

Afrikanische Diaspora zwischen Geschichte, Identität und entwicklungspolitischem Engagement

Tangang Meli Loungam

(Juli 2010)

Centre d'Étude et d'Information sur la Diaspora Camerounaise (CEIDIC)
Steinheilstr. 10
97080 Würzburg (Germany)
E-Mail : tangangmeli@gmail.com

Inhalt

A. Einführung

1. Cultural turn
2. Problematik

B. Geschichte und Aktualität des Kolonialismus

1. Koloniale Propaganda

- 1.1 Die religiöse Rechtfertigung*
- 1.2 Die theoretische Rechtfertigung*
- 1.3 Mediale Darstellung der „Schwarzen“*
- 1.4 Rassistische Ausstellungen*

2. Koloniale Strukturen

- 2.1 Religion*
- 2.2 Kolonialismus als System von Gewalt*
- 2.3 Marode Verwaltungssysteme*

C. Heutige Folgen des Kolonialismus

1. Entfremdung
2. Kultureller Rückzug
3. Anti-weißer Rassismus
4. Das Konzept von Afrika

D. Afrikanische Renaissance

1. Die Gesellschaftsstruktur
2. Die post-koloniale Kultur
3. Rolle der Diaspora
4. Relevanz für die internationalen Beziehungen

Zusammenfassung

Bibliographie

A) Einführung

1. Cultural turn

In diesem Beitrag geht es im Allgemeinen um die Bedeutung der Geschichte und der Kultur für die Entwicklung, wobei Geschichte und Kultur nicht immer klare Grenzlinie aufweisen werden. In der Auseinandersetzung mit dem Nexus Migration und Entwicklung werden fast ausschließlich Faktoren berücksichtigt, die sich in irgendeiner Art und Weise ökonomisch ausdrücken lassen, und das ist symptomatisch im entwicklungspolitischen Diskurs, denn der Geschichte und der Kultur wird nur wenig Platz eingeräumt oder gar ausgeklammert. Drei wesentliche Gründe erklären dieses Verhalten. Erstens geht es um hoch sensible Themen. Zweitens scheint Kultur zu einem Auffangbecken für alles bzw. zu einem „Ablenkungsmanöver“¹ geworden zu sein. Und drittens wird die Debatte von westlichen Ländern dominiert und dementsprechend werden Konzepte um ihre Interessen konzipiert. Zu Beginn der entwicklungspolitischen Ära hat die Kultur durchaus eine Rolle gespielt, allerdings geriet sie in einer ideologischen Falle. Während die Modernisierungstheoretiker die Ursache der Unterentwicklung in die rückständigen kulturellen Praktiken der Entwicklungsländer sahen und dabei die exogenen Faktoren minimierten, fokussierten sich die sozialkritische Theoretiker und Weltsystemtheoretiker auf exogene Faktoren, also auf die ungleichen Verhältnisse des globalen Strukturen. Mit dem Bedeutungsverlust der beiden großen Theorien gerieten die kulturellen Aspekte in Hintergrund. Jedoch scheint sich die Situation in den letzten Jahren geändert zu haben, so dass es sogar von „cultural turn“² die Rede ist. Höchstwahrscheinlich steht diese Renaissance in Zusammenhang mit der Globalisierung insofern, als gefragt wird, ob wir uns in Richtung eine „Weltkultur“³ bewegen, so dass die Kultur ihre Abhängigkeit vom lokalen Kontext verliert oder, ob die Kultur weiterhin seine lokale Prägung behält oder gar festigt, sodass es möglicherweise zu einem „Kampf der Kulturen“ kommen könnte. Eine „Weltkultur“ existiert bereit sei sie in Form von Identität oder in Form von Kunst oder Pop. Die erste gemeinsame Identität betrifft unsere Gattung: wir sind alle Menschen. Darüber hinaus gibt es Werte, die überall auf der Welt Geltung bzw. Akzeptanz finden. D.h. Werte, mit denen sich jeder Mensch identifizieren kann und sie betreffen vor allem Menschenrechte. Im Bezug auf die Kultur als Kunst gibt es heute einen intensiven weltweiten Austausch, wobei eine bestimmte Form von

1 Faschingeder 2003: 10

2 Tetzlaff 2007: 67

3 Ebd.: 65

Machtverhältnis darin zu erkennen ist. Über 500 Satelliten „bestreichen gegenwärtig mit vielfach uniformen Bildern, Videoclips und Popmusik die Erde. Sportgroßveranstaltungen und Musiksendungen werden gleichzeitig weltweit ausgestrahlt, und auch diktatorische Regime wie in China oder den Iran können die kulturellen Einflüsse über Datennetze und Satelliten aus anderen Ländern nicht mehr vollständig unter Kontrolle halten“ (Wagner zit. nach Tetzlaff 2007: 63). Die Integration der Kultur im entwicklungspolitischen Diskurs kann hilfreich sein, denn die „Kulturanalyse kann aufzeigen, wie soziale Tatbestände und Prozesse an Haltungen, Sichtweisen, Mentalitäten oder Denkstrukturen gebunden sind“ (Faschingeder 2003: 12). Diese kulturelle Perspektive steht nicht in Konkurrenz zu der strukturellen Perspektive. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass sich die beiden ergänzen. In diesem Lichte versteht sich dieses Teil der Arbeit als komplementär zum Teil II. Anders formuliert: Wenn man bei der Konzeption von Entwicklungsstrategien, -ansätzen oder -programmen die Sichtweisen, Mentalitäten und Denkmuster der Adressaten berücksichtigt, dann erhöhen sich die Erfolgchancen.

2. Problematik

Im afrikanischen Kontext ist die Debatte um die möglichen Reaktionen auf die Globalisierung eigentlich eine vorgeschobene Debatte. Die viel drängendere Debatte ist eine andere selbst, wenn sie für manche obsolet erscheint: es geht um die nicht verarbeiteten Folgen der Sklaverei und des Kolonialismus⁴. Das Thema betrifft keineswegs Afrika alleine, sondern auch den Westen und den Orient. Im Westen wird das Thema oft nur als Fußnote erwähnt (in Orient kaum erwähnt) und dadurch wird seine Relevanz kaum erfasst. Ob die Sklaverei und der Kolonialismus tatsächlich heute von Bedeutung oder eher als „Sündenbock“⁵ zu sehen sind, sollte zweitrangig sein. Viel wichtiger ist es, dass die Politik und die Wissenschaft erkennen, dass die koloniale Vergangenheit bei AfrikanerInnen⁶ ein großes Thema ist, d.h. ihren Alltag in der einen oder anderen Form prägt, und Wege gefunden werden sollen, um aus dieser Sackgasse herauszukommen. In der Entwicklungsgeschichte Afrikas hat die Diaspora oft eine wichtige Rolle insbesondere im Bezug auf die Bewusstseinsveränderung gespielt. Jedoch findet im heutigen Diskurs über

4 Zur Vereinfachung wird Kolonialismus hier verstanden als jegliche Form externer Herrschaft, wobei oft damit auch Sklaverei impliziert ist.

5 Nuscheler 2006: 211f

6 Dies kann man an small talks, Diskussionsrunden, Foren, Konferenzen, mailings, weblogs, Artikel, Bücher usw. feststellen.

Migration und Entwicklung keine systematische Einbindung dieses Aspektes statt. In ihrem Gutachten „zum entwicklungspolitischen Engagement der in NRW lebenden MigrantInnen afrikanischer Herkunft“ fassen Sieveking, Fauser und Faist die Lücke in der Auseinandersetzung mit Migration und Entwicklung wie folgt zusammen:

„Das Trauma des transatlantischen Sklavenhandels als zentraler Bezugspunkt der afrikanischen Diaspora spielt in der aktuellen politischen Diskussion im europäischen Kontext im Allgemeinen keine Rolle. Eine historisch kontextualisierende Perspektive fehlt den meisten entwicklungs- und migrationspolitisch ausgerichteten Studien gänzlich. Umgekehrt hat sich die Literatur zur afrikanischen Diaspora zwar intensiv mit der historischen Dimension transnationaler Verflechtungen zwischen Afrika, Europa und Amerika auseinandergesetzt, wie etwa der zum Klassiker avancierte Titel „The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness“ von Paul Gilroy (1993) zeigt. Aktuelle sozio-kulturelle, ökonomische oder politische Transformationsprozesse in afrikanischen Gesellschaften bleiben jedoch tendenziell unberücksichtigt. Dieses Manko, das die heutigen afrikanischen Staaten als weitgehend isoliert und von Globalisierungsprozessen ausgeschlossen erscheinen lässt, steht in starkem Kontrast zu den historischen Verflechtungen des Kontinents mit der Geschichte Europas und Amerikas, sowie der bedeutsamen Rolle, die Vertreter der afrikanischen Diaspora in den Unabhängigkeitsbewegungen und im Konstitutionsprozess der postkolonialen Nationalstaaten in Afrika gespielt haben“ (Sieveking/Fauser/Faist 2008: 13).

Bevor wir auf die Bedeutung der Geschichte und der Kultur im heutigen afrikanischen Kontext zurückkommen, soll zunächst einmal auf die Sklaverei und die koloniale Vergangenheit kurz eingegangen werden, welche für dieses Teil der Arbeit als **Hintergrundfolie** dienen sollen. Die Schwierigkeit der Auseinandersetzung mit der Sklaverei und dem Kolonialismus besteht darin, dass sie von Schuldzuweisungen überlagert wird: auf einer Seite wird argumentiert, dass die AfrikanerInnen an ihrer Misere selbst schuld sind und auf der anderen Seite wird entgegnet, dass der Kolonialismus und der Neokolonialismus an die Unterentwicklung Afrikas schuld sind. Die scharfe Trennung zwischen endogenen und exogenen Faktoren der Unterentwicklung kann unter Umständen irreführend sein, denn es gibt zwischen ihnen Verwicklungen, die ein Aussortieren der Faktoren schwierig und zum Teil sinnlos machen.

B) Geschichte und Aktualität des Kolonialismus

Selten hat ein Volk in der Weltgeschichte so viel Demütigung und externen Einflüsse erleiden müssen wie das afrikanische Volk. Bis zu ihrem weltweiten Verbot wurde die Sklaverei in allen Gesellschaften praktiziert, wobei sich die Formen unterschieden. Die Rassisierung der Sklaverei jedoch ist eine Erfahrung, die für die Menschen aus dem schwarzen Kontinent einzigartig ist. Diese Form der Sklaverei ist zunächst transsaharisch, dann transatlantisch. Erstere wurde und wird immer noch verschleiert, obwohl sie aufgrund ihrer grausamen Methoden (etwa die Kastrierung) nicht nur ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit ist, sondern durchaus als Völkermord einzustufen ist. Denn angesichts der großen Zahl deportierter afrikanischer Sklaven ist es heute mehr als erstaunlich, dass es in Orient keine afrikanische Diaspora wie in Amerika gibt⁷. Darüber hinaus sind die Reliquien der arabisch-muslimischen Sklaverei heute von großer nationaler und internationaler Aktualität (Mauretanien, Sudan). Die viel verbreitete und viel dokumentierte transatlantische Sklaverei und der anschließende Kolonialismus schöpften auch ihre Ideologien aus der Negierung der schwarzen Rasse. Die heutige afrikanische Gesellschaft ist ein Produkt des Kolonialismus, denn diese Herrschaftsbeziehung hat den Entwicklungsprozess Afrikas grundlegend durchmischt. Die koloniale Propaganda, die Sklaverei, die koloniale Ausbeutung und Entfremdung und der Neokolonialismus haben Spuren hinterlassen, die bis heute noch deutlich spürbar sind. Und dies liegt darin, dass die Verarbeitung der Geschichte auf gesellschaftlicher Ebene sowohl in Afrika als auch im Rest der Welt ausgeblieben ist. In diesem Beitrag geht es nicht darum die einen oder die anderen auf die Anklagebank zustellen, sondern die Mechanismen und Folgen des Kolonialismus zu skizzieren. Der Grund für diese Herangehensweise liegt darin, dass der Kolonialismus gewiss ein externer Eingriff ist, jedoch nicht erfolgen konnte ohne interner Beteiligung vor allem der lokalen Eliten⁸ gleichwohl wie diese Unterstützung ausgesehen haben mag. Im diesem Sinne ist mühsam und vielleicht zwecklos nach den Schuldigen zu suchen⁹. Zum besseren Verständnis von bestimmten Verhaltensmustern sowohl in Afrika und seiner Diaspora als auch in der westlichen Welt sollen die koloniale Propaganda und die kolonialen Strukturen kurz dargestellt werden.

7 Vgl. N'Diaye 2008

8 Vgl. Thioub 2001, 2008 und Diakité 2008

9 Vgl. Appiah 2004

1. Koloniale Propaganda

Unter kolonialer Propaganda sind Strategien zu verstehen, die zur Rechtfertigung der rassistischen Sklaverei und der kolonialen Herrschaft in Afrika, eingesetzt wurden. Diese Strategien basieren sowohl auf religiösen als auch auf „wissenschaftlichen“ Quellen, wobei ihre Verbreitung von Literatur bis Medien über Ausstellungen ging.

1.1 Die religiöse Rechtfertigung

Sowohl im Koran als auch in der Bibel wird die Sklaverei nicht verboten. Der wesentliche Unterschied liegt darin, dass die Sklaverei im Koran nur bei Nicht-Muslimen akzeptiert wird. In diesem Sinne wäre zu erwarten, dass sich die arabisch-muslimische Sklaverei bei der Islamisierung von Teilen Afrikas nur auf Nicht-Muslimen beschränken würde. Nein, aufgrund der ökonomischen Notwendigkeit wurde das Verbot umgangen mit der Argumentation, dass die Neger der Tierwelt näher stehen würden als der Menschheit, also minderwertig seien und deshalb können sie trotz Islamisierung versklavt werden¹⁰. Dieses Phantasma hat auch was mit der biblischen Erzählung über Noahs Fluch zu tun. Es geht um die sogenannte Ham-Legende aus Mose 9: 20-27. Obwohl darin weder Afrikaner noch Schwarze erwähnt werden, wurde der verfluchte Ham als Stammvater der Schwarzen ausgemacht, zunächst von Arabern dann von Juden und Christen. So wurde aus heiterem Himmel „ein Zusammenhang zwischen schwarzer Haut und Sklaverei“ (Hund zit. nach Wippermann 2005: 115) erfunden. Diese Auslegung der Bibel erklärt auch wahrscheinlich, warum die Kirche die Sklaverei der Schwarzen bis zum 18. Jahrhundert akzeptiert hat, während sie die Abschaffung der indischer Sklaverei schon 2 Jahrhunderte früher dekretiert hatte¹¹.

10 Vitkine 2008, 11min 28s-13min (Dokumentarfilm)

11 Vgl. Gravatt 2003

1.2. Die theoretische Rechtfertigung

Im Anschluss an die religiöse Rechtfertigung der schwarzen Sklaverei wurden auch in der Geschichte, Biologie¹², Literatur und Philosophie „Argumente“ und „Beweise“ gesucht, um die Unterlegenheit oder Minderwertigkeit der „Schwarzen“ zu untermauern. Zu einem solchen Unterfangen führt kein Weg an der Geschichtsfälschung vorbei. So musste Afrika als „ein geschichtsloser Kontinent“¹³ dargestellt werden. Damit erfahren wir eine phantasievolle Konstruktion von Afrika und „Schwarzen“, die darauf abzielt die „Schwarzen“ abzuwerten. Levy-Bruhl zum Beispiel, in Anlehnung an dem Missionar W.H. Bentley fasst den geistigen Zustand des „Schwarzen“ folgendermaßen zusammen: „Der Afrikaner, Neger oder Bantu, denkt nicht, überlegt nicht, folgert nicht. [...] Einen Plan ernsthaft auszuarbeiten, mit Intelligenz eine Induktion auszuführen – das geht über seine Kräfte. [...] Der Afrikaner denkt nicht bis zu Ende durch, wenn er dazu nicht gezwungen wird. Das ist sein schwacher Punkt, das ist sein charakteristisches Merkmal“ (zit. nach Attikpoe 2003: 20). Es bleibt nicht dabei die „Schwarzen“ als geistig minderwertig abzustempeln. Sie sollten auch als gefährliche Wilde und als Verkörperung des Teufels gesehen werden. Da die schwarze Farbe ohnehin das Böse symbolisiert, wurde dies auf Menschen schwarzen Hautfarbe projiziert, wie dieser Satz vom Philosophen der Aufklärung Montesquieu eindrucksvoll darlegt: „Die Menschen, um die es sich hier handelt, sind schwarz vom Kopf bis zu den Füßen und haben eine so platte Nase, dass es fast

12 Selbst in der Biologie ist die Debatte nicht abgeschlossen. So hat 2007 eine Äußerung des Nobelpreisträgers James Watson für Aufsehen gesorgt als er im Bezug auf Entwicklungspolitik sagte: „all our social policies are based on the fact that their intelligence is the same as ours – whereas all the testing says not really“ (zit. nach Milmo 2007). Darauf gab es nicht nur Kritik, sondern auch Zustimmung (vgl. Malloy 2008).

13 Die Strategien bestanden darin auf einer Seite die Beiträge Afrika zur Zivilisation zu schweigen und alles mit dem griechischen Mythos zu erklären und auf der anderen Seite, wo Hochkulturen auf afrikanischen Boden nicht zu leugnen waren, diese Hochkulturen als fremde Werke zu bezeichnen. Das markante Beispiel dafür ist „Great Zimbabwe“ (dazu Sauer 2003). Im Bezug auf die Thesen über die Unmenschlichkeit von „Schwarzen“ und die Bedeutungslosigkeit Afrikas für die Entwicklung menschlicher Zivilisation gehören die Thesen von Friedrich Hegel (1965) zu den Bekanntesten. Er geht von einer Aufteilung des Kontinents in drei Zonen, die voneinander isoliert seien, das heißt zwischen ihnen gebe es keinen Austausch. Das eigentliche Afrika befinde sich südlich der Sahara. In diesem Teil von Afrika so Hegel weiter gebe es keine Geschichte im eigentlichen Sinne. Was sich dort abspiele, sei eine Folge von Unfällen, von erstaunlichen Tatsachen. Hier gebe es kein Ziel, keine Subjektivität, nur eine Masse von Subjekten, die sich zerstören würden. Wenn Europäer diese Region verstehen wollen, sollen sie sich von moralischen Vorstellungen und vom Geist der Gesetze verabschieden, weil sich die „Neger“ noch in der Barbarei, in der Disziplinlosigkeit, im Naturzustand befinden würden. Er schließt den Abschnitt über Afrika mit dem vernichtenden Urteil, dass der „Neger“ aufgrund seines Zustandes weder entwicklungsfähig sei noch geeignet für die Erziehung. Mit anderen Worten seien sie mumifiziert. Die zwei anderen befinden sich nördlich von der Wüste und im Nilbecken und gehören jeweils zu Europa und Asien. Mit dieser Aufteilung ist offensichtlich, dass der Beitrag Afrikas südlich der Sahara zur ägyptischen Zivilisation untergraben wird. Die hegelschen Thesen mögen so erscheinen, als gehören sie zu einem anderen Zeitalter. Jedoch ist ihre Aktualität erschreckend. Der beste Beweis dafür ist die berühmt gewordene Dakar-Rede des französischen Präsidenten Nicolas Sarkozy. Sie war eine regelrechte Wiederbelebung von Hegels Thesen über Afrika und „Schwarzen“ (dazu Pironet 2007). Die zahlreichen Artikel und Bücher, die als Reaktion an dieser Rede veröffentlicht worden sind, unterstreichen die Brisanz des Themas.

unmöglich sie zu beklagen. Man kann sich nicht vorstellen, dass Gott, der doch ein allweises Wesen ist, eine Seele, und gar noch gute Seele, in einem ganz schwarzen Körper gelegt habe“ (ebd.: 21). Als Philosoph der Aufklärung ist Montesquieu nicht der einzige, der solche Ideen vertritt, denn die These der Unterlegenheit der „Schwarzen“ findet paradoxerweise ihren Höhepunkt im Jahrhundert der Aufklärung¹⁴. Diese Ideen finden auch Eingang in den Schulprogrammen. Entweder implizit durch literarische Werke (Hugo z.B.) oder explizit durch gezielte Vermittlung von bestimmten Inhalten, wie in den Medien.

1.3 Mediale Darstellung der „Schwarzen“

Dieses konstruierte Afrikabild bleibt nicht in den Bibliotheken, sondern einerseits findet es seinen Ausdruck in der Gesetzgebung und andererseits wird es in die Öffentlichkeit verbreitet, um die „mission civilisatrice“ zu erklären und zu rechtfertigen. In ihrem Buch 'Nègres en images' zeigt Sylvie Chalaye (2002) sehr eindrucksvoll, wie sich Bilder der „Schwarzen“ in den französischen Medien (insbesondere im Theater) während der Sklaverei und dem Kolonialismus verändern. Die Kunst ist stets einer kolonialen Zensur¹⁵ unterworfen, die nur die Bilder zulassen, die für das koloniale Konzept als geeignet erschienen. Die Präsenz der „Schwarzen“ in der Kunst wird deutlich sichtbar erst in der Aufklärung, allerdings schwanken die Bilder zwischen Hässlichkeit und sexuellen Phantasien¹⁶ zur Erheiterung¹⁷ weltlicher Familien. Später zeigen die Bilder Afrikaner als wilde und doch unterlegene Krieger gegenüber den tapferen französischen Soldaten. Diese Bilder sollen die Überlegenheit und hohe Intelligenz der „Weißen“ grauenerregenden „Schwarzen“ gegenüber hervorheben. Nach der Revolution wird der „Schwarze“ als guter Neger dargestellt, der

14 Vgl. Coquery-Vidrovitch 2003

15 Die Zensur betrifft einerseits die revolutionären Ideen, die versuchen auch „Schwarze“ als normale Menschen darzustellen und andererseits betrifft sie die Verhinderung von Inhalte, die etwa auf die menschenunwürdigen Arbeitsbedingungen der Sklaven aufmerksam machen wollen.

16 Das Bild der Sexualität der „Schwarzen“ war zum einem Objekt der Neugierde und des Begehrens und zum anderen Objekt der Bestialität, Niedertracht, Geilheit und Unzucht (zurückgehend auf die Ham-Legende). Damit wird der „Schwarze“ dargestellt als ein Mensch, der nur Sexualität im Gehirn hat, der nicht denken kann (dazu Bilé 2005). Von diesem Muster sind wir heute nicht sehr weit entfernt. Im Zusammenhang mit AIDS zum Beispiel, gibt es Behauptungen, die ihre Herkunft darin sehen, dass „Schwarzen“ mit Affen sexual verkehrt haben. Ein anderes Beispiel für die Aktualität dieses Denkens sind einige Behauptungen aus dem Romanbuch vom französischen Journalisten Pascal Sevran (2006). Darin wird die Sexualität der Afrikaner für ihre heutige Misere verantwortlich gemacht. Die Afrikaner würden egal wie kopulieren, weil es sie amüsiert. Er bezeichnet die hohe Geburtenrate in Afrika als Verbrechen, das auch noch mit Entwicklungshilfe unterstützt würde (Sevran 2006: 214). Selbst anerkannte Professoren wie etwa David Landes operieren mit ähnlichen Stereotypen über Afrika (Eckert 2006: 148).

17 Daraus hat sich eine Strategie entwickelt, die darin besteht sich „dumm“ anzustellen oder lustig zu sein, um die „Weißen“ zu unterhalten und dabei um die Gunst der „Weißen“ zu buhlen. Ein Beispiel dafür ist das Verhalten der „Schwarzen“ in den deutschen Konzentrationslagern (dazu Bilé 2005) Während früher das Ziel dieses Verhalten es war die Strafen zu entgehen, wird es heute zum Zwecke der Spende eingesetzt.

immer fügsam und bereit ist für seinen Herrn und später für das Mutterland zu sterben.

Die heutige Darstellung Afrikas in den Massenmedien ist zwar nicht mehr von offenen rassistischen Ideologien geprägt, aber „mal sind die Afrikaner Affen, edle Wilde. Nur Menschen sind sie selten“ (Mankell 2006: 157). Afrika ist leider -aufgrund des ohnehin herrschenden Bildes- Opfer des Sensationsjournalismus, wo es gilt: „Only bad news are good news“ (Ruhrmann 1994: 240). Die (Spiel-)Filmen und TV-Serien bieten bis auf wenige Ausnahmen kaum ein besseres Bild. Bei Filmen, die in Afrika gedreht werden, geht es nicht selten um (Safari-) Romantik oder Elend, wobei die „Weißen“ die Hauptrollen und die „Schwarzen“ Statistenrollen meist in Stammestracht spielen. Die in Europa gedrehten Filmen bzw. TV-Serien mit afrikanischer Beteiligung geben auch kein besonders positives Bild wieder. Als Beispiel sollen hier die drei ARD-Serien „Rote Rosen“, „Marienhof“ und „Sturm der Liebe“ erwähnt werden. In allen drei Serien spielen die afrikanischen Akteure die Rolle von illegalen Migranten. In „Sturm der Liebe“ wird sogar auf die Ursache der illegalen Einwanderung eingegangen, nämlich die Flucht vor der Zwangsheirat. In diesen Serien wird auf der anderen Seite das Bild hilfsbereite „Weißen“ vermittelt, die selbst die Straftat der Scheinehe nicht scheuen. Das konstruierte Afrika-Bild ist inzwischen in der allgemeinen Vorstellung so eingepreßt, dass Menschen kein anderes Bild haben wollen¹⁸.

1.1 Rassische Ausstellungen

Die Darstellung der „Schwarzen“ als tierähnliche Wesen, als Exoten findet nicht nur in der Kunst oder in Zeitungen statt, sondern findet in Ausstellungen ab Beginn der 70er Jahre des 19. Jahrhunderts statt: Die Menschenzoos (Völkerschauen). In den Großstädten Europas (Hamburg, London, Paris) werden Ausstellungen organisiert, die Europäer Afrika näher bringen sollen ohne dass, sie verreisen müssten. Dabei findet eine Inszenierung statt, bei der Afrika frei konstruiert wird. Die Ausstellungen sollen nun die bisher formulierten Thesen über die „Schwarzen“ veranschaulichen. „La mécanique coloniale d’infériorisation de l’indigène par l’image se met alors en marche, et, dans une telle conquête des imaginaires européens, les zoos humains constituent sans aucun doute le rouage le plus vicié de la construction des préjugés sur les populations colonisées. La preuve est là, sous nos yeux: ils sont des sauvages, vivent comme des sauvages et pensent comme des sauvages“ (Bancel,

18 Es kommt nicht selten vor, dass AfrikanerInnen, die ein anderes Bild von sich geben wollen, kein Gehör finden, denn viele EuropäerInnen wollen lieber ihre Vorurteile bestätigen sehen.

Blanchard, Lemaire 2000: 16). Als Höhepunkt der Völkerschauen kann die internationale Ausstellung von Vincennes im Jahre 1931 -also vor weniger als ein Jahrhundert- angesehen. Dies aufgrund ihrer Größe und ihrer Propaganda. Die Menschenzoos haben neben ihrer ökonomischen Bedeutung zur Verfestigung rassistischer Stereotypen und Randordnung beigetragen. „Les zoos humains constituent ainsi un phénomène culturel fondamental - et jusqu'ici totalement occulté – par son ampleur mais aussi parce qu'il permet de comprendre comment se structure le rapport que construit alors la France coloniale, mais aussi l'Europe, à l'autre“ (ebd.: 17). Es ist also kein Wunder, dass rassistische Verhalten (außerhalb der rechten Szene) oft gar nicht als solche aufgedeckt werden, zumal „der weiße Rassismus gegen Afrika eine derart normale Denkweise ist, dass seine Manifestationen gänzlich unbemerkt bleiben“ (C. Achebe zit. nach Attikpoe 2003: 24). Dies hat auch damit zu tun, dass die Konstruktion negativer Fremdbilder auf die Gruppe bzw. Nation identitätsstiftend wirkt¹⁹. Im kolonialen Kontext verstärkt sich der identitäre Aspekt, wie das Beispiel des wilhelminischen Deutschlands zeigt²⁰.

Nun was haben Völkerschauen mit der Welt des 21. Jahrhunderts zu tun? Leider lassen sich heute globale ökonomische Trends erkennen, „die es möglich machen, Afrikaner und andere exotisierte, nicht-westliche Kulturen wieder im Zoo auszustellen, wie es in Europa und in den USA auch geschieht“ (Glick Schiller/Dea/Höhne 2005: 43). Der Bericht, der hier zitiert wird, ist das Ergebnis einer Feldforschung, die im Rahmen einer Veranstaltung („African Village“)²¹ im Ausburger Zoo vom 9. bis zum 12. Juni 2005 durchgeführt wurde. Die Veranstaltung stellte zwar kein Dorf dar, das Afrikaner ausstellte, jedoch erinnerten die Kulissen sehr stark an die „Völkerschauen“. Trotz nationaler und internationaler Proteste fand die Veranstaltung statt unter anderem mit der Argumentation, dass auch Afrikaner daran beteiligt seien. Wie die Ergebnisse der oben genannten Feldforschung zeigen, sind solche Veranstaltungen nicht unproblematisch, denn sie trägt zur Rassisierung bei und kaum zum kulturellen Austausch. Veranstaltungen in Zoos wie in Augsburg stellen eigentlich nur die Spitze des Eisbergs dar. Andere Veranstaltungen bzw. Festivals, die Afrika gewidmet sind, sind letzten Endes nicht viel besser. Es geht fast immer um Exotik (v.a. Trommel, Tanzen, wilde Tiere) und Armut (auch wenn die damit verbundenen Spendenaktionen auf den ersten Blick ehrenwert erscheinen). Damit verbindet man mit Afrika fast ausschließlich, wie Ulrich Beck zu Recht kritisiert, „Nicht-Identität, Nicht-Fortschritt, Aberglaube, [...] permanente

19 Bergmann 2006: 9

20 Podranski 2005

21 Ein Markt wurde innerhalb des Zoos errichtet, wo afrikanischer Gesang, Trommeln, „orientalischem“ Bauchtanz und afrikanisches Essen vorgeführt bzw. gekostet wurden.

Hoffnungslosigkeit“ (U. Beck 1998d: 57). Leider unterscheiden sich diese Bilder kaum von den Bildern, die in Schulbüchern und anderen Lehrmaterials vermittelt werden. Dem bisher nachgezeichneten negativen Afrika-Bild steht ein überwiegend positives westliches Bild in Afrika gegenüber. Dieses Bild hat sich im Laufe der Zeit und insbesondere während der Entkolonialisierung etwas differenziert (mehr dazu später).

Die oben skizzierte Propaganda ist an sich schon ein Beleg dafür, dass es sich um eine punktuelle Konstruktion handelt, denn es gibt zahlreiche Hinweise darauf, dass die Beziehungen zwischen Afrika und dem Rest der Welt keineswegs immer von Unter- und Überordnungsverhältnis geprägt waren. Im Gegenteil waren die Beziehungen von gegenseitigem Respekt und gegenseitiger Anerkennung geprägt. „Spanisch-arabische Autoren berichteten schon ab dem 11. Jahrhundert etwa von der prunkvollen Hofhaltung der westafrikanischen Herrscher“ (Sauer 2003: 39). Ein anderes Beispiel betrifft insbesondere und ausgerechnet Deutschland. Es geht um die Verehrung mehrerer Afrikaner als Heilige. Der Bekannteste war der christliche Märtyrer Mauritius. „Er wurde so etwas wie deutscher 'Nationalheiliger' [...] Dabei waren den mittelalterlichen Deutschen die afrikanische Herkunft des Mauritius sehr wohl bewusst“ (Wippermann 2005: 115). Die Hautfarbe spielte offensichtlich keine Rolle in den Beziehungen zwischen Afrikanern und Europäer, wie auch das Buch „Les Africains et leurs descendants en Europe avant le XXe siècle“ unter der Leitung von Gnamankou und Modzinou (2008) zeigt. Die negativen Bilder über „Schwarzen“ sind also Ergebnis einer Konstruktion, die erst in Rechtsfertigungsnot vor der rassistischen Sklaverei und dem Kolonialismus stattfindet.

2. Koloniale Strukturen

Neben der kolonialen Propaganda, die sich eher auf Ebene des Bewusstseins, des Imaginären, der Psyche abspielt, gibt es koloniale Strukturen, die darauf abzielen die Operationalisierung des kolonialen Unternehmens zu erleichtern. Es geht unter anderem um die Religion, die systematische Anwendung von Gewalt, um die Strategie „diviser pour mieux reigner“ und um die Einrichtung maroder Verwaltungssysteme.

2.1. Religion

Im Bezug auf die Religion war die Rolle der Missionare ambivalent. Zum einen können sie als Helfer des Kolonialherrn angesehen werden, aber auch zum anderen als Lehrer oder Helfer der Notdürftigen. Für den ersten Fall könnte vermutet werden, dass bestimmte Inhalte²² der Missionierung den Weg für die Kolonisation vorbereitet haben. Ob eine systematische Einsetzung der Missionare für koloniale Zwecke stattgefunden hat²³, ist strittig. Eins ist sicher. Die Missionsarbeit hat zumindest indirekt dem Kolonialismus geholfen. Ein Beispiel dafür ist die schulische Ausbildung. „Ces femmes missionnaires ont surtout souhaité christianiser les familles africaines en formant de futures épouses modèles, mais dans la pratique il n'est pas rare de trouver leurs anciennes élèves domestiques pour les populations européennes. L'échec de la mission civilisatrice au sein de la société africaine est alors patent“ (Rogers 1997: 3). Heute stellt Afrika eine blühende Landschaft für religiöse Organisationen aller Art dar. Würde man Demokratie allein an Religionsfreiheit messen, dann würden die meisten afrikanischen Länder zu großen Demokratien gehören. Diese Proliferation ist besorgniserregend, denn die „neuen Kirchen“ -im Unterschied zu den Etablierten- halten sich von politischen Prozessen und Debatten fern, was für die Machtinhaber nur positiv gesehen werden kann²⁴. Also hier wieder eine indirekte Unterstützung. Darüber hinaus sind die Inhalte dieser „neuen Religionen“ nicht selten „unsinnig“²⁵. Aus dieser Perspektive ist es angebracht die Rolle der Religionen im entwicklungspolitischen Diskurs stets zu berücksichtigen, weil sie die Denkweise und Handlung der Menschen im Alltag beeinflussen.

2.1 Kolonialismus als System von Gewalt

Auf die oben kurz dargestellte kulturelle und rassische Konstruktion westlicher Dominanz folgte die reale Dominanz, die ohne (physische) Gewalt nicht möglich gewesen wäre, denn Gewalt ist dem Kolonialismus inhärent. „La colonisation est violence: elle l'est parce qu'elle est conquête, destruction ou soumission d'une autre population. De plus, l'ennemi n'est pas

22 Es geht hier um Inhalte, die in der Bibel zu finden sie wie etwa „Selig seid ihr Armen; denn das Reich Gottes ist euer“ (Lukas 6, 20), „Wenn dir einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin“ (Lukas 6, 29) oder „Tut was ich euch sage und nicht, was ich selber tue“.

23 Eine vermeintliche Erklärung des belgischen Ministers für Kolonien Jules Renquin im Jahre 1920 lässt dies vermuten (Avenir colonial Belge, n° du 30 octobre 1921 Bruxelles).

24 Vgl. Akoko 2007

25 Bitala 2003: 130

celui que l'on rencontre en Europe. Alors qu'un droit de la guerre cherche à y imposer des règles à la violence, à donner un statut aux personnes, à préserver les populations civiles, ce droit n'est pas un article d'exportation outre-mer" (Liauzy 2005). Und da die Kolonialherren in den meisten Fällen nicht mit Palmen empfangen wurden, sondern mit erbitterten Widerständen, mussten sie Gewalt systematisch einsetzen, um die Eingeborenen zur Unterwerfung zu bringen. Auch nach der Unterwerfung oder Eroberung basierte das Kolonialsystem auf Gewalt. „Der rechtmäßige und institutionelle Gesprächspartner des Kolonisierten, der Wortführer des Kolonialherrn und des Unterdrückungsregimes ist der Gendarm oder der Soldat“ (Fanon 1981: 31). Nach der Unabhängigkeit²⁶ wurde dieses Gewaltssystem von den neuen Staaten übernommen, so dass heute 50 Jahre danach die Verhältnisse zwischen Bürgern und Menschen in Uniform (Armee und Polizei) immer noch extrem angespannt bleiben²⁷. Auf der individuellen Ebene hat man auch die Verinnerlichung der Gewalt durch den (Ex-)Kolonisierten und ihre Anwendung gegen seinesgleichen beobachten können²⁸.

Die Anwendung von Gewalt hatte auch zur Folge, dass die Zusammensetzung der Völker willkürlich erfolgen musste. Und das geschah nicht zufällig, denn die Strategie der Kolonialherren lautete Herrschen durch Spaltung: Die rassische Spaltung, politische Spaltung, ethnische Spaltung und Land-Stadt-Spaltung. Dabei hat die schulische Bildung eine wichtige Rolle gespielt: „Anhand einer Skizze der deutschen und belgischen Schulpolitik in Ruanda und insbesondere des dort vermittelten Geschichts- und Gesellschaftsbildes gelingt ihm der Nachweis, dass das nicht zuletzt von den Missionsschulen gelehrt Geschichtsbild Wahrnehmungen, Herrschaftswissen, Herrschaftsstrukturen, soziale Positionierungen wie auch ethnische Polarisierung prägte, ohne die der Völkermord von 1994 kaum denkbar wäre. Koloniale Konstruktionen afrikanischer Wirklichkeit wirkten also im post-kolonialen Afrika nach und blieben gültig bzw. konnten in bestimmten Situationen re-aktualisiert werden“ (Podranski 2005 Rez.)²⁹. Selbst die Befreiungskämpfe fanden in der Logik der Spaltung statt. Auf einer Seite die

26 Im entwicklungspolitischen Diskurs wird die Unabhängigkeit oft als Ausgangspunkt der Analysen ausgesucht, was irreführend ist, denn die Erlangung formelle Souveränität soll nicht verwechselt werden mit der faktischen. Vielmehr soll die Unabhängigkeit als Prozess verstanden werden. Die Erlangung der Unabhängigkeit markiert in den meisten Fällen keinen (radikalen) Bruch mit der kolonialen Beziehungsstruktur zwischen Ex-Metropole und Ex-Kolonien. In einigen Fällen kann sogar von Neo-Kolonialismus die Rede sein, wobei sich afrikanische politische Elite (ihre Machtübernahme erfolgt oft mit Hilfe der Ex-Metropole) dabei selbst bereichern. Die sogenannte „Françafrique“ ist das bezeichnende Beispiel hierfür (vgl. Verschave 2000).

27 Darüber hinaus hat sich zwischen Staat und „BürgerInnen“ das entwickelt, was Mabeke Tali (2005) für den Fall vom zentralen Afrika als „Réseaux de racket du citoyen“ bezeichnet. Damit meint er die Korruption, die man auch als Krebsgeschwür bezeichnen kann.

28 Fanon 1981: 45

29 Siehe auch dazu Nsanze 2004: 421

guten „Schüler“ und auf der andern Seite die Nationalisten oder der Maquis. Dieses Muster wurde während des „kalten Krieges“ vorgeführt und ist heute in einer oder anderer Form sichtbar.

2.2 Marode Verwaltungssysteme

Die letzte Strategie, auf die noch eingegangen werden soll, betrifft die Verwaltung bzw. die Institutionen. Seit einigen Jahren hat die Bedeutung gut funktionierender Institutionen mehr an Aufmerksamkeit gewonnen. Um die heutigen Institutionen in Afrika südlich der Sahara zu verstehen, lohnt es sich einen Blick auf die koloniale Geschichte zu werfen, denn diese maroden Institutionen waren Teil einer wohl überlegten Strategie. In den Kolonien richteten Europäer nicht überall gleiche Institutionen ein. Während sie gute Institutionen vor allem in den Vereinigten Staaten, Kanada und Australien schufen, ließen sie schlechte Institutionen insbesondere in Lateinamerika und in Afrika südlich der Sahara entstehen³⁰. Dazu gibt es zahlreiche Belege, „die einen Zusammenhang zwischen den Ausgangsbedingungen und der heutigen Situation herstellen“ (ebd.: 131). Nach der Unabhängigkeit haben sich die neue politische Elite der kolonialen Struktur bedient, um sich zu bereichern, so dass es nicht vermessen wäre in bestimmten Fällen von „zweiter Kolonisation“ zu sprechen³¹. Das Verhalten der neuen politischen Elite sollte aber nicht so dargestellt werden, als sei es ein für „Schwarzen“ typisches Phänomen, denn alle Menschen sind Opportunisten oder mit den Worten von Hobbes ausgedrückt „der Menschen ist dem Menschen Wolf“. Deshalb sind Institutionen notwendig, um bestimmte menschliche Triebe Grenzen zu setzen. Charakteristisch für afrikanische Staaten ist die Tatsache, dass der Übergang vom Kolonialismus zur Unabhängigkeit zwischen Kolonialherr und Eliten erfolgte, also ohne Gesellschaftsvertrag, was zur Folge hat, dass Staaten in vielen Fällen wie Fremdkörper fungieren.

Die oben verwendete Metapher von kolonialer Geschichte als *Hintergrundfolie* soll darauf hinweisen, dass bei allen externen gewalttätigen Einwirkungen und lokalen Widerständen AfrikanerInnen in gewisser Weise Subjekt eigener Geschichte sind und damit ein Teil der Verantwortung zu tragen haben zumindest im Hinblick auf ihre Beteiligung an den Sklavengeschäften und den Kolonialismus. Darüber hinaus verweist die Metapher auch auf

30 Weltbank 2005: 130

31 Dabei hat der kalte Krieg eine wichtige Rolle gespielt, denn die Eliten erhielten Unterstützung bzw. Legitimation von den jeweiligen Blöcken.

die Segmente afrikanischer Gesellschaften hin, die vom Kolonialismus nur begrenzt (wenn überhaupt) berührt wurden. Mit anderen Worten gibt es noch gesellschaftliche Handlungsbereiche, die eigenständig geblieben sind, auch wenn in versteinierter Form³². Der Hinweis auf die afrikanische Verantwortung soll auf keinen Fall als eine moralische Erleichterung für die westliche Welt verstanden werden. Die geteilte Verantwortung soll keineswegs in geteilter Schuld umgedeutet werden. Jeder trägt seine (moralische) Schuld und kann sie mit keinem teilen. Jeder muss sich seine Verantwortung stellen³³, wobei dies durch gemeinsame Verarbeitung der gemeinsamen Vergangenheit erfolgen soll. Entwicklungshilfe allein reicht nicht aus, zumal sie ambivalent ist. Viel wichtiger ist es nach Jahrhunderten „Entwürdigung“ des „Schwarzen“ die Frage nach der „Würde des homo africanus“³⁴ zu thematisieren. Dies bedeutet eine Arbeit innerhalb der afrikanischen Gesellschaft und zwischen Afrika und der westlichen Welt.

C) Heutige Folgen des Kolonialismus

Die Tatsache, dass die koloniale Vergangenheit heute im 21. Jahrhundert aktuell ist, ja den Alltag vieler Menschen (vor allem „Schwarzen“) beeinflusst, hängt sicherlich damit zusammen, dass die Verarbeitung dieser schweren Vergangenheit nur fragmentiert erfolgen ist, wenn überhaupt. In Europa hat die Verarbeitung kaum stattgefunden, so dass man von kolonialer Amnesie oder „fracture coloniale“³⁵ sprechen kann. Im Bezug auf die Wahrnehmung des anderen bleiben die Bilder vom kolonialen Stereotypen und Ressentiments, ja sogar von Abneigung behaftet. Gewiss gibt es ähnliche Probleme in Afrika, jedoch erhält der Umgang mit der Geschichte eine andere Qualität im Migrationskontext, worauf W.E.B. Du Bois schon vor 100 Jahre hinwies: „It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his twoness, --an American, a Negro; two souls, two thoughts, two un-reconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder“ (W.E.B. Du Bois zit. nach Miller 2006: 53). Die Reaktionen auf diese ständige Krise gehen von der Entfremdung über den Rückzug bis zum Hass. Natürlich werden diese Reaktionen auf die eine oder andere Weise von der

32 Dazu siehe Fanon 1981: 94 und C.A. Diop 1987: 75

33 Lopes 2003: 13

34 Vgl. Assogba 2004

35 Vgl. Blanchard/ Bancel/Lemaire 2005

Globalisierung gestärkt.

2. Entfremdung

Die Selbstwahrnehmung und die Wahrnehmung der Welt erfolgen durch die Brille der „Weißen“. Es ist schön oder gut, was westlich ist. Es ist wahr, was der „Weiße“ sagt. In dieser Entfremdung steckt natürlich auch das Minderwertigkeitsgefühl, das sich vor allem in einer Doppelstandart manifestiert. Der „Schwarze“ verhält sich anders gegenüber dem „Weißen“, deren Kultur er bewundert und sich lieber mit ihm identifizieren will als mit anderen „Schwarzen“. Was Fanon (1952) in „Peau noire, masques blancs“ etwa im Bezug auf die Sprache³⁶ insbesondere auf das Verhältnis zwischen Kreole und Französisch beschreibt, trifft auf die heutige kamerunische Gesellschaft sehr gut zu. In bestimmten Kontexten scheint es ein Zeichen der „Zivilisiertheit“ zu sein, wenn jemand seine Muttersprache nicht beherrscht, also sich nur auf Französisch ausdrücken kann. Jedoch wird die Situation für den Migranten kritisch, wenn zum Beispiel gefragt wird: „wie sagt man danke schön auf afrikanisch?“ (was auch immer afrikanisch bedeuten mag). Dann gerät er in eine Identitätskrise und dafür braucht es keine diskriminierende Erfahrung. Der andere erwartet von ihm exotische Fertigkeiten, die seiner kulturellen Herkunft eigen sind. Wenn er ihm keine Fremdwörter beibringen kann oder bei der Einladung zum Abendessen Spagetti mit Tomatensoße kocht, dann wird es schnell langweilig. Das soll nicht heißen, dass die Afrikaner nicht lernen sollen Spagetti mit Tomatensoße zuzubereiten, sondern dies muss nicht im Nachteil bzw. mit Abwertung von Maniok und Co. Geschehen. Umgekehrt wäre es schön, wenn zum Abendessen beim anderen der afrikanische Migrant Maniok serviert bekäme. Dieses Beispiel macht auch deutlich, dass die Identität nicht nur als Selbstzuschreibung zu verstehen ist, denn die Fremdzuschreibung spielt auch eine Rolle. Wenn einer sich zum Beispiel, als Deutscher identifiziert und die anderen ihn nicht als Deutscher sehen, dann funktioniert das Ganze nicht. Die Realität ist, dass die Integrationspolitik leider als Einbahnstraße getrieben wird. Der „Entfremdete“ (oder „l'assimilé“), der dazu neigt sich völlig zu assimilieren, wird sich daher entweder einreden müssen zur Mehrheitsgesellschaft zu gehören oder ständig Einbettung und Entbettung erfahren müssen.

36 Beispiele aus anderen Bereichen würden auch das Phänomen gut beschreiben etwa aus der Ästhetik, siehe dazu Smeralda 2005

„Autoflagellation“

Die „Auto-flagellation“ steht in enger Verbindung mit der Entfremdung und besteht darin, dass sich die „Schwarzen“ gegenseitig verachten, weil sie die negativen Stereotype verinnerlicht haben. Bei den Migranten führt dies dazu, dass einige die Beziehungen zu anderen vermeiden. Diese selbst-zerstörerische Haltung, dieses negative Selbstbild erschwert die Zusammenarbeit zwischen Migranten³⁷. Und das führt zum nächsten Problem, bekannt als self fulfilling prophecy (sich selbst erfüllende Prophezeiung oder Pygmalion-Effekt)³⁸. Ausdrücke wie „Afrika ist nicht mehr zu helfen“, „l'homme blanc nous dépasse“, „mit Afrikanern kann man nichts machen“ führen letztlich dazu, dass einige Migranten resignieren und jegliche Vision einer besseren Zukunft für Afrika verlieren. Hinzu kommt noch die Tatsache, dass viele Migranten die Hände in den Schoß legen mit der Argumentation, dass es sich im jetzigen politischen Kontext im Herkunftsland nicht lohne, sich zu engagieren.

2. Kultureller Rückzug³⁹

Als Reaktion auf die Gefahr der Entfremdung findet eine Art Rückbesinnung auf eine ur-afrikanische Kultur statt. „Um sein Heil zu finden, um der Vorherrschaft der weißen Kultur zu entgehen, sieht der Kolonisierte [heute Ex-Kolonisierte, Hervorhebung des Autors] gezwungen, zu unbekanntem Wurzeln zurückkehren und, komme was wolle“(Fanon 1981: 184f). Heute wird dieser Rückzug mit den Arbeiten der afrozentrischen Denkschule gefüttert. Darin wird Afrika unter anderem als Ursprung der europäischen Zivilisation präsentiert und dabei wird versucht eine „rein“ afrikanische Weltsicht (Religion, Politik, Kultur usw.) zu konstruieren⁴⁰. Das Problem hier ist der Versuch die (nationale)

37 Die im zweiten Teil dieser Arbeit hoch gelobte afrikanische Solidarität erfährt hier ihre Grenze. Denn diese Solidarität geht oft nicht über die gegenseitige soziale Unterstützung hinaus. Wenn es darum geht Projekte durchzuführen oder Expertise zu suchen, bevorzugt der „Entfremdete“ „Weiße“.

38 Die Negierung des „Schwarzen“ und die Tatsache, dass positive Leistungen, Erfindungen von „Schwarzen“ im kollektiven Bewusstsein nicht vorhanden sind, haben zur Folge, dass den Jugendlichen Vorbilder fehlen. Während sich ein junger Deutscher mit Deutschland als Volk der Dichter und Denker, der junge Franzose mit Frankreich als Land der Menschenrechte identifizieren, hat der junge Afrikaner Orientierungsschwierigkeiten.

39 Diese Form unterscheidet sich vom Rückzug (oder besser gesagt Widerstand) im kolonialen Kontext selbst. Dieses Verhalten findet man im ländlichen Raum, wo das Leben „von Marabuten, Medizinmännern und Häuptlingen“ beherrscht wird, „wobei die ganze Macht dieser mittelalterlichen Struktur“ vom Kolonialherrn gestützt wurde (Fanon 1981: 94). Darin liegt eine große Herausforderung für die Entwicklungspolitik (mehr dazu später)

40 Vgl. Bernal 1987, Asante 1998 und Omotunde 2002.

Identitäten⁴¹, die sich im Laufe der Kolonialzeit herausgebildet haben, zu ignorieren, um zu einem antiken Afrika (Altägypten) oder Afrika vor der Kolonialzeit zurückzufinden. Dieses Afrika⁴² wird oft als glorreich dargestellt und das heute Afrika könne/sollte daran anknüpfen. Dieser Haltung scheint in der Diaspora sehr verbreitet zu sein, wie zahlreiche Veröffentlichungen, Internetseiten und Blogs zeigen. Im Bezug auf die Integration kann man von segmentierter oder funktionaler Integration sprechen. Die Integration in die Mehrheitsgesellschaft erfolgt nur in den Bereichen, wo es sich nicht vermeiden lässt. Für einen Studenten zum Beispiel, bedeutet dies, dass er sich zwar in die Universität integriert, aber seine Freizeit mit anderen (afrikanische) Migrant*innen verbringt. Hier findet man auch Anhänger des Kulturrelativismus, was für die Verbreitung universelle Menschenrechtsstandards nicht immer hilfreich ist. Hinzu kommt noch etwas, was hier als „Vergleichsfälle“ bezeichnet wird. Es geht darum, dass keine eigenen Entwürfe gemacht werden. Es fehlt also ein in sich kohärentes Paradigma unabhängig von der Außenwelt. Eine Folge ist, dass wenn eine Kritik von der westlichen Gemeinschaft geäußert wird (etwa im Bezug auf die Verletzung von Menschenrechten), ist die Antwort ein Verweis auf vergleichbare Verletzungen von und in der westlichen Gemeinschaft selbst⁴³. Die Einhaltung von Menschenrechten wird also nicht als Ziel an sich betrachtet, sondern als Vergleich zu den anderen. Das Phänomen kulturellen Rückzugs vermischt sich mit einer Form anti-westlicher Haltung, die man auch bei vielen afrikanischen Eliten bzw. Diktatoren findet.

2. Anti-weißer Rassismus

Der letzte Aspekt betrifft eine Haltung, die darin besteht eine Art Aversion gegenüber „Weißen“ zu zeigen. Ähnlich wie in den kolonialen Stereotypen wird alles, was negativ ist auf die „Weißen“ zurückgeführt. Dies betrifft die Hautfarbe, Verschwörungstheorien, die zum Beispiel AIDS als entwickelte Krankheit zum Erlöschen der „Schwarzen“ sehen. Es geht hier auch um ein allgemeines Misstrauen gegenüber „Weißen“. So werden alle Maßnahmen (insbesondere Entwicklungspolitik/-Hilfe) westlicher Herkunft in Richtung Afrika als Strategie zur Ausbeutung und zum Erhalten der Unterentwicklung gesehen. Was diese Haltung noch zusätzlich füttert, sind die Widersprüche der internationalen

41 Diese nationalen Identitäten werden reklamiert und haben etwa in Elfenbeinküste, Südafrika schon zu blutigen Konflikten geführt auch, wenn diese Identitäten instrumentalisiert werden.

42 Dieses mythische Afrika ist zum Teil ein Produkt der panafrikanischen Ideologie (Gilroy 2003: 123)

43 Oft wird auf die Sklaverei und den Kolonialismus verwiesen und damit wird der westlichen Gemeinschaft jeglicher moralischen Autorität abgesprochen.

(Entwicklungs)Politik.

3. Das Konzept von Afrika

Die Herkunft des Namens sowie die Bedeutung sind umstritten. Einigkeit jedoch gibt es darüber, dass Afrika ein Fremdbegriff ist, der ursprünglich für die Bezeichnung Nordafrika verwendet wurde und dann erst später auf den ganzen Kontinent ausgedehnt, auch wenn das „eigentliche Afrika“ im hegelschen Konstrukt Subsahara Afrika ist. Vor der Kolonialisierung war der Kontinent in (König)Reichen, Klans usw. strukturiert, die sich nicht als identitäre Einheit, also als Afrikaner betrachteten. Die Kolonisation hat diese Struktur je nach Kontexten behalten oder neu organisiert. Die Idee, dass Afrika eine Einheit darstellt, dass „Schwarzen“ eine gemeinsame Identität haben, ist zunächst von außen geleitet und konstruiert⁴⁴. Und dies hat schwerwiegende Konsequenzen, denn es wird von „Schwarzen“ a priori erwartet, dass sie miteinander klarkommen unabhängig von ihren jeweiligen Interessen oder Motivationen. Afrika hat sich diese Erwartungen zu eigen gemacht und geht auch von diesem a priori aus. Dass sich beispielsweise Deutsche und Franzose heute nicht bekriegen, ist Ergebnis ein langer dramatischer Prozess, auch wenn es heute selbstverständlich erscheint. Trotzdem erwartet keiner a priori, dass sich Deutsche und Franzose immer an einem Strand ziehen, sei es auf zwischenmenschlicher oder staatlicher Ebene. Zwischen Afrikaner und zwischen afrikanischen Staaten ist es leider der Fall. Diese apriorische Einstellung verschleiert die Tatsache, dass das Zusammenleben ein Prozess ständiger (zum Teil auch schmerzhafter) Verhandlungen ist. Die gemeinsame koloniale Identität⁴⁵ reicht nicht aus, zumal die Kolonialherrschaft, wie oben dargelegt, eher das Zusammenleben mit vielen Hypotheken belastet hat. In den Diasporaorganisationen spielt die apriorische Einstellung eine nicht zu unterschätzende Rolle. Manche Mitglieder kommen zusammen mit der Erwartung, dass die Zusammenarbeit, da es sich um AfrikanerInnen handelt, wie am Schnürchen laufen müsse, und sobald es nicht funktioniert, wie erhofft, dann ist die „autoflagellation“ in vollem Gange. Ein Fehlverhalten eines Afrikaners wird nicht zunächst als menschlich gesehen, sondern als afrikanisch. Und das nicht nur zwischen

44 Vgl. Mudimbe 1988, 1994

45 In Anlehnung an Clifford Geertz unterscheidet Pap Ndiaye (2008) zwischen dünner und dichter Identität. Die dünne Identität basiert auf gemeinsame Erfahrungen einer Gruppe. In unserem Fall entspricht diesen Erfahrungen die koloniale Unterdrückung. Für afrikanische Migranten wird diese historische Identität durch alltägliche diskriminierende bzw. rassistische Erfahrungen verstärkt. Die dünne Identität stellt also den gemeinsamen Nenner für die afrikanische Diaspora. Die dichte Identität hingegen beruht auf die Kultur, Geschichte und gemeinsame Referenzpunkten, die eine Gruppe von anderen unterscheiden. Diese dichte Identität finden wir auf dem Kontinent in jeweiligen Kulturkreisen.

AfrikanerInnen, sondern auch in der Mehrheitsgesellschaft, wo die AfrikanerInnen als „übliche verdächtigen“ erscheinen.

Der andere Aspekt, der im Zusammenhang mit dem Konzept von Afrika steht, ist der Drang Afrika als ein homogenes Gebilde darzustellen. Einmal mehr lassen sich die Migranten auf dieses Konstrukt ein und fühlen sich immer gezwungen im Namen des ganzen Kontinents zu sprechen, obwohl sie dabei über ein Land und nicht selten nur über eine kleine Region sprechen. Bei allen historischen, geographischen und kulturellen Gemeinsamkeiten und kollektiven Erfahrungen unterscheiden sich AfrikanerInnen in vielen Hinsichten voneinander, wie die Organisationsstruktur der Diaspora zeigt (vgl. Teil I, B) 5. Diasporabegriff). Allein im Bezug auf die ehemalige Kolonialsprache unterscheiden sich frankophone Länder und anglophonen Länder voneinander. Weitere Unterscheidung lassen sich vornehmen etwa im Bezug auf Entwicklungsstand, nationale Geschichtsentwicklung, Mentalitäten, Religionen usw. Die afrikanische Identität ist eine Fremdzuschreibung, die von den AfrikanerInnen übernommen wird⁴⁶. Der Beweis dafür ist, dass die Auseinandersetzung mit der Thematik mehr in der Diaspora stattfindet als auf dem Kontinent selbst, wo sich die Menschen vor allem mit ihrer Nation oder Ethnie identifizieren⁴⁷.

B) Afrikanische Renaissance

Die oben skizzierten Haltungen von Migranten finden natürlich ihre Entsprechungen auf dem Kontinent bzw. in den Heimatländern oder -regionen und sowohl bei der Elite als auch in der breiten Bevölkerung. Je nach Kontext kann das Zusammentreffen zwischen Migranten und Heimatgesellschaft zu Spannungen führen oder harmonisch verlaufen. Die folgende Abbildung zeigt die möglichen Konstellationen.

46 Rossatanga-Rignault/Enongoué 2006

47 Ebd.

Abb. 2: Mögliche Verhältnisse zwischen Diaspora und Heimat

Heimat Diaspora	„Entfremdeter“	„Traditionalist“	„Post-Kolonialist“
„Entfremdeter“	Harmonie	Spannung	Relative Spannung
„Traditionalist“	Spannung	Harmonie	Relative Spannung
„Post-Kolonialist“	Relative Spannung	Relative Spannung	Harmonie

Die Abbildung macht deutlich, dass die Verhältnisse zwischen der Diaspora und der Heimat nicht immer ohne Probleme sind. Und diese Probleme müssen in die Entwicklungsstrategien integriert werden. Gewiss gibt es schon -wie noch zu zeigen wird- innerhalb der Gesellschaft selbst ähnliche Trennungslinien. Jedoch haben die Trennungslinien zwischen Diaspora und Heimat eine andere Qualität, denn Migranten haben Erfahrungen mit den beiden Realitäten (afrikanischen und westlichen). Diese Erfahrungen verleihen den Migranten einen größeren Spiel- bzw. Handlungsraum in einer oder anderer Richtung. Bevor wir darauf eingehen, soll zunächst die heutige afrikanische Gesellschaftsstruktur skizziert werden sowie das Konzept der post-kolonialen Gesellschaft im eigentlichen Sinne.

1. Die Gesellschaftsstruktur

Es geht hier nicht darum die ganze Gesellschaft darzustellen, sondern im Hinblick auf die negativen Folgen der kolonialen Herrschaft. Die heutige afrikanische Gesellschaft kann idealtypisch in drei Kategorien eingeordnet werden: traditionelle Gesellschaft⁴⁸, islamisch

48 Zur Vereinfachung wird das Phänomen des kulturellen Rückzugs in dieser Kategorie eingeordnet. Die Beschreibung der traditionellen Gesellschaft beschränkt sich hier lediglich auf Phänomene, die für die Entwicklung hinderlich sind. D.h. zum Beispiel, dass die Tapferkeit der Menschen durch die Konzentration auf Problembereiche nicht

geprägte Gesellschaft⁴⁹ und die post-koloniale (oder auch hybride⁵⁰) Gesellschaft. In diesen Gesellschaften herrschen unterschiedliche Sinn- und Bedeutungssysteme, die im entwicklungspolitischen Diskurs berücksichtigt werden sollen. Anhang einer Metapher sollen die zentralen Charakteristiken dieser Gesellschaften erläutert werden. Der traditionelle Mensch ist zu sehr in seinen Traditionen und Mythen versunken, dass er kaum Veränderungen zulässt. Er steckt also mit den Füßen am Boden und kann sich nicht befreien. Er ist gefangen in der Kultur oder Tradition. Die post-koloniale Gesellschaft unterscheidet sich in post-kolonial im eigentlichen oder engeren Sinne und post-kolonial im breiten Sinne. Der post-koloniale Mensch im engeren Sinne hat sich bereits vom Schock und Trauma des Kolonialismus erholt. Er ist weder Bewunderer westlichen Kultur noch Verehrer afrikanischer Traditionen. Er ist einfach ein selbstbewusster Mensch. Der post-koloniale Mensch im breiten Sinne dagegen hat keinen Boden unter den Füßen und schwebt in der Luft. Er ist entfremdet und versucht stets modern „europäisch“ zu sein, was er nicht wirklich sein kann. Dabei wird afrikanische Kultur abwertend begegnet. Im Grunde genommen handelt es sich um eine neo-koloniale Gesellschaft. Post-kolonial wird hier gebraucht, deshalb weil der Kolonialismus nicht mehr existiert. Die post-koloniale Gesellschaft insgesamt ist von diesem Typus dominiert. Mit anderen Worten gibt nur wenig Menschen, die sich vom Minderwertigkeitskomplex befreit haben. Der eine ist also in seiner kulturellen Identität gefangen und der andere hat keine spezifische. Ein Vakuum könnte unter Umständen gefährlich sein, weil diese Leere mit fragwürdigen Inhalten gefüllt werden können. Die traditionelle Gesellschaft entspricht dem ländlichen Raum und die post-koloniale dem urbanen Raum.

Aus dieser Gesellschaftsstruktur ergibt sich die folgende Handlungstypologie: das traditionelle, das post-koloniale und das „gehemmte“ Handeln. Das traditionelle Handeln ist von Glauben an Hexerei, Mythen usw. geprägt. Die Tradition ist mehr als das, aber es geht hier lediglich darum die problematischen Aspekte hervorzuheben. Das post-koloniale Handeln im Sinne eines bewussten Umgangs mit den zwei Kulturen (westlich und afrikanisch), so dass eine neue entsteht. Diesen Typus können wir im Rahmen der afrikanischen „Renaissance“ einordnen. Jedoch befindet er sich noch in der Kinderschule.

unterminiert wird.

49 Auf diese Kategorie wird hier aus Platzgründen nicht näher eingegangen. Jedoch gibt es auch hier Merkmale, die im entwicklungspolitischen Diskurs nicht vernachlässigt werden sollten.

50 Die Hybridität besteht nicht zwangsläufig darin, dass aus westlicher und afrikanischer Kultur eine dritte hervorgeht (Emergenz). Hybridität bedeutet auch die Existenz von zwei Seelen, die nicht selten im Spannungsverhältnis stehen. Hybridität bezieht sich schließlich auf die Existenz in Afrika von post-kolonialer und traditioneller Gesellschaft. Für diese Arbeit bezieht sich die Hybridität auf die zwei erstgenannten Bedeutungen.

Das „gehemmte“ Handeln schließlich charakterisiert das Verhalten des typischen „Entfremdeten“, der ständig die westliche Kultur nachahmen will. Viele Entwicklungsstrategien folgen diesem Weg, was oft scheitert. Ob ein Individuum traditionell, gehemmt handelt, hängt meist vom Kontext ab. Das heißt zum Beispiel, dass einer Morgen in die Kirche oder Universität gehen kann, aber am Abend zum Marabut. Jedoch gibt es Menschen, bei denen die Dominanz eines bestimmten Typus beobachtet werden kann. Die hier entworfene Gesellschaftsstruktur und Handlungstypologie soll dazu dienen eine differenzierte entwicklungspolitische Herangehensweise zu entwickeln. Probleme der post-kolonialen Gesellschaft unterscheiden sich in bestimmten wichtigen Aspekten von denen der traditionellen Gesellschaft.

2. Die post-koloniale Kultur⁵¹

Viele Ideologien, Bewegungen oder Philosophien, die für die Emanzipation Afrikas entscheidend waren, fanden nicht selten ihre Ursprünge in der afrikanischen Diaspora. Die heutige Form transnationaler Migration bietet eine Chance der strategischen Integration dieser Lebensvorstellungen in die Entwicklungsstrategien, -konzepte und -programme. Wir haben bis jetzt versucht zu zeigen, dass der Rückzug und die Entfremdung die kulturelle Landschaft in Afrika und in der afrikanischen Diaspora noch dominieren. Auf einer Seite führt diese Situation zum Stillstand⁵² und auf der anderen Seite zwar zur Bewegung aber ohne erkennbare Richtung. Die Notwendigkeit eines neuen Anfangs ist fast überall zu spüren, wie der Artikel 7 die „Charter for African Cultural Renaissance“ zeigt: „African States commit themselves to work for African Renaissance. They agree on the need for reconstruction of the historical memory and conscience of Africa and the African Diaspora“. Die Herausforderung liegt nun darin die Phänomene des Rückzugs und der Entfremdung zu überwinden, in dem eine hybride Kultur entwickelt wird. Kultur verstehen wir „als ein geordnetes System von Bedeutungen und Symbolen, dessen sich soziale Interaktionen bedienen. Kultur ist jene Bedeutungsproduktion, mit deren Hilfe die Menschen ihre Erfahrungen deuten und ihre Handlungen ausrichten. Kultur wird hier als Totalität

51 Die Versuchung Afrika als bedeutungslos darzustellen beschränkt sich nicht nur auf die Geschichte -wie bei Hegel-, sondern erstreckt sich sogar im Bereich der Kultur. So haben die Kartographen des britischen Wirtschaftsmagazins *the Economist* in einer im Jahre 1990 veröffentlichten Weltkarte der Kulturen Afrika einfach verschwinden lassen, „weil die ihm offensichtlich weder eine eigenständige Kultur noch eine weltpolitische Relevanz zugestehen wollten“ (Nuscheler 2006: 39).

52 Stillstand soll nicht so verstanden werden, als gebe es keine Veränderungen. Es gibt Veränderungen aber nur innerhalb des traditionellen Operationsmodus.

konzipiert, die keinen Lebensbereich als nicht-kulturell ausgrenzt”(Geertz zit. nach Faschingeder 2003: 15). Jedes System hat zwar seine eigene Funktionslogik, aber es ist weder geschlossen noch statisch. Das bedeutet es findet Interaktionen mit der Umwelt statt, was auch zur dynamischen und innovativen Entwicklung des Systems beiträgt. Das afrikanische kulturelle System ist zum Teil zu offen, zum Teil geschlossen. Es geht also darum endgültig mit dem Kolonialismus abzuschließen, die post-koloniale Kultur im engeren Sinne zu fördern und weiterzuentwickeln. Diese Kultur besteht darin die Spannungen des doppelten Bewusstseins zu überwinden, in dem daraus ein hybrides Bewusstsein entsteht, in dem es zu einer Verschmelzung kommt. Dieser Ansatz ist in der Diaspora sehr weit fortgeschritten und unter der Bezeichnung “Black Atlantic” bekannt. Wie bereits gezeigt, ist die Orientierung an die Moderne und afrikanische Tradition kein Phänomen, das sich nur auf die Diaspora beschränkt. Es betrifft auch die afrikanische Gesellschaft. In diesem Sinne lässt sich das Konzept des “Black Atlantic” mit entsprechenden Korrekturen auf die die afrikanische Gesellschaft übertragen. Gilroy fasst am Ende seines Werkes das Konzept wie folgt zusammen: “Ce que je propose ici, c'est avant tout de mettre en évidence le caractère inéluctable et la légitimité de la mutation, de l'hybridité et du brassage, afin d'élaborer de meilleures théories du racisme et de la culture politique noire que celles qu'ont offert jusqu'ici les tenants de l'absolutisme culturel, ...“ (Gilroy 2003: 291). Drei Merkmale kennzeichnen das post-koloniale Denken⁵³. Erstens die Auseinandersetzung mit den kolonialen Mechanismen, die zur Entfremdung des „Schwarzen“ geführt haben, sowie der Versuch diese Entfremdung zu überwinden. Zweitens geht es darum den kulturellen Rückzug zu vermeiden, durch eine kritische Auseinandersetzung mit den afrikanischen Traditionen und mit der afrikanischen Geschichte (mit AfrikanerInnen als Geschichtsakteure), was drittens zur Entwicklung einer hybriden Kultur führt. Diese hybride Kultur sieht die Moderne nicht mehr als fremd oder westlich, sondern als Teil der neuen afrikanischen Kultur, die sich auch dem „Welterbe“ hemmungslos bedient. Es geht aber auch nicht darum der Modernisierung blindlings zu folgen, sondern sich damit kritisch auseinander zu setzen, -wie dies für den „Black Atlantic“ üblich ist- um die ihre Gefahren oder Kehrseiten zu vermeiden.

Im Bezug auf den Panafrikanismus gilt, sich zunächst von der apriorischen Einstellung zu verabschieden, sich aus der rassistischen „Joch“ zu befreien. Die gemeinsame afrikanische Kolonialgeschichte und heutige Probleme bilden eine gute Grundlage für das panafrikanische Projekt, jedoch reicht sie nicht, wie die Praxis zeigt. Die afrikanische

53 Vgl. Mbembé 2006

Identität muss noch konstruiert werden unter Berücksichtigung lokaler Kulturen und Besonderheiten. Sie einfach zu ignorieren, bedeutet die Realität zu ignorieren. Die post-koloniale Identität stellt kein “acquis” dar, das eifrig aufbewahrt werden muss. Sie muss sich vielmehr ständig neu definieren. Sie steht auch nicht in Konflikt mit Identitäten aus anderen Kulturkreisen, denn es gibt -abgesehen von den Wechselbeziehungen zwischen den Kulturen- auch Identitäten, die sich jenseits kulturellen Zugehörigkeiten bilden⁵⁴. Als Beispiel können die professionellen oder die religiösen Identitäten genannt werden.

Die mehr oder weniger ausführliche Auseinandersetzung mit der Kultur in dieser Arbeit ist kein Selbstzweck. Die Absicht dabei ist es aufzuzeigen, welche anderen Faktoren neben strukturelle die Entwicklung beeinflussen. Im entwicklungspolitischen Diskurs wird der Kultur keine ihr angemessene Bedeutung verliehen, obwohl „daran dass unsere kulturelle Herkunft unser Denken und Handeln erheblich beeinflussen kann, besteht kein Zweifel. Auch unsere Lebensqualität wird unweigerlich von unserer kulturellen Herkunft beeinflusst“ (Sen 2007: 122). Jedoch ist dieser kulturelle Einfluss nicht „schicksalhaft“, denn die Bildung und die Interaktion mit anderen Kulturkreisen können innovative Ideen bringen (ebd.: 119), die für die Entwicklung und Selbstverwirklichung ganz notwendig sind. Und die transnationalen Migranten können dabei als Brücke fungieren.

3. Rolle der Diaspora

Wie bereits gezeigt können die Migranten selbst der Entwicklung im Wege stehen je nachdem, ob sie post-kolonial, „gehemmt“ oder traditionell handeln. Es müssen also Strategien gefunden werden, die das post-koloniale Denken in Nexus Migration und Entwicklung integrieren. Die Rolle der Migranten dabei besteht darin zum einen beim Abbau des Minderwertigkeitskomplexes gegenüber “Weißen” mitzuwirken. Mit ihren Erfahrungen mit den “Weißen” können sie berichten und dadurch zeigen, dass “Weiße auch nur mit Wasser kochen” und ihre Kultur weder perfekt noch überlegen ist. Eine konsequente Verarbeitung der Geschichte soll neben Erfahrungsaustausch verfolgt werden. Hier können wiederum Migranten helfen, denn sie haben einen besseren Zugang zu Informationen bezüglich der Geschichte. Zum anderen können Migranten im Umgang mit kulturellen Blockade bzw. Hindernissen behilflich sein. Der Abstand von der eigenen Kultur ermöglicht neue Blicke auf die Heimatkultur. Hier geht es zum einen um die Hexenproblematik und

54 Sen 2007, Lopes 2003

zum anderen bestimmten Praktiken etwa die Totenfeier (siehe 2.1.6 kritische Anmerkungen zu Rücküberweisungen) oder der Umgang mit Krankheiten⁵⁵. Der Hexenglaube durch dringt zwar die ganze afrikanische Gesellschaft, aber die traditionelle Gesellschaft oder das traditionelle Handeln ist besonders davon vergiftet. Denn der Hexenglaube ist hier ein Instrument „der sozialen Kontrolle, ja, des Terrors, das die Macht- und Besitzverhältnisse zementiert, gesellschaftlichen Aufstieg verhindert, die Tüchtigen bestraft, die Menschen mental lähmt, die Entwicklung zum modernen homo oeconomicus blockiert“ (Grill 2006: 137). Der Weg zum Reichtum wird oft nicht mit rationalen Mitteln erklärt, sondern mit mystischen Kräften⁵⁶. Die Herausforderung liegt nicht darin die Probleme zu erkennen und nicht heftig zu kritisieren, sondern geschickt damit umzugehen. Die offene Kritik bewirkt oft das Gegenteil, nämlich den Rückzug, die Verteidigung der Tradition gegen die Moderne, welche als westlich abgestempelt wird⁵⁷. Der Migrant wird also als „Assimilé“ oder „Peau noire, masques blancs“ degradiert, der nichts von der Tradition versteht, der sich „europäisiert“ hat. Ein Beispiel für den geschickten Umgang mit der Kultur liefert uns diesen anekdotenhaften Fall:

„Eine Missionsschwester, die an einem entlegenen Ort mit Schrecken beobachtete, dass die Leute den Kleinkindern dort ungekochtes Wasser aus einem Brunnen gaben. Die Kinder bekamen regelmäßig Durchfall, und viele starben. Die Schwester erklärte den Leuten, das Wasser sehe zwar sauber aus, aber darin seien winzige, unsichtbare Lebewesen, von denen die Kinder krank würden. Zum Glück könne man diese Bakterien aber töten, wenn man das Wasser koche. Als die einen Monat später zurückkehrte, gaben die Menschen den Kindern immer noch das schmutzige Wasser zu trinken. Wenn eine Fremde in ihren Ort käme und Ihnen sagte, Ihre Kinder bekämen wegen eines bösen Zaubers die Grippe, würden Sie dann hinausgehen und ein Schaf schlachten? So kam die Missionsschwester auf eine andere Idee.

55 Botswana wird oft als Musterbeispiel für positive Entwicklung in Afrika südlich der Sahara zitiert. Jedoch konnte auch dort die Ausbreitung von AIDS nicht vermieden werden. Der Glaube an bestimmte traditionelle Praktiken dürfe dabei eine große Rolle gespielt haben (Wittek 2003: 153f.), was für andere afrikanische Länder gleichermaßen gilt. In einigen Fällen ist AIDS sogar „Ursache für den Zusammenbruch ganzer Gesellschaften“ (ESS 2003: 2). Über die (globalen) Auswirkungen dieser Epidemie vgl. auch Tietze 2007.

56 Die Sklaverei hat das kollektive Bewusstsein so sehr geprägt, dass wir heute noch zum Beispiel, in West-Kamerun ein tragisches Phänomen beobachten können, das vermutlich mit den Erfahrungen der Sklaverei zusammenhängen. Das Phänomen heißt „famla“ und ist facettenreich. Eine Facette versucht den plötzlichen Tod von jungen Menschen zu erklären. Der Tod wird hier als eine mystische Täuschung verstanden, die den Verkauf des Gestorbenen verschleiern soll. Damit ist gemeint, dass der Gestorbene in Wahrheit woanders in der Ferne wiederbelebt wird, um für sein Herr oder Organisation zu arbeiten. Oft wird der dasjenige Familienmitglied oder Verwandte verdächtigt, der vielleicht reich geworden ist oder einfach etwas „wertvolles“ gekauft hat. Die Folgen können verheerend sein. Sie gehen von Ächtung bis zur Steinigung des Verdächtigten.

57 Dahinter steckt die Vorstellung, dass modern Synonym von westlich ist. Das heißt Modernisierung gleich Verwestlichung. Diese Gleichsetzung muss durchbrochen werden, so dass Modernisierung als normaler menschlicher Entwicklungsprozess verstanden wird, der schon im vorkolonialen Afrika selbstverständlich war. Dies kann zum Beispiel, an das Phänomen der „détritorialisation“ festgemacht werden (C. A. Diop 1987: 70ff).

Sie sagte, ich werde euch etwas zeigen. Sie nahm Wasser und brachte es zum Kochen. Seht her, sagte sie, im Wasser sind Geister, und wenn ihr es aufs Feuer setzt, flüchten sie. Die Bläschen, die ihr da seht, sind Geister, die eure Kinder krank machen und die nun flüchten. Jetzt hatte das Kochen des Wassers einen Sinn⁵⁸.

Zusammengefasst geht es um eine doppelte Entzauberung: Entzauberung der Vorstellung über die westliche Welt und Entzauberung bestimmten afrikanischen Traditionen. Die Institutionalisierung der Rolle der Migranten kann zum Beispiel, im Rahmen der Migrationszentren erfolgen, die mit Unterstützung der EU in den Herkunftsländern eingerichtet werden. Hier kann ein transnationaler Raum gefunden, wo ein intensiver Austausch zwischen Diaspora und Heimat stattfinden kann. Gezielt soll auf die Dekonstruktion negativer Stereotypen über Afrika hingearbeitet werden.

4. Relevanz für die internationalen Beziehungen

Den afrikanischen Folgen des Kolonialismus stehen europäische Folgen⁵⁹ gegenüber, die heute noch deutlich spürbar sind. So besteht Handlungsbedarf auf beiden Seiten und nicht nur bei den AfrikanerInnen, wie oft gefordert wird, denn es geht um eine gemeinsame Geschichte und heute ist die Zusammenarbeit mit Afrika unausweichlich. In dieser Hinsicht geht es darum die Beziehungsstruktur neu zu definieren, also die Paradigmen Weiß/Schwarz, überlegen/unterlegen, wild/zivilisiert, Elend/Wohlfahrt ... zu überwinden. Und diese Arbeit ist für die internationalen Beziehungen von großer Bedeutung. Das negative Afrikabild bleibt nicht in den Vorstellungen stehen. Wie Sen am Beispiel des Verhältnisses zwischen Irren und Briten zeigt, können Vorurteile unter Umständen gravierende Auswirkungen auf die politische Reaktionen oder Arbeit haben⁶⁰. Ein Problem oder eine Katastrophe in Afrika wird anders wahrgenommen und es wird auch damit anders umgegangen. Beispiele gibt es zuhauf. Die westliche Gesellschaft muss sich auch von der kolonialen Geschichte „heilen“, wie Jean-Paul Sartre im Vorwort zum Fanons Buch „Die Verdammten der Erde“ dazu rät (Fanon 1981: 13). Insbesondere Europa muss sich seiner Vergangenheit stellen und seine

58 Kwame 2007: 60

59 Aimé Césaire (1950) fasst diese Folgen (etwas zugespitzt aber zutreffend) folgendermaßen zusammen: „[...] la colonisation, je le répète, déshumanise l’homme même le plus civilisé; que l’action coloniale, l’entreprise coloniale, la conquête coloniale, fondée sur le mépris de l’homme indigène et justifiée par ce mépris, tend inévitablement à modifier celui qui l’entreprend; que le colonisateur, qui, pour se donner bonne conscience, s’habitue à voir dans l’autre la bête, s’entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même en bête. C’est cette action, ce choc en retour de la colonisation qu’il importait de signaler“.

60 Sen 2007: 115

Arroganz, sein Überlegenheitskomplex überwinden. Nur so können wir mit Sicherheit einen „Kampf der Kulturen“ vermeiden. Das mangelnde Verständnis für andere Kulturen⁶¹ -das auch mit der ausgebliebenen Verarbeitung der kolonialen Geschichte zusammenhängt- dient auch als Katalysator zu vielen Konflikten in der Welt. Beispiele hierfür sind Sudan und Zimbabwe. Die Eliten in den jeweiligen Ländern bedienen sich einer anti-westliche Haltung, die darin besteht stets koloniale Verbrechen sowie aktuelle Widersprüche⁶² der westlichen Welt zu zuspitzen, um die Unterstützung ihre Bevölkerung zu erschleichen. Dahinter steckt nicht ein „Kampf der Kulturen“ per se, sondern eine Instrumentalisierung des kollektiven Gedächtnisses⁶³. Auf einer Seite die „Opfer“, die mea culpa und Wiedergutmachung verlangen, auf der anderen Seite die „Täter“, die nichts hören wollen bzw. unter Amnesie leiden. Diese Konstellation lähmt die internationale Zusammenarbeit⁶⁴, welche ein zentraler Hebel für die Entwicklungszusammenarbeit ist. Für eine ernsthafte auf Augenhöhe basierende Zusammenarbeit zwischen Afrika und dem Westen muss die Atmosphäre bereinigt werden. Dafür ist eine Dekonstruktion der negativen Afrikabilder, -die wie oben gezeigt, immer noch dominierend sind- erforderlich. Ein konsequenter und fairer Umgang mit der Geschichte kann dabei hilfreich sein, im dem zum Beispiel, gezeigt wird, dass sowohl in der Geschichte als auch in der Gegenwart die Toleranz, die Demokratie oder Erfindungen weder Privilegien der westlichen Welt waren/sind, noch ihre alleinige Errungenschaften⁶⁵. Und hier sind Pädagogen und Medien besonders gefordert.

Zusammenfassung

Ein zentraler Schwachpunkt heutiger Ansätze zum Nexus Migration und Entwicklung besteht darin, dass die kulturelle Dimension vernachlässigt wird, obwohl es keinen Zweifel daran gibt, dass die Kultur zählt. Wie wir hier zu zeigen versucht haben, ist die afrikanische Kultur immer noch sehr von der kolonialen Geschichte geprägt sowie die Afrikabilder in der westlichen Welt. Die ausgebliebene Verarbeitung dieser schweren Geschichte ist bis heute noch sehr spürbar, denn sie prägt das Handlungsmuster der AfrikanerInnen. Auf einer Seite haben wir das gehemmte Handeln, das sich durch einen Minderwertigkeitskomplex dem „Weißen“ bzw. der westlichen Kultur gegenüber charakterisiert. Auf der anderen Seite gibt es das traditionelle Handeln, das zum einen durch den Glauben an Mythen und Hexerei -

61 Roberts 2008: 13-14

62 Als Beispiel werden oft entwicklungspolitische Widersprüche genannt, wie etwa die Agrarsubvention oder menschenrechtliche Widersprüche wie etwa in „Kampf gegen den Terrorismus“ (Hippler 2006) oder in Palästina.

63 Assmann 2007

64 Vgl. Ziegler 2008

65 Sen 2005, Kwame 2007

natürlich sind die afrikanischen Traditionen mehr als das, aber hier geht es nur darum die Praktiken hervorzuheben, die für die Entwicklung eine Blockade darstellen- geprägt ist und zum anderen von der Vorstellung geprägt ist, dass es möglich ist die koloniale Vergangenheit in ein Loch verschwinden zu lassen, um die heutige Gesellschaft an einem -zum Teil imaginären- vorkolonialen Afrika anzuknüpfen. Neben diesen zwei Handlungsmustern gibt es das post-koloniale Handeln, das sich zwar noch in der Renaissance befindet, aber doch sehr verbreitet ist, vor allem bei intellektuellen Migranten. Der Post-Kolonialist schämt sich weder von seiner afrikanischen Kultur noch betrachtet er die westliche Kultur als überlegend. Er fühlt sich sowohl der Modernität gebunden als auch der afrikanischen Tradition. Die Rolle der Post-Kolonialisten besteht darin beim Abbau des Minderwertigkeitskomplexes und bei der Entzauberung der Tradition zu helfen und zu erklären, dass die Gleichsetzung von Modernisierung, Demokratie mit der westlichen Kultur nicht nur irreführend ist, sondern ist auch historisch nicht haltbar. Darüber hinaus ist auch von zentraler Bedeutung an der Dekonstruktion negativer, ja zum Teil entwürdigender Afrikabilder in der westlichen Welt zu arbeiten, denn nur so kann eine ernsthafte Zusammenarbeit auf Augenhöhe erfolgen.

Bibliographie

- Akoko, Robert Mbe (2007): "Ask and you shall be given". Pentecostalism and the economic crisis in Cameroon. African Studies Centre, Leiden.
- Appiah, K. Anthony (2004): Comprendre les réparations. Une réflexion préliminaire, in: Cahiers d'Études africaines, XLIV (1-2), 173-174, 2004, S. 25-40.
- Appiah, K. Anthony (2007): Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums, Bonn.
- Asante, K. Molefi (1998): The afrocentric idea, Temple University Press, Philadelphia.
- Assmann, Jan (2007): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 6. Auflage, München.
- Assogba, Yao (2004): Sortir l'Afrique du gouffre de l'histoire - Le défi éthique du développement et de la renaissance de l'Afrique noire, PU-Laval, Québec.
- Attikpoe, Kodjo (2003): Folgeschwere Konstrukte. Beobachtungen zu Afrika-Bildern in weißen Köpfen, in: Katja, Böhler/Jürgen, Hoeren (Hrsg.): Afrika. Mythos und Zukunft, Bonn, S.18-28.
- Bancel, Nicolas/Blanchard, Pascal/Lemaire, Sandrine (2000): Des exhibitions racistes qui fascinaient les européens. Ces zoos humains de la République coloniale, in: Le Monde diplomatique von 08/2000, S. 16-17. (<http://www.monde-diplomatique.fr/2000/08/BANCEL/14145>, Stand 16.03.09).
- Beck, Ulrich (1998d): Was ist Globalisierung? Frankfurt/Main.
- Bergmann, Werner (2005): Was sind Vorurteile? In: Information zur politischen Bildung Nr. 271/2005, S.4-13.
- Bernal, Martin (1987): Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Vol. I, The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985. New Brunswick, New Jersey, 1987.
- Bilè, Serge (2005): La légende du sexe surdimensionné des Noirs. Éditions du Rocher/Le Serpent à Plumes, Monaco.

- Bilé, Serge. (2005): Noirs dans les camps nazis. Éditions du Rocher/Le Serpent à Plumes, Monaco.
- Bitala, Michael (2003): Sie predigen die Apokalypse. Die Radikalisierung der Religionen, in: Katja, Böhler/Jürgen, Hoeren (Hrsg.): Afrika. Mythos und Zukunft, Bonn, S. 125-134.
- Blanchard, Pascal/ Bancel, Nicolas/ Lemaire, Sandrine (Hrsg.) (2005): La fracture coloniale, la société française au prisme de l'héritage colonial, La Découverte, Paris.
- Césaire, Aimé (1950): Discours sur le colonialisme, Présence Africaine, Paris.
- Chalaye, Sylvie (2002): Nègres en images. L'Harmattan, Paris.
- Charter For African Cultural Renaissance 2006, Addis Ababa.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine (2003): Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire, in: Marc, Ferro (Hrsg.): Le livre noir du colonialisme, XVIe-XXIe siècle : de l'extermination à la repentance, Robert Laffont, Paris, S. 646-687.
- Diakité, Tidiane (2008): La traite des Noirs et ses acteurs africains, Berg International, Paris.
- Diop, Cheikh Antar (1987): L'Afrique Noire précoloniale. Paris.
- Eckert, Andreas (2006): Afrika?Afrika! Rückzugsgebiet für Feingeister oder Hilfswissenschaft der Politik? Geschichte, Stand, und Perspektive der deutschen Afrikaforschung, in: Volker, Ullrich/Eva, Berié (Hrsg.): Der Fischer Weltatmanach aktuell Afrika, Frankfurt/Main, S. 148-150.
- Fanon, Frantz (1971): Peau noire, masques blancs, Seuil, Paris.
- Fanon, Frantz: (1981): Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt/Main.
- Faschingeder, Gerald (2003): Themenverfehlung Kultur? Zur Relevanz der Kulturdebatte in den Entwicklungstheorien, in: Gerald, Faschingeder/Franz, Kolland/Franz, Wimmer (Hrsg.): Kultur als umkämpftes Terrain. Promedia/Südwind: Wien (Historische Sozialkunde/IE 21), S. 9-32.
- Gilroy, Paul (2003): L'Atlantique noir. Modernité et double conscience, Kargo, Paris.
- Glick Schiller, Nina/Dea, Data/Höhne, Markus (2005): Afrikanische Kultur und der Zoo im 21. Jahrhundert: Eine ethnologische Perspektive auf das „African Village“ im Augsburger Zoo. Bericht an das Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle/Saale (<http://www.eth.mpg.de/events/current/pdf/1124357457-02.pdf>, Stand 29.04.2009).
- Gnamankou, Dieudonné /Modzinou, Yao (2008): Les Africains et leurs descendants en Europe avant le XXe siècle, MAT Editions, Toulouse.
- Gravatt, Patricia (2003): L'Église et l'esclavage, L'Harmattan, Paris.
- Grill, Bartholomäus (2006): Die Macht der Hexen, in: Volker, Ullrich/Eva, Berié (Hrsg.): Der Fischer Weltatmanach aktuell Afrika, Frankfurt/Main, S. 136-139.
- Grill, Bartholomäus: Gescheiterte Hilfe, in: Internationale Politik, Dezember 2007, S. 8-15.
- Hegel, G.W. Friedrich (1965): La Raison dans l'Histoire. Département d'Univers Poche, Trad. K. Papaioanou. Auszug aus Le Monde diplomatique vom 11/2007 (<http://www.mondediplomatique.fr/2007/11/HEGEL/15275>, Stand 30.04.09).
- Hippler, Jochen (2006): Internationaler Terrorismus und seine Folgen für die internationale Beziehungen, in: Tobias, Debiel/Dirk, Messner/Franz, Nuscheler (Hrsg.): Stiftung Entwicklung und Frieden: Globale Trends 2007. Frieden-Entwicklung-Umwelt, Bonn. S. 105-122.
- Jeanneau, Sophie/Kwak, Anna: Chasseurs d'esclaves, documentaire diffusé sur ARTE, 24 Juin 2008. Durée: 45 minutes. Doc en Stock / ARTE France.
- Liauzu, Claude (2005): violence et colonisation (<http://www.ldh-toulon.net/spip.php?article807>, Stand 22.08.08).
- Lopes, Henri (2003): Ma grand-mère bantoue et mes ancêtres les Gaulois. Simples discours, Editions Gallimard, Paris.
- Mabeko Tali, Jean-Michel (2005): Barbares et citoyens: l'identité nationale à l'épreuve des transitions africaines. Congo-brazzaville, Angola. L'Harmattan, Paris.
- Malloy, Jason (2008): James Watson tells the inconvenient truth: Faces the consequences, in: Medical Hypotheses, Volume 70, Issue 6, S. 1081-1091 (http://www.gnxp.com/blog/2007/10/james-watson-tells-inconvenient-truth_296.php, Stand 09.12.08).
- Mankell, Henning (2006): Zeigt das wahre Afrika! Nur Elend und Sterben - warum die westlichen Medien ein falsches Bild vom Schwarzen Kontinent zeichnen, in: Volker, Ullrich/Eva, Berié (Hrsg.): Der Fischer Weltatmanach aktuell Afrika, Frankfurt/Main, S. 156-159.
- Mbembe, Achille (2006): Qu'est-ce que la pensée postcoloniale? In: Esprit 12/2006, S. 117-134.
- Miller, Paul T. (2006): W. E. B. Du Bois: Education, Race and Economics from 1903-1961, in: The Journal of Pan African Studies Vol.1, No. 3 March 2006, S. 50-61 (<http://www.jpanafrican.com/docs/WEB DuBoisEducationRaceEconomics.pdf>, Stand 11.03.09).

- Milmo, Cahal (2007): Fury at DNA pioneer's theory: Africans are less intelligent than Westerners, in: The independent vom 17 Oktober 2007 (<http://www.independent.co.uk/news/science/fury-at-dna-pioneers-the-ory-africans-are-less-intelligent-than-westerners-394898.html>, Stand 09.12.08).
- Mudimbe, Valentin-Yves (1994): *The Idea of Africa*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Mudimbe, Valentin-Yves (1988): *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press.
- Ndiaye, Pap (2008): *La Condition noire*, Calmann-Lévy, Paris.
- N'Diaye, Tidiane (2008): *Le génocide voilé*, Gallimard, Paris.
- Nsanze, Augustin (2004): Le deuil du passé est-il possible? In: *Cahiers d'Études africaines*, XLIV (1-2), 173-174, 2004, S. 420-424 (<http://etudesafricaines.revues.org/index4677.html>, Stand 05.05.09).
- Nuscheler, Franz (2006): *Entwicklungspolitik*, Bonn.
- Omotunde, Jean Philippe (2002): *Les racines africaines de la civilisation européenne*, Editions Menaibuc, Paris.
- Pironet, Olivier (2007): Les sources hégéliennes du discours de Nicolas Sarkozy à Dakar. Le philosophe et le président: une certaine vision de l'Afrique, in: *Le Monde diplomatique* 11/2007 (<http://www.Monde-diplomatique.fr/2007/11/PIRONET/15274>, Stand 30.04.2009).
- Podranski, Thomas (Rez. 2005): Dabag, Mihran/Gründer, Horst/Ketelsen, Uwe-K. (Hrsg.): *Kolonialismus. Kolonialdiskurs und Genozid*. Paderborn 2004, in: *H-Soz-u-Kult*, 13.01.2005 (<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/id=5629>, Stand 27.03.09).
- Roberts, Adam (2008): Wer die nichtpolare Welt regiert. Die neue globale Ordnung trägt Züge einer „variablen Geometrie“: Je nach Region und Krise übernehmen verschiedene Staaten die Führung, in: *Internationale Politik* Juli / August 2008, S 11-17.
- Rogers, Rebecca (1997): Éducation, religion et colonisation en Afrique aux XIXe et XXe siècles, in: *Clio*, numéro 6-1997, Femmes d'Afrique (<http://clio.revues.org/index386.html>, Stand 05.05.09).
- Rossatanga-Rignault, Guy/Enongoué, Flavien (2006): *L'Afrique existe-t-elle? A propos d'un malentendu persistant sur l'identité*, Dianioia, Paris.
- Ruhrmann, Georg (1994): Ereignis, Nachrichten und Rezipient, in: Klaus Merten/Siegfried J. Schmidt/Siegfried Weichenberg (Hrsg.): *Die Wirklichkeit der Medien*, Opladen, S. 237-256.
- Sauer, Walter (2003): Vergessene Glanzzeiten. Afrika geschichtloser Kontinent? In: Katja, Böhler/Jürgen, Hoeren (Hrsg.): *Afrika. Mythos und Zukunft*, Bonn, S.39-48.
- Sen, Amartya (2005): *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Editions Payot, Paris.
- Sen, Amartya (2007): *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, Bonn.
- Sevran, Pascal (2006): *Le Privilège des jonquilles*. Albin Michel, Paris.
- Sieveking, Nadine/Fauser, Margit/Faist, Thomas (2008): Gutachten zum entwicklungspolitischen Engagement der in NRW lebenden MigrantInnen afrikanischer Herkunft, COMCAD - Working Papers No. 38 (http://www.comcadbielefeld.de/downloads/workingpaper_38_Sieveking&Fauser&Faist.pdf, Stand 23.12.08).
- Smeralda, Juliette (2005): *Peau noire, cheveu crépu. L'histoire d'une aliénation*, Edition Jator, Guadeloupe.
- Tetzlaff, Rainer (2007): Kulturelle Globalisierung oder „Does culture matter?“ Überlegungen zum Zusammenhang von Kultur, Entwicklung und Globalisierung, in: Mir A. Ferdowsi (Hg.): *Weltprobleme*, Bonn. S. 63-100.
- Thioub, Ibrahima (2001): *Regard critique sur les lectures africaines de l'esclavage et de la traite atlantique*. Département d'Histoire, FLSH-UCAD (<http://tekrur-ucad.refer.sn/IMG/pdf/Tonjon.pdf>, Stand, 23.04.09).
- Thioub, Ibrahima (2008): Il faut redonner au sujet africain son statut de sujet historique, in: *L'humanité* von 24 Juni 2008 (http://www.humanite.fr/2008-06-24_Medias_-Il-faut-redonner-au-sujet-africain-son-statut-de-sujet-historique, Stand, 23.04.09).
- Tietze, Sarah (2007): Globale Epidemien – Dimensionen, Ursachen, Auswirkungen und Eindämmungsstrategien, in: Mir A. Ferdowsi (Hg.): *Weltprobleme*, Bonn 2007, S. 315-355.
- Tonah, Steve (2007): *Ghanaians Abroad and Their Ties Home: Cultural and Religious Dimensions of Transnational Migration*, COMCAD Arbeitspapiere - Working Papers No. 25, 2007 (http://www.uni-bielefeld.de/tdrc/ag_comcad/downloads/workingpaper_25_Tonah.pdf, Stand 12.08.08).
- Verschave, François-Xavier (2000): *Noir silence. Qui arrêtera la Françafrique?* Les Arènes, Paris.
- Vitkine, Antoine: *Les esclaves oubliés*, documentaire diffusé sur ARTE, 24 et 25 juin 2008.

Durée: 43 minutes. Doc en Stock / ARTE France. Avec Tidiane N'Diaye, Thomas Vernet, Salah Trabelsi, Ibrahima Thioub, Ali Moussa Iye.

Weltbank (2005): Weltentwicklungsbericht 2006: Chancengerechtigkeit und Entwicklung, Washington, D.C.

Wippermann, Wolfgang (2005): Rassenwahn und Teufelsglaube, Berlin.

Wittek, Dagmar (2003): Tötet AIDS den Kontinent? Wie Krankheiten Staaten verändern, in: Katja, Böhler/Jürgen, Hoeren (Hrsg.): Afrika. Mythos und Zukunft, Bonn, S. 151-159.

Ziegler, Jean (2008): La haine de l'Occident, Albin Michel, Paris.