



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die Bedeutung von Dekolonisierung im Diskurs über
Entwicklung in Afrika“

verfasst von / submitted by

Laura Munz, B.A.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2024 / Vienna 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 897

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Afrikawissenschaften

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Martina Kopf, Privatdoz.

Gliederung

1. Einleitung.....	3
2. Das westliche Entwicklungsparadigma.....	5
3. Afrikanische Kritik an vergangenen Entwicklungsdebatten.....	9
3.1 Entwicklungsdebatten der 1960er bis 1970er Jahre.....	10
3.1.2 Inhaltliche Schwerpunkte.....	10
3.1.2 Afrikanische Kritik und Alternativen.....	10
3.2 Entwicklungsdebatten der 1980er Jahre.....	12
3.2.1 Inhaltliche Schwerpunkte.....	12
3.2.2 Afrikanische Kritik und Alternativen.....	14
3.3 Entwicklungsdebatten ab den 1990er Jahren.....	17
3.3.1 Inhaltliche Schwerpunkte.....	17
3.3.2 Afrikanische Kritik und Alternativen.....	19
4. Dekolonisierung von Wissen.....	21
4.1. (De)Kolonisierung und (De)Kolonialität.....	21
4.1.1 Kolonisierung und Kolonialität.....	22
4.1.2 Dekolonisierung und Dekolonialität.....	24
4.2. (De)Kolonisierung von Wissen.....	28
4.2.1 Kolonisierung von Wissen.....	28
4.2.2 Dekolonisierung von Wissen.....	30
5. Ausgewählte afrikanische Denker*innen über Dekolonisierung von Wissen.....	31
5.1. Sylvia Tamale.....	32
5.1.1 Forschungskontext.....	32
5.1.2 Afro-feministische Perspektiven auf Dekolonisierung.....	35
5.1.3 Dekolonisierung von afrikanischen Universitäten.....	38
5.1.4 Bezug zum Diskurs über Entwicklung in Afrika.....	44

5.2. James Ogude.....	45
5.2.1. Ubuntu.....	45
5.2.2. Ubuntu und personhood.....	47
5.2.3. Ubuntu als feministisches Konzept.....	49
5.2.4. Bezug zum Diskurs über Entwicklung in Afrika.....	51
5.3. Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni.....	53
5.3.1. Forschungskontext.....	53
5.3.2. Dekolonisierung von Wissen.....	55
5.3.3. Dekoloniale Wende.....	60
5.3.4. Bezug zum Diskurs über Entwicklung in Afrika.....	63
6. Die Notwendigkeit eines dekolonialen Diskurses über Entwicklung in Afrika.....	64
6.1 Anerkennung von afrikanischen Wissenssystemen.....	64
6.2. Relevanz von intersektionalen Perspektiven.....	67
7. Fazit.....	69
8. Quellen- und Literaturverzeichnis.....	72
8.1. Internetquellen.....	72
8.2. Literaturverzeichnis.....	72
9. Anhang.....	77
9.1. Abstract (deutsch).....	77
9.2. Abstract (englisch).....	77

1.) Einleitung

„Everyone in the world is affected by colonization; it is structural, it is institutional, it is systemic and it is affective. In short, colonial power is diffused and all of us—even those responsible for its perpetuation—are victims of internalized colonialism and its ideologies; its logic is deeply ingrained in our daily lives“ (Tamale 2020, S. 245). Sylvia Tamales Zitat macht eingehend deutlich, dass die Auswirkungen des Kolonialismus so weitreichend sind, dass eine koloniale Macht unser heutiges Leben immer noch bestimmt. Umso wichtiger ist es, sich mit Dekolonisierungsprozessen auseinanderzusetzen. Gerade im Diskurs über Entwicklung in Afrika spielt Dekolonisierung eine wichtige Rolle; hat doch der afrikanische Kontinent aufgrund seiner kolonialen Vergangenheit noch immer eine benachteiligte Stellung innerhalb der globalen Ordnung und ist in seiner Entwicklung deshalb stark eingeschränkt.

Die vorliegende Arbeit möchte auf die Notwendigkeit von Dekolonisierung von Wissen im Diskurs über Entwicklung in Afrika aufmerksam machen. Dafür muss zuerst einmal definiert werden, um welchen Diskurs es sich handelt und was unter Entwicklung verstanden wird. Der Diskurs über Entwicklung in Afrika, der seit der formalen Unabhängigkeit der Kolonien auf internationaler Ebene geführt wird, ist in dieser Arbeit in drei Perioden unterteilt: Die Entwicklungsdebatten der 1960er bis 1970er Jahre, der 1980er Jahre und die Entwicklungsdebatten ab den 1990er Jahren. Zwar fanden größtenteils die Debatten auf europäischer beziehungsweise nord-amerikanischer Ebene mediale Beachtung, jedoch können die Debatten nicht losgelöst von denen auf afrikanischer Ebene betrachtet werden, die größtenteils zeitgleich stattfanden. Diese Arbeit möchte aufzeigen, dass beide Debatten einander stark beeinflusst haben und in einem engen Zusammenhang zueinanderstehen, weshalb diese eigentlich als eine Debatte aufgefasst werden sollten.

Die Frage, was unter Entwicklung beziehungsweise der Entwicklung Afrikas verstanden wird, ist weitaus schwieriger zu beantworten. Entwicklung wird in den verschiedenen beleuchteten Zeitspannen und je nach Interessengruppe unterschiedlich definiert und ausgelegt und lässt sich daher nicht eindeutig definieren. Es sei angemerkt, dass dieser Arbeit ein Verständnis von Entwicklung als sozialem Prozess zugrunde liegt. Treffend ist deshalb die Definition von Entwicklung von Claude Ake, einem nigerianischen Politologen, welcher Entwicklung auffasst „as process by which people create and recreate themselves and their life circumstances to realize higher levels of civilization in accordance with their own choices and values“ (Ake 1996, S. 125). Dieses Verständnis von Entwicklung gibt der afrikanischen Bevölkerung ihre Handlungsfähigkeit zurück und macht deren Eigeninitiative deutlich.

Um über die Notwendigkeit von Wissen innerhalb des Diskurses über Entwicklung in Afrika forschen zu können, habe ich mich intensiv mit afrikanischen Denker*innen und deren Sichtweisen auf Entwicklung beschäftigt und Texte zusammengetragen, die repräsentativ für ihre Sichtweisen auf Entwicklung und Dekolonisierung von Wissen sind. Bei der Festlegung auf die drei afrikanischen Denker*innen Sylvia Tamale, James Ogude und Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni standen die Aktualität und der Themenreichtum ihrer Arbeiten und Ausführungen zur Dekolonisierung von Wissen im Vordergrund. Trotz aller Bemühungen kann diese Arbeit jedoch nur einen kleinen Einblick in die Dekolonisierung von Wissen innerhalb des Diskurses über Entwicklung in Afrika geben, da Dekolonisierung als ein Prozess aufgefasst werden muss, der sich stetig verändert und noch lange nicht zu Ende ist.

Die Ausführungen dieser Arbeit möchten verdeutlichen, dass bezogen auf die Dekolonisierung von Wissen im Diskurs über Entwicklung in Afrika zwei Aspekte von besonderer Bedeutung sind: Die Anerkennung von afrikanischen Wissenssystemen und die Relevanz von intersektionalen Perspektiven. Wie ich zu diesem Ergebnis gekommen bin, möchte ich anhand dieser Arbeit aufzeigen. Diese Arbeit beginnt so mit der genaueren Betrachtung des westlichen Entwicklungsparadigmas, da dieses ausschlaggebend für die Entwicklungsbestrebungen und -debatten in den folgenden Jahren war. Es bildet die Grundlage und den Ausgangspunkt für alle weiteren Überlegungen. Das nachfolgende Kapitel vertieft dann die Entwicklungsdebatten seit der Unabhängigkeit der ehemaligen afrikanischen Kolonien. Eingeteilt in drei zeitliche Perioden und entwicklungspolitische Schwerpunkte, soll nach einer kurzen Skizzierung der inhaltlichen Schwerpunkte, auf afrikanische Kritik und Alternativen eingegangen werden, die bis heute im Diskurs über Entwicklung in Afrika immer noch zu wenig beachtet werden. Das führt uns weiter zur Notwendigkeit von Dekolonisierung von Wissen. Hierfür wird sich zuerst einmal mit den Begrifflichkeiten (De-)Kolonisierung und (De-)Kolonialität auseinandergesetzt, um diese dann in Zusammenhang mit Wissen zu bringen. Im nächsten Kapitel widme ich mich dann den Ansätzen Tamales, Ogudes und Ndlovu-Gatshenis zur Dekolonisierung von Wissen. Schwerpunkte liegen hierbei auf der Dekolonisierung von afrikanischen Universitäten, der dekolonialen Wende und Ubuntu. Es wird auch immer ein Bezug zwischen den Ausführungen der jeweiligen Person und dem aktuellen Diskurs über Entwicklung in Afrika hergestellt. In einem abschließenden Kapitel soll dann auf die Notwendigkeit der Dekolonisierung von Wissen innerhalb des Diskurses über Entwicklung in Afrika aufmerksam gemacht werden. Schwerpunkte liegen hierbei auf der Anerkennung von afrikanischen Wissenssystemen und dem Beitrag von intersektionalen Sichtweisen. Ein abschließendes Fazit fasst dann die wichtigsten Erkenntnisse noch einmal zusammen.

2.) Das westliche Entwicklungsparadigma

„Without the reality of colonialism and colonality there would be no need for decolonization and decoloniality“ (Ndlovu-Gatsheni 2019, S. 207). Ndlovu-Gatshenis Zitat verdeutlicht, dass die koloniale Vergangenheit und bis heute andauernde Kolonialität Dekolonisierung und Dekolonialität erfordern.

Das westliche Entwicklungsparadigma steht in einem engen Zusammenhang mit der europäischen Kolonisierung des afrikanischen Kontinents und äußerte sich später in der daraus benachteiligten Stellung Afrikas in der globalen Ordnung. Dieses westliche Entwicklungsparadigma stellte die Grundlage für alle folgenden Entwicklungsdebatten dar und soll deshalb zu Beginn dieser Arbeit näher betrachtet werden. Angemerkt sei an dieser Stelle jedoch, dass die Unterdrückung und Ausbeutung afrikanischer Gesellschaften eine jahrhundertelange Geschichte aufweist und weit vor der Kolonisierung Afrikas durch die europäischen Großmächte existierte. Die afrikanische Bevölkerung wurden bereits vor der Kolonisierung von westlichen Eroberern unmenschlich behandelt und als den westlichen Menschen unterlegen angesehen, was uns der transatlantische Sklavenhandel vom 17. bis zum 19. Jahrhundert deutlich vor Augen geführt hat. In dieser Arbeit soll der Fokus jedoch auf der Dekolonisierung von Wissen liegen, weshalb der Geschichte der Kolonisierung von afrikanischen Gesellschaften und Regierungssystemen besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden soll, da dieser erheblich daran beteiligt waren afrikanische Wissenssysteme zu entwerfen.

Um den Zusammenhang zwischen dem westlichen Entwicklungsparadigma und der kolonialen Eroberung weiter Teile Afrikas besser verstehen zu können, folgt nun ein kurzer Abriss der Kolonisierung Afrikas durch die europäischen Großmächte. Es soll aufgezeigt werden, wie sich das Entwicklungsparadigma während der afrikanischen Kolonialzeit äußerte und nach der formalen Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonien weiter verfestigt hat.

Die kolonialen Großmächte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts waren von der Vorstellung geprägt, dass die westliche Kultur und Technologie die Spitze der Zivilisation sei und westliche Menschen somit den Afrikaner*innen kulturell überlegen waren. Die wissenschaftlichen Methoden, die zu dieser Zeit in Europa entstanden sind und neues Wissen über den afrikanischen Kontinent liefern sollten, waren von diesen eurozentrischen Vorstellungen geprägt und wurden zur Grundlage des westlichen Entwicklungsparadigmas. Missionare, Kaufleute und Kolonialbeamte werteten afrikanische Gesellschaftssysteme ab und legten fest, welche Arten von Wissen für die Kolonialherrschaft nützlich erschienen. Die Diskurse über

afrikanische Kulturen und Gemeinschaften waren somit von Grund auf imperialistisch geprägt (vgl. Decker; McMahon 2021, S. 42ff.). Afrika wurde zu einer „tabula rasa (blank slate) ready for Europeans to conquer and develop“ gemacht (ebd., S. 46). Durch die Privilegierung westlicher Kulturen als überlegen und höherwertig, kann man das westliche Entwicklungsparadigma auch als ein „racialized framework“ (ebd., S. 81) verstehen, welches die Abwertung von nicht-westliche Menschen beinhaltet und für die spätere Kolonialpolitik prägend war.

Die Berliner Konferenz von 1884/1885 kann als Ausgangspunkt der europäischen Kolonisation des afrikanischen Kontinents verstanden werden: Die Vertreter der europäischen Großmächte einigten sich hier auf Parameter, nach denen der afrikanische Kontinent aufgeteilt werden sollte (Sonderegger 2021, S. 26). Mehrere europäische Staaten erhoben Anspruch auf den Kontinent. Großbritannien und Frankreich waren dabei die größten Kolonialmächte und ihre jeweilige Entwicklungspolitik galt als Vorbild für andere europäische Imperialmächte (vgl. Rempel 2018, S. 573f.). Eroberungs- und Unterwerfungskriege gegen die afrikanische Bevölkerung folgten, die meist zugunsten der europäischen Großmächte ausfielen, da diese dem Großteil der Afrikaner*innen militärtechnologisch überlegen waren. Rassismus wurde „systemisch institutionalisiert“ (Sonderegger 2021, S. 33), was die Tendenz zur ungleichen sozialen Entwicklung auf dem ganzen Kontinent erhöhte. Die neuen kolonialen Ordnungen verstärkten darüber hinaus auch die bereits existierenden Klassenunterschiede innerhalb der afrikanischen Gesellschaften noch weiter (ebd., S. 27-33). Am unteren Ende der lokalen Machthierarchien standen Frauen, junge Menschen und ehemalige versklavte Menschen. Die Kolonialpolitik war damals von Absolutheit und Willkür der (politischen) Macht bestimmt worden; die Herrschaft über die afrikanischen Kolonien wurde dabei durch eine angebliche „civilizing mission“ (Ake 1996, S. 3) begründet, so Ake (vgl. ebd., S. 1ff.). Mit dem Aufkommen des Kolonialismus in Afrika wurden die einheimischen afrikanischen Werte, Glaubensvorstellungen und Praktiken, die nicht den europäischen Normen entsprachen, als minderwertig betrachtet, abgewertet und versucht, unsichtbar zu machen (vgl. Mawere 2014, S. 31).

Die Kolonisierung hat sich dabei erheblich auf die Weltanschauung, die Psyche, Glaubenssysteme und kulturelle Institutionen der afrikanischen Bevölkerung ausgewirkt. Dabei ist wichtig zu betonen, dass auch vorkoloniale afrikanische Praktiken nicht auf ein Podest der Unfehlbarkeit gehoben werden dürfen, auch diese waren genauso fehlerhaft wie alle anderen menschlichen Erfindungen. Trotzdem hinterließ die Abwertung der vorkolonialen Praktiken und Überzeugungen schwerwiegende Folgen für afrikanische kulturelle Überzeugungen und

Praktiken. Die Unterwerfung und Unterdrückung der afrikanischen Bevölkerung zwang diese dazu, einheimische Ideen aufzugeben und die Kulturen der europäischen Kolonialmächte zu übernehmen (vgl. Ipadeola 2023, S. 92f.). Die Kolonisierung Afrikas wurde von dem Großteil der Afrikaner*innen jedoch nicht einfach so hingenommen. Die große Mehrheit der Afrikaner*innen hat sich immer gegen die Entmenslichung, Brutalisierung und Unterwerfung durch die europäischen Kolonialmächte gewehrt (vgl. Tamale 2020, S. 18).

In Folge des Ersten Weltkriegs wurde die Idee des Kolonialismus dann grundlegend in Frage gestellt und auch Protestbewegungen innerhalb der Kolonien gewannen immer mehr an Bedeutung. 1945 gaben auch die europäischen Kolonialmächte die direkte Kontrolle ihrer Kolonien auf. Die vollständige Auflösung der Kolonien geschah in den folgenden Jahren dann vor allem durch den erhöhten Druck der antikolonialen Kräfte innerhalb der Kolonien wie auch durch den Kalten Krieg. Die kapitalistischen Großmächte, wie die USA, begriffen sich nach außen hin als antiimperial und antikolonial und forderten die Dekolonisierung der Kolonien (Sonderegger 2021, S. 34-48).

Zwischen 1956 und 1973 erlangten etwa drei Viertel der afrikanischen Länder die politische Unabhängigkeit; Ghana und Subsahara-Afrika spielten hierbei die Vorreiterrolle. Ausnahmen waren Kolonien im südlichen Afrika, die unter repressiven Regimen weißer Siedler standen. Mit ihrer Unabhängigkeit wurden die ehemaligen kolonialen Territorien zu nationalen Staaten umgeformt. Diese wirkten zwar nach außen hin souverän und international anerkannt, waren jedoch im Inneren kaum legitimiert, weshalb afrikanische Regierende darum bemüht waren, ihre Souveränität nach innen zu stärken. Die Unabhängigkeitserklärungen veränderten darüber hinaus realpolitisch recht wenig: Das kolonial paternalistische Entwicklungsdenken und die kolonial eingerichteten Verwaltungsstrukturen und Herrschaftsmodi bleiben bestehen. Die afrikanischen Handlungsmöglichkeiten erweiterten sich zudem im Rahmen der Unabhängigkeiten nur marginal (vgl. ebd., S. 52- 59).

Auch nach der formalen Unabhängigkeit der Kolonien waren die postkolonialen Staaten immer noch ein „apparatus of violence“ (Ake 1996., S. 3), basierend auf der Nötigung der afrikanischen Bürger*innen; lediglich die afrikanischen Eliten profitierten von den Strukturen des postkolonialen Staats. Es kam vermehrt zu Klassenkonflikten und politischen Kämpfen, sodass die neuen afrikanischen Führer vor verschiedenen Herausforderungen gestellt wurden. Die politischen Führer waren deshalb bemüht, eine gemeinsame Identität zu schaffen, um die Bevölkerung wieder zu vereinen, auch mithilfe militärischer Unterstützung, sodass die Staatsmacht, trotz formaler Unabhängigkeit, immer noch als „immense, arbitrary, often violent,

always threatening“ (ebd., S. 5) galt (vgl. ebd., S. 3ff.). Diese Politik der postkolonialen Ära stellte keinen geeigneten Nährboden für die Entwicklung der afrikanischen Gesellschaften dar. Politische Führer seien „so involved in the struggle for survival“ (ebd., S. 7) gewesen, dass sie sich nicht um die Entwicklung ihrer Gesellschaften hätten kümmern können. Sie gaben die Verantwortung für Entwicklung an außenstehende Akteure ab, was nach und nach zur ökonomischen Abhängigkeit der afrikanischen Staaten geführt hat (vgl. ebd., S. 5ff.).

Das westliche Entwicklungsparadigma wurde so von den westlichen Industrienationen erschaffen und beinhaltete vor allem die Abwertung von allem „Nicht-Westlichem“ und der Durchsetzung der eigenen imperialen Interessen, getarnt unter dem Deckmantel vermeintlicher Entwicklung. Umso schwieriger scheint die Auseinandersetzung mit dem, was unter Entwicklung aufgefasst wird, insbesondere aufgrund des Machtgefälles zwischen dem afrikanischen Kontinent und dem Westen, welches auf die europäische Kolonisierung Afrikas zurückgeht und sich bis heute in der benachteiligten Stellung Afrikas in der globalen Ordnung äußert.

Betrachtet man nun genauer, was unter Entwicklung aufgefasst wird, macht auch der nigerianische Politikwissenschaftler Claude Ake darauf aufmerksam, dass es bei der vermeintlichen Entwicklung von afrikanischen Gesellschaften immer nur darum ging, dass diese sich den westlichen Industriegesellschaften angleichen sollen, da der Westen als anzustrebendes Ideal galt. Im Zentrum von Entwicklung hätten schon immer imperiale Interessen gestanden, die vom Machtkalkül des Globalen Nordens¹ geprägt waren. Diese Auffassung von Entwicklung geht laut Ndlovu-Gatsheni auf die sogenannten europäischen „voyages of discovery“ (Ndlovu-Gatsheni 2018b, S. 22) zurück, die den Weg für Merkantilismus, Sklavenhandel, Imperialismus und Kolonialismus ebneten. Diese Prozesse standen dabei aus einer kolonialistischen Perspektive im Zeichen von Zivilisation, Modernität und Handel. Entwicklung sei deshalb, so Ndlovu-Gatsheni, „entangled in a complex and long history mediated by the logics of coloniality informed by domination, oppression and exploitation, on the one hand, and the rhetoric of modernity that promised a brave modern society where salvation, civilisation, progress, economic growth, freedom and democracy would be the order of life, on the other“ (ebd., S. 22).

Es ist also umso wichtiger, die durch die europäische Kolonisierung des afrikanischen Kontinents entstanden Machtasymmetrien und vor allem die dem westlichen

¹ Gemeint ist die privilegierte Position der Industrienationen, die im Gegensatz zu Ländern des Globalen Südens steht

Entwicklungsparadigma zugrundeliegende Auffassung von Entwicklung (Angleichung Afrikas an den Westen) im Hinterkopf zu behalten, da diese Auffassung die Grundlage für die folgenden Debatten über Entwicklung in Afrika war. Das westliche Entwicklungsparadigma und dessen Auffassung von Entwicklung, bildeten somit zuerst die Grundlage der europäischen Kolonisierung des afrikanischen Kontinents und dann später die Grundlage der westlichen Debatten über Entwicklung in Afrika. Koloniale Vorstellungen von dem, was Entwicklung sein soll, spiegeln sich deshalb auch noch in den Entwicklungsdebatten der nachfolgenden postkolonialen Jahrzehnte, wie sich im nachfolgenden Kapitel zeigen wird.

3.) Afrikanische Kritik an vergangenen Entwicklungsdebatten

Debatten über die Entwicklung in Afrika fanden nach der formellen Unabhängigkeit der afrikanischen Länder immer sowohl auf westlichem als auch afrikanischem Boden statt und beeinflussten einander stark. Jedoch wurden diese Debatten größtenteils von westlichen Akteur*innen dominiert. Auch die Einteilung der verschiedenen Entwicklungsperioden, welche ich von Issa Shivji², einem tansanischen Experten für Entwicklungsfragen, übernommen habe, orientiert sich stark an den Entwicklungsdekaden der Vereinten Nationen und ist deshalb von westlicher Seite aus stark beeinflusst. Den Diskurs über Entwicklung in Afrika zu ordnen, hat sich trotz der vorgegebenen Periodisierung von Shivji als äußerst schwierig gestaltet. Zum einen da seine Einteilungen nur bis in die 2000er Jahre reichen und zum anderen, da es zahlreiche inhaltliche Überschneidungen zwischen den einzelnen zeitlichen Perioden gab.

Die einzelnen Kapitel beginnen mit einer kurzen inhaltlichen Zusammenfassung westlicher Ansichten und Vorstellungen von Entwicklung in Afrika, um im Anschluss daran Kritiken und Alternativen von afrikanischer Seite aus zu beleuchten. Mir ist es wichtig afrikanischen Kritiken und Alternativen, die sich aus westlichen Ansichten über Entwicklung in Afrika ergeben haben, besondere Aufmerksamkeit zu schenken, da diese darauf aufmerksam machen, inwiefern westliche Vorstellungen von Entwicklung immer noch kolonial geprägt sind und dass es deshalb zwingend notwendig ist, den Diskurs über Entwicklung in Afrika zu dekolonisieren.

² Siehe Quellen- und Literaturverzeichnis

3.1 Entwicklungsdebatten der 1960er bis 1970er Jahre

3.1.1 Inhaltliche Schwerpunkte

Beeinflusst von den Entwicklungsdekaden der Vereinten Nationen, verortet Shivji eine erste Phase der Thematisierung von Entwicklung in den 1960er bis 1970er Jahren unter dem Namen „Age of Developmentalism“ (Shivji Shivji 2009, S. 2). Die 1960er und 1970er Jahre waren die ersten zwei Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonien. Die Kolonialpolitik hatte in den Jahren davor zu einer ungleichen Entwicklung innerhalb der afrikanischen Länder geführt. Die Kolonialmächte hatten den afrikanischen Staaten unterschiedliche Formen und Traditionen der öffentlichen Verwaltung, Kultur und Bildung hinterlassen (vgl. ebd., S. 2ff.).

Die Weltbank und der IWF entwarfen in dieser Zeit spezifische Wirtschaftsprogramme, welche die Bildungs- und Gesundheitsinfrastruktur der Länder wieder aufbauen sollten (vgl. ebd., S. 5f.). Entwicklung wurde in dieser Zeit als Modernisierung der „traditionellen Gesellschaften“³ aufgefasst; das Modernisierungsparadigma dominierte den Diskurs über Entwicklung in Afrika (vgl. ebd., S. 6f.). Die so genannten „Entwicklungsländer“ wurden als „zurückgeblieben“ (Tetzlaff 2018, S. 24) dargestellt, die nur mithilfe der finanzstarken Industrieländer wirtschaftlich aufholen könnten. Die Weltbank, der Internationale Währungsfonds (IWF) und die Vereinten Nationen seien deshalb in der Pflicht, die infrastrukturellen Voraussetzungen für die vermeintliche Modernisierung der afrikanischen Gesellschaften zu schaffen. Modernisierung wurde dabei als ein Prozess angesehen, so Tetzlaff: Traditionelle, vermeintlich unterentwickelte Gesellschaften sollten sich hin zu modernen, entwickelten Gesellschaften verändern. Das Vorbild dafür waren westliche Industrienationen. Die Modernisierung der afrikanischen Länder sollte durch soziale und wirtschaftliche Entwicklung geschehen. Dies sollte durch staatliche Unterstützungsmaßnahmen von westlicher Seite aus erreicht werden (vgl. ebd., S. 73f.).

3.1.2 Afrikanische Kritik und Alternativen

Das Modernisierungsparadigma wurde durch eine dekoloniale Version von afrikanischer Seite aus in Frage gestellt. Ndlovu-Gatsheni sieht den Beginn dafür in der Bandung-Konferenz von 1955. Diese Konferenz, an der afrikanische wie auch asiatische Staaten im April 1955 in

³ Gewisse Begriffe werden im folgenden Textverlauf in Anführungszeichen gesetzt. Insofern es sich nicht um direkte Zitate handelt, soll damit die Distanz zu den jeweiligen Begriffen verdeutlicht werden.

Bandung (Indonesien) teilgenommen haben, war stark vom afro-asiatischen dekolonialen Nationalismus geprägt. Entwicklung wurde dort als Befreiung und Menschenrecht formuliert, das des Kampfes erfordere. Das Modernisierungsparadigma wurde durch die dekoloniale Version von Entwicklung nach Bandung somit erheblich in Frage gestellt, indem diese die Ausarbeitung gegenhegemonialer Entwicklungsinitiativen und -strategien ermöglichte. Beispiele hierfür sind die Gründung der Organisation of African Unity (OAU), die Forderung einer *New Economic International Order (NIEO)*, die Ausarbeitung der „*African Declaration on Cooperation, Development and Economic Independence of 1973*“, der überarbeiteten Rahmen für die *Principles for the Implementation of New International Economic Order in Africa of 1976*, der *Lagos Plan of Action for the Economic Development of Africa of 1980*, das *African Priority Programme for Economic Recovery of 1986*, das *African Alternative Framework to Structural Adjustment Programme for Social Economic Recovery and Transformation of 1989*, die *African Charter for Popular Participation for Development of 1990*, die *United Nations New Agenda for Development of Africa of 1991* und die neue Agenda der Vereinten Nationen für die Entwicklung Afrikas von 2001 (*New Partnership for African Development (NEPAD) of 2001*). Die Bandung-Konferenz forderte eine neue internationale Wirtschaftsordnung und bot somit die Grundlage für den Kampf um Dekolonisierung und Demokratisierung der internationalen Gemeinschaften, mit dem Ziel, eine gerechte Vertretung der afrikanischen Bevölkerung in den globalen Entscheidungsgremien zu erreichen. Entwicklung wurde somit als Überwindung von Kolonialismus und Kolonialität verstanden und basierte auf der Freiheit, Selbstbestimmung und Eigenständigkeit der afrikanischen Länder. Die afrikanischen Regierungen sollten dafür ihre eigenen politischen und wirtschaftlichen Systeme frei wählen können (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2018b, S. 22f.).

Besonders handlungsweisend war dabei, so Ndlovu-Gatsheni, der *Lagos Plan of Action* von 1980, ein panafrikanischer Entwicklungsplan. Im Mittelpunkt des Plans stand nicht die vollständige Abkopplung, sondern die strategische Loslösung von Elementen des internationalen Wirtschaftssystems, die den afrikanischen Kontinent abhängig, unterentwickelt, schwach und arm machten. Der *Lagos Plan of Action* stellte eine umfassende afrikanischen Initiative dar, bestehend aus 13 Kapiteln, welche alle Sektoren der afrikanischen Wirtschaft abdeckte und detaillierte Ziele beinhaltete, wie beispielsweise die Linderung der Armut oder die Diversifizierung der produktiven Wirtschaftskapazitäten. Prägende Elemente waren dabei sowohl die Idee der Abhängigkeit als auch der Panafrikanismus. Kritik am *Lagos Plan of Action* bezog sich vor allem auf die Auffassung einer einseitigen Ursache für die Entwicklungskrise in Afrika: Dem feindlichen externen Umfeld. Interne innergesellschaftliche afrikanische

Problemstellungen, wie beispielsweise Korruption und Autoritarismus, wurden dabei außer Acht gelassen. Die Umsetzung des Plans scheiterte an den nicht ausreichend einkalkulierten finanziellen Mitteln für dessen Umsetzung und den Nachwirkungen des europäischen Kolonialismus auf dem afrikanischen Kontinent: Afrikanische Entwicklungsinitiativen wurden von außen destabilisiert, um die Hegemonie des Westens nicht zu bedrohen (vgl. ebd., S. 28).

Die Kritik von afrikanischer Seite an westlichen Modernisierungstheorien ist unter anderem daran zu erkennen, dass sie Entwicklung als einen autonomen Prozess auffassten, der unabhängig von Politik, Kultur und institutionellen Rahmenbedingungen verlaufen würde. Westliche Akteure könnten sich dadurch als „agents of development“ (Ake 1996, S. 12) profilieren und rechtfertigten dies mit ihrem „scientific knowledge of the development process“ (ebd., S. 12). Auf diese Weise würde insbesondere die Spezifität und Historizität der afrikanischen Länder ignoriert werden, genauso wie deren kultureller Kontext. Durch die Betrachtung von afrikanischen Kulturen als minderwertig ergebe sich ein Prozess des „demoralizing“ (ebd., S. 16), welcher dazu führe, dass Afrikaner*innen sowohl dieses negative Bild von sich selbst als auch die Überlegenheit des Westens verinnerlichen würden (vgl. ebd., S. 12-16). Entwicklung solle deshalb, laut Ake, nicht als handlungsanweisender Plan, sondern als „formal and abstract“ (ebd., S. 124) verstanden werden. Inhaltlich bedeutet das: Entwicklung meine nicht wirtschaftliches Wachstum; Entwicklung sei kein Projekt, sondern ein Prozess und Entwicklung müsse von den Menschen selbst ausgehen. Entwicklung versteht Ake deshalb als „process by which people create and recreate themselves and their life circumstances to realize higher levels of civilization in accordance with their own choices and values“ (ebd., S. 125).

3.2 Entwicklungsdebatten der 1980er Jahre

3.2.1 Inhaltliche Schwerpunkte

Zwischen 1973 bis 1990 sank die Wirtschaftsleistung Afrikas rapide ab, hierfür waren unter anderem die Weltwirtschaftskrise und der Verfall der Ölpreise verantwortlich. Die afrikanischen Länder waren mit hohen Auslandsschulden belastet. Afrikanische Regierungen wandten sich aus diesem Grund an die Weltbank und den IWF und baten um Hilfe. Zwar versuchten die afrikanischen Regierungen auch schon davor verschiedene Initiativen zur wirtschaftlichen Entwicklung, jedoch scheiterten die meisten davon aufgrund politischer Einmischung, einem Mangel an ausreichenden Fähigkeiten und Afrikas schwacher Finanzkapitalbasis. Zusätzlich

der wirtschaftlichen Belastungen war der afrikanische Kontinent in diesem Zeitraum auch von starken Dürren betroffen (vgl. Sonderegger 2021, S. 768ff.).

1981 veröffentlichte die Weltbank ihren Bericht „Accelerated Development for Africa: An Agenda for Africa“ welche die Etablierung der so genannten Struktur-Anpassungs-Programme (SAPs) zur Folge hatte. Diese umfassten implizite und explizite Ziele und Konditionalitäten, basierend auf den ideologischen Annahmen des Westens, insbesondere denen des IWF und der Weltbank. Auferlegte Bedingungen waren unter anderem die erzwungene Abwertung der Landeswährung, die Privatisierung des Industrieigentums, die Liberalisierung des Handels und die Streichung von Subventionen für soziale Dienstleistungen. Drei große Organisationen waren laut Gloria Emeagwali für die Erklärung dieser Konditionalitäten verantwortlich: Das US-Finanzministerium, die US Public Action Comites (PACs) und das US-Außenministerium. Der IWF und die Weltbank verfolgten dabei mehrere Ziele: Erstens die Implementierung von US-Politiken in afrikanischen Ländern, zweitens ein konstanter Transfer des Kapitalflusses an westliche US-Unternehmen durch Schuldentilgung und Schuldenrückzahlung, drittens die Sozialisierung der Schulden durch den Abbau von Subventionen, viertens die Schaffung einer globalen Elite von Finanziers und Investoren, die niemandem Rechenschaft schuldig sei und fünftens die Integration der afrikanischen Volkswirtschaften in die Weltwirtschaft im Austausch für billige Löhne und billige Ressourcen. Die afrikanischen Länder wurden so in einem „web of control“ (Emeagwali 2011., S. 5) gefangen. Privatisierung wurde als notwendiger Prozess für Entwicklung angesehen, genauso wie die Streichung von Subventionen in den Bereichen Gesundheit, Bildung und Soziales als notwendig erachtet wurden für das eigenständige Wachstum der afrikanischen Länder (vgl. ebd., S. 5ff.). Die SAPs hatten verheerende Folgen für die afrikanische Bevölkerung: Soziale Indikatoren, wie Bildung, Gesundheit oder medizinische Versorgung, sanken enorm und die Deindustrialisierung setzte ein. Dies führte zu zunehmender Arbeitslosigkeit, sinkendem Konsum und steigender Armut und Ungleichheit. Die Macht der politischen Eliten der afrikanischen Länder gegenüber westlichen Akteuren wurde zunehmend geringer, was zu einer extremen Form der Abhängigkeit und Unterordnung der afrikanischen Bevölkerung führte, weshalb man auch von einer „debt slavery“ (ebd., S. 7) sprechen kann (vgl. ebd., S. 5ff.).

Infolge der Umsetzung der SAPs verloren die afrikanischen Länder jegliche Kontrolle über ihre Entwicklungspolitik. Afrikanische Entwicklung wurde nun nahezu ausschließlich von außen gesteuert. Dies hatte insbesondere die Behebung des Staates als Motor der Entwicklung, die Verschärfung interner Ungleichheiten, die Verschlimmerung der Armut, die Rehabilitierung der

Kolonialität und den Verlust von politischem Spielraum für afrikanische Politiken zur Folge. Die Bretton-Woods-Organisationen übernahmen jedoch keine Verantwortung für ihr Handeln und die zahlreichen negativen Auswirkungen der SAPs auf die afrikanischen Länder. Ganz im Gegenteil: Mit dem 1989 veröffentlichten Dokument *From Crisis to Sustainable Growth* machten sie das Fehlen verantwortungsvoller Staatsführung und politischen Reformen auf afrikanischer Seite für die afrikanische Wirtschaftskrise in den 1980er Jahren verantwortlich. Strukturelle Hindernisse in der internationalen politischen Wirtschaftsordnung wurden gekonnt ignoriert und der afrikanische postkoloniale Staat als Schuldiger angesehen (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2018b, S. 29). Die Wirtschaftskrise Afrikas wurde so auf diese Weise noch weiter verschärft und die wirtschaftliche Abhängigkeit Afrikas von westlichen Ländern verstärkt. Kolonial-imperiale Muster blieben somit auch ökonomisch bestehen. Aufgrund der Kombination aus fehlendem politischem Wandel und Wirtschaftskrise wird dieser Zeitraum deshalb als verlorenes Jahrzehnt Afrikas bezeichnet (vgl. Sonderegger 2021., S. 771ff.).

3.2.2 Afrikanische Kritik und Alternativen

Bei verschiedenen afrikanischen Akteuren bestand jedoch Konsens darüber, dass die SAPs die Entwicklung des Kontinents untergraben haben. Die SAPs seien eine „extreme form of monetarism, belt tightening economics and austerity“ (Emeagwali 2011., S. 3) gewesen, „based on drastic cuts in public spending“ (ebd., S. 3). Sie erzwangen eine Form der Deregulierung und versuchten somit den afrikanischen Regierungen eine von der Wall Street diktierte Politik aufzudrängen, was katastrophale Folgen für Millionen von Afrikaner*innen hatte.

Die Streichung von sozialen Subventionen hatte eine Verschlechterung der Gesundheitsversorgung, des Bildungswesens und anderer sozialer Dienstleistungen zur Folge, was einen direkten negativen Einfluss auf weite Teile der afrikanischen Bevölkerung hatte (vgl. ebd., S. 3f.). Die UNECA⁴ bemühte sich um eine Alternative zu den SAPs und verabschiedete 1989 so das *African Alternative Framework to Structural Adjustment Programmes for Socio-Economic Recovery and Transformation*. Das Dokument beinhaltete eine begründete Ablehnung der SAPs, fand jedoch keine Beachtung im westlichen Diskurs über Entwicklung in Afrika (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2020, S. 132ff.).

In den frühen 1960er Jahren etablierten sich zudem auch postkoloniale Entwicklungstheorien, die in Folge der SAPs stärker aufgegriffen wurden. Postkoloniale Entwicklungstheorien

⁴ Kurz für United Nations Economic Commission for Africa

unternahmen den Versuch, die Auswirkungen und Vermächtnisse des europäischen Imperialismus auf die Gesellschaften des Globalen Südens⁵ in ihrer Gesamtheit zu verstehen. Diese Auswirkungen sollten dabei nicht nur in ihrer wirtschaftlichen, sondern auch in ihrer psychologischen, sozialen, politischen, kulturellen und demografischen Natur aufgezeigt werden. Die benachteiligte Stellung Afrikas im globalen Wirtschaftssystem sei daher nicht nur das Ergebnis unfairer Handelsbedingungen, sondern auch „a reflection of the kinds of collective trauma, social disruption, cultural rupture and demographic upheavals that colonialism had also generated on the continent“ (Vokes 2018, S. 13). Als einer der ersten postkolonialen Theoretiker kann Franz Fanon angesehen werden, der auf die Rolle des Kolonialismus bei der Entstehung komplexer Formen der Benachteiligung aufmerksam machte. Er wies auf die Notwendigkeit hin, dafür spezifisch afrikanische Antworten zu finden (ebd., S. 13).

Fanon wird heute als einer der Schlüsseldenker eines „de-colonial turn“ (Maldonado-Torres 2007, S. 261) verstanden. Diese dekoloniale Wende⁶ beschreibt eine Verschiebung in der Wissensproduktion aus und über Afrika und wirft Fragen nach den Auswirkungen der Kolonisierung auf die afrikanische Bevölkerung, Lebensformen und die Produktion von Wissen und kritischem Denken auf. Auch W.E.B. Du Bois forderte dazu auf afrikanische Perspektiven und Standpunkte sichtbar zu machen und einzunehmen. Bei der dekolonialen Wende ging es ihnen folglich um, „making visible the invisible“ (ebd., S. 262) und die Mechanismen dieser Unsichtbarkeit zu analysieren (vgl. ebd., S. 261f.).

In seinem Werk *The Wretched of the Earth* von 1961 führt Fanon aus, dass die Kolonisierung des afrikanischen Kontinents dazu geführt habe, dass die dem Kolonialismus innewohnenden strukturellen Ungleichheiten zu kollektiven Traumata und Brüchen in bereits bestehenden Formen des sozialen und kulturellen Lebens der afrikanischen Bevölkerung geführt habe. Die Sprache des Kolonialismus diene dazu, kollektive Identitäten zu schaffen, die der afrikanischen Bevölkerung ein Gefühl der kollektiven Unterlegenheit vermitteln sollte. Für eine sinnvolle Entwicklung der afrikanischen Länder sei es deshalb von besonderer Bedeutung, eine neue Art des Klassenbewusstseins zu etablieren, in dem sich die Gesellschaften Afrikas als nicht mehr abhängig von den europäischen Kolonialmächten ansehen. Eine politische und eine

⁵ Gemeint ist die benachteiligte Stellung von Ländern aufgrund ihres gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Kontextes, die im Gegensatz zur privilegierten Position der Industrienationen des Globalen Nordens stehen

⁶ Auf die dekoloniale Wende wird in Kapitel 5.3.3 noch einmal genauer eingegangen. Angemerkt sei auch, dass es je nach Denker*in unterschiedliche Ansatzpunkte und Ursprünge einer dekolonialen Wende gibt. In dieser Arbeit möchte ich mich jedoch hauptsächlich mit den Ausführungen Ndlovu-Gatsheni zur dekolonialen Wende beschäftigen.

intellektuelle Revolution sei dafür von Nöten. Von Frantz Fanons Ansichten inspiriert, veröffentlichte Walter Rodney, ein guyanischer Historiker und Politiker, 1972 sein bekanntestes Werk *How Europe Underdeveloped Africa*. Dort erörtert er, wie durch den Kontakt mit Europäer*innen, insbesondere durch den transatlantischen Sklavenhandel, die afrikanischen Gesellschaften in ihrer Entwicklung behindert wurden. Der Sklavenhandel habe beispielsweise dazu geführt, dass die afrikanische Produktivität stark gemindert wurde, da viele gesunde und junge afrikanische Männer Opfer des Sklavenhandels wurden. Zudem wurde auch auf die psychologische Ebene eingewirkt: Die afrikanische Bevölkerung wurde von westlichen Akteuren als Sklaven und damit als minderwertig angesehen. Die später einsetzende koloniale Eroberung Afrikas habe alle diese negativen Effekte weiter vertieft beziehungsweise erweitert, insbesondere durch die Etablierung formaler Bildungssysteme. Entwicklung in Afrika könne nach Rodney deshalb nur dadurch erreicht werden, dass diese unter afrikanischen wirtschaftlichen, sozialen und moralischen Bedingungen stattfinde (vgl. Vokes 2018, S. 14).

Die sambische Wissenschaftlerin Dambisa Moyo führt, so Vokes, Rodneys Argumentation in ihrem Buch *Dead Aid. Why Aid Is Not Working and How There Is a Better Way for Africa* noch weiter aus: Externe Interventionen in Afrika würden auch heute noch das Wirtschaftswachstum bremsen und das afrikanische Wohlergehen und die moralischen Ordnungen stark beeinflussen. Insbesondere die Entwicklungszusammenarbeit würde das Wirtschaftswachstum in den afrikanischen Ländern behindern. Zudem seien solche Maßnahmen von den defizitären Stereotypisierungen der afrikanischen Bevölkerung geprägt. Moyos Vorstellung von zukünftiger Entwicklung bestünde darin, die gegenwärtige Entwicklungszusammenarbeit abzuschaffen und die afrikanischen Volkswirtschaften weiter in die freien Märkte zu integrieren (vgl. Vokes 2018, S. 15).

Afrikanische Denker*innen plädierten zusammenfassend vermehrt für Humanismus, nachdem den afrikanischen Ländern durch Sklaverei, Imperialismus, Kolonialismus, Kapitalismus, Apartheid und Neokolonialismus das Gegenteil von Humanismus zugemutet wurde und ihnen ihre Menschlichkeit abgesprochen wurde. Diese Dominanz des humanistischen Nationalismus spiegelte sich auch in zahlreichen afrikanischen sozialistischen Strömungen wider, wie beispielsweise bei der „ujamaa“⁷ in Tansania und Julius Nyerere. Das Streben nach einer humanen Gesellschaft wurde in zahlreichen afrikanischen Chartas und Erklärungen verdeutlicht, wie beispielsweise der *Freedom Charter* (Südafrika), der *Arusha Declaration* (Tansania), der *Common Man's Charter* (Uganda) und der *Mulugushi-Erklärung* (Sambia). Sie

⁷ Ujamaa (suaheli) kann als Familiengemeinschaft übersetzt werden

alle waren „part of nationalist humanist imaginations of a better world, free from racism, exploitation and oppression“ (Ndlovu-Gatsheni 2018b, S. 25) (vgl. ebd., S. 23ff.).

3.3. Entwicklungsdebatten ab den 1990er Jahren

3.3.1 Inhaltliche Schwerpunkte

Als sich abzeichnete, dass sich die wirtschaftliche Lage Afrikas nicht verbessern würde und die politischen Unruhen auf dem afrikanischen Kontinent zunahmen, änderten die westlichen Großmächte in den späten 1980er Jahren ihr politisches Vorgehen. Die westlichen Länder forderten afrikanische Regierungen verstärkt dazu auf, gute Regierungsführung und Demokratisierung mit Wirtschaftsreformen und öffentlicher Rechenschaftspflicht zu verknüpfen. Die Vorgaben der Weltbank erwiesen sich hierbei als richtungsweisend für internationale Investoren und Geldgeber (vgl. Sonderegger 2021, S. 775ff.). Es kam zum Aufstieg und der Konsolidierung des neoliberalen Entwicklungsmodells, welches erheblich durch den Postkeynesianismus⁸ geprägt war (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2018b, S. 29.). Diese dritte Periode des Diskurses über Entwicklung in Afrika kann deshalb auch als Zeitalter des globalisierten Neoliberalismus aufgefasst werden (vgl. Shivji 2009, S. 13).

Zu dieser Zeit bildeten sich zwei neue Paradigmen, die bis heute entwicklungspolitische Debatten dominieren: Zum einem das Konzept der Good Governance, der entwicklungskonformen Regierungsführung, und zum anderen das Theorem der Nachhaltigen Entwicklung (Sustainable Development). Das Konzept der Good Governance enthielt sechs Reformbedingungen an Länder des Globalen Südens. Diese waren der Aufbau von Rechtsstaatlichkeit, der Aufbau von funktionierenden Verwaltungen zum verbesserten Management des öffentlichen Sektors, die Transparenz des Regierungs- und Verwaltungshandelns, die Verantwortlichkeit der Regierenden gegenüber der Bevölkerung und den gewählten Repräsentanten, der Bekämpfung von Korruption sowie der Respektierung der grundlegenden politischen und sozialen Menschenrechte (Tetzlaff 2018, S. 34f.). Durch das Theorem der Nachhaltigen Entwicklung wurde der Entwicklungsdiskurs darüber hinaus um eine ökologische Dimension erweitert. Entwicklung wurde folglich als nachhaltig klassifiziert, wenn sie den Bedürfnissen der heutigen Generation entsprechen würde, ohne die Möglichkeiten

⁸ Postkeynesianismus, auch bekannt als Washington Consensus, ist vor allem durch den Glauben an die freie Herrschaft der Märkte, Privatisierung und Deregulierung geprägt (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2018b, S. 29.).

künftiger Generationen zu gefährden (vgl. ebd., S. 37). Nachhaltige Entwicklung zielt somit auf die Solidarität zwischen den Generationen ab und lässt sich, nach Akude, darüber hinaus in vier Dimensionen aufteilen: Eine ökologische, ökonomische, soziopolitische und kulturelle Nachhaltigkeit. Diese vier Dimensionen müssen im Prozess der Entwicklungsförderung gleichzeitig verfolgt werden. Um nachhaltige Entwicklung gewährleisten zu können, seien deshalb vier Kriterien wichtig: Ökologische Effektivität, Sozio-Effektivität, Öko-Gerechtigkeit und hinreichende Ressourcen (vgl. Akude 2011, S. 88f.). Das Konzept der nachhaltigen Entwicklung weist darüber hinaus drei Kennzeichen auf: Zum einen wird nachhaltige Entwicklung als „multidimensionale Herausforderung“ (Frieters-Reermann 2017, S. 4) angesehen: Neben der sozialen und ökonomischen Dimension sind zunehmend auch ökologisch-umweltbezogene Dimensionen wichtig. Langfristige nachhaltige Entwicklung könne somit nur im Zusammenspiel sozialer, ökonomischer und ökologischer Prozesse geschehen. Nachhaltige Entwicklung müsse darüber hinaus auch als „transgenerationelle Herausforderung“ (ebd., S. 4) betrachtet werden. Lebensweisen und Entwicklungsprozesse seien nur dann in ökologischer, sozialer und ökonomischer Hinsicht nachhaltig, wenn die Bedürfnisse der gegenwärtigen Generationen befriedigt werden können, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht mehr befriedigen können. Zudem könne nachhaltige Entwicklung auch als „globale Herausforderung“ (ebd., S. 5) verstanden werden: Armut und extreme soziale Ungerechtigkeit, gesellschaftliche Konflikte und massive ökologische Risiken seien nicht nur auf den Globalen Süden beschränkt, sondern haben eine weitreichende globale Tragweite (vgl. ebd., S. 4f.).

Wie bereits erwähnt endet Shivjis Periodisierung in den 2000er Jahren. Neben Aspekten wie nachhaltiger Entwicklung und guter Regierungsführung, ist zudem die *Agenda 2030* für nachhaltige Entwicklung von 2015 von besonderer Bedeutung. Diese wurde von allen Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen verabschiedet. Die *Agenda 2030* besteht aus 17 Zielen für eine nachhaltige Entwicklung (Sustainable Development Goals). Ziele sind unter anderem Armut und Hunger abzuschaffen, sowie Gesundheit, Bildung und Geschlechtergleichheit zu fördern. Im Sinne einer nachhaltigen Entwicklung beinhaltet die Agenda aber auch Maßnahmen zum Klimaschutz. Die *Agenda 2030* ersetzte die 2000 verabschiedeten Millenniums-Entwicklungsziele (MDGs) der Vereinten Nationen (vgl. United Nations 2024).

3.3.2 Afrikanische Kritik und Alternativen

Der Widerstand gegen die westliche Bevormundung wurde von afrikanischer Seite aus seit den 1990er Jahren immer größer: Afrikanische Gelehrte kritisieren die Globalisierung stark und haben eigene Alternativen entwickelt. Ein Beispiel hierfür ist die *African Charter for Popular Participation and Development* von 1990, welche die Notwendigkeit eines ganzheitlichen Ansatzes für die Entwicklung Afrikas betont, und die Souveränität der afrikanischen Staaten zurückfordert. Shivji spricht deshalb auch von einer „resurrection of nationalism and Pan-Africanism“ (Shivji 2009., S. 16).

Die Grundtendenz des neoliberalen und globalisierten Entwicklungsdiskurses sei trotz allem in westlichen Entwicklungsdebatten erhalten geblieben, so Shivji: Der Fokus liege immer noch auf dem Wirtschaftswachstum der afrikanischen Staaten. Fragen der Gleichheit und Gerechtigkeit werde nur zweitrangige Beachtung geschenkt. Die afrikanische Bevölkerung würde darüber hinaus immer noch nicht als Motor ihrer eigenen Entwicklung anerkannt und afrikanische Partner*innen nicht als gleichberechtigt gesehen werden. Diese Sichtweise legitimiere nach wie vor das Eingreifen von westlichen Akteur*innen (vgl. Shivji 2009, S. 14f.).

Auch Rassismus-Vorwürfe innerhalb des Entwicklungsdiskurses wurden auf afrikanischer Seite vermehrt diskutiert: Entwicklung sei immer noch in den Machthierarchien von Rasse und Ort strukturiert; *Weißsein*⁹ gelte als einziger Ausgangspunkt von Entwicklung, so die liberianische Aktivistin Robotel Neajai Pailey. Das Konzept von *race*¹⁰ müsse deswegen als Rahmen für alle Entwicklungsdebatten verwendet werden, so Pailey. Die Entwicklungsdebatten seien grundlegend rassistisch geprägt; die meisten Entwicklungsmaßnahmen können als rassistische Projekte aufgefasst werden, welche Herrschaftsstrukturen auf der Grundlage rassistischer Beobachtungen und Identitäten schaffen (vgl. Pailey 2020, S. 730f.). Entwicklungsdebatten seien von einem „white gaze“ geprägt, dem Blick *weißer* Menschen auf die Welt, „a phrase that gained prominence in the works of black American public intellectuals and literary legends — including Toni Morrison, Ralph Ellison and James Baldwin — who have fiercely resisted onedimensional, racist tropes about blacks in America“ (ebd., S. 732). *Weißsein* werde als primärer Bezugspunkt für Macht, Prestige und Fortschritt angesehen (vgl. ebd., S. 733f.)

⁹ *Weiß* steht vor allem auch für die Privilegien gegenüber nicht-weißen Menschen, die damit einhergehen

¹⁰ Gemeint ist hiermit die sozialwissenschaftliche Analysekategorie, welche die politische, soziale und kulturelle Konstruktion vom Weiß- beziehungsweise Nichtweißsein beschreibt

Paileys Kritik richtet sich auch gegen die Good Governance Konzepte des Entwicklungsdiskurses. Betrachtet man diese genauer fällt auf, dass afrikanische Staaten sich nach westlicher Auffassung nur im Kontext von demokratischen Politiken „entwickeln“ können. Nach Ake müsste Demokratie in und für Afrika jedoch vier verschiedene Dimensionen aufweisen: Erstens müssten Menschen eine wirkliche Entscheidungsmacht haben, nicht nur ein formales Wahlrecht. Dies würde eine Legislative, eine Dezentralisierung der Macht hin zu lokalen demokratischen Formationen beinhalten, sowie die besondere Bedeutung der Entwicklung von Institutionen für die Aggregation und Artikulation von bürgerlichen Interessen. Zweitens sei eine soziale Demokratie vonnöten, die politische, soziale und ökonomische Rechte betone. Die Gesundheit, Bildung und Leistungsfähigkeit der Menschen sollen dabei im Fokus stehen, sodass diese auch effektiv am politischen Geschehen teilnehmen können. Drittens sollten kollektive Rechte genau so viel Beachtung wie individuelle Rechte finden. Viertens solle die Demokratie möglichst inklusiv sein. Eine „people-driven“ (ebd., S. 139) Demokratie sei vonnöten. Diese würde jedoch durch die „elite-driven democratization“ (ebd., S. 139) erheblich beschwert werden: Indem Demokratie auf einen Parteienwettkampf reduziert und politische Macht instrumentalisiert wird (vgl. ebd., S. 126-139). Entwicklungsstrategien sollten deswegen bestimmte Prinzipien zu Grunde liegen, insbesondere die Auffassung, dass Menschen in Afrika selbst die Akteure, den Weg und das Ziel von Entwicklung darstellen. So sei vor allem die afrikanische Eigenständigkeit von besonderer Bedeutung, genauso wie Empowerment, Selbstvertrauen und Selbstverwirklichung der afrikanischen Bevölkerung. Bei Entwicklungsstrategien ginge es folglich vor allem darum herauszufinden, „how the people can move forward by their own efforts, in accordance with their own values“ (ebd., S. 142) (vgl. ebd., S. 139-142).

Die aufgezeigte Kritik und Alternativen von afrikanischer Seite aus machen deutlich, dass die westlichen und afrikanischen Diskurse über Entwicklung in Afrika nie getrennt voneinander stattfanden, sondern sich gegenseitig bedingt haben. Aus den Kritiken und Alternativen von afrikanischer Seite aus wird deutlich, dass die vergangenen Diskurse über Entwicklung in Afrika immer noch stark vom westlichen Entwicklungsparadigma beeinflusst sind. Afrikanischen Ideen wird kaum Beachtung geschenkt; noch immer sehen sich westliche Akteur*innen in dazu befugt, Entwicklung in Afrika bestimmen zu können. Die Eigenständigkeit und die durch die europäische Kolonisierung Afrikas entstanden globalen Machtasymmetrien, welche die Entwicklung in Afrika erheblich behindern, finden kaum Beachtung in westlichen Diskursen über Entwicklung in Afrika. Auch die von afrikanischer Seite aus wurde seit Beginn der westlichen Debatten um Entwicklung in Afrika entstanden

Entwicklungsinitiativen konnten nicht umgesetzt werden; afrikanischen Ideen und Alternativen wurde kaum Beachtung geschenkt. Dies lässt sich insbesondere auf die westliche Ab- und Entwertung von afrikanischem Wissen zurückführen. Es besteht daher eine dringende Notwendigkeit afrikanisches Wissen zu dekolonisieren. Wie dies geschehen kann und wie ausgehend davon der Diskurs über Entwicklung in Afrika anders gedacht werden kann, möchte ich in den folgenden Kapiteln zeigen.

4.) Dekolonisierung von Wissen

4.1 (De)Kolonisierung und (De)Kolonialität

Dekolonisierung kann nicht losgelöst von Kolonisierung betrachtet werden, genauso wie Kolonialität und Dekolonialität als ein zusammenhängendes Paar betrachtet werden müssen. Um die Dekolonisierung von Wissen genauer betrachten zu können, gilt es sich zuerst mit den Begriffen Dekolonisierung und Dekolonialität, genauso wie mit Kolonisierung und Kolonialität auseinanderzusetzen. Da Dekolonisierung und Dekolonialität erst aus der Kolonisierung und Kolonialität entstanden sind, werden zuerst Kolonialität und Kolonisierung näher betrachtet, um dann Dekolonialität und Dekolonisierung zu beleuchten.

Verschiedene Denker*innen geben unterschiedliche Definitionen und Kategorisierungen für die Begriffe Kolonisierung und Kolonialität, was erheblich erschwert hat ein umfassendes Bild zu zeichnen, welches gleichzeitig noch logisch strukturiert erscheint. Kolonisierung und Dekolonisierung sind genauso wie Kolonialität und Dekolonialität stark ineinander verflochtenen Prozesse, die nur schwer auseinandergehalten werden können. Verschiedene Denker*innen haben unterschiedliche Ansatzpunkte und Kategorisierungen, mit denen sie (De-)Kolonisierung und (De-)Kolonialität beschreiben. Ich bin darum bemüht, beide Begriffe und Prozesse zu Beginn etwas aufzubrechen, um die ihnen innewohnenden Logiken besser verständlich zu machen und um eine theoretische Grundlage zu liefern, von der aus sich dann im nachfolgenden Kapitel mit der konkreten inhaltlichen Gestaltung von Dekolonisierung von Wissen beschäftigt werden kann. Ich werde auch bereits auf allgemeinere Ausführungen und Ansichten der afrikanischen Denker*innen aus dem nächsten Kapitel zu Kolonisierung, Kolonialität, Dekolonisierung und Dekolonialität eingehen; ausführlicher und inhaltlich explizierter werden deren Ansichten und Standpunkte jedoch erst im nächsten Kapitel anhand von verschiedenen inhaltlichen Schwerpunkten innerhalb der Dekolonisierung von Wissen betrachtet.

4.1.1 Kolonisierung und Kolonialität

Im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem westlichen Entwicklungsparadigma im zweiten Kapitel dieser Arbeit habe ich mich schon näher mit der europäischen Kolonisierung Afrikas beschäftigt. An diese Ausführungen möchte ich nun anknüpfen

Die europäische Kolonisierung des afrikanischen Kontinents kann unterschiedlich betrachtet und beschreiben werden.¹¹ Tamale unterscheidet Kolonisierung anhand von zwei verschiedenen Dimensionen: Zum einen der politisch-ökonomischen, zum anderen die psychologischen. Die erste Dimension beinhaltet die Enteignung indigener, afrikanischer Welten durch die europäischen Kolonialmächte: Indigene, afrikanische Völker und ihre ökologischen Räume wurden durch die europäischen Kolonialmächte zum eigenen Nutzen enteignet. Kolonialisierung bezieht sich hier auf die physische Aneignung von indigenem Land und Volk, welche durch koloniale Verwaltungen koordiniert und überwacht wurden. Darüber hinaus wurden aber auch, bezogen auf die zweite psychologische Dimension der Kolonisierung, eurozentrische Ideologien durch Institutionen wie beispielsweise Schulen verbreitet, weshalb es so auch zu einer Kolonisierung des Geistes, der Wissensmuster und der sozialen Strukturen von indigenen Völkern kam (vgl. Tamale 2020, S. 30-36).

Tamale hebt vor allem die zweite Dimension, die psychologische Kolonisierung, besonders hervor. Diese lasse sich anhand von vier miteinander verknüpften Prozessen unterscheiden, so Tamale: Zum einen sei das der Prozess des „Othering“, der als „way to enact difference and to justify existing power inequalities in a democratic dispensation“ (ebd., S. 246) verstanden werden kann. Das „Wir“, gemeint ist der Globale Norden, somit auch die europäischen Kolonialmächte, steht im Gegensatz zum „Sie“, gemeint ist der Globale Süden, somit auch der afrikanische Kontinent, was die Bildung von sozialen Hierarchien wie Geschlecht oder Klasse zur Folge hat, da einzig und allein die westliche Bevölkerung und deren Ansichten, die im Gegensatz zu der afrikanischen Bevölkerung und deren Ansichten standen, als wertvoll betrachtet wurden. Der zweite Prozess ist der der „Invisibilization“ (ebd., S. 247), der beschreibt, wie der Kolonialismus dazu geführt hat, nicht-westliche Wissensformen zu entwerten und unsichtbar zu machen. Indigene Realitäten und Wissensformen¹² wurden und werden deshalb oft ignoriert und marginalisiert und durch neokoloniale Praktiken sowohl aus der westlichen als auch aus der afrikanischen Akademie ausgeschlossen. Der dritte Prozess ist

¹¹ Auch wenn viele der Ausführungen hier sich nicht direkt auf den europäischen Kolonialismus auf dem afrikanischen Kontinent beziehen und eher allgemein gehalten sind, können sie trotzdem dabei behilflich sein, diesen besser zu verstehen

¹² Mit indigenem Wissen wird sich in Kapitel 5.1.3 näher auseinandergesetzt

der der „Binarization and Universalization“ (ebd., S. 249). Die imperiale Konstruktion von menschlichen Beziehungen erfolgte durch starre binäre Rahmen, wie beispielsweise *schwarz/weiß*¹³ oder weiblich/männlich. Dies hat zu einem System der strukturellen Ungleichheit geführt, in der das „Wir“ im Gegensatz zum „Anderen“ konstruiert wird. Binäre Unterscheidungen waren strategisch konstruiert und universalisiert und dienten dem kolonialen Eigeninteresse. Der letzte und vierte Prozess bezieht sich auf autoritative Wissenssysteme. Kolonialität setzte eine bestimmte Wissenschaft voraus, die dualistisch und hierarchisch war und das indigene Wissen untergraben hat (vgl. ebd., S. 246-256).

Kolonisierung geht mit dem Konzept der Kolonialität einher. Das Konzept der Kolonialität ist dabei kein rein afrikanisches Phänomen, sondern wurde auch von südamerikanischen Denker*innen erheblich mitgeprägt. Das Konzept der Kolonialität wurde so von dem peruanischen Soziologen Anibal Quijano eingeführt, aber von dem argentinischen dekolonialen Semiotiker Walter D. Mignolo und anderen, wie Nelson Maldonado-Torres weiter ausgearbeitet (Maldonado-Torres 2007, S. 243). Auch Kolonialität kann unterschiedlich aufgefasst und von unterschiedlichen Standpunkten aus betrachtet werden. Je nach Standpunkt stehen dabei verschiedene Organisationsprinzipien im Zentrum.

Laut Maldonado-Torres macht Kolonialität auf die Machtstrukturen aufmerksam, die als Folge des Kolonialismus entstanden sind, die aber Kultur, Arbeit, Beziehungen und Wissensproduktion immer noch definieren. Das Konzept der Kolonialität soll deutlich machen, dass koloniale Praktiken und Sichtweisen auch nach der Unabhängigkeit der ehemaligen afrikanischen Kolonien noch weiter fort besteht und in vielen Aspekten noch weiter am Leben erhalten wird. Maldonado-Torres bringt es auf den Punkt, indem er sagt: „As modern subjects we breath coloniality all the time and everyday“ (Maldonado-Torres 2007, S. 243).

Auch für Ramon Grosfoguel ist die dem Konzept der Kolonialität innewohnende „colonial power matrix“ (Grosfoguel 2007, S. 219) zentral. Diese sei noch immer präsent und wirke sich immer noch auf die heutigen afrikanischen Länder aus. Obwohl die afrikanischen Staaten politisch unabhängig geworden sind, haben sie dennoch eine benachteiligte Stellung im weltpolitischen (wirtschaftlichen) Geschehen und obwohl die direkten kolonialen Verwaltungen abgeschafft worden sind, herrscht heute immer noch eine „global coloniality“ (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2015, S. 286), welche sich darin äußert, dass die europäisch-nordamerikanisch geprägte Moderne stark rassistisch hierarchisiert, patriarchal, sexistisch,

¹³ Gemeint ist hier die Hautfarbe der jeweiligen Menschen

christlich, heteronormativ, kapitalistisch, militärisch, kolonial und imperial geprägt ist (vgl. ebd., S. 286).

Nach Ndlovu-Gatsheni steht zudem auch *race* als Organisationsprinzip im Zentrum, welches nicht nur die Menschen nach rassischen Parametern hierarchisiert, sondern auch asymmetrische globale Machtverhältnisse und eine singuläre euro-nordamerikanische Epistemologie aufrechterhält, wobei die westliche Epistemologie wiederum den Anspruch erheben universell und wissenschaftlich zu sein (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2015, S. 488). Kolonialität kann uns dabei behilflich sein „the continuity of colonial forms of domination after the end of colonial administrations, produced by colonial cultures and structures in the modern/colonial capitalist/patriarchal world-system“ (Grosfoguel 2007, S. 219) zu verstehen.

4.1.2 Dekolonisierung und Dekolonialität¹⁴

Dekolonisierung kann als Gegenbegriff zur Kolonisierung verstanden werden und meint die „confrontation with the racial, gender, and sexual hierarchies that were put in place or strengthened by European modernity as it colonized and enslaved populations through the planet“ (Maldonado-Torres 2007, S. 261). Das lateinamerikanische Kollektiv *Modernidad, Colonialidad, Descolonialidad* beschreibt zu Beginn des 21. Jahrhunderts das Konzept der Dekolonisierung als „Konfrontation gegenüber und die Entkoppelung von einer kolonialen Matrix der Macht (...) die weit über formale Dekolonialisierungsprozesse wie die Erlangung staatlicher Unabhängigkeit hinausgehen“ (Denk 2021, S. 60). Auch Tamale versteht Dekolonisierung als „a multi-pronged process of liberation from political, economic and cultural colonization. Removing the anchors of colonialism from the physical, ecological and mental processes of a nation and its people“ (Tamale 2020, S. 9). Es zeigt sich abermals, dass auch Dekolonisierung kein rein afrikanisches Phänomen ist, sondern auch unter einem starken lateinamerikanischen Einfluss stand.

Ähnlich wie bei Kolonisierung und Kolonialität geht auch Dekolonisierung mit Dekolonialität einher. Tamale versteht Dekolonialität als „a specific type of decolonization which advocates

¹⁴ Dekolonialität darf nicht mit postkolonialer Theorie verwechselt werden, welcher von mächtigen europäisch-nordamerikanischen Akademien und vom Einfluss des südasiatischen Subaltern Studies-Kollektivs ausging (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2019, S. 201). Dekolonität und Postkolonialität beinhalten beide eine Reihe von Kritiken an der Moderne, unterscheiden sich jedoch in ihrer intellektuellen Genealogie, ihren Zielsetzungen und Horizonten (vgl. ebd., S. 218).

for the disruption of legacies of racial, gender and geopolitical inequalities and domination“ verstanden werden (Tamale 2020, S. XIV). Ndlovu-Gatsheni macht zudem darauf aufmerksam, dass Dekolonialität keine singuläre, theoretische Denkschule sei, sondern ein Konglomerat verschiedener Positionen, welche Kolonialität als Grundproblem der Moderne auffassen (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2015, S. 492). Sie begreift Dekolonialität zudem nicht als Neuerfindung der Moderne, sondern sieht deren Beginn bereits in dem Moment, in dem Sklavenhandel, Imperialismus und Kolonialismus ihren Anfang nahmen. Dekolonialität habe sich damals als Widerstand im Denken und Handeln der afrikanischen Bevölkerung materialisiert (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2019, S. 214). Ndlovu-Gatsheni definiert Dekolonialität deshalb als „a cocktail of insurrectionist-liberatory projects and critical thoughts emerging from the ex-colonized epistemic sites like Latin America, Caribbean, Asia, Middle East, and Africa; it seeks to make sense of the position of ex-colonized peoples within the Euro-America-centric, Christian-centric, patriarchal, capitalist, hetero-normative, racially hierarchized, and modern world system that came into being in the 15th century“ (Ndlovu-Gatsheni 2015, S. 489).

Dekolonialität versteht Ndlovu-Gatsheni, „as a complex matrix of knowledge, power, and being“ (ebd. 2015, S. 490). Das global durchgesetzte kapitalistische Weltsystem basiere auf einer internationalen Arbeitsteilung und Ressourcenallokation, die entlang einer rassifizierten und heteronormativ sexualisierten Klassifizierung organisiert sei und somit auf einer ganz spezifischen Wissensformation beruhe. Die epistemischen Dimensionen dieser „kolonialen Matrix“ (Brunner 2020, S. 42) können in die Kolonialität der Macht, die Kolonialität des Wissens und die Kolonialität des Seins unterschieden werden (vgl. ebd., S. 39ff.). Dekolonialität beruhe auf diesen drei Säulen beziehungsweise Analyseeinheiten (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2015, S. 489).

Die Unterscheidung zwischen der Kolonialität der Macht, der Kolonialität des Wissens und der Kolonialität des Seins, welche sich aus Ndlovu-Gatshenis Analysen heraus kristallisiert haben, sind zentral, um Dekolonisierung und Dekolonialität verstehen und verwirklichen zu können und sollen deshalb noch einmal genauer ausgeführt werden.

Die Kolonialität der Macht setzt sich aus drei verschiedenen Komponenten zusammen: Dem Kapitalismus als „universell durchgesetztes Ausbeutungsmodell“ (Brunner 2020, S. 43), dem Staat als „universell durchgesetzte Form öffentlicher Autorität“ (ebd., S. 43) und dem Eurozentrismus als „heute einzige legitime Form von Rationalität und Wissensproduktion“ (ebd., S. 43). Die Kolonialität der Macht beschreibt so jene Machtmuster, die Menschen anhand ihrer geografischen Zugehörigkeit mit einer vorgenommenen Einteilung von Arbeit, Staat und

Wissensproduktion verknüpfen. Diese spezifischen Machtmuster konnten im Laufe der Jahre zu einem globalen Modell werden, weil es durch die koloniale Expansion und der damit einhergehenden Entwicklung des Kapitalismus weltweit angewendet wurde. Die Idee von *race* habe dabei eine weltweit einsetzbare soziale Klassifikation von Menschen ermöglicht. Andere Kategorien der Differenzierung wurden damit überschrieben. Die politischen und sozialen Aspekte dieses Prozesses wirkten sich auch auf die Generierung und Distribution von Wissen aus (vgl. ebd., S. 43fff.). Die Kolonialität der Macht hilft so zu verstehen, wie unsere heutige globale Ordnung auf einer rassistisch hierarchisierten, euro-amerikanisch geprägten, christlich geprägten, patriarchalischen, kapitalistischen, heteronormativen, hegemonialen, asymmetrischen und modifizierten Machtstruktur aufgebaut, konstituiert und konfiguriert wurde. Das Konzept der Kolonialität der Macht wird deshalb von dekolonialen Theoretiker*innen dazu verwendet, um die moderne globale Kartographie der Macht und die Funktionsweise der modernen Welt zu analysieren (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2015, S. 489f.).

Die zweite Dimension, die Kolonialität des Wissens macht darauf aufmerksam, wie Europa ein Monopol auf vermeintlich „richtiges“ und „wahres“ Wissen etabliert hat. Dieses Monopol sei das Resultat von hierarchisch organisierten Differenzen; durch Klassifizierungssysteme entstanden, in denen „der Weiße Westen als höchste Stufe der menschlichen Entwicklung imaginiert und jegliche Abweichung davon als Ausdruck einer intrinsischen Unterlegenheit argumentiert werde“ (Brunner 2020, S. 46f.). Die Kolonialität des Wissens hilft so zu verstehen, wie endogenes und einheimisches Wissen verdrängt und nicht beachtet wurde. Hierbei spielen die „verwestlichten“ Universitäten eine besondere Rolle¹⁵ (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2015, S. 490).

Die dritte Dimension, die Kolonialität des Seins, entstand im Zusammenhang mit der Analyse von Auswirkungen der Kolonialität der Macht in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen. Die Kolonialität des Seins macht darauf aufmerksam, dass sich die kolonialen Machtverhältnisse nicht nur in Bereichen wie Wissen und Ökonomie ausgewirkt haben, sondern auch auf das allgemeine Verständnis des Seins. Es geht folglich vor allem um die gelebten Erfahrungen der Kolonisierung und ihre Auswirkungen auf indigene Sprachen. Mingolo macht darauf aufmerksam, dass Erkenntnisprozesse jedoch nicht losgelöst von Sprache betrachtet werden könne (vgl. Maldonado-Torres 2007, S. 242). Unsichtbarkeit und Dehumanisierung seien die primären Ausdrucksformen der Kolonialität des Seins (vgl. ebd., S. 257). Der Kolonialität des Seins liegt die Annahme zugrunde, dass sich koloniale

¹⁵ Auf die Bedeutung von Universitäten in Afrika für die Dekolonisierung von Wissen wird in Kapitel 5.1.3 und 5.3.2 näher eingegangen

Machtbeziehungen nicht nur auf die öffentliche Autorität, auf Geschlechterbeziehungen, Wissen und Ökonomie ausgewirkt haben, sondern auch auf die ontologische Dimension des Seins. Die nicht-westliche Bevölkerung sei durch die Kolonialität von Macht und Wissen zu minderwertigen Menschen herabgestuft worden, denen aufgrund ihrer Rassifizierung sogar das Menschsein selbst abgesprochen wurde (vgl. Brunner 2020, S. 54ff.). Das Konzept der Kolonialität des Seins trage so erheblich dazu bei, aufzuzeigen, wie die Menschlichkeit von Afrikaner*innen in Frage gestellt wurde und welche Prozesse dazu beigetragen haben (vgl. Ndlovu-Gatseni 2015, S. 491).

Auch Tamale hat klare Vorstellungen zu Dekolonisierung und Dekolonialität. Laut ihr soll ein primäres Ziel im Dekolonisierungsprozess sein, Bewusstsein zu schaffen. Mit dem Begriff „kolonisierter Geist“, der auf den brasilianischen Theoretiker Paulo Freire zurückgeht, können die unsichtbaren Wege der Macht der Kolonialmächte beschrieben werden. Die dem Kolonialismus innewohnenden konstruierten Über- und Unterlegenheitsgedanken sind weltweit internalisiert. Durch Naturalisierung und Normalisierung dieser kommt es zur Rationalisierung beziehungsweise Rechtfertigung von Rassismus, Sexismus, Klassismus, Heterosexismus und Behindertenfeindlichkeit. Ein kolonisierter Geist entstehe durch vier verschiedene, miteinander verknüpfte Prozesse (vgl. Tamale 2020, S. 245f.). Diese vier Prozesse, Othering, Unsichtbarmachung, Binarisierung und Universalisierung, sowie autoritatives Wissen, sollen nun noch einmal genauer betrachtet werden, da sie insbesondere für die Dekolonisierung von Wissen von besonderer Bedeutung sind.

Der erste Prozess ist der des Othering. Auf diesen Prozess bin ich bereits zu Beginn des Kapitels schon näher eingegangen. Der zweite Prozess ist der der Unsichtbarmachung: Der Kolonialismus entwertet nicht-westliche Formen des Wissens und macht diese unsichtbar. Die Wissenskonstruktionen indigener Völker wurden so invisibilisiert. Auch Frauen und ihre gesellschaftlichen Rollen im sozioökonomischen politischen Bereich wurden dadurch unsichtbar gemacht. Der dritte Prozess ist der der Binarisierung und Universalisierung. Die imperiale Konstruktion menschlicher Beziehungen erfolgte durch starre binäre Rahmen wie *Schwarz/Weiß*, weiblich/männlich oder heterosexuell/homosexuell. Hingegen haben, laut Tamale, die ontologischen und epistemologischen Wissenskonstruktionen indigener Völker schon immer die Komplexität, Vielfältigkeit und Fluidität des Menschen verstanden. Das westliche ontologische und epistemologische System orientiere sich an der normativen Logik des binären Denkens. Dies führt zu einem System struktureller Ungleichheit, welches Prozesse des Othering weiter vorantreibt. Der vierte Prozess bezieht sich auf autorisiertes Wissen. Die

Anerkennung von Wissen geschah stets im Interesse des Kolonialismus: Bestimmte Kenntnisse durften sich als Wissenschaft entwickeln, während andere indigene Kenntnisse einfach als Überlieferungen, Aberglaube oder seltsame Fantasien bezeichnet wurden (vgl. ebd., S. 246-250). Koloniale Wissenschaft in Afrika war somit immer dualistisch und hierarchisch geprägt und hat indigenes Wissen erheblich untergraben. Die Menschen haben diese ineinandergreifenden Hierarchien, welche ein System der Privilegierung und Benachteiligung hervorbringen, zutiefst verinnerlicht (vgl. ebd., S. 256). Umso wichtiger erscheint es, sich der Dekolonisierung von Wissen zu widmen.

4.2 (De)Kolonisierung von Wissen

4.2.1 Kolonisierung von Wissen

„From the moment Europeans stepped onto the continent of Africa as explorers they began the process of delegitimizing and decentering African knowledge“ (Decker; McMahon 2021, S. 93). Wie erheblich sich die europäische Kolonisierung auf die afrikanische Wissensproduktion ausgewirkt hat, macht das anfängliche Zitat deutlich und soll nun weiter ausgeführt werden.

Der Prozess der Kolonisierung löschte, unterdrückte und dämonisierte alle indigenen und nicht-westliche Wissenssysteme. Das eurozentrische Wissenssystem wurde im Gegensatz dazu als natürlich und universell konstruiert und war erheblich patriarchal, christlich-zentriert, sexistisch, heteronormativ und positivistisch geprägt. Nicht nur afrikanische Wissenssysteme, sondern auch die afrikanische Geschichte und Kultur und ihre Ausdrucksformen und Lebensweisen wurden versucht auszulöschen und/oder zu entwerten (vgl. Tamale 2020, S. 27ff.). Die Kolonisierung des afrikanischen Kontinents stützte sich darüber hinaus nicht nur auf die Produktion von Wissen, welches für die wirtschaftliche und politische Entwicklung Afrikas als notwendig erachtet wurde, sondern auch auf die Weitergabe von europäischem Wissen an die afrikanische Bevölkerung als Teil der vermeintlichen zivilisatorischen Mission. Es entstand ein Wissenssystem, welches der modernen Entwicklung bis heute zugrunde liegt. Europäer*innen gingen dabei immer davon aus, dass „ihr“ Wissen für die afrikanische Bevölkerung wertvoll sei. Missionarsarbeit bestand deshalb auch nicht nur in der religiösen Arbeit, sondern umfasste auch die Bereiche der Bildung. Medizin, Bildung, Landwirtschaft und Industrie gaben die Formen des Wissens vor, die für die „Entwicklung“ der afrikanischen Länder notwendig seien (vgl. ebd., S. 54ff.).

Die Kolonisierung von Wissen gestaltete sich je nach kolonialer Verwaltung unterschiedlich. Kennzeichnend für die Ausdehnung der Kolonialherrschaft im frankophonen Afrika war beispielsweise das Bemühen um Assimilation der Afrikaner*innen: Die afrikanische Bevölkerung sollte sich mit der europäischen Kultur vertraut machen, um den europäischen Kolonisatoren ähnlicher zu werden. Die afrikanische Bevölkerung wurde so dazu aufgefordert Schulen im westlichen Stil zu besuchen, europäische Kleidung zu tragen, westliche Sprachen zu lernen und kulturelle europäische Normen zu übernehmen. Dies hatte dramatische Auswirkungen auf den gesamten Kontinent, da die afrikanische Bevölkerung dazu ermutigt wurde, ihre eigene Kultur abzuwerten (vgl. ebd., S. 83ff.). Durch die Indoktrination von europäischen Sprachen und Kulturen wurde die afrikanischen Identitäten versucht zu zerstören, indem beispielsweise afrikanische religiöse Überzeugungen, Moralvorstellungen, Kleidung und Sprache durch europäische ersetzt wurden (vgl. ebd., S. 93). In den britischen Kolonien hingegen war das primäre Ziel, die afrikanische Bevölkerung Selbstverwaltung zu „lehren“. Die Politik der indirekten Herrschaft erkannte dabei zwei Arten von afrikanischen Gesellschaften an: Zentralisierte Staaten und dezentralisierte Gesellschaften. Oft kam es dabei zu Konflikten darüber, wer die Herrschaft über ein Gebiet oder eine Gruppe von Menschen beanspruchen konnte. Ein Ergebnis der Politik dieser indirekten Herrschaft war die Verfestigung des Konzeptes „Stamm“¹⁶ als wichtige soziale Einheit in Afrika. In europäischen Diskursen stellt „Stamm“ eine niedrigere Entwicklungsstufe als der Nationalstaat oder das Imperium dar und soll die fehlende Zivilisation der Afrikaner*innen verdeutlichen. Während der Kolonialherrschaft wurden einige „Stämme“ privilegiert gegenüber anderen, indem sie beispielsweise einen besseren Zugang zu Bildung bekamen (vgl. ebd., S. 87ff.).

Die Kolonisierung Afrikas durch die europäischen Großmächte hatte auf diese Weise auch die Herausbildung einer globalen „Rassenhierarchie“ zur Folge, welche Europäer*innen gegenüber nicht-europäischen Menschen privilegiert hat. Eine globale Geschlechterhierarchie entstand zudem, die Männer gegenüber Frauen und das Patriarchat gegenüber anderen Formen von Geschlechterbeziehungen privilegiert hat. Eine sexuelle Hierarchie bildete sich, die Heterosexuelle gegenüber Homosexuellen privilegiert hat und eine spirituelle Hierarchie entstand, die Christen gegenüber nicht-christlicher beziehungsweise nicht-westlicher Spiritualität privilegierte, unter anderem durch die Globalisierung des Christentums. Zudem wurde auch eine epistemische Hierarchie geschaffen, die westliches Wissen und westliche Kosmologien gegenüber nicht-westlichen Wissen und Kosmologien privilegiert hat. Darüber

¹⁶ Es soll sich an dieser Stelle aufgrund seiner kolonialen und rassistischen Konnotationen ausdrücklich vom Begriff „Stamm“ distanziert werden

hinaus bildete sich auch noch eine sprachliche Hierarchie zwischen europäischen- und nichteuropäischen Sprachen, welche dazu führte, dass westliche Wissens- und Theorieproduktion privilegiert und nicht-westliches Wissen abgewertet wurde (vgl. Grosfoguel 2007, S. 216f.). Eine besondere Rolle bei der Kolonisierung von Wissen spielte somit auch die Sprache: Die ehemaligen Kolonialsprachen Englisch, Französisch und Portugiesisch werden bis heute als „natural language“ (Thiong'o 1986, S. 6) wahrgenommen. Eine große Rolle bei der Implementierung der Kolonialsprachen in den ehemaligen Kolonien spielte die Schule beziehungsweise die Bildung (vgl. ebd., S. 5-9). Um fremde Kulturen zu kontrollieren, mussten „their tools to self-definition in relationship to others“ (ebd., S. 16) kontrolliert werden. Thiong'o macht dies an zwei wesentlichen Aspekten fest: „the destruction or the deliberate undervaluing of a people's culture, their art, dances, religions, history, geography, education orature and literature and the conscious elevation of the language of the coloniser“ (ebd., S. 16). Mithilfe der kolonialen Schulbildung kam es so zu einer „colonial alienation“ (ebd., S. 17) der Schulkinder. (vgl. ebd., S. 15-20). Koloniale Entfremdung nimmt deshalb, so Thiong'o, zwei Formen an: „an active (or passive) distancing of oneself from the reality around; and ann active (or passive) identification withb that which is most external to one's enviroment“ (ebd., S. 28).

Bei Dekolonisierung gehe es also im Wesentlichen um die Wiederherstellung der Würde der afrikanischen Bevölkerung, so Tamale. Neben Aspekten wie Menschlichkeit, der Wiederherstellung der territorialen und körperlichen Integrität und der afrikanischen Selbstbestimmung, der Wiedergutmachung von historischem Unrecht und der Demontage der materiellen und symbolischen Grundlagen des kolonial-kapitalistischen Staates, steht dabei vor allem die Dezentrierung des westlichen hegemonialen Wissens und der Kulturen in Bezug auf *race*, Geschlecht, Sexualität, (vgl. Tamale 2020, S. 20f.).

4.2.2 Dekolonisierung von Wissen

Ausgehend von den vorherigen Ausführungen zur Kolonisierung von Wissen, lassen sich verschiedene Ansätze zur Dekolonisierung von Wissen ableiten, die verschiedene (afrikanische) Denker*innen unterschiedlich betrachten.

Laut Ndlovu.-Gatsheni steht bei der Dekolonisierung von Wissen an erster Stelle die Erkenntnis, dass die moderne Welt auf einer asymmetrischen Ordnung fußt, die nicht nur durch koloniale Machtverhältnisse, sondern auch durch Pädagogik und Epistemologie aufrechterhalten wird. Schulen, Hochschulen, Kirchen und Universitäten seien somit auch Orte

der Reproduktion von Kolonialität (vgl. ebd., S. 489). Es gehe bei der Dekolonisierung von Wissen deshalb vor allem um einen „call for democratization of knowledge, de-hegemonization of knowledge, de-westernization of knowledge, and de-Europeanization of knowledge“ (ebd., S. 492). Im Mittelpunkt steht dabei immer die Frage: Wer schafft welches Wissen?

Dekolonisierung birgt eine wichtige Möglichkeit, Alternativen zu denken und zu praktizieren, welche jenseits der eurozentrisch-modernistisch geprägten Epistemologie liegen, so Ziai und Schöneberg. Dekolonisierung solle zudem nicht nur als Substantiv verwendet werden; es gehe vielmehr um das aktive Verb „dekolonisieren“, was zum aktiven Denken und Handeln anregen soll (vgl. Ziai; Schöneberg 2021, S.12). Auch Tamale befürwortet die aktive Handlung des Dekolonisierens: Die Vorsilbe „de“ in den Begriffen Dekolonisierung und Dekolonialität stehe für die aktive Handlung des Rückgängig-Machens der „dismantling of several layers of complex and entrenched colonial structures, ideologies, narratives, identities and practices that pervade every aspect of our lives“ (Tamale 2020, S. 20).

Dekolonisierung „cannot be delinked from the very structures of knowledge that were implanted by the colonialists“ (ebd., S. 30). Dekolonisierung kann nicht geschehen, wenn nicht auch afrikanische sowie europäisch und nord-amerikanische Wissenssysteme dekolonisiert werden. Wie sich die Dekolonisierung von Wissen inhaltlich gestalten kann und wie Dekolonisierung von Wissen in Bezug zum Diskurs über Entwicklung in Afrika gesetzt werden kann, möchte ich im nun folgenden Kapitel erläutern.

5.) Ausgewählte afrikanische Denker*innen über Dekolonisierung von Wissen

Im folgenden Kapitel sollen nun Ansichten und Denkweisen von Sylvia Tamale, James Ogude und Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni näher vorgestellt werden. Die zugrundliegende Frage dabei ist immer: Wie denkt der- oder diejenige über die Dekolonisierung von Wissen und wie kann Dekolonisierung von Wissen praktisch stattfinden? Bei der Auswahl der afrikanischen Denker*innen habe ich mich darum bemüht, ein möglichst diverses Bild zu zeichnen und verschiedene Aspekte von Dekolonisierung zu beleuchten. Gewiss gibt es auch zwischen Tamale, Ogude und Ndlovu-Gatsheni inhaltliche und thematische Überschneidungen, jedoch setzen die jeweiligen Denker*innen innerhalb des Diskurses über Dekolonisierung unterschiedliche Schwerpunkte; auf diesen soll deshalb der Fokus liegen. So möchte ich mithilfe Tamales Ausführungen Dekolonisierung von Wissen aus einer afro-feministischen Perspektive betrachten, anhand von Ogudes Arbeiten näher auf Ubuntu eingehen und durch die

Auseinandersetzung mit Ndlovu-Gatsheni eine mögliche dekoloniale Wende innerhalb von Wissenssystemen thematisieren.

Darüber hinaus sollen auch an einigen Stellen andere Denker*innen des Globalen Südens zu Rate gezogen werden, auf welchen Tamales, Ogudes oder Ndlovu-Gatshenis Überlegungen basieren oder diese weitergedacht haben. Zudem werden teilweise wichtige historische Dimensionen ergänzt beziehungsweise weiter ausgeführt, um die Standpunkte der Denker*innen besser verstehen zu können

Nach einer kurzen Vorstellung der jeweiligen Person, soll zuerst der jeweilige Forschungskontext näher beschrieben werden, indem aufgezeigt werden soll, was die jeweilige Person unter Dekolonisierung versteht und was das Ziel ihrer Arbeit ist. Danach möchte ich näher auf konkrete inhaltliche Themenschwerpunkte von Dekolonisierung von Wissen eingehen, die sich je nach Person unterschiedlich gestalten. Da sich diese Arbeit mit der Dekolonisierung von Wissen innerhalb des Diskurses über Entwicklung in Afrika beschäftigt wird am Ende jedes Unterkapitels ein Bezug zum Diskurs über Entwicklung in Afrika hergestellt.

5.1 Sylvia Tamale

Sylvia Tamale ist eine ugandische Akademikerin und Menschenrechtsaktivistin. Sie ist die Gründerin und Koordinatorin des Gender, Law & Sexuality Research Project an der Makerere University School of Law in Uganda. Ihre Forschungsinteressen liegen bei Geschlecht, Identität und Sexualität, Frauen und Politik sowie Frauen im Globalen Süden und Recht (vgl. Makerere University 2023).

5.1.1 Forschungskontext

Tamales Ansichten zu Dekolonisierung und Dekolonialität sind bereits im vorherigen Kapitel schon angeklungen, sollen jetzt aber noch einmal weiter ausgeführt werden. Bezugnehmend auf ihren Forschungskontext verdeutlicht das folgende Zitat, was für Tamale in der Auseinandersetzung mit Dekolonisierung zentral ist: „Decolonization and decolonial projects demand an in-depth appreciation of the history of colonization and all its supporting discourses“ (Tamale 2020, S. 1). Die Auseinandersetzung mit den Prozessen und Konzeptualisierungen, die

Kolonialität zu Grunde liegen, hat für Tamale im Kontext von Dekolonisierung eine besondere Bedeutung.

Für Tamale sind das insbesondere die Konzepte *race* und *gender*¹⁷. Diese Konzepte müssen so Tamale in ihrer Geschichte als normative Konzepte beleuchtet werden, da die Konzeptualisierung von *race* und *gender* fälschlicherweise als ahistorisch, universell und neutral dargestellt werden. So müsse auch der Kolonialismus differenzierter betrachtet werden; hatte dieser doch unterschiedliche Implikationen für Männer und Frauen und gestaltete sich hinsichtlich dessen Praktiken und Wirkungen je nach geografischen Gegebenheiten ganz unterschiedlich (vgl. ebd., S. 1f.). Betrachtet man *race* und *gender* im Zusammenhang mit der Kolonisierung Afrikas durch die europäischen Großmächte wird deutlich, dass diese Konzepte die Grundlage für die Enteignung afrikanischer Gebiete und Ressourcen darstellten. Die Rechtfertigung dazu war immer das Konzept von *race*. Vermeintliche „Rassen“ wurden von den westlichen Imperialmächten erfunden, um Privilegien und Beherrschung zu rationalisieren. Die Erfindung von „Rassen“ beinhaltet darüber hinaus auch gleichzeitig eine Neuerfindung von *gender*. Gestützt durch Religion, Recht und Bildung wurden durch die Kolonisierung des afrikanischen Kontinents Vorstellungen von Mann und Frau und deren Verhältnis zueinander neu erfunden. So wurden kolonisierte Frauen entweder unterdrückt und aus wichtigen Bereichen des sozialen und öffentlichen Lebens ferngehalten. Indigene Geschlechtssysteme wurden erheblich verändert (vgl. ebd., S. 4f.). Koloniale Prozesse strukturierten hierarchische Machtverhältnisse auf der Grundlage von Geschlecht, Klasse, Bildung und Sexualität neu. Die politische Ökonomie der Geschlechterbeziehungen zwischen afrikanischen Männern und afrikanischen Frauen wurde durch den Kolonialismus so völlig verändert und brachte neue strukturelle Faktoren der Ungleichheit hervor. Dazu gehörten unter anderem neue Wirtschaftssysteme (fußend auf dem Kapitalismus), neue politische Systeme (fußend auf liberalen Prämissen), neue Systeme der Ressourcenverteilung (z.B. Kommerzialisierung von Land), neue Religionen (auf der Grundlage christlicher Werte), neue Gesetze (z. B. die Neugestaltung afrikanischer Rechtssysteme als Gewohnheitsrecht), ein Bildungssystem nach europäischem Vorbild und neue soziale Normen (wer oder was wertgeschätzt wird) (vgl. ebd., S. 6).

¹⁷ Gender kann als ein soziales Konstrukt verstanden werden, welches mit dem biologischen Geschlecht zusammenhängt, aber nicht an dieses gebunden ist. Gender bezieht sich auf die mit dem biologischen Geschlecht verbunden sozialen Vorgaben, die alle Aspekte der Lebenserfahrung, einschließlich der eigenen Rollen, des Verhaltens, Aussehens, der Kognitionen und Emotionen betreffen (vgl. Anyidoho 2021, S. 156).

Die Nachwirkungen des Kolonialismus fasst Tamale als „internalized discourses of power and submission in people’s social, political and religious lives“ (ebd., S. 18) auf. Beginnen müsse Dekolonisierung laut Tamale durch „fully appreciating the structural, institutional and psychological linkages that still link Africa to Western neocolonial interests and exploitation“ (ebd., S. 18). Das Problem der aktuellen afrikanischen Diskurse über Dekolonisierung sieht Tamale vor allem darin, dass neoliberale Diskurse den afrikanischen Kontinent selbst für seine benachteiligte Stellung im weltpolitischen Geschehen verantwortlich machen, vielmehr müsse aber der Zusammenhang zwischen dem afrikanischen Kontinent, dem europäischen Kolonialismus und der heutigen Stellung Afrikas im globalen Wirtschaftsgeschehen thematisiert werden: „Africa’s relationship to the transatlantic slavetrade, colonialism and imperialism is unique and its structural legacies run so deep that it would be foolhardy, even dangerous, to gloss over them in any analysis of its current position in the world“ (ebd., S. 3).

Zurückkommend auf Tamales Ausführungen zu Beginn zur Relevanz von *race* und *gender* im Kontext von Dekolonisierung, wird deutlich, dass Tamale für ein intersektionales Verständnis von Dekolonisierung plädiert. Dekolonisierung versteht sie deshalb als „multi-pronged process of liberation from political, economic and cultural colonization. Removing the anchors of colonialism from the physical, ecological and mental processes of a nation and its people“ (ebd. S. XIV). Dekolonisierung müsse so die Demontage von mehreren Schichten komplexer und tief verwurzelter kolonialer Strukturen, Ideologien, Narrative, Identitäten und Praktiken beinhalten. Für die afrikanische Bevölkerung müsse Dekolonisierung eine Rekonstruktion beinhalten bezüglich der Rückgewinnung von Menschlichkeit, der Wiederherstellung der körperlichen und territorialen Integrität, der Wiederherstellung der Selbstbestimmung und Spiritualität, der Demontage der materiellen und symbolischen Grundlagen des kolonial-kapitalistischen Staates, der Dezentrierung von westlichem hegemonialem Wissen und Kulturen in Bezug auf *race*, Geschlecht, Sexualität, der Wiedergutmachung von historischem Unrecht und der Wiederherstellung der Würde des afrikanischen Volkes, genauso wie das Konzept von Ubuntu¹⁸ (vgl. ebd., S. 20ff.). Tamale plädiert dabei insbesondere für feministische Perspektiven innerhalb der afrikanischen Dekolonisation und möchte die intersektionalen Beziehungen zwischen Rassismus, Kapitalismus und dem Patriarchat aufzeigen; sie vertritt eine „Afro-feminist lens through which decoloniality is explored and understood“ (ebd., S. 14).

¹⁸ Auf Ubuntu wird im folgenden Kapitel 5.2 näher eingegangen

5.1.2 Afro-feministische Perspektiven auf Dekolonisierung

Afro-feministische Theorien¹⁹ beschäftigen sich mit „Theorien und Bewegungen mit dem Ziel der Emanzipation von Frauen in Afrika und mehr Geschlechtergerechtigkeit“ (Graneß; Kopf; Kraus 2019, S. 122) Die feministische Theorie südlich der Sahara entstand vor allem in einer intensiven Auseinandersetzung und mit der Abgrenzung vom europäischen beziehungsweise nordamerikanischen *weißen* Feminismus. Feministische Theorien und Bewegungen aus Europa und Nordamerika werden dabei als „geprägt durch die Interessen von Frauen der *weißen* Mittelschicht“ (ebd., S. 123f.) wahrgenommen und würden nicht den Interessen, Zielen und lebensweltlichen Erfahrungen afrikanischer Frauen entsprechen. Probleme und Lebensumstände afrikanischer Frauen und deren Vorstellungen von Emanzipation und Gleichberechtigung würden so ignoriert werden. Zudem sei der europäische und nordamerikanische Feminismus auch durch eine „Verwobenheit *weißer* Frauen in das Unterdrückungssystem von Kolonialismus und Neokolonialismus“ (ebd., S. 124) gekennzeichnet. Der westliche Feminismus sei eine Ideologie, „die eine Fortsetzung der europäisch-nordamerikanischen Vorherrschaft bedeute und zudem Ausschließungs- und Unterdrückungsmechanismen reproduziere“ (ebd., S. 124). Weitere Kritikpunkte seien darüber hinaus, dass die Repräsentation afrikanischer Frauen durch weiße Feministinnen nur unzureichend gegeben sei und dass sich die Dominanz von westlichen Männern und Frauen in der Produktion von Wissen über Afrika auswirke.

Aus diesem Grund seien Konzepte notwendig, welche die lebensweltlichen Erfahrungen von afrikanischen Frauen in ihrem speziellen historischen, kulturellen, politischen und religiös geprägten Kontext erfassen und auf deren Basis dann ein Konzept für die Emanzipation afrikanischer Frauen entwickelt werden könne (vgl. ebd., S. 122fff.). Die Anliegen und Prioritäten afrikanischer Feministinnen seien nicht vergleichbar mit denen westlicher Feministinnen. Das liege zum einen daran, dass das Konzept *race* ein konstitutives Element von Geschlecht sei, zum anderen in den Unterschieden bezüglich der kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen und geopolitischen Gegebenheiten Afrikas: Koloniale Bildungssysteme haben dort zur Dominanz westlicher Theorien geführt. Feministische Bewegungen müssen deshalb die Integrität von Rasse, Geschlecht, Klasse und anderen Unterdrückungsmechanismen anerkennen (vgl. Tamale 2020, S. 40ff.).

¹⁹ Afro-feministische Theorien gestalten sich nicht immer homogen. Aufgrund des Umfangs dieser Arbeit, kann jedoch nicht vertieft auf einzelne feministische Strömungen aus Afrika eingegangen werden. Vielmehr geht es hier darum, die wichtigsten Kritikpunkte des afrikanischen Feminismus am westlichen Feminismus aufzuzeigen.

Afro-Feminismus zielt deshalb darauf ab „to create its own theories and discourses that are linked to the diversity of African realities. It works to reclaim the rich histories of Black women in challenging all forms of domination, in particular as they relate to patriarchy, race, class, sexuality and global imperialism “ (Tamale 2020. S. XIII). Afro-feministische Sichtweisen machen darauf aufmerksam, dass afrikanische Frauen einheimische Konzeptualisierungen entwickelt haben, die ihren spezifischen politisch-wirtschaftlichen und kulturellen Realitäten sowie Weltanschauungen entsprechen. Aufgrund der nachwirkenden Hinterlassenschaften des Kolonialismus, Imperialismus, Rassismus und Neoliberalismus seien die im Westen formulierten Theorien und Paradigmen nicht unbedingt für Afrika geeignet (vgl. ebd., S. 42ff.).

Wie bereits zu Beginn erwähnt, sind für Tamale die Konzepte *race* und *gender* signifikant innerhalb von Dekolonisierungsbestrebungen. Der europäische Kolonialismus auf dem afrikanischen Kontinent hat diese beiden Konzepte erheblich verändert (vgl. ebd., S. 101). Diese Veränderungen und deren Nachwirkungen sind entscheidend, um afro-feministische Perspektiven besser verstehen zu können. Deshalb möchte ich an dieser Stelle Tamales Ausführungen mit denen Oyéwùmis, einer nigerianischen Genderforscherin, ergänzen, indem ich aufzeige, wie sich die Kolonialisierung des afrikanischen Kontinents auf die Stellung von afrikanischen Frauen ausgewirkt hat und wie die Konzepte *race* und *gender* dafür verwendet wurden, afrikanische Frauen zu unterdrücken.

Oyéwùmi macht in ihren Arbeiten deutlich, dass die Kolonisierung sich auf afrikanische Männer und Frauen unterschiedlich ausgewirkt hat: Männer galten dabei als primäre Ziele der kolonialen Strategien. Der koloniale Prozess ereignete sich auf „geschlechtsdifferenzierte Weise“ (Oyéwùmi 2015, S. 219). Neben *race* muss also auch *gender* als mächtiges Unterscheidungsmerkmal innerhalb der kolonialen Ausbeutung Afrikas Beachtung finden. In der kolonialen Situation Afrikas gab es folglich, so Oyéwùmi, vier hierarchische Kategorien: Zuerst (europäische) Männer, dann (europäische) Frauen, danach Einheimische (afrikanische Männer) sowie Andere (afrikanische Frauen). Afrikanische Frauen gehörten somit zur übriggebliebenen, nicht weiter spezifizierten Kategorie (vgl. ebd., S. 219f.). Afrikanische Frauen haben somit zwei Unterdrückungsformen erlebt: Afrikanerinnen wurden von den europäischen Kolonialmächten als Teilgruppe der afrikanischen Bevölkerung und als afrikanische Frauen kolonisiert. Sie wurden so einerseits als afrikanische Bevölkerung dominiert, ausgenutzt und unterworfen und wurden zudem noch separat als afrikanische Frauen unterworfen und marginalisiert. Die Faktoren *race* und *gender* bedingen sich hier gegenseitig: „Für Frauen war

die Kolonisierung ein zweifacher Prozess, der sie einerseits über die Kategorie *Race* herabwürdigte und sie andererseits über die Kategorie *Gender* unterordnete“ (ebd., S.223).

Durch die Unterwerfung der afrikanischen Gesellschaften durch die europäischen Kolonialmächte wurden deren Weltanschauungen, Lebensweisen, Kulturen, Ideale und zwischenmenschliche Beziehungen stark verändert, was sich auf die gesellschaftliche Rolle von afrikanischen Frauen erheblich ausgewirkt hat. Im westlichen bürgerlichen Wertesystems des 19. Jahrhunderts waren Frauen an den häuslichen Bereich gebunden, was im Gegensatz zu vielen afrikanischen Gesellschaften stand, in denen Frauen im öffentlichen Raum als Bäuerinnen oder Händlerinnen auftraten. Die soziale Realität der Afrikaner*innen wurde deshalb von den europäischen Kolonialmächten durch die Dichotomie von öffentlichem und privatem Raum ersetzt: Frauen wurden der privaten Sphäre zugeordnet, Männer der öffentlichen. Die Häuslichkeit der Frauen wurde so zum Unterdrückungsinstrument der europäischen Kolonialmächte. Die systematische Unterwerfung der Frauen unter die absolute Kontrolle der Männer führte dazu, dass sich weniger Menschen gegen die europäischen Kolonialmächte richten konnten. Diese Unterwerfung geschah dabei auf vielfältige Art und Weise: Afrikanischen Frauen und Mädchen wurden beispielsweise Möglichkeiten von Bildung und der Erlernung von Berufen verwehrt; diese Möglichkeiten standen nur afrikanischen Männern offen. Dies führte zu einer neuen Gesellschaftsordnung im kolonialen Afrika. Frauen war der Schulbesuch größtenteils verwehrt und sie waren so auf die finanzielle Unterstützung von Männern angewiesen. Darüber hinaus wurden weibliche politische Ämter ausgelöscht. Die europäischen Kolonialmächte haben die soziale Kluft zwischen Männern und Frauen bewusst vergrößert und zu ihrem Vorteil genutzt (vgl. Ipadeola 2023, S. 94ff.).

Tamale plädiert dafür, afro-feministische Perspektiven auch im Zusammenhang mit der Dekolonisierung von Wissen zu denken. Auf die Dekolonisierung von Wissen wurde zwar schon im vorherigen Kapitel eingegangen, jedoch möchte ich an dieser Stelle noch weitere Ausführungen ergänzen, die für eine afro-feministische Perspektive auf Dekolonisierung von Wissen von entscheidender Bedeutung sind. Dekolonisierung von Wissen könne nicht losgelöst von kolonialen Praktiken betrachtet werden, so Tamale: „Decolonization is a multifaceted, holistic and integral process that cannot be delinked from the very structures of knowledge that were implanted by the colonialists“ (Tamale 2020, S. 30). Ergänzend dazu hebt Brunner in diesem Zusammenhang auch den Begriff der epistemischen Gewalt hervor. Um diesen zu erklären, bezieht er sich auf die in den USA tätige indische Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Gayatri Spivak, welche in ihrem viel diskutierten Aufsatz von 1988

Can the Subaltern Speak? den kolonialen beziehungsweisen imperialen Zusammenhang zwischen Wissen und Gewalt verdeutlicht. Am Beispiel der sogenannten Witwen(selbst-)Verbrennung im kolonialen Indien veranschaulicht Spivak, wie sich die Gewaltpraktiken der britischen Kolonialherrschaft normalisiert haben und eine patriarchale, koloniale und lokale Elite darüber bestimmt habe, was als (il-)legitime Gewalt gelte und wer zur Ausübung dieser berechtigt sei. Stimmen von Frauen wurden in diesem Setting massiver sozialer, ökonomischer und politischer Ungleichheit nicht gehört und nicht verstanden. Frauen wurden systematisch zum Schweigen gebracht im Prozesse der Produktion, Distribution und Konsumtion von Wissen. Brunner spricht hier auch von „epistemic violence“ (Brunner 2020, S. 98). Zentral für epistemische Gewalt ist das „Moment der Herstellung einer prekarierten kolonialen Subjektivität“ (ebd., S. 99), welche in einem breiten Feld überlieferter lokaler und importierter kolonialer Gewaltpraktiken und Diskurse eingebettet ist und als Resultat der imperialistischen Politik der Wissensproduktion verstanden werden kann (vgl. ebd., S. 98ff.). Wissenschaft solle zwar dazu beitragen, epistemischer Gewalt entgegenzuwirken, sie sei jedoch selbst zwangsläufig in ihr verstrickt. Rassismus und Sexismus können als konkrete politische und soziale Beispiele angesehen werden, aus denen epistemische Ungerechtigkeit erwachse. Folglich gehe es aus einer feministischen Perspektive heraus vor allem um das „(Miss-)Verhältnis zwischen (Nicht-)Sprechen, (Ver-)Schweigen, (Zu-)Hören und Gehörtwerden, und das nicht nur in einem interpersonellen Setting, sondern unter Berücksichtigung struktureller Gewaltverhältnisse, die immer auch historisch und geopolitisch geprägt sind“ (ebd., S. 114).

Afro-feministische Perspektiven im Zusammenhang mit der Dekolonisierung von Wissen sollen nun im nächsten Kapitel im Zusammenhang mit der Dekolonisierung von afrikanischen Universitäten näher thematisiert werden.

5.1.3 Dekolonisierung von afrikanischen Universitäten

„As the primary locus of knowledge production, the university is an important part of transformational change“ (Tamale 2020, S. 44). Afrikanische Universitäten sind laut Tamale ein zentraler Ansatzpunkt für die Dekolonisierung von Wissen, was vor allem darin begründet ist, da sie als „example par excellence of the continued sustenance of the colonial project“ (ebd., S. 235) angesehen werden können.

Die moderne Universität sei ein Produkt der westlichen Kultur, so Tamale. Ihre Praktiken, ihre Ausrichtung und ihre philosophischen und pädagogischen Modelle seien alle an westlichen

Werten ausgerichtet; es finden sich klare patriarchale Züge. Das Probleme bestehe vor allem darin, dass es zu wenige Frauen gebe, die auf Universitätsebene lehren würden. Der Grund dafür sei der niedrige sozioökonomische und politische Status von afrikanischen Frauen im Vergleich zu afrikanischen Männern. Zudem überschneide sich die Unterdrückung von afrikanischen Frauen mit anderen Formen der strukturellen Unterdrückung wie der aufgrund von Rasse, ethnischer Zugehörigkeit, Klasse, Religion, Behinderung oder sexueller Orientierung. Afrikanische Universitäten seien darüber hinaus weitestgehend Konsumenten von Wissen, welches im globalen Norden produziert wird (vgl. ebd., S. 44ff.).

Die Dekolonisierung von afrikanischen Universitäten müsse sich deshalb auf fünf verschiedenen Ebenen vollziehen, so Tamale: Dies seien das institutionelle Ethos, die Lehrplaninhalte, pädagogische Konzepte, die Forschungspolitik und die Einbeziehung von Diversität.

Bezüglich des institutionellen Ethos müssen hier einige wichtige Punkte zu festgehalten werden. Die Akademie kann als geschlechtsspezifische Institution angesehen werden, die von Männern für Männer geschaffen wurde. Frauen werden in afrikanischen Universitäten als Abweichung betrachtet und behandelt und seien enorm unterrepräsentiert. Die meisten afrikanischen Universitäten können deshalb auch als Mikrokosmen afrikanischer Gesellschaften angesehen werden, wo Sexismus, Rassismus, Homophobie, Transphobie und Gewalt gegen Frauen wirken. Die dekoloniale Transformation der Akademie erfordere deshalb eine Umstrukturierung bezüglich des Ethos und der Kultur der Institution selbst. Ein reaktionsfähiges institutionelles Ethos sei von Nöten, welches die unterschiedlichen Bedürfnisse und Schwachstellen der afrikanischen Universitäten anerkennt. Politiken und Programme sollten eingeführt werden, um der Ungerechtigkeit zwischen den Geschlechtern, der Unterrepräsentation von Afrikanerinnen und geschlechtsspezifischer Gewalt entgegenzuwirken (vgl. ebd., S. 257f.).

Die unverhältnismäßig starke Unterrepräsentation von Frauen innerhalb der Akademie sei Teil des kolonialen Erbes, welches Frauen aus der Hochschulbildung ausschloss und Männer privilegierte, wie ich im vorherigen Unterkapitel schon erläutert habe. Diese strukturelle Benachteiligung von Frauen wurde durch den Neoliberalismus in den 1980er und 1990er Jahren, in denen die Regierungen Mittel von sozialen Dienstleistung wie Bildung abzogen, erheblich verstärkt. Frauen wurden immer weiter an den Rand, weg von den Universitäten gedrängt. Darüber hinaus seien auch sexuelle Belästigung und Gewalt im akademischen Bereich weit verbreitet und würden nicht ernst genommen werden. An nur wenigen

afrikanischen Universitäten gebe es Strategien zur Bekämpfung von sexualisierter Gewalt. Wirksame Interventionen müssten hier intersektional ausgerichtet sein. Dekolonisierung müsse ein inklusives afrozentrisches Ethos an den afrikanischen Universitäten verankern, welches Ubuntu und Afro-Feminismus in allen höheren Bildungseinrichtungen festschreibe (vgl. ebd., S. 259ff.).

Die zweite Ebene betrifft die Lehrplaninhalte: „The bulk of what is taught and learnt in the African Academy is colonial, being deeply rooted in orthodox Western philosophical thought and not grounded in the lived realities of its people“ (ebd., S. 262). Kolonialität bilde noch immer das epistemologische Zentrum und den Bezugspunkt für Wissen. Diese einseitige koloniale Voreingenommenheit würde sich in jeder Disziplin und den jeweiligen Lehrplaninhalten wiederfinden. In Lehrplänen afrikanischer Universitäten gebe es deshalb „gigantic curricular blind spots“ (ebd., S. 263), welche die indigenen Sprachen, Wissens- und Seinsweisen unsichtbar machen und der Verinnerlichung und Aufrechterhaltung des Kolonialismus dienen. Die Lehrplanentwicklung sei deshalb ein wichtiges Instrument für die Dekolonisierung von Wissen. Eine Indigenisierung des Lehrplans würde nicht nur die vielfältigen kulturellen Wissensformen anerkennen, sondern auch reflektierte und proaktive Lehrende hervorbringen. Indigene Inhalte müssen dafür zielgerichtet und durchdacht im Lehrplan verwoben werden. Afrikanische kulturelle Werte, Glaubensvorstellungen, Praktiken und Normen seien in fächerübergreifender Weise zu integrieren. Der Prozess der Umstrukturierung der Lehrpläne müsse dabei schon auf Ebene der Grundschule beginnen (vgl. ebd., S. 262ff.).

Die dritte Ebene betrifft die der pädagogischen Konzepte. Auch in den pädagogischen Ansätzen der zeitgenössischen afrikanischen Universitäten sei das koloniale Erbe immer noch deutlich zu spüren (vgl. ebd., S. 270). Lehrmethoden müssten etabliert werden, die das kritische Denken der Lehrenden und die Fähigkeiten der Lernenden fördern. Ein „Unlearning“ (ebd. S. 272) beziehungsweise eine Bewusstwerdung über koloniale Kontinuitäten erfordere darüber hinaus Wissen und Verständnis für historische Prozesse kolonialer Herrschaft und westlicher Moderne. „Unlearning“ bedeute, indigene Wissenssysteme und deren Seinsweisen, die durch die Kolonialität unterdrückt wurden, wieder anzuerkennen. Dafür müsse diverse Literatur genutzt werden und Lehrende und Lernende müssen freien Zugang zu allen veröffentlichten Werken haben. „Unlearning“ bedeute darüber hinaus auch, Selbstreflexion zu betreiben und Annahmen und Vorurteile, die den kolonial konstruierten Wahrheiten zugrunde liegen, kritisch zu hinterfragen. So könne ein Bewusstsein für intersektionale Mechanismen geschaffen werden,

was den Widerstand gegen die Aufrechterhaltung von essentialisierenden Stereotypisierungen gegenüber kolonisierten Menschen aufgrund von Rasse, Geschlecht, Klasse oder Sexualität zur Folge hätte. Auch die Verwendung von indigenen Sprachen als Lernmedium sei entscheidend für den dekolonialen Prozess, so Tamale (vgl. ebd. 2020, S. 272ff.).

Die vierte Ebene ist die der Forschungspolitik: Die Akademie kann als Zentrum der wissenschaftlichen Forschung betrachtet werden, die den Diskurs stark prägt und eng im Zusammenhang mit der öffentlichen Politik und Verwaltung steht. Das Konzept der Intersektionalität könne dabei sowohl als transformative Strategie und als auch analytisches Konzept als Schlüssel zu einer afro-feministischen Politik angesehen werden: „Intersectionality is attractive to the decolonial project because it offers the tools to decipher power, identify gaps, inconsistencies, opacities and discontinuities and insists that such omissions or silences be treated as (potentially) meaningful and significant, not just as obstacles to work around or anomalies to set aside“ (ebd., S. 280). Tamale plädiert so für eine dekoloniale Forschung. Diese würde dazu führen, indigene Stimmen und Wissensformen in den Vordergrund zu stellen. Die Erfahrungen, Wahrnehmungen und komplexen Subjektivitäten von Frauen würden bei der Wissensproduktion ernst genommen werden. Neben der Kritik an kolonialen Forschungsparadigmen und Methoden würde eine dekoloniale feministische Forschung auch dazu führen, die Prämissen, auf denen diese Konzepte beruhen, einschließlich den ihnen zugrundeliegenden Annahmen, Werten und Motivationen zu dekonstruieren. Auch die Wissensproduktion wurde und wird auf erhebliche Weise vom Kolonialismus beeinflusst werden: Durch eine ausgeklügelte Publikationsinfrastruktur, die weitestgehend im globalen Norden angesiedelt ist, spiele der globale Norden die Rolle des Gatekeepers in Bezug darauf, was als legitimes veröffentlichungsfähiges Wissen anerkannt wird. Das afro-feministische dekoloniale Projekt muss als nicht nur die kolonialen Forschungsmethoden in Frage stellen, sondern auch deren Instrumente, die das afrikanische Potenzial zur Wissensproduktion auf der globalen Bühne stark beeinträchtigen. Afrika muss eigene Publikationsorgane mit eigenen Peer-Review-Verfahren schaffen, um afrozentrisches Wissen zu verbreiten (vgl. ebd., S. 280ff.).

Die fünfte Ebene umfasst die Einbeziehung von Diversität. Das westliche Universitätsmodell sei entwickelt worden, um den Zugang zu höherer Bildung auf wenige Eliten zu beschränken. Dekolonisierung erfordert daher Toleranz gegenüber Vielfalt und Pluralismus. Dekolonisierung müsse deshalb alle Systeme der Unterdrückung berücksichtigen, die sich mit Rassismus überschneiden, einschließlich Gender oder Alter. Die afrikanische Bevölkerung müsse sich im

Zuge von Dekolonisierung neu zentrieren, re-humanisieren, rekonstruieren und Widerstand leisten (vgl. ebd., S. 282ff.).

Die Ausführungen Tamales zur Dekolonisierung von Wissen heben vor allem drei wichtige Punkte hervor: Die Bedeutung von Geschlecht, Intersektionalität und indigenem Wissen. Auf alle drei Aspekte soll nun noch einmal eingegangen werden.

Geschlecht sei die am weitesten verbreitete und hartnäckigste Grundlage für die Ungleichheiten im afrikanischen Hochschulsektor, so Tamale. Dekolonialität müsse den bewussten Widerstand gegen verinnerlichte koloniale Strukturen von Denkmustern bilden. Sie müsse darauf abzielen, Essentialisierungen, Stereotypisierungen und Vorurteile der kolonial dominierten Hegemonien zurückzuweisen. Bei Dekolonisierung gehe es um soziale Gerechtigkeit und einen sozialen Wandel. Mithilfe einer afro-feministischen Perspektive gehe es nicht nur um die Dekolonisierung von Lehrmaterialien oder die Aufnahme von Frauen in afrikanische Universitäten; Lehrende und Lernende sollen sich beide des kolonialen Erbes und des Heterosexismus bewusst sein, um koloniale Werte kritisieren zu können, insbesondere die kolonialen Ontologien und Epistemologien (vgl. ebd., S. 244f.).

Die Bedeutung von Intersektionalität für den Dekolonisierungsprozess wird im folgenden Zitat Tamales deutlich: „The decolonization/decolonial project must not parochially focus on the damage that racist ideologies and practices have done to African Academies, but also be critical of the other related ‘-isms’ created by colonial encounters and inequit“ (ebd., S. 283). Rassismus und Sexismus dürfen deshalb nicht getrennt voneinander betrachtet werden, sie bedingen sich gegenseitig. Systeme der Unterdrückung wirken gleichzeitig und beeinflussen sich wechselseitig und wirken immer intersektional. Auf einer epistemischen Ebene bietet Intersektionalität deshalb „a critical lens within which to view the world“ (ebd., S. 67). Ein intersektionaler Ansatz ist für die Dekolonisierung deshalb unvermeidlich. Dieser müsse vielfältig sein und die westlichen hegemonialen Strukturen und Institutionen, insbesondere deren Ontologie und Epistemologie, in Frage stellen (vgl. ebd., S. 65ff.).

Bezogen auf die Bedeutung von indigenem Wissen, muss ein kurzer Blick in die vorkoloniale Zeit Afrikas geworfen werden. „Indigen“ meint wörtlich übersetzt „ursprünglich“ oder „einheimisch“. Wissen kann als eine persönliche Überzeugung verstanden werden, die man als gerechtfertigt ansieht und die die Fähigkeit hat, das eigene Denken, Handeln und Verhalten zu beeinflussen. Indigenes Wissen kann deshalb als ein lokales Wissen konzipiert werden, welches für eine bestimmte Kultur oder Gesellschaft einzigartig ist (vgl. Mawere 2014, S. 4ff.). Es umfasst dabei alle Facetten der menschlichen Gesellschaft, wie natürliche Ressourcen,

sozioökonomische und politische Beziehungen, Landwirtschaft, Technik, Sprache, Religion und Kunst (vgl. ebd., S. 8). Indigenes Wissen bezogen auf den afrikanischen Kontinent kann deshalb „as culturally-specific knowledge that belongs to the original peoples of Africa that is based on their philosophies“ (Shizha 2011, S. 15) verstanden werden.

Indigene, afrikanische Wissensformen wurden in den letzten Jahrhunderten, insbesondere durch die neoliberale Globalisierung, stark abgewertet, ausgegrenzt und entrechtet. Afrikanische Schulen und Universitäten spielen dabei eine besondere Rolle (vgl. ebd., S. 24). Um indigenes, afrikanisches Wissen in Lehrplänen zu verankern sei „a critical pedagogy of place“ (ebd., S. 27) notwendig. Als theoretischer Rahmen soll dafür eine „place-based education“ (ebd., S. 27) angewendet werden, aus der die Verbindungen zwischen Ökosystemen, Kulturen und Bildung untersucht werden können. Eine kritische Pädagogik könnte so neoliberale Ansätze herausfordern (vgl. ebd. 2011, S. 27f.).

In den letzten Jahren wurde die Integration von indigenem Wissen in afrikanische Lehrpläne weiter vorangetrieben. Afrikanische Regierungen haben einige Anstrengungen unternommen, um indigenes Wissen zu institutionalisieren und in aktuelle Lehrpläne zu integrieren. Beispiele für Institutionen, die auf dem Kontinent geschaffen wurden, um indigenes Wissen zu fördern sind das Südafrikanische Ressourcenzentrum für indigenes Wissen (SARCIK) (Südafrika), die Kamerunische Organisation für indigenes Wissensorganisation (CIKO) (Kamerun), die Vereinigung für die Förderung von indigenem Wissen (APIC) (Äthiopien), das Nigerianische Zentrum für Indigenes Wissen (NIRCIK) (Nigeria), das Centre Burkinabè de Recherche sur les Pratiques et Savoirs Paysans (BURCIK) (Burkina Faso), das Kenia Ressourcenzentrum für Indigenes Wissen (KENRIK) (Kenia), das Ghanaisches Ressourcenzentrum für Indigenes Wissen (GhaRCIK)(Ghana), das Masailand Resource Centre für Indigenes Wissen (MARECIK) (Tansania), das Madagaskar Ressourcenzentrum für Indigenes Wissen (Madagascar Resource Centre for Indigenous Knowledge (MARCIK) (Madagaskar) und das Simbabwe Ressourcenzentrum für Indigenes Wissen (ZIRCIK) (Simbabwe). Zudem wurde auch das Afrikanische Ressourcenzentrum für Indigenes Wissen (ARCIK) eingerichtet, das den afrikanischen Kontinent als Ganzes vertritt (vgl. Mawere 2014, S. 128f.).

Die Forderungen nach der Dekolonisierung von afrikanischen Universitäten sind jedoch trotz aller Bemühungen nicht erfüllt: Die „*Rhodes Must Fall*“ Bewegung in Südafrika, welche die Dekolonisierung von südafrikanischen Universitäten verlangte und den Fall der Statue von Cecil John Rhodes im Zentrum der Universität von Kapstadt Aufsehen forderte, kann als

Indikator für die anhaltende Notwendigkeit der Entkolonialisierung angesehen werden (vgl. Ndlovu-Gatszeni 2015, S. 492).

5.1.3 Bezug zum Diskurs über Entwicklung in Afrika

Die Dekolonisierung von Wissen hängt eng mit der „Entwicklung“ Afrikas zusammen. Um den afrikanischen Kontinent von seinen kolonialen Fesseln zu befreien, ist die Dekolonisierung von Wissen entscheidend. Dies gestaltet sich auf westlicher und afrikanischer Seite unterschiedlich.

Die Dekolonisierung von Wissen beinhaltet für den Westen vor allem, dass dieser sich von den seinen hegemonialen Paradigmen und der Marginalisierung und Delegitimierung von nicht-westlichen Denkweisen und Weltsystemen trenne. Neue afrikanische Denk- und Handlungsweisen müssen im Diskurs über Entwicklung in Afrika als wichtig und zukunftsweisend anerkannt werden (vgl. Tamale 2020, S. 269f.).

Auf der afrikanischen Seite müsse eine entkolonialisierte Denkweise etabliert werden und afrikanische Wissenschaft dekolonisiert werden. Um die afrikanische Wissenschaft zu dekolonisieren, müsse die Disziplin von eurozentrischen Inhalten befreit werden, die dem Zweck oder der Aufrechterhaltung der Kolonisierung dienen. Stattdessen sollen Philosophien und intellektuelle Theorien formuliert und angewendet werden, die auf den konkreten Erfahrungen afrikanischer Akteur*innen beruhen. Der Beitrag von Frauen ist für die Verwirklichung der Dekolonisierung von entscheidender Bedeutung: „Only when all women and men are free can the African be said to have been truly emancipated from colonial domination and Western hegemony“ (Ipadeola 2023, S. 104).

Der Diskurs über Entwicklung in Afrika muss deshalb zwingend notwendig um eine feministischen-afrikanischen Ansatz erweitert werden. Dieser Ansatz erfordert, dass alle Menschen unabhängig von Geschlecht, *race* oder sozialem Status gleichwertig angesehen und behandelt werden. Themen, die Frauen betreffen müssen mehr Beachtung finden. Weibliche, feministische und frauenpolitische Themen müssen in den Mittelpunkt der Diskurse über Entwicklung in Afrika gestellt werden (vgl. ebd., S. 104ff.). Ein prominentes Beispiel hierfür ist die Gründung des Süd-Frauen-Netzwerkes *Development Alternatives with Women for a new Era* (DAWN), welches sich gegen die entwicklungspolitische Bevormundung und vermeintliche Vormachtstellung *weißer* Feministinnen einsetzt. Das Netzwerk fordert einen Anspruch auf eigenständige Entwicklungswege und eine Pluralität von Feminismen. Ausgangspunkt dafür soll die Sicherung der sozialen, materiellen und kulturellen

Lebensgrundlagen („livelihoods“)(Wichternich 2016, S. 243) sein. Das Konzept der „livelihoods“ setzt beim Mikro-Kosmos der jeweiligen Frauen in ihrer natürlichen und sozialen Umwelt an und fokussiert die Aspekte Sicherheit und Erhalt und nicht Wachstum und Marktexpansion. Das Konzept markiere so eine „Schnittfläche von feministischer politischer Ökonomie und feministischer politischer Ökologie“ (ebd., S. 243).

5.2 James Ogude

James Ogude ist ein südafrikanischer Wissenschaftler und seit 2017 Dozent an der University of Pretoria. Seine Forschungsschwerpunkte liegt auf dem Konzept von Ubuntu, der afrikanischen Literatur in englischer Sprache und postkolonialen Theorien mit besonderem Fokus auf Fragen der Erinnerung und Rekonstruktion afrikanischer Geschichte und Identitäten (vgl. University of Pretoria 2023).

In der vorliegenden Arbeit soll ausgehend von Ogudes Überlegungen näher auf das Konzept²⁰ von Ubuntu und dessen Bedeutung für den Diskurs über Entwicklung in Afrika eingegangen werden. Dafür wird sich zuerst dem Konzept Ubuntu inhaltlich angenähert, um dann näher auf Ubuntu und das Konzept von „personhood“ einzugehen. Anschließend soll Ubuntu anknüpfend an das vorher gegangenen Kapitel aus einer afro-feministischen Perspektive betrachtet werden. Zuletzt soll dann wieder der Bezug zum Diskurs über Entwicklung in Afrika und die Bedeutung von Ubuntu innerhalb diesem hergestellt werden.

5.2.1 Ubuntu

Ubuntu kann als Konzept aufgefasst werden, das unterschiedlich verstanden werden kann. Immer geht es jedoch dabei um Werte, die als grundlegend für das Menschsein angesehen werden. Ubuntu kann auch als ein Begriff des politischen Protestes oder der Kritik aufgefasst werden, der darauf aufmerksam macht, dass die Gesellschaft in ihrem Status quo den Bedingungen eines idealen Zustandes nur teilweise entspricht, da sie nicht die grundlegenden universellen Werte (Würde, gegenseitige Anerkennung und zwischenmenschlicher Respekt) als regulierende Maxime anwendet (vgl. Masolo 2019, S. 42ff.). Ubuntu könne deshalb als „call attention to one’s freedoms and rights, such as the right to freedom of thought and its expression,

²⁰ Zum besseren Lesefluss wird im Verlauf der Arbeit des Öfteren von Ubuntu als einem Konzept gesprochen, was übergeordnet alle anderen Interpretationen von Ubuntu miteinschließen soll

freedom of congregation, freedom from arbitrary arrests and torture, freedom from discrimination based on one's race, gender, ethnicity, age, sexual orientation, or religious affiliation—all civil rights and freedoms as defined in the new South African constitution and rightly interpretable therefrom—the right to a fair trial in a court of law, the right to bid for and lawfully own property anywhere in my country or anywhere in the world, the right to live anywhere in my²¹ country or anywhere in the world“ (ebd., S. 66) betrachtet werden.

Ubuntu kann darüber hinaus auch als menschliche Eigenschaft, Ethik, Weltanschauung oder postkoloniale Ideologie aufgefasst werden. Tamale definiert Ubuntu als „an African traditional ideology of justice and fairness based on the philosophies of humanness, communitarianism, solidarity and interdependence“ (Tamale 2020, S. 15). Der Begriff stammt dabei ursprünglich aus der Nguni-Sprachfamilie in Südafrika und ist sehr weit gefasst: Übersetzen könnte man ihn mit Menschlichkeit, Nächstenliebe oder Großzügigkeit. Zentrale Merkmale von Ubuntu sind Mitleid und Mitgefühl für Andere, die Achtung der Rechte von Minderheiten, die Suche nach Konsens, gegenseitige Unterstützung und Zusammenarbeit, Gastfreundschaft, Großzügigkeit und Selbstlosigkeit (vgl. Graneß 2015, S. 132). Das Wort Ubuntu setzt sich dabei zusammen aus den beiden Sprachteilen „ubu“ (übersetzt als sein) und „untu“ (übersetzt als Person). Fasst man beide Bestandteile zusammen kann man deshalb auch vom „eine-Person-sein“ (Etieyibo 2015, S. 141) sprechen (vgl. ebd., S. 141).

Die Ubuntu Philosophie unterscheidet sich von westlichen ethischen Konzepten vor allem dadurch, dass sie nicht den einzelnen Menschen fokussiert, sondern die relationale Bestimmung von Menschen. Im Zentrum steht deswegen nicht das Individuum, sondern die Gruppe. Ubuntu kann deswegen auch als „communal concept“ (Braxton 2001, S. 9) verstanden werden, welches dem westlichen Konzept des Individualismus voraus geht (vgl. ebd., S. 9). Ubuntu lässt sich zudem nicht auf eine Ontologie, Erkenntnisinteresse oder ein ethisches Wertesystem reduzieren. Ubuntu vereint alle drei Aspekte. Genau hier unterscheidet es sich auch von anderen westlichen Philosophien. „Ubuntu is a philosophy on how human beings are intertwined in a world of ethical relations from the moment they are born.“ (Cornell; Van Marle 2015, S. 2).

Das Ubuntu Konzept wurde nach dem Ende der Apartheid und den ersten freien Wahlen in Südafrika im Jahr 1994 populär, indem sowohl Präsident Mandela als auch Bischof Tutu sich auf Ubuntu beriefen, um die Versöhnung der verschiedenen in Südafrika lebenden Personengruppen nach Ende der Apartheid zu ermöglichen (vgl. Weidtmann; Wirtz; Sandru

²¹ Gemeint ist das Heimatland des kenianischen Autors

2022, S. 262). Die Wurzeln und das Wesen von Ubuntu sind in vielen afrikanischen Gesellschaften fest verankert. Das Konzept von Ubuntu gibt es dabei nicht nur unter bantusprechenden Afrikaner*innen; Äquivalente gibt es auch in Kulturen anderer afrikanischer Sprachgruppen (vgl. Tamale 2020, S. 222). Sprichwörter, Rätsel, Volkslieder und Volksmärchen dienen als „encyclopedia of Ubuntu“ (ebd., S. 230). Die Ideologie von Ubuntu weise ein normatives Wertesystem auf, welches in der Vergangenheit von den Vorfahren praktiziert und gelebt wurde, jedoch auch heutzutage noch vorhanden sei (vgl. ebd., S. 231).

Im Zentrum von Ubuntu stehen die drei Konzepte „humanity“ (Etieyibo 2015, S. 141) „humaness“ (ebd., S. 141) und „personhood“ (ebd., S. 141). Das Individuum wird dabei definiert durch seine Menschlichkeit und die gegenseitige Abhängigkeit von Anderen: Das Individuum ist ein menschliches Wesen und existiert als dieses nur durch andere Personen. Ubuntu beschreibt folglich eine Lebensweise, in der gemeinschaftliche Beziehungen im Fokus stehen. (vgl. ebd., S. 141). Interdependenz und Mitgefühl stellen dabei das Fundament von Gemeinschaft dar (vgl. Tamale 2020, S. 223).

5.2.2 Ubuntu und „personhood“²²

Das Konzept von „personhood“ ist zentral für viele afrikanische philosophische Ansätze sowie auch für das Konzept von Ubuntu und kann als „status of being a person“ (Graneß 2018, S. 39). Heutzutage wird „personhood“ im euro-amerikanischen Kontext sehr weit aufgefasst: Zum einen als „human essence or substance“ (ebd., S. 39) oder als „self-awareness“ (ebd., S. 39). Es lassen sich jedoch insgesamt zwei Hauptansatzpunkte festmachen: Zum einen der ontologische Personalismus, welcher „personhood“ als unvergängliche Essenz des menschlichen Seins festschreibt. „Personhood“ geht einher mit einer unantastbaren Würde, welche bedingungslosen Respekt erfordert. Auf der anderen Seite wird „personhood“ als „specific quality or ability“ (ebd., S. 40) aufgefasst, welche nicht nur einfach durch das Menschsein gegeben ist. Die Qualität der „personhood“ müsse noch durch moralische und kulturelle Erziehung erworben werden (vgl. ebd., S. 39f.): „Personhood is attained through complex processes of exchange and engagemnet as people interact and communicate with those around them and with the totality of their enviroment“ (Ogude 2018, S. 3). „Personhood“ entsteht dabei in der praktischen

²²Der Begriff „Personhood“ wird absichtlich nichts in Deutsche übersetzt, da eine Übersetzung dem Konzept nicht gerecht werden würde und es in seiner inhaltlichen Dimension zu sehr einschränken würde. Was unter dem Begriff verstanden wird, wird im Laufe des Kapitels ausgeführt.

Lebensführung. Es ist kein Zustand, sondern ein „process of being and becoming“ (ebd., S. 6) (vgl. ebd., S. 5f.).

Drei Merkmale sind für das afrikanische Verständnis von „personhood“ entscheidend: Die Verwurzelung in der Gemeinschaft, sowie der prozessuale Charakter und normative Charakter. Ein integraler Bestandteil afrikanischen Denkens über „personhood“ ist deshalb, dass die individuelle Person immer in der Gemeinschaft verwurzelt ist (Oyowe; Yurkivska 2014, S. 88f.). Bezogen auf die prozessuale Natur von „personhood“ ist festzuhalten, dass die Vorstellung vorherrscht, dass sich eine „personhood“ in Stufen vollzieht. Man wird somit nicht als Person geboren, sondern erwirbt die „personhood“, indem man durch Übergangsriten in die Gemeinschaft aufgenommen wird (vgl. ebd., S. 89).

Betrachtet man nun das Konzept von Ubuntu und „personhood“ genauer, fällt folgendes auf: Ubuntu ist „permited on a very specific understanding of personhood and that is that the full development of personhood comes with a shared identity and the idea that an individual's humanity is fostered in a network of relationships“ (Ogude 2018, S. 1). Um das Konzept von Ubuntu wirklich verstehen zu können, ist es daher dringend notwendig, sich mit „personhood“, insbesondere dessen relationalem Charakter auseinander zu setzen. Dieser steht in einem starken Gegensatz zu europäischen Konzepten: Diese sehen Individuen tendenziell als autonom und rational an. Die Prämisse der individuellen Freiheit ist dabei der Ursprung aller Rechte (vgl. ebd., S. 1f.). Afrikanische Philosoph*innen plädieren hingegen dafür, dass es erst die Interaktion zwischen Menschen „personhood“ ermögliche: „It is this act of interactive engagemnet that transforms them from human beings to persons“ (ebd., S. 2). Ubuntu erfordere „virtous regard for others“ (Tshivhase 2018, S. 67): Um ein vollwertiger Mensch zu werden, müsse deswegen immer das Wohlbefinden aller anderen beachtet werden. Ohne andere Menschen, wird das Individuum als unvollständig wahrgenommen und ist unfähig, sich zu einer ganzheitlichen Person zu entwickeln (vgl. ebd., S. 67f.). Ubuntu ist somit konstitutiv für das Konzept von „personhood“. Die eigene „personhood“ ist grundlegend bestimmt durch Ubuntu (vgl. ebd., S. 70).

Ubuntu dürfe dabei nicht nur auf seine vermeintliche Traditionalität reduziert werden, sondern biete „alternative and radicial ways of approaching debates around communitarian forms of personhood“ (Ogude 2018, S. 7). Ubuntu könne auch als „fundamental mindset that values mutual respect and recognition of the rights of others in order to promote human dignity and harmonious, peaceful coexistence“ (Graneß 2018, S. 44) verstanden werden. Da das physische Wohlbefinden die erste Bedingung für „personhood“ ist, müsse Ubuntu aber die sozio-

ökonomischen Bedingungen beachten. Menschen können allein dann moralisch handeln und ihre soziale Rolle in der Gesellschaft wahrnehmen, wenn dies ihre Lebensbedingungen zulassen. „Personhood“ könne laut Graneß deswegen nur erreicht werden, wenn zwei Voraussetzungen gegeben sind: Die menschlichen Bedürfnisse, wie Lebensunterhalt und medizinische Versorgung müssen gesichert sein und Menschen müssen in eine Gemeinschaft durch einen Prozess der sozialen und kulturellen Formation aufgenommen werden. Eine ganzheitliche Betrachtung der „personhood“ sei deswegen unabdingbar, welche sich ganz klar auch auf die globalen Verteilungsverhältnisse auswirke (vgl. ebd., S. 44f.).

5.2.3 Ubuntu als feministisches Konzept

Da in dieser Arbeit aus einer intersektionalen Perspektive heraus argumentiert werden soll, wird Ubuntu nun aus einer feministischen Perspektive heraus betrachtet. Dies knüpft an die Ausführungen Tamales im vorherigen Kapitel an.

Das Konzept von Ubuntu ist durch seine Geschlechtsneutralität gekennzeichnet: Ubuntu umfasst so alle Mitglieder einer Gemeinschaft gleichermaßen, ungeachtet ihres Geschlechts. Dieses Konzept der Geschlechtsneutralität wird darüber hinaus dadurch gestützt, dass insbesondere die Bantusprachen Afrikas südlich der Sahara, als geschlechtsneutral gelten. Die Gleichheit der Geschlechter ist so bereits in der Sprache verankert und würde sich auch in traditionellen afrikanischen Denkweisen und Kulturen widerspiegeln. Gerade diese Geschlechtsneutralität wird jedoch stark kritisiert: Sie würde Frauen unsichtbar machen und so zur Aufrechterhaltung des Patriarchats beitragen (vgl. Oyowe; Yurkivska 2014, S. 86f.).

Interessante Äußerungen zu Ubuntu bringt auch die nigerianische Philosophin Nkiru Nzegwu vor, auf die sich Oyowe und Yurkivska beziehen. Sie lehnt die Vorstellung von Gleichwertigkeit und Gleichheit ab und fordert dazu auf, das konzeptionelle Denken von westlichen gesellschaftlichen Idealen zu lösen, insbesondere der Betonung des Individualismus. Anstatt für Geschlechtergleichheit zu kämpfen, wäre es sinnvoller gegen Institutionen und Strukturen zu kämpfen, welche die Unterwerfung von Frauen erst bewirken (vgl. ebd., S. 227). Ubuntu könne deshalb dafür genutzt werden, um das Bewusstsein der Menschen für Geschlechtergerechtigkeit zu schärfen: Wenn man einen Mann oder eine Frau herabsetzt, wird man auch als Teil eines Größeren herabgesetzt. Ubuntu kann aus dieser Perspektive heraus als Grundlage für die Annahme von Gerechtigkeitsprinzipien aufgefasst werden (vgl. ebd., S. 229f.).

Weitere Einwände dagegen, das Konzept von Ubuntu als feministisch zu betrachten, sind Vorwürfe der Unterordnung beziehungsweise Unterdrückung von Frauen und der fehlenden Individualität aufgrund der Geschlechtslosigkeit des Ubuntu Konzepts. Auch diese können widerlegt werden: Die Beziehungsethik von Ubuntu sei egalitär, so Oelofsen. Gute Beziehungen würden Gleichheit voraussetzen und afrikanische Gesellschaften, welche die Unterordnung von Frauen dulden, würden so im Gegensatz zu dem Konzept von Ubuntu stehen (vgl. Oelofsen 2018, S. 42). Ubuntu würde nicht die Bedeutung des Einzelnen und seiner Rechte leugnen, sondern nur die Bedeutung der Gemeinschaft betonen. Moralische Überlegungen finden dabei in Gemeinschaften und nicht isoliert in den Individuen statt. Damit dies gut funktionieren könne, sei es zwingend notwendig, dass sich die Einzelnen in der Gemeinschaft auch mit Ansichten auseinandersetzen, die nicht ihren eigenen entsprechen, sodass eine angemessene Diskussion stattfinden kann. Somit ist Toleranz gegenüber Unterschieden und eine Auseinandersetzung damit erforderlich. Das Individuum könne daher nicht ohne seine Beziehung zur Gemeinschaft verstanden werden und Gemeinschaften nicht ohne ihre Beziehungen zum Individuum (vgl. ebd., S. 43ff.).

Fasst man Ubuntu als moralische Theorie auf, kann diese Argumentation noch weitergeführt werden. Laut Ubuntu ist ein zentraler Aspekt des Personseins ethisch zu sein, woraus sich moralische Pflichten und Verantwortungen ergeben. Werte der Gemeinschaft und Solidarität sind integraler Bestandteil von Ubuntu: Gruppensolidarität, Konformität, Mitgefühl, Respekt, Menschenwürde und kollektive Einheit stehen dabei besonders im Fokus. Respekt beruht auf Gegenseitigkeit, unabhängig ethnischer Zugehörigkeit, Klasse, Alter und Geschlecht. Andere müssen respektiert werden, um sich selbst respektieren zu können. Eine gute Beziehung zwischen Menschen, welche die gegenseitige Achtung der Menschenwürde einschließt, kann als grundlegendes moralisches Ziel angesehen werden. Dabei müssen individuelle und unterschiedliche Subjektivitäten gefördert werden, um gut entwickelte individuelle Charaktere schaffen zu können (vgl. ebd., S. 46f.). Ubuntu intendiert so eine moralische Verpflichtung und einen Anspruch anderen gegenüber. Auf diese Weise wird eine moralische Kritik an (sozialer) Exklusion geübt, unabhängig davon, ob es sich dabei um Geschlecht, Nationalität oder Klasse handelt. Ubuntu schaffe so ein Bewusstsein dafür, dass unsere menschliche Ganzheitlichkeit nur durch Abhängigkeit und Konsensfindung erreicht werden kann.

Festzuhalten bleibt, dass Ubuntu immer transzendent verstanden werden muss, „representing possibilities for and about our humanity“ (Tamale 2020, S. 232). Es geht dabei immer um die Konstruktion eines gegenhegemonialen Diskurses, der die vorherrschenden Ideologien von

Sexismus, Rassismus und alle anderen Ismen in Frage stellen soll. Tamale fordert auf, im Kontext von Ubuntu nicht über Geschlechtergleichheit zu sprechen, sondern über Ubuntu für Frauen. Durch Ubuntu können Werte wie die Achtung der Menschenwürde, Menschlichkeit, Mitgefühl und gegenseitige Rücksichtnahme rekonstruiert werden. Somit können auch Frauen als ganzheitliche menschliche Wesen rekonstruiert werden (vgl. ebd., S. 232f.). Ubuntu und Feminismus seien daher untrennbar miteinander verbunden. Dafür gebe es drei Begründungen: Erstens bedeutet die Achtung der Würde einer Person, sie in ihrer Einzigartigkeit zu respektieren. Zweitens betont Ubuntu die Freiheit durch andere Menschen. Drittens impliziert Ubuntu so eine neue Art von Freiheit und Verpflichtung (vgl. Cornell 2015, S. 224ff.). Im Konzept von Ubuntu sieht Tamale deshalb eine Möglichkeit, soziale Gerechtigkeit für Frauen umsetzen zu können (vgl. Tamale 2020, S. 15).

5.2.4 Bezug zum Diskurs über Entwicklung in Afrika

Ubuntu ist im Kontext von Entwicklung und dem Diskurs über Entwicklung in Afrika von besonderer Relevanz. Dies ist vor allem in der Vielschichtigkeit des Konzepts begründet und der Möglichkeit Ubuntu unterschiedlich auszulegen. Für den Diskurs über Entwicklung in Afrika sind vor allem die Auffassungen Ubuntu als Verpflichtung von Menschen gegenüber anderen Menschen, Ubuntu als politische Ideologie und Ubuntu als soziales Konzept anzusehen, von besonderer Bedeutung. Diese unterschiedlichen Auslegungen von Ubuntu sollen nun näher ausgeführt werden.

Ubuntu betont vor allem die Verpflichtung von Menschen gegenüber anderen Menschen: Ein Mensch sei man nur, indem man humane Beziehungen eingehe. Der zentrale Aspekt von Ubuntu ist die Gemeinschaft. Diese wird als ideale Beziehungsform angesehen und sollte gekennzeichnet sein durch Freundlichkeit und gegenseitigen Respekt. Die Verteilung der wirtschaftlichen Güter müsse deshalb so organisiert sein, dass alle Menschen die Möglichkeit haben „gut zu leben“ (Graneß 2015, S. 133). Das Gemeinwohl steht dabei besonders im Fokus, da dieses unmittelbar sowohl für die Gegenwart als auch für das zukünftige (Über-)Leben der Individuen verantwortlich sei (vgl. Weidtmann; Wirtz; Sandru 2022, S. 262). Ubuntu kann deshalb auch als „politics of the common good“ (Tamale 2020, S. 223) verstanden werden.

Ubuntu kann aber auch laut Etieyibo als eine „strict form of cosmopolitan moral and political theory“ (Etieyibo 2015, S. 139) aufgefasst werden und fordert im Sinne einer kosmopolitischen Moral und Politiktheorie dazu auf, Verteilungsgerechtigkeit global anzuwenden. Die Ubuntu

Philosophie unterstützt das Prinzip der Umverteilung der natürlichen Ressourcen und plädiert für mehr Verteilungsgerechtigkeit (vgl. ebd., S. 139f.). Ubuntu, als eine politische Theorie, setzt sich zudem für eine bestimmte Auffassung politischer Organisation oder staatlicher Institutionen ein; für eine „egalitarian realization of human needs“ (ebd., S. 150). Diese egalitäre Verwirklichung der menschlichen Bedürfnisse und Interessen steht in einem direkten Zusammenhang mit der Verteilung der natürlichen Ressourcen. Fragen der globalen Gerechtigkeit müssen sich deswegen zwingend mit der Verteilungsgerechtigkeit beschäftigen. Nach einer Ubuntu-Ethik müssen deshalb reichere Länder Ressourcen an weniger wohlhabende Länder transferieren, beziehungsweise diese erst gar nicht extrahieren (vgl. ebd., S. 150f.). Fasst man Ubuntu deshalb als ein politisches-ideologisches Konzept auf, bezieht es sich auf gesellschaftspolitisches Handeln und kann als handlungsleitend für alle sozialen und politischen Beziehungen angesehen werden: Frieden und soziale Harmonie sollen gefördert werden durch die Praxis des Teilens in allen Formen der gemeinschaftlichen Existenz (vgl. Cornell 2015, S. 221).

Betrachtet man Ubuntu im Kontext von globaler Gerechtigkeit als eine politische Theorie, muss die Debatte um globale Gerechtigkeit sich mehr auf den Menschen als Beziehungswesen, die Bedeutung von menschlichen Beziehungen und Solidarität fokussieren (vgl. Graneß 2015, S. 134). Ubuntu kann dann als ein „ethical tool for peace and harmony“ (Ogude 2018, S. 6) verwendet werden. Um Ubuntu innerhalb des Diskurses über Entwicklung in Afrika wirklich anwenden zu können, muss es sich von einer Theorie in die wirkliche, praktische Umsetzung bewegen. Nur so kann es zum Instrument der Vermittlung von Beziehungen zwischen Menschen, verschiedenen Nationalitäten und verschiedenen Klassen werden (vgl. ebd., S. 6f.). Ubuntu kann als die Basis einer „afrikanischen Alternative“ für Konfliktlösung und Friedenssicherung angesehen werden, die sich auf „restorative justice instead of retributive justice“ (Graneß 2018, S. 51) fokussiert. Zentrale Anliegen sind dabei der relationale Aspekt des Personseins und die Wiederherstellung von Harmonie in der Gemeinschaft. Dabei ist vor allem die distribuierende Dimension von besonderer Bedeutung: Ubuntu schließt eine gerechtere Verteilung von Ressourcen und die Sicherung der materiellen Voraussetzungen für „personhood“ für alle menschlichen Wesen mit ein (vgl. ebd., S. 52f.). Ubuntu kann deswegen zum einen als eine umfassende soziale Kritik aufgefasst werden, aber auch als ein „imaginaire or guiding principle for an equitable society“ (ebd., S. 56).

Ubuntu wird von vielen Menschen als Option für die Lösung der sozialen Probleme Afrikas angesehen, insbesondere für die Ungleichheit in der Folge der Apartheids-, Diskriminierungs-

und Unterdrückungspolitiken (vgl. Louw 2019, S. 114f.). Man darf jedoch nicht in ein bipolares Denksystem zurückfallen, in dem westliche Identitätspolitiken (vermeintlich individualistisch und kalt) afrikanischen Identitätspolitiken (vermeintlich kommunistisch und mitfühlend) gegenüberstehen. Diese Dichotomien würden die Vielfalt der Möglichkeiten der Überschneidungen beider Politiken ignorieren und ein einseitiges und ahistorisches Bild vermitteln (vgl. ebd., S. 117f.).

5.3 Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni

Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni ist ein simbabwischer Historiker und dekolonialer Theoretiker. Er ist Inhaber des Lehrstuhls für Epistemologien des Globalen Südens mit Schwerpunkt Afrika an der Universität Bayreuth (vgl. Uni Bayreuth 2023).

Auch dieses Kapitel soll mit dem Forschungskontext Ndlovu-Gatshenis beginnen, um dann weiterführend die Aspekte Dekolonisierung von Wissen und die dekoloniale Wende näher zu beleuchten. Zuletzt soll wieder ein Bezug zwischen den Ausführungen Ndlovu-Gatshenis und dem Diskurs über Entwicklung in Afrika hergestellt werden.

5.3.1 Forschungskontext

Der Ausgangspunkt von Ndlovu-Gatshenis Argumentation ist das „rethinking and unthinking of thinking itself because it is in the epistemic domain that the sources of systemic, structural, and institutional crises are resident“ (Ndlovu-Gatsheni 2020, S. 1). Im Zentrum stehen dabei die Kolonialität des Wissens, die transhistorische Ausdehnung der imperialen, kolonialen, kapitalistischen, patriarchalen und heterosexuellen Macht (Kolonialität der Macht und Kolonialität des Geschlechts) und die soziale Klassifizierung und rassische Hierarchisierung der Weltbevölkerung (Kolonialität des Menschen selbst). Bei allen diesen Aspekten wirke und habe die eurozentrische Erkenntnistheorie aktiv als primärer und aktiver Motor der europäischen Hegemonie gewirkt (vgl. ebd., S. 1f.). Diese eurozentrische Perspektive sei besonders kritisch aufzufassen, da sie die „‘underside’ (violence and violations) of Euromodernity known as ‘coloniality’ (negatives of Euromodernity)“ (ebd., S. 4) verdecken würde. Dem gegenüber stehe eine dekoloniale Perspektive, die vor allem Rassismus, Imperialismus, Kolonialismus und Kolonialität, Kapitalismus und das Patriarchat thematisiere.

Dabei ist das Ziel, einen Zustand „of a pluriversity in which many worlds fit, and ecologies of knowledges strive“ (ebd., S. 4) anzustreben.

Um ein tieferes Verständnis von Kolonialismus und Kolonialität zu erlangen, führt Ndlovu-Gatsheni drei Dimensionen imperialer Macht an, die an die vorherigen Ausführungen zu Kolonisierung und Kolonialität anknüpfen: Das physische Imperium, das kommerzielle nicht-territoriale Imperium und das kognitive Imperium. Das physische Imperium konkretisierte sich dabei in der physischen Eroberung und der Verwaltung der eroberten Gebiete. Das kommerzielle nicht-territoriale Imperium wurde von Kwame Nkrumah²³ als Neokolonialismus bezeichnet und macht auf die Fortführung von Herrschaft nach dem Ende der direkten Verwaltung aufmerksam. Das kommerzielle nicht-territoriale Imperium und das kognitive Imperium sind untrennbar miteinander verwoben. Das kognitive Imperium äußerte sich „through the invasion of the mental universe of its victims, in the process emptying and removing the very hard disk of previous African memory and downloading into African minds the software of European memory“ (Ndlovu-Gatsheni 2019, S. 208) (vgl. ebd., S. 207f.). Folgend es kognitiven Imperiums seien Epistemizide, die Vernichtung von bestehendem endogenem Wissen, Linguizide, die Vernichtung bestehender indigener Sprachen und die Einführung von kolonialen Sprachen, Culturecide, die Vernichtung indigener Kulturen und die Einführung des Kulturimperialismus und die Entfremdung, die Vertreibung indigener Menschen aus ihren Sprachen, ihrer Geschichte und ihren Kulturen. Im Zentrum des kognitiven Imperiums stehe die Kontrolle über Wirtschaft, Autorität, Geschlecht, Sexualität sowie Subjektivität und Wissen. Das kognitive Imperium fuße dabei auf der Unterdrückung von Wissensformen (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2021., S. 885f.).

Der Kolonialismus sei durch das Paradigma der Differenz ermöglicht worden, welches auf religiösem und rassischem wissenschaftlichem Denken beruhe. Dies hatte die soziale Klassifizierung und rassische Hierarchisierung der Menschheit zur Folge. Europäer*innen galten dabei als die „modernen Menschen“, während alle anderen Menschen als „primäre/vormoderne Untermenschen“ eingestuft wurden, wie beim Prozess des „Othering“, der im vorherigen Kapitel ausführlich beschrieben wurde. Ein gemeinsamer Humanismus²⁴ konnte so nicht geschaffen werden. Vielmehr habe Europa durch menschenfeindliche Prozesse wie Versklavung (Betrachtung afrikanischer Menschen als Handelsgüter auf dem Weltmarkt), Völkermord (physische Liquidierung), Kolonisierung (Übernahme von Raum und

²³ Erster Präsident Ghanas nach der Unabhängigkeit

²⁴ Gemeint sind ein Denken und Handeln im Bewusstsein der Würde des Menschen

Beherrschung und Ausbeutung von Menschen) und Epistemizid (Diebstahl von Wissen und Geschichte und Aneignung und Verdrängung von endogenem Wissen) der Menschheit den Krieg erklärt. Entscheidend dabei waren immer drei wesentliche Aspekte, das Paradigma der Differenz (Rassismus), der Wille zur Macht (Drang zur Eroberung) und das Paradigma des Krieges (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2020, S. 4f.).

Die moderne Welt sei heute mit einer dreifachen Krise konfrontiert, so Ndlovu-Gatsheni. Diese sei systemischer, episodischer und ideologischer Natur. Bezogen auf die systemische Ebene sei ein globaler Kapitalismus zu beobachten, der mit einer ökologischen Krise und einer explodierenden Wirtschaft einhergehe. Auf der erkenntnistheoretischen Ebene sei die Erschöpfung des hegemonialen Wissens ersichtlich. Die Welt befinde sich in einer „epistemic crisis“ (Ndlovu-Gatsheni 2019, S. 205). Diese epistemische Krise sei ein Produkt der Epistemizide, der Tötung und Verdrängung von anderem Wissen, durch den Globalen Norden (vgl. ebd., S. 204ff.).

Von diesen radikalen Logiken und Praktiken müsse sich abgewandt werden, so Ndlovu-Gatsheni. Ein neues Kapitel für Afrika müsse aufgeschlagen werden. Dafür sei ein doppelter Akt der Entkolonialisierung und die Schaffung eines neuen Humanismus von Nöten. „Growing a ‘Decolonial Tree of Knowledge’ (DKT) at the centre of the modern world is an ideal beginning of decolonization“ (Ndlovu-Gatsheni 2020, S. 5). Der Neubeginn Afrikas müsse dabei im Bereich des Wissens beginnen. Neues Wissen müsse produziert und neue Konzepte erarbeitet werden (vgl. ebd., S. 5). Die globale Kolonialität schränke Afrikas Handlungsfähigkeit erheblich ein und begrenze diese stark. „A decolonial unmasking of imperial/colonial reason embedded in Eurocentric epistemology as well as grappling with the broader problem of Eurocentrism“ (Ndlovu-Gatsheni 2018a, S. 244) sei deshalb von Nöten.

5.3.2 Dekolonisierung von Wissen

Im Zentrum der Dekolonisierung von Wissen stehe, so Ndlovu-Gatsheni, die epistemische Freiheit. Diese richte sich gezielt gegen bestehende und anhaltende kognitive Ungerechtigkeiten, die auf den Kolonialismus zurück gehen und durch die ungleiche globale intellektuelle Arbeitsteilung aufrechterhalten werden. Kognitive Ungerechtigkeit beinhalte so auch die Nichtanerkennung von unterschiedlichen Arten des Wissens. Kognitive Ungerechtigkeit ist im Grunde auch eine soziale Ungerechtigkeit, so Ndlovu-Gatsheni, die sich aus der Verleugnung der Menschlichkeit anderer Menschen und ihrer epistemischen

Handlungsfähigkeit ergibt. Europa und Nordamerika seien immer noch das Zentrum, von dem „gültiges und wissenschaftliches“ Wissen in die Welt gelange und zirkuliere. Der Globale Süden sei lediglich der Ort, an dem Daten dafür gesammelt werden. Darüber hinaus sei der Globale Norden nach wie vor der wichtigste Standort für die professionelle Verarbeitung von Daten zum Zweck der Formulierung von Gesellschaftstheorien. Intellektuelle beziehungsweise akademische Abhängigkeit sei deshalb immer noch gegeben, weshalb der Kampf um epistemische Freiheit dringend voranschreiten müsse. Im Zentrum der globalen Wissensökonomie stehe immer noch ein unverwüstlicher Eurozentrismus. Kämpfe um epistemische Freiheit seien eine direkte Antwort auf die Verleugnung der Menschlichkeit selbst (Kolonialität des Seins), welche automatisch zur Verleugnung von Wissen und epistemischer Handlungsfähigkeit all derer führe, die Opfer des Kolonialismus wurden (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2020, S. 154ff.).

Kämpfe um epistemologische Dekolonisierung sind jedoch kein neues Phänomen, wie ein kurzer Blick in die Geschichte zeigt. Ndlovu-Gatsheni führt dafür frühe afrikanische Bildungseliten wie Edward Wilmot Blyden aus Sierra Leone, James Africanus Beale Horton ebenfalls aus Sierra Leone und J. E. Casely Hayford aus Ghana an, welche sich für eine epistemologische Dekolonisierung einsetzten. Diese afrikanischen Intellektuellen forderten bereits in den 1860er und 1870er Jahren die Einrichtung von Universitäten in Afrika. Sie widersetzten sich so den Kolonialregimen. Blyden entwickelte auch die Idee einer „African personality“ (ebd., S. 156), die auf fünf Aspekten beruhte: Das von den Europäern getrennte und einzigartige Schicksal der *Schwarzen*, die Entwicklung einer unverwechselbaren afrikanischen Mentalität, der Platz der Religion im afrikanischen Denken und Leben, der inhärente sozialistische/kommunale Charakter der afrikanischen Gesellschaft und die Forderung von "Afrika für Afrikaner". Blyden galt zudem als der erste, der sich für die Förderung afrikanischer Sprachen, afrikanischer Lieder und afrikanischer mündlicher Traditionen als Teil der Hochschulbildung einsetzte. Die Kolonialregime verschlossen jedoch die Augen vor dem Ausbau der Hochschulbildung für die afrikanische Bevölkerung und konzentrierten sich fast ausschließlich auf den Primär- und Sekundarbereich (vgl. ebd., S. 156f.).

Wie Tamale macht auch Ndlovu-Gatsheni auf die besondere Rolle von Universitäten im Dekolonisierungsprozess von Wissen und dem Kampf um epistemische Gerechtigkeit aufmerksam: „The Westernized university in Africa is today the key site of struggles for decolonization“ (Ndlovu-Gatsheni 2018a, S. 162). Ndlovu-Gatsheni ergänzt Tamales

Ausführungen zur Dekolonisierung von Universitäten noch weiter, indem sie drei Gründe nennt, welche die Rolle von afrikanischen Universitäten im Dekolonisierungsprozess von Wissen verdeutlichen: Erstens würden die Universitäten in Afrika zwar die Freiheit des Denkens versprechen, jedoch immer noch an eurozentrischen Erkenntnistheorien und westlich geprägten Kulturen und Praktiken festhalten. Zweitens haben Universitäten in Afrika die höchste Konzentration an jungen wissbegierigen Menschen. Drittens seien Universitäten in Afrika trotz institutioneller Zwänge immer noch Räume, in denen Ideen erforscht werden (vgl. ebd., S. 162f.).

Dekolonisierungsbemühungen an afrikanischen Universitäten sind ebenfalls kein neues Phänomen, sondern setzten bereits mit der europäischen Kolonisierung des afrikanischen Kontinents ein. Während afrikanische Bildungseliten eine „afrikanische Universität“ forderten, die verwurzelt im kulturellen und intellektuellen Boden und Klimas Afrikas sei, versuchten die Kolonialregime die aus Europa übernommene „Universität in Afrika“ durchzusetzen (vgl. ebd., S. 170f.). Der Beseitigung der kolonialen Hinterlassenschaften im afrikanischen Bildungssystemen wandte sich 1963 Kwame Nkrumah zu, indem er das Institut für Afrikawissenschaften an der Universität von Ghana gründete. Er machte deutlich, dass die Bildung in und über Afrika stark an europäischen Modellen orientiert war. Er plädierte für ein afrikazentriertes Modell der Hochschulbildung, fernab kolonialer Einflüsse. Das Wissen über Afrika müsse auf dem Kontinent und nicht im Westen erforscht und gelehrt werden. Die Entwicklung einer lebendigen intellektuellen und afrikanischen Wissensbasis wurde als zentrale Voraussetzung für die Überwindung der kolonialen epistemologischen Vorherrschaft angesehen. Im Ostafrika stellte Ngũgĩ Thiong'o als Fakultätsmitglied der englischen Abteilung in Nairobi mit mehreren afrikanischen Kolleg*innen den eurozentrischen Ansatz innerhalb der Literaturwissenschaft in Frage. Mit ihrem Vorschlag *On the Abolition of the English Department* plädierten sie dafür, die britisch geprägte Fakultät grundlegend zu verändern und in eine Fakultät umzuwandeln, die sich auf afrikanische Literatur und deren Auseinandersetzung mit dem Rest der Welt konzentriere. Eine epistemologische Revolution sei von Nöten, um den Geist von den Auswirkungen des Kolonialismus zu befreien, so Thiong'o. Bildung und kulturelle Reformen waren auch ein wichtiger Faktor für die Anti-Apartheids-Bewegung in Südafrika, wo der Aktivist und Schriftsteller Steve Biko die in den 1960er und 1970er Jahren Debatte um Black Consciousness Movement anführte. Black Consciousness kann als eine Reaktion auf die hauptsächlich von *Weiß*en geführte Anti-Apartheid-Bewegung verstanden werden (vgl. Decker; McMahon 2021, S. 93ff.).

Zudem kam nach der formellen Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonien in den 1960er Jahren auch die Idee einer afrikanischen Entwicklungsuniversität auf von afrikanischer Seite aus. Diese sollte afrikanisch sein und eine aktive Rolle bei der Nationenbildung, der sozioökonomischen Entwicklung und der Förderung eines afrikanischen Bewusstseins spielen. An der Universität von Ibadan in Nigeria entstand so beispielsweise eine lebendige und angesehene afrikanisch-nationalistische Schule, angeführt von Historikern wie Kenneth Onwuka Dike, Jacob Ade Ajayi, John Omer-Cooper und anderen, die einen großen Beitrag zur Afrikanisierung der Geschichtswissenschaft leisteten. Afrikanische Musik, Kunst und Kultur blühten auf und auch afrikanische Intellektuelle, Politiker*innen und Aktivist*innen waren sehr produktiv. Thematisch stand vor allem Afrikas Geschichte vor dem Kolonialismus, die Auseinandersetzung Afrikas mit islamischen und westlichen Kulturen und Interventionen, die Unterentwicklung Afrikas durch die europäische Herrschaft, die Kolonisierung des afrikanischen Geistes, die Beherrschung Afrikas und dessen Folgen für postkoloniale Reformen, die Vorstellungen von afrikanischen Gesellschaftsformationen, afrikanische Kämpfe für Entwicklung und afrikanische nationale Projekte, die afrikanische transzendente Identität und um die afrikanische Hochschullandschaft im Vordergrund. 1967 wurde dann im marokkanischen Rabat die Association of African Universities (AAU) gegründet, welche das anhaltende Engagement afrikanischer Führungspersonlichkeiten und afrikanischer Intellektueller für die Entkolonialisierung und Afrikanisierung der Universitäten in Afrika widerspiegelte. Die AAU sprach sich für die Einhaltung weltweiter akademischer Standards und die Entwicklung einer Hochschulbildung im Dienste Afrikas aus und befürwortete die Verbindung des afrikanischen Geistes der Universität mit dem panafrikanischen Geist, der von der Organisation für Afrikanische Einheit verkörpert wurde. Die 1980er und 1990er Jahre wurden zu Krisenjahren für Universitäten in Afrika, und die Versuche, eine afrikanische Universität zu schaffen, scheiterten. Die Krise wurde durch neue Faktoren verschärft, wie beispielsweise die negative Haltung der Weltbank gegenüber afrikanischen Universitäten. Afrikanische Universitäten wurden gezwungen, zu einer „corporate university“ (Ndlovu-Gatsheni 2020, S. 161) zu mutieren (vgl. ebd., S. 157ff.). Neoliberale Merkmale wie Deregulierung und Privatisierung fanden sich nun auch an Universitäten in Afrika wieder. Eine akademische Führungsklasse bildete sich heraus. Hochschulbildung wurde an einem kommerziellen Wert bemessen, sodass Student*innen aus ärmeren Verhältnissen ausgeschlossen wurden und Student*innen zusätzlich mit hohen Schulden belastet wurden. Dies führte zu zahlreichen Student*innen Protesten, wie der bereits erwähnten Protest-Bewegung „Rhodes Must Fall“ 2015 in Südafrika (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2018a, S. 187f.).

Die Ausführungen zeigen uns, dass das europäische Universitätsmodell bereits bestehende vorkoloniale Universitäten in Afrika verdrängt hat und die Einführung einer modernen, westlich orientierten Universität zu einer radikalen Veränderung bestehender intellektueller Traditionen beziehungsweise zur Zerstörung dieser führte. Der Kolonialismus hatte eine schwierige strukturelle Situation in Afrika hinterlassen, indem das moderne Bildungswesen Menschen hervorgebracht hat, die sich ihrer selbst, ihrer Kultur, ihrer Sprache, ihrer Vorfahren und ihrem Wissen zutiefst entfremdet haben. Gleichzeitig wollten diese Menschen jedoch auch die Kolonialherrschaft beenden. In afrikanischen Universitäten ist der erkenntnistheoretische Kolonialismus weiterhin tief verwurzelt und kultureller Kolonialismus wird weiterhin reproduziert, weswegen Kämpfe um die Dekolonisierung von Universitäten und die Schaffung einer afrikanischen Universität auch heute noch aktuell sind (vgl. ebd., S. 190f.).

Afrikanische Universitäten müssen deswegen zwingend neu gegründet und gestaltet werden, so Ndlovu-Gatsheni. Vor allem gehe es dabei darum, sich mit Fragen der Subjektivität, der kognitiven Gerechtigkeit und der epistemischen Freiheit auseinander zu setzen. Universitäten seien deshalb auf der ganzen Welt zu Schauplätzen der Dekolonisierung geworden. Student*innen und Jugendliche würden an der Spitze der Dekolonisierung des 21. Jahrhunderts stehen. Rassismus, Patriarchat, Sexismus, Eurozentrismus und kapitalistische Ausbeutungslogiken werden so wieder in den öffentlichen Raum gestellt und kritisiert. Das Aufkommen der „Rhodes Must Fall“ Bewegung in Südafrika verdeutlichte die Forderungen nach Dekolonisierung der Universitäten und kostenloser Bildung. Die Dekolonisierung von afrikanischen Universitäten beinhalte Forderungen wie die Abschaffung der kolonialen/Apartheid-Ikonographie, die Wiedereinführung afrikanischer indigener Sprachen in Lehre, Lernen und Forschung und die Veränderung entfremdender institutioneller Kulturen, die Patriarchat, Sexismus, Rassismus, Elitismus und andere Formen der Ausgrenzung und Diskriminierung hervorbrachten (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2019, S. 218). Die afrikanische Universität solle frei von Eurozentrismus und Kolonialität sein, auf afrikanischem Boden verankert sein, auf afrikanische Bestrebungen eingehen, nicht-elitär sein und die Förderung von Bildung als öffentliches Gut anerkennen. Bildung solle kostenlos, hochwertig, zugänglich und relevant sein. Kolonialsprachen sollen abgeschafft werden und einheimische afrikanische Sprachen beim Lernen, Lehren und Forschen benutzt werden. Eine auf Afrika ausgerichtete Bildung, die weltweit wettbewerbsfähig ist, soll vermittelt werden, dabei soll afrikanisches indigenes Wissen privilegiert werden (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2020, S. 163). Ndlovu-Gatsheni zieht es deshalb vor, nicht von afrikanischen Universitäten zu sprechen, sondern von Universitäten in Afrika, da diese nicht aus dem afrikanischen kulturellen Boden und Ideologien

hervorgegangen sind. Vielmehr handelt es sich bei Universitäten in Afrika um eine moderne und verwestliche Universität, die sich heute in einer schweren systemischen, epistemischen und institutionellen Krise befinden (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2018a, S. 162), was eine dekoloniale Wende umso notwendiger erscheinen lässt.

5.3.3 Dekoloniale Wende

Die dekoloniale Wende soll in ihrer inhaltlichen und historischen Bedeutung nun kurz thematisiert werden, um sie anschließend in den Kontext der Themen zur Dekolonisierung von Wissen und epistemischer Freiheit zu stellen. Angemerkt sei hier auch, dass Beginn und Ansatzpunkt der dekolonialen Wende sich je nach Betrachtungsweise unterschiedlich gestalten. Eine dekoloniale Wende kann sich somit sowohl auf die Vergangenheit als auch auf Gegenwart oder Zukunft beziehen.

Was genau versteht Ndlovu-Gatsheni nun unter einer dekolonialen Wende? Dekolonisierung und Dekolonität sehen Kolonialität „as a key problem in the modern world“ (Ndlovu-Gatsheni 2019, S. 202). Dekolonisierung basiere auf dem „decolonial turn“ (ebd., S. 202), der dekolonialen Wende, die laut Ndlovu-Gatsheni, auf die haitianische Revolution von 1791-1804 zurück geht, welche sich gegen Versklavung und Rassismus richtete (vgl. ebd., S. 201fff.). Die dekoloniale Wende war dabei nie eine einheitliche, eindeutige und singuläre Bewegung. Dies liegt daran, dass die koloniale Erfahrung in verschiedenen Ländern und geografischen Regionen nicht gleich waren und historisch unterschiedlich stattgefunden haben. Es handelte sich bei den dekolonialen Befreiungskämpfen somit nicht um eine kohärente oder homogene Befreiungsbewegung. Dekolonialität sei deshalb vielstimmig und spannungsgeladen und bilde eine Vielzahl von Themen ab (vgl. ebd., S. 17f.). Die Genealogie der dekolonialen Wende umfasse deshalb, laut Ndlovu-Gatsheni, verschiedene panafrikanische Diaspora Bewegungen wie den Garveyismus sowie frühe Iterationen des *Schwarzen* Bewusstseins wie den Äthiopismus, die Black-Power-Bewegung, die Harlem Renaissance, die African Personality, die Negritude, den Panafrikanismus, afrikanisches nationalistisches antikoloniales Denken, *Schwarzes* marxistisches Denken, *Schwarzes* feministisches Denken und Nkrumahs Ideen des Neokolonialismus; fanonianisches Dekolonisierungsdenken; Walter Rodneys Ideen darüber, wie Europa Afrika unterentwickelt hat; Albert Memmi, Ngugi wa Thiong'o und Chinweizus Ideen über Kolonialisierung des Geistes der afrikanischen Bevölkerung; Cheikh Anta Diops und Molefi Asantes Afrozentrik; afrikanische Existenzphilosophie; Mahmood Mamdanis Denken darüber, wie Europa Afrika beherrschte und die langfristigen Folgen des Kolonialismus

für das postkoloniale Afrika, Achille Mbembes postkoloniales Denken darüber, wie Afrika sich selbst regierte/regiert und die aktuelle lateinamerikanische Moderne/Kolonialität/Dekolonialität (vgl. ebd., S. 26). Zentral für die dekoloniale Wende war die Sicht der Kolonisierten, der Ausgebeuteten und der Beherrschten, um einerseits die schwerwiegenden Folgen des Kolonialismus aufzuzeigen und andererseits Dekolonisierung als Grundlage für einen neuen Humanismus und eine andere Welt zu propagieren. Zu den Schlüsseltexten dieser Tradition gehören *Black Reconstruction in America 1860-1880* (1935) von W. E. B. Du Bois, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (1938) von Cyril L. R. James, *Capitalism and Slavery* (1944) von Eric Williams und die Trilogie von Oliver Cox: *Caste, Class and Race* (1948), *The Foundations of Capitalism* (1959) und *Capitalism as a System* (1964). Diese Texte schufen laut Ndlovu-Gatsheni die Grundlage für eine dekoloniale Wende, indem sie zum einen die Bedeutung der Sklaverei für die Konstruktion einer rassistisch hierarchisierten modernen Welt verdeutlichten, zum anderen ermöglichten sie das antiimperiale/koloniale Narrativ von Imperium als eine Form der Versklavung der Kolonisierten. Darüber hinaus forderten diese Texte die Abschaffung der Sklaverei (vgl. ebd., S. 19).

Die dekoloniale Wende beruhe auf der epistemischen Freiheit und der Anerkennung von pluralen Wissensökologien. Um diese verwirklichen zu können, muss allen drei Aspekten der Kolonialität (Kolonialität des Wissens, Kolonialität des Seins und Kolonialität der Macht) entgegengewirkt werden. Dafür müssen Theorien und Epistemologien aus dem Globalen Süden eingeführt werden, um kognitive Gerechtigkeit als Voraussetzung für andere Formen der Befreiung, seien sie politisch, kulturell, ontologisch, wirtschaftlich oder sozial, zu erreichen (vgl. ebd., S. 39f.). Ähnlich wie Tamale merkt auch Ndlovu- Gatsheni an, dass das Konzept der Intersektionalität für eine dekoloniale Wende besonders wichtig ist, da es auf die Überschneidungen von Rasse, Klasse, Geschlecht und Sexualität aufmerksam macht. Auch sie zollt afro-feministischen Perspektiven besondere Beachtung, welche Kämpfe um Dekolonialität in ihrer Komplexität und Tiefe erweitern (vgl. ebd., S. 22ff.).

Nach Ndlovu-Gatsheni setzt sich die dekoloniale Wende aus zehn Aspekten zusammen: „Decanonisation“ (Ndlovu-Gatsheni 2021, S. 884) - gemeint ist der Übergang vom eurozentrischen Wissensgerüst zu afrikanischen und anderen unterworfenen Wissensformen - „Deimperialisation“ (ebd., S. 884) - gemeint ist die Veränderung der modernen Machtstrukturen, welche die Universalisierung des europäischen Wissens verankern und ermöglichen, „Depatriachisation“ (ebd., S. 884), die Abschaffung des Androzentrismus bei der

Wissensgenerierung und der Öffnung dieser für feministische, queere und frauenbewegte Wissenschaften, „Deracialisation“ (ebd., S. 884), der Beseitigung der „color-line and abyssal thinking of knowledge“ (ebd., S. 884), „Dedisciplining“ (ebd., S. 884), der Befreiung von Wissen aus disziplinären und akademischen Imperien, der „Deprovincialisation“ (ebd., S. 884), der (Wieder-)Einordnung Afrikas in das Zentrum des Wissens, der „Debourgeoisement“ (ebd., S. 884), der Befreiung des Wissens von der dominanten weißen, männlichen Elite und seine Öffnung für das Wissen der afrikanischen Intellektuellen, Bauern, Arbeiter und Frauen, der „Decorporatisation“ (ebd., S. 884), der Invasion des Marktes und die Kolonialisierung der Universitäten und die Infragestellung der Kommerzialisierung und Kommodifizierung von Wissen und Bildung, der „Democratisation“ (ebd., S. 884), der Öffnung für eine mosaikartige Erkenntnistheorie und Ökologien des Wissens und schließlich der „Dehierarchisation“, dem Abbau von Hierarchien im Denken und Wissen (vgl. ebd., S. 884).

Zurückkommend auf die Ausführungen im vorherigen Kapitel zur Dekolonisierung von Wissen und epistemischer Freiheit und deren Verknüpfung mit der dekolonialen Wende lässt sich folgendes festhalten: „Reinvention commences as a decolonial re-membering process in response to centuries of dismemberment and dehumanization. In this context, identity formation and intellectual formation become inextricably intertwined paradoxically just like power and knowledge“ (Ndlovu-Gatsheni 2018a, S. 115). Kämpfe um die epistemische Freiheit seien deshalb auch immer eine Suche nach der afrikanischen Identität. Der Kolonialismus und die globale Kolonialität bilden dabei die konstitutiven Bedingungen sowohl für die intellektuelle Bildung als auch für die Identitätsbildung in Afrika, so Ndlovu-Gatsheni. Der Kolonialismus hat Afrika in einer doppelten Krise zurückgelassen: Die der Identität und die der Erkenntnistheorie (vgl. ebd., S. 115f.). Eine Neuerfindung Afrikas könne nur von den Menschen Afrikas selbst ausgehen und müsse zwingend die Aufarbeitung der Geschichte beinhalten. Da Identitätsbildung untrennbar mit intellektueller Bildung und Wissensproduktion verbunden ist, muss der Fokus auf einheimischem afrikanischem Wissen liegen. Mazuri entwickelte dafür das Konzept des dreifachen Erbes. Für ihn durchlief die Entwicklung des Wissens in Afrika eine dreifache Entwicklung von der mündlichen über die schriftliche bis hin zur elektronischen Überlieferung, während die afrikanische Identität ebenfalls eine dreifache Entwicklung von Indigenisierung, Islamisierung und Verwestlichung erlebte (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2018a, S. 118f.). Mazuri zufolge entstand aus den afrikanischen Erkenntniskämpfen ein kulturelles Paradigma, das zum Ziel hatte, Afrika aus der Perspektive afrikanischer Werte, Überzeugungen, Symbole, Kommunikationsweisen und Lebensstile zu verstehen und dem westlichen Eurozentrismus entgegenzuwirken. Die intellektuellen Beiträge dieses kulturellen Paradigmas

waren und sind in fünf Bereichen der afrikanischen epistemischen Kämpfe spürbar: Der Wiederherstellung der Afrikaner als historisches Volk, der Verbindung der Afrikaner mit der Kultur der Wissenschaft, der Wiederherstellung der Afrikaner als religiöses Volk vor dem Aufkommen des Christentums und des Islams, der Nachweis, dass die Afrikaner schon immer philosophisch waren und der Verbindung der Afrikastudien mit multikulturellen Bewegungen (vgl. ebd., S. 119ff.).

5.3.4 Bezug zum Diskurs über Entwicklung in Afrika

Wie lassen sich die Ndlovu-Gatsheni Ausführungen nun auf den Diskurs über Entwicklung in Afrika anwenden?

Der Diskurs über Entwicklung in Afrika müsse, so Ndlovu-Gatsheni, die durch den europäischen Kolonialismus entstandene benachteiligte Stellung Afrikas im globalen System stärker thematisieren. Diese gehe darauf zurück, dass sich Europa und Nordamerika als Zentrum der kapitalistischen Weltwirtschaft etabliert haben und den afrikanischen Kontinent systematisch an den Rand gedrängt wurde; dieser war nur da, um Rohstoffe zu liefern, um die euro-amerikanische Hegemonie zu festigen (vgl. Ndlovu-Gatsheni 2013, S. 80). Vermeintliche Entwicklungsunterschiede würden deshalb auf bewusst konstruierten Machtasymmetrien beruhen: Der des überlegenen Westens auf der einen und der des unterlegenen Afrikas auf der anderen Seite (vgl. ebd., S. 82).

Ndlovu-Gatsheni versteht Entwicklung deshalb als einen „struggle to end dependency and broadly a re-humanising process after long years of denied humanity“ (Ndlovu-Gatsheni 2018b, S. 21). Ndlovu-Gatsheni gibt auch verschiedene Auffassungen von Entwicklung vor: Eine ahistorische, unpolitische Auffassung und eine historische und politische Auffassung. Betrachtet man Entwicklung als ahistorisch und unpolitisch kann Entwicklung auf drei Arten verstanden werden: Erstens als Vision, Beschreibung oder Maß für den Zustand einer wünschenswerten Gesellschaft. Zweitens als Prozess des sozialen Wandels, in dem Gesellschaften über lange Zeiträume sich verändern. Drittens als bewusste Anstrengung, die auf die Verbesserung des menschlichen Lebens abzielt. Diese ahistorische und unpolitische Auffassung von Entwicklung sei jedoch problematisch, da weltpolitische Realitäten und koloniale Machtstrukturen nicht beachtet werden, so Ndlovu-Gatsheni. Aus diesem Grund plädiert Ndlovu-Gatsheni für eine historische und politische Perspektive auf Entwicklung,

welche afrikanische Entwicklungskonzepte, die vor allem dekoloniales, befreiendes Denken propagieren, beinhalten müssen (vgl. ebd., S. 23).

6.) Die Notwendigkeit eines dekolonialen Diskurses über Entwicklung in Afrika

Welche Bedeutung hat nun Dekolonisierung von Wissen im Diskurs über Entwicklung in Afrika? Welche Schlüsse können aus der Kritik an bisherigen Entwicklungsdebatten und den Ausführungen von Tamale, Ogude und Ndlovu-Gatsheni gezogen werden? Wie lassen sich deren Ansichten sinnvoll in den Diskurs über Entwicklung in Afrika integrieren?

Ausgehend von den bisherigen Ausführungen lassen sich drei wichtige Punkte festmachen, die sich als unabdingbar für einen neuen Diskurs über Entwicklung in Afrika erweisen: Die Anerkennung von afrikanischen Wissenssystemen, die Umgestaltung von afrikanischen Bildungssystemen und die Relevanz von Intersektionalität.

6.1 Anerkennung von afrikanischen Wissenssystemen

Die Anerkennung von afrikanischen Wissenssystemen muss auf mehreren Ebenen stattfinden, zum einen im Diskurs über Entwicklung in Afrika, zum anderen innerhalb der Bildungsinstitutionen Afrikas.

Bezogen auf Diskurs über Entwicklung in Afrika hat der Blick in die Vergangenheit und Gegenwart gezeigt, dass Europa seine hegemoniale Macht noch immer nutzt, um Afrika zu unterwerfen und Afrikas Wissensproduktion zu zerstören, wobei Prozesse der Wissensproduktion für die Entwicklung Afrikas von besonderer Bedeutung sind. Westliche Wissenssysteme wurden und werden im westlichen Entwicklungsdiskurs über Afrika immer noch als einziges Mittel angesehen, Entwicklung in Afrika voranzutreiben. Jedoch sollte jede Wissensform, egal ob westlich oder afrikanisch, als eigenständig, gültig und wichtig behandelt werden (vgl. Mawere 2014, S. 37). Die Tatsache, dass Fachwissen im Diskurs über Entwicklung in Afrika von außerhalb des afrikanischen Kontinents stammt, entwertet afrikanische Wissenssysteme erheblich. Eine gewisse koloniale Mentalität ist noch immer spürbar: Die afrikanische Bevölkerung wird immer noch als zweitklassig angesehen. Die „Entwicklung Afrikas“ sowie die Bewertung derer geschieht immer noch durch außenstehende nicht-afrikanische Menschen, wie folgendes Zitat deutlich macht: „The false dichotomy between the developed west (or the global north) and the less developed or developing countries of Africa

(as part of the global south) reifies colonial-era stereotypes and continues to fuel the development industry“ (ebd., S. 99).

Unabdingbar ist deshalb die Integration von indigenem Wissen in den Diskurs über Entwicklung in Afrika, nur so könne die nachhaltige Entwicklung der afrikanischen Länder vorangetrieben werden. Der erste Schritt zur Anerkennung und Integration von indigenem Wissen in Bildungs- und Entwicklungsprojekten liege in der Fokussierung auf die Bewusstseinsbildung bei Entscheidungsträger*innen im Bildungswesen, Entwicklungsorganisationen oder nationalen Regierungen. Eine solche Sensibilisierung würde darüber hinaus dazu beitragen, Pilotprojekte zu entwickeln, um andere Menschen von der Relevanz von indigenem Wissen zu überzeugen. Dadurch würde die Bedeutung von indigenem Wissen betont werden. Daraufhin könnte ein Mainstreaming angedacht werden durch Integration von indigenem Wissen in die Bildungssysteme und Entwicklungsprojekte. Politische Entscheidungsträger*innen würden so die Notwendigkeit anerkennen, indigenes Wissen in politische Dokumente aufzunehmen. Diese dreiteilige von der Weltbank formulierte Strategie (Bewusstseinsbildung, Pilotanwendungen und Mainstreaming) reichen jedoch nicht aus, um nachhaltige Entwicklung zu fördern, gerade in eher ländlichen Gebieten. Afrikanische Menschen müssen anerkannt und einbezogen werden. Alle Mitglieder der Gemeinschaft müssen das Gefühl haben als gleichberechtigte Partner*innen behandelt zu werden. Dafür muss indigenes Wissen von vermeintlich westlichen Expert*innen anerkannt werden (vgl. Mawere 2014, S. 37f.).

Indigenes Wissen ist unabdingbar, um Entwicklung zu lenken und zu fördern und effizienter zu gestalten (vgl. Mawere 2017, S. 17ff.). Aus diesem Grund besteht die dringende Notwendigkeit eines Aktionsplans, welcher indigenes Wissen im Diskurs über Entwicklung in Afrika sichtbarer macht (vgl. ebd., S. 39). Akteure innerhalb des Entwicklungsdiskurses sind deshalb dazu aufgefordert, eine Offenheit und Bereitschaft an den Tag zu legen, um über Unterschiede in Wissen und Wahrnehmung zu verhandeln und ein Bewusstsein dafür zu etablieren. Es müsste auf die wirtschaftlichen und entwicklungspolitischen Auswirkungen geachtet werden, wie Wissen und Information definiert und vermarktet werden (vgl. Powell 2006, S. 523f.). Beispielsweise würde die Forschung zu Entwicklungsfragen von westlichen Institutionen dominiert. Forscher*innen aus dem Globalen Süden wird es erheblich erschwert, ihre Forschungsarbeiten zu veröffentlichen (vgl. ebd., S. 527).

Es sei nicht möglich über Wissen und Entwicklung zu sprechen und dabei nicht auch Sprache zu thematisieren, so Powell. Sprache sei das Hauptmedium des Denkens. Die Thematisierung

von Sprache ist insofern wichtig für den Entwicklungsdiskurs, als dass es beim Übersetzen von Sprache nicht nur darum gehen sollte, die Sprache zu übersetzen, sondern darum, das intellektuelle, ideologische und soziale Verständnis, das Sprache zu Grunde liegt, zu verstehen. Sprachgebrauch umfasst immer eine gewisse Struktur des Denkens und des Verständnisses, die nicht einfach übersetzt werden kann. Darüber hinaus würde im Entwicklungsdiskurs die englische Sprache dominieren. Menschen, die nicht englisch sprechen, wird der Zugang zum Entwicklungsdiskurs über Afrika erheblich erschwert. Akademiker*innen müssen auf Englisch publizieren, ansonsten werden ihre Arbeiten kaum beachtet oder zitiert. Autonome lokale Wissensprozesse werden dabei ignoriert, es sei denn sie äußern sich in einer anderen „angesehenen“ internationalen Sprache. Die Dominanz der englischen Sprache im Entwicklungssektor führt dazu, dass die Augen vor anderen wichtigen intellektuellen Traditionen abseits des Mainstreams geschlossen bleiben (vgl. Powell 2006, S. 522f.).

Ein weiterer wichtiger Punkt ist die Anerkennung von afrikanischen Wissenssystemen innerhalb der afrikanischen Bildungssysteme und der damit einhergehenden Umgestaltung dieser.

Dekolonisierung von Wissen sollte als Ausgangspunkt für die Umgestaltung des bestehenden afrikanischen Bildungssektors angesehen werden. Afrikanische Schulen, Colleges und Universitäten sind nach wie vor eurozentrisch geprägt. Die von ihnen angebotene Bildung ist nicht relevant genug für Afrika. Seit der Besetzung Afrikas durch Imperial- beziehungsweise Kolonialmächte sollte die moderne westliche Bildung den europäischen Imperial- beziehungsweise Kolonialmächten dienen und nicht den Afrikaner*innen selbst. Ndlovu-Gatsheni bringt es treffend auf den Punkt: „The idea of Africa as a pupil to be taught by Europe was a colonial project which turned Africa into an object of development rather than an active subject. Thus, the idea and reality of Africa as lagging behind the rest of the world in the knowledge sector is a deliberate colonial invention“ (Ndlovu-Gatsheni 2020, S. 172).

Der Bildungssektor kann dabei als Katalysator von Entwicklung dienen, so Ndlovu-Gatsheni. Die 2011 von der Afrikanischen Union (AU) ins Leben gerufene Panafrikanische Universität (PAU), die ihre Vision und Agenda bis 2063 vorantreiben soll, ist ein vielversprechender Schritt. Die intellektuelle Agenda der PAU orientiert sich an den von der AU festgelegten strategischen Entwicklungszielen. Im Lehrplan existieren die MINT-Fächer (Naturwissenschaft, Technologie, Ingenieurwesen und Mathematik) gleichberechtigt mit Studiengängen über afrikanische Geschichte, Gender, regionale Integration, Migration, Politik und Verwaltung. Die meisten Universitäten in Afrika haben jedoch noch keinen institutionellen

Wandel vollzogen, welcher der afrikanischen Bevölkerung dient. Sie haben ihre koloniale Identität als Teil eines hegemonialen, westlich geprägten globalen Universitätssystems beibehalten, das dem euro-nordamerikanisch geprägten modernen Weltsystem und seinen sich verändernden globalen Ordnungen dient (vgl. Ndlovu-Gatscheni 2020, S. 173f.).

6.2 Relevanz von intersektionalen Perspektiven

Intersektionalität ist unabdingbar innerhalb einer dekolonialen Umgestaltung des Diskurses über Entwicklung in Afrika. Neben allgemeinen Ausführungen zu intersektionalen Sichtweisen, möchte ich mich spezifisch noch einmal mit dem Beitrag von afro-feministischen Perspektiven zu einem intersektionalen Diskurs über Entwicklung in Afrika auseinandersetzen.

Dekolonisierung sollte intersektional betrachtet werden. Die Kategorie *race* ist dafür zentral und muss intersektional mit *gender* im Kontext des globalen Kapitalismus gedacht werden (vgl. Brunner 2020, S. 74). Grosfoguel merkt drei wichtige Punkte für einen intersektionalen dekolonialen Diskurs über Entwicklung an: Erstens erfordere eine dekoloniale erkenntnistheoretische Perspektive einen breiteren Kanon des Denkens als nur den westlichen Kanon, zweitens müsse eine dekoloniale Perspektive das Ergebnis eines kritischen Dialogs zwischen verschiedenen kritischen epistemischen, ethischen und politischen Projekten sein und drittens müsse die Dekolonisierung von Wissen die epistemischen Perspektiven von kritischen Denker*innen aus dem Globalen Süden ernst nehmen (vgl. Grosfoguel 2007, S. 212). Dekolonisierung fordere eine umfassendere Transformation der sexuellen, geschlechtlichen, spirituellen, epistemischen, wirtschaftlichen, politischen, sprachlichen und rassistischen Hierarchien des Weltsystems. Dekolonisierung erfordere darüber hinaus auch, über sozialen Wandel und soziale Transformation nachzudenken, wobei Intersektionalität eine wichtige Rolle spiele: „Race, gender, sexuality, spirituality and epistemology are not additive elements to the economic and political structures of the capitalist world-system, but an integral, entangled and constitutive part of the broad entangled ‘package’ called the European modern/colonial capitalist/patriarchal world-system“ (ebd., S. 217).

Einen wichtigen Beitrag zu mehr Intersektionalität im Diskurs über Entwicklung in Afrika können afro-feministische Sichtweisen leisten. Hegemoniale, eurozentrische Paradigmen propagieren eine vermeintliche universalistische, neutrale und objektive Sichtweise. Perspektiven afrikanischer Feminist*innen wie Sylvia Tamale machen darauf aufmerksam, dass westliches Wissen immer noch stark an Klassen-, Sexual-, Geschlechter- und rassistische

Hierarchien gebunden ist (vgl. ebd., S. 213). Das europäische Patriarchat und europäische Vorstellungen von Sexualität, Epistemologie und Spiritualität wurden durch die koloniale Expansion als hegemoniale Kriterien in den Rest der Welt gebracht, um den Rest der Weltbevölkerung zu rassifizieren, klassifizieren und zu pathologisieren in eine Hierarchie von überlegenen und minderwertigen „Rassen“ (vgl. ebd., S. 217f.). Koloniale Politiken haben die ungleichen Geschlechterverhältnisse mithervorgebracht und aufrechterhalten, indem Interventionen in den Bereichen Bildung, formale Beschäftigung und kommerzielle Landwirtschaft auf die Vorstellung von allein Männern als Wirtschaftakteure und Ernährer ausgerichtet waren. Darüber hinaus wurden auch noch andere Maßnahmen ergriffen, um die physische, soziale und wirtschaftliche Mobilität von Frauen einzuschränken (vgl. Anyidoho 2021, S. 159f.).

Geschlechterfragen sollten deshalb im Diskurs über Entwicklung in Afrika zwingend notwendig miteinbezogen werden. Die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern sei ein erhebliches Hindernis für die Entwicklung Afrikas, so Anyidoho. Alle Aspekte des Lebens seien geschlechtsspezifisch. Deshalb müsse auch der Diskurs über Entwicklung Themen der sozialen Geschlechterbeziehungen erörtern. Zudem sei auch jede Entwicklungsmaßnahme, ob Projekt oder Programm, in Bezug auf ihre Annahmen, Ziele und Umsetzungsprozesse geschlechtsspezifisch und auch in ihren Auswirkungen geschlechtsspezifisch bezogen auf die unterschiedliche Art und Weise, wie sie die verschiedenen Geschlechter betrifft (vgl. Anyidoho 2021, S. 158f.). Konkret bedeutet dies ein besseres Verständnis für die Art und Weise zu schaffen, in der Gender konzipiert wird. Afrikanische Weiblichkeit sei innerhalb der Entwicklungspraxis pathologisiert worden, wie folgendes Zitat verdeutlicht: „The stereotypical construction of the beneficiary of development as a poor, rural woman, burdened by motherhood and domestic chores, does not allow for the range and complexity of African women’s realities“ (ebd., S. 159). Gender und verwandte Konzepte wie Geschlechtergleichstellung, Geschlechtergerechtigkeit oder Gender Mainstreaming seien zwar im Diskurs über Entwicklung allgegenwärtig, werden jedoch auch missverstanden und missbraucht (vgl. ebd., S. 159). Ipadeola bringt die Wichtigkeit von Geschlechterfragen innerhalb des Diskurses über Entwicklung in Afrika auf den Punkt, indem sie anmerkt: „Unless women are emancipated from subjugation and marginalization, a great percentage of Africans are not emancipated, and this means that all effort toward the liberation of Africa from neocolonialism and marginalization is still far from being successful. African states’ development is strongly tied to the liberation of the continent from foreign control and subjugation, and this cannot be achieved unless women are emancipated. Gender egalitarianism

is therefore pivotal in the attempt to actualize and enhance the development of the continent“ (Ipadeola 2023, S. 161).

7.) Fazit

Die Ausführungen dieser Arbeit sollen verdeutlichen, dass eine erhebliche Notwendigkeit zur Dekolonisierung des Diskurses über Entwicklung in Afrika besteht. Eine entscheidende Rolle spielt dabei die Dekolonisierung von Wissen, bei der es vor allem darum geht afrikanische Wissenssysteme anzuerkennen und intersektionalen Perspektiven mehr Beachtung zu schenken.

Die Debatten über Entwicklung in Afrika nach der formellen Unabhängigkeit der Kolonien wurden von afrikanischer Seite aus kritisiert, nur findet diese Kritik in den westlichen Entwicklungsinstitutionen und -organisationen kaum Beachtung. Afrikanische Denker*innen plädieren dafür, eigene Vorstellungen und Ansätze von Entwicklung zu verwirklichen. Die Ausführungen zu den Sichtweisen und Arbeiten Tamales, Ogudes und Ndlovu-Gatschenis haben gezeigt, dass genügend Grundlagen dafür gegeben sind. Der Diskurs über Entwicklung in Afrika muss zukünftig intersektionaler gedacht werden. Perspektiven von marginalisierten afrikanischen Gruppen müssen mehr Beachtung finden, genauso wie die Anerkennung von afrikanischen Wissenssystemen; nicht nur innerhalb des Diskurses über Entwicklung in Afrika, sondern auch innerhalb der Bildungsinstitutionen auf dem afrikanischen Kontinent selbst.

Entwicklung, wie auch immer sie verstanden wird, steht in einem direkten Zusammenhang mit Wissen. Daher wirken sich die Kolonisierung beziehungsweise Dekolonisierung von Wissen auf Entwicklung aus. Die Kolonisierung Afrikas hat dazu geführt, dass afrikanische Wissenssysteme systematisch ausgelöscht und abgewertet wurden und somit die Entwicklung, verstanden als Entfaltung und sozialer Prozess, weiter Teile Afrikas erheblich eingeschränkt und verhindert wurde. Bis heute besteht epistemische Ungerechtigkeit fort und drückt sich auf vielfältige Weise aus. Umso wichtiger erscheint die Dekolonisierung von Wissen, die darauf aufmerksam macht, wie afrikanisches Wissen systematisch untergraben wurde und auch immer noch wird.

Wie die verschiedenen Ausführungen zu Dekolonisierung und Entwicklung gezeigt haben, stellt Dekolonialität keine kohärente Theorie dar, sondern beinhaltet eine Vielzahl an verschiedenen Themen, die sich geografisch und interpersonell unterscheiden. Allen hier diskutierten Ausführungen ist jedoch gemeinsam, dass sie die Subjektstellung der afrikanischen

Bevölkerung in der Generierung von Wissen betonen und auf die Notwendigkeit aufmerksam machen, indigenes afrikanisches Wissen anzuerkennen und europäisches beziehungsweise nord-amerikanisches Wissen zu hinterfragen.

Zwar ist der Diskurs über Entwicklung in Afrika heute eine globale Debatte im Wandel, bei der auch afrikanische Akteur*innen mehr und mehr Mitspracherecht und Einfluss haben. Jedoch werden sie immer noch nicht als handelnde Subjekte anerkannt, welche die endogene Entwicklung ihrer Länder vorantreiben können. Zudem darf auch nicht den afrikanischen Gesellschaften die Verantwortung für vermeintliche Entwicklungsdefizite zugeschoben werden. Die Ausführungen dieser Arbeit zum Kolonialismus beziehungsweise zur bis heute andauernden Kolonialität haben gezeigt, dass sich die afrikanischen Länder noch immer in einer ungleichen Stellung im weltpolitischen Geschehen befinden. Dekolonisierung und Kolonisierung sind unabdingbar miteinander verbunden, genauso wie Dekolonialität und Kolonialität.

Die Dekolonisierung von Wissen ist unabdingbar, um den Diskurs über Entwicklung in Afrika von afrikanischer Seite aus gerechter gestalten zu können. Zurückkommend auf die Definition von Entwicklung als sozialem Wandel, können auch Bemühungen um Dekolonisierung als Bemühungen für einen sozialen Wandel aufgefasst werden. Dieser soziale Wandel weist eine lange Geschichte auf, beginnend beim Widerstand der afrikanischen Bevölkerung gegen Versklavung, Ausbeutung und Unabhängigkeit in den letzten Jahrhunderten dauert er bis zum heutigen Zeitpunkt an. Dekolonisierungsbemühungen waren immer existierten schon immer und werden auch zukünftig immer existieren, solange sich das weltpolitische Geschehen und der Diskurs über Entwicklung in Afrika nicht gravierend ändern werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Dekolonisierung von Wissen die Möglichkeit birgt, Alternativen zu denken, fernab von Eurozentrismus und Rassismus. Sie bietet die Möglichkeit Bildung neu zu gestalten und afrikanische Stimmen wirklich zu hören. Gerade für den Diskurs über Entwicklung in Afrika erscheint die Dekolonisierung von Wissen unabdingbar. Die vielen Vorschläge und Initiativen von afrikanischer Seite aus sind da, sie müssen nur gehört und umgesetzt werden. Insbesondere Menschen des Globalen Nordens sollten sich dabei immer wieder kritisch hinterfragen und sich ihrer privilegierten Stellung im weltpolitischen Geschehen und vor allem im Diskurs über Entwicklung in Afrika bewusst sein.

Diese Arbeit soll mit einem Zitat enden, welches auf die Notwendigkeit der Dekolonisierung von Wissen im Diskurs über Entwicklung in Afrika aufmerksam macht und das Anliegen dieser Arbeit auf den Punkt bringt: „Africa cannot be developed unless the continent is free, and the continent cannot be truly free until the project of decolonization is successful“ (Ipadeola 2023, S. 92).

8.) Quellen- und Literaturverzeichnis

8.1) Internetquellen

Makerere University School of Law (2023): Sylvia Tamale. URL: <https://law.mak.ac.ug/sylvia-tamale/> - zuletzt abgerufen am 09.02.2024.

United Nations (2024): The 17 Goals. URL: <https://sdgs.un.org/goals> - zuletzt abgerufen am 09.02.2024.

Universität Bayreuth (2023): Prof. Dr. Sabelo Ndlovu-Gatsheni. URL: https://www.ethnologie.uni-bayreuth.de/de/team/Ndlovu-Gatsheni_Sabelo/index.php - zuletzt abgerufen am 09.02.2024.

University of Pretoria (2023): Prof. Dr. James Ogude. URL: <https://www.up.ac.za/centre-for-the-advancement-of-scholarship/article/1929450/prof-james-ogude> - zuletzt abgerufen am 09.02.2024.

8.2) Literaturverzeichnis

Ake, Claude: Democracy and Development in Africa. Washington, D. C.: The Brookings Institution 1996.

Akude, John Emeka: Theorien der Entwicklungspolitik. Ein Überblick. In: König, Julian; Thema, Johannes (Hrsg.): Nachhaltigkeit in der Entwicklungszusammenarbeit. Theoretische Konzepte, strukturelle Herausforderungen und praktische Umsetzung. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2011, S. 69-96.

Anyidoho, Nana Akua: Women, Gender and Development in Africa. In: Yacob-Haliso, Olajumoke; Falola, Toyin (Hrsg.): The Palgrave Handbook of African Women's Studies. Cham: Springer Nature Switzerland AG 2021, S. 155-169.

Braxton, Gawn: Ubuntu. I am because you are. In: Women's International League for Peace and Freedom Vol. 61/4 2001, S. 9.

Brunner, Claudia: Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne. Bielefeld: transcript 2020.

Cornell, Drucilla: Rethinking Ethical Feminism Through uBuntu. In: Bergo, Bettina; Nicholls, Tracey (Hrsg.): I don't see Colour. Personal and Critical Perspectives on White Privilege. Pennsylvania State University: The Pennsylvania State University Press 2015, S. 210-228.

Cornell, Drucilla; Van Marle, Karin: Ubuntu feminism. Tentative Reflections. In: Verbum et Ecclesia Vol. 36/2 2015, S. 1-8.

Decker, Corrie; McMahon, Elisabeth (Hrsg.): The Idea of Development in Africa. A History. Cambridge: Cambridge University Press 2021.

Denk, Albert: Dekolonialität. Eine Leerstelle in den Nachhaltigkeitszielen der Vereinten Nationen. In: Schöneberg, Julia; Ziai, Aram (Hrsg.): Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2021, S. 59-80.

Emeagwali, Gloria: The neo-liberal Agenda and the IMF/World Bank Structural Adjustment Programs with Reference to Africa. In: Kapoor, Dip (Hrsg.): Critical Perspectives on Neoliberal Globalization, Development and Education in Africa and Asia. Rotterdam: Sense Publishers 2011, S. 3–13.

Etieyibo, Edwin: Ubuntu. Cosmopolitanism and Distribution of Natural Resources. In: Philosophical Papers Vol. 46/1 2017, S. 139-162.

Frieters-Reermann, Norbert: Wer entwickelt wen und warum. Eine postkoloniale Sicht auf das Konzept einer Bildung für nachhaltige Entwicklung. In: Deutsches Zentralinstitut für soziale Fragen 63/2017, Heft 1, S. 4-7.

Graneß, Anke: Becoming a Person. Personhood and its Preconditions. In: Ogude, James (Hrsg.): Ubuntu and Personhood. New Jersey: Africa World Press 2018, S. 40-59.

Graneß, Anke: Is the Debate on „Global Justice“ a Global One. Some Considerations in View of Modern Philosophy in Africa. In: Journal of Global Ethics Vol. 11/1 2015, S. 126-140.

Graneß, Anke; Kopf, Martina; Kraus, Magdalena (Hrsg.): Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Facultas Verlag 2019.

Grosfoguel, Ramón: The Epistemic Decolonial Turn. Beyond Political-economy Paradigms. In: Cultural Studies 2007 Vol. 21/2-3, S. 211-223.

Ipadeola, Abosede Priscilla: Feminist African Philosophy. Women and the Politics of Difference. New York: Routledge 2023.

Louw, Dirk J.: Rethinking Ubuntu. In: Ogude, James (Hrsg.): Ubuntu and the Reconstitution of Community. Bloomington, Indiana: Indiana University Press 2019, S. 114- 130.

Maldonado-Torres, Nelson: On the Coloniality of Being. Contributions to the Development of a Concept. In: Cultural Studies 2007 Vol. 21/2-3, S. 240-270.

Masolo, D. A.: Crafting Ideal Conditions. Ubuntu and the Challenges of Modern Society. In: Ogude, James (Hrsg.): Ubuntu and the Reconstitution of Community. Bloomington, Indiana: Indiana University Press 2019, S. 40-72.

Mawere, Munyaradzi: Culture, Indigenous Knowledge and Development in Africa. Reviving Interconnections for Sustainable Development. North West Region, Cameroon: Langaa Research & Publishing Common Initiative Group 2014.

Mi Táíwò, Olúfẹ: How Colonialism Preempted Modernity in Africa. Bloomington: Indiana University Press 2010.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J.: Coloniality of Power and African Development. In: Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J.: Empire, Global Coloniality and African Subjectivity. New York: Berghahn Books 2013, S. 75-101.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J.: Decoloniality as the Future of Africa. In: History Compass 2015 Vol. 13/10, S. 485-496.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J.: Decolonization, Development and Knowledge in Africa. New York: Routledge 2020.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J.: Discourses of Decolonization/Decoloniality. Political and Epistemological Movement Gesturing towards Attainment of Ecologies of Knowledges and Pluriversity. In: Paers on Language & Literature Vol.55/3 2019, S. 201-226.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J.: Epistemic Freedom in Africa. Deprovincialization and Decolonization. London, New York: Routledge 2018a.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J.: The African Idea of Development. In: Binns, Tony; Lynch, Kenneth; Nel, Etienne (Hrsg.): The Routledge Handbook of African Development. New York: Routledge. Taylor & Francis Group 2018b, S. 19-34.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J.: The Cognitive Empire, Politics of Knowledge and African Intellectual Productions. Reflections on Struggles for Epistemic Freedom and Resurgence of

Decolonisation in the Twenty-First-Century. In: *Third World Quarterly* 2021 Vol. 42/5, S. 882-901.

Nnaemeka, Obioma: Neco-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way. In: *Journal of Women in Culture and Society* Vol. 29/2 2004, 357-385.

Oelofsen, Rianna: Women and ubuntu. Does Ubuntu Condone the Subordination of Women. In: Chimakonam, Jonathan O.; Du Toit, Luise (Hrsg.): *African Philosophy and the Epistemic Marginalization of Women*. New York: Routledge 2018, S. 42-56.

Ogude, James: *Ubuntu and Personhood*. New Jersey: Africa World Press 2018.

Ogude, James: *Ubuntu and the Reconstitution of Community*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press 2019.

Oyéwùmi, Oyeronke: Kolonisierte Körper und Köpfe. Gender und Kolonialismus. In: Dübgen, Franziska; Skupien, Stefan (Hrsg.): *Afrikanische Politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015, S. 218-259.

Oyowe, Oritsegbubemi A.; Yurkivska, Olga: Can a Communitarian Concept of African Personhood be both relational and genderneutral. In: *South African Journal of Philosophy* Vol. 33/1 2014, S. 85-99.

Pailey, Robtel Neajai: De-Centring the „White Ganze“ of Development. In: *Development and Change* Vol. 51/3 2020, S. 729-745.

Powell, Mike: Which Knowledge? Whose Reality? An Overview of Knowledge Used in the Development Sector. In: *Development in Practice* Vol. 16/6 2006, S. 518-532.

Rempel, Ruth: Colonialism and Development in Africa. In: Falola, Toyin; Shanguhya, Martin S. (Hrsg.): *The Palgrave Handbook of African Colonial and Postcolonial History*. New York: Palgrave Macmillan 2018, S. 569-620.

Schöneberg, Julia; Ziai, Aram: Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen. Akteur*innen, Institutionen, Praxis. In: Schöneberg, Julia; Ziai, Aram (Hrsg.): *Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen. Akteur*innen, Institutionen, Praxis*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2021, S. 7-20.

Shivji, Issa: The Development Discourse. In: Shivji, Issa: *Accumulation in an African Periphery. A Theoretical Framework*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota 2009, S. 1-31.

Shizha, Edward: Neoliberal Globalization, Science Education and Indigenous African Knowledges. In: Kapoor, Dip (Hrsg.): Critical Perspectives on Neoliberal Globalization, Development and Education in Africa and Asia. Rotterdam: Sense Publishers 2011, S. 15-32.

Sonderegger, Arno: Afrika und die Welt. Betrachtungen zur Globalgeschichte Afrikas in der Neuzeit. Wiesbaden: S. Marix Verlag 2021.

Tamale, Sylvia: Decolonization and Afro-Feminism. Ottawa: Daraja Press 2020.

Tetzlaff, Rainer: Afrika. Eine Einführung in Geschichte, Politik und Gesellschaft. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2018.

Thiong'o, Ngugi Wa: The Language of African Literature. In: Decolonising the Mind, London: James Currey 1986, S. 4-33.

Tshivhase, Mpho: Personhood without Ubuntu. In: Ogude, James (Hrsg.): Ubuntu and Personhood. New Jersey: African World Press 2018, S. 61-78.

Vokes, Richard: African Perspectives on Development. In: Binns, Tony; Lynch, Kenneth; Nel, Etienne (Hrsg.): The Routledge Handbook of African Development. New York: Routledge. Taylor & Francis Group 2018, S. 10-18.

Weidtmann, Niels; Wirtz, Fernando; Sandru, Adrian Razvan: Nicht-westliche Gemeinwohlkonzeptionen. In: Hiebaum, Christian: Handbuch Gemeinwohl. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2022, S. 259-274.

Wichternich, Christa: Geschlechtergerechtigkeit. In: Boatcă, Manuela; Fischer, Karin; Hauck, Gerhard (Hrsg.): Handbuch Entwicklungsforschung. 2. Auflage, Wiesbaden: Springer Fachmedien 2016, S. 239-250.

9.) Anhang

9.1 Abstract (deutsch)

Die vorliegende Masterarbeit thematisiert die Bedeutung von Dekolonisierung im Diskurs über Entwicklung in Afrika. Dafür wird sich eingehend mit vergangenen und aktuellen Entwicklungsdebatten auseinandergesetzt und afrikanische Kritik und Alternativen zu diesen aufgezeigt. Nach einer allgemeineren Auseinandersetzung mit (De)Kolonisierung, (De)Kolonialität und der Dekolonisierung von Wissen wird anhand der Ansätze von drei afrikanischen Denkern*innen, Sylvia Tamale, James Ogude und Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, Dekolonisierung von Wissen inhaltlich konkreter betrachtet. Alle drei Denker*innen haben unterschiedliche wissenschaftliche Themenschwerpunkte, die für die Dekolonisierung von Wissen relevant sind: Die Bedeutung von afro-feministischen Perspektiven, die Relevanz des Konzeptes Ubuntu und die Notwendigkeit der Dekolonisierung von Universitäten. Ausgehend von diesen Überlegungen wird dann aufgezeigt, wie Dekolonisierung von Wissen den Diskurs über Entwicklung in Afrika verändern könnte. Dafür notwendig sind vor allem die Anerkennung von afrikanischen Wissenssystemen und intersektionalen Sichtweisen und eine Auffassung von Entwicklung, welche auf afrikanischen Bedürfnissen, Erfahrungen und Interessen beruht.

9.2 Abstract (englisch)

This master's thesis addresses the significance of decolonization in the discourse on development in Africa. To this end, it takes an in-depth look at past and current development debates and highlights African criticism and alternatives to these. After a more general discussion of (de)colonization, (de)coloniality and the decolonization of knowledge, the approaches of three African thinkers, Sylvia Tamale, James Ogude and Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni, will be used to examine the decolonization of knowledge in more concrete terms. All three thinkers have different academic focal points that are relevant to the decolonization of knowledge: The importance of Afro-feminist perspectives, the relevance of the concept of Ubuntu and the necessity of decolonizing universities. Based on these considerations, it is then shown how the decolonization of knowledge could change the discourse on development in Africa. This requires above all the recognition of African knowledge systems and intersectional perspectives and a view of development that is based on African needs, experiences and interests.