

MEDIENGELOGISCHES SORGEN

Mit Otobong Nkanga gegen Ökolonialität

«Wir müssen uns als eine Form des Widerstands um alle Körper kümmern: die Gewässer, die Landstriche und unsere emotionalen und psychologischen Zustände.»¹ Mit diesen Worten beschreibt die bildende Künstlerin Otobong Nkanga eines der Hauptanliegen ihrer Arbeiten über affektive und politische Ökologien zwischen Landschaften und Menschen. Fürsorge für Land und Wasser zu tragen, versteht sie explizit als «eine Form des Widerstands».² Ihre Arbeit schreibt sich damit in feministische und antirassistische Diskurse ein, die Praktiken der Sorge als Überlebensstrategien für Schwarze, trans*, queere und/oder weibliche Menschen entwickeln. Weil sich in diesen Praktiken der Sorge gerade um jene gekümmert wird, die von den Strukturen öffentlicher Versorgung ausgeschlossen sind, wird darin, so Audre Lorde, «an act of political warfare» wirksam.³

Heute zeigen sich ökologische Ruinen des «rassistischen Kapitalozän»,⁴ so Nkanga in einem Interview, als «manifestation[s] of non-care, that has been taken for centuries».⁵ Naturalisiert werden Jahrhunderte der ökologischen Plünderung und toxischen Sedimentierung durch *weiße* Geschichtsschreibung, in der Gewalt-, aber auch Widerstandsgeschichten Lücken im kolonialen Archiv bilden. Die Historikerin Ellen Ndeshi Namhila weist vor dem Hintergrund oraler Überlieferung und der Machttechnologie kolonialer Archive darauf hin, dass namibische Geschichte, um die es hier gehen soll, oft zerstreut, verlagert, verwoben, versteckt oder sogar zerstört ist.⁶ Vor dem Hintergrund dieser doppelten Auslassung von Sorge verstehe ich Nkangas Installation *In Pursuit of Bling* (2014) als künstlerische Recherche und theoretische Reflexion über fragmentierte Geschichte(n) und abgetragene Erde. Ich möchte nicht über, sondern *mit* einzelnen ihrer Arbeiten Brüche, Aneignungen und Transformationen bestehender Narrative und Materialität denken.⁷

Im Zentrum von *In Pursuit of Bling* steht die Kupfermine in Tsumeb, die, während Namibia von 1884 bis 1915 unter deutscher Kolonialherrschaft steht, zu einem bedeutenden Versorgungsort der Elektrifizierung und

¹ Otobong Nkanga, Stephanie Rosenthal: Ein Gespräch zwischen Stephanie Rosenthal und Otobong Nkanga, in: Otobong Nkanga (Hg.): *There's no such Thing as Solid Ground*, Berlin 2020, 35–47, hier 36.

² Ebd.

³ Audre Lorde: *A Burst of Light. And Other Essays*, Mineola 2017, 140. Siehe auch Hi’ilei Julia Kawehi-puaakahaupulani Hobart, Tamara Knesse: *Radical Care. Survival Strategies for Uncertain Times*, in: *Social Text*, Nr. 142, 2020, 1–16.

⁴ Vgl. Françoise Vergès: *Racial Capitalocene*, in: Gaye Theres, Alex Lubin Johnson (Hg.): *Futures of Black Radicalism*, London 2017, 72–83.

⁵ Francesca Gavin, Otobong Nkanga: *Rough Version w/ Otobong Nkanga*, in: NTS Radio, 23.8.2020, nts.live/shows/rough-version/episodes/rough-version-23rd-august-2020-14.9.2020.

⁶ Vgl. Ellen Ndeshi Namhila: *Transforming the Traumatic Life. Experiences of Women in Post-Apartheid Namibian Historical Narratives*, in: Jeremy Silvester (Hg.): *Re-viewing Resistance in Namibian History*, Oxford 2015, 22–37.

⁷ Vgl. bell hooks: *Yearning. Race, Gender, and Cultural Politics*, New York 2015, 234.

Infrastrukturalisierung Europas wird. Sechs Jahre nach der Unabhängigkeit Namibias im Jahr 1990 wird die Mine geschlossen. Für den jungen Staat bleibt nur sehr wenig Kupfer übrig, wie Sam Nujoma, der erste Präsident Namibias, unterstreicht.⁸ Wenn Jussi Parikka in *A Geology of Media* (2015) schreibt, «instead of networking technologies, perhaps we should examine copper and copper mines»,⁹ drängt sich von der Perspektive Tsumebs die Notwendigkeit einer post- und dekolonialen Mediengeologie auf.¹⁰ Die unter anderem von Parikka, Jennifer Gabrys und Nicole Starosielski vorgeschlagene Mediengeologie möchte ich um die Perspektive der «Ökolonialität» erweitern.¹¹ Ökolonialität nenne ich die epistemische Gewaltstruktur von Modernität, mittels derer ökologische Beziehungen rekonfiguriert werden. Kolonial-rassistische Umweltauswirkungen der Produktion, Rohstoffgewinnung, Nutzung und Entsorgung von Medientechnologien stehen im materiell-semiotischen Zusammenhang mit Diskursen um «rohe Stoffe» und *race* als extrahierbare Materie. Es reicht somit nicht aus, auf die neo- und post_koloniale Gewalt von Extraktionsorten hinzuweisen. In einem ersten Schritt soll es hier zum einen darum gehen, eine koloniale Epistemologie von Rohstoffen aufzuzeigen und zum anderen die Frage nach einer Abkehr davon zu stellen. Dekoloniale Ansätze mit Mediengeologie zusammenzuführen, bedeutet insofern eine epistemische Verschiebung.¹² Diese diskutiere ich anhand des Übergangs von Fürsorge und Versorgung zur mediengeologischen Sorge. Während post_koloniale Nichtsorge und paternalistische Fürsorge Instrumente der Trennung sind, bezieht sich Sorge in einem antirassistisch-feministischen und dekolonialen Verständnis auf relationale Anordnungen von Praktiken und Diskursen zwischen Menschen, Umgebungen und Objekten.¹³

⁸ Vgl. Sam Nujoma: *Copper. Geology and Economic Impact in Namibia, Zambia and the Democratic Republic of the Congo*, Windhoek 2009, 86.

⁹ Jussi Parikka: *Green Media Times. Friedrich Kittler and Ecological Media History*, in: Friedrich Balke u. a. (Hg.): *Mediengeschichte nach Friedrich Kittler*, 2013 (Archiv für Mediengeschichte, Bd. 13), 69–78, hier 76.

¹⁰ Zum Unterschied von postkolonial und dekolonial vgl. z. B. Manuela Boatač: *Postkolonialismus und Dekolonialität*, in: dies. u. a. (Hg.): *Handbuch Entwicklungsforschung*, Wiesbaden 2015, 1–10.

¹¹ Vgl. Jennifer Gabrys: *Digital Rubbish. A Natural History of Electronics*, Ann Arbor 2011; Nicole Starosielski: *Thermocultures of Geological Media*, in: *Cultural Politics*, Bd. 12, Nr. 3, 2016, 293–309.

¹² Vgl. auch Sean Cubitt: *Decolonizing Ecomedia*, in: *Cultural Politics*, Bd. 10, Nr. 3, 2014, 275–286.

¹³ Vgl. Hobart, Knesse: *Radical Care*, 2. Wobei dann auch diese Trennung nicht mehr aufrechterhalten wird.

Rohstoffe trennen

In dem circa dreiminütigen Video *Reflections of the Raw Green Crown* (2015) wird Nkanga mit dem Rücken zur Kamera gezeigt. Sie trägt eine Krone aus grob bearbeitetem Malachit und steht den aus Kupfer gefertigten Dächern der Glockentürme zweier Berliner Kirchen, der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Charlottenburg und der Gethsemanekirche in Prenzlauer Berg, gegenüber. Zwischen Malachit und Kupfer besteht dabei eine enge Verbindung, denn Erstes ist ein Kupfercarbonat, aus dem das Metall unter anderem in Tsumeb gewonnen wurde. Nach einer anfänglichen Stille rezitiert Nkanga ein Gedicht über diese mineralogischen Verwandten, die sich in der Diaspora Deutschlands wiedertreffen und sich an ihre Herkunft erinnern, die Tsumeb – «the green mountain glistering afar» – sein könnte:

You have travelled a long way through land and sea to crown the tops of your captor's roofs. [...] I'm raw. I just came visiting. I'm a tourist in this land. But I knew, that you be here. [...] Surprisingly, you look like me. [...]. I am raw. A distinct cousin. But we are from the same core. [...] Guessing that you might remember Tsumeb.



Indem Nkanga dem Kupfer ihren Körper und ihre Stimme leiht, wird es zum stummen Beweismittel für den ökonomischen Diebstahl, der – formuliert in Anlehnung an Frantz Fanon¹⁴ – die Verdammnis afrikanischer Erde und ihrer Menschen zur Folge hat. Nkanga nennt es: «the horror within. The horror sits in. The horror impregnated in».

Der industrielle Bergbau erfordert nicht nur einen ununterbrochenen Strom billiger Arbeitskräfte zum Ziehen, Tragen und Graben der Erdmassen – worauf ich später eingehen werde. Die Otavi-Region, in der Tsumeb liegt, ist darüber hinaus durch eine Geschichte gewaltssamer und illegaler Annexionen geprägt. Das Deutsche Reich erwirbt das Land damals ohne die rechtmäßige Zustimmung der Besitzer_innen.¹⁶ Hendrik Witbooi, einflussreicher Politiker und Kaptein der Nama, schreibt: «Ich selbst habe keinem Weißen erlaubt, Kupfer zu suchen».¹⁷ Es gibt zahlreiche antikoloniale Widerstände gegen den Landraub in der Otavi-Region, wenn von ihnen in der Geschichtsschreibung oftmals auch nur in Nebensätzen oder Fußnoten berichtet wird.

Der Deutsch-Namibische Krieg, der zu dem Genozid an Herero und Nama sowie der Ermordung vieler weiterer afrikanischer Bewohner_innen der damaligen Kolonie führt, steht in Zusammenhang mit Tsumeb. Der antikoloniale Aufstand der Herero, mit dem der Krieg beginnt, unterbricht 1904 den kurz zuvor begonnenen Bau der Eisenbahn, der ihr Land entzweien sollte, um das Kupfer von Tsumeb zur Hafenstadt Swakopmund zu transportieren.¹⁸ General Lothar von Trotha spricht den Vernichtungsbefehl aus, der den südwestafrikanischen Widerstand in extremer Brutalität niederschlägt und in dessen Folge

Abb. 1 Otobong Nkanga:
Reflections of the Raw Green Crown, 2015, Filmstill
(Orig. in Farbe)

¹⁴ Vgl. Frantz Fanon:
Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt / M. 1981, 147.

¹⁶ Vgl. Marion Wallace: *Geschichte Namibias*, Basel 2015, 18.

¹⁷ In einigen Regionen werden auch Vereinbarungen mit Deutschen getroffen, wie Hendrik Witbooi schreibt. Dies gilt nicht für Tsumeb. Vgl. Hendrik Witbooi: *Afrika den Afrikanern! Aufzeichnungen eines Nama-Häuptlings aus der Zeit der deutschen Eroberung Südwestafrikas 1884 bis 1984*, Bonn 1982, 21.

¹⁸ Zu den komplexen Geschehnissen des Genozids vgl. z. B. Jürgen Zimmerer: *Deutsche Herrschaft über Afrikaner. Staatlicher Machtauspruch und Wirklichkeit im kolonialen Namibia*, Münster 2001, 32–42; Wallace: *Geschichte Namibias*, 245–292.

das Land der Herero zur infrastrukturellen Bebauung freigegeben wird. Die genozidale Landnahme ist letztendlich die Voraussetzung für die Versorgung der europäischen Infrastrukturen mit Kupfer aus Tsumeb.¹⁹

In *Reflections of the Raw Green Crown* wird durch die videoästhetische Verzerrung des Fischaugenobjektivs der post_koloniale Raum Berlins ausgeweitet, während gleichzeitig die Betonung auf Tsumeb und dessen Gewaltgeschichte gelegt wird. Damit wird auf die kolonialen Rohstoff-, Arbeits- und Infrastrukturströme verwiesen, die die komplexe Materialität der Versorgung und Aufrechterhaltung der Infrastrukturen Europas bilden.²⁰ Bereits 1899 sind aufgrund von umfassenden Elektrisierungsprozessen die deutschen Kupferreserven knapp. Ein Drittel des Kupfers wird eingeführt.²¹ Zwischen den Jahren 1906 und 1996 ist Tsumeb an dieser Kupfereinfuhr mit der geschätzten Menge von 27 Millionen Tonnen Kupfer beteiligt – fast 40 Jahre davon unter Leitung des Hamburger Kupfermonopolisten Aurubis AG.²²

Wenn Parikka konstatiert, «[t]he earth had become a resource»,²³ adressiert er die um 1880 beginnenden Wechselwirkungen der geologischen Materialität von Kupfer, Aluminium, Gold, Silber, Palladium, Zink und anderen Erdelementen mit technischen Medientechnologien. Durch Vermessung, Überwachung, Kartierung und Öffnung der Erde mittels Medientechnologien liefern die extrahierte Mineralien gleichzeitig Elemente für das Zeitalter der <neuen> Medien. Die «geologische Ressource», ein Begriff, den Parikka aus Martin Heideggers Konzept des Bestands ableitet,²⁴ erfordert jedoch einen Diskurs, der nicht nur auf einer modernen, sondern im Wesentlichen auf einer kolonialen Epistemologie der Trennung basiert. Landschaften in einen passiven und allverfügbaren Bestand zu verwandeln, setzt nicht nur eine medientechnologische Transformation von Erde in Rohstoffe voraus, sondern auch diskursive Neutralisierungsarbeit. Nkanga fragt: «It seems you have always been here. [...] Who would have guessed the process you have been through?»²⁵

¹⁹ Vgl. Heiko Möhle: «Pardon wird nicht gegeben». Aufständische Afrikaner und hanseatische Kriegsgewinner, in: ders. (Hg.): *Branntwein, Bibel und Bananen. Der deutsche Kolonialismus in Afrika. Eine Spurensuche in Hamburg*, Hamburg 1999, 63–70.

²⁰ Vgl. Nicole Starosielski, Lisa Parks: *Introduction*, in: dies. (Hg.): *Signal Traffic. Critical Studies of Media Infrastructures*, Urbana 2015, 1–30, hier 4.

²¹ Vgl. Judith Fait: *Kupfer, Kolonialismus, Kapital. Das Bergwerk Tsumeb, Namibia*, Hamburg 2019, 54; Richard Maxwell, Toby Miller: *Greening the Media*, Oxford 2012, 55.

²² Die Zahl bezieht sich auf die gesamten Exporte nicht nur nach Deutschland, sondern auch in die USA und nach Belgien. Vgl. Nujoma: *Copper*, 86.

²³ Jussi Parikka: *A Geology of Media*, Minneapolis, London 2015, 33.

²⁴ Vgl. Martin Heidegger: *Die Frage nach der Technik* [1954], in: Andreas Ziemann, Julia Bee (Hg.): *Grundlagentexte der Medienkultur. Ein Reader*, Wiesbaden 2019, 55–61.

²⁵ Nkanga: *Reflections of the Raw Green Crown*.

²⁶ Vgl. Anna L. Tsing: *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton 2015, 38f.

²⁷ Ebd., 133.

²⁸ Vgl. Anna L. Tsing: *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Oxford 2005, 52.

Anna L. Tsing hat erarbeitet, dass <Rohstoffe> weder eine ahistorische noch eine natürliche Kategorie sind, sondern durch diskursive und kulturelle Arbeit hergestellt werden. Rohstoffe sind wesentlich an die moderne Idee von Fortschritt geknüpft. Fortschritt geht mit der Fähigkeit der <Skalierbarkeit> einher, die der unbegrenzt anwendbaren Bereitstellung abgeschlossener, austauschbarer Elemente dient.²⁶ Skalierbarkeit kann als Technologie verstanden werden, um in medientechnologischen Umgebungen der Plantagen und der Minen entleertes Land herzustellen, in dem (meistens) durch versklavte oder erzwungene Arbeit die Einheit <Rohstoff> als Entität der Vermehrung, Akkumulation, Mobilität und Macht gebildet wird. Lokale Eigenheiten und bestehende Beziehungen werden dabei über räumlich-zeitliche Skalen hinweg abgewertet und transzendiert. Rohstoffe sind, wie Tsing pointiert, materiell-diskursive Formen der Entfremdung und Entflechtung, die die Herstellung kapitalistischer Vermögenswerte überhaupt erst ermöglichen.²⁷ Diese Entflechtung ist zum einen eine narrative Herauslösung aus lokalen Netzwerken (ich komme darauf zurück) und zum anderen

ein technischer Vorgang der Trennung: Die in Tsumeb geschürften und dort vorbearbeiteten Erze werden im Verhüttungsprozess in Europa mit Erzen aus anderen Regionen gemischt und als Rohstoff zu Draht, Rohren oder Platten verarbeitet. Um es mit Tsing zu sagen, wird Lokalität bzw. Partikularität in Globalität bzw. Universalität aufgelöst, wobei Letztere hier erst erfunden wird. Innerhalb dieser Prozesse gibt es kein transzendentes ‹Kupfer›, sondern eine schrittweise Trennung, Aushandlung und Transformation des Materials.²⁸ In diesen Schritten, in denen Kupfer erst zum ‹rohen›, ‹unbearbeiteten› Material gemacht wird, kollidiert das Geopolitische im Ökologischen und Geologischen.²⁹

Es ist kein Zufall, dass zeitgleich mit der Kolonialisierung des afrikanischen Kontinents als globaler «Bergbaukontinent»³⁰ die Begriffe ‹Ressource› und ‹Rohstoff› vermehrt im ökonomischen Vokabular Europas aufkommen.³¹ Kolonialisierung eines vermeintlich leeren Raumes und die scheinbar unendliche Extraktionsfähigkeit schreiben sich strukturell als Kolonialität in das Denken von Rohstoffen ein. Den Begriff ‹Kolonialität› hat Aníbal Quijano für die Bezeichnung der zentralen epistemischen Struktur des Kolonialismus vorgeschlagen, die seit der Gründung und Entwicklung westlicher Zivilisation in der Renaissance Geltung beansprucht. Kolonialität durchzieht sämtliche Bereiche, die als modern gelten, von der Perzeption, der Vorstellungskraft, den materiellen oder intersubjektiven Erfahrungen bis hin zu den Produktionsweisen.³² Obwohl sich die westliche Moderne erst durch die koloniale Herrschaft über indigene Menschen, deren Land und ökologischen Beziehungen und durch die Erfahrung von *race*, Fortschritt und Natur herausgebildet hat, wird koloniale Gewalt in physischer wie epistemischer Form aus Modernität bis heute ausgelagert.³³

Für Massenmedien und Medieninfrastrukturen heißt das, dass ihre Versorgung aus «billig»³⁴ gemachten Mineralien, Metallen und Energierohstoffen sowie der Umgang mit dem von ihnen versursachten Abfall aus einer Verteilung von Beziehungen zu Land, Eigentumsrecht, Macht und Arbeit resultiert, die während der fast 500-jährigen Geschichte der Kolonialisierung etabliert wird. In Erweiterung des Konzepts von Kolonialität möchte ich hierfür den Begriff der Ökolonialität vorschlagen. Damit sollen die epistemischen und materiellen Ebenen adressiert werden, in denen kolonialrassistische Reorganisationen von ökologischen Beziehungen zwischen Menschen, Land, Mineralien etc. operationalisiert werden.³⁵ Die «metallic materiality»³⁶ von Medientechnologien, deren Stoffe vorwiegend aus dem Globalen Süden kommen und vermeintlich kultur- und geschichtslos sind, wird konstituiert durch Ökolonialität. Diese dient der Naturalisierung kolonialrassistischer Ökologien³⁷ von Medieninfrastrukturen nicht nur in technischer, sondern auch diskursiver Weise.

Post- und neokoloniale Wege von Rohstoffen sind heute fast schon offensichtlich, auf sie hinzuweisen wirkt beinah plakativ.³⁸ Da dennoch keine dringenden Fragen aus dieser Feststellung hervorzugehen scheinen, scheint das Prinzip der ubiquitären Medien selbst Teil der diskursiven Verschleierungsarbeit von Ökolonialität zu sein. Nkanga bringt diesen paradoxen Zusammenhang von

²⁸ Parikka schreibt: «[W]e need to be able to think about the geos in this geopolitics too.» Parikka: *A Geology of Media*, 46.

²⁹ Wolfgang Reinhard: *Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015*, München 2016, 1006.

³⁰ Vgl. Christoph Bonneuil: *Seeing the Earth as an Industrialist. The Emergence of The Resource Concept in Western Modernity*, Videoaufzeichnung eines Vortrags vom 28.11.2019 an der Universität Wien, 2020, anthropocene.univie.ac.at/multimedia/video-bonneuil (25.9.2020).

³¹ Vgl. Aníbal Quijano: *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*, Wien, Berlin 2019 [2016], 43.

³² Vgl. auch Walter Mignolo: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien 2012.

³³ Vgl. Raj Patel, Jason W. Moore: *A History of the World in Seven Cheap Things. A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*, Oakland 2017.

³⁴ Die Verbindungen von Kolonialität und Ökologie sind vielfältig und können hier nur angeschnitten werden. Peder Anker hat die Bedeutung von Ökologie als koloniales Kontroll- und Verwaltungsinstrument in Südafrika herausgearbeitet, Peder Anker: *Imperial Ecology. Environmental Order in the British Empire*, Cambridge 2001. Katrin Köppert spricht in einem ähnlichen Zusammenhang von ökolonial: Pumzi. Kat Köppert über eine filmische Gegenreinierung der ökolonialen Gegenwart, in: ZfM–Gender Blog 2019, zmediawissenschaft.de/online/blog/pumzi (25.9.2020).

³⁵ Parikka: *A Geology of Media*, 44.

³⁶ Den Begriff ‹rassistische Ökologien› schlagen Leilani Nishime und Kim D. Hester Williams vor, Leilani Nishime, Kim D. Hester Williams: *Introduction. Why Racial Ecology?*, in: dies. (Hg.): *Racial Ecology*, Durham, London 2019, 3–16.

³⁷ Vgl. hier auch Andrea Seier: *Plädoyer für notwendige Illusionen. Kritik neu erfinden*, in: *Navigationen. Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften*, Jg. 16, Nr. 2, 2016, 125–143, hier 128.

Opazität und Ubiquität auf den Punkt, wenn sie schreibt, «[t]he visibility is important to make it opaque». ³⁹ Je mehr die Medientechnologien des elektrischen und später elektronischen Zeitalters kupferbasiert sind, ⁴⁰ umso mehr scheinen die kolonialen Versorgungsnetze ihrer Bereitstellung opake Züge anzunehmen. Gegen die modern-koloniale Versorgung, die das Wachstum medientechnologischer Verbindungen durch ein System der ökologischen Trennung mittels der Einheit des ‹Rohstoffs› voranbringt, schlägt Nkanga eine Weise der narrativen Sorge hervor. Dadurch, dass sie über mineralogische Verwandtschaften und Provenienzen spekuliert, werden post_koloniale Verbindungen der Mediengeologie von Kupfer wieder gepflegt.⁴¹ Damit wird nicht nur auf einen kolonialen Unrechtszusammenhang verwiesen, sondern auch auf die Epistemologie seiner Neutralisierung.

³⁹ Vgl. Emeka Okereke, Otabong Nkanga: «My mother told me. I have dreamt of you in colours», in: Nkata (Podcast), Folge 4, 20.12.2019, nkatapodcast.com/podcast/otobong/ (14.9.2020).

⁴⁰ Auch das Glasfaserkabel wird das Kupferkabel nicht ersetzen, vgl. Martin Courtney: Blending Copper and Fiber, in: Data Centre Dynamics (Features), 19.2.2018, datacenterdynamics.com/en/analysis/blending-copper-and-fiber/ (14.9.2020).

⁴¹ Für dieses Verständnis von ‹spekulativ› siehe Marie-Luise Angerer, Naomie Gramlich: Feministisches Spekulieren. *Genealogien, Narrationen, Zeitlichkeiten*, Berlin 2020. Für eine Kirche in Deutschland, bei der das Kupfer nachweislich aus Tsumeb stammt, vgl. Anke Schwarzer: «Kupfer ist treu.» Über den sorglosen Umgang der Kirche St. Michaelis mit der Kolonialvergangenheit, in: Web-map Hamburg Global, 8.12.2011, hamburg-global.de/v1.0/placemarks/12 (14.9.2020).

⁴² Vgl. Parikka: Green Media Times, 77.

⁴³ «Die Alternativen sind keine schlichten Fantasien oder Entwürfe einer neuen Utopie. Ausgehend von lokalen Geschichten, die aufgrund der kolonialen Raum/zeitlichen Differenzen marginalisiert worden sind, wird die Befreiung und Dekolonisierung gegenwärtig in Raum/zeitlichen Zellen von sozialen Bewegungen aller Art, von Intellektuellen-Aktivist_innen, von Künstler_innen-Aktivist_innen etc., schriftlich oder mündlich artikuliert. Mignolo: Epistemischer Ungehorsam, 190.

⁴⁴ Vgl. Heidi Schnorbus: *Die Geschichte der Otavi Minen AG. 1900–2000. Ein ereignisreiches Jahrhundert*, Frankfurt/M. 2000, 61.

⁴⁵ Vgl. Tsing: *Friction*, 27f.

⁴⁶ Im Jahr 2019 wurde der Hauptschacht mit deutschen Entwicklungsgeldern restauriert. Gegen solche kolonialnostalgischen Projekte richtet sich Nkangas Perspektive. Vgl. Frank Steffen: Erhalt eines Stücks Geschichte, in: *Allgemeine Zeitung Namibia*, 13.12.2019, az.com.na/nachrichten/erhalt-eines-stcks-geschichte-2019-12-13 (14.9.2020).

Verbindungen pflegen

Für ein mediengeologisches Verständnis von Materialität spielen prozesshafte Zeitlichkeiten und nichtintentionale Archive eine zentrale Rolle. Der geologische Ansatz eröffnet, so Parikka, eine Reihe anderer Zeitlichkeiten und Materialitäten: alte, weggeworfene Medien und solche Medien, die keiner bisherigen medientechnischen Definition entsprachen, Steine, Mineralien und Metalle, die als metallurgischer Auftakt von Medientechnologien gelten können.⁴² Wenn, wie ich im Folgenden argumentiere, der Diebstahl von namibischem Kupfer mit einem Diebstahl von namibischer Geschichte einherging, heißt das, dass mit dem Fokus auf Tsumeb's Kupfer auch wieder narrative Fragmente hervortreten. Für eine dekoloniale Mediengeologie, die Ökologien und Ökonomien von Medieninfrastrukturen fokussiert, stellt sich damit nicht nur die Frage, wie diese durch Ökonalität bestimmt wird, sondern auch, wie abgetrennte und fragmentierte Geschichten von Tsumeb eine dekoloniale Option bedeuten können.⁴³

In der Videoarbeit *Remains of The Green Hill* (2015) steht Nkanga dem ehemaligen Bergbau in Tsumeb gegenüber, der heute ein klaffendes Loch in der Erde ist. Tsumeb wird auch der ‹Grüne Hügel› genannt. Der Name verweist auf den Zustand des Hügels, bevor die Europäer_innen beginnen, die Erze abzutragen: eine grün-blau schimmernde Anhöhe – 168 Meter lang, 12 Meter breit und 10 Meter hoch –, bestehend aus seltenen, teilweise endemischen Mineralien und einem der weltweit reichsten Kupfer- und Galliumvorkommen.⁴⁴

Im Video spricht der letzte Geschäftsführer der Mine, Andre Neethling, von der Dringlichkeit, etwas mit der Grube zu tun. Wenn sie schon nicht aufgefüllt werde, so solle sie doch wenigstens aufgeräumt werden. Die Implikation, den verlassenen Tagebau als Denkmal zu verstehen, greift Nkanga auf und transformiert Monumentalität in ein Konzept von Trümmern und Ruinen. Um Erze als Rohstoffe in Prozessen der Derelationalisierung herzustellen, muss der Ort Tsumeb durch das System technischer *frontiers* ‹aufgefüllt› werden.⁴⁵ Eine Wasser- und Elektrizitätsversorgung wird installiert, Post- und Telegrafennetzwerke werden



Abb. 2 Otobong Nkanga:
Remains of The Green Hill, 2015,
Filmstill/Detail (Orig. in Farbe)

erbaut und Eisenbahnlinien verlegt. Diese Infrastrukturen verfallen nach der Minenschließung.⁴⁶ Die Häuser der Arbeiter_innen werden komplett abgerissen. Die post_koloniale Mine wird im paradoxen Zustand einer abwesenden Anwesenheit zurückgelassen, über die Achille Mbembe schreibt: «It exists no more, except by its emptiness».⁴⁷ Ähnlich wie Nkanga die Fülle an Kupfer in Berlin mittels der Figur der opaken Sichtbarkeit beschreibt, erkennt sie in der Leere Tsumebs kein Nichts, sondern, wie sie es nennt, ein «negatives Monument».⁴⁸ Wenn Monumentalität als Unternehmung verstanden werden kann, Materie beherrschbar zu machen, indem selektierte Materialitäten für die Legitimierung des eigenen Machtanspruchs inszeniert werden,⁴⁹ richtet die Negativität von Monumentalität den Blick auf (Un-)Verfügbarkeiten von übrig und fallen gelassenen Erzählungen, Zeitlichkeiten und Materialitäten.

Das Video zeigt Nkanga erst ohne Steine, dann balanciert sie einen kleinen Stapel von Steinen auf dem Kopf. Da das Video rückwärts abläuft, scheinen die Steine nach und nach aus der Grube auf ihren Kopf «zurückzufallen». Mit dem Eingriff in den Zeitverlauf wird der Abbau umgekehrt: Statt, dass Erze extrahiert werden, kehren Steine und damit verschüttete Narrative sowie plurale «Zeitnischen»⁵⁰ zurück. Diese füllen allerdings weder die Löcher im Boden noch die Lücken im Kolonialarchiv mit neuen Geschichten auf.⁵¹ Wie in *Reflections of the Raw Green Crown* wird die Unverfügbarkeit und Opazität von Geschichte(n) mindestens auf zweifache Weise umkreist. Mittels der fragmentarischen Geschichten der Arbeiter_innen und der präkolonialen Bezeichnungen werden die Bewegung von der geomateriellen Versorgung europäischer Infrastrukturen zur mediengeologischen, dekolonialen Sorgepraktik von Extraktionsorten erkennbar.

⁴⁷ Achille Mbembe: The Zero World. Materials and the Machine, in: Sammy Baloji: *Mémoire/Kolwezi*, Oostkamp 2014, 73–79, hier 79.

⁴⁸ Otobong Nkanga u. a.: Intricate Connections/Vielfältige Verknüpfungen, in: Otobong Nkanga: *Luster and Lucre*, Frankfurt / M. 2017, 165–205.

⁴⁹ Vgl. Daniel Miller: *Materiality*, Durham 2005, 16.

⁵⁰ María Puig de la Bellacasa: *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, Minneapolis 2017, 201.

⁵¹ Vgl. zur Unmöglichkeit der Wiederherstellung von Ge-schichte(n) auch Saidiya Hartman: *Venus in Two Acts*, in: *Small Axe*, Bd. 12, Nr. 2, 2008, 1–14.



Abb. 3 Otobong Nkanga:
Solid Maneuvers, 2015;
fotografiert von Jeremy Lawson
während der Performance im
Museum of Contemporary Art,
Chicago, 2018 (Orig. in Farbe)

⁵² Vgl. Nkanga u. a.: *Intricate Connections*, 189.

⁵³ Vgl. Zimmerer: *Deutsche Herrschaft über Afrikaner*, 126. Das Erbe des kolonialen Fürsorgegriffs manifestiert sich bis heute in Vorstellungen von Wohltätigkeits- und Entwicklungshilfe, vgl. Hobart, Knesse: *Radical Care* 2002, 10.

⁵⁴ Vgl. Uma Narayan: *Colonialism and Its Others. Considerations on Rights and Care Discourses*, in: *Hypatia*, Bd. 10, Nr. 2, 1995, 133–40.

«Caring»/«mattering»

Die choreografische Arbeit *Solid Maneuvers* (2015) greift die Arbeits- und Extraktionsabläufe der Mine in Form bildhauerischer Objekte auf, die den Negativen der Löcher nachgeformt sind. Performer_innen – hier Nkanga selbst – tragen diese Objekte des negativen Monuments wie sperrige Ringe um die Hüfte und vollführen gegen deren Widerstand maschinische Bewegungen.⁵² Durch die Performance der Arbeitsabläufe in der Mine und der Prozesse im Sortier- und Schmelzwerk öffnet sich ein imaginativer Raum. In diesem wird die kräftezehrende Tätigkeit der Arbeiter_innen, das Schürfen, Baggern, Tragen und Filtern in Beziehung zur Erde und ihrer gewaltvollen Ausleerung gestellt. Durch den Verweis aufeinander wird ihr leerer Platz in der Geschichtsschreibung von Tsumeb markiert.

Der Rohstoff *Kupfer* soll innerhalb eines reibungslos funktionierenden Versorgungsapparats hergestellt werden. Da die Sicherstellung von genügend Arbeitskräften für die Farmen, Minen und den Bau der Infrastruktur in Deutsch-Südwestafrika für die Kolonialverwaltung ein anhaltendes Problem

darstellt, wird nach dem verheerenden Krieg 1906 ein Gesetz erlassen, das alle Schwarzen männlichen Afrikaner in der Polizeizone unter die Pflicht stellt, für *weiße*, deutsche Siedler_innen und Kolonist_innen zu arbeiten. Zur Gewährleistung wird ein Pass- und Aufenthaltskontrollsysteem eingeführt, das rassistische Zwangsarbeit durch die koloniale Rhetorik der Fürsorge durch Arbeit zu legitimieren versucht.⁵³ (Für-)Sorge ist somit grundlegender Teil des kolonialen Projekts von Infrastruktur und Arbeit. Die Philosophin Uma Narayan weist darauf hin, dass Kolonialismus genuin einem ideologischen Selbstverständnis von Kultivierung und Fürsorge zugrunde liegt.⁵⁴ Bestehende Ökologien werden durch ein System von Ökolonialität ersetzt, die allein um die Beziehungen zwischen *Weißen* und Schwarzen organisiert wird. Antikoloniale Widerstand in Form von Streiks, Sabotagen und Vertragsbrüchen zum Trotz wird über mehrere Jahrzehnte hinweg ein Prinzip installiert, das die Kupferversorgung an die Logik paternalistischer Fürsorge für Arbeiter_innen koppelt. Dieses gewährleistet, dass der Strom billiger und entleerter Rohstoffe für europäische Infrastrukturen nicht abbricht. Kupfer und Menschen werden dabei über alle Differenzen hinweg in ganz ähnlicher Weise über einen Begriff der Fürsorge reguliert, da sie als unbezahlte Waren und Arbeitskräfte gelten, mittels derer Kapital akkumuliert werden kann.⁵⁵

Der wechselseitige Verweis zwischen Schwarzsein und Mineralien ist Thema in mehreren Arbeiten Nkangas. Wenn sie in *Reflections of the Raw Green Crown* dem Malachit und dem Kupfer ihren Körper leihst, stellt sie fest: «Surprisingly, you look like me. [...]. I am raw. A distinct cousin. But we are from the same core».⁵⁶ Die Verwandtschaft zwischen Mineral, Mensch und Schwarzsein ist mehr als eine Metapher. Die Eigenschaften von Rohstoffen spiegeln sich in gewisser Weise in der Erfahrung von Menschen wider, die Rassifizierungen ausgesetzt wurden bzw. werden: entführt und getrennt von der eigenen Geschichte und klassifiziert als zu formende Materie. In der damaligen Kolonie Deutsch-Südwestafrika geht Schwarzsein mit der Vorstellung einer spezifischen Materialität einher, die ausschließlich einen Arbeits- und Energiewert darstellt, was eine Verdinglichung und damit eine Verneinung von Menschlichkeit bedeutet.⁷

Katherine McKittrick hat in ihren gender- und rassismustheoretischen Arbeiten darauf hingewiesen, dass sich Rassismus und Vergeschlechtlichung nicht nur auf menschliche Körper und Identitäten beziehen, sondern sich auch in Vorstellungen von Landschaft als leer, kultur-, beziehungs- und wertlos manifestieren.⁵⁸ Werden rassifizierende Prozesse als Materialisierung struktureller (Ent-)Wertung von Land, Körpern und Materie verstanden, heißt das, dass erst, wenn etwas zählt (*matters*), überhaupt dafür gesorgt werden kann.⁵⁹ Gegen das Verständnis, qua Existenz wertvoll und lebenswert zu sein, richtet sich ein System, das gleichermaßen menschliche und nichtmenschliche Körper ab- und entwertet und in dem sich Umweltrassismus und Rassismus gegenüber Menschen untrennbar verzahnen.⁶⁰

Diese Verzahnung zeigt sich heute in Tsumeb. Hier liegen schätzungsweise 14 Millionen Tonnen toxische Schlacke, die sich über die letzten hundert Jahre als Rückstand des Schmelzverfahrens, mit dem die Metalle aus dem Erz gewonnen werden, gebildet hat. Durch eine riesige Staubwolke, die der Wind von der alten Mine zu den Häusern in der Stadt trägt, werden menschliche und geologische Körper über dieselbe post_koloniale Materialität der Kupferruinen bis weit in die Zukunft geformt. Auch wenn bereits 1800 bekannt war, dass das bei der Kupferherstellung freigesetzte Gemisch aus Schwefel, Arsen, Blei, Antimon und Silber eine lebensbedrohliche Gefahr darstellt,⁶¹ werden Schwarze und indigene Menschen und Landschaften des Globalen Südens dieser toxischen Intimität bis heute vielfach ungeschützt ausgesetzt. In der chilenischen Stadt Ventanas leben derzeit ehemalige Arbeiter_innen der kupferverarbeitenden Schwerindustrie, die als *hombres verdes* bezeichnet werden, weil ihre Körper nach jahrelanger Arbeit mit Chemikalien und Metall in der Kupferschmelze grün gefärbt sind.⁶² Als eine Weise von Rassifizierung, die sich durch Materialisierungsprozesse manifestiert, hat Kathryn Yusoff die attribuierte Eigenschaft benannt, dass Schwarze und indigene Körper toxische Sedimentierungen kolonialer Rohstoffe in sich aufnehmen können.⁶³ Durch die *longue durée* der toxischen Schadstoffe der Kupferproduktion, die sich bis weit in eine von Rassifizierung strukturierte Zukunft tragen, scheinen Schwarze und indigene Menschen dazu verdammt, Gifte

⁵⁵ Vgl. Bengi Akbulut: Carework as Commons, in: Savvy: Agropoetic Reader, Berlin 2020, 107–111, hier 109.

⁵⁶ Nkanga: *Reflections of the Raw Green Crown*.

⁵⁷ Denise Ferreira da Silva hat in ihrer Analyse von Nkangas Arbeiten die spezifische Materialität von Schwarzsein herausgestellt, die mit einer Verneinung von Menschlichkeit und einer verdinglichten Materialität einhergeht, vgl. Denise Ferreira da Silva: 1 (life) ÷ 0 (blackness) = ∞ – ∞ or ∞ / ∞: On Matter Beyond the Equation of Value, in: *e-flux Journal*, Nr. 79, 2017, e-flux.com/journal/79/94586/1-life-o-blackness-or-on-matter-beyond-the-equation-of-value/ (14.9.2020).

⁵⁸ Vgl. Katherine McKittrick: *Demonic Grounds. Black Women and the Cartographies of Struggle*, Minneapolis 2006.

⁵⁹ Sara Ahmed stellt eine ähnliche Beziehung zwischen mattering und caring her, Sara Ahmed: Selfcare as Warfare, in: *Feministkilljoys* (Ahmeds «research blog»), 25.8.2014, feministkilljoys.com/2014/08/25/selfcare-as-warfare/ (14.9.2020).

⁶⁰ Vgl. Nkanga u. a.: *Rough Version*. Eine Beschäftigung mit der Frage, wie Nkangas antikoloniales Materialitätsverständnis in Zusammenhang mit Begriffen des Nichtmenschlichen oder Post-humanen gebracht werden kann, steht noch aus.

⁶¹ Vgl. Maxwell u. a.: *Greening the Media*, 56.

⁶² Vgl. Ned Rossiter: *Copper as a Mediating Technology of Organization*, in: Claus Pias, Timon Beyes, Robin Holt (Hg.): *The Oxford Handbook of Media, Technology, and Organization Studies*, Oxford 2019, 160–172.

⁶³ Vgl. Kathryn Yusoff: *Black Anthropocenes Or None*, Minneapolis, 2018, xii.

zu absorbieren, um die Gewalt an der Erde und der Medieninfrastrukturen, welche diese ermöglichen, mit ihren Körpern abzufedern.

Menschliche und nichtmenschliche Körper, Erde, Wasser und Luft sind unfreiwillige Speicher, die die post_koloniale Gewalt Tsumeb bis heute in sich tragen, während diese Geschichte der Medieninfrastrukturen Europas opak bleibt. Ökonalität ist in allen Elementen des gegenwärtigen Lebens spürbarer materieller wie epistemischer Bestandteil. Das Maß ihrer Intensität ist jedoch nach wie vor an der *colorline* ausgerichtet. Das macht Nkanga deutlich, wenn sie schreibt: «Wir müssen uns darüber klarwerden, dass wir zwar alle atmen, aber nicht alle dieselbe Luft.»⁶⁴ Wenn eine Geologie der Medien Erde als natürlich-künstliches Milieus von Signalen und Daten erkennt, mischt sich in dieses Milieu die überdauernde Toxizität der Ökonalität früherer Medieninfrastrukturen.

Die Technologie des Ongopolos

Die Reorganisation von Beziehungen durch Ökonalität geht dabei mit Trennungen bestehender Ökologien einher. Diese gekappten Verbindungen ruft Nkanga an, wenn sie in *Remains of The Green Hill* für die geöffnete Erde singt und nach den Namen fragt, die die Minerale und Metalle getragen haben, bevor *weiße* Geologen sie umbenannt und klassifiziert haben. Für die entleerte Mine zu singen und zu performen, versteht Nkanga als Akt der Sorge, Anerkennung und Beschwichtigung. Sie nutzt die poetische Metapher der Vibration ihrer Stimme, die Strukturen der Moleküle in Bewegung versetzt, um dadurch etwas Verschüttetes freizugeben.⁶⁵ Einer der Namen, den die Erze tragen, bevor sie Kupfer⁶⁶ genannt werden, ist Ongopol, wie das Material auf Oshiwambo heißt. Bevor die Europäer_innen nach Tsumeb kommen, handeln Ovambo-Schmied_innen, die in der Grenzregion zwischen dem heutigen Namibia und Angola leben, mit Kupfergütern, die über den afrikanischen Kontinent hinaus transportiert werden. Kupferartefakte werden aufgrund ihrer antibakteriellen Eigenschaften in medizinischen Kontexten, aber auch zu monetären und alltagsdienlichen Zwecken verwendet. Die Geschichte der nordnamibischen Kupferproduktion⁶⁷ ist, wie Nujoma resümiert, «all but lost, and blacksmiths engaged in copper smelting in Namibia [...] are virtually non-existent at present».⁶⁸ Trotz des Wissensverlusts ist anzunehmen, dass Ongopol bis 1900 ein zentrales Medium im komplexen Gefüge sozialer, ökologischer und kultureller Netzwerke darstellt.⁶⁹ Während, wie ich mit Tsing argumentiert habe, die kolonialkapitalistische Kupferproduktion der Zeitlichkeit des Fortschritts untergeordnet ist, folgt die Produktion von Ongopol der Zeitlichkeit der Saisonalität. Saisonalität ist die Zeitskala, in der die Schmied_innen begrenzte Mengen Kupfer extrahieren und verhütteten. Da dem Rhythmus der Trockenzeit gefolgt wird, findet die Kupferproduktion im Wechsel mit Landwirtschaft statt. Die Handwerker_innen nutzen den

⁶⁴ Nkanga u.a.: Ein Gespräch, 38.

⁶⁵ Vgl. Otobong Nkanga,

Anne Barlow: *From where I stand*, London 2019, 58f. Im Video ist der Gesang nicht zu hören, sie berichtet davon in einem Interview, vgl. Otobong Nkanga: *Bruises and Lustre*, in: ARTtube (Youtube-Kanal), 23.10.2018, youtu.be/ogeVfIqLoTA (14.9.2020).

⁶⁶ Der Name ‹Kupfer›, der sich vom *aes cyprium*, dem ‹Erz aus Zypern› ableitet, trägt bereits nominell eine europäische Ursprungsgeschichte.

⁶⁷ Ich beziehe mich beim Begriff ‹Technologie› auf die Ausführungen des Wissenschaftshistorikers Shadreck Chirikure, vgl. Shadreck Chirikure: *Metals in Past Societies. A Global Perspective on Indigenous African Metallurgy*, Heidelberg 2015.

⁶⁸ Vgl. Nujoma: *Copper*, 84.

⁶⁹ Vgl. ebd., 26.

trockenen Boden, um darin Kanäle zu bilden, in denen das flüssige Metall zu Kupferdrähten gehärtet wird, den sie zuvor in einem komplexen Verfahren mittels modifizierter Termitenhügel verhütteten.⁷⁰ Durch diese Art der Gewinnung werden die Kupfervorkommen über Jahrhunderte erhalten. Als hingegen mit der Übernahme der Deutschen nicht mehr Ongopolos, sondern der Rohstoff *«Kupfer»* abgebaut wird, wird auch der zeitliche Rhythmus der Saisonalität durch die Technik der Skalierung und der Zeitlichkeit des Fortschritts ersetzt.⁷¹

Es ist nicht meine Absicht, die Ongopolos Produktion als friedlich und in Harmonie mit der *«Natur»* zu romantisieren. Sie muss vielmehr als komplexe Technologie und als Teil ökonomischer, kultureller und spannungsreicher Netzwerke verstanden werden. Mit Nkangas Anrufung der afrikanischen Namen, von denen Ongopolos nur einer ist, treten auch andere Vorstellungen von Mensch-Ökologie-Zugehörigkeiten hervor als die der kolonial-kapitalistischen Moderne. Insbesondere im post_kolonialen Kontext muss der Akt der Umbenennung als Instrument der Reorganisation von Beziehungen und Verwandtschaften zwischen Menschen, Land und Dingen verstanden werden.⁷² Diese Sorgepraxis Nkangas kann mit María Puig de la Bellacasa zum einen als Kultivierung von mehr-als-menschlichen Interdependenzen verstanden werden, über die jede Form des Lebens erst zu einer solchen wird.⁷³ Zum anderen ist Nkangas Singen und Performen auf Zyklen von Zeit und Regeneration außerhalb der Zeitlichkeit des Fortschrittsdenkens ausgerichtet.⁷⁴

Wenn Kupferdiebstahl als Raub an namibischer Geschichte verstanden wird, wird in der hier verfolgten dekolonialen Mediengeologie jedoch auch ein medienarchäologisches Anliegen deutlich, Genealogien von Medien umzuschreiben.⁷⁵ Das narrative Fragment der Ongopolos Technologie ist kein *«vorindustrielles»* Moment der kupferbasierten Infrastrukturen, sondern zeigt, dass Europa nicht der einzige Träger von Moderne ist.⁷⁶ Ongopolos fordert die universalistische Kategorie des Rohstoffs *«Kupfer»* heraus, indem es diese als spezifisch kolonial-moderne partikularisiert. Das heißt nicht, *«andere»* Geschichten zu *«entdecken»*, sondern die bestehende Geschichtsschreibung zu Medieninfrastrukturen und medienwissenschaftliche Theoriebildung zu hinterfragen und zu verlernen.⁷⁷ Die Produktion und der Handel mit Ongopolos können überhaupt erst als Voraussetzung für die europäische Versorgung mit dem Rohstoff *«Kupfer»* gelten, da sie das Rohstoffvorkommen dort erst bekannt gemacht haben.⁷⁸

Zu riesigen Drahtnetzen geformt, umspannt Kupfer die Erde und ist vermutlich *das* Medium der Übertragung und Verbindung. Aus der Sicht der post_kolonialen Mine in Tsumeb ist Kupfer gleichzeitig ein Mittel der Unterbrechung und Trennung. Wird die Verfasstheit der Moderne im Zuge von Medialisierungsprozessen über die Zunahme von Verbindungen beschrieben,⁷⁹ rückt der Begriff der Ökolonialität strukturelle Momente der Entfremdung, Trennung und Nichtsorge ins Zentrum. Mit Nkangas Arbeiten

⁷⁰ Vgl. Eugenia W. Herbert: Kwanyama Iron Working, in: Experience Rich Anthropology (Projekt-Website), o.J., era.anthropology.ac.uk/Era_Resources/EraIP_C_Museum/herbert.html (14.9.2020).

⁷¹ Vgl. auch Mignolo: Epistemischer Ungehorsam, 194.

⁷² Vgl. Val Plumwood: Decolonizing Relationships with Nature, in: Adams William, Martin Mulligan (Hg.): *Decolonizing Nature Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*, London 2003, 51–78, hier 68.

⁷³ Vgl. Puig de la Bellacasa: *Matters of Care*, 70. Nkanga verweist selbst auf Puig de la Bellacasa. Vgl. Nkanga u. a.: Ein Gespräch, 36.

⁷⁴ Vgl. auch Puig de la Bellacasa: *Matters of Care*, 10–15.

⁷⁵ Vgl. Parikka: *A Geology of Media*, 41.

⁷⁶ Vgl. Quijano: Kolonialität der Macht.

⁷⁷ Vgl. Ariella Aisha Azoulay: *Potential History. Unlearning Imperialism*, Brooklyn, 2019, 11–16.

⁷⁸ Vgl. Janet L. Abu-Lughod: *Before European Hegemony. The World System a. d. 1250–1350*, New York 1989. Es ist wahrscheinlich, dass afrikanische Händler_innen anfänglich die Absicht haben, europäische Händler_innen in ihre Wirtschaftsnetzwerke rund um das Kupfer zu integrieren.

⁷⁹ Vgl. z. B. Bruno Latour: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt/M. 2007.



Abb. 4 Otobong Nkanga:
Reflections of the Raw Green Crown, 2015, Filmstill
(Orig. in Farbe)

⁸⁰ Entschädigungen für die Folgen des Erzabbaus werden von den Kupferproduzenten wie Aurubis abgewendet, vgl. Aurubis: Gegenanträge zur ordentlichen Hauptversammlung am 28.2.2019 in Hamburg, 6, aurubis.com/binaries/content/assets/aurubisreLaunch/files/hauptversammlung/2019/gegenantragege-2019.pdf (12.12.2020); vgl. Genady Kondarev: Namibian Smelter Expansion Risks Deepening Environmental and Health Problems, in: Bankwatch Network, 17.7.2017, bankwatch.org/blog/namibian-smelter-expansion-risks-deepening-environmental-and-health-problems (12.12.2020).

bin ich der Bewegung von der infrastrukturellen Versorgung mit Kupfer zur mediengeologischen Sorge um gestohlene Erde und fragmentierte Geschichte gefolgt. Da das Heraustrennen von Kupfer bzw. Ongopolio aus den umgebenden Netzwerken in diesen irreparable Schäden hinterlässt, erfolgt in meiner Lesart von Nkangas Arbeiten die Reparatur nicht nur über Restitution oder finanzielle Entschädigung – wenn diese auch nicht fehlen sollten –, sondern mittels der Arbeit an und gegen europäische Kategorien und deren narrative Hegemonie. Nkangas Plädoyer für negative Monumentalität und opake Sichtbarkeit korrespondiert mit der ruinenhaften Architektur der Berliner Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche aus *Reflections of the Raw Green Crown*. Eine dekoloniale Mediengeologie ist herausgefordert, Wege zu finden, in den post_kolonialen Ruinen ihrer Kupferextraktion zu leben: Was für die Menschen in Tsumeb, die seit Jahrzehnten mit den Giften der Kupferproduktion leben müssen,⁸⁰ in existenzieller Weise gilt, kann in einem ersten Schritt für die Medienwissenschaft die radikale Befragung der post_kolonialen Bedingungen der materiellen und epistemischen Basis europäischer Medieninfrastrukturen bedeuten.