



Abb. 1–10 Stills aus dem Dokumentarfilm *We Are Zama Zama*,
Regie: Rosalind Morris, Kamera: Ebrahim Hajee, Kameras unter Tage:
Bhekani Mumpande, Darren Munenge und Prosper Ncube, 2019

VERSUCHSZONEN DES SPÄTINDUSTRIALISMUS

Goldabbau in Südafrika

Was passiert, wenn die Minen schließen: Die an der New Yorker Columbia University lehrende Anthropologin und Kulturtheoretikerin Rosalind C. Morris forscht seit zwei Jahrzehnten in südafrikanischen Goldabbauregionen, in denen sie die Transformationen im und vom industriellen Bergbau zum spätindustriellen eigenständigen Bewirtschaften der Minen, aber auch die Transformation der Townships und Gemeinschaften im Umfeld der Minen beobachtet und beschrieben hat. In den vergangenen Jahren hat sie dort vor allem Mitglieder der sogenannten Zama Zama begleitet, zumeist illegalisierte Migrant_innen, die in stillgelegten Goldminen in kleinen Gruppen Gold schürfen. Morris' Forschung und Arbeit mit ihnen im Rahmen ihres «Zama Zama Project» schlägt sich unter anderem nieder in einer Monografie (*Unstable Ground*, in Vorbereitung), einem Dokumentarfilm, *We Are Zama Zama*, der 2019 herauskommen wird, und einer Videoinstallation, *The Gamblers*, die im Januar in Berlin gezeigt wurde. Rosalind Morris sprach mit Daniel Eschkötter über die Goldminen als Theater und als Versuchszonen der Apartheid in Südafrika, über Zama Zama als Typus und Singularität, über die Zeitlichkeit des Anzestralen und die residualen (Flieh-)Kräfte der Industrialisierung.

Daniel Eschkötter Wie und wann haben Sie angefangen, sich für extraktivistische Ökonomien zu interessieren und zum Komplex von Goldminenarbeit, Deindustrialisierung und Migration in Südafrika zu forschen?

Rosalind Morris Nach Südafrika bin ich zum ersten Mal 1996 gereist, auf Einladung zu einer Tagung, die anlässlich der Einsetzung der Truth and Reconciliation Commission (TRC) in Kapstadt stattfand. Zu der Zeit hatte ich vor allem in Südostasien zu medientechnologischen und kulturpolitischen Fragen geforscht.¹ Und diese Arbeit, überhaupt meine Beziehung zu dieser Welt, waren aus vielen Gründen an ein Ende gekommen; es gab keinen Ansatzpunkt

¹ Vgl. etwa Rosalind C. Morris: *In the Place of Origins: Modernity and Its Mediums in Northern Thailand*, Durham, London 2000.

mehr für eine politische Identifikation, und wegen Thailands drakonischer Lèse-Majesté-Gesetzgebung (und einiger Texte, die ich geschrieben hatte) war noch dazu unklar, ob ich überhaupt hätte weiterarbeiten können.

In Südafrika wollte ich gar nicht unbedingt zur TRC und dem Theater der Transition forschen. Es war eher die gesamte politische Lage, die mich interessiert und auch beeindruckt hat: der Wille zur radikalen Veränderung und der unglaubliche Erfindungsgeist, die große Tapferkeit, aber die auch nicht unbeträchtliche Wut, die damit einhergingen. Die Kategorien des Politischen wurden da auf eine mir bis dato nicht bekannte Art mit Leben erfüllt. Ich habe viele persönliche Verflechtungen nach Südafrika und diese hatten mich vorher eher dazu veranlasst, dort nicht auch noch zu forschen. Aber letztlich ergab sich meine Arbeit – ich würde sagen: weniger *über* die Minen selbst als um sie herum oder in ihrem Schatten – sowohl aus meiner persönlichen Beziehung zum Bergbau (ich bin in einer Minengemeinde aufgewachsen) als auch aus den Erzähl- und Arbeitsformen, die in solchen Gemeinden und Gemeinschaften zu finden sind.

In vielerlei Hinsicht waren die Minen Südafrikas die Versuchszonen der Apartheid, in denen die Form des südafrikanischen Staates überhaupt produziert worden war. In ihnen trat seine Geschichte, die Entstehung dieser Staatsform sedimentiert in Erscheinung: vom oszillierenden Migrationssystem über die ästhetische Logik der *compounds*, der Minenarbeiterhostels und -siedlungen bis hin zur Schaffung geradezu bizarrer Formen von Sozialität, in denen Stadt und Township in einem Verhältnis unglaublicher Asymmetrie – 20.000 zu 250.000 Anwohner_innen – standen. Man konnte den Fetisch des Goldes geradezu sehen. Gleiches galt für den Fetisch der Mine, die einen riesigen Halbschatten warf, in dem alles irgendwie schillernd und zugleich unsichtbar war.

In meiner Forschung sollte es ursprünglich um Unfälle in diesem Komplex gehen; der Unfall schien mir – fälschlicherweise – eine Art Konzeptmetapher oder konzeptueller Operator zu sein, der die Minenwelt auf mehrere interessante Weisen ausrichtete: zunächst natürlich als Horizont möglicher Erfahrung für die Arbeiter – im Wissen aber, dass die überwiegende Mehrheit der Menschen, die in Bergbaustädten leben, nichts mit der direkten Minenarbeit zu tun haben. Ein Großteil des damaligen – eigentlich entpolitischen – Diskurses verschleierte das historische Problem als eines des Geburtsun- oder -zufalls: an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit geboren zu werden, so dass man unerbittlichen Arten von kontingenter und strukturell überdeterminierter Gewalt ausgesetzt ist – ohne einen Grund, der dem Subjekt zugeschrieben werden könnte. Es ging auch um die statistische Frage der Lebenserwartung mit Rückgriff auf den Begriff des Unfalls. «Unfall» schien mir also vielfältig relevant und anschlussfähig zu sein in Südafrika. Aber als Begriff war das einfach nicht hinreichend, um die Verhältnisse zu erfassen. Und klar, wenn man 20 Jahre lang zu einem Ort forscht, ändert sich die Arbeit mit dem Leben der Menschen ... Die AIDS-Epidemie etwa war eine zentrale Lebenskoordinate

in dieser Welt; Politik, Alltag, Beziehungen, alles hat sich dadurch verändert. Auch etwa die Art und Weise, wie Minen mit der Frage nach ihrer Verantwortung gegenüber ihren Arbeitern umgegangen sind. Oder die TRC und wie sie die Vorstellungen vom Politischen veränderte. Lokale Kämpfe um die lokale Regierungsführung und Konflikte zwischen den Gewerkschaften in den Minen trugen ebenfalls dazu bei, die Zusammenhänge zu verändern – und auch, wie ich sie begrifflich zu fassen versuchte.

Irgendwann erschien mir *unstable ground* eine gute Formel, ein Konzept zu sein, um die multiplen Erschütterungen, Instabilitäten (auch des Nachdenkens über Minen) und den langen Prozess der Selbsttransformation zu begreifen – und auch die (Un-)Möglichkeit der Gründung (eines neuen Regimes, eines neuen Staats) auf und nach dem, was vielleicht (k)eine Revolution zu sein versuchte ...

D.E. Der Bergbau hielt also eine politische Metapher, ein metaphorisches Erschütterungspotenzial bereit, die es auch möglich machten, über die TRC mitnachzudenken?

R.M. Ja, aber auch eine philosophische Frage: Was ist das Wesen dieser Gründung oder ihre Szene? Außerdem spielte in all dem natürlich die Kategorie des Untergrunds eine Rolle, als buchstäbliche, mythopoetische, aber auch als politische Referenz, denn gerade in der Welt, in der ich mich aufhielt, war die Kategorie und Praxis des politischen Untergrunds nach den Sowetoaufständen von zentraler Bedeutung. *Unstable ground* war also für mein Verständnis der Minenumwelt die viel offenere Konzeptmetapher, viel besser geeignet, um das theoretische Projekt mit der empirischen Lage zu verbinden. Darum geht es schließlich in der Anthropologie immer auch: um diese Nähe und Verbindung. Wenn man nur beim empirischen Material bleibt, dann kommt dabei lediglich eine Fallstudie heraus.

D.E. Das rhetorische Register des Theatralen klingt nicht nur in Ihrer Skizzierung der politischen Übergangssituation und der <Bühne> der TRC an. Auch in Ihrer Beschreibung der Minen bin ich immer wieder auf Theatermetaphorik gestoßen. Inwiefern haben Sie da auch eine Bühne vorgefunden? Und geht damit das *staging*, die Aufführung und Performanz einer spezifischen Subjektivität einher, die sich irgendwie in der Minenarbeit – ob nun industriell oder postindustriell, formal oder informell – festmachen ließe?

R.M. Ja, als diese industriellen Bergwerke noch in Betrieb waren, begegneten sie mir tatsächlich als theatrale Räume. Und zwar durchaus in dem Sinne von Theatralität, den man in Walter Benjamins Passagen-Arbeit findet. Die Minen begreife ich aus mehreren Gründen geradezu als das negative Bild der Passagen – und das nicht nur, weil die Passagen zum Ziel dessen wurden oder werden, was in diesen Minen abgebaut wurde. Formal gesehen gibt es eine geradezu unheimliche Ähnlichkeit zwischen den Architekturen der Passage und der Mine. Der Vergleich mag lächerlich anmuten: Wie kann das Theater



des Lichts in irgendeiner Weise sein analoges oder negatives Bild unter der Erde haben? Aber was in diesen Theatern des industriellen Bergbaus zu sehen war – und insbesondere in Südafrika, wo sich viele der tiefsten (Gold-)Minen der Welt befinden –, war erstens Technologie. Und zweitens betrifft der Zusammenhang zu den Passagen die Vermittlung und Verbreitung, sowohl global als auch in einem sehr spezifischen nationalen Theater: als die Szene, in der die ethni-

sierte Arbeit ihre Funktion als Supplement der Maschine erlangte und in der sich diese Maschine in gewisser Weise durch die Aufrechterhaltung ethnischer Differenzen rechtfertigte.

Als ich das erste Mal eine der extrem tiefen südafrikanischen Minen hinunterfuhr, hatte ich den Eindruck, aufgefordert zu werden, auf eine bestimmte Art Zuschauerin zu sein. Aber die Frage nach dem Theater in diesem Raum, der nun eher die Ruine dieses ehemaligen Proszeniums ist, erscheint mir heute noch schwieriger: Nicht nur ist das Publikum jetzt radikal verschoben, entortet, sondern das gilt natürlich auch für die Subjekte, die diese Bühne bevölkern. Diese neuen Subjekte sind die illegalisierten Migrant_innen und <informellen> Bergarbeiter wie etwa die sogenannten Zama Zamas, mit denen ich arbeite. Sie suchen gleichzeitig Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit; sie wollen dokumentiert werden, im mehrfachen Sinn des Wortes; sie wollen in ein Sichtbarkeitsregime eintreten, das ihnen Anerkennung vom Staat, von anderen, von den Nutzer_innen von Social Media usw. gewährt. Aber was mir an dieser Ruinenlogik am wichtigsten erscheint – und das habe ich tatsächlich mehr noch von Benjamin als vor Ort gelernt –, ist der Umstand, dass die frühere Theatralität erst im Moment der Zerstörung sichtbar wird. Was im Minenruinentheater zur Aufführung kommt, scheint mir nicht zuletzt die Erfahrung der Gegenwart als Verlust der technologischen Modernität zu sein, oder die Narration dieser Erfahrung. Und das ist selbst eine seltsame Unterbrechung der generischen Erzählung von Deindustrialisierung oder postindustriellem Leben.

D.E. Die Ruine der Mine wird in dieser Theatralität, aber auch in ihrer Beziehung zur Geschichte, wie sie Benjamin in seinem Allegorieverständnis begreift, fast so etwas wie eine absolute Metapher für die Epoche oder das Stadium der Postindustrialisierung. Wenn es dabei bliebe, wäre das eine vielleicht etwas unbefriedigende Emblematisierung und Stillstellung ziemlich

dynamischer Prozesse. Aber andererseits scheint es Ihnen gerade mit den neuen Subjekten der Zama Zamas doch auch um Zusammenhänge zu gehen, die sich in dieser Metaphorik nur bedingt fassen lassen.

R.M. Ja, die Ruine sollte keinesfalls nur die Funktion einer Chiffre haben. Aber Ihre Frage bezog sich ja ursprünglich auf die Aufführung, die Bühne von Subjektivität, und das ist in der Tat schwerer zu fassen.



D.E. Ich komme noch einmal darauf zurück, weil sich in Ihrem Projekt manches auch an dem Namen für die heterogene Gruppe der illegalisierten Migrant_innen und informellen Minenarbeiter entzündet, zu oder mit der Sie arbeiten: Zama Zama, «die Spieler». Aus dieser Typologie und aus den singulären Existenzen der Subjekte der Forschung ergibt sich ja auch eine Spannung. Aber vorher vielleicht etwas konkreter gefragt: Was waren die Eingangsportale in die Welt der Zama Zamas und in die filmische Arbeit dort? Gab es zum Beispiel «ambassadors», wie Jason Pine das in einem Laborgespräch vor drei Jahren mal genannt hat,² Leute oder Orte mit Türöffnerfunktion?

R.M. Es gab ein Haus in einer der ehemaligen Minentownships, die nun ein Zentrum für den <informellen> Goldabbau ist, das für mich als Ausgangspunkt diente. Das war eine Anlaufstelle für viele der jungen Männer nach ihrer Ankunft in Südafrika. Manche blieben länger oder kamen oft wieder, es war ein Treffpunkt, mit einem kleinen Laden, einer Küche, es wurde gespielt oder einfach abgehängt. Ich verbrachte viel Zeit dort, sprach viel mit dem Mann, der dort eigentlich lebte, auch über meine Idee, einen Film mit Zama Zamas zu machen. So verbreitete sich das, er hat die Leute wissen lassen, dass ich da und ansprechbar war, dass ich niemandem hinterherlaufen, niemanden zur Mitarbeit drängen würde. Und irgendwann waren da diese drei jungen Männer, drei Zama Zamas, die interessiert waren und an einem Film mitwirken wollten. Wir haben das einige Tage lang durchgesprochen; auch über meine Sorge, dass sie das zu stark exponieren könne, zumal wegen der physischen Präsenz der Kamera. Ich hatte unterschiedliche Ideen, wie wir die von mir projizierten Risiken verringern könnten: wenig Tiefenschärfe, ihre Gesichter nicht zeigen und Ähnliches. Ein eher abstrakter, gestischer Film, das war die Idee. Aber die drei lehnten das völlig ab: Sie wollten vor der Kamera in Erscheinung treten, wollten selbst die Kameras nehmen, an der Konzeption der Aufnahmen unter Tage mitarbeiten. Auch sie leben schließlich in einer Welt der Massen- und Sozialmedien. Wie wenig auch immer die Leute haben mögen, es gibt den

² Vgl. Jason Pine im Gespräch mit Daniel Eschkötter: Eine totale Ökologie – Meth in Missouri, in: Zeitschrift für Medienwissenschaft, Nr. 14, 2016, 106–119.

Fernseher, Social Media usw. Die Kamera gab dem Projekt die Struktur des Begehrens; die drei haben sich, durchaus in einem sehr ernsten lacanianischen Sinn, dem Geschehenwerden überantwortet.

Ihre Welt, die Welt der Zama Zamas, ist eine, in der das Spielen, der Aus- und Einbruch, kontingente Ereignisse, ob nun katastrophisch oder produktiv, ganz anders im Bewusstsein und im Unbewussten insistieren. Es gibt eine ganz andere Ausrichtung auf diese Möglichkeit oder Gefahr, die sich durch Risikoerwägungen überhaupt nicht fassen ließe. Für diese Welt der postindustriellen Extraktion, die eben auch einfach «Glücksspiel» oder «Spielen» genannt wird, existiert eine andere Werteordnung. Die alte (industrielle) Ordnung sucht sie auf verschiedene Weisen heim; in der neuen Ordnung schlägt sich auch das nieder, was, wie es zum Beispiel Bataille immer betont hat, der wirtschaftlichen Logik einer liberal(er)en Ordnung immer noch versteckt innewohnt. Ob das in den Ruinen sozusagen aufgeführt wird, um auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, ist eine andere Sache. Zumindest unterscheidet sich die Subjektivität, das individuelle Leben, das von einem möglichen Einbruch des Schicksals oder Ausbruch eines plötzlichen fantastischen Reichtums bestimmt wird, sicher von denen in einer scheinbar rationaleren Wirtschaftsordnung. Es gibt dann natürlich unterschiedliche Erklärungen für diese Ausgesetztheit und Möglichkeit des Einbruchs radikaler Kontingenz, oft durch den Rückgriff auf die Idee einer alten Macht, die die Effekte menschlichen Handelns beeinflusst.

Im Postrevolutionären im Allgemeinen – und man kann Südafrika heute sicher als ein Land beschreiben, das postrevolutionär formatiert ist – ist die Kategorie des Anzestralen immer zentral. Was man in dieser Welt lernt, ist, dass die Vorfahren genauso das sind, was aus der Zukunft kommt, und nicht nur eine Sache der Vergangenheit, die zu Parodie und Farce werden kann. Und dass diese beiden Dimensionen – die radikale Begegnung mit der Eruptionsmöglichkeit, die einer postindustriellen und damit postrationalisierten Wirtschaft innewohnt, und die Vorfahren als das, was aus der Zukunft kommt – miteinander verbunden sind.

D.E. Nicht nur in diesem Zusammenhang fällt auf, dass Ihre Arbeit, Ihr Denken oft von Denkfiguren und Tropen der Zeitlichkeit und ihrer Analyse geleitet wird. Sehr oft begegnet man Figuren der zukünftigen Vergangenheit, der Nachträglichkeit und des Nachlebens, Zeitlichkeitsfiguren, die wir auch aus Diskursen über Heimsuchungen und andere Phänomene kennen, die, mit Derrida gesprochen, die «lebendige Gegenwart» teilen. Hier begegnet uns das ja auch schon in Ihrer Analyse des Postindustriellen – oder Spätindustriellen, wie Kim Fortun das nennt –, um genau so ein Nachleben der Materialien, Stoffe und Substanzen, aber auch kulturellen Techniken in der Landschaft, den Böden, den menschlichen Körpern und Köpfen zu betonen. Das «Post-» wird durch so einen Fokus auf die Überbleibsel und

das Nachleben ja in Zweifel gezogen. Diese Verbindung, die Sie auch eben aufgemacht haben, interessiert mich, diese unterschiedlichen Schichten des Anzestralen, von den Leben über die Diskursebene bis zu der spezifischen historischen Lage im Südafrika in der Zeit der TRC, also schematisch gesprochen, nach der Apartheid, aber auch vor der ja noch nicht abgeschlossenen Deindustrialisierung des Goldabbaus.

R.M. Zunächst einmal: Wenn die Kritik an der Metaphysik der Präsenz heute relevant sein soll oder kann, dann nur, wenn sie – da mag die Anthropologin in mir sprechen – auch eine hinreichende Beschreibung bietet für gegenwärtige Weltverhältnisse ...

D.E. ... oder Existenzweisen.

R.M. Genau. Es gibt natürlich viele Modi, viele Regime, viele Formen des Seins in und mit Abstraktion. Gerade aber im Hinblick auf die lange, komplizierte Geschichte der Abstraktion, die uns zum einen in der Sprache gegeben ist, die dann aber in bestimmten Ökonomien rationalisiert und in gewisser Weise totalisiert wird, erfordert die Analyse dieser Abstraktion eine Kritik an der Metaphysik der Präsenz als jener Struktur, in der die Abstraktion immer wieder verstellt wurde. Ich meine damit nicht, dass die Metaphysik der Präsenz nur in die kapitalistische Ära gehört, obwohl ich durchaus denke, dass aus ihrer Kritik etwas für das Verständnis industriell kapitalisierter Welten abgeleitet werden kann. Bei Derrida konnten wir viel davon lernen, aber gerade bei Derrida sieht man auch die Falle: Die Frage des Kapitals ist bei ihm mindestens unbefriedigend gestellt – eben weil es ihm nicht um die Kategorie des Industriekapitals geht. Alles ist für ihn immer schon Finanzialisierung. Auf der anderen Seite gibt es eine besondere Transformation, die stattfindet, wenn Kapital investiert wird und Produktion in Produktivität umgewandelt wird. Um die Geschichte des Kapitalismus und auch gerade die des Extraktivismus zu verstehen, braucht man diesen doppelten Blick: zu erkennen, dass die Abstraktion überall ist, aber auch, dass sie im industriellen Kontext eine spezifische Form annimmt.

Aber richtig, es geht auch immer darum festzuhalten, dass die Gegenwart nicht als vollkommen selbstpräsent oder selbstgenügsam angesehen werden kann und dass diese Perioden des postindustriellen, deindustriellen, spätindustriellen Lebens von allem Vorhergehenden radikal überdeterminiert sind. Und das gilt natürlich auch im materiellen Sinn. Die Oberflächen, die bei den Zama Zamas zum Schleifen der Steine verwendet werden – die dann zu Pulver zum Schmelzen verarbeitet werden und so die Gewinnung von Gold ermöglichen –: Sie sind glatt, weil sie auf eine spezifische Weise hergestellt wurden. Sie sind auch das Ergebnis industrieller Technologien. Aber in Bezug auf die Logik des Kapitals gilt das genauso für die lange Geschichte der Migration, die Formen des Anzestralen, die Ängste mit Blick auf die ethnische Situation: eine Vielzahl von Strukturen, die sich gegenseitig stützen und überlagern, aber alle



haben eine Bedeutung, die über ihren Ursprung und ihre anfängliche Funktion hinausgeht. Sie erzeugen spektrale Kräfte von relativer und unterschiedlicher Intensität zu unterschiedlichen Zeiten. Das Spektrale, das Geisterhafte, das Anzestrurale, das sind alles Figuren für eine extra- oder nichtlineare Zeitlichkeit. Die Analyse solcher extraliniaren Kräfte kann auch schnell formalistisch werden und an der Beschreibung und Analyse des Beobachteten vorbeiziehen, da muss

man vorsichtig sein. Aber dass die Berufung auf das Anzestrurale nicht einfach nur ein melancholisches Projekt ist, nicht einfach eine Rückwärtsbewegung; dass es um die Beschreibung einer komplexen Erfahrung des Anzestrals geht; auch deutlich zu machen, dass Rückkehrfantasmen und Herkunftsfantasien immer politisch saturiert sind; dass die Annahme, Deindustrialisierung bedeute eine Rückkehr des (Kunst-)Handwerklichen, geradezu ein Akt analytischer Gewalt und auch ein politisches Versagen, aber auch einfach empirisch falsch und eine völlig unzureichende Beschreibung der residuellen Kräfte wäre, die in den Leben der Menschen produktiv wirksam sind: All das festzuhalten, ist absolut zentraler Antrieb meiner Arbeit und wichtiger Teil des Projekts.

D.E. Die residuellen Kräfte am Werk zu sehen – und das eben nicht nur diskursiv: Hat Sie das quasi zwangsläufig in die Grenzgebiete im Mehrfachsinn (territorial, sozial, ökonomisch) geführt, sozusagen als neue Experimental- oder Versuchszone, wie Sie das eben genannt haben, in der sich noch größere politische, aber auch epistemologische Verschiebungen beobachten lassen? Und konkreter gefragt: Welche Rolle spielen diese Anordnungen des Anzestrals bei den Zama Zamas bzw. haben die Zama Zamas ein anderes Nachdenken darüber, aber auch über die Kategorien der Gründung provoziert?

R.M. Für mich waren diese Verschiebungen natürlich völlig real: Schon am Anfang meiner Forschung begann ich Leute zu fragen, was ihrer Meinung nach passieren würde, wenn die Minen schließen würden. Für viele war das zunächst undenkbar. Aber eigentlich allen Extraktionsindustrien ist diese Halbwertszeit, diese Endlichkeit eingeschrieben. Wer das konzipiert, finanziert und investiert, weiß das. Und doch ist das subjektive Bewusstsein dieser Tatsache der Endlichkeit anders für diejenigen, die sich mit dieser Art von Sein und Selbst identifizieren, eben die Arbeiter_innen in extraktivistischen Industrien. Einige der Minen in Südafrika haben inzwischen den Punkt erreicht, an

dem die Kosten der Förderung die Kapazitäten zur Gewinnerzielung übersteigen. Meine anfangs spekulative Frage fand also eine materielle Antwort. Und weil ich das antizipiert hatte, konnte ich mir das live vor Ort ansehen. Die Frage nach den Vorfahren begegnete mir da schon, nicht erst mit den Zama Zama, und zwar in Bezug auf das Massaker von Marikana [bei dem im August 2012 34 streikende Bergleute bei der Auflösung eines Protests von Polizei und Sicherheitskräften erschossen worden waren, Anm. D.E.]. Das war das größte kollektive Trauma nach dem Ende der Apartheid. Und ein Ereignis, für das die TRC eigentlich kein Aushandlungsmodell mehr zur Verfügung stellte. Stattdessen wurde Marikana zum Gegenstand von Untersuchungsausschüssen, wie sie in den alten Tagen des industriellen Bergbaus vor oder unter der Apartheid stattgefunden hatten, Untersuchungen über Gewalt in dieser oder jener Mine.



Meine ethnografische Feldforschung habe ich in den gesamten 20 Jahren in der Goldregion durchgeführt, in der Nähe vom *Rustenburg platinum belt*, wo die Ereignisse von Marikana sich zugetragen hatten. Aber es gab ohnehin einen Verkehr von Personen zwischen diesen Orten, so wie es da auch eine Bewegung von politischen Aktivisten gegeben hat, die Jahrzehnte zuvor gegen die Apartheid gekämpft hatten. Ich traf nach dem Massaker einige junge Gewerkschaftsaktivisten, Leute im weltlichsten industriellen Teil der Welt. Für mich war es deshalb eine Überraschung zu hören, dass sie glaubten, sie hätten Marikana überlebt, weil ihre Stimmen von ihren Vorfahren gehört worden wären. Von den Vorfahren gehört worden zu sein, hätte ihren Stimmen Kraft verliehen und sie auch überzeugender gemacht; oder – das war schwer zu verstehen und zu entscheiden – ihre Stimmen hätten von ihren Vorfahren nur gehört werden können, *gerade weil* sie eine solche Kraft im politischen Bereich erworben hatten. Aber dieses Gefühl oder dieser Glaube war auch mit Wut gegen die Vorfahren verbunden. Ich fand das merkwürdig: Warum sollte dieses Gehörtwerden das Ergebnis dessen sein, was als das Versagen der Eltern, der Väter beschrieben wurde: nämlich nicht richtig gegen die Apartheid gekämpft zu haben? Die jungen Männer sagten: Wenn unsere Väter sich richtig erhoben, wenn sie gegen die Demütigungen aufbegehrt hätten, müssten wir nicht streiken, müssten wir nicht den Tod oder Verbannung riskieren. Ich verstand das als eine Kombination aus einer Notwendigkeit der Anerkennung und einer Verleugnung der angestammten Ordnung, in der diese statthaben könnte. Aber zugleich auch als eine Unterwerfung unter dieselbe Tradition. Die Vorfahren

rufen einen auch aus der Zukunft an: Eigentlich war das gewissermaßen die Urszene im Nachdenken über die Komplexität der Kategorie des Anzestralen. Dass es da keineswegs nur um eine Frage der Rückschau oder einer Verpflichtung geht, die von der Vergangenheit ausgeht.

D.E. Wie wichtig ist in dem ganzen Zusammenhang eigentlich die Unterscheidung zwischen formalisierten und informellen Ökonomien oder Strukturen? Oder anders gefragt: Gibt es auch jenseits solcher Unterscheidungen eine starke organisierende Kraft des gesamten Minenkomplexes zumindest im Imaginären, auch wenn der industrialisierte Bergbau verschwindet? Das mag eine sehr europäisch oder amerikanisch formatierte Frage sein.

R.M. Obwohl ich meine Arbeit zu einer Zeit begonnen hatte, in der der industrielle Bergbau noch in voller Blüte stand, fand der Großteil meiner Forschung auch da schon an der Peripherie statt, in den Townships, wo *alles* informell und wo die überwiegende Mehrheit der Menschen eben nicht in den Minen beschäftigt war. Das war ein Raum, in dem die Gewalt des Systems sich noch einmal ausdifferenziert hat und sowohl Widerstand gegen die als auch die Verdoppelung der systemischen Gewalt hervorbringen konnte. So generierte die Architektur und Geografie der Apartheid, die etwa die Siedlung für die schwarze Arbeiter in fünf Kilometer Entfernung von der Mine platzierte und spezifische Bewegungen von schwarzen und weißen Subjekten in dieser Landschaft erforderte, auch lokale Formen von Gewalt, indem zum Beispiel Frauen, die dieses Gelände durchqueren mussten, auch der Gewalt aufständischer Kräfte ausgesetzt sein konnten. Dabei konnte der Widerstand gegen die Apartheid letztlich oft patriarchalische Strukturen reproduzieren, die sowohl der Apartheid wie auch den von ihr unterdrückten Gemeinschaften eigen waren. Was immer auch über Formalität und Informalität als Merkmale von Wirtschaft und Infrastruktur zu sagen wäre, so ist es zentral, dieses Fortbestehen oder Durchdringen sozialer Logiken über verschiedene oder unterschiedlich formalisierte Bereiche hinweg zu beachten. Aber lassen Sie mich die Situation der «formal informellen» Gebiete in der Nähe der Minen genauer beschreiben: Mehr als die Hälfte der Menschen in vielen Gebieten ist arbeitslos; eine sehr große Anzahl davon hat nicht die südafrikanische Nationalität; sie leben in Hüttsiedlungen ohne Strom oder sanitäre Einrichtungen; viele verrichten sexuelle Dienste für das Lebensnotwendige. Die Menschen sind vom Reichtum der Minen angezogen, aber nicht unbedingt von den Minen an sich; sie leben an ihren Rändern, in ihrem Schatten. Das bedeutet, dass die informelle Welt nicht vollständig von der Fantasie und dem Imaginären der Mine bestimmt wird, auch wenn sie als Köder oder Fetisch funktioniert.

Südafrikas besondere Form der biopolitischen Gouvernamentalität und des Überwachungsstaates wurde in den Goldminen in vielerlei Hinsicht erfunden, einschließlich vieler Kontrolltechnologien, die von Magnetkarten bis hin zu biometrischen Verfahren reichen. Aber obwohl die Bergbauunternehmen selbst

als biopolitische und gouvernementale Regime agieren, die medizinische <Pfle-ge> oder <Service>, Unterkunft, Schuldenmanagement, demografische Überwachung usw. anbieten, ist die größere Sphäre der Ökonomie und Sozialität um die Minen eine Zone innerhalb und zugleich außerhalb der Formalität. Es gibt ganz sicher nichts Vergleichbares in Nordamerika und Europa. Diese Konstel-lation hat mich interessiert: Was ist das Bewusstsein der Menschen, die zwar ir-gendwie in einer Bergbaustadt leben, die aber zugleich so weit weg von Minen und Bergbau sind. Der konkrete Ort, an dem ich geforscht habe, war der Schauplatz eines extrem langwierigen Konflikts innerhalb des Afrikanischen Nationalkongresses, zwischen dem Nationalen Exekutivkomitee des ANC, der Gemeinschaft vor Ort und der von der ANC geführten Kommunalregierung. Das führte zur jahrelangen Schließung von Schulen, zur Zerstörung der gesam-ten Infrastruktur und zur Schaffung einer Zone in den Townships, die als un-regierbar galt, die aber ihrerseits durch formalisierte und informelle Bereiche gekennzeichnet war. Diese Ereignisse haben jedenfalls gezeigt, dass sich diese Welt auch zugleich innerhalb und außerhalb der Vorstellung der neuen Nation befand. Deshalb will ich keineswegs so verstanden werden, dass es bei diesem Ort und seiner Geschichte irgendwie um eine Bewegung von der Formalität zur Informalität gehen könnte. Zumal unter dem Deckmantel von Konzepten der (Re-)Formalisierung, die natürlich auf der Überzeugung aufruhen, dass es eine solche zunehmende Informalisierung gibt, heute ein übles internationales Polizeiregime operiert, das sich mit sehr zweifelhaften empirischen Behauptun-gen etabliert: nämlich dass durch die illegalisierte Bewirtschaftung der Minen der Volkswirtschaft heute Milliarden von Dollar entgingen. Genau das Gegen-teil ist aber meiner Meinung nach der Fall: Die zerstörten Minen und die dort entstehenden Ökonomien sind vielmehr als Umwandlungspunkte oder Öff-nungen in die formale Wirtschaft, in die Finanzsysteme zu verstehen. Klar, die großen Unternehmen haben die Minen verfallen lassen, und nun gehen einige Leute auf eigene Faust da runter und fördern unter größtem persönlichen Risiko Kleinstmengen an Gold. Aber wozu führt das, wo fließt das letztlich hin? Mieten, Konsumgüter, Lebensmittel usw.: Natürlich produziert das Anschlüsse an die legale Wirtschaft.

D.E. Wenn wir bei dieser Kippfigur von formalisierter/informeller Wirtschaft und Existenzform bleiben: Sind die Zama Zamas im südafrikanischen Dis-kurs, auch mit dem schillernden Namen, selbst so etwas wie eine Konzept-metapher, oder steckt da vielleicht doch eher eine soziale Typologie und Zu-schreibung drin, eine Art neues Lumpenproletariat zum Beispiel?

R.M. Ein Sozialtypus in dem Sinne, wie Simmel den Begriff benutzt? Irgend-wann ist so ein Typus <besetzt>, Objekt einer Kathexis im psychoanalytischen Sinn. Er funktioniert dann fast wie eine Identitätskategorie, aber eben nicht ganz – und in diesem Fall wahrscheinlich überhaupt nicht. Im Juli hatte ich eine interessante Begegnung, als ein Mann unter Tage getötet wurde und die Polizei



seinen Kollegen nicht erlaubte, seinen Körper zu bergen. Als die Männer dann die Bergung gegen polizeiliche Anweisungen durchführten, wurden sie verhaftet. Ich versuchte, sie davon zu überzeugen, die Männer einfach gehen zu lassen, sie wollten schließlich nur den Leichnam ihres Freundes holen. Als ich einen Polizisten fragte, was den Männern denn eigentlich vorgeworfen werde, sagte er, dass sie wie *Zama Zamas* aussähen. Die Antwort implizierte also, dass sie,

weil sie so aussähen, Hausfriedensbruch begangen und Gold gestohlen haben müssten. In James T. Siegels großartigem Buch *Fetish, Recognition, Revolution*³ über den Fetisch der Erscheinung im kolonialen Indonesien geht es um Investurmomente, also wenn die Erscheinung Macht erlangt oder zugesprochen bekommt, zum Beispiel, indem Menschen sich die Kleidung der holländischen Kolonialmacht aneignen. Die äußere Erscheinung wird so zu einer Möglichkeit der grenzüberschreitenden Transformation oder illegitimen Mobilität. Das gilt aber natürlich auch negativ. Jedenfalls hörte ich Echos von Siegels interessantem Ansatz zur Politik der Anerkennung und des Auftretens in dieser Formel: «Er sieht aus wie ein *Zama Zama* und wird deshalb verhaftet.» Die Situation endete dann damit, dass ich versuchte, gegen die Verhaftung zu argumentieren, während der Polizist mir sagte, dass ich da nun wirklich keine moralische Autorität hätte, weil in den USA Menschen schließlich ständig nur auf der Grundlage von Indizienbeweisen ins Gefängnis gesteckt würden. Da konnte ich ihm natürlich nur zustimmen und an ihn appellieren, es doch anders zu machen. Später beim Filmen gab es dann einmal einen ähnlichen Moment, als wir einige *Zama Zamas* im Wagen hatten und die Polizei uns anhielt. Wir gingen davon aus, dass sie Bestechungsgelder wollten. Weil ich einen Kameramann und einen Tontechniker dabei hatte, hielten die Polizisten uns für Journalisten und wollten schnell wieder verschwinden. Aber bei den *Zama Zamas* war ich mir nicht so sicher, ob sie sie nicht vielleicht verhaften wollten, eventuell um sie dann freikaufen zu lassen. Ich sagte also, ich hätte diese Typen nur angeheuert, um *Zama Zamas* zu spielen, und dass ich ihnen deshalb diese Kleidung gegeben hätte. Und das reichte. Es gibt also eine wiedererkennbare ästhetische Form des *Zama Zama*. Die Form hat einen stereotypen Charakter angenommen, der fix erscheint, aber eine andere Möglichkeitsform in sich birgt. Gleichzeitig eine Singularität und die Unmöglichkeit eines kohärenten Typus also.

Auf mehreren Ebenen muss man sich auch immer bewusst halten, dass *zama-zama* eigentlich ein Verb aus dem isiZulu ist, das «streben» oder «versuchen»,

³ James T. Siegel: *Fetish, Recognition, Revolution*, Princeton 1997.

aber eben auch «spielen» bedeutet, auch wenn es dann substantiviert wird. Und dass diese Kategorie im südafrikanischen Diskurs abgrenzungsstrategisch funktioniert. Die Ausgestoßenen werden so benannt, die Form der räuberischen oder parasitären Besiedlung der Goldminenwelt, die am meisten verdammt wird und die trotz aller Anerkennungsbemühungen nach Ansicht der südafrikanischen Regierung nie legitim sein wird. Zum Teil geschieht das aus praktischen Gründen



(eben weil die Orte, an denen die Zama Zamas arbeiten, nicht zu sichern und zu versichern sind) und zum Teil aus Xenophobie (weil die Zama Zamas hauptsächlich undokumentierte Migrant_innen sind).

D.E. Steckt das irgendwie Ungreifbare, Dynamische, Unversicherbare schon darin, dass es sich eigentlich um ein Verb handelt?

R.M. Zumindest denke ich, ist es ein Indiz dafür, dass es ein Missverständnis wäre, Zama Zama im Sinn eines Sozialtyps als Identitätskategorie zu begreifen. Es gibt ohnehin viele Arten von Zama Zamas, von selbstorganisierten, autonomen Agent_innen (die dann meist nur kurze Zeit unter Tage bleiben) bis hin zu hochgradig organisierten internationalen kriminellen Syndikaten, die oft Menschenhandel betreiben und in eindeutiger Komplizenschaft mit industriellen Minen stehen. Da können Menschen wochen- oder monatelang unter Tage sein. Das ist das wirklich Beängstigende: Die großen Syndikate arbeiten offensichtlich in Koordination mit den noch operierenden Minenunternehmen oder Gewerkschaften. Ohne deren Logistik, ohne massive Lieferketten und Unterstützungssysteme könnten Menschen nie monatelang unter Tage sein. Ich habe Leute interviewt, die unter diesen Bedingungen gearbeitet haben, aber unmittelbaren Kontakt mit dieser Welt hatte ich nicht. Und dann gibt es natürlich die Menschen, die mehr über Tage arbeiten und die kommen und gehen. Sie kommen oft aus Mosambik. Und zuletzt natürlich Leute wie die, mit denen ich arbeite, die jeweils für einige Tage oder eine Woche unter Tage sind. Die kommen aus Lesotho, Simbabwe, auch aus Mosambik. Sie bilden flüchtige Übergangsgemeinschaften. In jedem Gespräch ist immer eine Vielzahl von Dialekten und Sprachen zu hören. Alle sind ständig dabei herauszufinden, woher jemand kommt und in welcher Sprache man sich nun verständigen kann. Nächste Woche sieht die Gruppe schon wieder anders aus und übernächste auch, da kann sich keine Lingua franca etablieren. Linguae francae erfordern Sedimentation, Stabilisierung. Das gibt es in dieser Welt nicht;

die befindet sich in ständiger Transformation und besteht zudem zum Großteil aus Menschen ohne Zugang zu Bildung, bei denen oft auch der Zugang zu ihren <eigentlichen> Muttersprachen durch Erfahrungen von Trauma, Trennung und Ausschluss im kolonialen und postkolonialen Kontext gebrochen oder verstellt ist. Einige Zama Zamas sind Studierende, die Schulden oder Uni-gebühren in Simbabwe abbezahlen. Aber die meisten sind ehemalige Bauern oder Fischer oder Verkäufer und Angehörige von ethnischen Minderheiten in den genannten Staaten.

D.E. Die meisten haben also überhaupt keinen früheren Bezug zur Minenarbeit?

R.M. Nein, nur sehr wenige haben den. Sie lernen bei denen, die schon da sind. Sie folgen oft Gerüchten von Leuten in ihren eigenen Dörfern oder im nächsten Dorf, sie folgen dem Rat von Cousins oder Onkeln usw. Frauen reisen auf etwas anderen Wegen, selten mit Männern, selten in Familienverbänden, obwohl dann in den Minenübergangsgemeinschaften oft Familien oder familienähnliche Verbände entstehen. Die Arbeitsteilung ist kompliziert und oft durch krasse Gewalt geprägt. Die Bezeichnung *Zama Zama* erhält die wirklich negative Aura in Südafrika, weil das Zonen sind, in denen der Staat oft aus Angst abwesend ist bzw. nur präsent ist, um sein Einflussgebiet zu sichern. Die Polizei tritt nur in Erscheinung – oder droht mit dem Erscheinen, um Leute auszuweisen. Oder um Bestechungsgelder einzutreiben. Das ist eine Zone allgegenwärtiger Gewalt, auch wegen der Beweglichkeit der Währungen, Gold und Bargeld. Von staatlicher Seite bleiben Raub und Mord meist ungeahndet. Der Zama Zama personifiziert für viele Südafrikaner_innen diese Gewalt und dieses Vakuum der Staatsgewalt.

D.E. Er ist also auch ein *failed state*-Emblem ...

R.M. Ja, die Figur eines gescheiterten Staates – und damit ein Vorbote dessen, was bevorstehen könnte. Die Zama Zamas kommen oft aus Simbabwe, was für viele in Südafrika die Versinnbildlichung eines gescheiterten Staates darstellt. Es gibt also eine Verdoppelung und Verdreifachung dieser spektralen Möglichkeit, die dann auf diese fast allegorische Figur projiziert oder durch sie inkarniert wird. Der Titel des Dokumentarfilms, den ich gerade fertiggestellt habe, *We Are Zama Zama*, soll die komplexe Selbstbehauptung der Menschen, mit denen ich arbeite, fassen: das Behaupten auch gegen die Figur, die sie verkörpern sollen. Es gibt einen schrägen, wenn nicht sogar zynischen Humor, der damit einhergeht; und einen emphatischen Diskurs persönlicher Souveränität und Freiheit, des Sprechens über und für sich selbst. Aber die Zama Zamas sind auch Opfer komplexer, zeitlich ausdifferenzierter Schichten und Geschichten struktureller Gewalt: erst zur Wanderarbeit gezwungen – aber auch diese <Möglichkeit> existierte dann so irgendwann nicht mehr –; dann gezwungen umherzuziehen, dann aber war genau das verboten. Jetzt sind sie



sozusagen unfrei in Bewegung, das heißt, sie sind zwar gezwungen umherzuziehen, aber es fehlt ihnen an Mobilität im Sinne einer Bewegungsfreiheit und eines Rechts, auch nicht bewegt, nicht abgeschoben zu werden.

D.E. Inwiefern ist es Teil des sozialen Imaginären, dass es in Namen und Existenzform nicht nur die Echos von Risiko und Spiel gibt, sondern dass sie auch das Erbe der brutalen Arbeit in den Minen antreten? Spielt Arbeit als *labor* da eine Rolle?

R.M. Ja und nein. Es handelt sich da sicher um ein echtes Arbeitsregime, das aber nicht die Ausprägung hat, dass da von Arbeit im Sinn des englischen *labor* gesprochen werden kann: Die Ebenen der Abstraktion und Rationalisierung sind nicht dasselbe; es gibt nichts Lohnförmiges, weder ein vertragliches Element noch ein echtes Arbeitgeber-Arbeitnehmer-Verhältnis usw. Aber klar, trotzdem gibt es ein Verhältnis von Zeit und Wert in dieser Ökonomie, allein durch das Unter-Tage-Sein, bis genug <erwirtschaftet> wurde. Dazu muss noch gesagt werden, wie viel von der Arbeit über Tage von Frauen geleistet wird. Das ist anders ausdifferenziert als in früheren Regimen. Es gibt operative Formen der Hierarchie und Aufsicht, die sich in gewisser Weise parodistisch zu den älteren Aufsichtstrukturen (im doppelten Sinn von *oversight*: überwacht und nicht gesehen zu werden) verhalten oder ihnen nachgebildet sind und die aus der Minenindustrie kommen: Aufseherrollen usw. Aber es gibt noch einen anderen Effekt dieser sozusagen gesicherten Staatenlosigkeit, und das betrifft die Reaktion auf Gewalt, die einerseits im Heute fort dauert, die aber auch schon lange Vorgeschichten hat. Es gehört zum Erbe der langen Epoche der drastischen Ethnisierung in Südafrika, die schließlich eine der zentralen Regierungstechnologien war, dass sich auch in der Welt der Zama Zama die Menschen eher nach sozialen Formationen ausrichten, in denen es eine geteilte Sprache, eine geteilte Herkunft gibt. Es gibt Ängste vor der Eskalation: dass grenzüberschreitende Gewalt einen totalen, unaufhaltsamen Charakter bekommen könnte, die auch die absolute Gewalt des Staates nicht hegen könnte. Diese Angst ist immer da, insbesondere wenn sich die Lage zuspitzt, etwa wenn, was vorkommt, mehrere Menschen innerhalb weniger Tage getötet werden und es so wirkt, als hätte der Konflikt im Hintergrund ethnisierte Züge. Ein Eingreifen des Staates könnte zu einer Abstraktion von diesen Identitätsmarkierungen führen, aber das passiert nicht. Die Angst ist real, dass solche Konflikte und daraus resultierende Rachespiralen in eine Lage führen, wie sie unter der Apartheid entfacht und auch gewollt wurde: totale ethnisierte politische Gewalt. Um dem vorzubeugen werden bei einer solchen drohenden Spirale ethnisierte Gewalt dann oft Pseudotribunale eingerichtet, nicht wie die TRC, eher das Exekutieren von Opfergewalt in René Girards Sinn, wo Gewalttäter von den Mitgliedern ihrer eigenen Gruppe eliminiert werden sollen. Das Opfer, die Beseitigung des gewalttätigen Elements aus den Reihen der eigenen Gemeinschaft, soll die große Gefahr der Gewalteskalation in

Schach halten. Unter der Apartheid waren ethnische Differenzen nicht nur der politische Bodensatz, sie wurden geradezu konserviert oder musealisiert. Die Ethnisierung der Politik wurde auch auf die Welt der Minen ausgedehnt und in die Struktur der Landschaften und Siedlungen eingeschrieben: welches Gebiet Zulu oder Sotho oder Xhosa ist zum Beispiel. Aber im Hier und Jetzt müssen ganz andere Kräfte wirken, gerade weil sowohl der Staat, der auf der Grundlage ethnischer Differenz und eines Staatsrassismus funktionierte, als auch der Staat, der es sich gerade zur Aufgabe gemacht hat, diese Grundlage zu überwinden, in diesen Gebieten und den Leben der Menschen abwesend sind. Die Lage in und bei den Ruinen dieser Minen zeugt zum einen von einem Fortleben des alten ideologischen und wirtschaftlichen Systems, einer Kontinuität, von der Unmöglichkeit einer Rückkehr, aber auch von der Tatsache, dass sich die Dinge manchmal ändern, indem sie sich an eine Vorstellung der Vergangenheit anpassen.

Aus dem Englischen von Daniel Eschkötter