwicklungen auf dem Weltmarkt verdrängt. Aus dieser Perspektive lässt sich eine umfassende Struktur des kolonialen Rohstoff-Frontiers erkennen. Nicht nur afrikanische Menschen, ihr Land und ihre Ökonomie, sondern auch die Materialität des Kupfers wurde kolonisiert, das heißt, für einen an westlichen Entwicklungen ausgerichteten Zweck eingeeht und monopolisiert. War dem Metall in afrikanischen Gesellschaften vorrangig Nutzungsweisen der Fluidität und Diversität eingeschrieben, folgt es heute in Form des Rohstoffs anderen Kriterien.

Die anderen Welten, denen Kupfer noch angehört

Die Händler und Missionare, die Otavi, Tsumeb und Ondonga bereisten, brachten zahlreiche von Aawambo gefertigte Metallgegenstände mit nach Europa. Carl Gotthilf Büttner berichtet, dass er Lanzen »im Wert von einem 5- bis 6-jährigen jungen Ochsen« (Büttner 1884, 524) dem *Ethnologischen Museum* in Berlin übergeben hat. Neben den 113 Objekten, die von dem Missionar stammen, liegen im Berliner Depot außerdem 37 Gegenstände der Aawambo, vermerkt als Schenkung des Missionars Hermann Tönjes. Weitere 186 Einträge in der Sammlung sind dem SWAC-Beauftragten Hartmann zugeordnet (vgl. Museum Digital 2022). Zu diesen Objekten gehören Perlenketten, Pfeile, Dolche, Armringe oder Werkzeuge der Schmiede. Der Rohstoff-Frontier ging in Tsumeb, wie bereits die personellen Überschneidungen zeigen, mit der Enteignung der Metallgegenstände von Afrikaner*innen einher.

Durch die neue Ordnung der ethnologischen Sammlungen und ihren Datenbanken wurden zum Beispiel aus *oongondo*¹⁵, die für den immensen

15 *Oongondo* sind wichtig für den namibischen Kontext. Es besteht eine optische Ähnlichkeit zwischen *oongondo* und den hufeisenförmigen, aus Kupfer- oder Bleilegierung hergestellten *manilla*, die besondere Bekanntheit als Zahlungsmittel für versklavte Menschen erlangt haben (vgl. Nansen 1993, 427). Dass im Norden Namibias *oongondo* als Zahlungsmittel für Menschen gedient haben, ist nicht belegt (vgl. Maritz 2019, 23–24). Über das Anbringen der Ringe schreibt Büttner:



Staatliche Museen zu Berlin
Preußischer Kulturbesitz

RECHERCHE ≡

Sammlungen Online > Recherche > Fußringe

Suchergebnisse



Credit: Staatliche Museen zu Berlin, Ethnologisches Museum / Juliane Padiuschat CC BY-NC-SA 4.0 



Fußringe

Abb. 27: Screenshot der Online-Datenbank der Staatlichen Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz

Quelle: <https://nat.museum-digital.de/object/490949>

Reichtum der Aawambo standen, unspezifische und kontextlose »Fußringe«, die vermessen, kategorisiert, »ethnisch« markiert und ihrem »Sammler« Hartmann zugeteilt wurden (Abb. 27). Als Geldmittel, die zur Herstellung von *ouputu* gedient haben (vgl. Ombalanhu Interview 2022; Mwetupunga Interview 2022), sind *oongondo* nicht mehr erkennbar. Auch ihre Funktion zur Herstellung der chemischen Reaktion namens *edhilo* bleibt unerwähnt.¹⁶ Durch die Sammlungslogik sind *oongondo* fortan darauf festgelegt, »Objekte«

»Die Ovambo tragen an den Füßen schwere kupferne Ringe von der Dicke eines Flintenlaufs. Diese Ringe sind ebenfalls nur zusammengebogen, nicht zusammengegossen, werden aufgebogen, wenn sie angelegt werden sollen und dann auf dem Leibe wieder zusammengeklopft, damit sie nicht abfallen. Ein solcher Ring ist auch von mir an das Berliner Ethnologische Museum abgegeben worden.« (Büttner 1884, 525) Da *Manilla* und andere Bronzen mehrheitlich aus Benin bzw. Nigeria in Verbindung mit dem Versklavungshandels stehen, hat sich die New Yorker Organisation »Restitution Study Group« gegen pauschale Rückgaben an Nigeria ausgesprochen (vgl. rsgincorp 2023).

16 *Ongondo* wurden im Urinbereich (*oshitameno*) vergraben, woraufhin sich der Schwefel namens *edhilo* bildete, der mit traditionellem Pulver aus rotem Ockerholz namens *olukula* und tierischem Fett gemischt wurde, um daraus eine Lotion für primär zeremonielle und kosmetische Zwecke zu erstellen (vgl. Iileka Interview 2022; Silvester u. a. 2019, 94).

und keine in materielle, ökonomische und kulturelle Dynamiken eingebundenen, fluiden Bestandteile mehr zu sein.

In einer künstlerischen Arbeit nimmt sich Otobong Nkanga der ethnologischen Festsetzung afrikanischer Metallgegenstände an. In vorkolonialer Zeit haben diese Objekte als zirkulierende Medien des Austauschs afrikanische Ökonomien in einem System monetärer Multiplizität in Bewegung versetzt. Während eines Forschungs- und Rechercheaufenthalts für Künstler*innen am Frankfurter *Weltkulturen Museum* begegnet Nkanga im Depot ähnlichen Metallgegenständen, wie sie aus Namibia und Nkangas Geburtsland Nigeria stammen. *Boloko*, *okpoho* und *manilla*, so lauten einige der Namen, liegen heute in den Sammlungsdepots und sind nicht mehr in den Herkunftsländern anzutreffen. Nkanga waren sie unbekannt, wie sie in einem Interview sagt, obwohl sie ein Medium westafrikanischer Ökonomiegeschichte sind (vgl. Nkanga 2012, 157).

Übertitelt mit *Object Atlas: The Currency Affair* präsentiert Nkanga in ihrer Beschäftigung mit dieser Geschichte der Aneignung seriell angeordnete Geldobjekte und versieht sie mit kurzen Informationen über die monetären und ökonomischen Kontexte, aus denen sie stammen (Abb. 28). Die Repräsentationsform lehnt Nkanga an die im Lagos der 1980er-Jahre üblichen Poster an, deren überblickshafte Darstellung von Frisuren und Kleidungsstilen Kund*innen von Geschäften und Haarsalons Orientierung und Inspiration geben sollten. Erst durch intensive Recherchen konnte Nkanga die Objekte, die in der Sammlung primär als Schmuck kategorisiert werden, wieder in ihren ökonomischen und monetären Kontext stellen. Die weißen Stoffhandschuhe, die Nkanga auf den Postern trägt, referieren auf die Praktiken der standardisierten Ein- und Umschriften im Museum, durch die Gegenstände aus ihrer Zirkulation herausgelöst und als katalogisierte ethnologische Objekte festgesetzt wurden.

Als Konzept für wissenschaftliche Objekte, die mehrere, sich überschneidende Welten bewohnen, haben die Wissenschafts- und Techniksoziolog*innen Susan Leigh Star und James R. Griesemer den Begriff der Grenzobjekte (*boundary objects*) vorgestellt. Grenzobjekte verfügen über Eigenschaften der semiotischen Plastizität, um in lokalen Kontexten Geltung zu erlangen und gleichzeitig verschiedene Orte zu verbinden: »They have different meanings in different social worlds but their structure is common enough to more than one world to make them recognizable, a means of translation.« (Star/Griesemer 1989, 393) Museen, so argumentieren Star und Griesemer, sind institutionalisierte Orte, an denen Methoden der Stan-



Abb. 28: Otobong Nkanga: Object Atlas: The Currency Affair, 2011

Quelle: Otobong Nkanga. »In Erinnerung abwesender Dinge. Ein Gespräch mit Otobong Nkanga«. In Objekt. Atlas, hg. v. Clémentine Deliss, 155–200. Bielefeld, 2012, 155

dardisierung und der Entwicklung von Grenzobjekten angewendet werden (vgl. ebd., 392). Auch afrikanische Kupfer- und Metallgegenstände, wie *ouputu* und weitere Geldmittel, die auf Nkangas Poster zu sehen sind, können als Grenzobjekte beschrieben werden: Heute liegen sie tausendfach als ethnologisch deklarierte Objekte in europäischen Einrichtungen, während ihr einst zirkulierender und dynamischer Wert als Geldmittel und Medizin durch wissenschaftliche Sammlungslogiken umgeschrieben wurde.

Nhemachena, Mlambo und Kangira führen aus, dass die Beschränkung dieser Artefakte auf einen Objektstatus den spirituellen, gesundheitlichen, ökonomischen, zeitlichen und sozialen Kontext, in die diese Objekte eingebettet waren, vernachlässigt. Die sichtbaren materiellen Artefakte zu privilegieren und ihre vielfachen Beziehungen und Wirkungsweisen zu ignorieren und hochzuskalieren, bedeutet, ähnliche Fehler zu wiederholen, wie sie koloniale Reisende machten, die Afrikaner*innen fälschlicherweise als Fetischist*innen bezeichneten (vgl. Nhemachena u. a. 2018, 18). Metallene Geldmittel als Grenzobjekte zu verstehen, erkennt die multiplen Wirkungsweisen dieser ›Gegenstände‹ an, die in medizinischen und monetären Kontexten verwobene Praktiken von Fluidität verkörpern, statt abgeschlossene Gegenstände zu sein.

Nkangas Poster offeriert ein Format, die ›Gegenstände‹ zurückzubringen und in einen Kontext zu setzen, der nicht die koloniale Repräsentationsform der ethnografischen Indexkarten oder des Interfaces von Online-Datenbanken wiederholt (vgl. Deliss/Nkanga 2012, 158). Die ›Gegenstände‹ in den Depots, die Nkanga als »empty shell« (ebd., 159) bezeichnet, werden von der Künstlerin wieder zum Zirkulieren gebracht, da hier Beziehungen und Verbindungen und weniger die ›Gegenstände‹ selbst im Fokus stehen. Werden in kolonialen Kontexten erworbene Artefakte in den letzten Jahren, zumindest in Teilen, zurückgeben,¹⁷ stellt Nkangas Arbeit die Fragen, wie über Restitution hinaus neue Verbindungen hergestellt werden können, wenn Ökonomien, Orte und Zeiten zerstört sind. An die Restitution von ›Gegenstände‹ knüpft sich in gewisser Weise die spekulative Forderung nach der umfassenden Dekolonisierung ökonomischer, medialer und kultureller Beziehungen.

17 Im Mai 2022 wurden 23 Objekte aus Berlin im Rahmen des von der Gerda-Henkel-Stiftung finanzierten Forschungsprojekts *Confronting Colonial Past, Envisioning Creative Futures* in Kooperation mit der *Museums Association of Namibia* zurückgegeben und im neu gegründeten *Museum of Namibian Fashion* in Otjiwarongo ausgestellt. Dazu zählen auch Objekte mit Perlenbesatz.

Zusammen mit Kunstwissenschaftlerin Bénédictte Savoy versteht Sarr unter Restitution nicht die einfache Rückgabe von kulturellen Objekten, sondern sie verfolgen damit einen dreifachen transformativen Modus von Reparation – als Restitution und Erinnerungsarbeit –, Wiederherstellung einer ausgleichenden globalen Kulturgeografie und einem Neuanfang, der auf Beziehungen basiert (vgl. Sarr/Savoy 2019, 17, 96; auch Arndt/LeGall 2022). Die »stummen Überbleibsel der Kolonialgewalt zu behandeln«, heißt, sich um die »[l]ange Dauer der Verluste« (Sarr/Savoy 2019, 21) zu kümmern und nicht anzunehmen, dass mit der Rückgabe der *oipako*, *oongondo* und der *uuputu* die zerstörten Gemeinschaften, Ökonomien und Identitäten wiederhergestellt werden könnten (vgl. Azoulay 2019, 8–9).

In Namibia gibt es nur noch wenige Metall- und Kupferschmiede, die nur vereinzelt Wissen an die nachfolgende Generation weitergeben können, da diese oft in die Stadt zieht oder mit Arbeitslosigkeit zu kämpfen hat. Selbst wenn ihre Nachkommen die Arbeit als Schmiede wieder aufnehmen würden, sind die Werkzeuge oft veraltet und unbrauchbar. Als wir Iileka Fotografien von Gegenständen und Werkzeugen der Aawambo zeigten, welche im *Ethnologischen Museum* in Berlin liegen, sagt er: »[T]hose objects belong to us and housing them there would not mean anything to them, but they would benefit the young generations here who need to learn more about their ancestors' past.« (Iileka Interview 2022) Wie wir erfuhren, wurden viele Werkzeuge der Schmiede im Zuge der Kolonisierung und Missionierung vernichtet oder weggegeben (vgl. Mwetupunga Interview 2022). Die Wegnahme der Gegenstände, die durch Akteure der Minengesellschaften und der Kirche erfolgte, kann als Vervollständigung der kolonialen Gewalt des Rohstoffs verstanden werden, um Afrikaner*innen auch von ihrem kulturellen Erbe abzuschneiden. Würden die Objekte aus den Sammlungen zurück in die *communities* migrieren, würden sie ihren Status als Museumsobjekt aufgeben und erneut in den Stand eines Mediums der Wissensvermittlung über indigen-afrikanische Technologie und Ökonomie versetzt werden.

Trotz dieser mehrfachen Kolonisierung, die sich bis heute in Bezug auf Land, kulturelle Artefakte und Rohstoffe fortsetzt, erzählten uns Mwetupunga, Ombalanhu und Iileka, dass es seit der Unabhängigkeit 1990 eine stetig wachsende Entwicklung gibt, das eigene kulturelle Erbe wiederzuentdecken. Die Schmiede und Schmuckhersteller*innen erhalten vermehrt Aufträge, beispielsweise Gegenstände für Zeremonien anzufertigen, wie *omikonda* (ein zweischneidiges Messer), *omaonga* (Metallpfeilspitzen) oder *outa nomimvi* (Metallspeerspitzen). »And the desire customers have in wan-

ting to have traditional objects including *ouputu* and other *oipako* is one of the signs that Aawambo are on their way back to culture.« (Ombalanhu Interview 2022; vgl. auch Iileka Interview 2022)

Rohstoffe als dreifacher Diebstahl

Moderne als Inbegriff für Rationalität, Wissenschaftlichkeit und Technologie war nie ein ausschließlich europäisches Phänomen. Wie der Philosoph Olúfemi Táíwò erinnert, ist das Besondere der Moderne nicht Hochtechnologie und Behaglichkeit, sondern dass sie Formen des Menschseins vorschreibt, die als überlegen gegenüber früheren und alternativen Formen der Menschheitsgeschichte gelten (vgl. Táíwò 2010, 5–6). Beispielsweise hat Janet L. Abu-Lughod herausgearbeitet, dass es bereits vor dem Kolonialismus ökonomische Weltsysteme gab, die in der hegemonial-europäischen Geschichtsschreibung oft übersehen wurden, was die Soziologin »unconscious Eurocentric slip« (Abu-Lughod 1989, 11) nennt. Bezogen auf den Mittleren Osten, den Persischen Golf und den Indischen Ozean bis nach China schreibt sie: »Before Europe became *one* of the world-economies in the twelfth and thirteenth centuries [...], there were numerous preexistent world-economies. Without them, when Europe gradually ›reached out‹, it would have grasped empty space rather than riches.« (ebd.) Für den namibischen Kontext um 1850 zeigt sich nach den Ausführungen in diesem Kapitel eine Resonanz mit Abu-Lughods Annahme, in der die Idee des vorkolonialen »*tabula rasa[s]*« (ebd., 367) verabschiedet wird. Die vorgeschlagene Umschrift lautet, dass Infrastrukturen und Ökonomien von den *Weiß*en umstrukturiert und nicht erst erfunden wurden.

Um dies zu veranschaulichen: Erst durch den Handelsweg von Ondonga über Tsumeb und Omaruru bis nach Walfischbucht und Angra Pequena (dem heutigen Lüderitz) haben Europäer*innen von dem Erzvorkommen in Tsumeb erfahren. Während von Walfischbucht bis Otavi mehrere Routen zur Auswahl standen, folgte der einzige Weg von Otavi nach Tsumeb der traditionellen Handelsroute der Aandonga an der Ostseite von Etosha entlang. Aufgrund der dicht bewachsenen Landschaft existierte keine alternative Route (vgl. Siiskonen 1990, 113). Angelockt durch die Kupfer- und Metallwaren (vgl. Vedder 1938, 27–28), die Aandonga mit OvaHerero und anderen

Gruppen handelten, verfolgten die *Weiß*en deren Handelswege zurück und entdeckten so das Kupfervorkommen in Tsumeb.

Nicht nur setzte sich die Kolonialökonomie auf die afrikanischen Handelsrouten – ganze afrikanische Minen und das geologische Wissen der Hai||om wurde von den Deutschen inkorporiert. Deutlich wird das in den Briefen von Matthew Rogers an die SWAC. Der Ingenieur betont, dass insbesondere mit Hai||om Verhandlungen zu führen seien, da diese über das Wissen verfügten, um jene Stellen ausfindig zu machen, wo vielversprechende Testschächte gebohrt werden könnten (vgl. Rogers, BA, 1892–1893, 66). Nur Hai||om hatten Kenntnis darüber, wo in einem so großen Raum von 168 Meter Länge, 12 Meter Breite und 10 Meter Höhe die Stellen zu finden waren, an denen der Erzaustritt nicht nur oberflächlich war. »[T]he natives have so thoroughly traversed this district, that I very much doubt whether any mineral bodies with visible ore in them will be discovered, other than those known by them« (ebd., 67). Es sind Hai||om, so Rogers, die »know of their whereabouts, but do not care to divulge the secret« (ebd., 44).

Georg Hartmann berichtet, dass er zusammen mit Khoikhoi, Damara und einem gewissen Johannes (vermutlich ist John Kruger gemeint, vgl. 1. Kapitel, Abschnitt I) zwei Stunden nach Erzaustritten suchte, wobei die Gruppe sechs vielversprechende Stellen fand (vgl. Brief von Hartmann 31.07.1900, DBA, S3731). Ohne Damara, schlussfolgert Hartmann, könnte die OMEG »vor allen Dingen in bergbaulichen Beziehungen nicht[s] erreichbar[en]« (ebd.). Für die Mine in Otavi schreibt der Mineningenieur S. J. Speak, dass der Schachtbau der Deutschen die bereits vorhandenen Konstruktionen kopierte: »At this place the native workers have extracted much ore from the pot holes in the limestone, and the white man has imitated them.« (Bericht von S. J. Speak [A.R.S.M & c.] 30.01.1900, DBA, S1696)

Entgegen der Ansicht, dass erst mit den Deutschen die Arbeit unterm Tage begann, ist in Rogers Briefen zu lesen, dass er in der gesamten Region um Tsumeb und Otavi eine »Reihe von Gruben unterschiedlicher Größe und Tiefe, die von einheimischen Arbeitern in Kalksteinfelsen gegraben wurden« (Rogers, BA, 1892–1893, 28), vorfand. Rogers studierte, genauso wie Speaks, die Schachtkonstruktion der Hai||om, um, wie er schreibt, daran angelehnt, weitere Schächte zu bauen (vgl. ebd., 55). Daniel Fila Haramub und Johanna Haramub berichteten mir im Gespräch, dass Hai||om über das Wissen verfügten, Schachtkonstruktionen zu bauen, die es ermöglichten, herabfallenden Sand und Erde aus dem Weg zu halten (vgl. Haramub/Haramub Interview 2022).

Warikandwa und Asheela stellen fest, dass afrikanischer Bergbau in aller Regel so effizient war, dass die Europäer*innen bestehende Minen, die damit verbundenen Technologien und Geschäfte übernahmen: »The colonialists also used exactly the same technologies employed by pre-colonial ancient miners. Western prospectors exploring for places to mine followed the examples left by displaced indigenous African miners.« (Warikandwa/Asheela 2017, 250)

Obwohl das Wissen von Hai¹om für die OMEG und die SWAC unverzichtbar war, werten es James und Hartmann in abfälliger und arroganter Weise ab, weil es angeblich nicht ausreichen oder nur betrügerisch preisgegeben werden würde (vgl. Brief [Abschrift] von Omatakoberge, bei Oharuhere an die South West Afrika Company Ltd [London], 09.06.1903, 2, DBA, SI696). Rogers versprach San Kompensationen, wenn sie ihm und seinem Team helfen und ihnen zeigen würden, wo die besten Kupfervorkommen zu finden waren (vgl. Rogers, BA, 1892–1893, 39). Khoikhoi machte er Versprechungen, sie an der Ausbeute zu beteiligen, wenn sie ihm ihr Wissen weitergaben (vgl. ebd., 59). Die verhandelten und versprochenen Kompensationen fanden nicht statt. Rogers Anliegen war es zu keiner Zeit, indigenes Wissen anzuerkennen oder fair zu bezahlen. Auf die Frage: »What happened after the arrival of the Germans?«, antworteten Daniel Fila Haramub und Johanna Haramub: »[N]o allowance was asked. They [San] left the area to greener pasture to hunt further.« (Haramub/Haramub Interview 2022) Während die kolonialen Akteure die Besitzverhältnisse Tsumeb's von OvaHerero und Aandonga bereits als »sehr zweifelhaft« (Kaiserlicher Kommissar 1884, 406) betrachteten, wurde San das Recht auf Besitz gänzlich abgesprochen. »Sieht man nun diese [San] als herren- und zugleich als eigentumslos an, dann gehört das Land eben Niemanden, es ist ›nomansland‹« (ebd., 405; siehe auch 1. Kapitel, Abschnitt I). Durchgesetzt haben die Vertreter der Minengesellschaften den Rohstoff-Frontier mittels eines kolonialen Gemischs aus Arroganz, Betrug und Entmenslichung. Diese *weiße* Arroganz ist einer der Gründe für den massiven anti-kolonialen Widerstand (vgl. 1. Kapitel, Abschnitt I).

Obwohl es in den Archiven der Minengesellschaften einige Verweise darauf gibt, dass das Kupfervermögen Tsumeb's den *Weiß*en »dadurch besonders bekannt ist, daß die Ovambos hier in größerem Umfang Kupfer für ihre Schmuckgegenstände aus den reinen Erzen gewonnen haben« (Bericht an OMEG von Theodor Gathmann, um 24.01.1903; NAN, ZUB 1547 R VII L 10, Band 2), bleibt die Frage nach den Konsequenzen für das *weiße* Selbstbild

aus. Wurde auf die indigen-afrikanische Kupferproduktion anfänglich noch überrascht reagiert (vgl. Hahn 1867, 268) oder ihre Bedeutung als »some slight knowledge of metallurgy« (Andersson 1856, 203) heruntergespielt, findet sie in den Reiseberichten der 1920er-Jahre kaum noch Erwähnung. Von der lokalen Bevölkerung wird erzählt, dass ihre Kulturen sich aufgelöst haben und die Menschen höchstens in Form von »Volkssplitter[n]« (Jäger/Waibel 1921, 41) als Arbeiter*innen für die *Weiß*en überlebt haben. Unter deutschen Geolog*innen herrscht teilweise weiterhin die Meinung, dass Erze, Mineralien und Metalle in Tsumeb von den *Weiß*en »gerettet« wurden, wie ich in Gesprächen erfahre. Idiome der Verschwendung und Rettung wurden integraler Bestandteil eines kolonialen Lexikons der Enteignung unter dem Zeichen verbesserter Abbaumöglichkeiten afrikanischer Rohstoffe (vgl. D'Avignon 2017, 2).

In Tsumeb hat der Rohstoff-Frontier die indigen-afrikanische Kupferökonomie inkorporiert und gleichzeitig als »ineffizient« und »primitiv« abgewertet (vgl. Chirikure 2015, 10).¹⁸ Ein Gegen-den-Strich-Lesen der Kolonialarchive zeigt, dass das Narrativ der deutschen technologischen Überlegenheit als Geschichte der Aneignung umgeschrieben werden muss.¹⁹ Warikandwa und Asheela sprechen deswegen von einem dreifachen Diebstahl, auf dem kolonialer Bergbau aufbaut: »This in itself is a theft of property with regards to a perceptible and immovable thing (the mines), the movable things (the minerals) and intellectual property (mining technologies used by indigenous Africans).« (Warikandwa/Asheela 2017, 254) Bis heute, schreiben die Soziolog*innen Artwell Nhemachena und Esther Dhakwa, haben Afrikaner*innen verinnerlicht, den kolonialen Ideologien Glauben zu schenken, wonach es im vorkapitalistischen Afrika keine Kenntnisse über Abbau, Verhüttung und Verarbeitung von Metallen gegeben habe. Nhemachena und Dhakwa sprechen deswegen nicht nur von einer materiellen, sondern auch einer diskursiven Enteignung (*discursive dispossession*) (vgl. Nhemachena/Dhakwa 2017, 58).

18 Die Ausrüstung der Schmiede wird von den *Weiß*en als »primitiv« bezeichnet, während gleichzeitig Achtung vor den Fähigkeiten der Schmiede geäußert wird (vgl. Tönjes 1911, 66; Büttner 1884, 525).

19 Europäisches Wissen von mineralogischem Reichtum Afrikas begann immer mit afrikanischen Akteur*innen, wie der frühe Fall um Kankan Musa, den *mansa* (»Kaiser«) von Mali zeigt. Als Musa im Jahr 1324 nach Mekka reiste, führte dies zur Verteilung seines immensen Reichtums an Gold, was den Einbruch des dortigen Markts verursachte. Erst auf diese Weise wurde Portugal auf das Gold in Afrika aufmerksam (vgl. Sarr 2019, 50–51).

In der diskursiven Enteignung afrikanischen Wissens, die mit Mills auch *weiße* Ignoranz genannt werden kann (vgl. Mills 1997), zeigen sich bestimmte diskursive Formen des Besitz- und Machterhalts. Das Ziel *weißer* Ignoranz ist, wie Mills ausführt, die Behauptung einer Autopoiesis von *Weißsein*, also die Annahme, dass sich *weiße* Überlegenheit eigenständig hervorbringt und nicht in Beziehungen mit weiteren Menschen, Dingen und Orten entsteht. Der Anthropologe Ghassan Hage nennt dies den »whitening« mechanism« von Kapitalismus, um damit »the role of race and racism in the process of illegally appropriating ›black economies‹ and transforming them into ›white‹ legally held property« (Hage 2017, 59) zu unterstreichen. Rohstoffe verkörpern epistemisch diese *weiße* Ignoranz.

Von dem Standpunkt einer situierten Mediengeologie aus, die nach der Kolonialität des Kupfers fragt, werden die vermeintlich immateriellen und universellen Medien von partikularen Wissens- und Technologiekontexten durchströmt. Tsumeb ist einer dieser Kontexte. Der Philosoph Kwasi Wiredu schreibt: »A successful exercise in conceptual decolonization will usually be an unmasking of a spurious universal.« (Wiredu 1996, 5) Statt die indigen-afrikanische Metalltechnologie als das ›Andere‹ oder ›Partikulare‹ zu fassen, kann im Sinne der radikalen Ethik der Wissenschaftlerin Amina Mama darin vielmehr ein *globales* Denken erkannt werden (vgl. Mama 2007, 3). Diese Umdeutung der hegemonialen Ordnung, in der Afrika das Universelle und Europa das Partikulare einnimmt, kann dazu dienen, bestehende Widersprüche in herrschenden Universalismen aufzuzeigen und sie in den Schatten der Beziehungen zu stellen, in denen sie entstanden sind.

Im Unterschied zu Theorien von einem postkolonialen Zustand moderner Hybridität, in der indigen-afrikanische Ökonomie für ein im Kapitalismus vereinnahmtes Element steht, habe ich argumentiert, auf Momente von Anti-Extraktivismus und Anti-Kolonialismus zu beharren, und Vorschläge gemacht, Technologie, Materialität und Infrastruktur anders zu denken. Eine Dekolonisierung politischer Räume bedeutet, so Sarr, neben der Rückeroberung von Artefakten und Rohstoffen auch darüber nachzudenken, Wirtschaftsweisen wieder in Soziokulturen einzugliedern. Dafür notwendig sind »zwei Ressourcen: Autonomie und Souveränität über die Zeit. [...] Souveränität über die Zeit bedeutet, den von außen verordneten Rhythmus verweigern zu können, mittels der Durchsetzung einer selbst gewählten Zeit [...]. Es ist die Zeit des Schmelztiegels: die, derer es bedarf, um Metalle aufzuweichen und zu verbinden.« (Sarr 2019, 46)

Weißer Schwindel und die Frage der Schulden

*Ich selbst habe keinem Weißen erlaubt, Kupfer zu suchen.*¹ (Witbooi 1982, 21)

The wealth of our country is transported away from our country such as diamonds, and copper from Tsumeb mine. (Protestlied der 1960er-Jahre zit. in: Mbenzi 2015, 74)

Today the descendants of the German colonial forces live wealthy lives – lives build on the resources of Namibia, whilst some descendants of victims of German atrocities live in utmost poverty. Jan van Wyk, Politiker in Rehoboth (zit. in: Tjitemisa 2021)

Was heute zählt, das Problem, das den Horizont versperrt, ist die Notwendigkeit einer Neuverteilung der Reichtümer. (Fanon 1981, 80)

Mit den Erzen in Tsumeb, die dort in »riesigen Lagerstätten« und »in unübertrefflichem Reichtum« (Palgrave 1969, 45) existiert haben, erzielte die OMEG ab 1908 jährliche Gewinne von damals 2,7 bis 4,5 Millionen Mark. Insgesamt beliefen sich die Gewinne der OMEG aus dem Abbau von Kupfer, Blei und Vanadium auf geschätzte 26,6 Millionen Mark, während die Aktionär*innen Dividenden in Höhe von 6 Millionen Mark erhielten (vgl. Fait 2019, 92). Das macht die OMEG zu einer der profitabelsten Firmen in der Geschichte DSWAs (vgl. Schneider 2006, 25; Drechsler 1966, 120).² Bis zur Unabhängigkeit Namibias im Jahr 1990 betrug die Kupferproduktion 1,508 Millionen Megatonnen, was 83 Prozent der gesamten Kupferproduktion Nami-

1 In einigen Regionen werden Vereinbarungen zwischen Afrikaner*innen und Europäer*innen getroffen, wie Hendrik Witbooi weiter schreibt (vgl. Witbooi 1982, 21). Dies gilt nicht für Tsumeb.

2 Der infrastrukturelle Ausbau generierte ein eigenes Einkommen, das über personelle Verbindungen bei einem kleinen elitären Kreis von Profiteur*innen blieb. So schüttete die *Deutsche Bank*, die für den Ausbau der Otavibahn verantwortlich war, an die *AKG*, die *Dortmunder Union*, deren Anteile wiederum bei der *Disconto-Gesellschaft* lagen, und die *Woermann-Linie*, zu der es personelle Überschneidungen zur OMEG gab, Gewinne im Wert von über 2,5 Millionen Mark aus (vgl. Drechsler 1966, 215–217).

bias ausmachte und einem Wert von 5,652 Milliarden US-Dollar entspricht. Nujoma resümiert: »It is, however, clear that more money left the country, compared to what stayed behind.« (Nujoma 2009, 58)

Es ist unter anderem das namibische Kupfer, das die jungen Metropolen Europas um 1900 elektrifizierte und dies gilt – werden die recycelbaren Eigenschaften des Metalls bedacht – bis heute. Sich vorzustellen, nicht nur die kulturellen Artefakte, sondern auch das in kolonialen Kontexten extrahierte Kupfer zu restituieren, würde unweigerlich zum Ende der scheinbar unendlichen, medialen Zirkulation führen.³ Wenn die kolonisierten Gebiete die europäische Geschichte von Technologie und Wohlstand mitgeschrieben haben, wenn diese nicht die Eigenschöpfung Europas sind, vielmehr die Folge zahlreicher Aneignungen, ökolonialer Neustrukturierungen, Reibungen und Widerstände, stellt sich, um es mit Fanon zu sagen, die Frage, »was ist [eine] gerechte Reparation, die man uns schuldig ist« (Fanon 1981, 84)? Die Frage der kolonialen Schuld betrifft monetäre Reparationszahlung,⁴ beschränkt sich darauf jedoch nicht. Von Rohstoffintersektionen zu sprechen, heißt auch, eine intersektionale Perspektive auf die Schulden des Rohstoff-Frontiers einzunehmen.

Das Kupfer in Tsumeb erfordert, wie ich in dieser Arbeit gezeigt habe, mediale, diskursive und materielle intersektionale Formen der Dehumanisierung durch Rassifizierung und Vergeschlechtlichung, ökologische Ruinierung und einen dreifachen Diebstahl von Land, Mineralien und Wissen. Deutschland steht Namibia gegenüber in einer Schuld von Ökolonialität, die in Gestalt Hunderter kommender und vergangener ökologischer, klimatischer und umweltrassistischer Katastrophen aufgetreten ist und auftreten wird. Philemon Sheya Kaluwapa formulierte in einem

3 Mag die Idee der Restitution von Rohstoffen provokativ sein, existiert sie in Bezug auf Mineralien (vgl. Museum International 1979, 63).

4 Als das Deutsche Reich 1918 das heutige Gebiet Namibias der südafrikanischen Regierung übertrat, wurde im Versailler Vertrag festgehalten, dass finanzielle Entschädigungszahlungen von 226 Milliarden Reichsmark, Rohstoffe, besonders Kohle, und Sachwerte, wie Maschinen und Transportmittel, zu entrichten seien. Das Ziel, die Verbesserung der Rohstoffextraktion, um diese dem Weltmarkt zuzuführen, spiegelt sich bis heute in der Politik der Entwicklungshilfegelder wider. Seit einigen Jahren werden außerdem im Kontext der Anerkennung des Genozids an OvaHerero und Nama Verhandlungen um Reparationszahlungen geführt. Die zwischen der namibischen und deutschen Regierung 2021 beschlossenen Reparationen in Höhe von 1,1 Milliarden Euro werden von Aktivist*innen, wie Sima Luipert und Mutjinde Katjua, nicht nur als unzureichend, sondern auch als arrogant und rassistisch kritisiert, weswegen neue Verhandlungen gefordert werden (vgl. Wagner 2022).

persönlichen Gespräch, dass in der deutschen Aufarbeitung der kolonialen Gewalt in Tsumeb eine Kalkulation aufgestellt werden müsste, in der neben dem monetären Wert der Erze auch der Wert von Arbeit, Land, Boden, Umweltzerstörung und Gesundheit hineingerechnet werden sollte.⁵ Für den weiteren Zusammenhang von Ökolonialität außerhalb Tsumeb existieren Forderungen nach Zusammenarbeit mit *communities*, Anerkennung, Umverteilung, Wiederherstellung, »ecological reparation« (Papadopoulos u. a. 2023) oder »abolition ecologies« (Heynen/Ybarra 2021). Innerhalb dieser Forderungen, die für Tsumeb erst entwickelt werden müssen, ist die Befragung von Situierung und Positionalität zentral, denn: »Wer hat was bekommen und wer sollte dafür zahlen?« (Patel/Moore 2018, 277)

Ich habe dieses Buch mit einer Arbeit von Nkanga und der Frage verkörperter Erinnerung angefangen und möchte sie mit der *weißen* Perspektive beenden, für welche Rohstoffe im 20. Jahrhundert in der Regel in den Hintergrund gerückt sind. Während für Nkanga und Mushaandja die Begegnungen mit Mineralien, Kupfer und Kulturobjekten, die aus kolonialem Kontext nach Europa gekommen sind, Frustration und Schmerz auslösen (vgl. Nkanga 2012, 156; Mushaandja 2018, 33), wird, wie ich abschließend skizziere, der *weiße* Frontier von emotionaler Immunisierung, Affektkontrolle und Versächlichung begleitet.

Rogers, der im Auftrag der SWAC Verhandlungen mit den Besitzer*innen der Mine in Tsumeb führte, war erstaunt und begeistert, als Hai¹⁰ ihm den massiven Kupferberg zeigten – und versuchte seine Reaktion vor den Besitzer*innen zu verbergen: »I will only say that on first seeing such a grand and prominent outcrop I could scarcely conceal my astonishment and delight, but recollecting we were in the presence of the owners I stifled my feelings.« (Rogers, BA, 1892–1893, 38) An anderer Stelle beschreibt er das Repertoire emotionaler Manipulation, das er einsetzte, um die Besitzer*innen zur Zusammenarbeit zu bewegen: »I have tried kindness, and that failed [...]. I tried a combination of threats, refusing to give them anything, and indifference, and I think I have succeeded.« (ebd., 66) Vom Begehren nach Kupfer getrieben, kontrollierte der Ingenieur seine eigenen Gefühle und versuchte

⁵ Vergleichsweise Kalkulationen von versteckten Kosten des kolonial-kapitalistischen Systems sind beispielsweise die von den *Vereinigten Nationen* errechneten 16 Billionen US-Dollar, die heute die Vergütung der unbezahlten Arbeit von Frauen kosten würde, oder US-amerikanische Studien zu Reparationszahlungen, bei denen bis zu 151 Millionen US-Dollar für jede*n Afroamerikaner*in veranschlagt werden (vgl. Jarvis 2020).

auch über Hai^oom eine Art emotionale Herrschaft auszuüben. Kurz darauf ändern sich seine Beschreibungen und in den Verhandlungen zeichnen sich paranoide Strukturen ab. Er beginnt, Hai^oom zu verdächtigen, dass sie ihm ihr wahres Wissen um die wirklich reichen Erzvorkommen verschweigen – wobei er derjenige ist, der sie täuscht und belügt.

Damit Rassifizierung eine solche Macht entwickeln konnte, schreibt Mbembe, mussten Profit und Delirium so eng miteinander verbunden werden, »as to constantly trigger the vertiginous capacity of the native to be both a thing and a metonym of something else« (Mbembe 2008, 44). Um Kupfer herzustellen, waren die Akteur*innen deutscher Kolonial- und Minenverwaltung auf einen *Schwindel*, im Sinne einer Lüge, angewiesen, in Afrikaner*innen bloßes Arbeitsmaterial und besitzlose ›Niemande‹ ohne Wissen und Technologie zu sehen. Damit heute aus dieser Lüge ein Schwindel im Sinne eines Taumels werden kann, muss *Weißsein* in Abhängigkeit der historischen Verzahnung von Kapital und Delirium erkannt werden (vgl. auch Yancy 2012, 171). Fanon hebt hervor, dass »affektive Anomalien« (Fanon 2015, 10) wesentlich zu rassistischen Gesellschaften dazugehören. Wenn Kolonisierung und ihre Nachwirkungen die Psychen berühren und sich auf das körperliche Selbst auswirken, schreibt im Anschluss daran Philosophin Alia Al-Saji, dann werden in Gesellschaften mit verbleibenden Hinterlassenschaften von Kolonialismus, Versklavung oder *weißer* Besiedelung sowohl rassifizierende als auch rassifizierte Subjekte Entfremdung erfahren, wenn auch auf strukturell unterschiedliche Weise (vgl. Al-Saji 2013, 2).

Während Hai^oom, Aawambo und OvaHerero Entfremdung von Land, Ökonomie und Identität erfahren, setzt, wie ich in der Arbeit gezeigt habe, für das *weiße* Selbst ein anderer Moment der Entfremdung und des Schwindels ein. Mit dem »Rohstoff« setzte sich die Unterdrückung von Gefühlen weiterhin durch, um Gleichgültigkeit und Indifferenz zu suggerieren und bestimmte Menschen zu dehumanisieren. Historisch ist der Rohstoff-Frontier mit affektiven Manipulationen des *weißen* Selbst gewachsen, um Immunisierung und Ignoranz zu ermöglichen. Bei Rogers heißt es: »I stifled my feelings.« (Rogers, BA, 1892–1893, 38) Rohstoffe und die damit verbundenen sozialen und ökologischen Schulden heute in ihrer Intersektionalität anzuerkennen, erfordert, verkörperte und affektive Geschichten sichtbar zu machen – und zwar für die globale Mehrheit sowie die *weiße* Minderheit. Nur wenn auf *Weißsein* in seinen affektiven Verbindungen zu Schwindel, Schuld und Scham beharrt wird, diese durchgearbeitet und gewendet werden, scheinen die wahren Schulden des Rohstoff-Frontiers wahrnehmbar

und greifbar zu werden. Erst dann kann damit begonnen werden, in *Weißsein* zu de-investieren, es also, wie Lipsitz sagt, zurückzuziehen oder zu reduzieren: »[T]he only further disinvestment we need is to disinvest in the ruinous pathology of whiteness that has always undermined our own best instincts and interests« (Lipsitz 2006, 384).

Abkürzungen

AKA	Arthur-Koppel-Aktiengesellschaft
DSWA	Deutsch-Südwestafrika
NAN	National Archives of Namibia
OMEG	Otavi Minen- und Eisenbahn-Gesellschaft
SWAC	South West Africa Company Ltd.
SWAPO	South-West Africa People's Organisation

Abbildungen

Abb. 1	Otobong Nkanga: Reflections of the Raw Green Crown, 2014, Filmstill .	15
Abb. 2	Kupferhügel in Tsumeb, 1900	58
Abb. 3	Männer posieren auf dem Kupferberg in Tsumeb, 1907	73
Abb. 4	Panoramacollage von Tsumeb, 1906	79
Abb. 5	Vermessung in DSWA, um 1900	82
Abb. 6 und 7	Hauptgebäude der Deutschen Bank, Berlin, 2022	86
Abb. 8	Clipping von Abb. 5: Vermessung in DSWA, um 1900	89
Abb. 9	und 10: Clippings von Vermessern. Fotografien entstanden vermutlich im Auftrag der OMEG	90
Abb. 11	Clipping von Abb. 5: Vermessung in DSWA, um 1900	91
Abb. 12	Bau der Otavibahn, um 1906	98
Abb. 13	Heinrich Kley: Rohstoffe gegen Fertigwaren	104
Abb. 14	Weibliche Kriegsgefangene, die einen Wagen der Schmalspureisenbahn ziehen. Ca. 1906	108
Abb. 15	Frau vor Zuggleisen sitzend, um 1906	111
Abb. 16	Minen-Arbeiterinnen in DSWA, o. J	115
Abb. 17	Clipping von Abb. 12 [Keine Druckgenehmigung erhalten]	116
Abb. 18	Clipping von Abb. 14: Weibliche Kriegsgefangene, die einen Wagen der Schmalspureisenbahn ziehen. Ca. 1906	117
Abb. 19	Tagebau in Tsumeb, 1910	129
Abb. 20	Untertagebau Tsumeb, um 1925	139
Abb. 21	Stillgelegter Tagebau und Mine in Tsumeb, 2021	148
Abb. 22	Google-Maps-Screenshot von Tsumeb mit Beschriftungen, 2022	154
Abb. 23	Conrad Van Wyk (middle) with grandson Prince (right) and Joel (left). Conrad shows us, where a tree used to stand, and invites me explicitly to take a picture of the scenery, 2021	160
Abb. 24	Google-Maps-Screenshot von neuem und altem Minengelände, 2021 . .	195
Abb. 25	Otobong Nkanga: Remains of The Green Hill, 2015, Filmstill	218
Abb. 26	Clipping von Abb. 16; Minen-Arbeiterinnen in DSWA, o. J	226
Abb. 27	Screenshot der Online-Datenbank der Staatlichen Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz	257

Abb. 28 Otobong Nkanga: Object Atlas: *The Currency Affair*, 2011 259

Archivquellen

NAN: National Archives of Namibia

ZBU 2077

Akten über Arbeiterbestand, Krankenbestand und Todesfälle

ZBU 1488

Brief von E. Textor an Bezirksmann Golinelli, 11.07.1907

Notizen über die Erzlagerstätte bei Tsumeb, 1913

ZBU 1547

Band 3 XXV: Sitzung des Verwaltungsrates der OMEG, 27.05.1908

Band 1, R VII L 10: Bericht von Duft 17.06.1899

Band 2, R VII L 10: Brief von Leutwein 19.12.1904

Band 2, R VII L 10: Bericht an OMEG von Theodor Gathmann, 24.01.1903

ZBU 1548

R.VII L1: Kaiserlicher Bezirksamtman Grootfontein, Brief an den Gouverneur, 03.10.1908

R VII L 10, Band 5: Brief vom Gouverneur von Windhoek an das Reichskolonialamt Berlin,
04.02.1911

R.VII L10, Band 2: Kaiserlicher Bezirksamtman Grootfontein, Brief an den Gouverneur,
03.10.1908

R.VII L10, 1: Otto Schmatolla, Bericht über die Misswirtschaft der Otavi Minen- und Eisenbahn-Gesellschaft, 30.10.1908

Bergingenieur als Zeuge in Sachen Schmatolla wider Otavi-Minen, Lüneburg, 06.10.1908,
ZBU 1548 R.VII L10, Band 2, 2

R.VII L10, Band 5, 1: Brief an das kaiserliche Gouvernement von OMEG/Zastrow

R.VII L10, Band 4: Kaiserliches Gericht Omaruru, 20.09.1909

R.VII L10, Band 4: Brief des Baurats Peters, 14.05.1910

R.VII L10, Band 1: James, Bericht

R VIII/10, Band 5: Bericht 10.11.1910

R.VII L10; Band 5, 9: Duft, Brief an Staatssekretär des Reichskolonialamts Lindquist,
22.12.1910

R.VII L10: Sitzung des Verwaltungsrats der OMEG, 28.12.1905

RVII 10, Band 4: Brief von der OMEG, 09.06.1909, 1

ZBU 1508

Reisebericht des Bergassessor Dr. Niess, Februar 1913

IMW

IMW 170–171, Vol. 2–9 »Accidents on Mines and Works Tsumeb Cooperation Ltd, 1947–1959«

DBA: Frankfurt Deutsche Bank Archiv

S3731

Otavi Minen- und Eisenbahn-Gesellschaft, Berlin Vol. 1

22.03.1900–01.11.1922

Bericht von R. v. Gember, 07.04.1900

Brief von Hartmann 31.08.1900

Brief von Hartmann 31.07.1900

Berliner Tagesblatt, 05.10.1906

Frankfurter Zeitung, 03.11.1908

S3732

Otavi Minen und Eisenbahn-Gesellschaft, Berlin Vol. 2

21.11.1900–30.12.1903

Hartmann an OMEG 01.12.1901

Hartmann an OMEG 22.08.1901

Brief von Herrn Steinthal 19.02.1902

S3733: Otavi Minen- und Eisenbahn-Gesellschaft, Berlin Vol. 3

21.01.1904–22.06.1921

Briefwechsel zwischen Hamburger und Berliner Filiale der Deutschen Bank, 29.12.1906

Sitzungsprotokoll, 15.07.1904

Mr. Christopher James« Report of September 1901

S1696 Swakopmund Tsumeb-Bahn (Otavi-Bahn) Geschäftsausschuß

20.07.1903–31.03.1920

Brief (Abschrift) von Omatakoberge, bei Oharuhere an die South West Afrika Company Ltd (London), 09.06.1903

Bericht von S. J. Speak (A.R.S.M & c.) 30.01.1900

Damara & Namaqua Handels-Gesellschaft, Hamburg, Auflistung und Vereinbarung über Verpflegungsgegenstände, 18.07.1903

Brief von OMEG an Arthur Koppel, 06.10.190

Brief Arthur Koppel an OMEG, 07.10.1903

Bericht ›Arbeiterfrage‹, 06.12.1904

Brief von Arthur Koppel Aktiengesellschaft an OMEG, 07.12.1906

BA: Bundesarchiv

BArch, R 1001/1482

Expedition der South-West-Africa-Company. – Berichte des Mr. Matthew Rogers an die
South West Africa Comp, Nov. 1892 – Okt. 1893

BAB R 1001/2184, 118 B

von Zastrov, Bericht über die Okawangoexpedition, Grootfontein, 24.01.1911

GStA PK: Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz

Geologische Landesanstalt Archivbestand, I. HA Rep. 194

Brief von Dr. Georg Hartmann am 23.01.1899 an die Direktion der Geologischen Landes-
anstalt, Nr. 129

Brief vom Auswärtigen Amt/Kolonialabteilung an den Herrn Minister für Handel und Ge-
werbe; Berlin 18.01.1900, Nr. 129

Brief an das Auswärtige Amt/Kolonialabteilung, 24.03.1902, 4, Nr. 132

Brief 14.08.1904 der Gibeon Schürf- und Handelsgesellschaft an die Landesanstalt, Nr. 133

Brief vom Kolonial-Wirtschaftlichen Komitee von Bergrat Schmeisser an die Geologische
Landesanstalt, 04.12.1902, Nr. 132

Nr. 133

BAF: Bergakademie, Freiberg, Forschungsstelle für kolonialen Bergbau

Foko 58, Satzungen und Geschäftsberichte der Otavi Minen- und Eisenbahn-Gesellschaft
Berlin von 1903 bis 1937

Otavi Minen- und Eisenbahn-Gesellschaft, Geschäftsbericht 1903/1904

Literatur

- Abu-Lughod, Janet L. *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250–1350*. Oxford, 1989.
- Acosta, Alberto. »Extractivism and Neoextractivism. Two Sides of the Same Curse«. In *Beyond Development. Alternate Visions from Latin America*, hg. v. M. Lang und D. Mokrani, 61–87. Amsterdam, 2013.
- Actien-Gesellschaft Arthur Koppel. *Zur Erinnerung an den Bau der Otavibahn 1903–1906*. Neustadt/Coburg, 2013.
- Ahmed, S. »A Phenomenology of Whiteness«. *Feminist Theory* 8, Nr. 2 (2007): 149–168.
- Al-Saji, Alia. »Too Late. Racialized Time and the Closure of the Past«. *Insights* 6, Nr. 5 (2013): 1–13.
- Alcoff, Linda. *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*. New York, 2006.
- Alkin, Ömer, Jiré Emine Gözen und Nelly Y. Pinkrah. »Kein Lagebericht. Einleitung in den Schwerpunkt«. *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 14, Nr. 1 (2022): 10–23.
- All-African People's Conference. »Modern History Sourcebook. All-African People's Conference. Resolution on Imperialism and Colonialism«. 1958. <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/1958-aapc-res1.asp> [21.08.2023].
- Alli, Sabrina und Ariella Aisha Azoulay. »It Is Not Possible to Decolonize the Museum without Decolonizing the World«. *Guernica*, 2020. <https://www.guernicamag.com/miscellaneous-files-ariella-aisha-azoulay/> [21.08.2023].
- Allister, Sparks. »Namibia's »Bastards« Insist on That Term«. *washingtonpost*, 01.18.1983. <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1983/01/18/namibias-bastards-insist-on-that-term/f2e54cbd-fa9a-40d5-91b2-cf2e66d80be0/> [21.08.2023].
- Andersson, Charles Andersson. *Lake Ngami. Or, Explorations and Discoveries, During Four Years Wanderings in the Wilds of South Western Africa*. London, 1856.
- Angerer, Marie-Luise und Noam Gramlich, Hrsg. *Feministisches Spekulieren. Genealogien, Narrationen, Zeitlichkeiten*. Berlin, 2020.
- Angerer, Marie-Luise. »No Stopping Points Anymore. Am Beispiel des Films Annihilation und anderer Geschichten«. In *Feministisches Spekulieren. Genealogien, Narrationen, Zeitlichkeiten*, hg. v. M.-L. Angerer und N. Gramlich, 96–110. Berlin, 2020.
- Anker, Peder. *Imperial Ecology. Environmental Order in the British Empire*. Cambridge u. a., 2001.

- Arndt, Lotte und Yann LeGall. »Wer wird durch staatliche Restitution empowered?« Interview zur Restitutionsdebatte in Frankreich und Deutschland«. *iz3w – informationszentrum*, 2022. <https://www.linksnet.de/index.php/artikel/48471> [21.08.2023].
- Asendorf, Christoph. *Ströme und Strahlen. Das langsame Verschwinden der Materie um 1900*. Gießen, 1989.
- Assmann, Aleida. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München, 2010.
- Attia, Kader. *The Repair From Occident to Extra-Occidental Cultures*. Berlin, 2014.
- Auma, Maisha-Maureen. »Rassismus«. In *Bundeszentrale für politische Bildung. Dossier Migration*, 2017. <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/dossier-migration/223738/rassismus/> [21.08.2023].
- Awondo, Patrick, Peter Geschiere und Graeme Reid. »Homophobic Africa? Toward A More Nuanced View«. *African Studies Review* 55, Nr. 3 (2012): 145–168.
- Ayame Hiraide, Lydia. »Postcolonial, Decolonial, Anti-Colonial. Does it Matter?«, 2021. <https://newvoicespocostudies.wordpress.com/hiraide/> [21.08.2023].
- Azoulay, Ariella Aisha. »Toward the Abolition of Photography's Imperial Rights«. In *Capitalism and the Camera. Essays on Photography and Extraction*, hg. v. K. P. Coleman und D. James, 48–83. London u. a., 2021.
- Azoulay, Ariella Aisha. *Potential History. Unlearning Imperialism*. Brooklyn, 2019.
- Bachmann, Götz. »Teilnehmende Beobachtung«. In *Handbuch Methoden der Organisationsforschung. Quantitative und qualitative Methoden*, hg. v. S. Kühl, P. Strodtholz und A. Tafertshofer, 248–271. Wiesbaden, 2009.
- Bakke, Monika. »Art and Metabolic Force in Deep Time Environments«. *Environmental Philosophy* 14, Nr. 1 (2017): 41–59.
- Bandama, Foreman. »Mining and Metallurgy in Africa«. In *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology*, h v. M. Aldenderfer, 1–21. Oxford, 2020.
- Bankwatch. »Exporting toxic pollution from Europe to Namibia«, 2015. <https://bankwatch.org/blog/exporting-toxic-pollution-from-europe-to-namibia> [21.08.2023].
- Bankwatch. »Raw Deal. Does the new EU development model mean more of the same destructive mining?«, 2021. https://bankwatch.org/wp-content/uploads/2021/01/RAW_DEAL.pdf [21.08.2023].
- Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, 2007.
- Barad, Karen. »Diffracting Diffraction. Cutting Together-Apart«. *Parallax* 20, Nr. 3 (2014): 168–187.
- Baraitser, Lisa. *Enduring Time*. London, 2017.
- Barbier, Edward. *Scarcity and Frontiers. How Economies Have Developed through Natural Resource Exploitation*. Cambridge, 2011.
- Barfuss, Karl Marten. *Geld und Währung*. Wiesbaden, 1993.
- Barth, Jonathan. *The Currency of Empire. Money and Power in seventeenth-century English America*. Ithaca, 2021.
- Barthes, Roland. *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*. Frankfurt a. M., 1989.

- Bastian, Jeannette Allis. »Reading Colonial Records Through an Archival Lens. The Provenance of Place, Space and Creation«. *Archival Science* 6 (2006): 267–284.
- Bauche, Manuela. »Von der Unmöglichkeit, klare Grenzen zu ziehen. Rassismus und Medizin in den deutschen Kolonien«. In *Das Phantom des Rasse*, hg. v. N. Foroutan u. a., 115–228. Köln, 2018.
- Beckert, Sven. *King Cotton. Eine Geschichte des globalen Kapitalismus*. München, 2014.
- Beinart, William und Lotte Hughes. *Environment and Empire*. Oxford, 2007.
- Beller, Jonathan. *The Cinematic Mode of Production. Attention Economy and the Society of the Spectacle*. Hannover, 2006.
- Bergermann, Ulrike. »Baumwolle. Gefüge mit Gewalt«. *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 22 (2020): 122–129.
- Bergermann, Ulrike. »Postkoloniale Medienwissenschaft. Mobilität und Alterität von Ab/Bildung«. In *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, hg. v. J. Reuter, 267–281. Wiesbaden, 2012.
- Beukes, Jemima. »Macht ist keine Landschaft Wie stellt man Gewalt dar? Ein deutsch-namibisches Ausstellungsprojekt zwischen Aufarbeitung und Verzerrung«. *Neues Deutschland*, 2019. <https://www.nd-aktuell.de/artikel/1123092.namibia-macht-ist-keine-landschaft.html> [21.08.2023].
- Bhagavan, M. R. *Angola's Political Economy, 1975–1985*. Uppsala, 1986.
- Bhandar, Brenna. *Colonial Lives of Property. Law, Land, and Racial Regimes of Ownership*. Durham, 2018.
- Bhattacharyya, Gargi. *Rethinking Racial Capitalism. Questions of Reproduction and Survival*. London, 2018.
- Biwa, Memory. »Klingende Körper, Teil drei. Sonorous Bodies, Part Three«. In *15. Triennale Kleinplastik Fellbach. Die Vibration der Dinge*, hg. v. A. Majewski, 118–123. Fellbach, 2022.
- Biwa, Memory. »Weaving the Past with Threads of Memory«. *Narratives and Commemorations of the Colonial War in Southern Namibia*, Dissertation. University of the Western Cape, 2012.
- Blake-Coleman, Barrie Charles. »The Rise of Copper Wire, its Manufacture and Use to 1900. A Case of Industrial Circumspection«. 1981. <http://oro.open.ac.uk/64683/> [21.08.2023].
- Bley, Helmut. *Namibia Under German Rule*. Hamburg u. a., 1996.
- Bluma, Lars, Michael Farrenkopf und Stefan Przigoda. *Geschichte des Bergbaus*. Berlin, 2018.
- Boatcă, Manuela. »Postkolonialismus und Dekolonialität«. In *Handbuch Entwicklungsforschung*, hg. v. M. Boatcă, K. Fischer und G. Hauck, 1–10. Wiesbaden, 2015.
- Bob-Milliar, George M. und Toby Green. »Introduction«. *African Economic History* 47, Nr. 2 (2019): 1–11.
- Boni, Maria u. a. »Genesis of Vanadium Ores in the Otavi Mountainland, Namibia«. *Economic Geology* 102, Nr. 3 (2007): 441–469.
- Bonneuil, Christophe. »Seeing Nature as a ›Universal Store of Genes‹. How Biological Diversity Became ›Genetic Resources‹, 1890–1940«. *Studies in History and Philosophy of Sci-*

- ence Part C. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 75 (2019): 1–14.
- Bozak, Nadia. *The Cinematic Footprint. Lights, Camera, Natural Resources*. New Brunswick, 2012.
- Brandes, Kerstin. *Fotografie und »Identität«. Visuelle Repräsentationspolitiken in künstlerischen Arbeiten der 1980er und 1990er Jahre*. Bielefeld, 2010.
- Braun, Bruce. »Producing Vertical Territory. Geology and Governmentality in Late Victorian Canada«. *Ecumene* 7, Nr. 1 (2000): 7–46.
- Bravenboer, Brenda und Walter Rusch. *The First 100 Years of State Railways in Namibia*. Windhoek, 1997.
- Bridgman, Jon M. *The Revolt of the Hereros*. Berkeley, 1981.
- Brincker, P. H. »Zur etymologischen Deutung des Namens »Ov-ámbo««. *Globus* 66 (1894): 207.
- Browne, Simone. *Dark Matters. On the Surveillance of Blackness*. Durham, 2015.
- Bullard, Robert D. »Environmental Racism and Invisible Communities«. *West Virginia Law Review* 96, Nr. 4 (1994): 1037–1050.
- Bürg, Georg. »Die nutzbaren Minerallagestätten von Deutsch-Südwestafrika«. *Mitteilungen der Forschungsstelle für kolonialen Bergbau an der Bergakademie Freiberg* 2 (1942)
- Butchart, Alexander. »The Industrial Panopticon. Mining and the Medical Construction of Migrant African Labour in South Africa, 1900–1950«. *Social Science & Medicine* 42, Nr. 2 (1996): 185–197.
- Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York, 1999.
- Büttner, Carl Gotthilf. »Über Handwerke und technische Fertigkeiten der Eingeborenen in Damaraland (Südafrika)«. *Das Ausland* 1, Nr. 57 (1884): 521–527.
- Cabral, Amílcar. *Resistance and Decolonization*. London u. a., 2016.
- Cadena, Marisol de la. »Uncommoning Nature. Stories From the Anthro-po-not-Seen«. In *Anthropos and the Material*, hg. v. P. Harvey, C. Krohn-Hansen und K. G. Nustad, 35–59. Durham u. a., 2019.
- Cairncross, Bruce. »The Otavi Mountain Land. Cu-Pb-Zn-V deposits, Namibia«. *Mineralogical Record* 1 (1997): 109–130.
- Campbell-Stephens, Rosemary: »Global Majority; Decolonising the language and Reframing the Conversation about Race«. 2020. <https://www.leedsbeckett.ac.uk/-/media/files/schools/school-of-education/final-leeds-beckett-1102-global-majority.pdf> [21.08.23].
- Campt, Tina. *A Black Gaze. Artists Changing How We See*. Cambridge, 2021.
- Campt, Tina. *Listening to Images*. Durham, 2017.
- Canpalat, Esra. »In den Arkaden der Übersetzung. Gedanken zu Autoethnografie, kultureller Identität und Authentizität«. *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 14, Nr. 1 (2022): 41–53.
- Carastathis, Anna. *Intersectionality. Origins, Contestations, Horizons*. Lincoln, 2016.
- Carroll, Alan R. *Geofuels. Energy and the Earth*. Cambridge, 2015.
- Carter, Bill. *Boom, Bust, Boom. A Story about Copper*. New York, 2012.
- Cassidy, Joseph. *A Historical Dictionary of Place Names of Namibia*. Windhoek, 2009.

- Castro Varela, María do Mar. »Das Theater der Verantwortungslosigkeit. Zynismus und Wirtschaftlichkeit«. In *Zum Beispiel. BASF. Über Konzernmacht und Menschenrechte*, hg. v. B. Becker, M. Grimm und J. Krameritsch, 170–183, Wien, 2018.
- Castro Varela, María do Mar und Nikita Dhawan. *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld, 2015.
- Césaire, Aimé. *Über den Kolonialismus*. Bielefeld, 1968.
- Chirikure, Shadreck. »The Metalworker, the Potter, and the Pre-European African Laboratory«. In *What Do Science, Technology, and Innovation Mean from Africa?*, hg. v. C. Chakanetsa Mavhunga, 63–78. Cambridge u. a., 2017.
- Chirikure, Shadreck. *Metals in Past Societies. A Global Perspective on Indigenous African Metallurgy*. Heidelberg, 2015.
- Christopher, A. J. *The Atlas of Apartheid*. New York, 1994.
- Chun, Wendy Hui Kyong. »Introduction. Race and/as Technology; or, How to Do Things to Race«. *Camera Obscura. Feminism, Culture, and Media Studies* 24, Nr. 1 (2009): 7–35.
- Cooper, Frederick. »Conditions Analogous to Slavery Imperialism and Free Labor«. In *Beyond Slavery. Explorations of Race, Labor, and Citizenship in Postemancipation Societies*, hg. v. T. C. Holt, R. J. Scott und F. Cooper, 107–150. Chapel Hill, 2000.
- Coronil, Fernando. »Jenseits des Okzidentalismus. Unterwegs zu nichtimperialen geohistorischen Kategorien«. In *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, hg. v. S. Conrad und S. Randeria, 177–218. Frankfurt a. M., 2002.
- Crenshaw, Kimberle. »Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics«. *Issue 1* (1989): 139–167.
- Crosby, Alfred W. *Die Früchte des weißen Mannes. Ökologischer Imperialismus 900–1900*. Frankfurt a. M., 1991.
- Croset, Elliott. *Opportunities and Challenges of a Sustainable Solid Waste Management in Tsumeb, Namibia*. Stockholm, 2014.
- Cubitt, Sean. »Decolonizing Ecomedia«. *Cultural Politics. An International Journal* 10, Nr. 3 (2014): 275–286.
- Cubitt, Sean. *Finite Media. Environmental Implications of Digital Technologies*. Durham, 2017.
- Cuppini, Niccolò und Deborah Cowen. »Circulating Violence and Value«. *Social Text* 37, Nr. 4 (2019): 95–102.
- Curtin, Philip D. *The Rise and Fall of the Plantation Complex*. Cambridge, 1998.
- D'Avignon, Robyn. »Minerals«. *Somathosphere*, 2017. <http://somathosphere.net/2017/12/minerals.html> [21.08.2023].
- D'Avignon, Robyn. »Primitive Techniques. From ›Customary‹ To ›Artisanal‹ Mining In French West Africa«. *The Journal of African History* 59, Nr. 2 (2018): 179–197.
- David, Paul A. und Gavin Wright. »Increasing Returns and the Genesis of American Resource Abundance«. *Industrial and Corporate Change* 6, Nr. 2 (1997): 203–245.
- Davis, John-Michael, Grace Akese und Yaakov Garb. »Beyond the Pollution Haven Hypothesis. Where and Why Do e-Waste Hubs Emerge and What Does This Mean for Policies and Interventions?«. *Geoforum* 98 (2019): 36–45.

- Decoloniality Europe. »Charter of Decolonial Research Ethics«, 2013. <https://decolonialityeurope.wixsite.com/decoloniality/charter-of-decolonial-research-ethics> [21.08.2023].
- Deliss, Clémentine und Otobong Nkanga. »Commemorating Absent Objects«. In *Object Atlas. Fieldwork in the Museum*, hg. v. C. Deliss, 155–164. Bielefeld, 2012.
- DiAngelo, Robin. *White Fragility. Why it's so hard for white People to talk about Racism*. Boston, 2018.
- Dias, Nélia. »Exploring the Senses and Exploiting the Land. Railroads, Bodies and Measurement in nineteenth-century French Colonies«. In *Material Powers Cultural Studies, History and the Material Turn*, hg. v. T. Bennett und J. Patrick, 171–189. New York, 2010.
- Dieckmann, Ute. *Haïom in the Etosha Region. A History of Colonial Settlement, Ethnicity and Nature Conservation*. Basel, 2007.
- Dimba Kiaka, Richard. »Environmental (In)Justice in Namibia Costs and Benefits of Community-based Water and Wildlife Management«, Dissertation. Universität Hamburg, 2018.
- Dinar, Amine. »Namibia eyes green Hydrogen Future«, *African business*, 15.03.2022. <https://african.business/2022/03/energy-resources/namibia-eyes-green-hydrogen-future/> [21.08.2023].
- Diop, Cheikh Anta. *Precolonial Black Africa. A Comparative Study of the Political and Social Systems of Europe and Black Africa*. Chicago, 1987.
- Döring, Jörg und Tristan Thielmann. »Einleitung. Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen«. In *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, hg. v. J. Döring und T. Thielmann, 7–49. Bielefeld, 2008.
- Douglass, Frederick. »What to the Slave Is the Fourth of July?« *blackpast.org*, 24.01.2007. <https://www.blackpast.org/african-american-history/speeches-african-american-history/1852-frederick-douglass-what-slave-fourth-july/> [21.08.2023].
- Downey, Anthony. *Dissonant Archives. Contemporary Visual Culture and Contested Narratives in the Middle East*. London, 2015.
- Drechsler, Horst. *Aufstände in Südwestafrika. Der Kampf der Herero und Nama 1904 bis 1907 gegen die deutsche Kolonialherrschaft*. Berlin, 1984.
- Drechsler, Horst. *Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft. Die großen Land- und Mingesellschaften*. Stuttgart, 1996.
- Drechsler, Horst. *Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft*. Berlin, 1966.
- Dundee Precious Metals. »Annual Information Form 2016«, 2016, https://www.annualreports.com/HostedData/AnnualReportArchive/d/TSX_DPM_2016.pdf [21.08.2023].
- Dundee Precious Metals. »Annual Information Form 2019«, 2019, https://s27.q4cdn.com/486073686/files/doc_financials/2019/ar/2019-Annual-Report.pdf [21.08.2023].
- Dundee Precious Metals. »Annual Information Form 2021«, 2021. https://s27.q4cdn.com/486073686/files/doc_financials/2020/sr/202Annual-Information-Form.pdf [21.08.2023].

- Dunning, Stefanie K. *Black to Nature. Pastoral Return and African American Culture*. Jackson Mississippi, 2021.
- Dyer, Richard. *White*. London, 1997.
- ECCHR. *Colonial Repercussions. Namibia. 115 years after the genocide of the Ovaherero and Nama*, 2019. https://www.ecchr.eu/fileadmin/Publikationen/ECCHR_NAMIBIA_DS.pdf [21.08.2023].
- Edwards, Elizabeth und Christopher Morton. »Introduction«. In *Photography, Anthropology and History Expanding the Frame*, 1–24. Farnham, 2009.
- Eggers, Maureen Maisha, »Ein Schwarzes Wissensarchiv«. In *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, hg. v. M. M. Eggers, G. Kilomba und P. Piesche, 56–72. Münster, 2006.
- Einzig, Paul. *Primitive Money in Its Historical, and Economic Aspects*. Oxford, 1966.
- Eirola, Martti. *The Ovamboland Reservation in the Making. Political Response of the Kingdom of Ondonga to German Colonial Power 1884–1910*. Rovaniemi, 1992.
- El-Tayeb, Fatima. *Schwarze Deutsche. Der Diskurs um »Rasse« und nationale Identität 1890–1933*. Frankfurt a. M., 2001.
- Eloundou, Marie, Lisa Karst und Dulguun Shirchinbal. »Dear white professors, warum sind alle ›Klassiker‹ weiß?«. *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 26 (2022): 172–179.
- Engell, Lorenz und Bernhard Siegert, Hrsg. *Medien der Natur. Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*. Hamburg, 2016.
- Enwezor, Okwui. »Archive Fever. Photography Between History and the Monument«. In *Archive Fever. Uses of the Document in Contemporary Art*, hg. v. O. Enwezor, 11–52. New York, 2008.
- Erichsen, Casper W. »The Angel of Death Has Descended Violently Among Them«. *Concentration Camps and Prisoners-of-War in Namibia, 1904–08*. Leiden, 2005.
- Erichsen, Casper W. »What the Elders Used to Say«. *Namibian Perspectives on the Last Decade of German Colonial Rule*. Windhoek, 2008.
- Espahangizi, Kijan Malte und Barbara Orland. »Pseudo-Smaragde, Flussmittel und bewegte Stoffe. Überlegungen zu einer Wissenschaftsgeschichte der materiellen Welt«. In *Stoffe in Bewegung. Beiträge zu einer Wissensgeschichte der materiellen Welt*, hg. v. K. M. Espahangizi und B. Orland., 11–35. Zürich, 2014.
- Ettler, Vojtěch u. a. »Mineralogy of Ga- and Ge-Bearing Metallurgical Slags from Tsumeb, Namibia«. *Mineralogical Magazine* 85, Nr. 6 (2021): 879–889.
- Fabian, Johannes. *Time & The Other. How Anthropology Makes Its Objects*. New York, 1983.
- Fabri, Friedrich. *Angra Pequena und Südwestafrika*. Elberfeld, 1884.
- Fait, Judith. *Kupfer, Kolonialismus, Kapital. Das Bergwerk Tsumeb, Namibia*. Hamburg, 2019.
- Falola, Toyin. *Decolonizing African Studies. Epistemologies, Ontologies, and Agencies*. Rochester, 2021.
- Fanon, Frantz. *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a. M., 1981.
- Fanon, Frantz. *Schwarze Haut, weiße Masken*. Wien, 2015.
- Ferguson, James. *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley, 2019.

- Ferreira da Silva, Denise. »1 (life) ÷ 0 (blackness) = ∞ – ∞ or ∞ / ∞. On Matter Beyond the Equation of Value« *e-flux Journal*, Nr. 79 (2017b). <https://www.e-flux.com/journal/79/94686/1-life-0-blackness-or-on-matter-beyond-the-equation-of-value/> [21.08.2023].
- Ferreira da Silva, Denise. »Schwarzlicht«. In *Otobong Nkanga. Luster and Lucre*, hg. v. C. Molloy, P. Pirotte und F. Schöneich, 253–260. Frankfurt a. M., 2017a.
- Ferreira da Silva, Denise. »In the Raw.« *E-Flux*, 2019.
- Ferry, Elizabeth Emma und Mandana E. Limbert. »Timely Assets«. In *Timely Assets. The Politics of Resources and Their Temporalities*, hg. v. E. E. Ferry und M. E. Limbert, 3–24. Santa Fe, 2009.
- Ferry, Elizabeth Emma. »Rocks of Ages. Temporal Trajectories of Mexican Mined Substances«. In *Timely Assets. The Politics of Resources and Their Temporalities*, hg. v. E. E. Ferry und M. E. Limbert, 51–74. Santa Fe, 2009.
- Figge, Maja. *Deutschsein (wieder-)herstellen. Weissein und Männlichkeit im bundesdeutschen Kino der fünfziger Jahre*, Bielefeld, 2015.
- Förster, Larissa. *Postkoloniale Erinnerungslandschaften. Wie Deutsche und Herero in Namibia des Kriegs von 1904 gedenken*. Frankfurt a. M., 2010.
- Foucault, Michel. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M., 1977.
- Frankenberg, Ruth. *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis, 1993.
- Fry, Kara L. u. a. »Anthropogenic Contamination of Residential Environments from Smelter As, Cu and Pb Emissions«. *Environmental Pollution* 262 (2020): 1–11.
- Gabrys, Jennifer. »Re-Thingifying the Internet of Things«. In *Sustainable Media. Critical Approaches to Media and Environment*, hg. v. N. Starosielski und J. Walker, 181–194. New York, 2016.
- Gabrys, Jennifer. *Digital Rubbish. A Natural History of Electronics*. Ann Arbor, 2011.
- Galloway, Alexander R. »Protocol«. *Theory, Culture & Society* 23, Nr. 2–3 (2006): 317–320.
- Galton, Francis. *Narrative of An Explorer in Tropical South Africa*. London u. a., 1891.
- Garcés, Marina. »Die Kritik verkörpern. Einige Thesen. Einige Beispiele«. *transversal*, 2006. <https://transversal.at/transversal/0806/garces/de> [21.08.2023].
- Gebhard, Georg. *Tsumeb. A unique mineral locality*. Grossenseifen, 1999.
- Gebhard, Georg. *Tsumeb. Eine deutsch-afrikanische Geschichte*. Reichshof, 1991.
- Gender Research and Advocacy Project »Basic Facts on Namibia's Communal Land Reform Act«, 2016. https://www.kas.de/documents/268877/268926/7_file_storage_file_26841_1.pdf/25878aac-5951-427a-d3dc-240bd52cb931?version=1.0&t=1539637184561 [21.08.2023].
- Gethmann, Daniel und Florian Sprenger. *Die Enden des Kabels. Kleine Mediengeschichte der Übertragung*. Berlin, 2014.
- Gewald, Jan-Bart. »Ovita ovia Zürn. Züorns Krieg. In *Namibia-Deutschland. Eine geteilte Geschichte. Widerstand, Gewalt, Erinnerung*, hg. v. L. Förster, D. Henrichsen und M. Bollig, 78–91. Wolfratshausen 2004.
- Gilroy, Paul. *Darker than Blue. On the Moral Economies of Black Atlantic Culture*. Cambridge, 2010.

- Ginwala, Natasha. »The Refusal of Shine«. In *Otobong Nkanga. Luster and Lucre*, hg. v. C. Molloy, P. Pirotte und F. Schöneich, 89–95. Frankfurt a. M., 2017.
- Gómez-Barris, Macarena. »How to Block the Extractive View«. *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies* 24, Nr. 4 (2018): 527–532.
- Gómez-Barris, Macarena. *The Extractive Zone. Social Ecologies and Decolonial Perspectives*. Durham, 2017.
- Gordon, Robert J. *Mines, Masters and Migrants. Life in a Namibian Compound*. Johannesburg, 1977.
- Gordon, Robert J. und Stuart Sholto-Douglas. *The Bushman Myth. The Making of a Namibian Underclass*. Boulder, 2000.
- Gordon, Robert J. »Hiding in Full View. The »Forgotten« Bushman Genocides of Namibia.« *Genocide Studies and Prevention. An International Journal* Vol. 4, Nr. 1 (2009).
- Gräbel, Carsten. *Die Erforschung der Kolonien. Expeditionen und koloniale Wissenskultur deutscher Geographen, 1884–1919*. Bielefeld, 2015.
- Gramelsberger, Gabriele. »Es schleimt, es lebt, es denkt – eine Rheologie des Medialen«. *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 7, Nr. 2 (2016): 155–167.
- Gramlich, Noam »Die Kupfermine in Tsumeb und der extraktivistische Blick. Überlegungen zur Lesart von Kolonialfotografien mit und gegen den Strich«. *INSERT. Artistic Practices as Cultural Inquiries*, 2022. <https://zenodo.org/record/6772392#.Y58oYuzMJ24> [21.08.2023].
- Gramlich, Noam »Klebrige. Medienökologie. Fragmentarische Kolonialgeschichten über Kautschuk«. In *Fluide Mediale. Medialität, Materialität und Medienästhetik des Fluiden*, hg. v. K. Dreckmann und V. Meis. 51–73, Boston, 2023.
- Gramlich, Noam »Mediengeologisches Sorgen. Mit Otobong Nkanga gegen Ökolonialität«. *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 24 (2021): 65–76.
- Gramlich, N. und Annika Haas. »Situierendes Schreiben mit Haraway, Cixous und Grauen Quellen«. *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 20 (2019): 39–52.
- Grimm'sches Wörterbuch, Eintrag »Rohstoff«, o.J. <https://woerterbuchnetz.de> [21.08.2023].
- Gründer, Horst. »Zum Stellenwert des Rassismus im Spektrum der deutschen Kolonialideologie«. In *Rassenmischehen, Mischlinge, Rassentrennung. Zur Politik der Rasse im deutschen Kolonialreich*, hg. v. F. Becker, 11–26. Stuttgart, 2004.
- Gumbs, Alexis Pauline. »M/Other Ourselves. A Black Queer Feminist Genealogy for Radical Motherings«. In *Revolutionary Mothering. Love on the Front Lines*, hg. v. C. Martens, M. Williams und A. P. Gumbs, 19–32. Oakland, 2016.
- Gunkel, Henriette. *The Cultural Politics of Female Sexuality in South Africa*. Routledge, 2011.
- Gunkel, Henriette und Ayesha Hameed. *Visual Cultures as Time Travel*. Berlin, 2021.
- Gürich, Georg. *Deutsch Südwest-Afrika. Reisebilder und Skizzen aus den Jahren 1888 und 1889*. Saarbrücken, 1891.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación und Pinar Tuzcu. *Migrantischer Feminismus in der Frauenbewegung in Deutschland (1985–2000)*. Münster, 2021.

- Guyer, Jane I. und Karin Pallaver. »Money and Currency in African History«. In *Oxford Research Encyclopedia of African History*, hg. v. J. I. Guyer und K. Pallaver, 1–23. Oxford University Press, 2018.
- Ha, Kien Nghi. *Unrein und vermischt. Postkoloniale Grenzgänge durch die Kulturgeschichte der Hybridität und der kolonialen Rassenbastarde*. Bielefeld, 2010.
- Hage, Ghassan. *Is Racism an Environmental Threat?* Cambridge, 2017.
- Hahn, Carl Hugo. »Hugo Hahn's Reise von Otjimbingue zum Cunene«. *Mittheilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt über wichtige neue Erforschungen auf dem Gesamtgebiete der Geographie* (1867): 284–928.
- Hahn, Carl Hugo. »Reisen des Herrn Hugo Hahn und Rath im südwestlichen Afrika«. *Mittheilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt über wichtige neue Erforschungen auf dem Gesamtgebiete der Geographie* (1859): 295–303.
- Hahn, Carl Hugo. *Erkundungsreise ins Ovamboland 1857*. Schwäbisch Gmünd, 1857.
- Haley, Sarah. »Racial Capitalism's Gendered Fabric«. In *Saturation. Race, Art, and the Circulation of Value*, hg. v. C. R. Snorton und H. Yapp, 15–25. London, 2020.
- Hall, Stuart. »The West and the Rest. Discourse and Power«. In *Essential Essays, Volume 2*, hg. v. D. Morley, 141–184. Durham, 2020.
- Hall, Stuart. »Bedeutung, Repräsentation, Ideologie. Althusser und die poststrukturalistischen Debatten«. In *Ideologie. Identität. Repräsentation*, hg. v. S. Hall, 34–65. Hamburg, 2004.
- Hall, Stuart. »Rassismus als ideologischer Diskurs«. In *Theorien über Rassismus*, hg. v. N. Räthzel, 7–16. Hamburg, 2000.
- Hall, Stuart. »The spectacle of the ›Other‹«. In *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, hg. v. S. Hall, 223–279. London, 1997.
- Hall, Stuart. »When was the ›post-colonial? Thinking at the Limit«. In *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, hg. v. I. Chambers und L. Curti, 242–260. London u. a., 1996.
- Haller, Lea, Sabine Höhler und Andrea Westermann. »Einleitung. Rechnen mit der Natur. Ökonomische Kalküle um Ressourcen«. *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 37, Nr. 1 (2014): 8–19.
- Hamburgische Gewerbe- und Industrieausstellung. *Beschreibung der Handels-Ausstellung. (Ausstellung überseeischer Rohstoffe und Halbfabrikate) im Anschluss an die Hamburgische Gewerbe- und Industrie-Ausstellung 1889*. Hamburg, 1889.
- Haraway, Donna J. »Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften«. In *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, hg. v. D. J. Haraway, 33–72. Frankfurt a. M., 1995.
- Haraway, Donna J. *Modest×Witness@Second×Millennium.FemaleMan×Meets×OncoMouse. feminism and technoscience*. New York, 1997.
- Haraway, Donna J. *Unruhig Bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt a. M., 2018.
- Haraway, Donna J. *When Species Meet*. Minneapolis, 2008.
- Harrasser, Karin. »Donna Haraway. Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration«. In *Kultur – Theorien der Gegenwart*, hg. v. S. Moebius, 580–594. Wiesbaden, 2006.

- Hartman, Saidiya. »Venus in Two Acts«. *Small Axe* 26 (2008): 1–14.
- Hartman, Saidiya. *Lose Your Mother. A Journey Along the Atlantic Slave Route*. New York, 2007.
- Hartmann, Georg. *Meine Expedition 1900 ins nördliche Kaokofeld und 1901 durch das Amboland*. Berlin, 1903.
- Hartmann, Wolfram. »Pictures Explored«. In *Hues between Black and White. Historical Photography from Colonial Namibia 1860s to 1915*, hg. v. W. Hartmann, 8–131. Windhoek, 2004.
- Harvey, David. *Der neue Imperialismus. Akkumulation durch Enteignung*. Hamburg, 2005.
- Harvey, Penny, Christian Krohn-Hansen und Knut G. Nustad. »Introduction. Anthropos and the Material«. In *Anthropos and the Material*, hg. v. P. Harvey, C. Krohn-Hansen und K. G. Nustad, 1–35. Durham, 2019.
- Haschemi Yekani, Elahe. *The Privilege of Crisis. Narratives of Masculinities in Colonial and Post-colonial Literature, Photography and Film*. Frankfurt a. M., 2011.
- Heyam, Kit. *Before We Were Trans. A New History of Gender*. London, 2023.
- Hayes, Patricia, Jeremy Silvester, Marion Wallace und Wolfram Hartmann. »»Trees Never Meet«. Mobility & Containment. An Overview 1915–1946«. In *Namibia under South African Rule. Mobility & Containment*, hg. v. P. Hayes, J. Silvester, M. Wallace und W. Hartmann, 3–43. Oxford, 1998.
- Hayes, Patricia, Jeremy Silvester und Wolfram Hartmann. »Photography, History and Memory«. In *the Colonising Camera Photographs in the Making of Namibian History*, hg. v. P. Hayes, J. Silvester und W. Hartmann, 209–216. Kapstadt, 1989.
- Hayes, Patricia und Gary Minkley, Hrsg. *Ambivalent. Photography and Visibility in African History*. Athens, 2019.
- Hayes, Patricia. »»Picturing the Past« in Namibia. The Visual Archive and its Energies«. In *Refiguring the Archive*, hg. v. C. Hamilton, 102–133. Dordrecht, 2002.
- Hayes, Patricia. »»The Famine of the Dams«. Gender, Labour & Politics in Colonial Ovamboland 1929–1930«. In *Namibia under South African Rule. Mobility & Containment, 1915–46*, hg. v. P. Hayes, J. Silvester, M. Wallace und W. Hartmann, 117–146. Oxford, 1998.
- Headrick, Daniel R. *The Tools of Empire. Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*. New York, 1981.
- Hearth, Selby. »The »World's Greatest Mineral Locality«: Hai!Om, Ndonga, Herero, and the Early Colonial Histories of Tsumeb, Namibia«. *Earth Sciences History* 40, Nr. 2 (2021): 433–460.
- Henrichsen, Dag. *Herrschaft und Alltag im vorkolonialen Zentralnamibia*. Basel, 2011.
- Herbert, Eugenia W. »Kwanyama Iron Working«, o. J. http://era.anthropology.ac.uk/Era/Resources/Era/P-C_Museum/herbert.html#fnB1 [21.08.2023].
- Herbert, Eugenia W. *Red Gold of Africa. Copper in Precolonial History and Culture*. London, 1984.
- Herrmann, Sabine. »Koloniale Amnesie? 100 Jahre Archive zur Geschichte der deutschen Kolonien Kolonien«, 2019. https://www.bundesarchiv.de/DE/Content/Publikationen/Aufsaeetze/aufsatz-s-herrmann-koloniale-amnesie.pdf?__blob=publicationFile [21.08.2023].

- Hesse, Hermann. *Die Landfrage und die Frage der Rechtsgültigkeit der Konzessionen in Südwestafrika. Ein Beitrag zur wirtschaftlichen und finanziellen Entwicklung des Schutzgebietes*. Jena, 1906.
- Heynen, Nik und Megan Ybarra. »On Abolition Ecologies and Making Freedom as a Place«. *Antipode* 53, Nr. 1 (2021): 21–35.
- Hoagland, Sarah Lucia. »Denying Relationality. Epistemology and Ethics and Ignorance«. In *Race and Epistemologies of Ignorance*, hg. v. S. Sullivan und N. Tuana, 95–118. New York, 2007.
- Hobson, Janell. »Digital Whiteness, Primitive Blackness. Racializing the ›Digital Divide‹ in Film and New Media«. *Feminist Media Studies* 8, Nr. 2 (2008): 111–126.
- Hoffmann, Anette. *Since the Germans Came It Rains Less. Landscape and Identity of Herero Communities in Namibia*, Dissertation. University of Amsterdam, 2005.
- Hoffmann, Josef. *Herdorfer Heimatbuch. Siegerländer Wirtschaft, Landschaft und Volkstum im Hersdorfer Raum*. Siegen, 1950.
- hooks, bell. »Der oppositionelle Blick. Schwarze Frauen als Zuschauerinnen«. In *Black looks. Popkultur. Medien. Rassismus*, hg. v. b. hooks, 145–165. Berlin, 1994.
- hooks, bell. *Yearning. Race, Gender, and Cultural Politics*. New York, 2015.
- Hope, Christopher. *Developmentalism, Dependency, and the State. Industrial Development and Economic Change in Namibia since 1900*. Oxford, 2020.
- Iikela, Sakeus. »Whites own 70 % of commercial Farms«. *Namibian*, 14.09.2018. <https://allafrica.com/stories/201810170638.html> [21.08.2023].
- Imani, Sarah, Sarah Theurer und Wolfgang Kaleck. »The ›reconciliation agreement‹. A lost opportunity«, 2021. https://www.ecchr.eu/fileadmin/Hintergrundberichte/ECCHR_GER_NAM_Statement.pdf [21.08.2023].
- Initiative »Frack Free Namibia & Botswana«. *Twitter*, https://twitter.com/frackfree_nb [21.08.2023].
- Innis, Harold A. *Empire and Communications*. Oxford, 1950.
- Ituen, Imeh und Lisa Tatu Hey. »Der Elefant im Raum –Umweltrassismus in Deutschland Studien, Leerstellen und ihre Relevanz für Umwelt- und Klimagerechtigkeit«, 2021. <https://www.boell.de/de/2021/11/26/der-elefant-im-raum-umweltrassismus-deutschland> [21.08.2023].
- Jäckel, Herbert. *Die Landgesellschaften in den deutschen Schutzgebieten*. Jena, 1909.
- Jäger, Fritz und Leo Waibel. *Beiträge zur Landeskunde von Südwestafrika*. Berlin, 1921.
- Jagiella, Leyla. *Among the Eunuchs. A Muslim Transgender Journey*. London: Hurst & Company, 2021.
- Jalbert, Anna, Kirk Willow, David Casagrande und Stephanie Paladino. »Confronting Extraction, Taking Action«. In *ExtrACTION. Impacts, Engagements, and Alternative Futures*, hg. v. A. Jalbert, K. Willow, D. Casagrande und S. Paladino, 2–19. London, 2017.
- Jarvis, Jacob. »After Reparations Study Suggests \$ 151 Million for Each African American, Experts Say Money Alone Isn't Enough«. *Newsweek*, 17.12.2020. <https://www.newsweek.com/reparations-slavery-cost-more-just-money-1518649> [21.08.2023].

- Jerven, Morten. »African Growth Recurring. An Economic History Perspective on African Growth Episodes, 1690–2010«. *Economic History of Developing Regions* 25, 2 (2010): 127–154.
- Joeden-Forgey, Elisa von. »Women and the Herero Genocide«. In *Women and Genocide. Survivors, Victims, Perpetrators*, hg. v. E. Bemporad und J. Warren, 36–57. Indiana, 2018.
- Jørgensen, Finn Arne. *Recycling*. Massachusetts, 2019.
- Joyrich, Lynne. »Preface. Bringing Race and Media Technologies into Focus«. *Camera Obscura. Feminism, Culture, and Media Studies* 24, Nr. 1 (2009): 1–5.
- July, Robert William. *Precolonial Africa. An Economic and Social History*. New York, 1975.
- Jung-Mack, Andrea. »Kupfer ist das Metall des Fortschritts«. *FAZ*, 2002. <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/norddeutsche-affinerie-kupfer-ist-das-metall-des-fortschritts-150214.html> [21.08.2023].
- Junka-Aikio, Laura und Catalina Cortes-Severino. »Cultural Studies of Extraction«. *Cultural Studies* 31, Nr. 2–3 (2017): 175–184.
- Jureit, Ulrike. *Das Ordnen von Räumen. Territorium und Lebensraum im 19. und 20. Jahrhundert*. Hamburg, 2012.
- Kagumire, Rosebell. »The colonial undertones of Omicron travel bans Instead of adopting sound public health policies, the West is once again resorting to colonial-time practices to isolate Africa«. *aljazeera*, 06.12. 2021, <https://www.aljazeera.com/opinions/2021/12/6/the-colonial-roots-of-western-responses-to-omicron> [21.08.2023].
- Kaiserlicher Kommissar. »Bericht des Kaiserlichen Kommissars für das südwestafrikanische Schutzgebiet« (1884): 398–402.
- Kaldrack, Irina. »Modeling the Gestural«. In *Throwing Gestures. Protest, Economy and the Imperceptible*, hg. v. F. Bettel, K. Strutz und I. Kaldrack, 21–50. Wien, 2021.
- Kalili. »Ownership, Rights and Access to Minerals in Namibia. A Contemporary Legal Perspective«, MA-Thesis. University of Namibia, 2019.
- Kaplan, E. Ann. *Looking for the Other. Feminism, Film, and the Imperial Gaze*. New York, 1997.
- Karuka, Manu. *Empire's Tracks. Indigenous Nations, Chinese Workers, and the Transcontinental Railroad*. Oakland, 2019.
- Katjavivi, Peter H. *A History of Resistance in Namibia*. Paris, 1988.
- Katjivena, Uazuvara Ewald Kapombo. *Mama Pene. Transcending the Genocide*. Windhoek, 2020.
- Kawana, Albert Jacob. *The Political Economy of Mining Laws and Regulations in Namibia from 1884 To 1986*. Warwick, 1988.
- Kazeem-Kamiński, Belinda. »Unearthing. In Conversation on Listening and Caring«. *Critical Ethnic Studies* 4, Nr. 2 (2018): 75–99.
- Kempe, Michael und Robert Suter. »Einleitung«. In *Res Nullius. Zur Genealogie und Aktualität einer Rechtsformel*, hg. v. M. Kempe und R. Suter, 7–23. Berlin, 2015.
- Kessé, Emily Ngubia. *Eingeschrieben. Zeichen setzen gegen Rassismus an deutschen Hochschulen*. Berlin, 2015.
- King, Tiffany Lethabo. »Interview with Dr. Tiffany«. In *Feral Feminisms* 4 (2015): 64–68.
- King, Tiffany Lethabo. *The Black Shoals. Offshore Formations of Black and Native Studies*. Durham u. a., 2019.

- Kirsch, Stuart. *Mining Capitalism the Relationship between Corporations and Their Critics*. Oakland, 2015.
- Kolonial-Wirtschaftliches Komitee. *Kupfer und die deutschen Kolonien*. Berlin, 1917.
- Kolonial-Wirtschaftliches Komitee. *Kupfer und die deutschen Kolonien*, Berlin 1913.
- Köppert, Katrin. »Queer Media Studies. Queering Medienwissenschaften«. In *Handbuch Medien und Geschlecht*, hg. v. J. Dorer, B. Geiger, B. Hipfl und V. Ratković, 1–16. Wiesbaden, 2019a.
- Köppert, Katrin. »Pumzi. Kat Köppert über eine filmische Gegenerinnerung der ökolonialen Gegenwart«. *Gender Blog*, 2019b. <https://www.zfmedienwissenschaft.de/online/blog/pumzi> [21.08.2023].
- Kose, Eileen. »Early And Late Ironworking Groups Along the Middle Kavango River in Northern Namibia During the First And Second Millennium AD«, Dissertation. Universität Köln, 2016.
- Kößler, Reinhart. *Namibia and Germany. Negotiating the Past*. Münster, 2015.
- Krenčeyová, Michaela. »Who Is Allowed to Speak about Africa? A Reflection on Knowledge, Positionality, and Authority in Africanist Scholarship«. *Africa Insight* 44 (2018): 8–22.
- Kritische Aktionäre. »Gegenanträge«, 2021. <https://www.kritischeaktionaeere.de/aurubis/gegenantraege-2021-48-3/> [21.08.2023].
- Krüger, Gesine. *Kriegsbewältigung und Geschichtsbewußtsein Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904 bis 1907*. Göttingen, 1999.
- Kundrus, Birthe. *Moderne Imperialisten. Das Kaiserreich im Spiegel seiner Kolonien*. Köln, 2003.
- Kuntz, Julius. *Bergbau in den Kolonien*. Berlin, 1912.
- Kuroda, Akinobu. *A Global History of Money*. New York, 2020.
- Laak, Dirk van. »Der Begriff »Infrastruktur« und was er vor seiner Erfindung besagte«. *Archiv für Begriffsgeschichte*, Nr. 41 (1999): 280–299.
- Landau, Paul. »Empires of the Visual. Photography and Colonial Administration in Africa«. In *Images and Empires. Visuality in Colonial and Postcolonial Africa*, hg. v. P. Landau und D. D. Kaspin, 141–171. London, 2002.
- Larkin, Brian. »The Politics and Poetics of Infrastructure«. *Annual Review of Anthropology* 42, (2013): 327–343.
- Latour, Bruno. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M., 1995.
- LeCain, Timothy. »Copper and the Evolution of Space in High Modernist America and Japan«. *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* 57, Nr. 1 (2016): 169–186.
- LeCain, Timothy. *Mass Destruction. The Men and Giant Mines that Wired America and Scarred the Planet*. New Brunswick, N. J., 2009.
- Leger, Jean und Mponyaola Mothibeli. »Talking Rocks«. *Pit Sense Amongst South African Miners*. *Labour, Capital and Society* 21, Nr. 2 (1988): 222–237.
- LeMenager, Stephanie. *Living Oil. Petroleum Culture in the American Century*. Oxford, 2014.
- Lepawsky, Josh. *Reassembling Rubbish. Worlding Electronic Waste*. Cambridge, 2018.
- Lessing, Lawrence P. »Pure Metals«. *Scientific American* 191, Nr. 1 (1954): 36–41.
- Levin, Boaz u. a., Hrsg. *Mining Photograph. Der ökologische Fußabdruck der Bildproduktion*. Leipzig, 2022.

- Liboiron, Max. »Waste Colonialism«. *discardstudies.com*, 11.01.2018. <https://discardstudies.com/2018/11/01/waste-colonialism/> [21.08.2023].
- Liboiron, Max. *Pollution is Colonialism*. Durham, 2021.
- Liebscher, Doris. *Rasse im Recht – Recht gegen Rassismus. Genealogie einer ambivalenten rechtlichen Kategorie*. Berlin, 2021.
- Liedtke, Wolfgang. »Die gesellschaftliche Stellung von San-Gruppen in ihren Beziehungen zu Ovambo, Nama und Tswana, belegt aus älteren deutschsprachigen Quellen«. In *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 39 (1992): 201–214.
- Likuwa, Kletus und Napandulwe Shiweda. »Okaholo. Contract Labour System and Lessons for Post-Colonial Namibia«. *Mgbakoigba. Journal of African Studies* 6, Nr. 2 (2017): 26–47.
- Lipsitz, George. *The Possessive Investment in Whiteness. How White People Profit from Identity Politics*. Philadelphia, 2006.
- Loeb, Edwin M. In *Feudal Africa*. Bloomington, 1962.
- Löffler, Petra und Florian Sprenger. »Medienökologien. Einleitung in den Schwerpunkt«. *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 8, Nr. 1 (2016): 10–18.
- Lorde, Audre. *A Burst of Light. And Other Essays*. Mineola u. a., 2017.
- Lytard, Jean-François. *Immaterialität und Postmoderne*. Berlin, 1985.
- Macco, A. *Die Aussichten des Bergbaues in Deutsch-Südwestafrika*. Berlin, 1907.
- MacConnell, Jutta. »Damara in Namibia. Naturally Namibian and Proudly #Nu-Khoe Geschichtsprодукtion im Spannungsfeld von Tradition und Politik«, Dissertation. Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 2017.
- Macharia, Keguro. »Archive and Method in Queer African Studies«. *Agenda* 29 (2015): 140–146.
- Macharia, Keguro. *Frottage. Frictions of Intimacy across the Black Diaspora*. New York, 2019.
- Maier, Helmut. »Circulations. Colonial Geology, the Prussian State Geological Institute and the South West African Copper (1850–1919)«. *Journal of Namibian Studies* 28 (2020): 39–63.
- Mama, Amina. »Is It Ethical to Study Africa? Preliminary Thoughts on Scholarship and Freedom«. *African Studies Review* 50, Nr. 1 (2007): 1–26.
- Manyanga, Munyaradzi und Shadreck Chirikure. »Archives, Objects, Places and Landscapes: The Multidisciplinary and Decolonising Imperative«. In *Archives, Objects, Places and Landscapes. Multidisciplinary approaches to Decolonised Zimbabwean pasts*, hg. v. M. Manyanga und S. Chirikure 1–14. Oxford, 2017.
- Marder, Michael. *Energy Dreams*. New York, 2017.
- Margulis, Lynn und Dorion Sagan. *What Is Life?* New York, 2000.
- Maritz, Nicholas. »The Truth About Ovambo Women's Copper Ankle Rings«. *South African Archaeological Bulletin*, 74, Nr. 209 (2019): 16–24.
- Heidegger, Martin. »Die Frage nach der Technik«. In *Gestalt und Gedanke*, hg. v. der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, 70–108. München, 1954.
- Marx, Karl. *Das Kapital*. Köln, 2018.
- Maucher, Wilhelm. »Die Erzlagerstätten von Tsumeb im Otavi-Bezirk im Norden Deutsch-Südwestafrikas«. *Zeitschrift für praktische Geologie* 16 (1908): 4–32.

- Mawere, Munyaradzi. *Environmental Conservation through Ubuntu and Other Emerging Perspectives*. Bamenda, 2014.
- Maxwell, Richard, Jon Raundalen und Nina Vestberg. »Introduction. Media Ecology Recycled«. In *Media and the Ecological Crisis*, hg. v. R. Maxwell, J. Raundalen und N. Vestberg xii–xx. New York u. a., 2015.
- Maxwell, Richard und Toby Miller. *Greening the Media*. Oxford, 2012.
- Mbembe, Achille. »Aesthetics of Superfluity«. In *Johannesburg. The Elusive Metropolis*, hg. v. A. Mbembe und S. Nuttall, 37–67. Durham u. a., 2008.
- Mbembe, Achille. »African Modes of Self-Writing«. *Public Culture* 14, Nr. 1 (2002): 239–273.
- Mbembe, Achille. »The Zero World. Materials and the Machine«. In *Sammy Baloji, Mémoire Kolwezi*, hg. v. S. Baloji, 73–79. Brüssel, 2014.
- Mbenzi, Petrus Angula. »Revolutionary Songs as a Response to Colonialism in Namibia«. In *Re-viewing Resistance in Namibian History*, hg. v. J. Silvester, 71–88. Oxford, 2015.
- Mbuende, Kaire. *Namibia, the Broken Shiel. Anatomy of Imperialism and Revolution*. Lund, 1986.
- McClintock, Anne. *Imperial Leather. Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. New York, 1995.
- McIntosh, Peggy. »White Privilege. Unpacking the Invisible Knapsack«. 1989. <https://nationalseedproject.org/Key-SEED-Texts/white-privilege-unpacking-the-invisible-knapsack> [21.08.2023].
- McIntyre, Michael und Heidi J. Nast. »Bio(Necro)Polis. Marx, Surplus Populations, and the Spatial Dialectics of Reproduction and ›Race‹«. *Antipode* 43, Nr. 5 (2011): 1465–1488.
- McKiernan, Gerald. *The Narrative and Journal of Gerald McKiernan in South West Africa, 1874–1879*. Kapstadt, 1954.
- McKittrick, Katherine. *Demonic Grounds. Black Women and the Cartographies of Struggle*. Minneapolis, 2006.
- McLuhan, Marshall. *Report on Project in Understanding New Media*. Washington, 1960.
- Mehra, Bharat, Paul A. Lemieux und Keri Stophel. »An Exploratory Journey of Cultural Visual Literacy of ›Non-Conforming‹ Gender Representations from Pre-Colonial Sub-Saharan Africa«. *Open Information Science* 3, Nr. 1 (2019): 1–21.
- Meinecke, Gustav. *Deutschland und seine Kolonien im Jahre 1896*. Berlin, 1897.
- Melber, Henning, Hrsg. *Namibia. Kolonialismus und Widerstand*. Bonn, 1981.
- Menzies, John. »Complex Copper Concentrates«, 2019. <http://cmi-capital.com/blog/complex-copper-concentrates/> [21.08.2023].
- Merchant, Carolyn. *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*. München, 1987.
- Mersch, Dieter. *Medientheorien zur Einführung*. Hamburg, 2006.
- Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Woodstock, 2012.
- Miller, Daniel. »Materiality. An Introduction«. In *Materiality*, hg. v. D. Miller, 1–50. Durham, 2005.
- Mills, Charles W. »White Ignorance«. In *Race and Epistemologies of Ignorance*, hg. v. S. Sullivan und N. Tuana, 11–39. Albany, 2007.

- Mills, Charles W. *The Racial Contract*. New York, 1997.
- Mintz, Sidney W. *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. New York, 1986.
- Mohanram, Radhika. *Black Body. Women, Colonialism and Space*. St. Leonards, 1999.
- Moodie, T. Dunbar und Vivienne Ndsatshe. *Going for Gold. Men, Mines, And Migration*. Berkeley, 1994.
- Moore, Bernard C u. a., Hrsg. »Balancing the Scales. Re-Centring Labour and Labourers in Namibian History«. *Journal of Southern African Studies* 47, Nr. 1 (2021): 1–16.
- Moore, Jason W. *Kapitalismus im Lebensnetz. Ökologie und die Akkumulation des Kapitals*. Berlin, 2019.
- Moore, Jason W., Hrsg. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland, 2016.
- Morais Dos Santos Bruss, Sara. »A New Science?« Zum antirassistischen Potenzial materialistischer Medienwissenschaften. *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, 26 (2022): 101–109.
- Morgan, Jennifer L. *Laboring Women. Reproduction and Gender in New World Slavery*. Philadelphia, 2004.
- Morris, Rosalind C. »Shadow and Impress. Ethnography, Film, and the Task of Writing History in the Space of South Africa's Deindustrialization«. *History and Theory* 57, Nr. 4 (2018): 102–125.
- Morrison, Toni. »Memory, Creation, and Writing«. *Thought* 59, Nr. 4 (1984): 385–390.
- Mostert, Hanri, Chisanga Kangwa-Musole und Janine Howard. »Corporate Social Responsibility in the Mining Industries of Namibia, South Africa, and Zambia. Choices and Consequences«. In *Sharing the Costs and Benefits of Energy and Resources Activity Legal Change and Impact on Communities*, hg. v. L. Barrera-Hernande, 93–112. Oxford, 2016.
- Moton, Fred und Stefano Harney. *Eine Poetik der Undercommons*. Berlin, 2016.
- Moyo, Last. *The Decolonial Turn in Media Studies in Africa and the Global South*. Cham, 2020.
- Muchemwa, Zaza und Nashilongweshipwe Mushaandja. »SWZ presents Nashilongweshipwe Mushaandja«. 2021. https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=2980357008871999 [21.08.2023].
- Mudimbe, Valentin-Yves. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington, 1988.
- Mukherjee, Upamanyu Pablo. *Postcolonial Environments. Nature, Culture and the Contemporary Indian Novel in English*. Basingstoke u. a., 2010.
- Mumford, Lewis. *Technics and Civilization*. New York, 1934.
- Münst, Agnes Senganata. »Teilnehmende Beobachtung. Erforschung der sozialen Praxis«. In *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, hg. v. R. Becker und B. Kortendiek, 372–377. Wiesbaden, 2004.
- Murphy, Michelle. »Alterlife and Decolonial Chemical Relations«. *Cultural Anthropology* 32, Nr. 4 (2017): 494–503.
- Muschalek, Marie. *Violence as Usual. Policing and the Colonial State in German South West Africa*. Windhoek, 2020.
- Museum Digital. »museum-digital:deutschland, Eintrag Hermann Tönjes (1871–)«, 2022. https://nat.museum-digital.de/objects?persinst_id=44286 [21.08.2023].

- Museum International. »Study on the Principles, Conditions and Means for the Restitution or Return of Cultural Property in View of Reconstituting Dispersed Heritages«. In *Museum*, XXXI, Nr. 1 (1979): 62–66.
- Mushaandja, Nashilongweshipwe. »Critical Reflection on Cultural Productions Regarding German Colonialism in and Around Namibia. Documenting and Representing Legacies of Violence- (De)Coloniality?«. In *German Colonial Heritage in Africa – Artistic and Cultural Perspectives*, hg. v. Goethe-Institut in Sub-Saharan Africa, 35–46, 2019. <https://de.scribd.com/document/538554926/German-Colonial-Heritage-Artistic-and-Cultural-Perspectives> [21.08.2023].
- Mushaandja, Nashilongweshipwe. »Statement des Künstlers«. In *Ovizire, Somgu. From where do we speak? Von woher sprechen wir?*, hg. v. J. Wild, B. Negassi, V. Ndjiharine und N. Brandt, 30–37. Hamburg, 2018.
- Mutumba, Yvette. »Otobong Nkanga. Nothing Is Like It Seems, Everything Is Evidence«. *Afterall: A Journal of Art, Context and Enquiry* 37 (2014): 52–59.
- Mweshida, Johanna. »Nicknames in Ovamboland. Some Preliminary Deliberations«. In *New Historical Writing in Namibia*, hg. v. P. Hayes, 4–12. Windhoek, 1997.
- Mwiya, S. und Dave Giles. »A Knowledge-Based Approach to Municipal Solid Waste Disposal Site Development in the Kartsified Dolomitic Terrain Around the Town of Tsumeb in North Central Namibia«. *Communications of the Geological Survey of Namibia* 13 (2004): 9–21.
- Na'eem, Jeenah. »Omicron Reveals Racism against Africans, once more«. *politicstoday*, 2021. <https://politicstoday.org/omicron-reveals-racism-against-africans-once-more/> [21.08.2023].
- Naanen, Ben. »Economy within an Economy. The Manilla Currency, Exchange Rate Instability and Social Conditions in South-Eastern Nigeria, 1900–48«. *The Journal of African History* 34, Nr. 3 (1993): 425–446.
- Namhila, Ellen Ndeshi. »Archives of Anti-Colonial Resistance and the Liberation Struggle (AACRLS). An Integrated Programme to Fill the Colonial Gaps in the Archival Record of Namibia«. *Journal for Studies in Humanities and Social Sciences* 4, Nr. 1& 2 (2015a): 168–178.
- Namhila, Ellen Ndeshi. »Little Research Value«. *African Estate Records and Colonial Gaps in a Post-Colonial National Archive*. Basel, 2017.
- Namhila, Ellen Ndeshi. »Transforming the Traumatic Life Experiences of Women in Post-Apartheid Namibian Historical Narratives«. In *Re-viewing Resistance in Namibian History*, hg. v. J. Silvester, 22–37. Oxford, 2015b.
- Nampala, Lovisa Tegelela. »Christianisation and Cultural Change in Northern Namibia. A Comparative Study of the Impact of Christianity on Oukwanyama, Ondonga and Ombalantu, 1870 – 1971«. In *Aawambo Kingdoms, History and Cultural Change. Perspectives from Northern Namibia*, hg. v. V. Shigwedha und L. T. Nampala. Basel, 2006.
- Nampala, Lovisa Tegelela. »The Impact of Migrant Labour Infrastructure on Contract Workers in and from Colonial Ovamboland, Namibia, 1915 to 1954«. Dissertation, University of the Western Cape, 2020.
- Namuhuja, H. D. *The Ondonga Royal Kings*. Windhoek, 2002.

- Nanni, Giordano. *The Colonisation of Time. Ritual, Routine and Resistance in the British Empire*. Manchester×u. a., 2012.
- Naqshband, Saboura M. »Becoming European. Muslim* als Queer – Widerspruch, Antagonismus, Notwendigkeit«. In *Gesellschaft der Unterschiede*, hg. v. A. Sabel, N. A. Loinaz und Verband binationaler Familien und Partnerschaften, 119–140. Bielefeld, 2023.
- Ndadi, Vinnia. *Kontraktarbeiter Klasse B. Mein Leben in Namibia*. Zürich, 1978.
- Newbury, Darren, Lorena Rizzo und Kylie Thomas. »New lines of sight. Perspectives on women and photography in Africa«. In *Women and Photography in Africa. Creative Practices and Feminist Challenges*, hg. v. D. Newbury, L. Rizzo und K. Thomas, 1–19. London×u. a., 2021.
- Ngũgĩ wa Thiong'o. *Decolonising The Mind. The Politics of Language in African Literature*. London, 1986.
- Nguyen, Dan Thu. »The Spatialization of Metric Time. The Conquest of Land and Labour in Europe and the United States«. *Time & Society* 1, Nr. 1 (1992): 29–50.
- Nguyen, Minh und Thomas Stodulka. »Field of Exceptional Uncertainty. The Challenges of Early-Career Anthropologists in the Wake of the Corona Pandemic«, 2020. <https://boasblogs.org/fieldworkmeetscrisis/field-of-exceptional-uncertainty/> [21.08.2023].
- Nhemachena, Artwell, Nelson Mlambo und Jairos Kangira. »Materialities and the Resilient Global Frontierisation of Africa. An Introduction«. In *Decolonisation of Materialities or Materialisation of (Re-)Colonisation. Symbolisms, Languages, Ecocriticism and (Non)Representationalism in 21st Century Africa*, hg. v. A. Nhemachena, N. Mlambo und J. Kangira, 1–54. Oxford, 2018.
- Nhemachena, Artwell und Esther Dhakwa. »When Did the Rain Start to Beat Us? Discursive Dispossession and the Political Economies of Misrecognition about African Mining.« In *Mining Africa. Law Environment Society and Politic*, hg. v. A. Nhemachena und T. V. Warikandwa, 55–102. Oxford, 2017.
- Nkanga, Otobong, Claire Molloy und Fabian Schöneich. »Intricate Connections/Vielfältige Verknüpfungen«. In *Otobong Nkanga. Luster and Lucre*, hg. v. C. Molloy, P. Pirotte und F. Schöneich, 165–205. Frankfurt a. M., 2017.
- Nkanga, Otobong. »In Erinnerung abwesender Dinge. Ein Gespräch mit Otobong Nkanga«. In *Objekt. Atlas*, hg. v. C. Deliss, 155–200. Bielefeld, 2012.
- Nkanga, Otobong, and Anne Barlow. *Otobong Nkanga. From Where I Stand*, hg. v. G. Jackson. London, 2019.
- Nujoma, Sam. *Copper. Geology and Economic Impact in Namibia, Zambia and the Democratic Republic of the Congo*, Dissertation. University of Namibia, 2009.
- o. A. »Afrika /Aus allen Erdteilen«. *Globus* (1887): 110.
- o. A. »German Bank Accused of Genocide«. *BBC*, 25.11.2001. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/1561463.stm> [21.08.2023].
- Oettermann, Stephan. *Das Panorama. Die Geschichte eines Massenmediums*. Frankfurt a. M., 1997.
- Ogunbadejo, Oye. *The International Politics of Africa's Strategic Minerals*. Westport, 1985.
- Oldroyd, David R. *Die Biographie der Erde*. Frankfurt a. M., 2007.

- Omanga, Duncan und Sabelo Ndlovu-Gatsheni. »Decolonization, Decoloniality, and the Future of African Studies. A Conversation with Dr. Sabelo Ndlovu-Gatsheni«, 2020. <https://items.ssrc.org/from-our-programs/decolonization-decoloniality-and-the-future-of-african-studies-a-conversation-with-dr-sabelo-ndlovu-gatsheni/> [21.08.2023].
- Orford, Margie. »Gathering scattered archives«. In *Writing Namibia. Literature in Transition*, hg. v. S. Krishnamurthy und H. Vale, 39–56. Windhoek, 2018.
- Osterhammel, Jürgen. *Kolonialismus. Geschichte. Formen. Folgen*. München, 2009.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́. »Kolonialisierte Körper und Köpfe. Gender und Kolonialismus«. In *Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*, hg. v. F. Dübgen und S. Skupien, 218–259. Frankfurt a. M., 2016.
- Palgrave, W. Coates. *Report of Mr. Palgrave, Special Commissioner, on his Mission to Damaraland and Great Namaqualand. Cape of Good Hope Legislative Council Fifth Session Fifth Parliament 1877*. Pretoria, 1969.
- Pallaver, Karin. »A Recognized Currency in Beads«. Glass Beads as Money in 19th-Century East Africa. The Central Caravan Road«. In *Money in Africa*, hg. v. C. Eagleton, H. Fuller und J. Perkins, 20–30. London, 2009.
- Papadopoulos, Dimitris, Maria Puig de la Bellacasa und Maddalena Tacchetti, Hrsg. *Ecological Reparation Repair, Remediation and Resurgence in Environmental Conflict*. Bristol, 2023.
- Parikka, Jussi. »Green Media Times. Friedrich Kittler and Ecological Media History«. *Mediengeschichte nach Friedrich Kittler Serie. Archiv für Mediengeschichte* 13 (2013a): 69–78.
- Parikka, Jussi. »Media Zoology and Waste Management. Animal Energies and Medianatures«. In *Necrus*, 2013b. <https://necrus-ejms.org/media-zoology-and-waste-management-animal-energies-and-medianatures/> [21.08.2023].
- Parikka, Jussi. *A Geology of Media*. Minneapolis u. a., 2015.
- Parks, Lisa. »Stuff You Can Kick«. Toward a Theory of Media Infrastructures«. In *Between Humanities and the Digital*, hg. v. P. Svensson und D. T. Goldberg, 355–373. Cambridge, 2015.
- Passarge, Siegfried. »Grundlinien in ethnographischen Bildern der Kalahari Region«. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, Nr. 1 und 2 (1905): 68–88.
- Passarge, Siegfried. *Die Buschmänner der Kalahari*. Berlin, 1907.
- Patel, Raj und Jason W. Moore. *Entwertung. Eine Geschichte der Welt in sieben billigen Dingen*. Berlin, 2018.
- Pellow, David N. und Lisa Sun-Hee Park. *The Silicon Valley of Dreams. Environmental Injustice, Immigrant Workers, and the High-Tech Global Economy*. New Yorks, 2002.
- Peters, Kathrin und Andrea Seier, Hrsg. *Gender & Medien-Reader*. Zürich u. a., 2016.
- Pistor, Katharina. *Der Code des Kapitals. Wie das Recht Reichtum und Ungleichheit schafft*. Berlin, 2020.
- Polanyi, Karl. *Trade and Market in the Early Empires*. Glencoe, 1971.
- Pool, Gerhard. *Samuel Mahaere*. Windhoek, 1991.

- Popov, D. u. a. *Dirty Precious Metals Report from a Fact Finding Mission on the Dundee Precious Metals Smelter Facility in Tsumeb, Namibia*, 2016. <https://bankwatch.org/wp-content/uploads/2017/06/DirtyPreciousMetals-Namibia.pdf> [21.08.2023].
- Povinelli, Elisabeth A. *Geontologies. A Requiem to late Liberalism*. Durham u. a., 2016.
- Prein, Philipp. »Guns and Top Hats. African Resistance in German South West Africa, 1907–1915«. *Journal of Southern African Studies* 20, Nr. 1 (1994): 99–121.
- Press, Steven. *Blood and Diamonds. Germany's Imperial Ambitions in Africa*. Cambridge, 2021.
- Pröpper, Michael u. a. »Encountering Post-Colonial Realities in Namibia«. *Ethnoscripts* 22, Nr. 1 (2020): 5–26.
- Puar, Jasbir K. *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham, 2007.
- Pufahl, G. »Mitteilungen über Mineralien und Erze von Südwestafrika, besonders solche von Tsumeb«. *Centralblatt für Mineralogie, Geologie und Paläontologie*, Jg. 1920, Nr. 17/18 (1920).
- Quijano, Aníbal. *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*. Wien u. a., 2019.
- Ray, Arthur J. »Introduction«. In Harold Innis: *The Fur Trade in Canada. An Introduction to Canadian Economic History*. Toronto, 1999.
- Reed-Anderson, Paulette. »Die Förderung des ›kolonialen Gedankens‹ durch kulturelle Akteure. Die Deutsche Behörde für koloniale Angelegenheiten in Berlin während der Weimarer Republik (1919–1931)«, Dissertation. Humboldt-Universität zu Berlin, 2019. Referat für Information und Öffentlichkeitsarbeit der SWAPO von Namibia. *Entstehung einer Nation. Der Befreiungskampf für Namibia*. London, 1981.
- Richardson, Tanya und Gisa Weszkalnys. »Introduction. Resource Materialities«. *Anthropological Quarterly* 87, Nr. 1 (2014): 5–30.
- Ricketts, Rachel. *Do Better. Spiritual Activism for Fighting and Healing from White Supremacy*. New York, 2021.
- Rizzo, Lorena. *Photography and History in Colonial Southern Africa. Shades of Empire*. Routledge Studies in the Modern History of Africa. London u. a., 2020.
- Robinson, Cedric J. *Black Marxism. The Making of Black Radical Tradition*. Chapel Hill, 2000.
- Rodney, Walter. *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington, 1981.
- Rohrbach, Paul. *Deutsche Kolonialwirtschaft*. Berlin, 1907.
- Roldán Mendivil, Eleonora und Bafta Sarbo, Hrsg. *Die Diversität der Ausbeutung. Zur Kritik des herrschenden Antirassismus*. Berlin, 2022.
- Rooke, Alison. »Queer in the Field. On Emotions, Temporality and Performativity in Ethnography«. In *Queer Methods and Methodologies. An Introduction*, hg. v. C. J. Nash und K. Browne, 25–41. New York, 2010.
- Rossiter, Ned. »Copper«. In *The Oxford Handbook of Media, Technology, and Organization Studies*, hg. v. T. Beyes, R. Holt und C. Pias, 160–172. Oxford, 2019.
- Rsgincorp »Restitution Study Group«. 2023. <https://rsgincorp.org/tag/restitution-study-group/> [21.08.23].
- Rungano Mhute, Josiah. »Downcast. Mining, Men and the Camera in Colonial Zimbabwe, 1890–1930«. *Kronos. Visual History* 27 (2001): 114–132.

- Saarelma-Maunumaa, Minna. *Edhina Ekogidho. Names as Links. The Encounter between African and European Anthroponymic Systems among the Ambo People in Namibia*. Helsinki, 2003.
- Samudzi, Zoé. »Schwarzsein. Über die Abwesenheit der Black Studies in der Erinnerungsdebatte«. *geschichtedergegenwart*, 2021. <https://geschichtedergegenwart.ch/schwarzsein-ueber-die-abwesenheit-der-black-studies-in-der-erinnerungsdebatte/> [21.08.2023].
- Sandelowsky, B. H. »Prehistoric Metal-Working in South West Africa«. *Journal of the South African Institute of Mining and Metallurgy* (1974): 363–366.
- Sandoval, Chela. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis, 2000.
- Sarr, Felwine und Bénédicte Savoy. *Zurückgeben. Über die Restitution afrikanischer Kulturgüter*. Berlin, 2019.
- Sarr, Felwine. *Afrotopia*. Berlin, 2019.
- Saunders, Patricia J. und Saidiya Hartman. »Fugitive Dreams of Diaspora. Conversations with Saidiya Hartman«. *Anthurium A Caribbean Studies Journal* 6, Nr. 1 (2008): 1–16.
- Schatz, Ilse. *Tsumeb zu O.M.E.G.'s Zeiten*. Tsumeb, 1997.
- Schinz, Hans. *Deutsch-Südwest-Afrika. Forschungsreisen durch die deutschen Schutzgebiete Gross-Nama- und Hereroland, nach dem Kunene, dem Ngami-See und der Kalaxari*. Oldenburg, 1891.
- Schmitz, Christopher. »The Rise of Big Business in the World Copper Industry 1870–1930«. *The Economic History Review* 39, Nr. 3 (1986): 392–410.
- Schnee, Heinrich: »Rohstoffe«. In *Deutsches Kolonial-Lexikon*, Band III, hg. v. H. Schnee, 181–183. Leipzig, 1920.
- Schneider, Gabi. »Nicht nur Kupfer. Zur Geschichte des Bergbaus in Namibia«. In *Namibia. Zauberwelt edler Steine und Kristalle*, hg. v. S. Jahn und U. Bahmann, 21–36. Haltern, 2006.
- Schnorbus, Heidi. *Die Geschichte der Otavi Minen AG. 1900–2000. Ein ereignisreiches Jahrhundert*. Frankfurt a. M., 2000.
- Scholz, Julia. *Agential Realism als Basis queer(end)er Experimentalpsychologie. Eine wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung*. Wiesbaden, 2018.
- Schuppli, Susan. *Material Witness. Media, Forensics, Evidence*. Cambridge, 2020.
- Schwabe, Kurd. *Der Krieg in Deutsch-Südwestafrika 1904–1906*. Berlin, 1907.
- Schwarzer, Anke. »Kupfer ist treu«. Über den sorglosen Umgang der Kirche St. Michaelis mit der Kolonialvergangenheit«. *Hamburg postkolonial*, 2011. <https://www.hamburg-global.de/v1.0/placemarks/12> [21.08.2023].
- Scott, Heidi. »Colonialism, Landscape and the Subterranean. Colonialism, Landscape and the Subterranean«. *Geography Compass* 2, Nr. 6 (2008): 1853–1869.
- Scott, Darieck. *Extravagant Abjection: Blackness, Power, and Sexuality in the African American Literary Imagination*. Sexual Cultures. New York: New York University Press, 2010.
- Segato, Rita Laura. *Wider die Grausamkeit. Für einen feministischen und dekolonialen Weg*. Wien u. a., 2021.
- Seier, Andrea. »Plädoyer für notwendige Illusionen. Kritik neu erfinden« *Navigationen. Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften* 16, Nr. 2 (2016): 125–143.

- Sekula, Allan. »Photography Between Labour and Capital«. In *Mining Photographs and Other Pictures 1948–1968. A Selection from the Negative Archives of Shedden Studio, Glace Bay, Cape Breton*, hg. v. B. Buchloh und R. Wilkie, 193–269. Halifax, 1983.
- Sekula, Allan. »Reading the Archive. Photography between labour and capital«. In *The Photography Reader*, hg. v. L. Wells, 443–452. New York, 2003.
- Serres, Michel. *Parasit*. Frankfurt a. M., 1984.
- Shannon, Laurie u. a. »Editor's Column. Literature in the Ages of Wood, Tallow, Coal, Whale Oil, Gasoline, Atomic Power, and Other Energy Sources«. *PMLA* 126, Nr. 2 (2011): 305–326.
- Sharma, Sarah und Rianka Singh. Hrsg. *Re-Understanding Media. Feminist Extensions of Marshall McLuhan*. Durham, 2022.
- Sherman, Zandi. »Infrastructures and the Ontological Question of Race«. *e-flux*, 2021. <https://www.e-flux.com/architecture/coloniality-infrastructure/411239/infrastructures-and-the-ontological-question-of-race/> [21.08.2023].
- Shigwedha, Vilho. »The Pre-Colonial Costumes of the Aawambo Significant Changes under Colonialism and the Construction of Post-Colonial Identity«. MA-Thesis, University of Namibia, 2004.
- Shiweda, Napandulwe. »Images of Ambivalence. Photography of the Making of Omhedi, Northern Namibia«. In *Ambivalent. Photography and visibility in African History*, hg. v. P. Hayes und G. Minkley, 181–209. Ohio, 2019.
- Shnayien, Mary und Oliver Leistert. »Call Cor Paper: Protokolle«. *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, 2022.
- Shome, Raka. »When Postcolonial Studies Meets Media Studies«. *Critical Studies in Media Communication* 33, Nr. 3 (2016): 245–263.
- Short, John Phillip. »Novelty and Repetition. Photographs of South West Africa in German visual culture, 1890–1914«. In *Hues between Black and White. Historical Photography from Colonial Namibia 1860s to 1915*, hg. v. W. Hartmann, 211–229. Windhoek, 2004.
- Siiskonen, Harri. *Trade and Socioeconomic Change in Ovamboland, 1850–1906*. Helsinki, 1990.
- Silvester, Jeremy, Nehoa Hilma Kautondokwa und Papa Ndasuunje Shikongeni. *Oombale Dhi Ihaka: Efatuulo Lyomusholondondo Gwiikwandjokonona Yaandonga Tayi Adhika Miigon-gelwa YaRautanen Mompungulilo Yiikwandjokonona Yopashigwana Yomosoomi = A Bond That Cannot Be Broken: An Annotated Catalogue of Ndonga Artifacts in the »Rautanen Collection« at the National Museum of Finland in Helsinki*. Windhoek, 2019.
- Silvester, Jeremy und Jan-Bart Gewald, Hrsg. *Words cannot be found. German Colonial Rule in Namibia. An Annotated Reprint of the 1918 Blue Book*. Boston, 2003.
- Sittert, L. van. »The Supernatural State. Water Divining and the Cape Underground Water Rush, 1891–1910«. *Journal of Social History* 37, Nr. 4 (2004): 915–937.
- Skrabania, David. »Ausländerbeschäftigung und -ausbildung im Ruhrbergbau. Maßnahmen der zuständigen Institutionen als Reaktion auf sich verändernde Bedingungen der Nachwuchswerbung 1956–1989«. *Der Anschnitt* 2–3 (2015): 93–104.
- Smith, James H. »Tantalus in the Digital Age. Coltan Ore, Temporal Dispossession, and »Movement« in the Eastern Democratic Republic of the Congo«. *American Ethnologist* 38, Nr. 1 (2011): 17–35.

- Smith, James H. *The Eyes of the World. Mining the Digital Age in the Eastern DR Congo*. Chicago, 2022.
- Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London, 2012.
- Söhnge, Tsumeb. *A Historical Sketch*. Windhoek, 1967.
- South-West Africa. Administrator's Office. *Report on the Natives of South-West Africa and their Treatment by Germany 1918*. Windhoek, 1918.
- Sow, Noah. »Weiß«. In *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*, hg. v. S. Arndt und N. Ofuataey-Alazard, 190–192. Münster, 2011.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. »The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives«. *History and Theory* 24, Nr. 3 (1985): 247–272.
- Spurlin, William J. *Imperialism Within the Margins Queer Representation and the Politics of Culture in Southern Africa*. Gordonsville, 2006.
- Squires, Catherine R. Bell Hooks. *A Critical Introduction to Media and Communication Theory*. New York, 2013.
- Sridhar, Mynepalli K. C. und Taiwo B. Hammed. »Dynamics of Metal Reuse and Recycling in Informal Sector in Developing Countries«. In *Metal Sustainability*, hg. v. R. M. Izatt, 85–108. Chichester, 2016.
- Stankeviča, Vita. »Development of Mining Settlements in Namibia. An Investigation into Prospects for Rosh Pinah, Klein Aub and Tsumeb«, Dissertation, University of Namibia, 2015.
- Star, Susan Leigh und James R. Griesemer. »Institutional Ecology, »Translations« and Boundary Objects. Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907–39«. *Social Studies of Science* 19, Nr. 3 (1989): 387–420.
- Starosielski, Nicole. »Thermocultures of Geological Media«. *Cultural Politics* 12, Nr. 3 (2016): 293–309.
- Starosielski, Nicole. *The Undersea Network*. Durham, 2015.
- Starosielski, Nicole und Janet Walker. »Introduction. Sustainable Media«. In *Sustainable Media. Critical Approaches to Media and Environment*, hg. v. N. Starosielski und J. Walker, 1–19. New York, 2016.
- Starosielski, Nicole und Lisa Parks. »Introduction«. In *Signal Traffic. Critical Studies of Media Infrastructures*, hg. v. N. Starosielski und L. Parks, 1–31. Urbana u. a., 2015.
- Stender, Sven-Eric. »Tsumeb plant Mineralien-Museum«. *Namibia Forum*, 18.03.2022. <https://www.namibia-forum.ch/know-how/focus/1035-tsumeb-plant-mineralien-museum.html> [21.08.2023].
- Stoler, Ann Laura. »Introduction. The Rot Remains. From Ruins to Ruination«. In *Imperial Debris. On Ruins and Ruination*, hg. v. A.-L. Stoler, 1–38. Durham, 2013.
- Stoler, Ann Laura. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press, 1995.
- Szeman, Imre und Jennifer Wenzel. »What Do We Talk about When We Talk about Extractivism?«. *Textual Practice* 35, Nr. 3 (2021): 1–19.
- Táíwò, Olúfémí. *How Colonialism preempted Modernity in Africa*. Bloomington, 2010.

- Tamale, Sylvia. »Confronting the Politics of Nonconforming Sexualities in Africa«. *African Studies Review* 56, Nr. 2 (2013): 31–45.
- The Freedom Charter. »The Freedom Charter«, 1955. <https://www.sahistory.org.za/article/freedom-charter> [21.08.2023].
- thenamibian, 29.08.2020. <https://twitter.com/thenamibian/status/1299601797133357058> [21.08.2023].
- Tjiramanga, Sandra und Sarala Krishnamurthy. »Exploring Herero Genocide Survivor Narratives. Nependa ri kuuka ondoro (Herero – a brave one also breaks his knee)«. 2019 <https://ir.nust.na/jspui/bitstream/10628/711/1/HGSN%20pres%20July%202019.pdf> [21.08.2023].
- Tjitemisa, Kuzeeko. »Basters demand genocide reparation«. *neweralive*, 11.11.2021. <https://neweralive.na/posts/basters-demand-genocide-reparation> [21.08.2023].
- Toepfer, Georg. »Archive der Natur«. In *Archive der Natur. Trajekte. Zeitschrift des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung* (2013): 3–7.
- Tönjes, Hermann. *Ovamboland. Land, Leute, Mission. Mit besonderer Berücksichtigung seines grössten Stammes Okuanjama*. Berlin, 1911.
- Towns, Armond R. »Transporting Blackness. Black Materialist Media Theory«. In *Re-Understanding Media*, hg. v. S. Sharma und R. Singh, 21–35. Durham, 2022.
- Trouillot, Michel-Rolph. »Udenkbare Geschichte. Zur Bagatellisierung der haitischen Revolution«. In *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, hg. v. S. Conrad und S. Randeria, 84–116. Frankfurt a. M., 2002.
- Tsing, Anna L. »Natural Resources and Capitalist Frontiers«. *Economic and Political Weekly* 38, Nr. 48 (2003): 5100–5106.
- Tsing, Anna L. »When the Things We Study Respond to Each Other. Tools for Unpacking ›the Material‹«. In *Anthropos and the Material*, hg. v. P. Harvey, C. Krohn-Hansen und K. G. Nustad, 221–244. Durham, 2019.
- Tsing, Anna L. »Die Erde, vom Menschen belagert«. In *Feministisches Spekulieren. Genealogien, Narrationen, Zeitlichkeiten*, hg. v. M.-L. Angerer und N. Gramlich, 111–135. Berlin, 2020.
- Tsing, Anna L. »On Nonscalability. The Living World Is Not Amenable to Precision-Nested Scales«. *Common Knowledge* 18, Nr. 3 (2012): 505–524.
- Tsing, Anna L. *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton, 2005.
- Tsing, Anna L. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, 2015.
- Tsing, Anna L. und Tanya Zeif. »UC Santa Cruz professor Anna Tsing to speak on feminist ecology at Barnard«. *Columbia Spectator*, 10.11.2015. <https://www.columbiaspectator.com/arts-and-entertainment/2015/11/10/uc-santa-cruz-professor-anna-tsing-speak-feminist-ecology-barnard/> [21.08.2023].
- Tsing, Anna. »Supply Chains and the Human Condition«. *Rethinking Marxism* 21, Nr. 2 (2009): 148–176.
- Tuck, Eve und K. Wayne Yang. »Decolonization Is Not a Metaphor«. *Decolonization. Indigeneity, Education & Society* 1 (2012): 1–14.

- Tuck, Eve und K. Wayne Yang. »Unbecoming Claims. Pedagogies of Refusal in Qualitative Research«. *Qualitative Inquiry* 20, Nr. 6 (2014): 811–818.
- Turner, Frederick J. *The Significance of the Frontier in American History*. Marlborough, 1894.
- Tuzcu, Pinar. »Decoding the Cybaltern. Cybercolonialism and Postcolonial Intellectuals in the Digital Age«. *Postcolonial Studies* 24, Nr. 4 (2021): 514–527.
- Uhl, Gustav. *Volksbücher der Erdkunde. Deutsch-Südwestafriks*. Bielefeld, 1911.
- Ureta, Sebastián und Patricio Flores. *Worlds of Gray and Green. Mineral Extraction as Ecological Practice*. Oakland, 2022.
- USGS. »How much copper has been found in the world?«, o. J. <https://www.usgs.gov/faqs/how-much-copper-has-been-found-world> [21.08.2023].
- Vedder, Heinrich. *South West Africa in Early Times: Being the Story of South West Africa up to the Date of Maharero's Death in 1890*. Windhoek, 1938.
- Vergès, Françoise. »Capitalocene, Waste, Race, and Gender«. 2019a. https://www.youtube.com/watch?v=OcwOsOAYQiI&ab_channel=TheArchitecturalLeague [21.08.2023].
- Vergès, Françoise. »Capitalocene, Waste, Race, and Gender«. *e-flux journal*, 2019b. <https://www.e-flux.com/journal/100/269165/capitalocene-waste-race-and-gender/> [21.08.2023].
- Vergès, Françoise. »Racial Capitalocene«. In *Futures of Black Radicalism*, hg. v. G. Theres Johnson und A. Lubin, 72–83. London, 2017.
- Virilio, Paul. »The Museum of Accidents«. In *The Paul Virilio Reader*, 255–62. Edinburgh, 2004.
- Voeltz, Richard. *German Colonialism and the South West Africa Company, 1984–1914*. Athens u. a., 1988.
- Voeltz, Richard A. »The European Economic and Political Penetration of South West Africa, 1884–1892«. *The International Journal of African Historical Studies* 17, Nr. 4 (1984): 623–639.
- Voigt, Wolfgang. *Atlantropa. Weltbauen am Mittelmeer*. Hamburg, 1998.
- Volkart, Yvonne. »Von Trash zu Waste. Zur Mediengeologie der Kunst«. *Texte zur Kunst* 108, Nr. 103 (2017): 87–120.
- Wagner, Ulrike. »Wir wollen selbst verhandeln«. *nd*, 25.11.2022. <https://www.nd-aktuell.de/artikel/1168832.genozid-in-namibia-wir-wollen-selbst-verhandeln.html> [21.08.2023].
- Walgenbach, Katharina. »Die weisse Frau als Trägerin deutscher Kultur«. *Koloniale Diskurse über Geschlecht, »Rasse« und Klasse im Kaiserreich*. Frankfurt a. M., 2005.
- Wallace, Marion. *Geschichte Namibias*. Basel, 2015.
- Wallerstein, Immanuel. *Der historische Kapitalismus*. Hamburg, 1983.
- Wallroth, P. E. »Afrika; in der Rubrik. Geografische Rundschau«. *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 15 (1888): 297–301.
- Warikandwa, Tapiwa V. und Ndatega V. Asheela. »Towards a Pan-Africanist Mining Regulatory Framework for Africa. Drawing Lessons from the Pre-Colonial Customary Law Based Mining Practices«. In *Mining Africa. Law, Environment, Society and Politics in Historical and Multidisciplinary Perspectives*, hg. v. A. Nhemachena und T. V. Warikandwa, 237–282. Oxford, 2017.

- Warnack, Max. *Unsere Kolonialwirtschaft in ihrer Bedeutung für Industrie, Handel und Landwirtschaft*. Berlin, 1914.
- weee-forum, o. J. https://weee-forum.org/ws_news/international-e-waste-day-2021/ [21.08.2023].
- Weheliye, Alexander G. *Habeas Viscus. Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Durham, 2014.
- Wekker, Gloria. »Afropessimism«. *European Journal of Women's Studies* 28, Nr. 1 (2021): 86–97.
- Wenzel, Jennifer und Lucy Potter. »Postcolonial Resources, Pedagogical Resistance. An Energy-Driven Interview with Professor Jennifer Wenzel«. *Journal of Postcolonial Writing* 53 (2017): 380–392.
- Wessler, Adelheid. *Von Lebendabgüssen, Heimatmuseen und Cultural Villages Museale Repräsentation des Selbst und des Anderen im (De-)Kolonisierungsprozess Namibias*, Dissertation. Universität Köln, 2007.
- Whetung, Madeline und Sarah Wakefield. »Colonial Conventions. Institutionalized Research Relationships and Decolonizing Research Ethics«. In *Indigenous and Decolonizing Studies in Education. Mapping the Long View*, hg. v. L. Tuhiwai Smith, E. Tuck und K. W. Yang, 146–58. New York, 2019.
- Wiedemann, Charlotte. *Der lange Abschied von der weißen Dominanz*. Bonn, 2020.
- Wikar, Hendrik Jacob. *The Journal of Hendrik Jacob Wikar (1779)*. Cape Town, 1935.
- Wilderson, Frank B. *Afropessimismus*. Berlin, 2021.
- Williams, Chancellor. *The Destruction of Black Civilization. Great Issues of a Race From 4500 B.C. to 2000*. Chicago, 1987.
- Williams, Frieda-Nela. *Precolonial Communities of Southwestern Africa. A history of Owambo kingdoms, 1600–1920*. Windhoek, 1991.
- Williams, Rosalind. *Notes on the Underground*. Cambridge, 1990.
- Wilmsen, Edwin N. *Land filled With Flies. A Political Economy of the Kalahari*. Chicago, 1989.
- Wilmsen, Edwin. »Pastoro-Foragers to »Bushmen«. Transformations in Kalahari Relations of Property, Production and Labor«. In *Herders, Warriors, and Traders. Pastoralism in Africa*, hg. v. J. G. Galaty und P. Bonte, 248–266. London, 2019.
- Wilson, Wendell E. »Geographical and political Background«. *Mineralogical Record*, 1977.
- Winkler, Hartmut. *Prozessieren. Die dritte, vernachlässigte Medienfunktion*. Paderborn, 2015.
- Wiredu, Kwasi. *Cultural Universals and Particulars*. Bloomington/Indianapolis, 1996.
- Witbooi, Hendrik. *Afrika den Afrikanern! Aufzeichnungen eines Nama-Häuptlings aus der Zeit der deutschen Eroberung Suedwestafrikas 1884 bis 1894*. Berlin, 1982.
- Wolfe, Patrick. »Settler Colonialism and the Elimination of the Native«. *Journal of Genocide Research* 8, Nr. 4 (2006): 387–409.
- Ya Ndakolo, Penda. »State of the Region Address by Honourable Penda Ya Ndakolo Regional Governor Of Oshikoto Region«, 2020. <https://oshikotorc.gov.na/documents/81571/0/OSHIKOTO+SORA+-15+JULY+2020.pdf/605a4aa8-9df8-90cc-b6c9-c79d54f77cc7> [21.08.2023].
- Yancy, George. *Look, a White! Philosophical Essays on Whiteness*. Philadelphia, 2012.

- Yeats, John. *The Natural History of Commerce. With A Copious List of Commercial Terms, And Their Synonymes In Several Languages*. London, 1870.
- Yusoff, Kathryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis, 2018.
- Zalasiewicz, Jan u. a. »The Technofossil Record of Humans«. *The Anthropocene Review* 1, Nr. 1 (2014): 34–43.
- Zastrow, Berengar von. »Südwestafrika«. In *Das Eingeborenenrecht. Sitten und Gewohnheitsrechte der Eingeborenen der ehemaligen deutschen Kolonien in Afrika und in der Südsee*. hg. v. E. Schultz-Ewerth und L. Adam, 217–268. Stuttgart, 1930.
- Zein-Elabdin, Eiman O. »Postcolonial Theory and Economics. Ortodox and Heterodox«. In *Postcolonial Economies*, hg. v. J. Pollard, C. McEwan und A. Hughes. London, 2011.
- Zemanek, Evi. »Medienwissenschaft«. In *Nachhaltigkeit interdisziplinär. Konzepte, Praktiken. Ein Kompendium*, hg. v. U. Kluwick und E. Zemanek, 396–420. Stuttgart, 2019.
- Zielinski, Siegfried. *Archäologie der Medien. Zur Tiefenzeit des technischen Hörens und Sehens*. Reinbek bei Hamburg, 2002.
- Zimmerer, Jürgen. *Deutsche Herrschaft über Afrikaner. Staatlicher Machtanspruch und Wirklichkeit im kolonialen Namibia*. Münster u. a., 2002.

Dank

Bei der vorliegenden Publikation handelt es sich um eine überarbeitete und gekürzte Version meiner Dissertation, die ich im Dezember 2023 im Fach Medienwissenschaft an der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam eingereicht und im darauffolgenden Jahr verteidigt habe. Bücher sind nie die Arbeit einer einzelnen Person, sondern involvieren mehrere Menschen. Mein Dank geht an Philemon Sheya Kaluwapa, Joel Eiseb, Ruusa Andreas und Conrad van Wyk für ihr Vertrauen und ihre Unterstützung. Napandulwe Shiweda, Loini Iizyenda und Lovisa Tegelela Nampalada danke ich für die gemeinsame Forschungsreise im Juni 2022. Bei Marie-Luise Angerer und Henriette Gunkel bedanke ich mich für die Betreuung der Dissertation, die Freiheit, Offenheit und Unterstützung, die mir entgegengebracht wurden. Marie-Luise Angerer hat mir in ihrer unterstützenden Art manche Türen geöffnet. Mit ihren feinen Antennen für Themen der Gegenwart und ihrer extrem unkonventionellen Art der Wissenschaftspraxis war sie Inspiration. Nanna Heidenreich, Marietta Kesting, Mary Shnayien, Francis Wagner, Katharina Rein, Marion Bergermann, Sara Iselin, Lydia Kray und Annika Haas danke ich für die Hilfe beim Denken, Lesen und Korrigieren des Manuskripts und bei den Fotografien. Tuli-Mekondjo Mbumba, Vitjitua Ndijharine, Nashilongweshipwe Mushaandja, Laura Horelli, Kat Köppert, Ulrike Bergermann, Dulguun Shirchinbal, Dag Henrichsen, dem Kolloquium Gender und Medien in Bochum und vielen meiner Studierenden der letzten Jahre danke ich für produktive Gespräche. Der Professur für Medientheorie/Medienwissenschaft an der Universität Potsdam und *KoUP Cooperation, International Affairs and Fundraising* der Universität Potsdam danke ich für die finanzielle Ermöglichung der durchgeführten Forschungsreise. Dem Campus Verlag danke ich für die Zusammenarbeit. Bei der *Deutschen Forschungs-*

gemeinschaft und dem Publikationsfonds für Open-Access-Monografien des Landes Brandenburg bedanke ich mich für die Finanzierung des Drucks.