

# Verweigerte Identitätsgeographien, entgrenzte Universalismen und produktive Diskursformationen im Spannungsfeld postkolonialer Kontroversen in den afrikanisch-europäischen Beziehungen

## *Denied Identity Geographies, Unbounded Universalism and Productive Discourse Formations in the Tension-Field of Post-Colonial Controversies in African-European Relationships*

### **Ibrahima Diagne**

Prof. Dr., ist am Département de Langues et Civilisations Germaniques der Universität Cheikh Anta (Dakar, Senegal) Leiter des Instituts für Angewandte Fremdsprachen. Forschungsschwerpunkte: Literatursoziologie und -psychologie, interkulturelle Kommunikation (Beziehungen und Repräsentationsparadigmen in Literatur, Historiographie und Medien bzw. Ausstellungen, Filmen und Presse); Wissens- und Kulturtransfer, Fremdwahrnehmungsmuster und Identitätskonstruktionen; afrikanische Migrationsliteratur in Deutschland, interkulturelle Autobiographik, Erinnerungsdiskurs.

### **Abstract (Deutsch)**

*Die gegenwärtigen afrikanisch-europäischen Kultur- und Literaturbeziehungen sind durchaus reich an essayistischen Reflexionen, in denen versucht wird, die Komplexität interkultureller Begegnungen, Erfahrungen und Repräsentationsparadigmen neu zu deuten und zu reflektieren. Die in den Werken von Taiye Selasi (2005), Léonora Miano (2008), Achille Mbembe (2014), Felwine Sarr (2016), Souleymane Bachir Diagne (2018) usw. ausgetragene Diskussion über Afrika und dessen Zukunft in der Welt erfährt in philosophischer bzw. diskursästhetischer Hinsicht besonders überlappende und konkurrierende Neuperspektivierungen, die gleichsam ihren Niederschlag in den literarischen Stimmen transkultureller Autoren und Autorinnen wie Fatou Diome, Alain Mabanckou, Marie Ndiaye, Teju Cole usw. finden. Ausgehend von den früheren Versuchen der Négritude, die zur Bildung eigener Position aufforderte, werden derzeitige Theoriekonzepte wie Afropolitanismus, Afropeanismus, Afrotopia usw. hermeneutisch untersucht und zueinander in Beziehung gesetzt. Dabei liegt, unter Einbezug zeithistorischer bzw. aktueller Konstellationen und Re(konstruktionen), ein besonderes Augenmerk auf unterschiedlichen Formen, Strategien und Herausforderungen der Selbstsuche und Selbstdefinition, der Grenzüberschreitung und globalen Verankerung. Ziel dieses komparatistisch konzipierten Beitrags ist es, sich mit diesem interkulturellen Spannungsfeld postkolonialer und transkultureller Prägung auseinanderzusetzen.*

Schlagwörter: Négritude, Afropolitanismus, Afropeanismus, Afrotopia, Eurozentrismus

### **Abstract (English)**

*The current African-European cultural and literary relationships are quite rich in essayistic propositions to reinterpret and reflect on the complexity of intercultural encounters, experiences and paradigms of representation. The discussion in the works of Taiye Selasi (2005), Léonora Miano (2008), Achille Mbembe (2014), Felwine Sarr (2016), Souleymane Bachir Diagne (2018) etc. about Africa and its future in the world reveals overlapping and competing new perspectives on the philosophical, discursive and aesthetic level, which are reflected in the literary voices of transcultural authors such as Fatou Diome, Alain Mabanckou, Marie Ndiaye, Teju Cole, etc. Starting from the earlier attempts of the Négritude, that invited Africans to develop their own point of view, this article proposes a hermeneutical examination and a comparison of current theoretical concepts like Afropolitanism, Afropeanism, Afrotopia, etc. With the inclusion of historical and current constellations and re(constructions), special attention is paid to different forms, strategies and challenges of perception, definition and representation of selfness, crossing boundaries and global anchoring. The aim of this comparative approach is to deal with this intercultural tension-field of postcolonial and transcultural encounters.*

Keywords: Négritude, Afropolitanism, Afropeanism, Afrotopia, Eurocentrism

## 1. Einleitung

Aktuelle kulturtheoretische Verortungs- und Identitätskonzepte rücken im Kontext der afrikanisch-europäischen interkulturellen Kommunikation zunehmend in den Vordergrund und verweisen in besonderem Maße auf die komplexen Beziehungen zwischen Afrika und Europa. Dabei äußern sich fremd- wie eigenkulturelle Fantasien, Mythen, Artefakte, Obsessionen und Bedürfnisse postkolonialer Subjektkonstitutionen. In der Kritik gegen die okzidentale Dominanz und Repräsentation von afrikanischen Kulturen, Gesellschaften und Bevölkerungen lassen sich unterschiedliche Auffassungen und Gedankenstränge verzeichnen, die eine gewisse Entwicklung aufweisen. Von der Opferperspektive des Panafricanismus der frühen 1960er Jahre und dem radikalen afrozentrischen Diskurs der 1970er Jahre über die afropessimistischen Wortergreifungen der 1980er bis hin zu den dekolonisierten postkolonialen (1990er) und später afropolitanischen, afrotropischen oder afropeanischen Positionen (2000er) konstituieren sich diskursive Kontinuitäten und Diskontinuitäten, die in einem kausalen Zusammenhang stehen. Welche kulturanthropologischen und identitätsstiftenden Positionierungen liegen diesen Theoriebildungen wie Afropolitanismus (Taiye Selasi, Achille Mbembe), Afrotopia (Felwine Sarr), Afropeanismus (Léonora Miano) usw. zu Grunde? Handelt es sich dabei um praktisch umsetzbare oder eher denktheoretische, utopische Anpassungsversuche an die Zwangsglobalisierung? Welche Differenzen oder Kongruenzen weisen sie auf? Inwieweit bilden sie neuartige Strategien und Entwürfe eines künftigen Afrikas? Wie stehen sie zu vorhergegangenen Diskursen wie *Négritude*, Kreolität, *Métissage*, *Mélange*, Panafricanismus und Universalismus? Wie reflektieren sie interkulturelle Kommunikationsprozesse zwischen

Afrika und Europa in unterschiedlichen Zusammenhängen? Wie wirken solche Diskurse auf kulturelle, ästhetische und literarische Produktionen afrikanischer bzw. afrodiasporischer Menschen? Eine Neuvermessung der afrikanisch-europäischen Kommunikationsbeziehungen unter Berücksichtigung der jeweils spezifischen historischen und kulturellen Bedingungen erweist sich daher als unabdingbar, um die ihnen zugrundeliegenden Diskurse, Repräsentationen und Projektionen herauszuarbeiten und interkulturelle Potentiale aufzuzeigen.

## 2. Komplexe Eingrenzungen und erkämpfte Identitätsdiskurse

Die Betonung des kulturell-sprachlichen Identitätsfokus als dauerhafte und nachhaltige Einheit von Staatsvolk, anthropologischen Merkmalen, Nationalterritorium, Nationalkultur und Sprache, die für das normative Verständnis des Identitätsbegriffs genutzt wird, liegen ideologischen, gesellschaftlichen und nationalpolitischen Identifikationsstrategien zu Grunde. Diesen strategischen Essentialismus zu überwinden, bedeutet zum einen, stereotypisierende oder dichotomisierende Diskurse sowie akute Formen von Rassismus zu bewältigen, und zum anderen bewährte Praktiken des kulturellen Zusammenlebens zu verstärken. In ihrer Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus hatten Léopold Sédar Senghor (1906-2001), Léon-Gontran Damas (1912-1978), Aimé Césaire (1913-2008), Frantz Fanon (1925-1961) usw. die kulturelle Selbstbehauptung des Afrikaners im Motiv der *Négritude* hervorgehoben. Sie wehrten sich gegen die Trivialisierungen der schwarzen Identität. An diesem Kampf um kulturelles Selbstbewusstsein beteiligten sich auch Politiker wie Kwame Nkrumah (1909-1972), Sékou Touré (1922-1984), Julius Nyerere (1922-1999) usw. Bereits vor ihnen legte der afroamerikanische Denker

W. E. B. Du Bois dafür einen ersten Meilenstein. In seinem Buch *The Souls of Black Folk* (1903) betont er das Streben nach eigenständiger schwarzamerikanischer Kultur. Während Frantz Fanon die Hegemonie einer weißen Kultur, der sich die Schwarzen nicht widersetzen könnten (*Schwarze Haut, weiße Masken*, 1952; *Die Verdammten dieser Erde*, 1961), in den Vordergrund stellt, sprachen sich Senghor und Césaire für die kulturelle Anerkennung der schwarzen Völker in der Moderne aus. Die *Négritude* stellte nicht nur einen Widerstand gegen die gängige eurozentrische Sichtweise dar, sondern sie war zugleich eine Ablehnung der identitätsstiftenden Nachrangigkeit afrikanischer Menschen. Das dichterische Opus von Césaire und Senghor (Diagne 2006: 1-21) sowie das essayistische Werk von Fanon und Mudimbe (1988), als Vorläufer eines interkulturellen afrikanisch-europäischen Dialogs, stellen deutliche Versuche dar, sich vom europäischen Diskursmonopol zu lösen. Als Form der Selbstfindung stellte die *Négritude* eine erste Reaktion auf die Krise der kulturellen und politischen Repräsentation dar. Daher stellt sich die Grundfrage nach den Zusammenhängen zwischen der *Négritude* und den gegenwärtigen Debatten um Afropolitanismus, Afrotopia und Afropeanismus. Diese Frage zu beantworten, bedeutet zunächst eine ontologische und kritische Reflexion über die dreifache Funktion und Wirkung der *Négritude* anzustellen, indem man auf ihren historischen Verlauf im Allgemeinen zurückgreift:

a) Die politisch-intellektuelle *Négritude*, die als aktivistisch und nativistisch (das heißt eine reaktive Bewegung gegen den Einfluss der Kolonisation) begriffen werden kann. Sie war mit der patriotischen Kampfsituation der Kolonisierten in den 1930er und 1940er Jahren eng verbunden. Es handelt sich hierbei um eine antikoloniale *Négritude*, die auf

den Machtdiskurs des europäischen Imperialismus reagierte, indem sie das Schwarze zu rehabilitieren versucht.

b) Die ästhetische *Négritude* der 1950er Jahre, die als eine humanistische und kulturelle Weltanschauung gedeutet werden kann. Dadurch werden Grenzen ständig relativiert und neu gezogen. Erkennbar wird vor allem diese Auffassung in der Art und Weise wie Senghor sie gestiftet hat: kulturell („Négritude ist eine Kultur, es ist was der schwarze Mensch bringt“, 1939) und ästhetisch („Was die Négritude eines Gedichts ausmacht, liegt weniger im Thema als im Stil“). Diese *Négritude* preist Afrika und seinen Humanismus. Sie reflektiert sich in diesem Sinne als das Ergebnis kultureller Überlappungs- und Übersetzungsprozesse gegen die hartnäckige koloniale Dominanz.

c) Die philosophische *Négritude*, deren Ziel ist es, die Kontingenz und kulturelle Dynamik des Weltgeschehens in den Blick zu nehmen. Diese prospektive Konzeption bezieht sich grundsätzlich auf vielfältige Minderheiten, die zwangsläufig im Dialog mit Mehrheiten (seien sie politisch, wirtschaftlich, sozial, kulturell, religiös, ethnisch, sprachlich usw.) stehen. Diese *Négritude* der 1960er Jahre, die allmählich von der Afrikanität zur Transkulturalität übergeht, integriert die Beziehung zum Anderen, vermeidet bewusst die Abgrenzung und legt einen besonderen Wert auf die Notwendigkeit der gegenseitigen interkulturellen Bereicherung als Beitrag zur Herausbildung des Universalen. Gerade diese dritte Dimension der senghorschenden *Négritude* weicht von der politischen *Négritude* ab, geht über die Ästhetik hinaus und verleiht dem Konzept damit eine besondere Dimension. Denn die so konzipierte *Négritude* ist kein Selbstzweck mehr, sondern wird zum Inbegriff des universalisierenden Humanismus bzw. eines fortwährenden Entgrenzungsprozesses. Sie ist kein

abwehrender Demarkationsbegriff mehr, der in einer Zeit, in einem Raum gefangen ist, sondern sie muss immer wieder neu erfunden werden bzw. ständig mit Zeit und Raum im Einklang stehen. Dies entspricht einem andauernden Prozess der Selbsterneuerung bzw. der Renaissance. Es handelt sich dabei um die Wiederentdeckung und Erneuerung einer afrikanischen Identität. Die Widerlegung nationalistischer bzw. nativistischer Denkweisen liegt u.a. der afrikanischen Renaissance zugrunde: „Er springt Phoenix! Er singt mit ausgebreiteten Flügeln über das Gemetzel der Worte“ / „Il monte Phénix! Il chante les ailes déployées, sur le carnage des paroles.“ („Elégies des Circoncis“, *Nocturnes*, 1961, 202). Die dialektische Bewegung, die sich selbst im hegelschen Sinne überschreitet und zu einer universellen, aktiven Synthese singulärer Widersprüche führt, findet sich sowohl in Senghors *Chants d'ombre* (1945), *Hosties noires* (1948), *Ethiopiennes* (1956), in der Essay-Reihe *Liberté I* (1961), *Liberté II* (1971), *Liberté III* (1977), *Liberté IV* (1983) und *Liberté V* (1993) als auch in Aimé Césaires *Und die Hunde schwiegen* (1956) und *Die Tragödie von König Christoph* (1964). Ähnlich reflektiert das politische Handeln von Kwame Nkrumah (1909-1972) und dessen Panafricanismus dieselben Positionsbestimmungen. Das kosmopolitische Bewusstsein bildet ebenfalls die Grundlage von Edouard Glissants Begriffsordnung in der Poetik der Relation. Diese Denk- und Handlungsmuster suchen Antworten auf Fragen wie: Wie geht der Afrikaner mit dem Anderen um? Wie bekämpft er die Mechanismen der Assimilation? Wie positioniert er sich in der globalen Moderne? Der kenianische Schriftsteller Ngũgĩ wa Thiong'o analysiert in *Dekolonisierung des Denkens: Essays über afrikanische Sprachen in der Literatur* (1986) die geistigen Folgen des europäischen Kolonialismus, der Unterdrückung der Sprachen Afrikas und die damit einhergehende

Vernichtung von Kulturen. Europas Sprachen, sein Blick auf Geschichte und Gegenwart beeinflussen bis heute noch das afrikanische Selbstverständnis. Die Pflege afrikanischer Sprachen und Kulturen stellt für ihn daher ein wesentliches Mittel zur Befreiung von kolonialen Herrschafts- und Denkstrukturen dar. Dafür setzen sich ebenfalls die Vertreter der aus den *Cultural Studies* hervorgegangenen postkolonialen Theoriebildungen ein, die sich gegen die Zuschreibung von festen Eigenschaften des Anderssein („Othering“) vehement wehren und die Konstruktion einer nachhaltigen und wirkungsmächtigen westlichen Identität als Gegenbild ablehnen. Sie vertreten die Grundaussage, dass herrschaftsbezogene Diskurse und Repräsentationssysteme zwischen ehemaligen kolonisierten und kolonisierenden Subjekten auf einer konstitutiven Macht-Wissens-Struktur und einem Zentrum-Peripherie-Verhältnis beruhen, die kulturellen Universalisierungsprozessen (wie z.B. Komplementaritätsprinzip, Relativismus, Weltoffenheit) entgegenstehen. Die relationale Bedingtheit von Eigenem und Fremdem ist den asymmetrischen Kategorien geschuldet, die sich in der Konstitution von kultureller Identität als Semantisierungs- und Konstruktionsformen herausbilden:

*[...] the real issue is whether indeed there can be true representation of anything, or whether any and all representation, because they are representations, are embedded first in the language and then in the culture, institutions, and political ambience of the representer. If the latter alternative is the correct one (as I believe it is), then we must be prepared to accept the fact that a representation is eo ipso implicated, intertwined, embedded, interwoven with a great many other things beside the 'truth', which is itself a representation. (Said 1978:5)*

In Anlehnung an Foucault und Mudimbe zeigt Said in seinem Werk *Orientalism*, wie weiße Wissensformen als vermeintlich überlegen konstruiert worden waren und wie eine eurozentrische Perspektive jedwede Beschäftigung mit dem „Orient“ bestimmte. Die Neukonfiguration und Transformation dieser Identitätsbildungskategorien und Wissenssysteme, die sich in einen „dritten Raum“ („Hybridität“, „Kreolität“, „Métissage“, „Universalität“ bzw. „Widerstand gegen Essentialismen“, „Transkulturalität“ usw.) artikulieren, bilden die Grundlage für die postkoloniale Dekonstruktion. Sie finden – v.a. innerhalb der Literatur- und Kulturwissenschaften – ihre Anwendung in der Aufdeckung kolonialistischer Merkmale in europäischen Mentalitäten, Diskursen und Literaturen über außereuropäische Länder und Völker (Afrika, Orient, Asien, Südamerika). Welche erkenntnistheoretischen und programmatischen Beziehungen haben solche Auffassungen zu den Afro-Konzepten der gegenwärtigen sogenannten „Kinder der Postkolonie“ (Waberi 1998: 8-15). Die Postkolonie markiert einerseits den Willen zur Dekolonisierung und verweist andererseits darüber hinaus auf einen Zusammenhang zum heutigen Globalisierungsschub, indem sie auf das veränderte Fortwirken von Machtverhältnissen, Hierarchien, kolonialen Diskursen und Gesellschaftszuständen aufmerksam macht.

### **3. Grenzfälle, Wanderstraßen und diverse Souveränitäten**

Das Fortleben des eurozentrischen Rassismus (Drews-Sylla / Makarska 2015: 7-8), der in einer sich aufgeklärt vorkommenden und globalisierend dynamischen Welt immer wieder aufscheint, bildet der Ausgangspunkt für die kritischen bzw. selbstkritischen und introspektiven Überlegungen afrikanischer Intellektueller wie Souleymane Bachir Diagne, Achille

Mbembe, Léonora Miano und Felwine Sarr. Aus ihren Positionen ergibt sich also ein inklusives Weltbewusstsein, welches afrikanische Erfahrungen und Erkenntnisse mitberücksichtigt und neue zu erschließen vermag. Wie kann Afrika zu sich selbst zurückfinden? Wie kann es sich wieder zurechtfinden, seine Eigenschaften und Fähigkeiten zurückbekommen, die eigenen Wissensquellen, die eigene Zukunft wiedererlangen? Um die Kluft zwischen Erlebtem und Gedachtem, die Ausprägungen der „gewaltsamen Gehirnerschütterung“ („la violente commotion“, Labouret 1929: 4), die es durch Enteignung sowie die Folgen von Sklavenhandel und Kolonialherrschaft erlebt hat, zu überwinden bzw. zu verarbeiten und sich der Zukunft zuzuwenden, muss Afrika seine eigenen kulturellen Kategorien abermals in Besitz ergreifen. Gemeinsam die Welt zu erleben und Zukunft zu stiften, ist deshalb entscheidend für die Post-*Négritude* und die neohumanistischen Ansätze von Souleymane Bachir Diagne (2016). Er plädiert für die Förderung des auf interkultureller und interreligiöser Anerkennung und Akzeptanz beruhenden Weltethos:

*Unsere Zeit ist jene Epoche, die, nach einem Universalismus, der dem Eurozentrismus gleichgesetzt wird, einen wirklich universellen Universalismus erfinden muss, um mit Immanuel Wallerstein zu sprechen: ein Universum der Dezentrierung. / Notre époque est celle qui doit inventer, après un universalisme se confondant avec l'eurocentrisme, un universel véritablement universel, pour parler comme Immanuel Wallerstein. Un universel de décentrement.* (Diagne 2018:109)

Es geht dabei um die Fähigkeit, sich zwischen Kontinenten und Kulturen bewegen zu können und auf Basis transnationaler Erfahrungen die Zukunft Afrikas, die Zukunft der Welt neu zu denken. Um an den konzentrischen Weltbewegungen teilzuhaben und einen eigenen Beitrag in der geteilten Weltgeschichte zu

leisten, bedarf es aber einer anderen Sicht- und Ausdrucksweise für das Geistesleben in Afrika, insbesondere in Kunst, Philosophie und Ästhetik. Diesen Weg zu einer dynamischen Teilhabe findet Achille Mbembe im Afropolitanismus.

Zwischen Afrikabezug, transnationaler Kultur und Selbstverortung verweist der Afropolitanismus auf das kreative und produktive Ineinandergreifen der Welterfahrungen, -geschichten, -gedächtnisse und -werdegänge. Im Gegensatz zu einer nativistischen Auffassung der Afrikanität bzw. der *Négritude* versteht sich der Afropolitanismus als ästhetische, paradigmatische Matrize für die Afrikanisierung der Weltteile bzw. als eine Weise des In-der-Welt-Seins. Er ist eine kollektive, kulturelle Denk- und Existenzweise des zeitgenössischen afrikanischen Menschen, der sich als kulturell und politisch handlungsbewusster Mensch behauptet und dazu fähig ist, an der Weltgesellschaft aktiv und effizient teilzunehmen. Mbembe verortet den Afropolitanismus insbesondere im kosmopolitischen Gedankengut. Er wendet sich gegen *Négritude*, Nativismus, Indigenismus (als Aufwertung des Erbes), Panafrikanismus und steht stattdessen für Transkulturalität und Mobilität. Dabei folgt er Appadurais Konzeption der „Cosmopolitanization“. Die Überwindung des Ausgeschlossen-Seins, der herkömmlichen Stereotype und der Opferidentität sowie die Wiedereingliederung in die Weltwertschöpfungskette verleiht ihm den Status des Weltbürgers. Afropolitanismus verweist weiterhin auf den afrikanischen Kosmopolitismus bzw. auf einen territorialisierten Universalismus. Laut Mbembe ist Europa nicht mehr das Gravitationszentrum der Welt, denn es müssen neue Sichtweisen entwickelt bzw. ein neues Zusammenlebenwissen erlernt werden. Bereits in seinen Essays *Kritik der*

*schwarzen Vernunft* (2013) und *Der Ausgang aus der langen Nacht* (2016) versucht er eine neue Perspektive auf die Weltgeschichte zu etablieren. In seiner Reflexion stellt sich Mbembe zudem der Frage, wie der Afropolitane auf Minderwertigkeit, Exklusion, Entwürdigung und Verdinglichung angemessen reagieren kann, ohne in Fragen von Identitätskonstruktion, auf problematische Differenzierungen und Konzepte zurückzugreifen.

Als Afropolitanerin gilt auch Taiye Selasi, deren Eltern teils aus Ghana, teils aus Nigeria stammen. Mit ihrem Roman *Diese Dinge geschehen nicht einfach so* (*Ghana must go*, 2013) und vor allem mit ihrem Essay „Bye-Bye Babar“ (2005) reiht sie sich in denselben Prozess der Selbstfindung und der Infragestellung Afrikas als greifbare referentielle Realität ein. Als Beziehungs- und Identitätshaltung will der Afropolitanismus mit Afrika verbunden sein, ohne sich darauf zu beschränken. Die Afropolitanisten stellen Afrika in den Mittelpunkt des Kosmopolitismus, des Weltbürgertums, um es aus der Peripherie und der Indigenität herauszubringen. Damit wird eine Übertragung auf einen anderen kulturellen Kontext vorgenommen, die sich offensichtlich in Form und Inhalt von der *Négritude* unterscheidet. Die Begründung ihrer Erkenntnis lautet, sowohl Senghors *Négritude* als auch der Afrozentrismus von Cheikh Anta Diop verfolgten beide die Bestätigung einer singulären afrikanischen Identität und Kultur, während der Afropolitanismus hingegen das Gemeinsame, die Ähnlichkeit unterstreiche und sein Ausgangspunkt die Zirkulation der Welten ist. Der Afropolitanismus versucht also, sich von jeglicher Verführung rassistischen Denkens fernzuhalten und eine von Afrika aus betrachtete Weltanschauung anzubieten. In vielerlei Hinsicht steht allerdings die argumentative Matrix des Afropolitanismus in seiner Herangehensweise und Konzeption nicht im Widerspruch zum Projekt

der *Négritude*, der man vorwirft, patriarchalisch und kulturkontrastiv gewesen zu sein und die Verantwortung der Schwarzen für ihr eigenes Unglück zu übersehen. Die von Senghor gepredigte „Zivilisation des Universalen“ und „Versöhnung“ zielen darauf ab, Spaltungen, Verwerfungen und die Verschärfung von Unterschieden zu beseitigen, indem sie den Humanismus und die globalisierten bzw. universellen Strukturen und Netzwerke fördern. Denn in der Zirkularität der Welten formuliert er nicht nur sein Konzept des Universalen, sondern auch die fruchtbare *Métissage* in Form einer transkulturellen Hybridität. Er entwickelt sogar das Konzept rhizomatischer Begegnungsräume wie „Eurafrika, Euramerika, Eurasien“ usw., die er als konzentrische Weltkreise neu konfiguriert (Diagne 2012: 189-208). Somit ist klar, dass sowohl Afropolitanismus als auch *Négritude* symbolische Strategien im Kampf um die abwertende Repräsentation von Unterschieden aller Art (z. B. Rassismus, Ethnizismus, Populismus, Sexismus, Indigenismus usw.) darstellen. In ihrem Essay beschreibt Taiye Selasi die Afropolitanisten wie folgt:

*We are Afropolitans: not citizens, but Africans of the world. [...] Perhaps what most typifies the Afropolitan consciousness is the refusal to oversimplify; the effort to understand what is ailing in Africa alongside the desire to honor what is wonderful, unique. Rather than essentialising the geographical entity, we seek to comprehend the cultural complexity; to honor the intellectual and spiritual legacy; and to sustain our parents' cultures. [...] Ultimately, the Afropolitan must form an identity along at least three dimensions: national, racial, cultural – with subtle tensions in between. [...] The acceptance of complexity common to most African cultures is not lost on her prodigals. Without that intrinsically multi-dimensional thinking, we could not make sense of ourselves.* (Selasi 2005)

Der Afropolitanismus ist also eine Stilistik, eine Ästhetik und eine gewisse Poetik der Welt: ein In-der-Welt-sein, das grundsätzlich jegliche Form der Opferidentität ablehnt – auch wenn die historischen Ungerechtigkeiten und die koloniale Gewalt, die der afrikanische Kontinent und seine Menschen erlitten haben, durchaus nicht ignoriert werden müssen. Der Afropolitanismus ist außerdem eine politische und kulturelle Haltung zu Fragen der Nation, der Rasse und der Differenz überhaupt. Trotz des Appells zur Überwindung der Opfermentalität, um die authentische Perspektive eines Entkolonialisierten zu übernehmen und eine dezidiert selbstbewusste Renaissance in die Wege zu leiten, stellt man doch fest, dass die afropolitanische Position nicht ohne Bezug zu Europa denkbar ist. Denn die Nacht, in der Afrika durch eurozentrische Diskurse gleichsam verfangen ist, weist auf Prozesse eines Begehrens, welches auf afrikanischer Seite eine Gegenwehr, Kontrastfolie bzw. einen Aufstieg auf universale humanistische Menschlichkeit verlangt (Mbembe 2016). Der Afropolitanismus versucht, afrikanische Erfahrungen neu zu fassen – ein inklusives Konzept, das nicht primär auf schwarzafrikanischer Solidarität beruht. Mbembes afropolitanische Lebens- und Identitätsauffassung profitiert von den gescheiterten Anstrengungen der klassischen *Négritude* und versteht sich als vorwiegend transkontinentale Zirkulation der Welten. Taiye Selasi führt dazu aus:

*That is, this is what it means for me – and that is the Afropolitan privilege. The acceptance of complexity common to most African cultures is not lost on her prodigals. Without that intrinsically multidimensional thinking, we could not make sense of ourselves.* (Ebenda)

Das Fortbestehen neuer Formen kolonialer Prägung, die sich heute hinter alternativen Formulierungen verstecken, führt zur Suche nach epistemologischen Diskurssträngen,

die dem afrikanisch-europäischen interkulturellen Beziehungsverhältnis und den wechselseitigen Interaktionen multiperspektivisch Rechnung tragen. Das Hybride, Kreolische, im Sinne von rhizomatischen Identitätswürfen und -verortungen zu betonen, ist auch für Léonora Miano zentral. Sie eignet sich den Begriff „Afropean“ an und bezeichnet damit den Europäer afrikanischen Ursprungs, der, wie sie selbst ausführt, seit den 1990er Jahren in der afrikanisch-europäischen Community zirkuliert. Mianos Afropeanismus versteht sich daher als „immaterieller Ort, Innenraum, in dem sich Traditionen, Erinnerungen, Kulturen [...] mischen“ (Miano 2008: 53-68). Er bezeichnet einen mentalen Ort für diejenigen, die den französischen Ursprung nicht geltend machen können. So haben das afro-europäische Identitätsprojekt und das panafrikanische Denken den Transnationalismus gemeinsam. In ihrer Arbeit schlägt Miano jedoch eine kritische Reflexion des Afrozentrismus vor, indem sie die Gefahren einer Identitätsdialektik anprangert, die eine Ausgrenzung durch eine andere ersetzt. Mit der Rückbesinnung auf ihre eigenen Werte können afrikanische Gesellschaften bewusste und verantwortliche Lebensformen entwickeln. Gerade hier lassen sich Überschneidungen zum Afrotopia-Begriff von Felwine Sarr feststellen.

Das Afrotopia-Konzept geht davon aus, dass der Afrikaner seine eigene Zukunft wiedererlangen kann, wenn er das, was er verlernt hat, das heißt sein Gleichgewicht, seine Wissensquellen wiederfindet. Dieses Wissen betrifft sowohl das indigene als auch das über Afrika hinaus erworbene, exogene Wissen. Das Be- und Hinterfragen der eigenen Kultur erweist sich so als notwendig für die Gestaltung von Afrikas Zukunft. Denn dieses Wissen findet sich in unterschiedlichen kulturellen Ausdrucksformen, die die Renaissance, die Entwicklung und vor allem die Nachhaltigkeit afrikanischer

Gesellschaften ermöglichen. Auch Achille Mbembe unterstreicht den Gemeinschaftssinn in Afrika, den er als Wille zur Gemeinschaft und Wille zum Leben bezeichnet. Sarr und Membe stiften beide einen zukunftsweisenden afrikanischen Diskurs, dessen Ausgangsfrage darauf beruht, zu wissen, wie der afrikanische Mensch zu seiner eigenen Identität kommen und sich von der Herrschaft des Westens bzw. des globalen Nordens befreien kann. Während Felwine Sarr in seinem Essay *Afrotopia* (2016) eine Rückbesinnung auf Afrika als Territorium vorschlägt, um das spezifisch Afrikanische wiederzuentdecken, steht der afrikanische Mensch inmitten urbaner Welten im Schwerpunkt von Achille Mbembes Werk *Ausgang aus der langen Nacht*, in dem er der Frage nachgeht, was afrikanisch sein heute bedeutet. Die theoretischen Einsichten und praktischen Beispiele beider Autoren gehen von einem Verständnis der Herkunft und Ankunft von Afrikas Zukunft als Prozess von verarbeiteten Ereignissen aus. Damit Afrika wie in vorkolonialer Zeit die gespaltenen Gedächtnisse wieder versöhnen und die gesamte Zukunft der Menschheit prägen kann, soll sich der Verarbeitungsprozess auf kulturelle Einsicht, Gemeinschaftssinn – ohne Individualität zu leugnen – und zwischenmenschliche Beziehungen gründen, die miteinander im interkulturellen Austausch stehen.

Die Konstruktionsweisen solcher sich teils ergänzender teils überlappender Identitätsdiskurse und -verortungen, die sich aus dem dialogischen Zusammenspiel zwischen Wissen, Macht und Gedächtnis ergeben, deuten auf einen Prozess der kulturellen, sprachlichen, ethnischen und geographischen Entgrenzung. Konzepte wie Afropolitanismus, Afropeanismus, Afrotopia usw. bilden auf diese Weise eine durchaus neue afrikanische Phänomenologie im Versuch der Selbstdarstellung.

In Abgrenzung zu den klassischen Konzepten wie *Négritude*, Panafrikanismus und Afrozentrismus, die eine gegendiskursive Funktion und Rechtfertigung aufwiesen, beruhen sie im Grunde genommen auf der Erkenntnis, dass die postmigrantische und postkoloniale Grundkonstellation der Gegenwart alternative Positionierungen und Selbstdeutungsmuster verlangt. Das Ziel dieser Begriffsfindungen besteht ebenfalls darin, Afrikas Position in der Welt zu reflektieren, Alternativen im Kontext der Modernität zu entwickeln (z. B. Felwine Sarrs *Les Ateliers de la Pensée*) oder Afrika als Realität zu hinterfragen (Léonora Miano). Sowohl Mbembe als auch Sarr beanstanden die europäische materialistische und kapitalistische Normierung der Welt, die im Gegensatz zu einem verantwortlichen Moralbewusstsein steht. Die hierauf konstituierten Hierarchien und Abweichungen bedürfen deshalb eines Prozesses der Afrikanisierung, um das kulturästhetische Eigenverständnis unter dem Primat des Relationalen bzw. der Poetik der Relation im Sinne Edouard Glissants zu subsumieren. Afrika als kosmopolitische Welt im Zuge kultureller, wirtschaftlicher und medialer Globalisierung zu betrachten, bedeutet überdies eine Auseinandersetzung sowohl mit europäischen Wahrnehmungen und Repräsentationen als auch mit Prozessen der Selektion, Adaptation und des Transfers von Wissen. In diesen identitätspolitischen Formulierungen von afrikanischen Intellektuellen wird der Kampf um Dekolonisation zu einer vornehmlich literarischen, kulturellen oder philosophischen Angelegenheit. Diese Ansätze entkommen dem vorherrschenden Opferdiskurs der Vergangenheit und schreiben sich in die Zukunft Afrikas ein, die sich wiederum in universelle Diskurse einbettet.

#### 4. Die afrikanische Moderne und der Zukunftsdiskurs

Die aktuellen Diskurse über die afrikanische Zukunft sind vor allem zu einem Zeitpunkt entstanden, in dem die Frage der afrikanischen Migration nach Afrika bzw. des außereuropäischen Zugriffs auf europäische Gesellschaften, Kulturen und Bevölkerung als eine potentielle Gefahr betrachtet wird, rechtspopulistische Bewegungen immer Raum gewinnen und die Weltgeopolitik neue Konstellationen und Asymmetrien entstehen lässt. Postkoloniale Reaktionen auf gesellschaftliche Veränderungen durch theoriepolitische Verschiebungen und Diskurskorrekturen strukturieren die afrikanisch-europäischen Machtbeziehungen vor dem Hintergrund des kolonialen Diskurses und bieten auf diese Weise emanzipatorische Perspektiven an. Michel Foucaults (1925-1984) Macht-Wissens-Komplex zufolge gibt es „keine Machtbeziehung, ohne dass sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert“ (Foucault 1977: 114). Die Dekonstruktion tradiert Grenzziehungen und Trennwände sowie das Streben nach einer Zukunft, die nicht von vornherein feststeht, sondern übernommene oder ererbte und erlebte Traditionen und Kulturen, Neuinterpretationen und Neuschöpfungen mitberücksichtigen soll, verlangt eine Hinterfragung westlicher Lebensmodelle, Denkmuster und Ausdrucksformen. Denn jede Gesellschaft sucht nach eigenen Wegen und Ausdrucksweisen zur Gestaltung ihrer Zukunft. Der aktuelle Zukunftsdiskurs in Afrika schreibt sich in diesen Rahmen ein und versucht diskursive Machtergreifungen und Widerstandspraktiken kultureller Repräsentationen (in Literatur, Musik, Film, Kunst, Philosophie usw.) zu überwinden. Wie erfindet Afrika seine Zivilisation neu? Wie strukturiert es seine Beziehung zum Wirtschaftlichen, Sozialen, Politischen usw.? Die aktive Gestaltung der Zukunft ist ein neues

Paradigma der Überwindung der Abhängigkeit und Unterwerfung. Mit dem Begriff „schwarze Vernunft“ umreißt Mbembe eine erforderliche neue Perspektive auf die Weltgeschichte. Die Notwendigkeit für Europa, die Mitbestimmung seiner Geschichte und Gegenwart – und nicht zuletzt seiner Zukunft – durch den interkulturellen Kontakt zu Afrika anzuerkennen und somit neue Sichtweisen zu gewinnen, hört sich wie eine selbsterfahrene Aufklärung an. Auch der Gedanke, Afrikas Zukunft spiele sich nicht nur in Afrika ab, erschließt neue Sichtachsen. Für Felwine Sarr verfügt der afrikanische Kontinent heute über alle Mittel, um ein Laboratorium der Ideen und einer neuen Ordnung zu sein. Afrika erzeugt seine eigenen Wissensobjekte, um Grundbedürfnisse zu befriedigen. Es bedient sich seiner eigenen Vorstellungskraft und Regenerationsfähigkeit, um sich neu zu erfinden und den Herausforderungen der Gegenwart zu begegnen. Dies erfordert einen Diskurs von zivilisatorischer Bedeutung, der die Art der Gesellschaft, die aufgebaut werden soll, sowie deren Werte reflektiert. Bei all diesen Theoretikern besteht ein breiter Konsens, dass die afrikanische Modernität keine Nachahmung europäischer oder westlicher Modelle sein soll. In ihren verschiedenen Ansätzen drückt sich die Konfrontation mit einer besonders normalisierten Wahrnehmung und der wechselseitige – oft gemeinsame – Prozess der Resilienz gegenüber Traumata des 20. Jahrhunderts sowie die Infragestellung und Umsetzung der kanonischen Moderne aus (Boatca / Spohn 2010). Westliche Identitätsdiskurse zeichnen sich eben dadurch aus, dass sie über diese Kanonisierung hinausgehen und offen legen, dass Kultur, Literatur, Wissenschaft und Wissen selbst provinziell sind. Diese verschiedenen Ansätze lassen sich daher als Selbstentwürfe verstehen und mit der Aufgabe verbinden, die essentialisierenden, totalisierenden und eurozentristischen Diskurse des Westens

zu entlarven. Ihr interkultureller Mehrwert beruht eben darauf, dass sie nicht nur Wissen als distinkte Formen des Habitus, der Erfahrung oder der Ästhetisierung vermitteln, sondern auch eine bedeutende Funktion im Prozess des gegenseitigen interkulturellen Lernens erfüllen (Götze / Pommerin 197: 43-48). Die Alternative, die durch diese Begriffsbildungen erreicht werden soll, ist eine Antwort auf die interkulturellen Repräsentations- und Kommunikationsbeziehungen mit der westlichen Welt. Postmigrantische und postethnische Gesellschaften und Kulturen bilden das Substrat des transkulturellen Symbolsystems, auf das Léonora Miano und Taiye Selasi zugrückgreifen, um ihr Selbstverständnis wider Fundamentalismen und Essentialismen jeglicher Art zu behaupten. Beide rekurren auf literaturästhetische Inszenierungen, in deren Mittelpunkt rhizomatische Verknüpfungen und globalisierende transkulturelle Artikulationen stehen. Die binäre und schwarzmalterische Opposition des kolonialen Diskurses („der Westen“ und „der Rest“), dessen Wissensformen und -normen zielen – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß und mit diversen Argumentationsgängen – auf die Betonung von Essentialismen und Differenzen ab. Es geht um die Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus auf der symbolischen und diskursiven Ebene. Neben den offenkundigen materiellen Seiten kolonialer Herrschaft wird die gewaltvolle Macht und Krise der Repräsentation im foucaultschen Sinne ständig in Frage gestellt. Die Zuspitzung von religiösen Zugehörigkeiten, Glaubenspraxen und Erinnerungskulturen, die Kampagnen für die Umbenennung von Straßen (beispielsweise im Afrikanischen Viertel in Berlin), die Forderungen an westlichen Museen nach Rückgabe des seit der Kolonialepoche in Europa befindlichen Kulturerbes afrikanischer Länder und weiterhin stattfindende Kontroversen über Spuren und

Effekte kolonialer Machtinteressen verweisen gleichermaßen auf einen neuen vergleichbaren Umgang mit hegemonialen, subalternen und eurozentrischen Diskursen und Verortungen. Die Suche nach Möglichkeiten von Widerstand markiert jeden historischen Moment der interkulturellen Kommunikation zwischen Afrika und Europa. Die Werke von Fatou Diome (*Le ventre de l'Atlantique*, 2003), Marie Ndiaye (*Trois femmes puissantes*, 2009), Teju Cole (*Open City*, 2011), Alain Mabanckou (*Le sanglot de l'Homme noir*, 2012), Taiye Selasi (*Ghana must go*, 2013) usw. lassen sich beispielsweise diesem transkulturellen Literaturfeld des Kosmopolitismus zuordnen; denn im Fall dieser Romane handelt es sich um gekreuzte Migrant\*innenbiographien, die zwischen den zwei Welten (Afrika und Europa) stehen.

## 5. Schlussbetrachtung

Abschließend lässt sich anmerken, dass die politischen Interessen und Herausforderungen der Begriffe Afropolitanismus, Afropeanismus usw. sowie die ihnen zugrunde liegenden Paradigmen (Kosmopolitismus, Zirkularität oder Rekonfiguration usw.) zur vergleichbaren Potentialität und Aktualität der *Négritude* zurückführen, die in ihrer letzten Phase als transkulturelle Positionierung verstanden werden kann. Mit der Dekolonisierung verband sich ein tiefgreifender kultureller Wandel nicht nur in den afrikanischen, sondern auch in den westeuropäischen Gesellschaften, der noch längst nicht abgeschlossen ist. Die Neuaneignung, Adaptation und Übertragung von fremdkulturellem Wissen (Praktiken, Texten, Diskursen, Werten und Symbolen), die auf „Verlaufsformen und Konsequenzen“ (Hans-Jürgen Lüsebrink 2004: 32) unmittelbarer Kulturkontakte und -austausche hinweisen, kennzeichnen insofern den kulturanthropologischen Wissens- und Erfahrungskontext im Bereich der afrikanisch-europäischen Beziehungen.

Daraus entstehen kulturelle Aushandlungen, die vornehmlich auf Modalitäten und Prozessen des Kultur- und Wissenstransferansatzes beruhen. Gemeint sind hier unterschiedliche Interaktionen und Repräsentationsbilder, die positiv (Versöhnung, Annäherung, Verständigung) oder negativ (Abwehr, Grenzziehungen, oppositionelle Dualismen) bewertet werden können. Jenseits von Konfrontationen und Konflikten können damit kulturelle Neuorientierungen sowie Konstruktionsformen hybrider Kulturmuster und Modelle von inter- bzw. transkultureller Identitätskonstruktion und Lebensführung produziert werden. In diesem Sinne bilden solche Diskurse und Epistemologien eine zentrale Entstehungsbedingung von Interkulturalität und schaffen Formen der transkulturellen Produktivität.

## 6. Literatur

- Albrecht, M. (2008): „*Europa ist nicht die Welt*“. (Post)Kolonialismus in Literatur und Geschichte. Bielefeld: Aisthesis.
- Amselle, J.-L. (2015): *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Amselle, J.-L. (2011): *L'Occident décroché. Enquête sur les postcoloniaslismes*. Paris: Fayard/Pluriel.
- Amselle, J.-L. (1990): *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.
- Appiah, K.A. (2008): *Pour un nouveau cosmopolitanisme*. Paris: Odile Jacob.
- Appiah, K. A. (2006): *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W.W. Norton & Company.
- Boatca, M. / Spohn, W. (2010): *Globale, multiple und postkoloniale Modernen. Zentrum und Peripherie*. München: Rainer Hampp.
- Cole, T. (2011): *Open City*. New York: Random House.

- Diagne, I. (2012): Eurafrique et Euramérique. Deux topolectes de la spatialité interculturelle chez Senghor. In: Vatter, C. / Dion, R. / Gouaffo, A. / Fendler, U. (Hrsg.): *La communication interculturelle dans le monde francophone. Transferts culturels, littéraires et médiatiques*. (Festschrift für Hans-Jürgen Lüsebrink zu seinem 60. Geburtstag). St. Ingbert: Röhrig Universitäts-Verlag, S. 189-208.
- Diagne, I. (2006): Genèse poétique et anthropologie interculturelle : Senghor ou les jalons de la communication interculturelle. *Ethiopiennes. Revue Négro-africaine de Littérature et de Philosophie* 76 (Centième Anniversaire de Léopold Sédar Senghor. Cent ans de littérature, de pensée africaine et de réflexion sur les arts africains), S. 1-21.
- Diagne, S.B. / Amselle, J.-L. (2018): *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*. Paris: Albin Michel.
- Diagne, S.B. / Kisukidi, N.Y. (2013): Senghor et la question qui se pose toujours. Entretien avec Souleymane Bachir Diagne. *ThéoRèmes* 2013(4). URL: <https://journals.openedition.org/theoremes/430> [Zugriff am 28.11.2019].
- Diagne, S.B. (2016): Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre. *Présence Africaine* 193, S. 11-19. URL: <https://doi.org/10.3917/presa.193.0011> [Zugriff am 28.11.2019].
- Drews-Sylla, G. / Makarska, R. (2015): *Neue alte Rassismen? Differenz und Exklusion in Europa nach 1989*. Bielefeld: Transcript.
- Foucault, M. (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gehrmann, S. (2016): Cosmopolitanism with African Roots: Afropolitanism's Ambivalent Mobilities. *Journal of African Cultural Studies*, 28/1 S. 61-72.
- Glissant, E. (1990) : *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard.
- Glissant, E. / Chamoiseau, P. (2009): *Manifeste pour les „produits“ de haute nécessité*. Paris: Galaade, Institut du Tout-monde.
- Götze, L. / Pommerin, G. (1987): Migrantenliteratur und ihre Bedeutung für interkulturelles Lernen. *Zielsprache Deutsch* 4, S. 43-48.
- Jeremiah, M.W. (1998): *Afrotopia, The Roots of African American Popular History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Labouret, H. (1929): *Outre-mer : revue générale de colonisation*, Nr.1 (3), S. 4-8.
- Lüsebrink, H.-J. (2004): Französische Kultur- und Medienwissenschaft: systematische und historische Dimensionen. In: Ders. / Walter, K.-P. / Fendler, U. / Stefanie-Meyer, G. / Vatter, C.: *Französische Kultur- und Medienwissenschaft*. Tübingen: Gunter Narr, S. 9-49.
- Mabanckou, A. (2017): *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*. Paris: Seuil.
- Mabanckou, A. (2012): *Le sanglot de l'Homme noir*. Paris: Fayard.
- Mangeon, A. (2010): *La pensée noire et l'Occident*. Cabris: Sulliver.
- Mangeon, A. (2012): *Postures postcoloniales, domaines africains et antillais*. Paris: Karthala.
- Mbembe, A. / Sarr, F. (2017): *Ecrire l'Afrique-Monde*. Paris / Dakar: Philippe Rey / Jimsaan.
- Mbembe, A. (2005): Afropolitanisme. *Africultures*, 26.12.2005. URL: <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=4248> [Zugriff am 28.11.2019].

- Mbembe, A. (2014): *Kritik der Schwarzen Vernunft*. Aus dem Französischen von Michael Bischoff. Berlin: Suhrkamp. (französische Ausgabe: *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013).
- Mbembe, A. (2016): *Ausgang aus der Langen Nacht. Versuch über ein entkolonialisiertes Afrika*. Berlin: Suhrkamp.
- Mbembe, A. (2000): *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala.
- Miano, L. (2008): Afropean Soul. In: Dies.: *Afropean Soul et autres nouvelles*. Paris: Flammarion, S. 53-68.
- Miano, L. (2010): Il faut formuler le concept d'afropéanisme. *Le Magazine Littéraire*, 22.12.2010. URL: <http://www.magazine-litteraire.com/actualite/leonora-miano-il-faut-formuler-concept-afropeanisme-22-10-2010-33069> [Zugriff am 16.12.2014].
- Miano, L. (2012): Lire enfin les écrivains subsahariens. In: Dies.: *Habiter la frontière (conférences)*. Paris: L'Arche, S. 33-57.
- Mudimbe, V.-Y. (1988): *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ndiaye, P. (2008): *La condition noire. Essai sur une minorité française*. Paris: Calmann-Lévy.
- Ngugi Wa Thiong'o (2017): *Pour une Afrique libre*. Paris: Philippe Rey.
- Rommelspacher, B. (1998): *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*. Berlin, Orlanda Frauenverlag.
- Riesz, J. (2013): *Südlich der Sahara. Afrikanische Literaturen in französischer Sprache*. Tübingen: Stauffenburg.
- Riesz, J. (2006): *Léopold Sédar Senghor und der afrikanische Aufbruch im 20. Jahrhundert*. Wuppertal: Peter Hammer.
- Sarr, F. / Savoy, B. (2018): *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle*. URL: [http://restitutionreport2018.com/sarr\\_savoy\\_fr.pdf](http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_fr.pdf) [Zugriff am 28.11.2019].
- Sarr, F. (2017): *Habiter le monde. Essai de politique relationnelle*. Montréal: Mémoire d'encrier.
- Sarr, F. (2016): *Afrotopia*. Paris: Philippe Rey.
- Sarr, F. / Savoy, B. (2018): *Restituer le patrimoine africain*. Paris: Seuil/Philippe Rey.
- Selasi, T. (2013): *Diese Dinge geschehen nicht einfach so*. Übersetzt aus dem Englischen von Adelheid Zöfel. Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Selasi, T. (2005): Bye-Bye Babar. *The Lip Magazine*, 03.03.2005. URL: <http://thelip.robertsharp.co.uk/?p=76> [Zugriff am 28.11.2019].
- Spivak, G.C. (2012): *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge: Harvard University Press.
- Suter, M. (2016): Aufwachen aus der großen Nacht [Rezension von: Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2014]. *WOZ Die Wochenzeitung*, 29.01.2015, S. 23. URL: <https://www.woz.ch/1505/rassismus-und-kapitalismus/aufwachen-aus-der-grossen-nacht> [Zugriff am 28.11.2019].
- Ueckmann, N. / Febel, G. (Hrsg.) (2018): *Pluraler Humanismus. Négritude und Negrismo weitergedacht*. Wiesbaden: Springer VS.

Waberi, A. (1998): Les Enfants de la postcolonie. Esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire. *Notre Librairie. Revue des littératures du Sud* 135, S. 8-15.

Wawrzinek, J. / Makhokha, J.K.S. (2011): *Negotiating Afropolitanism: Essays on Borders and Spaces in Contemporary African Literature and Folklore*. Amsterdam: Radopi.



