

1. EINLEITUNG

Einen leibhaftigen Afrikaner hatte der junge Mann noch nicht gesehen, der 1891 in seinem »nächtlichen Studierstübchen« einen »sehr gelehrten Artikel« aus einer Berliner Zeitung herauschnitt und in seinen Akten verwahrte. »Afrika«, war darin zu lesen, »bedeutet uns nach neuzeitlicher Ansicht, soweit es von Negern bewohnt wird, keinerlei geschichtliche Rätsel, denn nach allem, was wir von den Forschungsreisenden und Ethnographen aus diesem Erdteile gehört haben, fängt für dessen Bevölkerung die Geschichte der eigentlichen Kultur erst mit der Invasion des Mohammedanismus [...] an.« Der Südkontinent, so lautete schließlich das Fazit des Beitrags, »ist geschichtlich ärmer als irgend eine Phantasie sich vorstellen kann. »Neger Afrika« ist ein rätselloser, geschichtsloser Erdteil.«¹ Knapp zwanzig Jahre später, während seiner dritten Reise in den »dunklen Kontinent«, sollte sich der mittlerweile knapp vierzigjährige Leo Frobenius des vergilbten Artikels erinnern und ihn an den Anfang seines vierbändigen »Berichts über den Verlauf der dritten Reiseperiode der Deutschen Inner-Afrikanischen Forschungsexpedition in den Jahren 1910 bis 1912« setzen. Gleich hinter das Motto, das er selbst für die Publikation gewählt hatte: »Afrika muss mehr in das Gesichtsfeld der beglaubigten Geschichte und Kulturgeschichte gerückt werden.«

Schnee von gestern, sollte man meinen. Afrika ist längst aus dem Dunkel der Geschichtslosigkeit herausgetreten und hat sich zu den »historischen« Kontinenten gesellt. Aber hat es das wirklich? Vor wenigen Jahren warb eine süddeutsche Tageszeitung für Leserreisen nach Marokko.² »*Einfallstor nach Afrika*«, so wurde das Land in aller Kürze charakterisiert, »*Fenster nach Europa*«. Der Slogan wurde gewiss in aller Unschuld gewählt. Und tatsächlich scheint es sich auf den ersten Blick lediglich um einen harmlosen Werbespruch zu handeln. Spätestens auf den zweiten Blick aber lässt die verwendete Metaphorik Residuen der kolonialen Weltansicht erkennen, die erheblich mehr über das Verhältnis des Nordens zum Süden aussagen, als vom Texter beabsichtigt gewesen sein dürfte. Durch Tore nämlich (selbst wenn man nicht durch sie »einfällt«) schreitet man, aus Fenstern sieht man nur heraus. Der Spruch, »Einfallstor nach Afrika, Fenster nach Europa«, wörtlich genommen, beschreibt eine Einbahnstraße. Afrika spielt dabei die Rolle des passiven Zuschauers. Es harret der Penetrierung durch den europäischen Reisenden und vertreibt sich derweil die Zeit damit, gelegentlich nach Norden zu blicken, wo Geschichte *gemacht* wird. Nach einem Europa, das zwar in Sichtweite liegt, das aber dennoch unerreichbar ist.

Die Kolonialismuskritik hat eine solche Weltansicht »eurozentrisch« genannt.³ Wie alle Spielarten des Ethnozentrismus zeichnet sich auch der Eurozentrismus durch eine

¹ Frobenius (1912), *Und Afrika sprach ...*, S. 1-2.

² *Südkurier*, 22. Januar 2002, S. 24.

³ James Morris Blaut (1992), *1492: The Debate on Colonialism, Eurocentrism, and History*, S. 8, spricht in diesem Zusammenhang auch von »tunnel history«, einer Geschichtsauffassung, die Europa gleichsam als »Tunnel« im Gestein der umliegenden Kontinente sieht. Alle relevanten Entwicklungen spielen sich dabei innerhalb des Tunnels ab, gehen also von Europa aus. Was außerhalb passiert, könne diesem Geschichtsbild zufolge als unerheblich vernachlässigt werden.

ideologische Aufladung des *Gewohnten* aus, durch eine Verabsolutierung der eigenen Lebensweise und, wie meist in solchen Fällen, auch durch eine gewisse Phantasielosigkeit. Die eigene Haltung zur Welt wird zur Norm erhoben, Abweichungen davon erscheinen unweigerlich als Mangel. Es ist dies eine weit verbreitete Weltsicht, vielleicht gar eine der wenigen Universalien, die unsere an Universalien arm gewordene Welt noch zu bieten hat. Dennoch besteht natürlich in historischer Perspektive ein gewichtiger Unterschied zwischen dem Ethnozentrismus Europas und dem beispielsweise der Dogon oder der Inuit. Europa hat in den vergangenen Jahrhunderten nicht nur eine Ideologie entwickelt, die die weltweite Verbreitung europäischer Werte legitimierte – ja, mehr noch: aggressiv einforderte –, es verfügte auch über die militärischen und ökonomischen Möglichkeiten, dieses Programm einer »Europäisierung« der Welt in die Praxis umzusetzen.

Widerstand dagegen gab es immer schon. Er blieb jedoch lange Zeit regional begrenzt. Erst im 20. Jahrhundert formierten sich Bewegungen, die die lokalen Kontexte überwandern und den europäischen Hegemonialansprüchen im großen Maßstab entgegentraten. Nicht immer, aber oft, war diesen Bewegungen eine Doppelnatur eigen. Ihre Arbeit beschränkte sich dann nicht allein auf das Erreichen der politischen Unabhängigkeit von den Kolonialmächten, sondern zielte zugleich auf eine geistige Erneuerung. Wie eine solche Rückbesinnung auf kulturelle Eigenheiten aussehen kann, haben beispielsweise im Bereich des frankophonen Afrika seit den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts die Autoren der *Négritude* vorgemacht. Im Bestreben, selbst zu assimilieren, statt lediglich assimiliert zu werden,⁴ begaben sie sich auf die Suche nach der »Seele des Negers«, jenem »geheimnisvollen Wald unter den Schwingen der Flugzeuge«,⁵ der im englischsprachigen Raum dieser Zeit unter dem Stichwort »*African personality*« diskutiert wurde. Berühmt wurde dabei vor allem eine Äußerung Léopold Senghors: »Die Emotion ist negerhaft, wie die Vernunft griechisch ist.«⁶

Der Satz wurde vor mittlerweile fast 70 Jahren niedergeschrieben und seither häufig anders interpretiert, als er von seinem Autor gemeint gewesen sein dürfte. Denn weder erklärt Senghor damit natürlich alle Afrikaner pauschal für irrational, noch spricht er Europäern grundsätzlich die Fähigkeit zur Emotion ab. Wie die meisten Verallgemeinerungen soll die zugespitzte Form die Aufmerksamkeit des Lesers lediglich auf einen bestimmten Aspekt »der« europäischen, bzw. »der« afrikanischen Weltsicht lenken. Auf einen Aspekt, der in einem bestimmten Zusammenhang Geltung hat, in anderen aber bedeutungslos ist. Senghor vermeidet es strikt, den in seiner Formulierung anklingenden Dualismus zu verabsolutieren. So liegt denn auch kein Widerspruch darin, dass der Afrikaner Senghor den Satz in einem Diskurszusammenhang äußert, der kaum anders als *rational* genannt werden kann. Und gänzlich verfehlt wäre es schließlich, darin das Postulat eines biologischen Determinismus erkennen zu wollen. Tatsächlich schlägt Senghor hier eine sehr weite Konzeption von »Rasse« vor, die auch heute noch, gut fünfundzwanzig Jahre nach Beginn der Legitimierungskrise der

⁴ So der Untertitel von Senghor (1967), *Ansichten über Schwarzafrika, oder: assimilieren, nicht assimiliert werden*.

⁵ Senghor (1967), *Der Beitrag der Schwarzen*, S. 10.

⁶ Ebenda, S. 11.

»großen Erzählungen«⁷ durchaus tragfähig ist. »Es wäre töricht zu leugnen«, schreibt er in der Einleitung zu *Négritude und Humanismus*, »dass es eine schwarze Rasse gibt, die übrigens mit Arabo-Berbern und Khoisan vermischt ist. Aber für uns ist Rasse keine Wesenheit, keine Substanz. Sie ist die Tochter der Geographie und der Geschichte, in anderen Worten: sie ist die durch die Geschichte multiplizierte und also auch modifizierte Geographie. Doch sie ist nichtsdestoweniger eine Realität.«⁸

Eine wichtige Quelle für die Autoren der *Négritude*-Bewegung bildete seinerzeit die Literatur der US-amerikanischen Schwarzen.⁹ Umgekehrt kann jedoch von einer nachhaltigen Beeinflussung des amerikanischen Rassendiskurses durch die *Négritude* kaum die Rede sein. Die Ideen Senghors oder Césaires erreichten jenseits des Atlantiks erst mit erheblicher Verspätung ein englischsprachiges Publikum.¹⁰ Ein Publikum zumal, das sich zu diesem Zeitpunkt längst auf anderem Wege die Auffassung zu Eigen gemacht hatte, schwarz sei schön. So ist es denn wohl auch angemessener, die Rezeption der *Négritude* in den USA nicht als eine der Ursachen der *Black-is-beautiful*-Bewegung zu betrachten, sondern, ganz im Gegenteil, als deren *Folge*.

Eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Thesen Senghors oder Césaires fand dabei nur in Ausnahmefällen statt. Dennoch fiel die Idee einer spezifischen »Afrikanizität« auch in den Vereinigten Staaten auf fruchtbaren Boden. Insbesondere jener Zweig der *Black Power*-Bewegung, der seit knapp fünfundzwanzig Jahren unter dem Schlagwort »Afrozentrismus« firmiert und der den Hauptgegenstand dieser Studie bildet, hat ein Afrikabild entwickelt, das auf den ersten Blick dem der *Négritude* sehr ähnlich zu sein scheint. Tatsächlich modifiziert er es jedoch ganz erheblich, um den spezifischen Bedingungen von, wie es heißt, »Afrikanern in Amerika« gerecht zu werden. Vor allem ein Aspekt sollte sich dabei mit der Zeit als problematisch erweisen: Von Anfang an nämlich stellte der Afrozentrismus eine *Reaktion* auf die US-amerikanischen Spielart des Rassismus gegen Schwarze dar. Die diesem Rassismus zugrunde liegenden diskursiven Konzepte (weiß/schwarz, entwickelt/unterentwickelt, schön/hässlich, innovativ/nachahmend, etc.) wurden jedoch zu keinem Zeitpunkt ernsthaft in Zweifel gezogen. Zwar erfuhren sie in der afrozentrischen Theorie eine radikale Umwertung – schwarz galt nun als schön, weiß als hässlich, Afrika als innovativ, Europa als nachahmend –, die eigentlich viel wichtigere Frage aber, ob es sich dabei überhaupt um *sinnvolle* Kategorien zur hierarchischen Unterteilung der Menschheit handelt, wurde nicht gestellt.

Nun sind diese Konzepte im Populärdiskurs zweifellos noch virulent. Und das keineswegs nur in den Vereinigten Staaten. Aus den westlichen Wissenschaften hingegen sind sie mittlerweile doch weitgehend verschwunden. Darin dürfte vermutlich der Hauptgrund dafür liegen, dass der Afrozentrismus aus europäischer Perspektive so

⁷ Lyotard (1993), *Das postmoderne Wissen*, S. 13-14; 16.

⁸ Senghor (1967), *Einleitung*, S. 7.

⁹ Insbesondere Senghor stützt sich in erheblichem Ausmaß auf die im Zuge der »*Harlem Renaissance*« entstandene afroamerikanische Literatur, namentlich die Poesie von Langston Hughes und Claude McKay (z. B. Senghor [1967], *Der Beitrag der Schwarzen*; derselbe [1967], *Die negro-amerikanische Dichtung*, S. 96-101).

¹⁰ Die ersten Übersetzungen ins Englische datieren nicht vor Anfang der 60er Jahre (z. B. Senghor [1962], *Nationhood and the African Road to Socialism*; derselbe [1965], *On African Socialism*; Césaire [1972], *Discourse on Colonialism*).

seltsam anachronistisch anmutet. Völlig zu Recht wurde er denn auch verschiedentlich als »schwarz gewandeter Rassismus« kritisiert.¹¹ Es hilft wenig, wenn führende Afrozentristen nicht müde werden, eine solche rassistische Dimension ihrer Arbeit zu bestreiten. Solange sie das »Schwarz-Sein« als »ultimative Realität« von Afrikanern und African Americans postulieren und keine alternativen Identitätskonzepte zulassen,¹² bleiben sie unauflöslich jenem wissenschaftlich verbrämten Rassismus verhaftet, der seine Blütezeit im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts erlebte. Vielleicht erklärt sich daraus auch die Tatsache, dass die westliche Wissenschaft, von der der Afrozentrismus sich abzuheben versucht, von Autoren genau jener Epoche dominiert wird. Vor allem Hegel, Hume und Jefferson werden in diesem Zusammenhang immer wieder als Beispiele für *die* europäische Haltung gegenüber Afrika und den Afrikanern zitiert. Es sei unbenommen, dass die Ansichten dieser Männer das europäische Afrikabild lange Zeit prägten. Dennoch kann natürlich kaum davon die Rede sein, dass sie dies auch heute noch tun. So rassistisch die Human- und Sozialwissenschaften zum Zeitpunkt ihrer Etablierung im modernen Universitätssystem gewesen sein mögen, haben sie doch im vergangenen Jahrhundert eine Entwicklung durchgemacht, die es wenig angebracht erscheinen lässt, sie heute noch mit den für den farbigen Teil der Menschheit wenig schmeichelhaften Theorien ihrer Gründerväter gleichzusetzen. Der Afrozentrismus lässt allerdings eine solche historische Perspektivierung bislang schmerzlich vermissen.

Die Geburtsstunde des Afrozentrismus im eigentlichen Wortsinn kann bei all dem recht genau datiert werden. Im Jahre 1980 veröffentlichte Molefi Kete Asante seine programmatische Schrift *Afrocentricity*, der er in rascher Folge weitere Publikationen folgen lassen sollte (Ende 2006 gibt er auf seiner Homepage die Zahl der von ihm veröffentlichten Bücher mit »über sechzig« an¹³). Asante selbst vertritt zwar gelegentlich die Auffassung, der Afrozentrismus habe bereits *avant la lettre* existiert und er selbst habe lediglich begrifflich und theoretisch gebündelt, was längst schon als empirische Realität vorhanden war,¹⁴ tatsächlich aber kann diese Behauptung wohl getrost in den Bereich der Koketterie verwiesen werden. Die Art und Weise, in der Asante sich an anderer Stelle seines Werkes offen als Religionsstifter inszeniert und auf eine Stufe mit Moses, Jesus, Mohammed oder Buddha stellt, lässt doch eher vermuten, dass er sich seiner Rolle als »Prophet« eines neuen Afrika nicht allein sehr bewusst ist, sondern sich auch darin gefällt.¹⁵ Und wenngleich die Wurzeln des Begriffes »Afrozentrismus« weiter zurückreichen als bis ins Jahr 1980, kann doch erst ab diesem Zeitpunkt tatsächlich von einer afrozentrischen *Bewegung* gesprochen werden.

Einen entscheidenden Impetus erhielt der Afrozentrismus Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts. Asante war inzwischen von der *State University New York* in Buffalo nach Philadelphia gewechselt; ans *Department of African American Studies* der *Temple University*, wo unter seiner Leitung das landesweit erste Ph.D.-Programm im Bereich *Black Studies* eingerichtet wurde. Mit dieser Institutionalisierung im amerikanischen

¹¹ Z. B. Lefkowitz (1996), *Not Out of Africa*, S. 156; Walker (1996), *The Distortions of Afrocentric History*, S. 28.

¹² Asante (1987), *Afrocentricity*, S. 42.

¹³ Vgl. die Angaben auf: <http://www.asante.net/index.html>.

¹⁴ Asante (1987), *Afrocentricity*, S. 3.

¹⁵ Z. B. ebenda, S. 3; 117.

Hochschulsystem begann zugleich die rasche Ausbreitung der afrozentrischen Theorie in andere Teile der Vereinigten Staaten. Knapp einhundert Kandidaten wurden allein zwischen 1989 und 2004 unter Asantes Ägide promoviert. Die meisten von ihnen haben mittlerweile Anstellungen an Schulen und Hochschulen außerhalb Philadelphias gefunden. Und wengleich der Afrozentrismus keineswegs die einzige Art der afroamerikanischen Annäherung an die Geschichte darstellt, muss seine Strahlwirkung doch als beträchtlich angesehen werden. Diesseits des Atlantiks wurde er gleichwohl bislang kaum zur Kenntnis genommen.

Für die vorliegende Studie hatte das vor allem zwei Folgen: Zum einen erwuchs daraus die Notwendigkeit einer (jedenfalls bis zu einem gewissen Grad) deskriptiven und kritischen Annäherung an den Gegenstand. Was, mit anderen Worten, ist überhaupt Afrozentrismus? Wie sieht seine Theorie aus? Wie seine Praxis? Leider, muss man wohl sagen, sollte sich bald erweisen, dass zwischen der afrozentrischen Idee und ihrer Umsetzung Welten liegen. So berechtigt das Anliegen sein mag, Afrika stärker in den Fokus historischer Untersuchungen zu rücken, so untragbar ist der inhärente Rassismus und die große Fehlerdichte weiter Teile der bis zu diesem Zeitpunkt erfolgten afrozentrischen Textproduktion. Einer Kritik an dieser Praxis haftet nahezu zwangsläufig der Ruch des politisch Unkorrekten an.¹⁶ Sie birgt überdies die Gefahr, bei der bloßen Auflistung von Fehlern stehen zu bleiben, was nicht nur eine unangenehm schulmeisterliche, sondern vor allem auch eine ziemlich langweilige Angelegenheit wäre. Ich habe versucht, dem entgegenzuwirken, indem ich die Entwicklung der afrozentrischen Theorie in einen weiteren ideengeschichtlichen Kontext stellte, der Kritik zwar ermöglicht, sich aber nicht darin erschöpft. Auf diesen Aspekt wird weiter unten noch einzugehen sein.

Die zweite Folge der bisher erst ansatzweise sich abzeichnenden Wahrnehmung des Afrozentrismus in Europa betrifft die Literaturlage. Es gibt, von wenigen Ausnahmen abgesehen, so gut wie keine afrozentrische Literatur in europäischen Bibliotheken. Nun kann man gewiss darüber streiten, ob die Bibliotheken die entsprechende Literatur nicht in ihren Beständen führen, weil der Afrozentrismus hierzulande noch weitgehend unbekannt ist, oder ob der Afrozentrismus so unbekannt ist, weil in Europa kaum Literatur dazu zu finden ist. Letztlich ist die Beantwortung dieser Frage jedoch zweitrangig. Denn gleichgültig, wie die Antwort ausfällt, für meine Untersuchung bedeutete die fehlende Literatur, dass ich während meiner insgesamt drei längeren Aufenthalte in den Vereinigten Staaten vergleichsweise viel Zeit in Archiven und Bibliotheken verbringen musste. Nun liegt, verglichen mit anderen ethnologischen Studien, zweifellos ein gewisser Luxus in der Tatsache, dass das Primärmaterial bereits in gedruckter Form zugänglich war. Gleichzeitig aber verschob sich damit zwangsläufig das Gewicht der Untersuchung stärker in Richtung einer historischen Studie mit auch literaturwissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Fragestellungen. Statt einer methodisch vor allem auf teilnehmender Beobachtung aufbauenden Analyse des

¹⁶ Das mag einer der Gründe dafür sein, dass sich gegen die inflationäre Vergabe von akademischen Titeln für häufig eher »zweifelhafte« wissenschaftliche Leistungen so wenig Widerstand regt. Tom Wolfe, der in seinem Werk mit Kritik an der so genannten *political correctness* nie gespart hat, hat das Thema auch in seiner jüngsten Erzählung kurz gestreift und das Kürzel PC mit »prison-bound citizens« übersetzt (Wolfe [2004], *I am Charlotte Simmons*, S. 630).

Afrozentrismus stellt der vorliegende Text daher eher eine Art »Diskursgeschichte« mit ethnographischen Exkursen dar. Ein Mangel muss darin nicht liegen. Im Gegenteil, angesichts der Tatsache, dass der Afrozentrismus selbst stark historisch ausgerichtet ist, erscheint es nur angemessen, ihn auch in historischer Perspektive zu betrachten.

Gänzlich unproblematisch ist jedoch auch eine solche Annäherung nicht. Der Afrozentrismus verfügt – anders als es die *Négritude* tat – über eine aggressive Dimension, gegenüber der es schwer fällt, eine auch nur halbwegs neutrale Position einzunehmen. Man ist entweder dafür oder dagegen. Ist man dagegen, macht man sich im afrozentrischen Urteil zugleich des Rassismus schuldig. Eine Mittelposition scheint beim derzeitigen Stand der afrozentrischen Lehre kaum möglich. Das ist umso bedauerlicher, als ja durchaus eine Haltung vorstellbar ist, die den Afrozentrismus prinzipiell für eine gute Idee hält, der derzeitigen afrozentrischen Praxis jedoch kritisch gegenübersteht. So glaube ich etwa durchaus, dass es ein lobenswertes Unternehmen ist, Afrikaner *auch* als historische Subjekte zu zeigen, deren Bedeutung für die Geschichte der Menschheit sich nicht auf die Rolle von passiven Zuschauern beschränkt. Geht es jedoch darum (und der Eindruck entsteht bei der Lektüre afrozentrischer Texte sehr schnell), Afrikaner als die *einzigsten* historischen Akteure zu inszenieren und ausnahmslos alle Hochkulturen des präkolumbischen Amerikas, Asiens und Europas auf afrikanische Wurzeln zurückzuführen, wird doch eine Grenze überschritten, die wohl nur wenige europäische Wissenschaftler zu überqueren bereit sind. Auch das etwas naive afrozentrische Geschichtsmodell, das einen extremen Diffusionismus predigt und keinerlei Raum lässt für voneinander unabhängige Entwicklungen in verschiedenen Teilen der Welt, dürfte hierzulande kaum auf uneingeschränkte Zustimmung stoßen. Ob Naturwissenschaften oder Musik, Architektur oder Schifffahrt, Religion oder Philosophie – der Afrozentrismus geht stets von einem einzigen Ursprung allen Wissens aus und lokalisiert diesen auf dem afrikanischen Kontinent. In Ägypten, genauer gesagt, das, glaubt man den Afrozentristen, in der Antike ausschließlich von Schwarzen bevölkert war.

Die These von den schwarzen Ägyptern ist zugleich die afrozentrische Kernaussage, die in den vergangenen Jahrzehnten die wohl breiteste Öffentlichkeitswirkung entfalten konnte. Sie war es auch, die meine Aufmerksamkeit erstmals auf den Afrozentrismus lenkte. Damals erschien sie mir übrigens ziemlich absurd. Tatsächlich sollte sich bald zeigen, dass sie so abwegig gar nicht ist. Zwar stellt die Anwendung moderner Rassenkriterien auf die Antike zweifellos einen Anachronismus dar, das gilt aber natürlich im gleichen Maße auch für historische Betrachtungen, die sich etwa mit Fragen der Klasse oder des Geschlechts beschäftigen. Man kann sogar noch weiter gehen: Weil historische Untersuchungen zwangsläufig Fragen an die Geschichte richten, die den Menschen, denen diese Vergangenheit Gegenwart war, fremd waren, ist letztlich *jede* historische Studie anachronistisch.

Die absolute historische Wahrheit ist dabei wohl ohnehin unerreichbar. Und das nicht etwa erst seit der *rhetorischen Wende* in der Geschichtswissenschaft.¹⁷ Es

¹⁷ Schon Nietzsche hatte das 1874 so gesehen (Nietzsche [1999], *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, S. 270). Zum »*rhetorical turn*« in der Geschichtswissenschaft vgl. vor allem White (1990), *Die Bedeutung der Form*; derselbe (1991), *Auch Klio dichtet*.

sind vor allem diskursimmanente Gründe, die dafür verantwortlich zeichnen. Der »Erinnerungsfluß«, heißt es in einer kürzlich erschienenen Untersuchung des Frankfurter Historikers Johannes Fried zur historischen Memorie, »fließt, wohin er will, und reißt die erinnerte Vergangenheit mit sich fort«. ¹⁸ Was immer erinnert wird, ist demnach vor allem gegenwarts-gesättigt und weit eher den Bedingungen des »Jetzt« des Erinnernden geschuldet als der vergangenen Wirklichkeit. ¹⁹ Noch drastischer formulierte es vor einigen Jahren der holländische Dichter Cees Nooteboom. »Die Erinnerung«, schrieb er, »ist wie ein Hund, der sich hinlegt, wo er will.« ²⁰ Nicht immer, so muss man wohl ergänzen, gehorcht er dabei der Stimme der Vernunft. Das entbindet den Historiker nicht von der Verpflichtung, nach »faktizistischer Akkuratess« zu streben, ²¹ es eröffnet aber einen diskursiven Raum, der auch Platz bietet für Gegenentwürfe zu den etablierten Lehrmeinungen.

Wenn nun die meisten Europäer der Behauptung, die alten Ägypter seien schwarz gewesen, spontan widersprechen, ist daher nach den Gründen einer solchen ablehnenden Haltung zu fragen. Afrozentristen verweisen hier gerne auf das Fortbestehen rassistischer Vorurteile gegen Schwarze. Die Erklärung greift jedoch zu kurz. Ob man nämlich die Ägypter »schwarz« nennen kann oder nicht, hängt letztlich weniger davon ab, wie diese vor dreitausend Jahren tatsächlich ausgesehen haben, als vielmehr davon, was man konkret unter »schwarz« versteht. Dass Afroamerikaner dem Begriff dabei ein recht weites Bedeutungsspektrum einräumen, braucht angesichts von mehreren Jahrhunderten der Diskriminierung nicht zu überraschen. Umso weniger, als auch vergleichsweise hellhäutige African Americans den Vorurteilen gegen ihre Rasse stets mit voller Wucht ausgesetzt waren. Ich glaube nach wie vor nicht, dass die Menschen im Ägypten der letzten dreieinhalb Jahrtausende vor unserer Zeitrechnung ausnahmslos ausgesehen haben wie die heutigen Akan oder Massai. »Schwarz« aber, zumindest im US-amerikanischen Verständnis des Wortes, kann man sie vermutlich nennen, ohne damit allzu falsch zu liegen. ²²

Auch andere von Afrozentristen entwickelte Thesen lassen sich bei näherer Betrachtung weit schwieriger verwerfen, als es auf den ersten Blick den Anschein haben mag. Gab es Kontakte zwischen Afrika und dem präkolumbischen Amerika? Zwischen Afrika und Asien? Und falls ja, in welchem Ausmaß? In welcher Verbindung steht das alte Ägypten zum Rest des afrikanischen Kontinents? Gibt es Gemeinsamkeiten, die allen afrikanischen Kulturen eignen und diese von den Gesellschaften der übrigen Kontinente abgrenzen? Worin besteht der afrikanische Beitrag zur Geschichte, zur

¹⁸ Fried (2004), *Der Schleier der Erinnerung*, S. 56.

¹⁹ Ebenda, S. 105; 136; 216.

²⁰ Nooteboom (1993), *Rituale*, S. 9.

²¹ Fried (2004), *Der Schleier der Erinnerung*, S. 148.

²² Genau das war beispielsweise auch die Position des schwarzen Abolitionisten Frederick Douglass, der Ägypten und Europa in den späten 80er Jahren des 19. Jahrhunderts bereist hat. In einem Tagebucheintrag vom 16. Februar 1887 nennt er als eines der Hauptmotive für seine Reise die Suche nach »evidence of greatness, under a colored skin to meet and beat back the charge of natural, original and permanent inferiority of the colored races of men«. Bereits am folgenden Tag glaubt er sich im Besitz dieser Beweise: »I do not know of what color and features the ancient Egyptians were, but the great mass of people I have yet seen would in America be classed with mulattoes and negroes. This would not be a scientific description, but an American description« (zitiert in McFeely [1991], *Frederick Douglass*, S. 329-330; vgl. auch ebenda, S. 332).

Kunst, zur Technik und zur Philosophie? Es zählt unzweifelhaft zu den Verdiensten des Afrozentrismus, diese Fragen erneut auf die Forschungsagenda gesetzt zu haben, nachdem das 19. Jahrhundert sie bereits allzu voreilig als unerheblich vom Tisch gewischt hatte. Die *Antworten* freilich, die Afrozentristen darauf gegeben haben, vermögen bislang nur in Ausnahmefällen zu überzeugen. Zu leichtfertig wird die Grenze zwischen historischer *Möglichkeit* und historischer *Wirklichkeit* verwischt, zu bereitwillig werden bloße Behauptungen in den Rang unumstößlicher wissenschaftlicher Tatsachen erhoben, und zu weit hergeholt erscheinen viele Thesen und ihre Begründungen.²³ Auch eine wohlwollende Prüfung kann hier häufig zu keinem anderen Ergebnis kommen als dem, das es sich dabei um offensichtlichen Unsinn handelt, um eine wissenschaftlich fragwürdige Diskurspraxis, die sich zwar notfalls mit den Mitteln der Ideologiekritik begrifflich fassen ließe, die aber gleichwohl kaum als ernstzunehmende »historische Forschung« bezeichnet werden kann.

Nun hat es gerade die Ethnologie ja häufig mit Wissenssystemen zu tun, die sich nicht bruchlos in ein Raster westlicher Diskurspraktiken einfügen. Auch dass die Angehörigen anderer Gesellschaften Dinge *glauben*, die sich mit der modernen, naturwissenschaftlichen Weltanschauung nur schwer vereinbaren lassen, ist, für sich genommen, nichts Ungewöhnliches. Dennoch liest man in ethnologischen Texten in der Regel nicht, das Weltbild dieser oder jener untersuchten Gruppe sei *falsch*.²⁴ Wenn ich auf den folgenden Seiten genau das behaupte, erfordert dies eine Begründung.

Als ich vor inzwischen gut sieben Jahren mit den Vorbereitungen für diese Studie begann, stand sie noch ganz unter dem Zeichen der »Aneignung«. Warum und auf welche Weise, so die Ausgangsfrage, versuchen Afrozentristen, weite Teile der Weltgeschichte für sich (bzw. für »Afrika«) zu reklamieren? Welche Rolle spielen solche Aneignungen für den afroamerikanischen Identitätsdiskurs? Welche Folgen zeitigt es, wenn ein historisierender Diskurs auf einer Datenbasis errichtet wird, die darauf verzichtet, Vorher und Nachher, Ursache und Wirkung, Fakt und Fiktion voneinander zu scheiden? Ich war damals überzeugt (und bin es noch heute), dass eine Kongruenz von historischen Fakten und Daten der Erinnerung keinesfalls nötig ist, um der eigenen Person oder sozialen Gruppe eine einigermaßen kohärente (meist heroische) Vergangenheit zu geben. Im Gegenteil, gerade die offensichtlichen Reibungspunkte zwischen Faktengeschichte und Gedächtnisgeschichte schienen mir besonders geeignet, die Dynamik der afrozentristischen Identitätskonstruktion zu beleuchten. Wenn Afrozentristen also beispielsweise behaupten, Aristoteles habe die Bibliothek von Alexandria geplündert und auf diese Weise den afrikanischen Grundstock für das zusammengerafft, was später unter dem Namen »europäische« Kultur bekannt werden

²³ Auf das Problem, dass eine Möglichkeit »noch keine Wirklichkeit« bedeutet, hat zuletzt in einem anderen Zusammenhang Johannes Fried hingewiesen (Fried [2004], *Der Schleier der Erinnerung*, S. 253).

²⁴ Spätestens seit der Erfindung der modernen Ethnologie durch Bronislaw Malinowski werden derartige Urteile allenfalls noch dem Feldtagebuch anvertraut, während für die zur Veröffentlichung bestimmten Texte das Motto gilt, das schon Cornelius Tacitus vor knapp 1.900 Jahren seinen *Annalen* vorangestellte: *sine ira et studio* (Tacitus [o. J.], *Annales ab excessu Divi Augusti*, Buch I, 1).. Dass dabei die Sympathie des Forschers für seinen Gegenstand keineswegs zu den Grundvoraussetzungen der ethnographischen Tätigkeit zählt, zeigt exemplarisch Malinowski (1967), *A Diary in the Strict Sense of the Term*.

sollte – umso besser. Falsch zwar, wenn man es mit den als gesichert geltenden Daten der Chronologie abgleicht, aber deshalb doch als Topos der kollektiven Erinnerung kein bisschen weniger wirkungsmächtig.

Es gab jedoch einen Aspekt des Themas Aneignung, den ich anfänglich unterschätzt habe. Seit gut dreißig Jahren unterscheidet die Ethnologie zwischen »*studying up*« und »*studying down*«, der Forschung mit einem hierarchischen Gefälle vom Ethnographen zu seinem Gegenstand, bzw. umgekehrt.²⁵ Beide Herangehensweisen haben ihre Vor- und Nachteile, und nicht immer ist es einfach, zu bestimmen, ob man es im Einzelfall mit einer *study up*- oder einer *study down*-Situation zu tun hat. Denn ungeachtet der eigentlich eindeutigen terminologischen Unterscheidung beinhalten die meisten ethnographischen Studien beide Elemente. Je nachdem, ob der Forscher gerade versucht, allmählich zu einem bei »seinem Volk« gesellschaftlich akzeptablen Benehmen zu finden, oder ob er, zurück am heimischen Schreibtisch, sich plötzlich im Besitz des Deutungsmonopols über die von ihm untersuchte Kultur wiederfindet, besteht ein Diskursgefälle mal zur einen, mal zur anderen Seite. Entscheidend dabei ist aber letztlich weniger, in welche Richtung dieses Gefälle besteht, als vielmehr, *dass* es überhaupt besteht. Denn gleichgültig, ob man »nach oben« oder »nach unten« arbeitet, die Spannung zwischen dem Diskurs des Forschers und dem der von ihm Untersuchten gewährleistet in jedem Fall jene Distanz, ohne die eine interpretierende *Deutung* der gewonnenen Daten kaum befriedigend zu gewährleisten ist.

Die Frage ist, was passiert, wenn dieses Diskursgefälle zusammenbricht? Wenn sich unversehens ein Gleichgewicht einstellt zwischen dem Diskurs des Untersuchenden und dem der Untersuchten? Wenn man es also mit einer Situation des »*studying parallel*« zu tun hat?²⁶ Ein bekanntes Beispiel für eine solche Verwischung von Diskursgrenzen ist das, was in der Ethnologie bereits seit langem unter dem Schlagwort »*going native*« firmiert. Weil dabei meist der Ethnograph die Werte (und das Erkenntnisinteresse) der von ihm untersuchten Gesellschaft übernimmt, bedeutet der Zusammenfall der beiden Diskurse in der Regel zugleich auch das Ende der Untersuchung.²⁷ Das, um es vorwegzunehmen, stellte im Verlauf meiner Studie nie ein Problem dar. Mehr noch, weit davon entfernt, im Afrozentrismus aufzugehen, hat letztlich gerade die Beschäftigung mit der afrozentrischen Praxis in einem Ausmaß zu meiner »Europäisierung« beigetragen, das im Vorfeld der Untersuchung nicht abzusehen war. »*Native* gegangen« bin ich bin also nicht. Dennoch sollte sich bald eine Situation einstellen, in der sich Diskurse mit unterschiedlichen Zielrichtungen überlappten und gegenseitig das Terrain streitig machten. Die Afrozentristen nämlich, mit denen ich während der vergangenen

²⁵ Die Begriffe wurden Anfang der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts von der amerikanischen Anthropologin Laura Nader in die Diskussion eingeführt (Nader [1972], *Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up*, S. 284-311).

²⁶ Nader (ebenda, S. 292) streift beiläufig auch die Möglichkeit einer solchen Annäherung an den Untersuchungsgegenstand (sie nennt sie: *studying sideways*), ohne sie jedoch näher auszuführen. Auch behandelt sie insgesamt eher Fragen der Klassenzugehörigkeit. Die Überlappung von Diskursen hingegen spielt für ihre Überlegungen keine Rolle.

²⁷ Das berühmteste Beispiel für ein solches *going native* stellt vermutlich Frank Hamilton Cushing dar, der Ende des 19. Jahrhunderts so stark in der von ihm untersuchten Zuñi-Gesellschaft aufging, dass er heute allenfalls noch als Randfigur der Ethnologie wahrgenommen wird. Für eine Diskussion der zweifelhaften »ethnographischen Autorität« Cushings vgl. vor allem Clifford (1988), *The Predicament of Culture*, S. 28-29.

sechs Jahre näher zu tun hatte, betrieben Wissenschaft. Nicht *irgendeine* Wissenschaft, sondern – das jedenfalls ist ihr Anspruch – die gleiche wie ich. Und schlimmer noch: wenn sie Recht haben mit dem, was sie nicht müde werden zu behaupten, nicht nur die *gleiche*, sondern auch noch *bessere*.

Die »Aneignung«, mit der ich es vor allem zu tun hatte, betraf also letztlich weniger die Ebene der geschichtlichen Fakten als vielmehr den historischen Diskurs selbst, der auf der Basis dieser Fakten geführt wird. Insbesondere der afrozentrische Anspruch, die *einzig* legitime Beschäftigung mit Afrika darzustellen, zwang mich dabei konsequent in die unangenehme Position, eine Art Apologie des europäischen Interesses an afrikanischer Geschichte und Gegenwart betreiben zu müssen. Eine Apologie überdies, die – zumindest aus afrozentrischer Perspektive – von vornherein zum Scheitern verurteilt war, weil es ein legitimes, nicht-afrozentrisches Interesse an Afrika *per definitionem* gar nicht geben kann. Hier sollte sich die zirkuläre Natur der afrozentrischen Argumentation erweisen. Der Afrozentrismus, wie er gegenwärtig praktiziert wird, stellt (auch wenn führende Afrozentristen das Gegenteil behaupten²⁸) letztlich weniger eine Methode dar als vielmehr ein in sich geschlossenes System von Glaubenssätzen. Die Frage, ob eine Einzeluntersuchung afrozentrisch genannt werden kann oder nicht, wird dabei praktisch ausschließlich mit Blick auf ihre Ergebnisse beantwortet. Decken diese sich mit den axiomatischen Grundannahmen des afrozentrischen Weltbildes, gilt eine Studie als afrozentrisch, tun sie es nicht, wird die entsprechende Arbeit als illegitim und »rassistisch« verworfen. Beide Urteile ergehen übrigens unabhängig von Hautfarbe, Nationalität oder ethnischem Hintergrund der betroffenen Wissenschaftler.

Für die vorliegende Studie erwuchs daraus eine schwerwiegende Aporie. Als Ethnologe ist man ja seit geraumer Zeit gehalten, das Weltbild der untersuchten Gruppe als eine legitime Form der kognitiven Erfassung der Welt ernst zu nehmen. Für eine Studie zum Afrozentrismus würde dies bedeuten, den afrozentrischen Anspruch, Wissenschaft zu betreiben, zunächst einmal ohne größere Vorbehalte zu akzeptieren. Sobald man dies aber tut, ist es nicht mehr möglich, die häufig exzentrischen Thesen afrozentrischer Autoren widerspruchlos zur Kenntnis zu nehmen. Denn wenn es sich beim Afrozentrismus tatsächlich um »Wissenschaft« handelt, dann ist es nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten, wenigstens seine bizarrsten Theorien einer kritischen Prüfung zu unterziehen, die diese nur in wenigen Fällen einigermaßen unbeschadet überstehen. Legt man nämlich an afrozentrische Texte die gleichen Maßstäbe an, wie an wissenschaftliche Arbeiten aus anderen Disziplinen, bleibt einem letzten Endes kaum etwas anderes übrig, als sie mehrheitlich als »unwissenschaftlich« zu verwerfen. In dem Moment also, mit anderen Worten, in dem man den Afrozentrismus als Wissenschaft (im herkömmlichen Verständnis des Begriffes) anerkennt, hört er auf, Wissenschaft zu sein.

Rein theoretisch ergibt sich daraus natürlich eine andere Möglichkeit des Zugangs. Wenn der Afrozentrismus keine »Wissenschaft« darstellt, sondern in erster Linie einen Identitätsdiskurs, der es seinen Anhängern ermöglichen soll, ihren Platz als Mitglieder der amerikanischen Gesellschaft zu bestimmen, dann kann man ihn auch einigermaßen wertfrei als genau das betrachten: als einen Identitätsdiskurs, für den

²⁸ Vgl. vor allem Asante (2004), *In Search of an Afrocentric Historiography*.