**Zeitschrift:** Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur

**Herausgeber:** Gesellschaft Schweizer Monatshefte

**Band:** 51 (1971-1972)

**Heft:** 7: Was soll aus Afrika werden? : Ein Kontinent auf der Suche nach seiner Zukunft

**Artikel:** Zur afrikanischen Identitätskrise : ein Überblick anhand der neueren Literatur

**Autor:** Preiswerk, Roy

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-162649

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 16.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

ROY PREISWERK

# Zur afrikanischen Identitätskrise

*Ein Überblick anhand der neueren Literatur*

## *Kulturelle Kontinuität und Kulturschock*

In der heute vorherrschenden Entwicklungskonzeption, die von afrikanischen Eliten im Rahmen der internationalen Zusammenarbeit angewandt wird, spielt – wohl oft unbewusst – eine optimistische Einschätzung des Ausstrahlungseffektes eine bedeutende Rolle. Man glaubt gerne, die Lebensform und die wirtschaftliche Tätigkeit einer verwestlichten Enklave werde sich graduell, aber unaufhaltbar im Sinne eines Modernisierungseffekts auf die gesamte Bevölkerung ausdehnen. Wenn einmal alle Einwohner eines Landes eine dynamische Lebenseinstellung entwickelt hätten, fortschrittgläubig geworden seien und Unternehmergeist an den Tag legten, so könne einer raschen Produktionssteigerung nichts mehr im Wege stehen. Bedingung für Wachstum sei also vorerst eine möglichst radikale Verbreitung des Gedankenguts des modernen Sektors auf das soziale und kulturelle Hinterland. Dies setze als erstes Entwicklungsziel die Alphabetisierung der Bevölkerung voraus.

Eine von den Eliten gegenüber der Masse praktizierte paternalistische Politik dieser Art kennt man in mehreren lateinamerikanischen Staaten seit langem unter dem Namen «indigenismo». Heute stellt man bei der Anwendung dieser Politik grosse Schwierigkeiten fest. Junge lateinamerikanische Sozialwissenschafter gehen sogar so weit zu behaupten, die Akkulturation an die Lebensform der herrschenden Schicht bedeute für die Masse kulturellen Selbstmord und komme überall dort, wo die Umstellung aufgezwungen werde, einem Kulturmord (Ethnozid) gleich[1].

Die kulturelle Kontinuität des Afrikaners ist wohl manchmal unterschätzt worden. Man stellt dies vor allem fest, wenn man das Verhalten afrikanischer Kulturen in Südamerika untersucht. Jean Ziegler spricht auf Grund seiner Studien über die afrikanische Diaspora in Brasilien von einer «bewundernswürdigen kulturellen Ausdauer der Afrikaner» und von der «quasi unveränderten Fortdauer, durch die Jahrhunderte, der reichsten und feinsten

gesellschaftlichen Errungenschaften»[2]. Das gleiche kann in Surinam festgestellt werden: Die im 18. und 19. Jahrhundert aus den Plantagen geflüchteten Sklaven brachten es fertig, im Innern des Landes ihre ursprüngliche Kultur zu rekonstruieren. Noch heute leben sie mit ihren eigenen Gebräuchen und Institutionen und geniessen eine gewisse Autonomie, umgeben von Amerindern, Javanesen, Europäern, Indern[3].

Für Afrika selber haben allerdings schon in den dreissiger Jahren gewisse Anthropologen darauf geschlossen, dass es eine traditionelle Reinkultur nicht mehr gebe[4]. Praktisch jeder Afrikaner ist mit fremdem Gedankengut in Berührung gekommen. Daran abzuleiten, der Zersetzungsprozess werde sich graduell bis zur völligen Auflösung der eigenen Kultur weiterentwickeln, ist jedoch ein Fehlschluss. Beschreibungen neueren Datums des ländlichen Lebens in Afrika zeigen dies recht eindrücklich[5]. Was die Elite betrifft, so steht sie seit Jahrzehnten im Kreuzfeuer des Kulturschocks.

### *Identitätskrise als Zentralthema der afrikanischen Literatur*

Die Identitätskrise der Elite ist das zentrale Thema der afrikanischen Literatur. Seit dem Pionierwerk von *Camara Laye*, «*L'enfant noir*» (1934), behandeln eine Vielzahl von Romanen die Entwurzelung junger Afrikaner, die sich studienhalber in die Metropole begeben und nach ihrer Rückkehr in tragische Konflikte verwickelt werden. Vor der Unabhängigkeit stösst sich der mit reformistischen Ideen heimkehrende Absolvent an der Kolonialstruktur. So wird zum Beispiel der Held in *Sembène Ousmanes* «*O pays, mon beau peuple*» (1957), der sich mit seiner französischen Frau in der Casamance niederlässt, schliesslich von den «colons» ermordet. Nach der Unabhängigkeit rennt der Rückkehrer gegen die afrikanischen Machthaber an, wie zum Beispiel in «*Le Mandat*» (1966) des gleichen Autors oder in *Wole Soyinkas* «*Kongi's Harvest*» (1967).

Das seelische und moralische Drama, welches sich im Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen beim afrikanisch geformten und europäisch gebildeten Afrikaner ergibt, hat wohl keiner besser beschrieben als *Cheikh Amadou Kane* in «*L'aventure ambigue*» (1960). Was dieser Autor besonders eindrücklich darstellt, ist die Zweideutigkeit der Einstellung sowohl zur hergebrachten afrikanischen Kultur als auch zum neu erworbenen europäischen Wissen. Die afrikanische Tradition wird gleichzeitig verneint und geliebt, und das europäische Gedankengut wird ebenso bewundert wie gefürchtet. Es wird zugegeben, dass Anstösse zu einem unvermeidlichen Erneuerungsprozess in Afrika von aussen her kommen mussten, doch ebenso wird das

Verschwinden gewisser fundamentaler Werte (Gemeinschaftssinn, Zeitbegriff, Beziehung zur Natur usw.). die scheinbar mit der Modernisierung im Widerspruch stehen, aufs tiefste bedauert. Während der ganzen Dauer unseres mühsamen Strebens, sagt Kane, haben wir uns unaufhörlich verwandelt, um schliesslich in einer Zwittersituation zu verweilen, die uns mit Schande erfüllt. Den gleichen Gedanken drückt auch *Richard Wright* aus, als er sein Buch «*White Man, Listen*» (1957) den «verwestlichten und tragischen Eliten» der Dritten Welt widmete, «den einsamen Aussenseitern, die auf den gratähnlichen Grenzen zwischen verschiedenen Kulturen prekär existieren» und die «in der Verwirrung und Stagnation verzweifelt für ihre Herzen eine Heimat suchen.»

Hinter den offensichtlichen künstlerischen Bestrebungen der afrikanischen Schriftsteller verbergen sich seit jeher politische Absichten. Zur Kolonialzeit war die Behandlung des Kulturkonflikts mancherorts die einzig mögliche Form einer anti-kolonialistischen Kampfansage. Die Lösung der durch den Kulturschock geschaffenen Konflikte war also nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Erreichung dessen, was unweigerlich der damaligen Elite als Priorität erschien: Kwame Nkrumah zum Beispiel hat in einem seiner berühmten Aussprüche diesen Vorrang des «political kingdom» festgehalten. Diese Haltung war verständlicherweise mit einem leicht naiven Optimismus verbunden, demgemäss eine Erneuerung der gesamten nationalen Existenzgrundlagen sich als Folge der politischen Unabhängigkeit sozusagen automatisch ergeben müsste.

### *Der Ruf nach der «zweiten Unabhängigkeit»*

Ein Jahrzehnt später ziehen viele Afrikaner eine Bilanz. Meist sind es Angehörige der jüngeren Generation, die bereits Schwierigkeiten hat, sich in die Umstände der Erringung der Unabhängigkeit einzufühlen. Sie wirft ihren Vorgängern übertriebene Kompromissbereitschaft vor und sogar, vor allem im französischen Sprachgebiet, eine gewisse Unterwürfigkeit gegenüber der früheren Kolonialmacht. Aus ihrer eigenen existentiellen Erfahrung der letzten zehn Jahre leitet sie eine klare Zielsetzung ab: Die Erreichung der politischen Unabhängigkeit stellt nur eine erste Etappe auf dem Weg zur vollkommenen Befreiung dar. Diese Befreiung kann nicht, wie es die erste Generation afrikanischer Regierungschefs einhellig verkündet hat, durch das beschleunigte Vorantreiben des wirtschaftlichen Entwicklungsprozesses erreicht werden, denn gerade dadurch geraten die neuen Staaten in ein noch engeres Abhängigkeitsverhältnis zur Aussenwelt. Voraussetzung für eine authentische Entwicklung ist ein besseres Selbstverständnis. Nichts weniger

als eine «zweite Unabhängigkeit» fordern viele junge Afrikaner: eine psychologische und kulturelle Befreiung. Der neue Afrikaner kann sich nicht blindlings in eine Entwicklungsaufgabe stürzen. In der Verschiedenheit menschlicher Kulturen muss er zuerst eine von seiner eigenen Situation nicht völlig entfremdete Wertbasis für sein Handeln finden. Dazu kommt die notwendige Selbstbehauptung als Rasse, die Bejahung des Schwarzseins und damit die Befreiung vom weissen Rassismus.

Es wäre verfehlt, von einem Generationenkonflikt zu sprechen, denn die Beziehungen zwischen verschiedenen Altersgruppen sind auch unter europäisierten Afrikanern anders als in Europa. Noch verfehlter wäre es, den neu entstandenen Gegensatz mit einer einfachen Dichotomie umschreiben zu wollen: auf der einen Seite die Tendenz, nach der politischen Unabhängigkeit die wirtschaftliche Entwicklung als Hauptziel zu betrachten, auf der andern Seite die Forderung nach kulturellem Selbstverständnis als Voraussetzung für ein authentisches Entwicklungsmodell. Eine kurze Schematisierung der verschiedenen Positionen erfordert zumindest eine Aufteilung in vier Kategorien: Vernichtung der fremden Kultur, Bejahung der eigenen Kultur, Bejahung der eigenen Rasse, Verneinung der eigenen Kultur als Übergang zur totalen Emanzipation.

### *Vernichtung der fremden Kultur*

Obwohl weder chronologisch noch der Bedeutung nach als erste Kategorie zu werten, stellen wir die radikalste Reaktion im Kulturkonflikt, die Vernichtung der fremden Kultur, an den Anfang. Sie ist wohl am eindrücklichsten im Werk des aus Martinique stammenden Psychiaters *Frantz Fanon* «*Les damnés de la terre*» (1961) dargestellt worden. Fanon zeigt die Parallelität auf, die sich zwischen der sozialen Schizophrenie in den Kolonien und der Spaltung der Persönlichkeit des Kolonisierten ergibt. Seine Diagnose in manchen Fällen, die er klinisch untersucht hat, deutet auf Geisteskrankheit. Oft resultieren aus dem Zwiespalt Angstkomplexe, Apathie, Selbstverneinung, Aggressivität und Kriminalität. (Der nigerianische Psychiater Adeoye Lambo, Rektor der Universität Ibadan und Mitarbeiter der Weltgesundheitsorganisation, hat solche Untersuchungen mit ähnlichen Resultaten durchgeführt.)

Wesentlich ist bei Fanon die aus psychiatrischer Erkenntnis abgeleitete Strategie des politischen Handelns: Die Überwindung des inneren Zwiespaltes ist dem Kolonisierten verunmöglicht, solange die äussere Welt ihrer Dualität verhaftet bleibt. Noch immer stehen sich in der Dritten Welt einheimische und fremde Weltanschauungen radikal gegenüber, noch immer

leuchtet der Wohlstand der Weissen aus dem Elend der Schwarzen hervor, noch immer ist die Lebensform der weissen Stadt eine ständig sichtbare Anklage an die afrikanische Tradition. Für Fanon ist die Folgerung klar: Die totale physische Zerstörung der durch den Eindringling eingeführten Strukturen ist Vorbedingung für die Wiederherstellung der seelischen Einheit des Menschen der Dritten Welt. Welche Strukturen die jetzigen ersetzen sollen, ist nicht eindeutig zu ermitteln: Fanon glaubt jedenfalls, dass aus den Ruinen der Kolonialwelt eine dynamische Erneuerungsbewegung unweigerlich entstehen muss.

Was Fanon – heute vielfach als Apostel der Gewaltanwendung in der Dritten Welt bezeichnet – vorausgesagt oder gefordert hat, ist nicht oder jedenfalls noch nicht eingetreten. In Afrika sind die neuen Regierungen, sofern sie überhaupt an die Notwendigkeit der Erneuerung glauben, durchwegs reformistisch. Radikale revolutionäre Bewegungen sind überall, wo sie sich gezeigt haben, systematisch unterdrückt worden. Fanon deswegen einfach als irrelevant abzutun, wäre aber falsch. Erstens haben Fanons Werke, unabhängig von ihrem militanten Gehalt, unabstreitbare analytische Bedeutung. Zweitens wird er von Afrikanern ernstgenommen, die sich heute die Erringung des «cultural kingdom» zum Ziel gesetzt haben. Dazu kommt schliesslich, dass eine Entwicklung zur Gewaltsamkeit unabhängig von Fanons Rechtfertigung schon allein aus der wachsenden Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Entwicklungsstrategie möglich erscheint.

Beachtenswert ist, dass Fanon viel Bedeutungsvolles für Afrika ausgesagt hat, ohne mit Schwarzafrika intim vertraut zu sein. Beeinflusst von seinem westindischen Ursprung («In Martinique war ich Franzose») und seinem Unbehagen in Europa («In Frankreich bis ich ein Neger»), ringt er sich als Arzt im Algerienkrieg zu seiner bitteren Schlussfolgerung durch. Vor ihm haben viele schwarze Westinder eine bedeutende Rolle in der Emanzipation Afrikas gespielt. Schon im 19. Jahrhundert waren Edward Blyden und Sylvester Williams aus Trinidad Vorläufer des Antikolonialismus und des Panafrikanismus; seit den dreissiger Jahren waren es vor allem C. L. R. James und George Padmore, beide auch aus Trinidad. Der Grund dazu ist offensichtlich: C. L. R. James spricht von der «erdrückenden Engheit des sozialen Territoriums» in den westindischen Inseln[6]. Der westindische Schwarze sucht seine eigene Identitätskrise in einer völlig verwestlichten Umgebung über die Rehabilitierung Afrikas zu erreichen: Solange Afrika nicht frei ist, muss sich auch der amerikanische und westindische Schwarze unbehaglich fühlen. Auch wenn diese Überzeugung bei einer gewissen Elite Westindiens schon lange präsent war, so ist sie doch erst einige Jahre nach der politischen Unabhängigkeit in die Masse eingedrungen. In Trinidad selber, auch Ursprungsland des «Black-Power-Prota-

gonisten Stokeley Carmichael, setzte die Wiederentdeckung der afrikanischen Kultur etwa 1967 ein. Sie muss in einen direkten Zusammenhang gebracht werden mit der «Black-Power»-Revolution vom Februar 1970, die als typisches Beispiel einer kulturell-psychologischen Befreiungsbewegung ohne klares politisches Programm angesehen werden darf. Ob, wie in Trinidad, auch in Afrika eine «Black-Power»-Bewegung sich gegen schwarze Regierungen erheben wird, ist fraglich. Stokeley Carmichael hat jedenfalls während seines einjährigen Aufenthaltes bei Kwame Nkrumah in Guinea angedeutet, der erste Schritt zur Schwarzen Macht in Afrika liege in der Entmachtung der herrschenden schwarzen Eliten, die letztlich nicht das Interesse der schwarzen Massen, sondern nur dasjenige der weissen Imperialisten förderten.

### *Bejahung der eigenen Kultur*

Die wohl bekannteste Form der kulturellen Selbstbehauptung erscheint in dem von Leopold S. Senghor entwickelten Konzept der «négritude». (Die fernen Ursprünge des Konzepts sind auf Haiti zurückzuführen, und die erste Ausarbeitung erfolgte vor Senghor und in weit radikalerer Form durch Aimé Césaire aus Martinique.) Gemäss Thomas Melone kommt «négritude» als Reaktion gegen übertriebene Verwestlichung im Gefolge der Romantik, welche Freiheit gegenüber einem straffen Ordnungsprinzip aufwertet, und des Surrealismus, welcher der übertriebenen Wissenschaftsgläubigkeit eine Mystik gegenüberstellt [7]. Senghor sucht aber keine Exklusivität in der Rückkehr zur Tradition: Diese soll vielmehr in ein harmonisches Verhältnis zur europäischen Kultur gebracht werden. Senghors Leben, wie es sich in seiner Poesie ausdrückt, ist ein Musterbeispiel der Zerrissenheit der afrikanischen Seele zwischen zwei Welten und des verzweifelten Versuches, eine friedliche Lösung zur Überwindung der Gegensätze zu finden.

Viele junge Afrikaner verwerfen die «négritude» mit Vehemenz. Spöttisch meint Wole Soyinka, ein Tiger habe ja seine «tigritude» auch nicht unter Beweis zu stellen. Ernsthafter sind andere, wenn sie Senghor vorwerfen, er habe die Komplementarität der Kulturen nur auf dem Weg der Selbstaufgabe erreicht. Tatsächlich akzeptiert Senghor die Rolle, welche ihm der europäische Ethnozentrismus vorschreibt: Die Rolle des Weiblichen, des Affektiven, des Emotionalen. «La raison est héllène comme l'intuition est nègre» ist ein berühmter Ausspruch, der Senghor wegen der überspitzten Dichotomisierung zu Recht starke Kritik eingetragen hat. Marcien Towa kommt auf Grund seiner eingehenden Analyse von Senghors Lebenswerk zum Schluss, Senghor mache die Knechtschaft des Schwarzen in einer weissen Welt zur Fatalität [8]. Obwohl sie nichts Originelles oder grundsätzlich Abweichendes

enthält, sei hier auch noch die Schrift von *Jean-Marie Abanda Ndengue* erwähnt, deren Titel, «*De la négritude au négrisme*» (1970) allein schon das Bestreben nach neuen Konzepten ausdrückt.

Was mit der «négritude» auf philosophischer Ebene im Bezug auf die Aufwertung der afrikanischen Kultur erreicht wurde, zeigt sich auch praktisch für viele Mitglieder der Elite im täglichen Leben. Jean-Paul N'Diaye stellt allerdings fest, dass das häufig anzutreffende verbale Bekenntnis zur Tradition im afrikanischen Bürgertum teils aus Nostalgie für eine immerverschwundene Vergangenheit, teils zur Brüskierung des Weissen erfolgt[9]. Die oberflächliche Identifizierung mit der Masse kann auch auf schlechtes Gewissen zurückzuführen sein: Die relativ gutgestellte Bürgerklasse spürt, dass sie die Erwartungen der Masse nicht erfüllt hat. Im Gegenteil, sie hat zu einem gewissen Grad Verrat an den Glaubensbekenntnissen der von ihr errungenen Unabhängigkeit begangen.

### *Bejahung der eigenen Rasse*

Einer der wesentlichen Vorwürfe an Senghor ist, dass er, entgegen wissenschaftlicher Erkenntnis, auf rein empirischer und intuitiver Basis die Rassenbedingheit der Kulturunterschiede postulierte, was Towa, zum Beispiel, mit «biologisation du culturel» und Rassismus bezeichnet[10]. Der auch im unabhängigen Afrika spürbare weisse Rassismus ist mithin ein Grund für eine relativ neue Entwicklung: die parallel zur kulturellen Selbstbehauptung laufende «epidermische» Rehabilitierung, die Aufwertung des Schwarzseins. Nicht ohne Einfluss war hier auch die «Black-Power»-Bewegung in Amerika, mit ihrer künstlerischen und modischen Begleiterscheinung des «Black is Beautiful»[11]. Bezeichnend ist, dass von den wenigen verfügbaren Schriften von Afrikanern zu diesem Thema (wovon zwei in der Folge kurz behandelt werden) meist Texte in englischer Sprache vorliegen. Nur als Hinweis sei die bemerkenswerte Tatsache erwähnt, dass afro-amerikanische Kunst- und Modeschöpfungen, die sich bewusst afrikanischem Kulturgut annähern, aber doch kulturelle Eigenart aufweisen, im englischsprechenden Afrika prompt Anklang finden. Ist es nicht erstaunlich, wenn Afrikaner plötzlich «afro»-Hemden tragen, wenn Afrikanerinnen aus Amerika «afro»-Perücken importieren, um dann prompt mit «afro-baby» bezeichnet zu werden, und wenn afrikanische Tanzorchester «afro»-Beat und «afro»-Rock zu spielen beginnen? Dies umso mehr, als Musik (auch Mode) und politisches Verhalten nur zwei Aspekte eines einzigen Phänomens sind: des Kampfs der Afro-Amerikaner für ihre Freiheit und ihre Würde[12].

Der Nigerianer *Remi Fani-Kayode* ruft in seiner Schrift «*Blackism*» (1965) aus: «Schwarze Völker der Erde, erhebt Euch, vereinigt Euch.» Damit

meint er übrigens nach amerikanischer Tradition alle nicht-weissen Völker. (In den USA ist ein Neger, wer nicht hundertprozentig weiss ist.) Sein Programm ist nicht ganz klar, aber bezeichnend, und für Afrika neu, ist der Gedanke, dass ein Appell an die Schwarzheit des Afrikaners einen dynamisierenden Effekt haben und zur endgültigen Befreiung und Einigung Afrikas führen soll.

Ebenfalls in Nigeria hat die «Black-Renaissance»-Bewegung folgende Beurteilung der Lage verkündet[13]:

1. Die weiterbestehende Unterdrückung und Ausbeutung des schwarzen Menschen in der Welt stellt eine Gefahr für den Frieden dar.
2. Das gemeinsame Erbe von Kolonialismus und Rassismus zwingt alle Schwarzen zum gemeinsamen Kampf.
3. Ein besseres Machtverhältnis zwischen Schwarz und Weiss ist nur über die eigene Anstrengung der Schwarzen zu erreichen, nicht durch moralische Appelle.
4. Wirtschaftliche Entwicklung ist Hauptziel in den Emanzipationsbestrebungen.
5. Die vollständige Entkolonisierung Afrikas liegt in der kollektiven Verantwortung aller schwarzen Völker.
6. Der schwarze Befreiungskampf setzt die Einheit Afrikas voraus.
7. Schwarze ausserhalb Afrikas müssen sich ebenfalls für den Kampf um totale Emanzipation einigen.
8. Eine historische Perspektive und Anerkennung der Drohung, die vom weissen Rassismus auf die schwarze Welt ausgeht, gehören zu den Grundlagen des Befreiungskampfes.
9. Notwendigkeit eines Schwarzen Bewusstseins, Wiederherstellung des Stolzes auf das Schwarzsein, Förderung einer gemeinsamen schwarzen Identität.
10. Aufgabe jener Traditionen, die einem leistungsfähigen, aber menschlichen Wirtschaftssystem im Wege stehen.
11. Bewahrung von Werten, die den Bestrebungen eine geschichtliche Dimension geben und die eigene Identität untermauern.
12. Die apathische und selbstzufriedene afrikanische Elite muss sich dem Dienst an der schwarzen Masse unterordnen.

### *Verneinung der eigenen Kultur als Übergangsphase zur totalen Emanzipation*

Eine im Zeitalter der Entkolonisierung überraschend anmutende Lösung schlägt der bereits erwähnte junge kamerunesische Philosoph Marcien Towa

vor: die völlige Irrelevanz einer Suche nach Werten in der afrikanischen Tradition und die Notwendigkeit, der europäischen Überlegenheit mit europäischem Gedankengut beizukommen[14].

Towas Stellungnahme muss vorerst von der althergebrachten Tendenz vieler Schwarzer abgegrenzt werden, die darin besteht, sich möglichst an die europäische Machtkonstellation anzupassen. Im englischen Sprachgebiet kannte man schon seit langem den «Black Englishman», was bei den Franzosen und Portugiesen mit «assimilé» bzw. «assimilado» bezeichnet wurde. Diese oft tragisch wirkenden Figuren gehören mancherorts bereits zur Folklore. Dass aber die Problematik der totalen Anpassung ein zentrales Thema der Kolonisation war, hat wohl niemand eindrüchlicher dargestellt als *Frantz Fanon* in seinem ersten Werk: «*Peau noire, Masque blanc*» (1952).

Towa geht es selbstverständlich um etwas ganz anderes. Er nimmt als Ausgangspunkt die militärische, wissenschaftliche und technologische Unterlegenheit Afrikas, die eine Domination von aussen her ermöglich hat. Als Zielsetzung sieht er die Beendigung dieser Domination und die Erreichung der Ebenbürtigkeit mit Europa auf allen Gebieten. Als Methode kommt auf jeden Fall kein Zurückgreifen auf traditionelle Wertsysteme in Frage, denn diese sind ja am Versagen Afrikas vor dem europäischen Ansturm schuld. In Frage kommt nur die Übernahme europäischer Wertsysteme. Towa kommt zu dieser Überzeugung aufgrund der Feststellung, dass die einzigen erfolgreichen Entwicklungsmodelle in der aussereuropäischen Welt, das heisst Japan und China, am Anfang auf einer gewissen Selbstverneinung beruhten und sich klar durch die Übernahme westlicher Rezepte und Mittel (dazu gehört auch der Marxismus-Leninismus) auszeichnen. Im Gegensatz dazu sind Indien und Afrika dem europäischen Gedankengut weitgehend feindselig geblieben. Frappant ist nun aber dass gemäss Towa, die letzteren die am meisten von aussen her beherrschten Gebiete waren und auch mit den schlimmsten Identitätskonflikten zu kämpfen hatten, während Japan und China es fertigbrachten, trotz der mit westlichem Antoss durchgeführten Erneuerung ihre kulturelle Eigenart besser zu bewahren.

Die hier nur skizzenhaft angedeutete Problematik kann durch die Lektüre einer Vielzahl von Werken vertieft werden[15]. Dadurch kann ein besseres Verständnis erreicht werden für die schweren Zeiten, die Afrika bevorstehen. Doch ist auch bei uns ein besseres kulturelles Selbstverständnis eines der dringendsten Anliegen der Zukunft. Wie ein Afrikaner einmal zutreffend sagte: Wir Afrikaner wissen nicht, wie wir zu den uns gesteckten Zielen gelangen können, ihr Europäer wisst nicht, wohin euch die zur Verfügung stehenden Mittel führen werden.

[1] Rodolfo Stavenhagen, «Seven Erroneous Theses about Latin America», New University Thought, 1966/67. – [2] Jean Ziegler, Le pouvoir africain (Paris: Seuil, 1971), S. 14. – [3] Philip J. C. Dark, Bush Negro Art, An African Art in the Americas (London: Tiranti, 1954). – [4] Bronislaw Malinowski, Les dynamiques de l'évolution culturelle (Paris: Payot, 1970). – [5] Z. B. Raymond Kunene (ein in Europa lebender Afrikaner), Die Grossfamilie, Eine afrikanische Gesellschaftstheorie (Freiburg: Imba-Verlag, 1971) und Vincent Guerry (ein in Afrika lebender Europäer), La vie quotidienne dans un village baoulé (Abidjan: INADES, 1970). – [6] C. L. R. James, The Black Jacobins (New York: Random House, 1963) S. 402. – [7] Thomas Melone, De la négritude dans la littérature négroafricaine (Paris: Présence africaine, 1962) S. 38. – [8] Marcien Towa, Léopold Sédar Senghor: Négritude ou Servitude? (Yaoundé: Ed. CLE, 1971). Die Veröffentlichungen dieses Herausgebers werden in der Schweiz von der Librairie ALE in Lausanne vertrieben. – [9] Jean Paul N'Diaye, Elites africaines et culture occidentale: Assimilation ou résistance? (Paris: Présence africaine, 1969) S. 9. – [10] Ebenda, S. 102. – [11] Zur Internationalisierung der «Black-Power»-Bewegung hat ein Schwarzer aus Jamaika anlässlich seines Afrika-Aufenthaltes interessante Beobachtungen gemacht. Vgl. Locksley Edmondson, «The Internationalization of Black Power: Historical and Contemporary Perspectives», Mawazo (Uganda), Dezember 1968. – [12] Denis Constant, «L'Amérique noire et le rejet de la référence occidentale», Abbia (Kamerun), Jan. bis April 1970, S. 106. – [13] The Philosophy of Black Renaissance (Lagos: Black Renaissance Movement, 1970) S. 42–44. – [14] Unter den bekannten Anthologien sei im deutschen Sprachgebiet nur die vom hervorragenden Afrikakenner Janheinz Jahn verfasste Geschichte der neo-afrikanischen Literatur (Düsseldorf-Köln: Eugen Diederichs, 1966) erwähnt. – [15] Marcien Towa, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle (Yaoundé: Ed. CLE, 1971).

JANHEINZ JAHN

# Von der Négritude zum Volkstheater

*Reafrikanisierungstendenzen in der modernen afrikanischen Literatur*

Unsere moderne Kunst ist nicht denkbar ohne die Entdeckung afrikanischer Plastiken. Auch von moderner Musik kann man nicht reden, ohne den Jazz einzubeziehen, diese zugleich raffinierteste und populärste Musik unseres Zeitalters, die aus der Vermischung abendländischer und afrikanischer Kulturelemente entstand. Und die moderne afrikanische und afroamerikanische Dichtung, die sich unter dem Oberbegriff ‹neoafrikanische Dichtung› zusammenfassen lässt, nannte Sartre «die einzige grosse revolutionäre Dichtung unserer Zeit». Ob in Afrika, Amerika oder Europa geschrieben, ist