



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Négritude als kulturelle und politische Emanzipationsbewegung –
Identitätssuche und die kulturelle
Selbstbehauptung einer kolonialisierten Bevölkerung

verfasst von / submitted by

Philip Gruber, BA BA

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

Wien, 2021 / Vienna 2021

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

UA 066 805

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

Masterstudium Globalgeschichte und
Global Studies

Betreut von / Supervisor:

Dr. Dr. Amadou-Lamine Sarr

Eidesstattliche Erklärung

Ich bestätige mit meiner Unterschrift, dass ich die vorliegende wissenschaftliche Arbeit selbstständig verfasst, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und mich auch sonst keiner unerlaubten Hilfe bedient habe, sowie dass ich diese Arbeit bisher weder im In- noch im Ausland in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt habe.

Wien, 19.04.2021

Ort, Datum

Unterschrift

EINLEITUNG	6
METHODIK	10
THEORIE	13
Kolonialismus	13
Kolonialistisches Denken	19
HISTORISCHER ÜBERBLICK	23
Frankreich und seine Übersee- und Kolonialgebiete – Ein kurzer Überblick	23
<i>Die Amerikas und die Karibik</i>	23
<i>Afrika und der Indische Ozean</i>	25
<i>Erster Zerfall des Französischen Kolonialreiches und Sklavenaufstand</i>	26
Das afrikanische Kolonialreich im Zeitalter des Imperialismus	29
<i>Nordafrika</i>	29
<i>Subsahara-Afrika</i>	32
HAUPTVERTRETER*INNEN DER NÉGRITUDE	38
Aimé Césaire	38
Léopold Sédar Senghor	45
Léon-Gontran Damas	50
Suzanne Césaire und die Nardal-Schwestern (Paulette, Jane): Frauen in der Négritude	54
Die Nardal-Schwestern	54
Paulette Nardal	55
Suzanne Roussi-Césaire	59
KULTURELLE ASSIMILATION	61
Quatre Communes	68
DAS KONZEPT DER NÉGRITUDE	73
Vorläufer	73
Négritude bei Césaire	77
<i>Über den Kolonialismus</i>	84

Négritude bei Senghor	90
Négritude bei Damas	98
Négritude bei Suzanne Césaire	106
Négritude bei Paulette Nardal	110
CONCLUSIO	118
QUELLENVERZEICHNIS	123
Primärliteratur	123
Sekundärliteratur	129
Andere Quellen	132
Abbildungen	133
ANHANG	134
Paulette Nardal – Guignol Ouolof (1935)	134
Léon-Gontran Damas – Et Cetera (1937)	136
Aimé Césaire – Ein Abend in der Straßenbahn (1939)	138
Suzanne Césaire – Lettre au lieutenant Bayle (1943)	140
Abstract (Deutsch)	141
Abstract (Englisch)	142

Einleitung

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit der *Négritude*-Bewegung auseinander, einer literarisch-philosophischen Strömung, welche im Paris der 1930er Jahre entstanden ist. Die Vertreter*innen¹ der *Négritude* waren kolonialisierte Menschen aus verschiedenen Teilen des französischen Kolonialreichs, die sich in der Paris-Metropole getroffen und sich – beeinflusst durch die kulturelle Bewegung *Harlem Renaissance* – über Rassismus, Kolonialismus und ihre eigene Identität ausgetauscht haben.

Nach der Beschreibung der gewählten wissenschaftlichen Methoden, sollen, um eine grundlegende Basis für den weiteren Verlauf der Arbeit zu etablieren, wichtige Begriffe definiert und erklärt werden. Diese kurze theoretische Abhandlung über den Kolonialismus wird sich vor allem am deutschen Historiker Jürgen Osterhammel und dessen Standardwerk ‚Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen‘² orientieren. Begriffe, die dabei im Fokus stehen, sind ‚Kolonialismus‘, ‚Kolonisation‘ und ‚Kolonie‘. Die wesentlichen Merkmale von kolonialistischem Denken sollen hierbei erarbeitet und analysiert werden, um im weiteren Verlauf die Motivation und das Handeln von Kolonialmächten (in diesem Fall speziell Frankreich) ‚nachvollziehen‘ zu können.

Im Anschluss daran erfolgt ein kurzer historischer Überblick über Frankreichs koloniale Expansionsbestrebungen. Im Fokus stehen dabei im Besonderen jene Regionen, die für das Thema der Arbeit relevant sind. Ohne einen historischen Kontext ist es schwierig die Situationen zu verstehen, in denen sich die hier behandelten Autor*innen befinden und welche sie in ihren Arbeiten und Denken kritisieren. Eine ausführlichere Beschreibung von allen französischen Kolonien und Überseegebieten wäre für die vorliegende Abhandlung nicht zielführend. Die französische Kolonialpolitik, allen voran die Assimilationsstrategie, spielt eine zentrale Rolle im Umgang mit den kolonialisierten Menschen. Das Ziel der Franzosen war die unterworfenen Bevölkerung so zu formen und zu beeinflussen, dass sie ihre eigene Kultur und Identität aufgeben. Stattdessen sollten sie die französische Kultur und Sprache übernehmen. Dadurch soll eine kooperationswillige Elite in den beherrschten Gebieten herangezogen werden.

¹ In der vorliegenden Arbeit wird auf gendergerechte Formulierung geachtet. Die männliche Form wird nur dort verwendet, wo es inhaltlich auch tatsächlich zutrifft.

² Jürgen Osterhammel: Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen (München 2003).

werden, um eine Zusammenarbeit mit der Kolonialmacht zu ermöglichen. Auch der Glaube an die eigene zivilisatorische Überlegenheit spielt dabei eine wichtige Rolle. Durch die Vermittlung von französischer Kultur und Werte und das Lehren der französischen Sprache an Schulen, glaubte Frankreich die kolonialisierte Bevölkerung aus ihrer ‚Unzivilisiertheit‘ zu befreien und auf ein neues Level der Zivilisation zu heben. Diese Strategie wird während der Arbeit immer wieder analysiert und die wichtigsten Merkmale sollen dabei an dem Fallbeispiel der *Quatre Communes* erörtert werden, um in der Folge die Kritik und die Texte der Hauptvertreter*innen der *Négritude*-Bewegung verstehen zu können. Die *Quatre Communes* – die vier ältesten französischen Kolonialstädte im heutigen Senegal Saint-Louis, Dakar, Gorée, und Rufisque – hatten im französischen Kolonialreich eine Sonderstellung, denn deren Bewohner*innen wurde als eine der Ersten französische Bürgerrechte zugestanden. Am Beispiel der *Quatre Communes* soll demnach herausgearbeitet werden, wie die französische Assimilationsstrategie in der Realität praktiziert wurde.

Für den Großteil der Arbeit werde ich mich auf verfügbare Literatur stützen, welche zu Themen wie der Geschichte des (französischen) Kolonialismus ausreichend vorhanden ist. Nachdem alle Vertreter*innen der *Négritude*-Bewegung bereits gestorben sind, können keine Interviews geführt werden und demnach werde ich mich im Wesentlichen auf die verfügbare Literatur konzentrieren müssen. Die Biographien der drei Hauptvertreter der *Négritude* (*The three fathers*)³ Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor und Léon-Gontran Damas werden vorgestellt und ihre Arbeiten bzw. ihre Ausführungen und Gedanken zur *Négritude* miteinander verglichen. Sie haben verschiedene persönliche Hintergründe und stammten aus unterschiedlichen Regionen des französischen Kolonialreichs. Die jeweiligen Lebenssituationen und Lebensrealitäten flossen in ihr Schaffen und Denken ein und dementsprechend variieren auch ihre Zugänge zur *Négritude*. Eine gründliche Analyse der ungleichen Lebensgeschichten der vorgestellten Personen ist unumgänglich, um in weiterer Folge deren Texte und deren abweichende Ansichten herausarbeiten und verstehen zu können. Die biographische Methode nach Gabriele Rosenthal⁴ bietet in diesem Zusammenhang die Möglichkeit, durch eingehende Analyse der Biographien Verbindungen zwischen der Lebensgeschichte und den zu analysierenden Texten und Werken herzustellen. Laut Rosenthal

³ Femi Ojo-Ade: Aimé Césaire's African Theater. Of Poets, Prophets and Politicians (Asmara, Trenton 2010), 3.

⁴ Vgl. Gabriele Rosenthal: Biographische Methode (Reinbek bei Hamburg 2001).

können dadurch gegenwärtige Gefühle und Handlungen verstanden und nachvollzogen werden. Während Césaire und vor allem Damas radikaler in ihren Ausführungen sind, ist die Kritik am Kolonialismus und an der Assimilationsstrategie bei Senghor im Vergleich dazu deutlich abgeschwächt. Dies gründet vorwiegend in den teilweise essentialistischen Aussagen und Gedankengängen Senghors sowie in seiner Liebe und Zuneigung zu Frankreich und der französischen Kultur. Er war davon überzeugt, dass – im Gegensatz zur verbreiteten Annahme Europas – eine afrikanische Kultur mit eigenen Werten und Traditionen unabhängig von einer europäischen (,westlichen’) Kultur existiert. In weiterer Folge sollen die verschiedenen Kulturen bei einem „rendez-vous du donner et du recevoir“⁵, also einem Zusammenkommen des Gebens und Nehmens, einander ergänzen und miteinander im Austausch stehen.

Den in der *Négritude*-Bewegung beteiligten Frauen wurde in bisherigen Arbeiten zu und über die *Négritude* viel zu wenig Beachtung geschenkt. Daher soll ihnen im Rahmen der vorliegenden Abhandlung mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden, zumal diese eine gewichtige Pionierarbeit im Paris der 1930er Jahre geleistet haben. In diesem Zusammenhang sind vor allem die Nardal-Schwestern Paulette, Jeanne und Andrée sowie Suzanne Césaire, die Gattin von Aimé Césaire, hervorzuheben. Über diese Frauen und ihr Wirken ist sehr wenig Literatur verfügbar, weswegen eine intensivere Auseinandersetzung nur mit Paulette Nardal und Suzanne Césaire möglich ist. Stellvertretend liegt der Fokus hier aus diesem Grund auf ebendiesen beiden Frauen.

Das Ziel dieser Arbeit liegt darin, die unterschiedlichen Denk- und Herangehensweisen zur *Négritude* zu vergleichen und zu beleuchten. Während A. Césaire und Senghor im Verlauf ihres Lebens (staats-)politische Aufgaben übernahmen, dementsprechend in der Politik Fuß fassten und ihr Bekanntheitsgrad international stark zunahm, bereiste Damas die Welt, hielt unzählige Vorträge und lehrte an diversen Universitäten. Seine Kritik und seine Gedanken sind vermutlich auch deshalb viel radikaler und schärfer formuliert, weil er eben nicht lange in der Politik tätig war. Während seiner Studienzeit musste Damas arbeiten, um sein Leben zu finanzieren und verkehrte dadurch in anderen Kreisen als seine Mitstreiter. Er war es auch, der durch seine Englischkenntnisse Césaire und Senghor auf die Vertreter der *Harlem Renaissance* aufmerksam und sie mit dem Inhalt ihrer Texte vertraut machte.

⁵ Vgl. Janet Vaillant: *Black, French, African. A life of Léopold Sédar Senghor* (Cambridge 1990), 266.

Das Wort *Négritude* wurde erstmals in Césaires im Jahr 1939 publizierten Werk *‚Cahier d’un retour au pays natal’* einer breiten Öffentlichkeit vorgestellt. Césaires wohl berühmtestes Werk ist vom Motto der Rückkehr ins Heimat- oder auch Geburtsland geprägt, was gleichzeitig eine Suche nach der eigenen Identität darstellt. Er versucht dabei Verbindungen und Gegenwirkungen zwischen den Regionen Europa, Afrika und der Karibik herauszuarbeiten und hebt eine eigenständige Geschichte und diverse Gesellschaften des afrikanischen Kontinents hervor. Die Rede bzw. der Text *‚Discours sur le colonialisme’* aus dem Jahr 1950 ist vermutlich eine der bekanntesten und wichtigsten antikolonialen Schriften. Darin führt Césaire den Kolonialmächten ihre eigenen Methoden und Denkweisen vor und rechnet mit den Konzepten von Kolonialismus und Rassismus ab. Durch das Aufzählen einiger historischer Beispiele spricht er dem Kolonialismus die angeblichen positiven Eigenschaften und gutgemeinten Absichten und Ziele ab und führt den Kolonisatoren gleichzeitig vor Augen, wie der Kolonialismus sie selbst abstumpfen lässt und in weiterer Folge entmenslicht.

In weiterer Folge soll die *Négritude*-Bewegung als politische und kulturelle Emanzipationsbewegung dargestellt und interpretiert werden. Mit Hilfe von zuvor definierten Kategorien sollen dabei die verschiedenen Texte im Rahmen einer qualitativen Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring⁶ untersucht werden. Die jeweiligen Vorgangsweisen in den analysierten Texten der Vertreter*innen sollen hierzu Einblicke in die Identitätssuche der behandelten Personen geben und ihre Gedanken bezüglich Kolonisation und Assimilation widerspiegeln. Die Eindrücke, welche darin verarbeitet werden, behandeln unterschiedlich erlebte Erfahrungen in den entsprechenden Regionen des französischen Kolonialsystems, sowie eine generelle Kritik an Kolonialismus und Rassismus. Dafür ist eine gründliche Analyse der Biographien unumgänglich, denn die erlebten Lebensrealitäten spiegeln sich in den jeweiligen Werken wider und werden dort auch verarbeitet.

⁶ Philipp Mayring: Qualitative Inhaltsanalyse (2000), [28 Absätze]. In: Forum Qualitative Sozialforschung, 1(2), Art. 20. Verfügbar unter <http://nbnresolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0002204>. [Zugriff am 23.03.2019].

Methodik

Zumal die historische Realität es nicht zulässt, Interviews mit den Hauptakteur*innen bzw. direkten Teilnehme*innen (sie sind alle nicht mehr am Leben) über die Entstehungsgeschichte der *Négritude* zu führen, werde ich bezüglich der Methodik prinzipiell auf die zur Verfügung stehenden literarischen Quellen zurückgreifen müssen. Für den historischen Teil dieser Arbeit gibt es ausreichend Literatur, so wurden doch bereits unzählige Werke über verschiedene Themen und Bereiche des (französischen) Kolonialismus verfasst. Der inhaltliche Teil wird sich mit den Originalwerken der behandelten Autor*innen, bzw. – sofern vorhanden – mit den deutschen oder englischen Übersetzungen auseinandersetzen. Wie bereits in der Einleitung erwähnt, werde ich mich bezüglich der Begriffsdefinitionen grundsätzlich auf Osterhammels Erklärungen stützen.

Ein Blick auf die Lebensgeschichten der drei Hauptvertreter (Aimé Césaire, Léopold Senghor und Léon Damas) genügt, um festzustellen, dass der Fokus der vorhandenen Literatur eher auf beiden Ersteren liegt. Dies hat damit zu tun, dass Senghor 1960 der erste Präsident der unabhängigen Republik Senegal wurde und Césaire über Jahrzehnte hinweg in Martinique und dabei vorrangig in seiner Heimatstadt Fort-de-France politisch aktiv war.⁷ Auch bezüglich der literarischen Publikationen waren sie viel produktiver als ihr damaliger Weggefährte. Damas hingegen verbrachte nur kurze Zeit in der Politik. Stattdessen bereiste er weite Teile der Erde, hielt Vorträge und Reden und lehrte als Professor an der Howard Universität in Washington D.C. Daher ist auch wesentlich mehr Literatur über Césaire und Senghor verfügbar. Alle drei erwähnten Personen haben einen unterschiedlichen Zugang zu und eine eigens geprägte Auffassung der *Négritude*. Daher werde ich mit den Originalwerken, bzw. deren Übersetzungen ins Deutsche oder Englische aufgrund meiner nicht ausreichenden Französischkenntnisse, der jeweiligen Autoren arbeiten, um die Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten. Der Begriff *Négritude* wurde erstmals von Césaire in seiner womöglich wichtigsten Publikation ‚*Cahier d'un retour au pays natal*‘, einer im Jahr 1939 veröffentlichten Gedichtsammlung, eingeführt. Der Text ‚*Discours sur le colonialisme*‘ stammt ebenfalls von Césaire und reflektiert seine Ansichten und Gedanken über den europäischen Kolonialismus

⁷ Hierbei sei hinzugefügt, dass Damas relativ früh (1978) gestorben ist. Senghor und Césaire hingegen lebten bis 2001 bzw. 2008.

und vor allem über die französische Kolonialpolitik mit dem zentralen Konzept der Assimilation. Die wichtigsten Texte von Senghor, mit denen ich mich befassen werde, umfassen unter anderem ‚*Prière aux masques*‘ und ‚*Liberté I. Négritude et humanisme*‘. Bei Damas sind es der Gedichtband ‚*Pigments*‘, eines seiner zentralen Werke, aber auch das Essay ‚*Retour de Guyane*‘, die die Grundgedanken des Autors widerspiegeln.

Da die Vertreter*innen der *Négritude* jeweils in verschiedenen Teilen des französischen Kolonialreichs geboren wurden und aufwuchsen macht es sicherlich Sinn, die Werke der Schriftsteller*innen unter Berücksichtigung ihrer Lebensläufe und ihrer Lebenserfahrungen zu lesen und zu verstehen versuchen. Gerade diese unterschiedlichen Erfahrungen haben das jeweilige Denken mitgeprägt, und dies ist klar erkennbar im literarischen Schaffen. Das Verstehen und die Berücksichtigung der Biographien der Autor*innen ist also unumgänglich, wie auch die deutsche Soziologin Gabriele Rosenthal in ihrem Essay über biographische Methoden festhält. Laut Rosenthal müssen Vergangenheit, Leben und Geschichte einer Person untersucht werden, um gegenwärtige Handlungen, Gefühle usw. nachvollziehen zu können.⁸ Ohne eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit kann also keine objektive Einschätzung der zu untersuchenden Situation möglich sein. Ein weiterer Aspekt von Rosenthals Theorie betrifft das Kennenlernen der Ansichten der involvierten Personen, wenn auf einer interpretativen Ebene gearbeitet werden soll. Dies bedeutet, dass eine Auseinandersetzung mit der Perspektive der handelnden Personen stattfinden muss, um in weiterer Folge auch erfahren zu können, welche Bedeutungen den jeweiligen Handlungen gegeben oder zugesprochen werden und wie sie in Relation zueinander stehen.⁹ Laut Rosenthal durchdringen sich die individuelle Geschichte eines Menschen und die kollektive Geschichte, also die subjektiven und die gesellschaftlichen Wirklichkeiten, immer wechselseitig. Dementsprechend ist die Lebensgeschichte sowohl ein individuelles als auch sozial konstruiertes Produkt.¹⁰

Um tiefere Einblicke in die verschiedene Texte der *Négritude* zu erlangen und die thematisierten grundlegenden Gedanken und Motive der Texte zu verstehen, werde ich im Rahmen der vorliegenden Arbeit eine qualitative Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring unternehmen. In einem kurzen Überblick beschreibt er zwei verschiedene Möglichkeiten mit Kategorien zu arbeiten, die an dieser Stelle knapp vorgestellt werden sollen: Zum einen die

⁸ Vgl. Rosenthal, Biographische Methode.

⁹ Vgl. ebd., 2.

¹⁰ Vgl. ebd., 3.

„*Induktive Kategorienentwicklung*“, zum anderen die „*Deduktive Kategorienanwendung*“.¹¹ Beide Ansätze unterscheiden sich in der Art der Entwicklung und in der Möglichkeit der Anwendung von Kategorien in qualitativen Inhaltsanalysen. Einer der Hauptunterschiede zwischen den beiden ist, dass beim ersten Ansatz die Kategorien während des Arbeitsprozesses entwickelt werden, das heißt, die Kategorien ergeben sich direkt aus dem Material. Vor einer Analyse werden hier nur Definitionskriterien bestimmt. Beim zweiten Ansatz werden bereits zuvor festgelegte und theoretisch begründete Auswertungsaspekte an das zu untersuchende Material herangetragen. Die deduktiv gewonnenen Kategorien sollen dann Textstellen methodisch abgesichert zugeordnet werden.¹² Letzterer Ansatz wird für diese Arbeit verwendet werden, da die geeigneten Kategorien bereits im Voraus feststanden und nicht erst während der vertiefenden Lektüre der zu analysierenden Texte entwickelt werden mussten. Die verwendeten Kategorien sind ‚Kolonialismus‘, ‚schwarz‘, ‚Afrika‘, ‚Assimilation‘ und ebenso auch ‚Geburtsland‘, denn diese Schlagworte implizieren bereits Informationen, die ich sowohl für den Verlauf, wie auch für die Ergebnisse meiner Arbeit als wichtig erachte.

Wie bereits ausgeführt, wird für diese Arbeit deshalb hauptsächlich Literaturrecherche (also Sekundärforschung) betrieben, da ausreichend Quellen vorhanden sind. Es sollen sowohl Originalwerke bzw. deren Übersetzungen, als auch weiterführende Literatur berücksichtigt und bearbeitet werden.

¹¹ Philipp Mayring: Qualitative Inhaltsanalyse (2000), Absatz 8.

¹² Vgl. ebd., Absatz 13.

Theorie

Kolonialismus

Dieses Kapitel soll eine erste theoretische Einführung in das Thema Kolonialismus bieten. Dabei sollen wichtige Begriffe definiert und analysiert werden, bevor spezifisch auf Frankreich und seine Kolonialpolitik eingegangen wird. Zeitlich gesehen ist die „*Phase der europäischen Dominanz*“¹³, also ca. ab Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die 1930er Jahre, im Zentrum des Interesses, denn hier konzentrierten sich die europäischen Kolonialstaaten und vor allem auch Frankreich auf den afrikanischen Kontinent. Kolonialstaaten wie Großbritannien, die Niederlande oder auch Frankreich waren in den vorangegangenen Jahrhunderten noch auf die Neue Welt bzw. auf die karibischen Inseln fokussiert, bevor ihr Interesse an dem afrikanischen Kontinent stieg.¹⁴

Um eine Begriffsbestimmung als theoretische Basis für die restliche Arbeit zu schaffen sollen zunächst die Begriffe ‚Kolonisation‘, ‚Kolonialismus‘ und ‚Kolonie‘ kurz erklärt werden. Diesbezüglich soll angemerkt werden, dass Osterhammels Definitionen allgemeine Gültigkeit in der aktuellen wissenschaftlichen Forschung zu Kolonialismus genießen.¹⁵ Osterhammel erklärt vorweg, dass ‚Kolonisation‘ einen „Prozess *der Landnahme und Aneignung*“, eine ‚Kolonie‘ eine „*besondere Art von politisch-gesellschaftlichem Personenverband*“ und ‚Kolonialismus‘ ein „Herrschaftsverhältnis“ bezeichnet.¹⁶ Bereits hier wird klar ersichtlich, dass es herrschende und beherrschte Menschen geben muss, die in Interaktion miteinander stehen.

Osterhammel nähert sich einer Definition von Kolonie und Kolonialismus, indem er zunächst die verschiedenen Möglichkeiten und Formen der Expansion genauer analysiert und diese aufgrund ihrer Eigenheiten und Charakteristika sammelt und unterteilt. Sie unterscheiden

¹³ Reinhard Wendt: Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Europa und die Welt seit 1500 (2., aktualisierte Auflage Paderborn 2016), 14, 236.

¹⁴ Vgl. ebd., 225.

¹⁵ Vgl. Sebastian Conrad: Kolonialismus und Postkolonialismus: Schlüsselbegriffe der aktuellen Debatte (2012), 3. Der deutsche Historiker Sebastian Conrad weist auf die Vielschichtigkeit und Heterogenität von kolonialen Wirklichkeiten hin, weswegen Definitionen seiner Meinung nach nur vorläufig sein und nur ein idealtypischer Hilfsmittel sein können.

¹⁶ Vgl. Osterhammel: Kolonialismus, 8, Herv. i. O.

sich in verschiedenen Punkten bezüglich der Art der Expansion und werden von Osterhammel in folgende sechs Hauptformen unterteilt¹⁷:

1. „Totalmigration *ganzer Völker und Gesellschaften*“
2. „Massenhafte Individualmigration“
3. „Grenzkolonisation“
4. „Überseeische Siedlungskolonisation“
5. „Reichsbildende Eroberungskriege“
6. „Stützpunktvernetzung“.

Die genauere Betrachtung der vierten Kategorie – die überseeische Siedlungskolonisation – zeigt regionale Unterschiede auf, vor allem auch bezüglich der Strategie der jeweiligen Kolonisationsmacht. So kann in diesem Zusammenhang vom „neuenglischen“, „afrikanischen“ und vom „karibischen“ Typus gesprochen werden.¹⁸ Diese sind auch die häufigsten Formen der Expansion, mit der sich diese Arbeit auseinandersetzt. Wie der Name schon sagt, betrifft der erste Typ vor allem die Besiedlung Nordamerikas durch die Briten, aber auch die Besiedlung Australiens lässt sich dieser Kategorie zuordnen. Die Urbevölkerung wird verdrängt oder auch vernichtet und homogene europäische Siedlungsräume entstehen. Der afrikanische Typ unterscheidet sich davon dahingehend, dass die einheimische Bevölkerung zwar von ihrem Land verdrängt wird, allerdings bleiben die Kolonialstaaten weitgehend abhängig von der Arbeitsleistung der Bevölkerung und stehen stets in Konkurrenz mit der Bodenknappheit. Die wichtigsten Beispiele dafür sind Algerien, Rhodesien, Kenia oder auch Südafrika. Die teilweise heftigen Dekolonisationskämpfe zeugen von der Instabilität dieses Typus. Die letzte Art der überseeischen Kolonisation fand hauptsächlich auf den karibischen Inseln statt. Die Urbevölkerung wird durch den Zwangsimport von afrikanischen Sklaven und durch großangelegte Plantagenwirtschaften vertrieben oder vernichtet. Ähnliche Ausprägungen gibt es zwar in British-Nordamerika, allerdings liegt der große Unterschied im demographischen Verhältnis der Gesamtbevölkerung. Gerade in den Kolonien auf den karibischen Inseln lag der

¹⁷ Vgl. Osterhammel, *Kolonialismus*, 9-15, Herv. i. O.

¹⁸ Vgl. ebd., 11f, Herv. i. O.

Anteil der ‚schwarzen‘ Bevölkerung bei etwa 90 %. In den südlichen Kolonien der späteren USA lag dieser Anteil bei ca. 40 %, im Norden gar nur bei 22 %.¹⁹

Nach diesen Überlegungen zu den verschiedenen Möglichkeiten der Expansion kommt Osterhammel zu folgender Definition des Begriffs ‚Kolonie‘:

*„Eine Kolonie ist ein durch Invasion (Eroberung und/oder Siedlungskolonisation) in Anknüpfung an vorkoloniale Zustände neugeschaffenes politisches Gebilde, dessen landfremde Herrschaftsträger in dauerhaften Abhängigkeitsbeziehungen zu einem räumlich entfernten ‚Mutterland‘ oder imperialen Zentrum stehen, welches exklusive ‚Besitz‘-Ansprüche auf die Kolonie erhebt.“*²⁰

Es wird also deutlich, dass die Etablierung von Kolonien eng im Zusammenhang mit dem Ausüben von Zwang steht. Die Fremdherrschaft von kolonialen Mächten findet dabei fern vom jeweiligen Ursprungs- bzw. Mutterland statt. Dementsprechend kann von drei verschiedenen Möglichkeiten einer Kolonie gesprochen werden: 1) die *„Beherrschungskolonie“*, 2) die *„Stützpunktkolonie“* und 3) die *„Siedlungskolonie“*.²¹

Als Ausgangspunkt für eine Definition von Kolonialismus orientiert sich Osterhammel am US-amerikanischen Afrikahistoriker Philip Curtin. Dieser spricht eher allgemein gehalten von einer *„Beherrschung durch ein Volk aus einer anderen Kultur“*.²² *„Herrschaft“* und *„kulturelle Fremdheit“* sind dabei die wesentlichen Begriffe für Osterhammel. Allerdings muss diese erste Definition um drei zentrale Aspekte erweitert werden.²³

Laut Osterhammel ist der Kolonialismus kein *„beliebiges Verhältnis von Herrn und Knechten, sondern ein solches, bei dem eine gesamte Gesellschaft ihrer historischen Eigenentwicklung beraubt, ferngesteuert, und auf die – vornehmlich wirtschaftlichen – Bedürfnisse und Interessen der Kolonialherren umgepolt wird“*.²⁴ Die kolonialisierten Gesellschaften sollen demnach so verändert werden, dass sie die nötigen Ressourcen für das

¹⁹ Vgl. Osterhammel, Kolonialismus, 12f.

²⁰ Ebd., 16, Herv. i. O.

²¹ Vgl. ebd., 17f.

²² Philip D. Curtin: *Black Experience of Colonialism and Imperialism* (New York 1974), 23, zit. nach Osterhammel, Kolonialismus, 19.

²³ Vgl. Osterhammel, Kolonialismus, 19.

²⁴ Ebd., 19, Herv. i. O.

‚Mutterland‘ bereitstellen und auch die gleichen Interessen verfolgen. Sie sind somit vollends dem Mutterland, bzw. der kolonialisierenden Gesellschaft, untergeordnet.

Die Fremdheit zwischen den Kolonialherren und den Kolonialiserten ist der zweite Punkt, den Osterhammel bei dieser Definition ergänzt. Im modernen Kolonialismus ist die mangelnde Bereitschaft der Kolonisatoren wesentlich, sich der Kultur der unterworfenen Gesellschaft zu nähern. Stattdessen wird erwartet, dass die Normen, Wertvorstellungen und Gepflogenheiten Europas übernommen werden und so eine „*Akkulturation*“ der kolonialiserten Bevölkerung stattfindet. Darüber hinaus spielt die „*Existenz angeblich unüberwindlicher ‚rassischer‘ Hierarchien*“ im 19. Jahrhundert eine große Rolle bezüglich fehlender Bereitschaft, sich einer fremden Kultur anzunähern.^{25 26} Der französische Diplomat und Schriftsteller Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) veröffentlichte zwischen 1853 und 1855 sein wohl berühmtestes Werk *‚Essai sur l'inégalité des races humaines‘* – ‚Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen‘. Darin versucht er eine systematische rassistische Gesellschafts- und Geschichtstheorie aufzustellen. Drei Grundgedanken des Rassismus lassen sich in dem vierbändigen Werk herausarbeiten: Erstens „*die apriorische Ungleichheit und Reinheit der Menschenrassen*“, zweitens „*die daraus abzuleitende natürliche Hierarchisierung*“ und drittens, „*eine pessimistische Geschichtsschreibung*“, werden in einen systematischen Zusammenhang gesetzt.²⁷ Gobineau geht davon aus, dass die ‚weiße Rasse‘ anderen aufgrund ihrer biologischen Ausstattung überlegen ist und nur sie demnach in der Lage sei, eine Hochkultur aufzubauen. Nachgeordnet ist die ‚gelbe Rasse‘ und auf der untersten Stufe die ‚schwarze Rasse‘. Letztere kann bis auf rudimentäre musikalische Talente nichts vorweisen und gilt als kulturunfähig, bzw. zur Sklaverei geboren. Eine Mischung der ‚Rassen‘ wird von Gobineau als unaufhaltsam beschrieben, bis die „*Menschen am Ende einer Verfallsgeschichte in einer rasse- und damit kulturlosen Uniformität dahinvegetieren*“²⁸. Rassenmischung wird somit als Synonym des kulturellen Niedergangs gesehen.

²⁵ Vgl. Osterhammel, Kolonialismus 20.

²⁶ Der Begriff ‚Rasse‘ wird in dieser Arbeit absichtlich mit Anführungszeichen verwendet, da er keine begründbare Existenz vorweisen kann. Der genetische Unterschied zwischen Menschen ist verschwindend gering, weshalb Menschen aufgrund dessen nicht typologisiert werden können und somit nicht von verschiedenen ‚Menschenrassen‘ gesprochen werden kann. Für eine ausführlichere Erklärung zu diesem Thema siehe die ‚Stellungnahme zur Rassenfrage‘ der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe der UNESCO-Konferenz „Gegen Rassismus, Gewalt und Diskriminierung“ am 8. und 9. Juni 1995 in Stadtschlaining: Kattmann, Ulrich; Seidler, Horst, UNESCO-Workshop Stellungnahme zur Rassenfrage (1995).

²⁷ Günter Rieger: Rassismus (München, 2010), 868.

²⁸ Ebd., 868.

Gobineau war allerdings nicht der erste Philosoph, der sich mit der ‚Rassentheorie‘ beschäftigt hat. Bereits Immanuel Kant (1724-1804), einer der größten Denker der Aufklärung, nahm eine Klassifizierung von menschlichen ‚Rassen‘ vor. In seiner Schrift *‚Von den verschiedenen Racen der Menschen‘* geht Kant grundsätzlich davon aus, dass alle Menschen zur selben „*Naturgattung*“²⁹ gehören, es jedoch verschiedene ‚Rassen‘ geben muss.³⁰ In weiterer Folge kommt Kant zum Schluss, dass es vier verschiedene menschliche ‚Rassen‘ geben muss: „1) die *Race der Weißen*, 2) die *Negerrace*, 3) die *hunnische (mungalische oder kalmuckische) Race*, 4) die *hinduische oder hindistanische Race*.“³¹ Die farblichen Zuschreibungen finden sich in der Schrift *‚Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace‘* wo er von dem „*Weißen*“, dem „*gelben Indianer*“, dem „*Neger*“ und dem „*kupferfarbig=rothen Amerikaner*“ schreibt.³² Kant klassifiziert die ‚menschlichen Rassen‘ in der Abhandlung *‚Physische Geographie‘* folgendermaßen:

*„In den heißen Ländern reift der Mensch in allen Stücken früher, erreicht aber nicht die Vollkommenheit der temperierten Zonen. Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben schon geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften.“*³³

Auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) schlägt in die gleiche Kerbe wie Kant:

*„Bei den Negern ist nämlich das Charakteristische gerade, dass ihr Bewusstsein noch nicht zur Anschauung irgendeiner festen Objektivität gekommen ist. [...] Der Neger stellt, wie schon gesagt worden ist, den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar. [...] [E]s ist nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden.“*³⁴

²⁹ Immanuel Kant: AA II, *Von den verschiedenen Racen der Menschen* (1775), 429.

³⁰ Ebd., 430.

³¹ Ebd., 432.

³² Immanuel Kant: AA VIII, *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (1785), 93.

³³ Immanuel Kant: AA IX, *Physische Geographie* (1802), 316.

³⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt am Main 1970 [1837]), 122.

Über Afrika schreibt Hegel, dass es „das Kinderland, das jenseits des Tages der selbstbewussten Geschichte in die schwarze Farbe der Nacht gehüllt ist“³⁵. Auch ist der Kontinent Afrika für Hegel „kein geschichtlicher Weltteil, er hat keine Bewegung und Entwicklung aufzuweisen“.³⁶ Hegel führt seine Überlegungen weiter aus und kommt zu folgendem Schluss:

„Aus allen diesen verschiedentlich angeführten Zügen geht hervor, dass es die Unbändigkeit ist, welche den Charakter der Neger bezeichnet. Dieser Zustand ist keiner Entwicklung und Bildung fähig, und wie wir sie heute sehen, so sind sie immer gewesen. Der einzige wesentliche Zusammenhang den die Neger mit den Europäern gehabt haben und noch haben, ist der der Sklaverei. In dieser sehen die Neger nichts ihnen Unangemessenes, und gerade die Engländer, welche das meiste zur Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei getan haben, werden von ihnen selbst als Feinde behandelt.“³⁷

Die hier angeführten Auszüge von Kant und Hegel stimmen mit der im Zeitalter des Kolonialismus vorherrschenden Meinung überein, dass die Europäer*innen bzw. ‚weiße‘³⁸ Menschen angeblich bessergestellt sind als andere, und aus diesen Gründen der Kolonialismus gerechtfertigt wird. Afrikaner*innen werden als nicht zivilisationsfähig bezeichnet, ohne Bewusstsein und ohne jegliche Möglichkeit, in die ‚entwickelten Sphären‘ von Europa aufzusteigen und voranzukommen. Die eurozentrische Sichtweise kommt auch hier deutlich zum Vorschein.

Als dritten Punkt führt Osterhammel an, dass moderner Kolonialismus nicht nur in einem bestimmten Herrschaftsverhältnis festgeschrieben ist, sondern vielmehr, dass diesem Verhältnis auch eine besondere Interpretation zu Grunde liegt. Bereits die europäischen Expansionen im 16. Jahrhundert basierten auf bestimmten ideologischen Vorstellungen, welche die Expansion bzw. die Unterwerfung von anderen Gesellschaften rechtfertigen sollten. An dieser Idee wird bis zum modernen Kolonialismus festgehalten. Eine immer wiederkehrende Idee oder auch Rechtfertigung für Kolonialpolitik ist beispielsweise die „Zivilisierung“ oder

³⁵ Ebd., 120.

³⁶ Ebd., 129.

³⁷ Ebd., 128.

³⁸ ‚Weißsein‘ bzw. ‚weiße Menschen‘ und ‚Schwarzsein‘ bzw. ‚schwarze Menschen‘ sind keine biologischen Realitäten, weswegen diese Begriffe in der vorliegenden Arbeit auch unter Anführungszeichen gesetzt werden.

„Missionierung“ der „Barbaren“ oder der „Wilden“, denn die eigene kulturelle Höherwertigkeit ist bei dieser Denkweise von zentraler Bedeutung. So kommt Osterhammel zu dem Schluss, dass Kolonialismus nicht ohne den ihm zugrundeliegenden Ideen analysiert werden kann.³⁹

Hierbei definiert er Kolonialismus folgendermaßen:

*„Kolonialismus ist eine Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven, bei welcher die fundamentalen Entscheidungen über Lebensführung der Kolonialiserten durch eine kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden. Damit verbinden sich in der Neuzeit in der Regel sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen, die auf der Überzeugung der Kolonialherren von ihrer eigenen kulturellen Höherwertigkeit beruhen.“*⁴⁰

Kolonialismus ist also ein strukturelles Herrschaftsverhältnis, dem ungleiche Beziehungen zwischen der unterdrückten und der kolonialisierenden Bevölkerung zugrunde liegen. Die beherrschende Schicht beeinflusst die Lebensweise der beherrschten Gesellschaft dahingehend, dass die eigenen Interessen im Vordergrund stehen und dementsprechend beachtet werden müssen. Als Rechtfertigung wird dafür die eigene kulturelle Höherwertigkeit und die fremde, geringgeschätzte Kultur der anderen herangezogen.

Kolonialistisches Denken

Im Anschluss an die erarbeitete Definition von Kolonialismus ist es sinnvoll, sich nochmals eingehend mit dem charakteristischen Denken der Kolonialherren zu beschäftigen. Wovon werden die Absichten und Vorgangsweisen abgeleitet? Was sind dabei ‚Rechtfertigungen‘ für die Unterdrückung der einheimischen Bevölkerung? Die eigene kulturelle Höherwertigkeit der Kolonisatoren und die andere, fremde Kultur der Beherrschten wurden bereits als Motivation genannt, dennoch gibt es zusätzliche Faktoren, die es in diesem Zusammenhang zu untersuchen gilt.

³⁹ Vgl. Osterhammel, Kolonialismus 20.

⁴⁰ Ebd., 21.

Osterhammel hält fest, dass zwei Gründe die Erarbeitung von kolonialistischem Denken erschweren, um keine Verallgemeinerung über Raum und Zeit zu riskieren. Erstens sind nicht alle ‚Weißen‘ in den Kolonien auch gleichzeitig Kolonialherren gewesen. Dies bedeutet, dass es auch einige Kolonisatoren ‚mit guten Absichten‘ gegeben hat, welche sich nicht vollständig der Situation der extremen Machtausübung hingeben wollten und sogar teilweise versuchten, das koloniale System zu bekämpfen. George Orwell (1903-1950) ist dafür ein gutes Beispiel, schrieb er doch einige Texte über seine Erfahrungen als Polizeioffizier in Burma, welche sehr wohl kolonialkritisch verfasst sind. Zweitens muss auch der psychologische Aspekt der Kolonisatoren beachtet werden. Durch die Erkenntnis, dass das Verhältnis zwischen Kolonisatoren und Kolonialiserten vor allem durch ethnische Fremdheit charakterisiert ist, kann dies auch zu einer Veränderung der Persönlichkeit der Kolonisatoren führen, was in weiterer Folge eine Dehumanisierung ebendieser bedeutet.⁴¹ Diese These hat vor allem Césaire in seinem Text ‚*Discours sur le colonialisme*‘ aufgestellt.

Im Allgemeinen gibt es laut Osterhammel drei Grundelemente kolonialistischen Denkens. Erstens „*die Idee der unversöhnlichen Fremdheit*“, zweitens „*der Glaube an die höheren Weihen der Kolonisation*“ und drittens „*die Utopie der reinigenden Verwaltung*“.⁴² Wie bereits erwähnt, ist der zentrale Punkt kolonialistischen Denkens die Fremdheit und Andersartigkeit der Menschen außerhalb Europas. Nicht nur phänotypische Merkmale unterscheiden sie von Europäer*innen, sondern auch die geistige Beschaffenheit bzw. Fähigkeit sei angeblich nicht so weit ausgeprägt wie bei europäischen Menschen. Dementsprechend sollen sie nicht dazu in der Lage sein, an Europa und deren Erfolge in jeglicher Hinsicht anzuknüpfen. Historisch konnte dieses Differenzieren durch verschiedene ‚Argumente‘ begründet werden. Aus religiöser Perspektive lag die Rechtfertigung in der „*heidnischen Verworfenheit*“ der anderen. Technologisch gesehen war die ‚Inkompetenz‘, die Natur zu beherrschen, ausschlaggebend, umwelt deterministisch lag die Legitimation in der Naturbeschaffenheit des tropischen Klimas. Dies führte zur Schlussfolgerung, dass die Menschen dort schwächer seien, und als späteste Legitimierung kam der biologische Aspekt und der Glaube an „*unveränderliche Rasse-Eigenschaften*“.⁴³ Es wird deutlich, dass das Differenzdenken über die Zeit hinweg verschieden begründet und argumentiert worden ist, und vor allem, dass Rassismus als späteste, dennoch

⁴¹ Vgl. Osterhammel, *Kolonialismus*, 113.

⁴² Ebd., 113.

⁴³ Osterhammel, *Kolonialismus*, 113.

heftigste Form der Differentiation herbeigezogen wurde. Auch ‚Charakterzuschreibungen‘ sind im 20. Jahrhundert wesentliche Bestandteile der Konstruktion der Andersartigkeit. Verallgemeinernde Eigenschaften wie wild, faul, naiv, grausam, sittenlos usw. werden den „Eingeborenen“ zugeschrieben, um so das eigene Handeln legitimieren zu können.⁴⁴

Der zweite Punkt steht eng in Zusammenhang mit dem vorherigen und leitet sich in gewisser Weise auch davon ab. Die Andersartigkeit bzw. die Fremdheit kann auf verschiedenen Wegen konstruiert werden, dennoch liegt allen die Gemeinsamkeit zugrunde, dass es von Natur aus inferiore Menschen gibt, denen es zu helfen gilt. So lässt sich auch im Kolonialismus des 19. und 20. Jahrhunderts feststellen, dass es nicht nur um die Beherrschung der eroberten Gebiete geht, sondern dass es angeblich einer Führung von höherstehenden Kulturen bedarf, um die kolonisierte Bevölkerung in gewissem Maße von der eigenen Unwissenheit zu befreien.⁴⁵ Die Kolonisatoren leiten daraus die eigene Verantwortung der höherstehenden Minderheit der Menschheit gegenüber der rückständigen Mehrheit ab und sprechen in weiterer Folge nicht von einem Ausbeutungsverhältnis, stattdessen sollen sich die beiden Seiten komplementieren. Kolonialherrschaft wurde oft als Geschenk und Gnadenakt der Zivilisation interpretiert und dementsprechend auch als „eine Art [...] humanitärer Dauerintervention“⁴⁶ gesehen. Die ‚Bürde des weißen Mannes‘⁴⁷, ‚Erziehungskolonialismus‘ oder auch die französische ‚*mission civilisatrice*‘ sind dazu passende Stichworte.⁴⁸

Dem dritten Punkt liegt der Glaube der Europäer*innen zugrunde, Chaos und Anarchie in neuen Gebieten vorzufinden, welche nur durch eine auferlegte Ordnung beseitigt werden könnten. Organisatorische Erneuerungen in den Kolonien sollten die Effizienz im administrativen Bereich der Verwaltung steigern und so in weiterer Folge Ruhe in die kolonialisierte Gesellschaft bringen. Die Politik wird zunehmend entpolitisiert und alle menschlichen Angelegenheiten sollen auf Fragen der ordentlichen Verwaltung zurückführbar sein.⁴⁹

Wichtig ist es schließlich festzuhalten, dass kolonialistisches Denken nicht nur auf die Beherrscher beschränkt war, sondern gemeinsam mit Mitteln der Erziehung, der Gewohnheit,

⁴⁴ Vgl. ebd., 114.

⁴⁵ Vgl. ebd., 115f.

⁴⁶ Ebd., 115.

⁴⁷ Im Originalen heißt der Titel ‚The White Man’s Burden: The United States and the Philippine Islands‘ und ist ein Gedicht des Britischen Dichters Rudyard Kipling aus dem Jahr 1899.

⁴⁸ Vgl. Osterhammel, Kolonialismus, 116.

⁴⁹ Vgl. ebd.

oder auch wegen Mangel an Alternativen bei den Kolonialisierten Einzug fand und sich oftmals auch in deren Köpfen festsetzte. Umgekehrt geht auch nicht jegliche Kolonialismuskritik rein von den Opfern des Systems aus.⁵⁰

⁵⁰ Vgl. ebd., 117.

Historischer Überblick

Frankreich und seine Übersee- und Kolonialgebiete – Ein kurzer Überblick

Ohne im Detail auf die einzelnen Kolonien und deren Geschichte einzugehen, sollen in diesem Kapitel die Eroberungen der wichtigsten Überseegebiete Frankreichs in Erinnerung gerufen werden, um so eine historische Basis für die weiterführende Abhandlung zu schaffen. Aufgrund der Komplexität und des Umfangs der französischen Kolonialgeschichte werden hier nur relevante Aspekte für diese Arbeit erklärt und ausgeführt, für eine genauere Beschreibung von einzelnen Kolonien etwa gibt es ausreichend weiterführende Literatur.⁵¹

Die Geschichte der französischen kolonialen Expansion lässt sich grob in zwei Phasen teilen⁵²: Zum einen gibt es die frühere Phase, in welcher der Fokus Frankreichs auf Nordamerika sowie auf einigen karibischen Inseln lag. Zum anderen kann eine zweite Phase beschrieben werden, beginnend mit der Besetzung von Algerien um ca. 1830.⁵³

Die Amerikas und die Karibik

Im 17. Jahrhundert versuchte Frankreich wie die anderen europäischen Mächte neue Überseegebiete zu akquirieren. Von Quebec aus (1608) versuchten die Franzosen erste Siedlungen in Neu-Frankreich zu gründen und drangen über Jahrzehnte hinweg bis in den Süden vor, wo 1718 La Nouvelle-Orléans (New Orleans) gegründet wurde.⁵⁴ Lebten in Neu-Frankreich anfangs nur wenige hunderte Siedler*innen, so stieg die Zahl stetig im Verlauf des 17. Jahrhunderts auf mehrere zehntausend Menschen.⁵⁵

Im Zentrum des Interesses standen die karibischen (westindischen) Inseln, auch Antillen genannt, als Möglichkeit der lukrativen Zuckerrohrproduktion. Französische

⁵¹ Z.B. über Algerien: Jan C. Jansen: Erobern und Erinnern: Symbolpolitik, öffentlicher Raum und französischer Kolonialismus in Algerien 1830-1950 (München, 2013); über Gabun: Christopher J. Gray: Colonial Rule and Crisis in Equatorial Africa: Southern Gabon, ca. 1850-1940 (Rochster, 2002); über Dahomey: Patrick Manning: Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1950 (Cambridge, 1982).

⁵² Vgl. zum Folgenden u.a. Günther Fuchs/Hans Henseke: Das französische Kolonialreich (Berlin, 1987), 7; Wendt, Kolonialismus, 14.

⁵³ Vgl. Wendt, Kolonialismus, 236.

⁵⁴ Vgl. ebd., 134f.

⁵⁵ Vgl. Robert Aldrich: Greater France. A history of French overseas expansion (Basingstoke 1996), 11f.

Handelskompanien wurden dazu gegründet und in die Karibik entsandt, um die Inseln zu besetzen. Guadalupe fiel 1635 unter französische Herrschaft und Martinique ein Jahr später. Es folgten die Besetzungen von Dominique (Dominica), Tobago, St. Lucia und schlussendlich 1697 das größte Territorium Saint-Domingue, die westliche Hälfte der Insel Hispaniola (heute Haiti).⁵⁶ Die Handelskompanien konnten zwar bis Mitte des 17. Jahrhunderts rund 8500 Siedler*innen für die karibischen Inseln rekrutieren, allerdings war dies bei weitem zu wenig, um die arbeitsintensive Zuckerrohrproduktion zu bewerkstelligen. Der Blick der Europäer fiel auf (West-)Afrika als Nachschub für dringend benötigte Arbeitskräfte, was schlussendlich eine enge Einbindung in den (transatlantischen) Sklavenhandel bedeutete.⁵⁷

Ein wichtiger Punkt im Umgang mit Sklaven und vor allem vor dem Hintergrund des entstandenen Sklavenhandels ist die Einführung des ‚*Code Noir*‘ im Jahr 1685 durch Ludwig XIV und seinen Finanzminister Jean-Baptiste Colbert⁵⁸ (1619-1683). Der *Code Noir* sollte den Umgang bzw. das Verhältnis zwischen ‚weißen‘ Herren und ‚schwarzen‘ Sklaven in den Kolonien Frankreichs regeln. Der Kodex ermächtigte die Sklavenhalter dazu (etwa article 42), ihre Untertanen in Ketten zu legen und zu bestrafen, sogar bei sehr geringen Vergehen. Der *Code Noir* wird als einer der brutalsten und härtesten Gesetzesdokumente des europäischen Kolonialismus bezeichnet.^{59 60}

Die karibischen Kolonien florierten im Vergleich zu den Kolonien in Nordamerika, so stieg die Einwohnerzahl Martiniques von 4770 im Jahr 1683 auf 14 000 im Jahr 1756 an, die Zahl der Sklav*innen wuchs von 14 500 auf über 65 000 im gleichen Zeitraum. Auf Saint-Domingue war dieser Anstieg noch deutlicher. Waren im Jahr 1717 rund 24 100 Sklav*innen auf der Insel, so wuchs diese Zahl auf 172 000 im Jahr 1752. Bis Mitte des 18. Jahrhunderts lebten rund eine halbe Million Sklav*innen in der Karibik und 600 französische Schiffe verkehrten zwischen

⁵⁶ Vgl. Aldrich, Greater France, 13; Wendt, Kolonialismus, 135.

⁵⁷ Vgl. Aldrich, Greater France, 13.

⁵⁸ Jean-Baptiste Colbert gilt als Begründer des Merkantilismus bzw. der französischen Version davon, des Colbertismus. Ziel der protektionistischen Wirtschaftsmaßnahmen war eine Abkehr vom Feudalwesen. Importwaren aus dem Ausland wurden durch hohe Zölle verteuert und es wurde versucht, durch eine Steigerung der Inlandsproduktion, im Außenhandel Überschüsse in Form von Edelmetall (Gold) zu erzielen, um den extravaganten Lebensstil der absolutistischen Monarchie zu finanzieren. Frankreich konzentrierte sich dabei auf die Luxuswarenproduktion und die Manufakturen wurden der Krone unterstellt. Vgl. dazu Immanuel Wallerstein: Das moderne Weltssystem II – Der Merkantilismus. Europa zwischen 1600 und 1750 (Wien, 1998), 105-107.

⁵⁹ Vgl. Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 26.

⁶⁰ Im Jahr 1987 wurde erstmals eine kommentierte Fassung des *Code Noir* vom katalanisch-französischen Philosophen Louis Sala-Molins (*1935) herausgegeben. Damit machte er auf das seit langer Zeit vergessene, grausame Rechtsdokument kurz vor dem 200. Jahrestag der Französischen Revolution aufmerksam. Louis Sala-Molins: Le Code Noir ou le calvaire de Canaan (Paris, 2007).

Europa und der Karibik. Die französischen Antillen produzierten 40 Prozent des globalen Zuckers und die Hälfte des weltweit produzierten Kaffees. Jene Kolonien waren die wohlhabendsten der ganzen Welt.⁶¹

Ein weiteres Überseeterritorium Frankreichs war Guyana im Nordosten Südamerikas. Bereits Mitte des 16. Jahrhunderts gab es ersten Kontakt durch Europäer auf Guyana, jedoch erst 1637 kam es unter französische Kontrolle. Geplagt von tropischen Krankheiten, dem heißen und feuchten Wetter, wenigen Ressourcen und dem undurchdringlichen Amazonas-Regenwald konnte sich aber keine hohe Anzahl an Siedler*innen in Guyana festsetzen. Anfang des 17. Jahrhunderts lebten dort gerade einmal um die 600 Siedler*innen und ca. 3000 Sklav*innen, welche auf Zuckerplantagen arbeiteten. Ein weiterer Siedlungsversuch der Franzosen wurde 1763-1765 unternommen, wobei auch dieser nicht sehr erfolgreich verlaufen war. Von den anfänglich 12 000 Siedler*innen starben innerhalb weniger Jahre 8000 an Typhus oder Gelbfieber.⁶²

Afrika und der Indische Ozean

Wie Aldrich festhält, ist die Besiedlung Afrikas durch Frankreich eng mit der Entstehung von Kolonialplantagen auf den Antillen verbunden. Die ersten Versuche, Handelsposten im Bereich des Gambia Flusses und weiter südlich im Golf von Guinea zu Beginn des 17. Jahrhunderts zu errichten, waren nicht erfolgreich. Erst 1638 konnte ein Stützpunkt auf der Insel Gorée vor der Küste Senegals etabliert werden. Zwei Jahrzehnte später (1659) wurde im Norden Senegals die Stadt Saint-Louis gegründet, welche für die folgenden beiden Jahrhunderte eine der wichtigsten Städte für das französische Kolonialprojekt in Afrika sein sollte.⁶³

Im Indischen Ozean gab es einige Inseln, welche unter anderem für den Handel mit Gewürzen, Kaffee, Textilien und auch für Seide aus China gut gelegen waren und demnach ebenfalls das Interesse Frankreichs weckten. Drei Kolonien konnten gegründet werden: Im Jahr 1642 wurde eine unbewohnte Insel in Besitz genommen, welche nach der damals herrschenden Dynastie Frankreichs benannt wurde: ‚Île de Bourbon‘⁶⁴. Die Insel hatte über einen relativ

⁶¹ Vgl. Aldrich, Greater France, 14.

⁶² Vgl. ebd.

⁶³ Vgl. ebd., 15.

⁶⁴ Nach der Französischen Revolution wurde die Insel auf ‚La Réunion‘ umbenannt.

langen Zeitraum sehr wenige Einwohner*innen, wobei die meisten der rund 1500 Bewohner*innen im Jahr 1700 afrikanische Sklav*innen waren. Bis in die 1770er Jahre wuchs die Anzahl der Einwohner*innen auf rund 8800 ‚Weiße‘ und rund 37 000 Sklav*innen. Im Jahr 1715 wurde die benachbarte Insel Mauritius von den Franzosen eingenommen und in ‚Île de France‘ umbenannt. Auf beiden Inseln konnten wichtige Handelshäfen etabliert und florierende Plantagen erbaut werden. Ähnlich wie auf Bourbon lebten auf der Île de France vor der Revolution rund 4800 ‚Weiße‘ und rund 36 000 Sklav*innen.⁶⁵ Die Seychellen, nördlich der beiden Inseln gelegen, wurden im Jahr 1756 von Frankreich annektiert, blieben aber bis 1789 mit 600 Bewohner*innen relativ unwichtig.

Es gab auch Versuche von Frankreich, die weitaus größere Insel Madagaskar zu kolonisieren und Stützpunkte zu errichten. Die ersten Versuche Ende des 17. und Mitte des 18. Jahrhunderts, eine Siedlung zu etablieren, scheiterten jedoch. Erst Ende des 19. Jahrhunderts konnte Madagaskar unter die Kontrolle Frankreichs gebracht werden.⁶⁶ Auch in Indien stand es um den französischen Einfluss nicht gut, lediglich ein paar Handelsposten konnten gehalten und verteidigt werden.⁶⁷

Erster Zerfall des Französischen Kolonialreiches und Sklavenaufstand

Der Siebenjährige Krieg war wohl eines der bedeutendsten Ereignisse im Europa des 18. Jahrhunderts. Alle damaligen europäischen Großmächte waren darin involviert. Preußen und Großbritannien kämpften gemeinsam gegen Frankreich, die Habsburgermonarchie, Russland sowie das Heilige Römische Reich. Die Vorherrschaft und das Machtgleichgewicht in Kontinentaleuropa, in den Kolonien und auf dem transatlantischen Seeweg standen im Zentrum der Auseinandersetzung. Der Krieg wurde nicht nur auf dem europäischen Festland ausgefochten, sondern auch in den jeweiligen Kolonien.⁶⁸

Mit dem Pariser Friedensvertrag aus dem Jahr 1763 wurde der Krieg beendet. Frankreich verlor dabei einen Großteil seiner Kolonien in Nordamerika, lediglich ein paar Handelsposten

⁶⁵ Vgl. Aldrich, Greater France, 16.

⁶⁶ Vgl. ebd., 62.

⁶⁷ Vgl. ebd., 16; Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 30. Im Jahr 1674 wurde zum Beispiel die Handelsniederlassung Pondichéry (Pondicherry auch Puducherry geschrieben) aufgebaut, welche bis ins 20. Jahrhundert (1954) Hauptstadt von Französisch-Indien war.

⁶⁸ Vgl. Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 41-43.

in Indien, die Inseln Île de France und Île de Bourbon, sowie einige wenige Inseln in der Karibik (Martinique, Guadeloupe und Saint-Domingue) und Guyana in Südamerika blieben ein Teil des französischen Reiches.⁶⁹ Diese Gebiete waren nach wie vor im Besitz Frankreichs, als die Französische Revolution mit dem Sturm auf die Bastille am 14. Juli 1789 ihren Anfang nahm.

Der Beginn der Revolution hatte keine unmittelbaren Auswirkungen auf den Status der Kolonien. Mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1789 waren zwar alle Menschen formal gleichgestellt, allerdings war es nicht unbedingt im Sinne der Herrschenden, diese Rechte auch auf alle Kolonien und Sklav*innen auszuweiten. Bereits vor der Revolution formierte sich die ‚*Société des Amis des Noirs*‘ (‚*Gesellschaft der Freunde der Schwarzen*‘) aus Gegnern der Sklaverei und Menschen, die die Rechte und Emanzipation von ‚Schwarzen‘ ausdehnen wollten.^{70 71} Das Gegenstück dazu bildete ‚*Le Club Massiac*‘ (‚*Der Club Massiac*‘), dessen Unterstützer*innen die Sklaverei hingegen beibehalten wollten. Sie sahen die Abschaffung der Sklaverei als negative Veränderung der sozialen Ordnung.⁷²

Am 4. Februar 1794 wurde die Sklaverei vom Nationalkonvent abgeschafft und alle Menschen, die in Kolonien lebten, wurden ungeachtet ihrer Hautfarbe zu französischen Bürger*innen erklärt.⁷³ Dies bedeutete allerdings nicht, dass dies auch tatsächlich im gesamten Gebiet Frankreichs berücksichtigt wurde.⁷⁴

Im Zuge der Revolution forderten zuerst ‚Kreolen‘⁷⁵ und freie ‚Schwarze‘ auf der Insel Saint-Domingue Gleichberechtigung. Im Jahr 1790 wurde ein Aufstand vorbereitet, welcher

⁶⁹ Vgl. Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 43; Wendt, Kolonialismus, 138.

⁷⁰ Vgl. Aldrich, Greater France, 18; Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 47.

⁷¹ Berühmte Persönlichkeiten, welche sich für die Abschaffung der Sklaverei und Ausdehnung der Menschen- und Bürgerrechte in allen französischen Kolonien einsetzten, waren unter anderem der französische Priester und Politiker Henri Jean-Baptiste (Abbé) Grégoire (1750-1831) und der französische Politiker Victor Schoelcher (1804-1893). Grégoire war zur Zeit der französischen Revolution Mitglied der Generalstände, später Mitglied der verfassungsgebenden Nationalversammlung und des Nationalkonvents. Schoelcher publizierte einige Artikel über die Abschaffung der Sklaverei und wurde im Jahr 1848 als Vertreter von Martinique in die Nationalversammlung gewählt.

⁷² Vgl. Stephanie Turner: *The Club Massiac* (2016).

⁷³ Vgl. Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 49.

⁷⁴ Olympe de Gouges (1748-1793) verfasste in Reaktion auf die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte im Jahr 1791 die ‚*Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin*‘. Frauen waren allerdings in Frankreich vom Wahlrecht bis ins Jahr 1944 ausgeschlossen.

⁷⁵ In der Kolonialzeit wurden Begriffe verwendet, um Europäer*innen von anderen ‚farbigen‘ Menschen zu unterscheiden. Dabei entstanden verschiedene Wörter, welche sich an der damals vorherrschenden ‚Rassenlehre‘ orientierten: ‚Mestize‘, ursprünglich für Nachfahren von Europäer*innen und indigener Bevölkerung in Latein- und Südamerika gebraucht, ‚Mulatte‘ für Menschen mit Vorfahren (vor allem Eltern) die teils ‚schwarze‘ und teils ‚weiße‘ Hautfarbe hatten und der oben verwendete Begriff ‚Kreole‘. Letzterer bezeichnet Menschen die im Land geboren sind, allerdings keine indigenen Vorfahren haben, oder auch afrikanischer Abstammung sind. Diese Begriffe werden bei Fuchs/Henseke (unreflektiert) verwendet. Phänotypische Merkmale, welche angeblich

allerdings blutig niedergeschlagen wurde. Ein Jahr später im August wurden dann abermals Symbole der kolonialen Macht, Plantagen, Manufakturen und Kasernen von entlaufenen Sklav*innen angegriffen. Viele Plantagenbesitzer und Kolonialbeamte flüchteten in den spanischen Teil der Insel und der Aufstand wurde über den gesamten französischen Teil ausgeweitet.⁷⁶ Über die folgenden Monate und Jahre konnte eine Revolutionsarmee unter der Führung François Dominique Toussaint L'Ouverture (1743-1803), einem ehemaligen Haussklaven, formiert werden, welche immer besser bewaffnet und organisiert wurde. Gemeinsam mit republikanisch gesinnten ‚weißen‘ Franzosen konnte die Revolutionsarmee die Insel immer wieder von französischen, als auch spanischen und britischen Truppen befreien. Auch die Emanzipation der Afrikaner*innen und die Abschaffung der Sklaverei konnten sie gemeinsam verkünden.⁷⁷ Am 1. Juli 1801 wurde eine Verfassung von L'Ouverture erlassen, wodurch alle Bürger*innen auf Saint-Domingue vor dem Gesetz gleich waren. In der Folge wurde er zum Generalgouverneur auf Lebenszeit ernannt.⁷⁸

Napoleon Bonaparte (1769-1821) war die faktische Unabhängigkeit von Saint-Domingue ein Dorn im Auge, zumal er darauf abzielte, französisches Recht auf der Insel zu etablieren. Nicht nur die Tatsache, dass ein (erfolgreicher) Sklavenaufstand die Autorität der Franzosen in den Kolonien in Frage stellen könnte, sondern auch die Vorbildwirkung für andere Kolonien waren Gründe für Napoleon einzuschreiten. Darüber hinaus stammte die Familie von Napoleons Frau, Joséphine de Beauharnais (1763-1814), aus Martinique und besaß dort eine Zuckerrohrplantage. Generell war der Wille Napoleons, die Sklaverei wieder einzuführen, getrieben vom Ziel, so viel Profit wie nur möglich aus den Antillen zu erwirtschaften.⁷⁹ Im Jahr 1802 landete auf seinen Befehl hin eine rund 20 000 Mann⁸⁰ starke Armee unter der Führung seines Schwagers Charles Victoire Emmanuel Leclerc (1772-1802) auf der Insel. Zwar gelang es Leclerc nicht, die Insel wieder vollkommen unter französische Herrschaft zu bringen, allerdings konnte ein Waffenstillstand mit den Revolutionstruppen ausgehandelt werden und L'Ouverture verhaftet und nach Frankreich gebracht werden, wo er im Jahr 1803 im Gefängnis

wissenschaftlich beweisbar waren, sind also für diese Unterscheidungen ausschlaggebend, weswegen ich die Begriffe auch nur unter Anführungszeichen verwende.

⁷⁶ Vgl. Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 50.

⁷⁷ Vgl. ebd., 51.

⁷⁸ Vgl. ebd., 52.

⁷⁹ Vgl. Aldrich, Greater France, 19.

⁸⁰ Die genaue Truppenstärke ist unbekannt. Die Zahlen reichen von den hier angegebenen 20 000 Mann (Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 52) bis zu 60 000 Mann (Wendt, Kolonialismus, 183).

verstarb. Das Hauptproblem der französischen Truppen war allerdings Napoleons Plan, die Sklaverei und den *Code Noir* wiedereinzuführen. Dies führte aber dazu, dass sich mehr Menschen von den Franzosen abwandten und stattdessen die Aufständischen unterstützten. Die französische Armee konnte folglich in verschiedenen Schlachten geschlagen werden und Ende 1803 wurden die Truppen endgültig besiegt. Am 1. Januar 1804 wurde die unabhängige Republik Haiti ausgerufen. Nicht nur war Haiti die erste unabhängige Kolonie der Karibik, sondern viel mehr war der Sklavenaufstand von Haiti der erfolgreichste Aufstand von Sklav*innen in der Geschichte.⁸¹

Napoleon schien ansonsten relativ wenig Interesse an den Überseekolonien Frankreichs zu haben. Im Jahr 1803 erlangte Frankreich die Kontrolle über die Kolonie Louisiana in Nordamerika wieder, nachdem das Gebiet zuvor für rund 40 Jahre unter spanischer Herrschaft gestanden war. Napoleon verkaufte dieses Gebiet jedoch ein paar Monate später an die Vereinigten Staaten von Amerika für 15 Millionen US-Dollars (80 Millionen Francs). Frankreich zog sich somit endgültig aus dem nordamerikanischen Kontinent zurück.⁸²

Nach Napoleons Abdankung im April 1814 wurde der Pariser Frieden unterzeichnet, welcher Frankreich in den Grenzen von 1792 bestehen ließ, und damit sogar Überseegebiete abermals unter die Herrschaft Frankreichs stellte. Auf dem Wiener Kongress 1814/1815 wurde eine neue Nachkriegsordnung in Europa durch die beteiligten Mächte angestrebt. Infolge des Kongresses durfte Frankreich seine alten Besitzungen in Westafrika (z. B. Saint-Louis sowie die Insel Gorée in Senegal) wieder einnehmen. Das Britische Empire verlor zwar Gebiete in Nordamerika zugunsten der USA, konnte aber seine globale Vormachtstellung unterstreichen.⁸³

Das afrikanische Kolonialreich im Zeitalter des Imperialismus

Nordafrika

Nachdem Frankreich alle Überseegebiete nach der Herrschaft von Napoleon Bonaparte verloren hatte, begann die abermalige Expansion in Afrika 1830 in Algerien. Auslöser waren Verbindlichkeiten, welche während Napoleons Feldzüge in Ägypten und Italien in den 1790er

⁸¹ Vgl. Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 52.

⁸² Vgl. Aldrich, Greater France, 19; Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 56; Wendt, Kolonialismus, 140.

⁸³ Vgl. Aldrich, Greater France, 20; Wendt, Kolonialismus, 140.

entstanden waren.⁸⁴ Der Vasall des osmanischen Sultans und Regent von Algier Hussein Dey forderte Rückzahlungen von den Franzosen, allerdings wollte sich der König der Franzosen, Karl X. (1757-1836), nicht darauf einlassen.⁸⁵ Nach vorausgehenden gegenseitigen Provokationen⁸⁶ gab Karl im Jahr 1830 den Befehl, Algier einzunehmen, und schickte eine Flotte über das Mittelmeer. Die Franzosen konnten sich vorerst nur an Küstenstädten etablieren und tatsächlich konnte sich Frankreich aufgrund des heftigen Widerstandes erst vier Jahrzehnte später in Algerien durchsetzen.⁸⁷ Das Vorgehen der Franzosen in Algerien war vor allem gegen Zivilist*innen äußerst grausam. Durch die Niederschlagung des letzten nationalen Aufstandes 1871 konnte erstmals die Kontrolle über den gesamten Norden erlangt werden. Algerien entwickelte sich durch die hohe Einwanderung zum wichtigsten Überseegebiet Frankreichs. Lag die Einwanderungszahl von Europäer*innen im Jahr 1841 noch bei 37 000, so stieg diese innerhalb von 30 Jahren auf 279 700. Algerien war somit zu einer Siedlungskolonie geworden und stellte für Kolonisatoren gewissermaßen die Ausdehnung vom Festland Frankreich (*France métropolitaine*) über das Mittelmeer dar.⁸⁸ Allerdings war Algerien formell keine Kolonie, sondern galt als Teil des Mutterlandes.⁸⁹ Napoleon III. (1808-1873) hatte den Wunsch, das Land zu assimilieren und als integralen Bestandteil Frankreichs zu etablieren.⁹⁰

Die weiteren Bestrebungen Frankreichs, sich in Afrika festzusetzen, konzentrierten sich zuerst auf Nordafrika. Im Jahr 1881 wurde Tunesien von Algerien aus angegriffen, Anlass dazu war ein Grenzkonflikt.⁹¹ Tunesien war im Gegensatz zu Algerien nach wie vor ein unabhängiges Land, jedoch unter französischem Protektorat. Der herrschende Bey blieb zwar im Amt, hatte aber faktisch keine Macht mehr und musste die Entscheidungen der Franzosen ausführen. Es wurden mehr und mehr französische Kolonialbeamte nach Tunesien geholt und so wurde das Justiz- und das Finanzsystem reorganisiert.⁹² Tunesien wurde also de facto wie

⁸⁴ Der Dey von Algier hatte damals (auf Grundlage eines Finanzkredits) die Getreideversorgung der napoleonischen Truppen bezahlt. In der Folge wurde lediglich nur die Hälfte der Darlehenssumme zurückerstattet. Siehe dazu: Pierre Montagnon: *La conquête de l'Algérie* (Paris 1986), 50.

⁸⁵ Vgl. Aldrich, *Greater France*, 25.

⁸⁶ Diese kulminierten im April 1827 in der berühmten Fächer-Affaire: der Dey hatte nämlich infolge eines Wortwechsels den französischen Konsul Pierre Deval mit der Fliegenklatsche geschlagen und lehnte es dann ab, sich offiziell zu entschuldigen. Der Zwischenfall wurde von Frankreich als *casus belli* dargestellt. Siehe dazu: Henri Nérac, *La Régence turque*. In: *La Nouvelle Revue d'histoire*, No. 4H (2012), 54-56.

⁸⁷ Vgl. ebd., 26.

⁸⁸ Vgl. ebd., 28.

⁸⁹ Vgl. Wendt, *Kolonialismus*, 236.

⁹⁰ Vgl. Fuchs/Henseke, *Kolonialreich*, 67.

⁹¹ Vgl. ebd., 70.

⁹² Vgl. Aldrich, *Greater France*, 30.

alle anderen Kolonien beherrscht und infolgedessen wurde eine klassische Kolonialwirtschaft angestrebt, charakterisiert durch Landraub, Monokultur, Zwangssteuern und Handelsungleichheit. Bereits zehn Jahre nach Abschluss des Vertrags von Bardo – so wurde der Protektorsvertrag bezeichnet – war ein Großteil des tunesischen Bodens im Besitz von französischen Großgrundbesitzern.⁹³

Schon während der Besetzung Algeriens marschierten französische Truppen im Jahr 1844 über die Grenze nach Marokko, denn der Sultan unterstützte den Anführer der algerischen Widerstandsbewegung Abd el-Kader (1808-1883)⁹⁴. Erst nachdem er seine Unterstützung zurückgezogen hatte, konnte er sich auf formale Grenzen zwischen Marokko und Algerien mit den Franzosen einigen.⁹⁵ Es wurden allerdings immer mehr Zugeständnisse von Marokko seitens der Europäer gefordert und teilweise gab es auch militärische Versuche, marokkanische Städte zu belagern. Ab dem Jahr 1903 unternahmen die Franzosen abermals Vorstöße, sich in Marokko dauerhaft zu etablieren. Dabei besetzten sie erst marokkanische Posten und in weiterer Folge die Stadt Béchar, auch Colomb-Béchar genannt, was einen Bruch mit dem Grenzabkommen der 1840er Jahre bedeutete.⁹⁶

Frankreich versuchte durch Abkommen und Verträge mit anderen europäischen Mächten den eigenen Einfluss in Marokko auszubauen und zu festigen. Deswegen wurde den Italienern freies Handeln in Libyen und den Briten in Ägypten zugestanden. Im Gegenzug mischten sie sich in Angelegenheiten Marokkos betreffend nicht ein. Die Machtposition Frankreichs wurde auf der anderen Seite dadurch stets ausgeweitet, da Marokko – um ihre alten Schulden zu tilgen – durch die französischen Darlehen finanziell abhängig wurde.⁹⁷ Frankreich gelang es schlussendlich, die politische Kontrolle über ganz Marokko zu erlangen. Zum einen, weil die politischen Gegner anderweitig zufriedengestellt werden konnten, zum anderen, weil der Sultan in Marokko nicht auf Unterstützung durch die Bevölkerung zählen konnte und letztlich, weil die finanziellen und wirtschaftlichen Abhängigkeiten von Frankreich nicht zu bewältigen waren.⁹⁸ Am 30. März 1912 wurde der herrschende Sultan schließlich vom französischen Beauftragten zur Unterschrift eines Vertrages gezwungen, der das Sultanat Marokko unter

⁹³ Vgl. Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 72.

⁹⁴ Im Jahr 1846 wurde in Iowa (USA) die Stadt *Elkader* gegründet, welche nach dem algerischen Widerstandskämpfer Abd el-Kader benannt ist. Vgl. dazu <http://www.elkader-iowa.com/History.html>.

⁹⁵ Vgl. Aldrich, Greater France, 31.

⁹⁶ Vgl. ebd., 32.

⁹⁷ Vgl. ebd., 33.

⁹⁸ Vgl. ebd., 34.

französisches Protektorat stellte. Ähnlich wie in Tunesien blieb der Sultan zwar im Amt, allerdings hatte er nur eine repräsentative Stellung, denn alles war dem französischen Generalresidenten unterstellt.⁹⁹ Frankreich besaß damit offiziell eine Kolonie mehr und besetzte somit den gesamten Maghreb.

Subsahara-Afrika

Wie bereits erwähnt waren Frankreichs Kolonialbestrebungen in Afrika südlich der Sahara im 17. Jahrhundert nicht sehr intensiv. Bis auf ein paar Handelsposten an der Atlantikküste auf dem Gebiet des heutigen Senegal (Gorée, Saint-Louis) wurden keine ernsthafteren Bemühungen unternommen, um Kolonien auf dem afrikanischen Kontinent zu gründen und zu erhalten. Dies änderte sich auch im Laufe des 18. Jahrhunderts nicht wesentlich. Es dauerte bis in die 1830er Jahre, etwa zur Zeit des Beginns der Besetzung Algeriens, dass Frankreich anfang, südlich der Sahara ernsthafte Interessen zu verfolgen.¹⁰⁰

Der weitere Plan für die Errichtung eines französischen Kolonialreiches in Afrika im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts war eine Verbindung der Atlantikküste mit den südlichen, in der Sahara liegenden Gebieten Algeriens. Es sollte somit ein weitreichendes Gebiet unter französischem Einfluss entstehen, das eben vom Maghreb im Norden, von der Atlantikküste im Westen bis hin zum Tschadsee reichte. Drei verschiedene Expeditionen wurden bei der Eroberung dieser Gebiete unternommen: Erstens von Algerien aus durch die Wüstengebiete, zweitens von der Atlantikküste entlang des Nigers und drittens vom Kongo aus durch die tropischen Urwaldgebiete nach Norden. Die Expeditionen wurden zwar von Wissenschaftlern geleitet, standen aber allerdings unter militärischem Schutz. Dementsprechend wurde jeglicher Widerstand gegen die Kolonisatoren blutig niedergeschlagen.¹⁰¹

Im Jahr 1854 wurde der Kolonialoffizier Louis Faidherbe (1818-1889) zum Gouverneur der Kolonie Senegal ernannt. Ihm war es vor allem zu verdanken, dass sich die Franzosen in der Region Senegambias etablieren konnten. Das Ziel von Faidherbe war es, den Senegalfluss zu kontrollieren. Die Gewährleistung der Schiffbarkeit dieser strategischen Verkehrsader sollte ihm ermöglichen, rasche Truppentransporte durchzuführen, um somit die Ziele der

⁹⁹ Vgl. Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 76f.

¹⁰⁰ Vgl. Aldrich, Greater France, 36.

¹⁰¹ Vgl. Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 78.

Eroberungspolitik effizient umzusetzen. Im weiteren Verlauf sah er nur die Möglichkeit, über den Fluss Niger und Timbuktu ins Innere des Kontinents vorzudringen. Von Saint-Louis aus wurde also der Senegalfluss in Richtung Osten erkundet und bereits vier Jahre nach seiner Ernennung hatte Faïdherbe 900 Kilometer des Flusses unter seine Herrschaft gebracht und ließ entlang der Küste Stützpunkte errichten. Auf unterschiedlichen Wegen versuchte er sein Ziel zu erreichen und den aufkommenden Widerstand zu brechen. Einerseits durch seine unerbittliche Kriegsführung – er ließ ganze Dörfer in Brand setzen, das Vieh der Einheimischen rauben und schickte die unterdrückte Bevölkerung in Zwangsarbeit – andererseits durch Verträge, welche die Widersacher, vor allem durch die militärische Überlegenheit der Franzosen, zur Aufgabe zwangen. So wurden beispielsweise das maurische Trarza-Emirat nördlich und das Waalo-Reich südlich des Flusses Senegal unterworfen.¹⁰² Das Reich der Tukulor, Fuuta Tooro, unter der Führung von El Hadj Omar Tall (1794-1864) wurde 1860 zu einem Vertrag gezwungen, in dem er auf die Rückeroberung Senegals verzichtete.¹⁰³ Anschließend richtete Faïdherbe sein Interesse auf den Süden Senegals. Bereits Ende der 1850er Jahre wurde begonnen, die Stadt Dakar zu einem befestigten Fort umzustrukturieren. Infrastrukturelle Arbeiten wie die Telegrafienverbindung zwischen den Haupthäfen von Gorée und Saint-Louis, sowie die angelegte Eisenbahnlinie zwischen Dakar und Saint-Louis in den 1870er Jahren förderten die Pläne der Kolonisatoren, einen umfassenden Herrschaftsbereich zu etablieren.¹⁰⁴ Louis Faïdherbe war es auch, der einheimische Soldaten rekrutierte und sie in die französischen Streitkräfte inkludierte. Die 1857 gegründete afrikanische Einheit wurde ‚*Tirailleurs Sénégalais*‘ genannt, zu Deutsch ‚*Senegalschützen*‘. Die *Tirailleurs* kämpften nicht nur während der Eroberungen in West- und Zentralafrika, sondern auch während den beiden Weltkriegen, in denen viele ihr Leben ließen.¹⁰⁵

Während sich die Franzosen immer weiter östlich entlang der Flüsse Senegal und Niger orientierten, ließen sie den Süden jedoch nicht aus den Augen. Die Sklavenküste, das ursprüngliche Zentrum des Sklavenhandels am Golf von Guinea, sollte ebenfalls unter koloniale Kontrolle kommen und von dort aus, parallel zum Vorgehen an den beiden Flüssen weiter nördlich, die Region in Richtung Zentralafrika weiter räumlich erschließen. Durch das

¹⁰² Vgl. Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 80.

¹⁰³ Vgl. Amadou Lamine Sarr: Lamine Senghor, Das Andere des senegalesischen Nationalismus (Wien 2011), 129.

¹⁰⁴ Vgl. Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 81.

¹⁰⁵ Vgl. Vaillant: Black, French, African, 40.

Abschließen von Verträgen mit den Herrschern in der Region durch den französischen Admiral Louis Édouard Bouët-Willaumez (1808-1871) Mitte des 19. Jahrhunderts wurde bereits der Grundstein für den späteren Zusammenschluss der Gebiete zur Kolonie Côte d'Ivoire¹⁰⁶ gelegt.¹⁰⁷ Widerstand gegen die französische Unterwerfung bildete sich auch hier. Unter der Führung des muslimischen Herrschers Samory Touré (1830-1900), dessen Herrschaftsgebiet sich vom modernen Staat Guinea bis kurz vor der Stadt Bamako in heutigen Mali und im Süden ins aktuelle Staatsgebiet der Côte d'Ivoire erstreckte, wurde die koloniale Besetzung durch Frankreich bis zur endgültigen Gefangennahme Tourés im Jahr 1898 bekämpft.¹⁰⁸

Weiter östlich, auf dem Gebiet des jetzigen Staates Benin, lag das afrikanische Königreich Dahomey. Der König Behanzin (1844-1906) hatte seinen Herrschersitz in der Stadt Abomey, im Landesinneren. Die heutige Hauptstadt von Benin, Porto-Novo, lag nicht im Einflussbereich von Dahomey, sondern war ein eigenes Königreich unter dem Einfluss der Oyo, welche mit Dahomey im Konflikt waren. Frankreich wollte sich auch in dieser Region festsetzen und konnte den König von Porto-Novo im Jahr 1882 dazu überzeugen, sich französischem Protektorat zu unterstellen. Mit dem König von Dahomey wurde über die Nutzung des Hafens Cotonou verhandelt, was jedoch nicht zu dem gewünschten Erfolg führte.¹⁰⁹ Daraufhin wurde der Hafen bombardiert und französische Truppen begannen in Richtung Abomey vorzurücken. Erst im Jahr 1895 konnte Frankreich auch das Königreich Dahomey vollkommen unterwerfen.¹¹⁰

Das Kolonialministerium in Paris entschloss sich im Jahr 1895 dazu, die bereits eingenommenen Gebiete in Westafrika zu einer großen Kolonie zusammenzuschließen. Dieser Zusammenschluss wurde ‚*Afrique Occidentale Française*‘, kurz AOF – Französisch Westafrika – genannt. Als oberster Beamter wurde ein Generalgouverneur eingesetzt, dem die gesamten französischen Gebiete in Westafrika unterstellt waren. Der Generalgouverneur war direkt dem Kolonialministerium unterstellt und hatte seinen Sitz in Dakar, der Hauptstadt der AOF. Das Gebiet war in etwa neunmal so groß wie Frankreich selbst und erstreckte sich von der

¹⁰⁶ Im deutschen Sprachgebrauch auch unter ‚Elfenbeinküste‘ bekannt, der amtliche Name allerdings lautet ‚Republik Côte d'Ivoire‘.

¹⁰⁷ Vgl. Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 82.

¹⁰⁸ Vgl. Alice L. Conklin/Sarah Fishman/Robert Zaretsky: *France and Its Empire Since 1870* (New York/Oxford 2011), 89.

¹⁰⁹ Vgl. Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 83f.

¹¹⁰ Vgl. Alice L. Conklin: *A Mission to Civilize. The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930* (Stanford 1997), 33.

ursprünglichen Basis am Atlantik über die westafrikanische Savanne bis hin zum Tschadsee, südlich über das Hochland von Guinea bis zum Gebiet der heutigen Côte d'Ivoire und schloss auch das Gebiet von Dahomey mit ein. Folgende moderne Staaten umfassten das damalige französisch-westafrikanische Kolonialreich: Mauretanien, Senegal, Guinea, Côte d'Ivoire, Französisch-Sudan (Mali), Haute-Volta (Burkina Faso), Niger, Togo und Dahomey (Benin).¹¹¹ Jede Kolonie wurde darüber hinaus von einem eigenen Lieutenant-Gouverneur verwaltet. Sowohl der Generalgouverneur als auch die jeweiligen obersten Kolonialbeamten der Kolonien besaßen viel Macht, allerdings mussten sie jede Entscheidung von der französischen Regierung absegnen lassen und auch die Gesetze wurden in Paris erlassen.¹¹²

Einer der ausschlaggebenden Gründe, die eroberten Gebiete in einer großen Kolonie zu vereinen, war mit Sicherheit die Idee einer von der Metropolregion dezentralisierten Verwaltung. Durch den Generalgouverneur war eine Person direkt vor Ort, welche sich der aktuellen Situationen und der verschiedenen Bedingungen in der Region bewusst war, bzw. diese einschätzen und somit dementsprechend reagieren und Entscheidungen treffen konnte. Als zweiter wichtiger Grund wird das Prinzip ‚*mise en valeur*‘¹¹³ angeführt. Dabei geht es um die Verschiebung der ökonomischen Strategien in Afrika. Anstatt weiter zu expandieren und neue Territorien in den Herrschaftsbereich zu integrieren, wechselte Paris die Strategie und wollte beginnen, jene wirtschaftlich eher schwachen Kolonien besser zu organisieren und in weiterer Folge auch die Wirtschaft zu stärken. Die damals vorherrschende Meinung in Frankreich war, dass sich Gebiete eher in einer größeren Einheit weiterentwickeln und prosperieren können, als autonome Kolonien.¹¹⁴

Allerdings konnte sich die AOF anfangs nicht so entwickeln, wie die Initiatoren es sich vorgestellt hatten, stattdessen hatte die Organisation Probleme mit den ökonomischen und administrativen Aufgaben. Das zu kontrollierende Gebiet war sehr weitläufig und dementsprechend heterogen, was die Geographie und Landschaft anbelangte, aber auch die Diversität der Menschen in der Region stellte das Vorhaben des Generalgouverneurs vor erhebliche Schwierigkeiten.

¹¹¹ Vgl. Conklin, *Mission to Civilize*, 23.

¹¹² Vgl. Toyin Falola: Kolonialismus. In: Jacob E. Mabe (Hg.): *Das Afrika-Lexikon: Ein Kontinent in 1000 Stichworten* (Wuppertal 2001), 302.

¹¹³ Vgl. Conklin, *Mission to Civilize*, 23. Übersetzung: ‚*rationale wirtschaftliche Entwicklung*‘.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 23.



Abbildung 1 Französisch-Westafrika im Jahr 1930

Ohne allzu sehr ins Detail zu gehen – der regionale Fokus dieser Arbeit liegt auf französischen Kolonien in Westafrika – soll an dieser Stelle auch die zweite große Expansion und der zweite Zusammenschluss französischer Kolonien in Zentralafrika vorgestellt werden. Der Ausgangspunkt der Expeditionen und Eroberungsfeldzüge war in Gabun, in der Nähe der Kongomündung. Bereits im 15. Jahrhundert hatten die Portugiesen Handelsstützpunkte entlang der Küste errichtet. Französische Händler und Kaufleute waren erst ab dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts in der Region vertreten. Dank zweier Expeditionen des französischen Marineoffiziers Pierre Savorgnan de Brazza¹¹⁵ (1852-1905) zwischen den Jahren 1875 und 1880 konnte Frankreich den eigenen Einfluss in Afrika südlich des Äquators ausbauen. De Brazza bahnte sich seinen Weg entlang dem Fluss Ogowe, welcher nördlich des Kongo fließt, und versuchte auf diesem Weg, den Fluss Kongo zu erreichen. Dabei legte er den Grundstein

¹¹⁵ Pierre Savorgnan de Brazza stammt von einem italienischen Adelsgeschlecht ab. De Brazza erhielt in jungen Jahren die französische Staatsbürgerschaft und trat der französischen Marine kurz nach Abschluss seiner Ausbildung bei.

für die Kolonie Französisch-Kongo.¹¹⁶ De Brazza konnte Verträge mit den dort ansässigen Herrschern ausverhandeln und in der Folge einen Stützpunkt nördlich des Stanleyepools (heute Pool Malebo) gründen. Die nach ihm benannte Stadt Brazzaville, welche auch heute noch die Hauptstadt der Republik Kongo ist, sollte als Ausgangspunkt für weitere Expeditionen am Kongo genutzt werden.¹¹⁷

Gerade im Bereich des Kongobeckens war der Wettstreit zwischen den europäischen Mächten von überaus großer Bedeutung. So entwickelte sich ein Wettlauf zwischen de Brazza auf seiner zweiten Expedition im Kongo und dem vom belgischen König Leopold II. (1835-1909) beauftragten Forscher Henry Morton Stanley (1841-1904). Ziel der beiden war es, möglichst große Gebiete durch Verträge unter Kontrolle zu bringen und in weiterer Folge (militärische) Stützpunkte zu gründen.¹¹⁸

Diverse andere Expeditionen kurz vor der Jahrhundertwende sollten den Plan, den Tschadsee vom Kongo aus zu erreichen, umsetzen. Wie bereits angeführt, gab es neben den Expeditionen vom Kongo aus auch noch Versuche, den Tschadsee von Algerien und ebenfalls von Senegal aus zu erreichen. Emile Gentil (1866-1914) gelang es schlussendlich, eine Expedition durch das Gebiet des Ubangi über Schari bis hin zum Tschad zu vollenden. Der Herrscher über das Gebiet, Sultan Rabah (1842-1900), wurde besiegt und getötet und Frankreich konnte neue Gebiete unter seine Kontrolle bringen.¹¹⁹

Fünfzehn Jahre nach der Gründung der AOF unternahm Frankreich einen ähnlichen Versuch für die erlangten Gebiete in Zentralafrika. Aus den Kolonien Gabun, Französisch-Kongo und dem Gebiet Ubangi-Schari¹²⁰-Tschad (entspricht ungefähr dem heutigen Gebiet der Zentralafrikanischen Republik plus dem Tschad und ein Teil vom Norden von Kamerun) entstand die zusammengefasste Kolonie ‚*Afrique Équatoriale Française*‘, abgekürzt AEF, zu Deutsch Französisch-Äquatorialafrika. Auch hier war der oberste Beamte der General Gouverneur, dem die Lieutenant-Gouverneure der einzelnen Kolonien untergeordnet waren.

¹¹⁶ Vgl. Fuchs/Henseke, Kolonialreich, 84.

¹¹⁷ Vgl. Brunschwig, Henri: French exploration and conquest in tropical Africa from 1865-1898 (Cambridge 1981), 155.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 157.

¹¹⁹ Vgl. ebd., 158.

¹²⁰ Im Französischem: ‚Oubangui-Chari‘.

Hauptvertreter*innen der Négritude

Die französische Kolonialgeschichte kann also grob in zwei Phasen unterteilt werden, wobei die zweite – die Phase der Kolonisation von Afrika ab ca. 1830 – im Zentrum des Interesses dieser Arbeit steht. Mit der Eroberung von weitreichenden Gebieten in Nord-, West- und Zentralafrika konnte Frankreich ihre kolonialen Besitzungen in Afrika in zwei große ‚Superkolonien‘ gliedern: Französisch-Westafrika und Französisch-Äquatorialafrika. Die vermeintliche (kulturelle) Höherwertigkeit der Europäer*innen gegenüber Afrika und ‚farbigen‘ Menschen spielte eine fundamentale Rolle in der französischen Doktrin der ‚*mission civilisatrice*‘ und in weiterer Folge in der Ausrichtung der französischen Kolonialpolitik, insbesondere in der Strategie der kulturellen Assimilation. Genau an dieser Stelle knüpften die im Folgenden vorgestellten Personen mit ihrem Kampf gegen Kolonialismus und Assimilation an, als sie sich in Paris während ihrer Studienzeit in den 1930er Jahren (wieder-)trafen und die eigene (kulturelle) Identität sowie das koloniale System zu hinterfragen begannen.

Aimé Césaire

Aimé Césaire wurde am 25. Juli 1913 als Sohn eines ‚kleinen‘ Beamten der französischen Kolonialverwaltung in Basse-Pointe, Martinique geboren, und gilt als einer der drei Begründer der *Négritude*-Bewegung. Er wuchs als zweitältester von sechs Geschwistern in einer Familie auf, die trotz ihrer Armut eher zur Bildungselite der ‚schwarzen‘ Bevölkerung auf Martinique zählte als zur Landarbeiterschicht. Sein Großvater war Lehrer der Sekundarstufe und konnte somit bereits zur Mittelschicht gezählt werden. Césaire und seine Geschwister wurden bereits vor dem Schulbesuch unterrichtet und so lernte er bereits im Alter von vier Jahren Lesen und Schreiben, die Umgangssprache zu Hause war dabei Französisch. Die Eltern und Großeltern von Césaire versuchten stets, ihre Kinder mit der bestmöglichen Ausbildung zu fördern. So ist es ihren Bemühungen zu verdanken, dass Césaire eine Schulbildung in Fort-de-France sowie eine musikalische Grundausbildung genießen konnte.¹²¹

¹²¹ Vgl. Quirin Wildgen: Aimé Césaire zwischen Poesie und Politik. Identität und Gesellschaft auf Martinique, (Frankfurt/Main 2010), 35.

Césaire schloss das *Lycée Schœlcher* in Fort-de-France im Jahre 1931 mit Auszeichnungen in mehreren Fächern ab und wurde von seinen Lehrern zum besten Schüler seines Jahrgangs ernannt. Darüber hinaus empfahl ihn einer seiner Lehrer für das *Lycée Louis-le-Grand* in Paris, einen Vorbereitungslehrgang¹²² für die Aufnahmeprüfung an der *École Normale Supérieure*, einer der wichtigsten Hochschulen in Frankreich.¹²³ Den Umzug in die französische Hauptstadt bzw. sein neues Umfeld in der Metropole hatte sich Césaire anders vorgestellt. Mit Idealismus und Tatendrang kam er in Paris an, wo er allerdings auf Desinteresse und Fremdheit seitens der Franzosen stieß.¹²⁴ An der *École Normale Supérieure* war es auch, wo Césaire einen der beiden anderen Mitbegründer der *Négritude*-Bewegung, Léopold Senghor, kennen lernte. Gemeinsam mit Léon-Gontran Damas publizierten die drei die Zeitschrift *L'Étudiant noir* (*Der schwarze Schüler/Student*).¹²⁵ Césaire und Damas hatten sich bereits in der Schule auf Martinique kennengelernt und wurden schnell Freunde. Sie hatten die gleichen Interessen und Vorlieben für Literatur, Gedichte und Revolte, wie Césaire festhält.¹²⁶ Nach Jahren der Trennung – Damas war früher nach Frankreich aufgebrochen – trafen sie sich zufällig in der französischen Hauptstadt wieder.¹²⁷ Ebenfalls zu dieser Zeit lernte er auch seine spätere Frau Suzanne Roussi kennen. In Paris arbeitete Césaire auch an seinem wohl bekanntesten Werk *Cahier d'un retour au pays natal* (*Aufzeichnungen/Notizbuch von einer Rückkehr ins Land der Geburt*), welches 1939 fast vollständig veröffentlicht wurde.¹²⁸ Die Entstehungsgeschichte des *Cahier* begann an der adriatischen Küste im heutigen Kroatien. Césaire lernte im Sommer 1934 in Paris den kroatischen Linguisten Petar Guberina (1913-2005) kennen, der an der *Sorbonne* studierte. Sie trafen sich zum ersten Mal während der Mittagsessenszeit in einem Tischtennisraum, in dem sie sich aufhielten, da sie kein Geld hatten, um zu essen.¹²⁹ Die beiden wurden schnell

¹²² Vorbereitungslehrgänge für die *Grandes Écoles* werden in Frankreich *Khâgne* oder *Hypokhâgne* genannt, wobei letzterer Ausdruck auf das erste Jahr im Speziellen Bezug nimmt. Die offizielle Bezeichnung für die Vorbereitungslehrgänge lautet *classes préparatoires littéraires*.

¹²³ Vgl. Wilgen, Césaire, 36.

¹²⁴ Vgl. Vaillant, Black, French, African, 89.

¹²⁵ Es ist nicht völlig klar, wer von den Dreien den ersten Schritt für die Gründung der Zeitschrift gesetzt hat, allerdings dürfte Césaire die Idee dazu gehabt haben wie einige Quellen festhalten, u.a. Ojo-Ade, African Theater, 330; Vaillant, Black, French, African, 108.

¹²⁶ Vgl. Ojo-Ade, African Theater, 330: Interview with Aimé Césaire (English Translation) at Fort-de-France, April 19, 2001.

¹²⁷ Vgl. ebd., 330.

¹²⁸ In der Zeitschrift *Volontés*, no 20, 1939, Paris (erste Ausgabe); Zweite Ausgabe bei *Présence Africaine*, 1956, Paris. Eine überarbeitete und erweiterte Fassung wurde im Jahr 1947 bei den Editions Bordas publiziert.

¹²⁹ Vgl. Euzhan Palcy: Interview mit Petar Guberina. In: Aimé Césaire: A Voice for the 21st century [Dokumentation]. France: Saligna and So On, France 3, INA, RFO, RTS, 1994, 00:10:26-00:11:24.

Freunde, tauschten sich über die Armut in den jeweiligen Heimatländern aus und Césaire lernte so über den Konflikt zwischen Serben und Kroaten.¹³⁰ Sie verbrachten sehr viel Zeit zusammen in Paris. Nach Guberinas Rückkehr nach Jugoslawien lud er seinen Freund Césaire ein, nach Dalmatien zu kommen und seine Ferien dort zu verbringen. Césaire erinnerte sich an gewisse Ähnlichkeiten der Adriaküste mit den karibischen Küsten, wie er im Laufe seiner Reise feststellte und an die Schönheit der Adriatischen Meeres, welche sogar jene des Karibischen Meeres übertraf.¹³¹ Laut Guberina konnte Césaire die erste Nacht nicht schlafen und wurde dadurch aufmerksam auf eine Insel als er aus dem Fenster sah. Als sich Césaire nach den Namen der Inseln vor der Küste erkundigte, erwiderte Guberina ‚Martinska‘ und übersetzte es mit ‚Martinique‘ ins Französische. Césaire war erstaunt und fragte auch bei Guberinas Geschwister nach, ob dies denn auch stimmte. Er stellte demnach einen Bezug zu seiner Heimat Martinique her und begann seine Gedanken in einem Notizbuch festzuhalten, welches Guberina ihm gab.¹³²

Zurück in Paris schloss Césaire die *École Normale Supérieure* mit seiner Diplomarbeit über schwarz-amerikanische Poesie ab und fand sich als einer der ersten ‚schwarzen‘ Franzosen in der Bildungselite Frankreichs wieder.¹³³

Aufgrund des Ausbruchs des Zweiten Weltkrieges kehrte Césaire 1939 zurück nach Martinique, wo er als Lehrer tätig war. Gemeinsam mit seiner Frau Suzanne publizierte er ab 1941 die Zeitschrift ‚*Tropiques*‘, welche allerdings aufgrund der Kritik am Regime zensiert und verboten wurde. In weiterer Folge verlor er dadurch auch seine Anstellung als Lehrer. Durch Zufall lernte er den französischen Surrealisten André Breton (1896-1966) persönlich kennen, als dieser vor der Besetzung Frankreichs durch die Nationalsozialisten in Richtung New York floh. Zwischen Breton und Césaire entstand ein reger Kontakt und Breton verfasste in weiterer Folge sogar das Vorwort zur ersten vollständigen Veröffentlichung von *Cahier*.¹³⁴

Aimé Césaire wurde im Jahr 1945 zum Bürgermeister von Fort-de-France, der Hauptstadt Martiniques, sowie in die verfassungsgebende Versammlung Frankreichs gewählt, ein Jahr

¹³⁰ Vgl. Ojo-Ade, African Theater, 335: Interview with Césaire.

¹³¹ Vgl. ebd., 335.

¹³² Vgl. Palcy: 1994, 00:14:54-00:16:23.

¹³³ Vgl. Wilgen, Césaire, 36f. Der Titel der Abschlussarbeit lautete ‚*Le Thème du Sud dans la littérature noire-américaine des États-Unis*‘, zu deutsch: ‚Das Motiv des Südens in der schwarz-amerikanischen Literatur der Vereinigten Staaten‘.

¹³⁴ Vgl. Wilgen, Césaire, 37. Auf Anregung von Breton wurde 1947 in New York eine bilinguale Version von *Cahier* beim Verlag Brentano's herausgegeben. Siehe Website des Französischen Parlaments: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/aime-cesaire/tapuscrit.asp> [Zugriff am 09.12.2020].

später als Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs (KPF; ‚*Parti communiste français*‘ - PCF) sogar in die Nationalversammlung. Er unterstützte auch die ‚Departmentalisierung‘ von Martinique und Guadeloupe, welche beide im Jahr 1946 als Übersee-Departments¹³⁵ direkt an Frankreich gebunden waren. Ohne jemals ernste politische Ambitionen gehegt zu haben, wurde Césaire damit zur zentralen politischen Figur Martiniques.¹³⁶

Er veröffentlichte in den Jahren danach einige Gedichtbände wie ‚*Les armes miraculeuses*‘ und ‚*Soleil cou coupé*‘¹³⁷. Themen von *Les armes miraculeuses* waren weitere Auseinandersetzungen mit der *Négritude* und dem Afrikabild sowie die Zeit der Besetzung während des Zweiten Weltkrieges. Im Gegensatz dazu ist *Soleil cou coupé* von Optimismus geprägt und das Symbol der Sonne zieht sich durch das gesamte Werk.¹³⁸ Césaire wirkte auch in der 1947 vom senegalesischen Philosophen Alioune Diop (1910-1980) gegründeten Zeitschrift ‚*Présence Africaine*‘ mit.¹³⁹ In dieser Zeitschrift, die heute noch als Verlag existiert, wirkten auch andere bekannte Persönlichkeiten wie Albert Camus (1913-1960), Jean-Paul Sartre (1905-1980), der US-amerikanische Schriftsteller Richard Wright (1908-1960) oder auch Leopold Senghor mit.¹⁴⁰ Césaire engagierte sich auch international in der ‚Schwarzen-‘ Friedensbewegung, sowie in der Nationalversammlung weiterhin für Martinique und dessen Bewohner*innen. Die Publikation von *Cahier* mit dem Vorwort von André Breton, eine Kooperation mit Pablo Picasso (1881-1973) sowie positive Rezensionen von Sartre ermöglichten, die Bekanntheit Césaires zu steigern. Seinen literarischen und politischen Höhepunkt erlebte er in dieser Phase.¹⁴¹

Probleme bei der Umsetzung der Departmentalisierung, gewalttätige Unterdrückungen nationalistischer Bestrebungen in Algerien, Madagaskar, Côte d’Ivoire und Indochina, sowie der Ausbruch des Koreakrieges¹⁴² führten laut Wildgen zu einer Desillusionierung Césaires und

¹³⁵ Französisch: ‚*Département d’Outre-Mer*‘ (DOM).

¹³⁶ Vgl. Wildgen, Césaire, 37f.

¹³⁷ Übersetzung: ‚*Wundersame Waffen*‘ bzw. ‚*Sonnenschnitt*‘.

¹³⁸ Vgl. Wildgen, Césaire, 38.

¹³⁹ Vgl. Jacques Howlett: *Presence Africaine 1947-1958*. (1958), 140.; Wildgen, Césaire, 38.

¹⁴⁰ Vgl. Jacques Howlett: *Presence Africaine 1947-1958*. (1958), 140.; Wildgen, Césaire, 38.

¹⁴¹ Vgl. Wildgen, Césaire, 38.

¹⁴² Im Koreakrieg standen sich die Demokratische Volksrepublik Korea (Norden) und die Republik Korea (Süden) gegenüber. Die Machtinteressen der Sowjetunion und der USA führten zu einer jeweiligen Unterstützung einer der beiden Konfliktparteien. Auf der einen Seite kämpften UN-Truppen unter der Führung der USA, auf der anderen Seite kämpften nordkoreanische Truppen, unterstützt durch eine ‚Freiwilligenarmee‘ von China. Der Krieg wird auch gleichzeitig als wesentlicher Moment der Ost-West-Auseinandersetzung im Kalten Krieg gesehen.

beendeten seinen Höhenflug. Auch in seinen Werken spiegelte sich dies wider. Waren bei *Soleil cou coupé* noch positive Themen und Optimismus vorherrschend, war beispielsweise der im Jahr 1950 veröffentlichte Gedichtband *Corps perdu*¹⁴³ von Isolation und Enttäuschung geprägt.¹⁴⁴ *Discours sur le colonialisme*¹⁴⁵, 1950 als Vortrag verfasst und später als Text erweitert und veröffentlicht, kritisiert den europäischen Kolonialismus sowie die dazugehörige Denkweise, welche tief im Rassismus verwurzelt ist.¹⁴⁶

In den 1950er Jahren allerdings änderte sich das politische Gleichgewicht im Parlament und linksgerichtete Parteien verloren immer mehr an Einfluss. Césaire fühlte sich teilweise machtlos, weitere Verbesserungen für die Menschen auf Martinique zu erreichen. Auch in der KPF, welcher er seit 1946 angehörte, fühlte er sich immer mehr isoliert und allein gelassen. Über die Jahre hinweg wurde er immer wieder vom Kommunismus bzw. von der kommunistischen Idee und dem Personenkult rund um Stalin enttäuscht. Dementsprechend trat er aus der KPF im Jahr 1956 aus und gründete in weiterer Folge eine neue Partei, die *Parti Progressiste Martiniquais*¹⁴⁷.¹⁴⁸ 1956, einen Tag nach dem Volksaufstand in Ungarn¹⁴⁹, erklärte er seine Beweggründe und seine Motivation aus der KPF auszutreten in einem Brief an den damaligen Generalsekretär der KPF, Maurice Thorez (1900-1964). Césaire schrieb, er schätzte zwar die anfänglichen Bemühungen für eine Entstalinisierung unter Nikita Chruschtschow (1894-1971), allerdings hielt seine Freude darüber nur kurz, wie er festhält. Die KPF kritisierte er vor allem dahingehend, dass sie nicht bereit dazu war, sich von Stalin und dessen Methoden klar abzugrenzen. Statt objektiver Selbstreflexion und zum Beispiel einer Neugründung der kommunistischen Partei wurde stattdessen die eigene Unfehlbarkeit untermauert und hochgehalten.¹⁵⁰

¹⁴³ Übersetzung: *Verlorene Körper*.

¹⁴⁴ Vgl. Wildgen, Césaire, 38f.

¹⁴⁵ Übersetzung: *Über den Kolonialismus*.

¹⁴⁶ Vgl. Wildgen, Césaire, 39.

¹⁴⁷ Übersetzung: *Progressive Partei Martiniques*.

¹⁴⁸ Vgl. Thomas A. Hale: Aimé Césaire: A Bio-Bibliographical Note. In: Calloo No. 17 (1983), 135.

¹⁴⁹ Am 23. Oktober 1956 begann die Revolution in Ungarn mit Großprotesten von Studierenden, welche demokratische Veränderungen forderten. Seitens der Regierung wurde auf den Aufstand mit Schüssen in die Menge reagiert. Die neue Regierung unter Imre Nagy verkündete die Neutralität Ungarns und den Austritt aus dem Warschauer Pakt am 1. November. Die Sowjetarmee marschierte daraufhin in Budapest ein und schlug den Volksaufstand blutig nieder. Siehe dazu György Litván/János M. Bak (Hg.): Die Ungarische Revolution 1956. Reform – Aufstand – Vergeltung (Wien 1994).

¹⁵⁰ Vgl. Aimé Césaire: Letter to Maurice Thorez. In: Social Text 103, Vol. 28 (2010) [1956], 146.

Césaire hebt die Stellung von *„people of color“*¹⁵¹ hervor und geht davon aus, dass farbige Menschen das Bewusstsein entwickelt haben, die eigene Einzigartigkeit in der Welt und vor allem die Einzigartigkeit der eigenen Probleme zu erkennen und zu formulieren. Dementsprechend führt Césaire weiter aus, dass die Kämpfe von *people of color* gegen Rassismus und Kolonialismus viel komplexer und von ganz anderer Natur seien, als die Kämpfe der französischen Arbeiterschaft gegen den Kapitalismus.¹⁵² Die KPF würde *people of color* und deren Bedürfnisse übergehen, bzw. ihnen nicht genügend Aufmerksamkeit zukommen lassen, welche ihr aber zustünde. Er plädiert demnach für mehr Einheit unter ‚farbigen‘ Menschen, anstatt sich von teilenden Kräften beeinflussen und leiten zu lassen.¹⁵³

Césaire will dabei nicht etwa einen Kampf von *people of color* gegen ‚weiße‘ Menschen anstreben, sondern vielmehr dazu anregen, das Verhältnis zwischen allen Menschen in der KPF noch einmal zu überdenken. Für ihn steht im Vordergrund, zwischen Bündnis und Untergebenheit und zwischen Solidarität und Resignation zu unterscheiden. Stattdessen sind stets gewisse Dogmen innerhalb der Partei anzutreffen, wie das Konzept der Assimilierung, Chauvinismus, Eurozentrismus und der europäische Entwicklungsweg als einzig möglicher und erstrebenswerter Weg. Alles wird im Namen der Partei laut Césaire dogmatisiert und orientiert sich an der Unterscheidung zwischen ‚fortschrittlichen‘ und ‚rückständigen‘ Menschen, welche Stalin abermals in das sozialistische Denken einführte.¹⁵⁴

Césaire hebt dagegen nochmals hervor, dass *people of color* nicht gezeigt werden muss und soll, wie sie sich zu entwickeln haben und was sie zu tun haben. Er will, dass sich ‚farbige‘ Menschen weder dem Kommunismus noch dem Marxismus unterordnen, sondern umgekehrt, dass sich der Kommunismus und der Marxismus allen Menschen anpassen. Anstelle von Menschen, die sich den Lehren und den Bewegungen fügen, soll es genau gegensätzlich funktionieren. Die Lehren sollen vielmehr in den Dienst der Menschen gestellt werden. Auch hier hält Césaire fest, dass keine jeweils regional unterschiedliche Form des Kommunismus sich entwickeln wird, sondern dass die KPF den ‚französischen Kommunismus‘ auf die Kolonialgebiete abwälzen will.¹⁵⁵ Laut Césaire führt diese Art von Kommunismus dazu, dass

¹⁵¹ In der englischen Übersetzung werden die Ausdrücke *„man of color“* bzw. *„men of color“* und *„people of color“* verwendet. Ich verwende hier und in weiterer Folge den Ausdruck *„people of color“* bzw. *„person of color“*, da diese Ausdrücke im postkolonialen Diskurs auch wissenschaftlich anerkannt und verwendet werden.

¹⁵² Vgl. Césaire, Thorez, 147.

¹⁵³ Vgl. ebd., 148.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., 149.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., 150.

Gebiete wie Martinique zunehmend regional isoliert werden, obwohl es von anderen karibischen Ländern lernen könnte, aber auch, dass alle Beziehungen zu ‚Schwarzafrika‘ („Black Africa“) unterbrochen werden. Aber eben nicht von Europa, sondern von ‚Schwarzafrika‘, der Wiege der karibischen Kultur und Zivilisation, erwartet sich Césaire neuen Einfluss und eine Wiederbelebung der Karibik.¹⁵⁶

Wenn also der (französische) Kommunismus, und damit einhergehend die KPF, mehr einengt und isoliert anstatt zu verbinden und das Leben von *people of color* dadurch immer von Anstrengungen und Kämpfen gezeichnet bleibt, dann ist die KPF nicht mehr die richtige Partei für ihn selbst, resümiert Césaire.¹⁵⁷

Literarisch versuchte sich Césaire von nun an umzuorientieren und setzte eher auf Theaterstücke als auf Poesie wie bisher. Behandelte Themen in diesen Theaterstücken, welche teilweise weltweit aufgeführt wurden, waren ‚schwarze‘ Geschichte und verschiedene Kulturen sowie aktuelle politische Bezüge zu den neuen unabhängigen Staaten Afrikas.¹⁵⁸ Das Stück ‚*La Tragédie du roi Christophe*‘¹⁵⁹ wurde beispielsweise 1964 bei den Salzburger Festspielen uraufgeführt.¹⁶⁰ Politisch war sein Erfolg andauernd, was auch seine konstante Wiederwahl als Bürgermeister bis ins Jahr 2001 widerspiegelt. Seine zentrale Forderung blieb stets mehr Selbstbestimmung. 1976 wurde eine Gesamtausgabe der Werke Césaires veröffentlicht und 1982 erschien sein letzter Gedichtband ‚*Moi, laminaire*‘.¹⁶¹ Von 1945 bis 1956 und von 1958 bis 1993 war Césaire Mitglied der französischen Nationalversammlung. Auch darüber hinaus blieb er eine wichtige (politische) Persönlichkeit Martiniques. Im Jahr 2005 weigerte sich Césaire, Nicolas Sarkozy (*1955), den damaligen Innenminister Frankreichs, zu treffen, da dieser und seine Partei ein Gesetz unterstützten, wonach in französischen Schulen die ‚positiven Effekte‘ des (französischen) Kolonialismus gelehrt werden sollten. ‚*I remain faithful to my beliefs and remain inflexibly anticolonialist*‘¹⁶² waren seine Worte dazu damals. Das Gesetz wurde letztendlich nicht wie geplant verabschiedet.¹⁶³

¹⁵⁶ Vgl. Césaire, Thorez, 151.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 152; Ojo-Ade, African Theater, 308.

¹⁵⁸ Vgl. Hale, Césaire, 136.

¹⁵⁹ Übersetzung: ‚*Die Tragödie des Königs Christoph*‘.

¹⁶⁰ Eine Aufführung des Stückes in Paris wurde verboten, deswegen fand die Premiere in Salzburg statt.

¹⁶¹ Vgl. Wildgen, Césaire, 39.

¹⁶² Césaire zit. nach Associated Press, Aimé Césaire, Martinique Poet and Politician, Dies at 94 (2008).

¹⁶³ Vgl. Ojo-Ade, African Theater, 309.

Am 17. April 2008 verstarb Aimé Césaire in Fort-de-France auf Martinique. An seinem Begräbnis nahmen viele internationale Gäste teil, sowie ein Teil der französischen Regierung inklusive des damaligen Staatspräsidenten Nicolas Sarkozy.¹⁶⁴

Léopold Sédar Senghor

Ein weiterer wichtiger Begründer der *Négritude*-Bewegung ist Léopold Sédar Senghor. Senghor wurde am 6. Oktober 1906 in Joal¹⁶⁵, einer kleinen Küstenstadt im heutigen Senegal, geboren. Der mittlere Name Sédar bedeutet in etwa ‚*der sich nicht schämt*‘.¹⁶⁶ Senghor wurde in eine Großfamilie der Sereer, eine der großen Bevölkerungsgruppen Senegals, hineingeboren. Sein Vater, Diogoye (Löwe) Senghor ließ sich mit 20 Jahren auf den Namen Basile taufen und infolge der praktizierten Polygamie hatte er mehrere Kinder.

Seine schulische Ausbildung begann Senghor mit sieben Jahren, als er in Joal auf die Missionsschule geschickt wurde. Nach einem Jahr allerdings wechselte er in das Internat der ‚*Väter des Heiligen Geistes*‘ (*Pères du Saint-Esprit*) in Ngasobil, einem Ort unweit seines Geburtsortes, wo er beginnen sollte, Wolof und Französisch zu erlernen. Dies sollte sich später als sehr wichtig für seine politische Karriere erweisen. Senghor selbst führt dazu aus, dass er gelernt hätte, in beiden Sprachen zu denken und zu fühlen.¹⁶⁷ Die Schule der *Heiligen Väter* war nicht nur dahingehend wichtig, dass sich Senghor bereits in frühen Jahren mit der Geschichte afrikanischer Kulturen und Völker auseinandersetzte, sondern auch mit der Bildung der Armen. Dies und vor allem die Missionsarbeit der Kongregation in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts prägten Senghor und lieferten ihm wichtige Anstöße für seine ersten Arbeiten zur *Négritude*.¹⁶⁸

Im Jahr 1923 wechselte Senghor auf das *Collège Libermann* in Dakar, welches ebenfalls von den *Vätern des Heiligen Geistes* gegründet worden war.¹⁶⁹ Die Lehrer dort waren von der Regierungsdoktrin der Assimilation überzeugt und versuchten, die Überlegenheit der

¹⁶⁴ Vgl. Wildgen, Césaire, 39.

¹⁶⁵ Die Portugiesen landeten in Joal erstmals im 17. Jahrhundert, weswegen das Christentum hier bereits relativ früh Einzug hielt. Vgl. Hans Belting/Andrea Buddensieg: Ein Afrikaner in Paris. Léopold Sédar Senghor und die Zukunft der Moderne (München 2018), 30.

¹⁶⁶ Vgl. Vaillant, Black, French, African, 5.

¹⁶⁷ Vgl. Beltin/Buddensieg, Afrikaner in Paris, 30; Riesz, Senghor, 112.

¹⁶⁸ Vgl. Riesz, Senghor, 112.

¹⁶⁹ Vgl. Beltin/Buddensieg, Afrikaner in Paris, 31.

französischen Kultur gegenüber der afrikanischen Kulturen zu demonstrieren.¹⁷⁰ Gleichzeitig wollten sie den afrikanischen Schülern *„ihre Flausen und ihre epische Breite aus[...]treiben und sie zu einem disziplinierten Gebrauch der französischen Sprache [...] erziehen“*¹⁷¹.

Wie Senghor selbst festhält, war die Zeit in Dakar sehr prägend für sein restliches Schaffen:

*„Das Collège hatte den schweren Fehler, uns aus dem Bereich unserer angestammten Werte zu entwurzeln: uns glauben zu machen, dass die französische Kultur, der Geist ihrer ‚Zivilisation‘, der schwarz-afrikanischen Kultur überlegen war. Der Direktor, Pater Albert Lalouse, vertiefte die Entwurzelung noch, indem er versuchte, in unseren Köpfen einen Minderwertigkeitskomplex einzupflanzen. Er kannte da keine Schonung, auch wenn es gut gemeint war, und wiederholte bei den wichtigen Gelegenheiten, dass das Ziel der Sekundarschulausbildung darin bestand, aus uns Assimilierte zu machen: keine Weißen – die Hautfarbe spielte keine Rolle –, aber ‚Franzosen mit schwarzer Haut‘. Am schwersten wog die Tatsache, dass der Pater Direktor aufrichtig an die von ihm vertretenen Thesen der Kolonialverwaltung glaubte. Ich würde dennoch nicht zögern zu sagen, dass ich ihm trotz allem das Wesentliche meiner französischen Kultur verdanke: den ‚Geist der Methode und der Organisation‘, den ich über die Jahre in meinem Studium zu verinnerlichen suchte. – Und dennoch, gleichzeitig setzte ich mich gegen dieses Programm der Assimilation und die daraus abgeleiteten methodischen Folgerungen zur Wehr, respektvoll, aber doch mit aller Entschiedenheit.“*¹⁷²

Riesz geht davon aus, dass die Schulzeit Senghors einen gewissen Wendepunkt darstellte: *„Da erkannte ich, dass die beste Art, den Wert unserer Kultur zu beweisen, darin bestand, die Kolonialherren mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen, nämlich ein noch besserer Schüler zu sein.“*¹⁷³ Nach drei Jahren am Collège in Dakar wurde Senghor eines Tages zum Direktor der Schule bestellt und es wurde ihm mitgeteilt, dass er vom geistlichen in den weltlichen Zweig versetzt werden würde. Grund dafür war, dass Senghor nicht als Priester geeignet wäre, denn er hätte das erste Gebot des Priesteramtes – bedingungsloser Gehorsam – nicht nur einmal nicht beachtet. Senghor selbst führte später auch dazu aus, dass er nicht genügend diszipliniert war.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 31.

¹⁷¹ Janos Riesz, Léopold Sédar Senghor und der afrikanische Aufbruch im 20. Jahrhundert (Wuppertal 2006), 113.

¹⁷² Léopold Sédar Senghor [1988], *Ce que je crois* (‚Was ich glaube‘), übersetzt von und zitiert nach Riesz, Senghor, 115.

¹⁷³ Senghor zit. nach Riesz, Senghor, 116.

¹⁷⁴ Vgl. Riesz, Senghor, 121f.

Im anderen Zweig wurden Senghors schulische Leistungen wiederholt mit Preisen gewürdigt, was in weiterer Folge mit einem halben Stipendium – der Vater Senghors galt als wohlhabend – für das Studium der klassischen Philologie in Paris von Jules Carde (1874-1949), dem Generalgouverneur von Französisch Westafrika, ausgezeichnet wurde. Im Jahr 1928 erreichte Senghor Paris und schrieb sich zuerst an der Philosophischen Fakultät der Universität *Sorbonne* ein. Auf Anraten eines Professors bewarb er sich dann doch für die *Lycée Louis-le-Grand*, um sich für die *École Normale Supérieure* vorzubereiten.¹⁷⁵ Ähnlich wie Aimé Césaire fühlte sich auch Senghor am Anfang in seiner neuen Umgebung in Paris nicht wirklich wohl. Er nahm sich als Außenseiter wahr und entdeckte somit erst in diesem Umfeld seine afrikanische Identität.¹⁷⁶ Trotzdem kam er in Paris mit vielen Menschen in Kontakt, die ihn sein Leben lang begleiten sollten. Im *Lycée Louis-le-Grand* lernte er etwa den vietnamesischen Schriftsteller und späteren Diplomaten Phan Duy Khiêm (1908-1974) und den späteren französischen Präsidenten Georges Pompidou (1911-1974) kennen.¹⁷⁷ Nach seiner Zeit im *Lycée* traf er auch Aimé Césaire und Léon Damas, welche ihn wiederum mit anderen Persönlichkeiten aus den Antillen bekannt machten. Darunter befanden sich die Nardal Schwestern, Paulette, Jeanne und Andrée, sowie Louis Achille Jr. (1941-2012).¹⁷⁸ Im Salon von Paulette Nardal hatte Senghor den ersten Kontakt mit afroamerikanischer Literatur sowie mit anderen ‚schwarzen‘ Schriftsteller*innen, die gemeinsam in der Zeitschrift *La Revue du Monde Noir* publizierten. Zu dieser Zeit war das Werk *The New Negro*¹⁷⁹ von Alain Locke (1886-1954) das Lieblingsbuch von Senghor, welches ihn elementar in seinem Denken prägen sollte.¹⁸⁰ Senghor war an der Gründung einer Organisation für Studenten aus Westafrika beteiligt, deren Ziel es war, afrikanischen Studierenden „zu helfen, die europäische Kultur zu assimilieren, ohne die Verbindung zu ihren Völkern aufzugeben“¹⁸¹. Blaise Diagne (1872-1934), der Abgeordnete Senegals in der französischen Nationalversammlung, unterstützte Senghor finanziell und verhalf ihm auch zur französischen Staatsbürgerschaft, damit er zur *Agrégation*, also zum Erwerb der *venia legendi*

¹⁷⁵ Vgl. Riesz, Senghor, 122f.

¹⁷⁶ Vgl. Vaillant, Black, French, African, 89; Beltin/Buddensieg, Afrikaner in Paris, 32.

¹⁷⁷ Vgl. Beltin/Buddensieg, Afrikaner in Paris, 32.

¹⁷⁸ Vgl. Vaillant, Black, French, African, 89, 91.

¹⁷⁹ Alain Locke, *The New Negro* (New York 1997 [1925]).

¹⁸⁰ Vgl. Vaillant, Black, French, African, 93.

¹⁸¹ Ernest Milcent/Monique Sordet, Léopold Sédar Senghor et la naissance de l’Afrique moderne (Paris 1969), 52, übersetzt von und zitiert nach Beltin/Buddensieg, Afrikaner in Paris, 34f.

(Habilitation), zugelassen würde.¹⁸² Sein erster Versuch 1933 scheiterte knapp, doch 1935 schaffte Senghor als erster Afrikaner die *Agrégation* an der *Sorbonne*.¹⁸³

Nach Kriegsausbruch wurde Senghor im April 1940 zum Militärdienst einberufen und geriet bereits im Juni desselben Jahres in deutsche Kriegsgefangenschaft.¹⁸⁴ Gemeinsam mit anderen ‚schwarzen‘ Soldaten wurde er vor eine Wand gestellt und sollte erschossen werden. ‚*Vive la France!*‘ und ‚*Vive l’Afrique noire!*‘ waren jene Sätze, die die Gefangenen rufen wollten, als die Gewehre in Anschlag gebracht würden, um ihre Treue den beiden Vaterländern gegenüber Ausdruck zu verleihen. Glücklicherweise wurde der Appell eines französischen Offiziers an die Deutschen erhört und die Soldaten wurden verschont.¹⁸⁵ Senghor schrieb viele Gedichte während der Kriegsgefangenschaft und veröffentlichte einige davon 1948 in seinem Gedichtband ‚*Hosties noires*‘¹⁸⁶, welcher die Situation ‚schwarzer‘ Soldaten im Krieg behandelte. Auch gelang es ihm, sein Deutsch geringfügig zu verbessern und sich mit Goethe auseinanderzusetzen.¹⁸⁷ ¹⁸⁸ Senghor kehrte nach seiner Entlassung 1942 zurück nach Frankreich, wo er bereits vor Kriegsausbruch am *Lycée Marcelin-Berthelot* in Saint-Maur-des-Fossés, südöstlich von Paris, lehrte.¹⁸⁹ Er hatte zu dieser Zeit Kontakte zur französischen ‚*Résistance*‘ und wirkte auch selbst im Widerstand gegen die nationalsozialistischen Besatzer mit. Zwei Jahre später übernahm er einen Lehrauftrag für afrikanische Sprachen an der *École Nationale de la France d’Outre-Mer* und strebte eine Professur an.¹⁹⁰

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges konnte Senghor mit einem Stipendium in den Senegal zurückkehren, wo er die orale Dichtung in Wolof und Sereer erforschen sollte. Es eröffnete sich jedoch relativ schnell eine Möglichkeit, in die Politik zu wechseln.¹⁹¹ 1945 wurde Senghor von Lamine Guèye (1891-1968) als Mitglied der Partei *Section française de*

¹⁸² Vgl. Beltin/Buddensieg, Afrikaner in Paris, 32.

¹⁸³ Vgl. Riesz, Senghor, 173.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., 217.

¹⁸⁵ Vgl. Riesz, Senghor, 219; Vaillant, Black, French, African, 167.

¹⁸⁶ Übersetzung: ‚*Schwarze Hostien*‘.

¹⁸⁷ Vgl. Beltin/Buddensieg, Afrikaner in Paris, 37; Vaillant, Black, French, African, 171, 176.

¹⁸⁸ Der österreichische Linguist, Afrikanist und Wehrmachtsoffizier Walter Pichl (1912-1982) lernte Senghor in einem deutschen Kriegsgefangenenlager in Poitiers, Frankreich, kennen, wo er als Dolmetscher fungieren sollte. Allerdings war er den dort gesprochenen Sprachen nicht mächtig und setzte sich erst vor Ort mit der Sprache Wolof auseinander. Mit Senghor verband ihn eine lebenslange Freundschaft. Pichl war es auch, der die Manuskripte von Senghor aus dem Gefangenlager zu Georges Pompidou brachte. Vgl. dazu Lena Hanusch: Walter Pichl (2010); Riesz, Senghor, 219.

¹⁸⁹ Vgl. Beltin/Buddensieg, Afrikaner in Paris, 38.

¹⁹⁰ Vgl. Riesz, Senghor, 253.

¹⁹¹ Vgl. Beltin/Buddensieg, Afrikaner in Paris, 46.

l'Internationale ouvrière (SFIO)¹⁹² gewonnen und beide wurden in die verfassungsgebende Nationalversammlung gewählt.¹⁹³ Nach Unstimmigkeiten und dem daraus resultierenden Bruch mit der SFIO gründete Senghor in der Nationalversammlung zunächst die Fraktion *Indépendants d'Outre-Mer* (IOM)¹⁹⁴ und war auch Mitbegründer der Partei *Bloc Démocratique Sénégalais* (BDS)¹⁹⁵. Der BDS erhielt in der Volksabstimmung 1951 die Mehrheit der abgegebenen Stimmen und Senghor nahm die Führungsrolle in Westafrika ein, denn seine Fraktion war die stärkste Gruppe der afrikanischen Abgeordneten in der Nationalversammlung.¹⁹⁶

Senghor war somit zur bedeutendsten politischen Persönlichkeit des Senegals sowie zum „*Sprecher der gesamten afrikanischen Unabhängigkeitsbewegung*“¹⁹⁷ aufgestiegen. Er machte sich für einen politischen Zusammenschluss der französisch-westafrikanischen Territorien im Sinne einer westafrikanischen Föderation stark. Allerdings wurden die Überlegungen zur Umgestaltung des kolonialen Systems in Westafrika in den Jahren 1952 bis 1955 immer weniger. Frankreich war mit der Beendigung des Indochinakrieges beschäftigt, der Plan einer Europäischen Verteidigungsgemeinschaft scheiterte, Tunesien drängte immer stärker auf die Unabhängigkeit und darüber hinaus zeichnete sich der Krieg in Algerien immer mehr ab. Senghor war demzufolge zunehmend alleine und isoliert mit seinen Forderungen in Westafrika.¹⁹⁸ Mit der Auflösung der A.O.F. im Jahr 1958 drohte Westafrika in viele kleine Nationalstaaten zu zerfallen, eine „*Balkanisierung Afrikas*“, wie Senghor es bezeichnete.¹⁹⁹ Seine Bestrebungen, dies zu verhindern und überregionale Zusammenschlüsse zu erreichen, scheiterten allesamt.²⁰⁰ Der letzte Versuch dahingehend war der Zusammenschluss von Senegal und Französisch Sudan, dem heutigen Mali, in der Mali-Föderation. Mit Senghor als Parlamentspräsidenten, Modibo Keita (1915-1977) als Regierungschef und Mamadou Dia als Vizepräsidenten ging die Mali-Föderation am 20. Juni 1960 in die Unabhängigkeit, nur um

¹⁹² Übersetzung: ‚*Französische Sektion der Arbeiterinternationale*‘.

¹⁹³ Kolonien hatten das Recht eine gewählte Person in die Nationalversammlung zu entsenden. Ausnahme davon war aufgrund des Sonderstatus Senegal, wo zwei Abgeordnete entsendet werden durften.

¹⁹⁴ Übersetzung: ‚*Unabhängige aus Übersee*‘.

¹⁹⁵ Übersetzung: ‚*Senegalesischer Demokratischer Block*‘.

¹⁹⁶ Vgl. Beltin/Buddensieg, *Afrikaner in Paris*, 47.

¹⁹⁷ Ries, Senghor, 308.

¹⁹⁸ Vgl. ebd., 309.

¹⁹⁹ Ebd., 312.

²⁰⁰ Vgl. ebd., 312f.

zwei Monate später wieder auseinanderzufallen.²⁰¹ Léopold Senghor wurde schließlich am 5. September²⁰² zum ersten Präsidenten des unabhängigen Senegals gewählt.²⁰³ Mamadou Dia (1910-2009) fungierte als Premierminister und Lamine Guèye als Parlamentspräsident. Senghor steuerte die Geschicke des jungen unabhängigen Landes 20 Jahre lang, bevor er das Präsidentenamt im Jahr 1980 an den von ihm ausgesuchten Nachfolger Abdou Diouf (*1935) vorzeitig übergab.²⁰⁴ Als erster Afrikaner wurde Senghor 1984 in die ‚*Académie Française*‘²⁰⁵ aufgenommen, der prestigeträchtigsten Institution Frankreichs. Am 20. Dezember 2001 starb Léopold Sédar Senghor im Alter von 95 Jahren in Verson, Frankreich.²⁰⁶

Léon-Gontran Damas

Im Vergleich zu den beiden bereits vorgestellten Begründern der *Négritude*-Bewegung rückt der Dritte im Bunde ein wenig in den Hintergrund. Obwohl sowohl Césaire als auch Senghor Leon-Gontran Damas als bedeutenden Einfluss auf ihr Schaffen sehen, ist bis heute vergleichsweise wenig über Damas bekannt.²⁰⁷ In diesem Kapitel soll daher das Leben von Damas beleuchtet werden und gleichzeitig auf die unterschiedliche Rezeption und öffentliche Wahrnehmung zwischen Damas einerseits und Césaire und Senghor andererseits eingegangen werden.

Léon-Gontran Damas wurde am 28. März 1912 in Cayenne, der Hauptstadt Französisch-Guyanas, geboren.²⁰⁸ Seine Eltern²⁰⁹ Ernest und Bathilde Damas hatten fünf Kinder, wobei er der Jüngste war. Die Familie von Damas wird als Teil der lokalen Elite bezeichnet.²¹⁰ Nach

²⁰¹ Vgl. ebd., 317.

²⁰² Offiziell wird die Unabhängigkeit am 4. April gefeiert.

²⁰³ Vgl. Beltin/Buddensieg, Afrikaner in Paris, 54.

²⁰⁴ Vgl. Beltin/Buddensieg, Afrikaner in Paris, 59.

²⁰⁵ Er wurde auch (1969) Mitglied der Gelehrtenengesellschaft ‚*Académie des Sciences Morales et Politiques*‘. Übersetzung: Akademie der Moralischen und Politischen Wissenschaften.

²⁰⁶ Vgl. ebd., 62f.

²⁰⁷ Ausnahmen davon sind u.a.: Daniel Racine, Léon-Gontran Damas: l’homme et l’œuvre (Paris 1983). Keith Warner, Critical Perspectives on Léon Gontran Damas (Washington D.C. 1988). Femi Ojo-Ade, Léon Damas: The Spirit of Resistance (London 1993). Es gibt auch neuere Publikationen wie die in dieser Arbeit verwendeten Werke von Miller (2014), oder auch Rabaka (2015).

²⁰⁸ Vgl. Daniel L. Racine: A Profile of Leon-Gontran Damas. In: Negro History Bulletin Vol. 42 (1979a), 61.

²⁰⁹ Laut Rabaka hatte seine Mutter Amerindianer*innen und Afrikaner*innen als Vorfahren und die Ahnen seines Vaters stammten aus Europa und Afrika. Vgl. dazu Reiland Rabaka: The Négritude Movement. W.E.B. du Bois, Leon Damas, Aime Césaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon and the Evolution of an Insurgent Idea (Lanham u.a. Lexington 2015), 98f.

²¹⁰ Vgl. F. Bart Miller: Rethinking Négritude through Léon-Gontran Damas (Amsterdam/New York 2014), 14; Rabaka, Négritude Movement, 99.

dem Tod seiner Mutter im Jahr 1913 wurde er zusammen mit seinen Geschwistern der Obhut einer Tante väterlicherseits, Gabrielle Damas, übergeben.²¹¹ Nach anfänglicher Schulausbildung in Cayenne kam Damas 1924 nach Martinique, um das *Lycée Victor Schœlcher* in Fort-de-France zu besuchen. An dieser Schule lernte er Aimé Césaire kennen, mit dem er sein ganzes Leben lang eine besondere Verbindung hatte.²¹² Césaire hält dazu fest, dass die beiden schnell Freunde wurden, da sie dieselben Interessen teilten und bezeichnet Damas auch als seinen Bruder.²¹³

Im Jahr 1928 übersiedelte Damas nach Meaux, einer Kleinstadt östlich von Paris, wo er im Jahr darauf sein Abitur ablegte.²¹⁴ Anschließend verlegte Damas seinen Wohnort in die Metropole, um an der Universität in Paris zu studieren. Er hatte ein Stipendium für ein Studium der Rechtswissenschaften bekommen, begann allerdings relativ schnell Interesse für Literatur und Human- und Sozialwissenschaften zu entwickeln. Daher schrieb sich Damas 1932 am Pariser Institut für Ethnologie ein.²¹⁵ Seine Familie stellte die finanzielle Unterstützung ein, nachdem sie erfuhr, dass Damas sein Studium der Rechtswissenschaften für ein Studium der Literaturwissenschaften und Ethnologie aufgegeben hatte. Um sein Leben zu finanzieren arbeitete er von nun an am Pariser Markt *Les Halles*.²¹⁶ Rabaka geht davon aus, dass Damas erst durch die Aufgabe des ‚schwarzen‘ bourgeois Lebensstils für einen ‚schwarze‘ bohemienhafte Lebensweise, in Kontakt mit anderen ‚schwarzen‘ Studierenden in Paris kam, die ebenfalls auf der Suche nach ihren afrikanischen Wurzeln und modernen ‚schwarzen‘ Identitäten waren. Unter ihnen befanden sich Paulette Nardal und deren Cousin Louis-Thomas Achille (1909-1994), welcher Damas Englisch beibrachte.²¹⁷

Als Césaire 1931 ebenfalls nach Paris übersiedelte, liefen sich die beiden zufällig in den Straßen der französischen Hauptstadt über den Weg und waren nach langer Zeit der Trennung wieder vereint. Césaire stellte Damas und Senghor einander vor und beide publizierten ihre Beiträge in der von Césaire 1934 als Plattform für panafrikanische Literatur gegründeten Zeitschrift *L'Étudiant Noir*.²¹⁸ Zwei seiner Professoren, der Soziologe und Ethnologe Marcel

²¹¹ Vgl. Racine, Leon-Gontran Damas, 61.

²¹² Vgl. Rabaka, Négritude Movement, 99.

²¹³ Vgl. Ojo-Ade, African Theater, 330.

²¹⁴ Vgl. Riesz, Senghor, 158.

²¹⁵ Vgl. Miller, Rethining Négritude, 103.

²¹⁶ Vgl. ebd., 14, 62.

²¹⁷ Vgl. Rabaka, Négritude Movement, 99.

²¹⁸ Vgl. Ojo-Ade, African Theater, 330.

Mauss (1872-1950) und der Ethnologe und Direktor des ‚*Musée du Trocadéro*‘ Paul Rivet (1876-1958), verhalfen Damas zu einem Stipendium, das ihm ermöglichte, 1934 zu einem Forschungs- und Studienaufenthalt nach Französisch-Guyana aufzubrechen. Forschungsziel war es herauszufinden, welche Elemente afrikanischer Kulturen bei Nachfahren von ehemaligen ‚schwarzen‘ Sklaven, welche im Inneren des Landes lebten, noch existierten.²¹⁹ Mauss war besonders an den Auswirkungen ihrer „*chosen isolation*“ von der Außenwelt auf ihre Kultur interessiert.²²⁰ Die Ergebnisse publizierte er in seinem Reisebericht ‚*Retour de Guyane*‘ im Jahr 1938. Ein interessantes Detail dabei war, dass die koloniale Verwaltung von Guyana einen Großteil der Bücher aufkaufte, um eine Verbreitung zu verhindern.²²¹ Laut Bart Miller wurden insgesamt zwei Drittel der Bücher in Französisch-Guyana verbrannt.²²² Anstatt, wie beauftragt, eine ethnologische Studie über die *Nègres Bosh*²²³ zu erstellen, verfasste Damas stattdessen eine etwa 200 Seiten umfassende Ländermonografie über die älteste französische Kolonie. Er beschäftigte sich ausführlich mit der Geschichte und Wirtschaft, kritisierte dabei das herrschende Kolonialsystem unter Nennung von Namen der Verantwortlichen, den Arbeitsmarkt und das Erziehungs- bzw. das Bildungssystem. Auch arbeitete er die Selbstwahrnehmung der Kolonie, sowie die Wahrnehmung davon in der Metropole heraus. Das Resultat daraus war eine weitreichende und tiefgehende Analyse kolonialer Misswirtschaft, Ausbeutung und Verschwendung.²²⁴

Damas’ erste große Publikation war allerdings ein Gedichtband mit dem Titel ‚*Pigments*‘ und wurde im Jahr 1937 erstmals veröffentlicht. Er vertritt darin eine klare Anti-Kriegshaltung und ist durchwegs eindeutig antikolonial eingestellt. Herausragend dabei ist das Gedicht ‚*Et Cætera*‘, in dem er im Vergleich zu den anderen Gedichten viel fundamentalere Positionen einnimmt. Ähnlich wie danach auch bei *Retour de Guyane*, wurden Ausgaben von *Pigments* in Paris beschlagnahmt und in den Kolonien verboten. In weiterer Folge wurde Damas im Jahr 1939 sogar kurzfristig verhaftet.²²⁵

Er war sprachlich sehr begabt, so beherrschte er neben Französisch auch Spanisch,

²¹⁹ Vgl. Riesz, Senghor, 158.

²²⁰ Vgl. Miller, Rethinking Négritude, 103.

²²¹ Vgl. Riesz, Senghor, 158.

²²² Vgl. Miller, Damas, 14.

²²³ Als *Nègres Bosh* wurden die Nachfahren ehemaliger afrikanischer Sklaven bezeichnet, die im Landesinneren von Französisch-Guyana im tropischen Regenwald leben.

²²⁴ Vgl. Riesz, Senghor, 158.

²²⁵ Vgl. Miller, Damas, 12.

Portugiesisch, die kreolische Sprache von Guyana und Englisch. Vor allem letztere ermöglichte es ihm, einen Bogen zwischen der *Négritude* und deren Vorläufern wie zu der *Harlem Renaissance* zu spannen und somit für einen regen Austausch von Ideen zu sorgen. Im Vergleich zu Césaire und Senghor war Damas mit Sicherheit besser in Englisch und war mit dem Schriftsteller Langston Hughes (1902-1967) eng befreundet.²²⁶ Allerdings wird ihm von Femi Ojo-Ade nicht dieselbe charismatische Ausstrahlung wie Césaire oder Senghor zugesprochen: „[Damas] lacked the charisma of Senghor and Césaire and rejected the elitist camaraderie of the middle-of-the-road lawmakers.“²²⁷ Der große Unterschied zwischen den dreien liegt in der Wahrnehmung in ihrer Heimat. Césaire und Senghor kehrten nach ihrem Bildungsaufenthalt in Paris zurück nach Martinique bzw. Senegal, gründeten dort politische Parteien und waren später wichtige politische Persönlichkeiten in ihrer Heimat. Damas im Gegensatz dazu wurde durch die Veröffentlichungen seiner beiden Hauptwerke zur „*persona non grata*“²²⁸ in Französisch-Guyana und hatte deswegen auch in Paris eine dementsprechende Reputation. Passend dazu ist auch folgende Beschreibung von Senghor: „[Damas was] the ultimate Negro and the most rebellious among us.“²²⁹

Während des Zweiten Weltkrieges diente Damas in der französischen Armee. Trotz des Krieges wurde 1943 eine Kollektion von Volkserzählungen, die er während seines Aufenthalts in Guyana gesammelt hatte, unter dem Titel ‚*Veillées Noires*‘²³⁰ veröffentlicht.²³¹ Mit René Jadfard (1899-1947) rief Damas die Partei ‚*Le Mouvement de la Résistance Guyanaise*‘²³² ins Leben und sie gründeten die Zeitung ‚*Temps Nouveau*‘²³³. Nach dem Tod Jadfards²³⁴ übernahm Damas dessen Sitz in der Französischen Nationalversammlung und diente dort an der Seite seiner Freunde und Kameraden Césaire und Senghor von 1948 bis 1951 als Abgeordneter von Guyana.²³⁵ Er schlug während dieser Zeit verschiedene Gesetze vor, um mehr Fokus von Frankreich auf Französisch-Guyana und andere französische Überseegebiete zu lenken und stellte damit laut Miller immer wieder seinen Widerwillen unter Beweis, die Auswirkungen

²²⁶ Vgl. Miller, Damas, 23; Rabaka, *Négritude Movement*, 100.

²²⁷ Ojo-Ade, Léon Damas, zit. nach Rabaka: *Négritude Movement*, 92.

²²⁸ Rabaka, *Négritude Movement*, 92.

²²⁹ Senghor zit. nach Rabaka, *Négritude*, 96.

²³⁰ Übersetzung: ‚*Schwarze Mahnwachen*‘.

²³¹ Vgl. Racin, Leon-Gontran Damas, 62.

²³² Übersetzung: ‚*Bewegung des Guyanischen Widerstands*‘.

²³³ Übersetzung: ‚*Neue Zeit*‘.

²³⁴ Er starb 1947 bei einem Flugzeugabsturz auf dem Fluss Sinnamary (Guyana).

²³⁵ Vgl. Rabaka, *Négritude Movement*, 92.

von politischer Assimilation zu akzeptieren.²³⁶ Im Jahr 1956 wurde sein Gedicht *Black-Label* erstmals veröffentlicht.²³⁷ Damas bereiste in der Folge große Teile der Welt, hielt Vorträge in diversen afrikanischen Ländern, den USA, in Lateinamerika und in der Karibik. Auch war er Redakteur von *Présence Africaine*.²³⁸ Darüber hinaus war er Berater der UNESCO und fungierte als deren Delegierter für die *Society of African Culture*.²³⁹ Im Jahr 1970 übersiedelte er mit seiner Frau Marietta²⁴⁰ nach Washington D.C., um einen Sommer lang an der Georgetown University zu unterrichten. Seine letzten Lebensjahre lehrte Damas an der Howard University, ebenfalls in Washington D.C., wo er Direktor für Afrika Studien war.²⁴¹ Damas starb am 22. Jänner 1978 in Washington D.C. an den Folgen einer Krebserkrankung und wurde in Guyana beigesetzt.²⁴²

Suzanne Césaire und die Nardal-Schwestern (Paulette, Jane): Frauen in der Négritude

Das Hauptaugenmerk der Forschung zu und der Literatur über *Négritude* liegt definitiv auf Aimé Césaire, Léopold Senghor und in geringerem Maße Léon Damas. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die *Négritude* eine reine Männerdomäne war. Im Gegenteil, es gibt bestimmte Frauen, die aufgrund ihrer primordialen Pionierarbeit eine federführende Rolle im Entstehungsprozess der *Négritude* übernehmen konnten. Im Folgenden sollen daher auch einige von ihnen wie die Nardal-Schwestern oder Suzanne Césaire vorgestellt werden.

Die Nardal-Schwestern

Die Vorfahren der Nardal-Schwestern dürften laut Recherchen von Emily Musil Church aus Westafrika stammen, welche im Zuge des transatlantischen Sklavenhandels in die Karibik

²³⁶ Vgl. Miller, Rethinking Négritude, 194.

²³⁷ Vgl. ebd., 185.

²³⁸ Vgl. Rabaka, Négritude Movement, 97.

²³⁹ Vgl. Racine, Leon-Gontran Damas, 63.

²⁴⁰ Leider sind nicht viele Informationen über seine Frau Marietta Campos Damas verfügbar. Sie wurde in Brasilien geboren und arbeitete dort als Bankangestellte bzw. im Bildungsministerium. Nach dem Tod von L. Damas kehrte sie nach Brasilien zurück.

²⁴¹ Vgl. Rabaka, Négritude Movement, 93.

²⁴² Vgl. ebd., 99.

verschleppt wurden. Die Großeltern Joachim Nardal und Alexandrine Avonet, beide waren freie Menschen, lernten sich in Saint-Pierre (*„Petit Paris des Antilles“* – *„kleines Paris der Antillen“*) kennen und hatten zwei Kinder, Marie-Helene und Paul. Der Vater der Schwestern, Paul Nardal, wurde 1864 oder 1867 geboren. Er besuchte eine technische Schule und sogar die Universität und gilt als der erste ‚Schwarze‘, der ein Stipendium für die nationale *„École des Arts et Métiers“* nach dem Verbot der Sklaverei 1848 erlangte. Paul war auch der erste Ingenieur von Martinique und war durch verschiedene Projekte folglich auch sehr bekannt. Er arbeitete für die koloniale Verwaltung, konnte jedoch nie in die höchsten Ränge aufsteigen, weil er als ‚schwarz‘ klassifiziert war. Dennoch war Paul auf seine französische Staatsbürgerschaft sehr stolz. Er war auch als Lehrer tätig und dies sogar noch unentgeltlich, als die Schule geschlossen werden sollte. Auch bei seinen Töchtern war er sehr darauf bedacht, dass sie lernen und somit Bildung genießen konnten.²⁴³

Die Mutter der Schwestern, Louise Achille, war die Tochter eines Europäers und einer afrikanischen Frau und wuchs in Lamentin, Martinique auf. Louise war ebenfalls Lehrerin, eine bekannte Musikerin und sehr aktiv in der Gesellschaft von Martinique. So war sie bereits 1901 Mitgründerin der *„Société Saint-Louis-des-Dames“*, eine der ersten Frauengruppen auf Martinique, deren Präsidentin sie auch zeitweilig war. Während des Ersten Weltkrieges veranstaltete sie Konzerte und Benefizveranstaltungen für die Soldaten. Darüber hinaus gründete sie ein Waisenhaus und eine Kindertagesstätte. Paul und Louise Nardal führten ein offenes Haus mit regem Besuch von lokalen Intellektuellen und Musiker*innen. Paulette beschreibt ihre Kindheit als stets von Musik umgeben in Gesellschaft von interessanten Leuten. Dies beeinflusste die Entwicklung und die Interessen von Paulette und ihren Schwestern maßgeblich.²⁴⁴

Paulette Nardal

Paulette Nardal, die Älteste der sieben Schwestern, wurde am 12. Oktober 1896 in der Gemeinde François, Martinique geboren. In ihrer Kindheit besuchte sie wie die meisten Kinder

²⁴³ Vgl. Emily Musil Church: In Search of Seven Sisters. A Biography of the Nardal Sisters of Martinique. In: Calloo Vol. 36, No. 2 (2013), 377.

²⁴⁴ Vgl. Church, Seven Sisters, 378.

die Kolonialschule, das ‚*Pensionnat Colonial*‘. Bevor sie im Alter von 24 Jahren nach Paris übersiedelte, um englische Literatur an der *Sorbonne* zu studieren, hatte sie bereits schon Englisch auf Jamaica studiert. Zusammen mit ihrer Schwester Jeanne ‚Jane‘ Nardal gilt Paulette als eine der ersten ‚schwarzen‘ Frauen, die an der *Sorbonne* studieren konnten.²⁴⁵ Nach ein paar Jahren zurück auf Martinique zog es sie abermals nach Paris. Zurück in der französischen Hauptstadt arbeitete sie zunächst als Sekretärin für Abgeordnete zur Nationalversammlung. Sie wurde auch aufgrund ihres Engagements in der Kulturszene zu einer prominenten ‚schwarzen‘ Journalistin.²⁴⁶

Große Bekanntheit erlangte Paulette durch ihren multikulturellen und multinationalen Literatursalon in der Pariser Vorstadt Clamart, in dem viele bekannte ‚schwarze‘ Persönlichkeiten verkehrten. In diesem halb privaten Raum entstand ein soziales und intellektuelles Zentrum für ‚schwarze‘ Kultur in Paris. Paulette führte den Salon gemeinsam mit ihren Schwestern Jane und Andrée, wobei alle dabei eine Moderationsrolle einnahmen, die Gespräche auf politische und intellektuelle Themen lenkten und den Gästen sogar Getränke servierten.²⁴⁷ Aus diesem Umfeld heraus entstand auch ‚*La Revue du Monde Noir*‘, eine auf Französisch und Englisch erscheinende Zeitschrift, welche Paulette mitbegründete.²⁴⁸ Die sechs veröffentlichten Hefte von ‚*La Revue*‘ hatten laut Jennifer Boittin drei Ziele:²⁴⁹ erstens einen Rahmen für ‚schwarze‘ Intellektuelle bieten, in dem sie ihre künstlerischen Arbeiten präsentieren konnten, zweitens die eigenen Leser*innen über ‚schwarze‘ Zivilisation aufklären, und drittens schließlich eine Verbundenheit unter allen ‚schwarzen‘ Menschen, unabhängig ihrer Nationalität, herstellen. In dieser Zeitschrift veröffentlichte Paulette einige Artikel zu Themen wie ‚Rassenbewusstsein‘, wobei sie immer wieder auch auf die Situation auf den Antillen einging und nicht nur Afrika fokussierte.²⁵⁰ Die Zeitung versuchte von Anfang an unpolitisch aufzutreten, um zum einen nicht von der Regierung als militante Zeitung verfolgt zu werden, und zum anderen, um finanzielle Förderungen vom französischen

²⁴⁵ Vgl. Jennifer Anne Boittin: Black and White: Gender, Race Relations, and the Nardal Sisters in Interwar Paris. In: French Colonial History Vol. 6 (2005), 127.

²⁴⁶ Vgl. Church, Seven Sister, 378f.

²⁴⁷ Vgl. Boittin, Black and White, 124; Rachel Anne Gillett: Jazz women, gender politics, and the francophone Atlantic. In: Atlantic Studies, Vol. 10, No. 1 (2005), 113.

²⁴⁸ Vgl. Vaillant, Black, French, African, 92; Boittin, Black and White, 124.

²⁴⁹ Vgl. zum Folgenden Boittin, Black and White, 124.

²⁵⁰ Vgl. Vaillant, Black, French, African, 95f.

Kolonialministerium zu erhalten.²⁵¹ Eine unpolitische Haltung kann *La Revue* nicht völlig zugesprochen werden, da alleine die Gründung im Paris der 1930er Jahre bereits ein politische Aktion war. Allerdings war die politische Linie, welche sich durch die sechs Ausgaben zog, hauptsächlich von Antiamerikanismus geprägt, vor allem wegen dem tief verwurzelten Rassismus und der Gewalt gegen ‚schwarze‘ Menschen in den USA.²⁵² Mit Jane publizierte sie ebenfalls seit der ersten Erscheinung im Jahr 1928 Artikel für *La Dépêche Africaine*,²⁵³ einer Zeitung, an der vor allem Frauen sehr einflussreich waren.²⁵⁴ Gemeinsam mit anderen Frauen publizierten die beiden Schwestern Artikel über politische, wirtschaftliche, humanitäre aber auch literarische Themen, wobei sie sich stets mit den beiden Kategorien ‚Rasse‘ und Klasse auseinandersetzten.²⁵⁵

Paulette galt in Paris als Persönlichkeit mit einem weitreichenden sozialen Netzwerk. Sie lernte unter anderem Personen wie Nicolás Guillén (1902-1989), Countée Cullen (1903-1946)²⁵⁶, Claude McKay (1889-1948), Eslanda Robeson (1895-1965), René Maran (1887-1960), Léopold Senghor und auch Alain Locke kennen.²⁵⁷ Die sozialen Netzwerke der Nardal Schwestern überschnitten sich stark und sie stellten auch Kontakte zwischen ‚schwarzen‘ Intellektuellen und ‚weißen‘ Frauen her, welche politische Verbündete in antifaschistischen Bewegungen der 1930er Jahre wurden.²⁵⁸ Paulette wurde von der französischen Regierung im Jahr 1931 sogar als offizielle Reiseführerin für Martinique engagiert.²⁵⁹

Im Jahr 1939 war sie für ein paar Wochen anlässlich von Recherchezwecken auf Martinique. Während ihrer Rückfahrt nach Frankreich wurde das Schiff von den Nazis torpediert und Paulette schwer verletzt. Nach langem Krankenhausaufenthalt kehrte sie nach Martinique

²⁵¹ Vgl. Boittin, Black and White, 124.

²⁵² Vgl. ebd., 124.

²⁵³ Übersetzung: ‚Die afrikanische Depesche‘.

²⁵⁴ Vgl. Boittin, Black and White, 121f.

²⁵⁵ Vgl. ebd., 123.

²⁵⁶ Countée wird teilweise auch ohne Akzent geschrieben.

²⁵⁷ Die hier genannten Personen machten sich alle für die Rechte von Minderheiten, vor allem von ‚schwarzen‘ Menschen, stark. Cullen, McKay und Locke gelten als Vertreter der ‚Harlem Renaissance‘ bzw. ‚The New Negro Movement‘. Das Werk ‚The New Negro‘ von Alain Locke ist dabei namensgebend und wird als eines der wichtigsten Werke dieser Bewegung gesehen. Guillén, Robeson und Maran (Maran stammt eigentlich aus Französisch-Guyana. Er kam allerdings auf einem Schiff während der Reise seiner Eltern nach Martinique auf die Welt.) werden zwar nicht als direkte Vertreter der Harlem Renaissance gesehen, waren aber dennoch wichtige Persönlichkeiten im Kampf für Gleichberechtigung und Bürger*innenrechte. Ersichtlich wird auf jeden Fall, dass nicht nur ‚schwarze‘ US-Amerikaner*innen, sondern auch Menschen aus der Karibik Teil dieser Bewegung waren.

²⁵⁸ Vgl. Boittin, Black and White, 121; Church, Seven Sisters, 379.

²⁵⁹ Vgl. Church, Seven Sisters, 379.

zurück, welches mittlerweile unter Kontrolle des Vichy-Regimes²⁶⁰ stand. Sie riskierte jedoch verhaftet zu werden, da sie Englischunterricht für Menschen gab, welche sich den Freien Französischen Streitkräften unter der Führung von Charles de Gaulle (1890-1970) auf den englischsprachigen Inseln in der Karibik anschließen wollten.²⁶¹ Nach der Befreiung Martiniques im Jahr 1943 gründete sie einen lokalen Ableger der ‚*Union féminine civique et sociale*‘²⁶² sowie die Zeitschrift ‚*La Femme dans la Cité*‘²⁶³. Ähnlich wie in Paris entwickelte sich auch um diese Organisation und rund um die neue Zeitschrift ein Literatursalon, in dem abermals Intellektuelle zusammenkamen. Mit Hilfe der Zeitschrift machte sie sich für Frauenrechte stark und verfasste auf Bitten von Jacques Soustelle (1912-1990), dem damaligen Kolonialminister Frankreichs, einen Essay über kolonialen Feminismus, ‚*Féminisme Colonial*‘.²⁶⁴

Nach einem Aufenthalt in New York, wo sie für die Vereinten Nationen tätig war, kehrte sie nach Martinique zurück und arbeitete als Englischlehrerin am ‚*Collège de Cluny*‘. Paulette übersetzte verschiedene ‚*African American Spirituals*‘ in die kreolische Sprache Martiniques und organisierte diverse musikalische, politische und historische Veranstaltungen, was ihr große Bekanntheit in ihrer Heimat bescherte. Ihr ganzes Leben widmete sie dem Überwinden von ‚rassischen‘, nationalen und politischen Ausgrenzungen, was in ihrem Wirken klar ersichtlich ist. Paulette verstarb am 16. Februar 1985 auf Martinique.²⁶⁵

²⁶⁰ Marshall Philippe Pétain (1856-1951) trat im Jahr 1940 die Nachfolge von Premierminister Paul Reynaud (1878-1966) an und begann Verhandlungen über einen Waffenstillstand mit dem Deutschen Reich zu führen. Am 22. Juni 1940 wurde der Waffenstillstand und damit die Niederlage Frankreichs gegenüber dem Deutschen Reich unterzeichnet. Pétain verlegte den Regierungssitz nach Vichy, von wo aus die südlichen und nicht besetzten Regionen administriert wurden. In weiterer Folge ließ er sich zum Präsidenten des neuen Französischen Staats ernennen. Zwar waren Rassismus und Antisemitismus nicht neu in der Dritten Republik, allerdings wurde das rassistische Klima (vor allem gegenüber kolonialen Subjekten) unter dem Vichy-Regime deutlich ausgeprägter. Die Kolonialverwaltung von Martinique stellte sich auf die Seite des Vichy-Regimes. Dies stellte massive Einschränkungen für die Bewohner*innen der Insel dar, waren sie doch davor befugt, Repräsentanten in die Nationalversammlung zu entsenden. Vgl. Conklin/Fishman/Zaretsky, *France and Its Empire*, 211, 219, 228, 230.

²⁶¹ Frantz Fanon (1925-1961), ehemaliger Schüler von Césaire in Fort-de-France, befand sich in einer ähnlichen Situation. Auch er wollte sich den Freien Französischen Streitkräften als junger Mann anschließen und wurde 1944 schließlich nach Algerien geschickt, wo er erstmals in Kontakt mit afrikanischen Soldaten kam. Dieses Erlebnis veränderte und prägte seine Sicht auf Kolonialismus und Rassismus entscheidend. Sein wohl wichtigstes Werk ‚*Die Verdammten dieser Erde*‘ wurde 1961 veröffentlicht und gilt bis heute als Klassiker des Antikolonialismus. Fanon stand seinem Lehrer und dessen Einfluss aber auch kritisch gegenüber und entwickelte sich vom anfänglichen Anhänger zu einem Kritiker der *Négritude*-Bewegung. Vgl. Reiland Rabaka, *Africana Critical Theory. Reconstructing the Black Radical Tradition* (Plymouth 2009), 166, 169.

²⁶² Die UFCS war ein christlicher Frauenverband.

²⁶³ Übersetzung: ‚*Die Frau in der Stadt*‘.

²⁶⁴ Vgl. Church, *Seven Sisters*, 380.

²⁶⁵ Vgl. ebd., 381.

Neben der bekanntesten und zugleich ältesten Schwester Paulette wurden bereits Jeanne (‚Jane‘) und Andrée kurz erwähnt, die anderen Schwestern hießen Emile (‚Lily‘), Alice, Lucy und Cécile. Auch Alice verbrachte auch einige Zeit in Paris, während derer sie ebenfalls im Literatursalon involviert war. Die übrigen Schwestern blieben auf Martinique, heirateten und gründeten Familien, der Kontakt zwischen ihnen brach jedoch nie ab, zumal sie einen ausgeprägten schwesterlichen Solidaritätssinn entwickelt hatten.²⁶⁶

Suzanne Roussi-Césaire

Ebenso wie die Nardal-Schwestern ist auch Suzanne Césaire, geborene Roussi, im Vergleich zu den Männern, die bereits vorgestellt wurden, relativ unbekannt und oft nur als Nebenfigur bemerkbar. Bis heute sind noch nicht alle Fakten zum Leben von Suzanne Césaire vollständig bekannt. Jeanne Aimée Marie Suzanne Roussi wurde am 11. August 1915 in Trois-Îlets, Martinique, geboren. Wie viele andere junge Menschen in ihrem Alter, vorausgesetzt die Familie konnte es sich leisten, übersiedelte sie in den frühen 1930er Jahre nach Frankreich, um in Toulouse und später auch in Paris Literatur zu studieren.²⁶⁷ Suzanne lernte Césaire in Paris kennen, wo sie zusammen in der Redaktion der Zeitschrift *L'Étudiant Noir* tätig waren.²⁶⁸ Die beiden heirateten im Juli des Jahres 1937 in der französischen Hauptstadt und bekamen sechs Kinder.²⁶⁹ Gemeinsam übersiedelten sie 1939, nach Abschluss ihres Studiums, zurück nach Martinique, wo beide in Fort-de-France am *Lycée Schoelcher* unterrichteten. Suzanne stand nicht nur zu Lebzeiten im Schatten ihres Ehemannes, auch nach ihrem Tod blieb ihr Schaffen relativ unbekannt. Allerdings werden mittlerweile auch ihre eigenen Essays rezipiert, analysiert und gewürdigt, und zwar unabhängig von jeglichen intellektuellen Einflüssen von Césaire auf sie. Denn bis 1945 veröffentlichte sie sieben eigene Essays in dem bereits erwähnten Magazin *Tropiques*, welches sie unter anderem gemeinsam mit ihrem Ehemann publizierte.²⁷⁰ Das Bedürfnis nach einer neuen, martinikanischen, kulturellen Identität prägte die vierzehn

²⁶⁶ Vgl. ebd., 384.

²⁶⁷ Vgl. Kara Rabbitt: Césaire, Suzanne. In: Carole Boyce Davies (Hg.): *Encyclopedia of the African Diaspora. Origins, Experiences, and Culture*, Vol. 1, A-C (Santa Barbara, Denver, Oxford 2008a), 299.

²⁶⁸ Vgl. Kara Rabbitt: *In Search of the Missing Mother: Suzanne Césaire, Martiniquaise*. In: *Research in African Literatures* Vol. 44, No. 1 (2013), 38.

²⁶⁹ Vgl. Rabbitt, Césaire, 299.

²⁷⁰ Vgl. Rabbitt, *Missing Mother*, 38.

Ausgaben von *Tropiques*.²⁷¹ In diesen sieben Essays beschäftigte sie sich mit dem Einfluss von europäischen Intellektuellen auf die karibische Literatur, wie dem Surrealisten André Breton (1896-1966), dem Kunstkritiker Émile Chartier („Alain“) (1868-1951) und dem deutschen Ethnologen Leo Frobenius (1873-1938).²⁷² Sie entwickelte dabei eine neue Vision für karibische Literatur, die in den eigenen geschichtlichen, kulturellen und geologischen Besonderheiten der Inseln wurzeln sollte. Dabei lehnte sie die exotische Darstellung der Inseln durch europäische und europäisch-geprägte Schriftsteller*innen ab und hob im Gegensatz dazu hervor, dass die karibischen Inseln durch die dynamischen Wechselbeziehungen sehr wohl Ausgangspunkte für neue Literatur sein können.²⁷³

Nach dem Krieg wurde Aimé kommunistischer Abgeordneter in der neu gegründeten französischen Nationalversammlung, weswegen die Césaires abermals nach Paris zogen. Suzanne war eine bekennende Kommunistin und dürfte in Paris laut Kara Rabbitt sogar an Sonntagen kommunistische Zeitungen verkauft haben.²⁷⁴ Nach dem Austritt Césaires aus der kommunistischen Partei im Jahr 1956 übersiedelte die Familie zurück nach Martinique. Suzanne und Aimé trennten sich im April 1963 und sie kehrte in die französische Metropole zurück. Am 16. Mai 1966 verstarb sie in Paris im Alter von 50 Jahren an Krebs.²⁷⁵

Wie bereits erwähnt erhielten ihre Werke zu Lebzeiten wenig Aufmerksamkeit, was sich erst viele Jahrzehnte später änderte. Angesichts dessen wurde sie in dem kritischen Vorwort von Maryse Condé zu Aimé Césaires *Cahier* im Jahr 1978, zurecht als prominente Theoretikerin der Zeitschrift *Tropiques* bezeichnet.²⁷⁶ Mittlerweile wurden ihre Essays unter ihrem Namen veröffentlicht und auch ins Englische übersetzt.²⁷⁷ Damit kann der Prozess der Anerkennung und Würdigung von Suzanne Césaire und ihren Arbeiten, ähnlich wie bei den Nardal-Schwestern, fortgesetzt werden.

²⁷¹ Vgl. Kara Rabbitt: The Geography of Identity in Suzanne Césaire's „Le grand camouflage“. In: Research in African Literatures Vol. 39, No. 3 (2008b), 122.

²⁷² Vgl. Rabbitt, Césaire, 299.

²⁷³ Vgl. Kara Rabbitt: History into Story: Suzanne Césaire, Lafcadio Hearn, and Representations of the 1848 Martinique Slave Revolts. In: Anthurium: A Caribbean Studies Journal Vol. 12, Iss. 2, Article 3 (2005), 14.

²⁷⁴ Vgl. Rabbitt, Missing Mother, 39.

²⁷⁵ Vgl. ebd.

²⁷⁶ Vgl. Rabbitt, Missing Mother, 45.

²⁷⁷ Suzanne Césaire: Le grand camouflage: écrits de dissidence (1941-1945), (Paris, 2009). Die englische Übersetzung: Suzanne Césaire: The Great Camouflage: Writings of Dissent (1941-1945). Edited by Daniel Maximin, translated by Keith Walker, (Middletown, 2012).

Kulturelle Assimilation

*„We can legitimately hope to witness . . . the advancement of the native populations to a higher state of civilization. But such a result cannot merely be decreed; it can only be the end product of a series of patient and converging efforts whose goal is the moral and material improvement of the native through the maintenance of peace and security, the opening of communications, medical assistance and hygiene, the diffusion of elementary and professional instruction, the development of agricultural production and, last but not least, the guaranteed enjoyment of individual rights and of the most sacred right of all—that of individual freedom.”*²⁷⁸

Bevor nun aber tatsächlich in die Materie bzw. die Literatur der vorgestellten Personen eingetaucht werden soll, möchte ich an dieser Stelle auf die Problematik der kulturellen Assimilation eingehen. Die Assimilationsdoktrin Frankreichs spielte eine zentrale Rolle in der französischen Kolonialpolitik und bestimmte dementsprechend auch im großen Maße das Leben der unterdrückten Menschen. Durch die Aneignung von Bildung, vor allem mit einem Studium in der Metropole, war es den Kolonisierten möglich, in höhere Bereiche des kolonialen Dienstes aufzusteigen. Der Zugang zu Bildung allerdings war nur jenen möglich, die der höheren Schicht angehörten und sich es dementsprechend auch finanziell leisten konnten. Als ein zentrales Konzept dieser Assimilationsstrategie galt die *mission civilisatrice*, durch die eine ‚Zivilisierung‘ der kolonialisierten Gebiete vorangetrieben werden sollte und sie sich in weiterer Folge der französischen Kultur anpassen sollten. Ein wichtiges Instrument in diesem Zusammenhang spielte dabei die Verleihung der französischen Staatsbürgerschaft und die Gewährung von anderen Bürgerrechten wie in den *Quatre Communes*, die in diesem Kapitel als Fallbeispiel analysiert wird.

Hierbei ist anzumerken, dass Religion einen essenziellen Aspekt von Assimilationsversuchen darstellt, zumal sie die Kultur bzw. Lebensweise von ganzen Völkern maßgeblich beeinflussen kann. Wenn also der Kolonialstaat versucht die beherrschten Menschen zum Konvertieren zu bewegen und die Missionierung der Bevölkerung als koloniales Ziel vorgibt, dann drängt sich die Frage auf, ob die kolonialisierenden Mächte auch

²⁷⁸ Ernest Roume, Discours, Conseil de Gouvernement, Dez. 4, 1905, JOAOF, 592, zit. nach Conklin, Mission to Civilize, 73. Ernest Roume (1858-1941) war von 1902 bis 1907 Generalgouverneur von Französisch-Westafrika.

gegen Religionen vorgehen. In der hier behandelten Region trafen die Franzosen in Afrika vor allem auf den Islam und dessen Kulturkreis, was immer wieder Schwierigkeiten für und Widerstand gegen die koloniale Besetzung bedeutete. Jürgen Osterhammel geht der Frage nach und beschreibt unterschiedliche Vorgangsweisen, wie mit Religion in unterdrückten Ländern umgegangen wurde und beschäftigt sich mit der Frage, inwieweit Missionierung in den Kolonien erfolgte. Die Unterdrückung bzw. Auslöschung von einheimischen Religionen und Kulturen und stattdessen die Etablierung eines staatlich geschützten christlichen Religionsmonopols mussten Osterhammel zufolge unter anderem die Azteken hinnehmen. Tempelanlagen wurden zerstört, Priester verfolgt und Kirchen im ganzen Land errichtet. Europäische kulturelle Werte und Ideale der Neuzeit sollten den vermeintlichen Untergebenen vermittelt werden.²⁷⁹

Die Beziehung zwischen Christentum und Islam ist dahingehend besonders, weil bereits seit geraumer Zeit Kontakte zwischen den beiden Religionen bestanden. Zum einen war eine klare antiislamische Haltung in der Tradition der alten Kreuzfahrer erkennbar, zum anderen waren jedoch muslimische Eliten wichtig für die Europäer, hatten die Eliten doch selbst eine hierarchische gesellschaftliche Ordnung unter ihrer Kontrolle. Dementsprechend hatten die Kolonisatoren Interesse daran, eine Zusammenarbeit mit den muslimischen Eliten zu erreichen. Allerdings war dies nicht überall der Fall, in Algerien beispielsweise gingen die Franzosen mit aller Härte gegen den Islam, dessen Erziehungsmethoden und dessen Recht vor.²⁸⁰ Die christliche Missionierung in Afrika führte auch dazu, dass die Gedanken und Ideen der Missionsarbeit von den Einheimischen aufgegriffen wurden und in weiterer Folge das Predigen und Bekehren auch von Afrikanern selbst übernommen wurde. Interessant hierbei ist, dass dadurch eigene afrikanische Kirchen entstanden und diese nicht mehr in der klassischen christlichen Tradition verankert waren. Es kann also in weiterer Folge von einer Art Selbst-Christianisierung gesprochen werden.²⁸¹

Warum Frankreich in den Kolonien nicht unbedingt nur auf die Missionierung der kolonialisierten Bevölkerung setzte, lag am Laizismus im republikanischen Frankreich, also an dem schwierigen Verhältnis zwischen der Kirche auf der einen Seite und der Republik Frankreich auf der anderen. Während der Französischen Revolution wurde der Kirche das

²⁷⁹ Vgl. Osterhammel, Kolonialismus, 103.

²⁸⁰ Vgl. ebd., 105.

²⁸¹ Vgl. ebd., 103f.

Vermögen entzogen und verstaatlicht, wenig später aber stellte Napoléon Bonaparte die alte Ordnung mit dem Concordat von 1801 wieder her. Von diesem Zeitpunkt an unterstützte der französische Staat die katholische Kirche und finanzierte den Klerus und dessen Schulen, Krankenhäuser und karitative Einrichtungen.²⁸² Eine besonders schwierige Phase zwischen dem französischen Staat und der katholischen Kirche stellte die Jahrhundertwende dar. Einer der Gründe dafür war unter anderem die Dreyfus-Affäre Ende des 19. Jahrhunderts.²⁸³ Nicht nur verstärkte dieses Ereignis in Frankreich den Antisemitismus ungemein, auch stellte es eine Gefährdung der Stabilität der Republik dar.²⁸⁴ Die Gegner von Dreyfus, die ‚*antidreyfusards*‘, umfassten in Frankreich hauptsächlich Menschen mit monarchistischer, antirepublikanischer, katholischer und auch antisemitischer Grundhaltung, die der Dritten Französischen Republik nicht wohlgesonnen waren.²⁸⁵ Auch die katholische Kirche stellte sich gegen ein neuerliches Aufrollen des Prozesses, unterstützte das Militär und die antisemitischen Kräfte. Das Verhältnis zwischen Republik und Kirche war bereits zuvor tief gespalten, da die katholische Kirche eine alte Institution war, welche über Jahrhunderte auf Hierarchie und Glauben aufgebaut wurde. Sie stand somit grundlegend gegen eine Gesellschaft, die auf die revolutionären Prinzipien ‚*Liberté, Égalité und Fraternité*‘ vertraute und diese auch hochhielt. In diesem Sinne hatte vor allem die (radikale) Linke große Probleme mit der Kirche und sah sie als Bedrohung für die Republik.²⁸⁶

Der erste Sieg einer linken Koalition (‚*Bloc de gauches*‘) bei Wahlen in Frankreich im Jahr 1902 bedeutete eine Wende im Verhältnis zwischen Republik und katholischer Kirche. Der neue Premierminister Émile Combes (1835-1921) scheute im Gegensatz zu seinen Vorgängern die direkte Konfrontation mit der Kirche nicht und verbot in weiterer Folge im Jahr 1903 über

²⁸² Vgl. Conklin/Fishman/Zaretsky, *France and Its Empire*, 114.

²⁸³ Der französische Offizier und Jude Alfred Dreyfus (1859-1935) wurde im Jahr 1894 nach kurzem Prozess wegen Staatsverrats zu lebenslanger Ausweisung verurteilt. Das politische Spektrum war tief gespalten zwischen radikaler Linken und radikaler Rechten. Dreyfus wurde vorgeworfen, militärische Geheimnisse an Deutschland weitergegeben zu haben. Nach einem schnellen Prozess wurde er auf die Île du Diable (Teufelsinsel) vor der Küste von Französisch-Guyana verbannt. Der Freispruch von Ferdinand Walsin-Esterházy (1847-1923), der später zugegeben hat, die Geheimnisse verfasst und weitergegeben zu haben, löste im Jahr 1898 große gesellschaftliche Debatten und Spaltungen aus. Die formierte Front für die Unterstützung von Dreyfus (‚*Dreyfusards*‘) konnte einen neuerlichen Prozess bewirken, in dem er abermals schuldig gesprochen wurde. Präsident Émile Loubet (1838-1929) sicherte ihm jedoch eine Begnadigung zu, unter der Bedingung keine Berufung einzulegen, was Dreyfus 1899 schlussendlich auch annahm. Für mehr Informationen vgl. u.a. Conklin/Fishman/Zaretsky, *France and Its Empire*, 101-109.

²⁸⁴ Vgl. Conklin/Fishman/Zaretsky, *France and Its Empire*, 106.

²⁸⁵ Vgl. ebd., 105.

²⁸⁶ Vgl. ebd., 113.

80 Ordensgemeinschaften. Noch weiter gingen die Maßnahmen im darauffolgenden Jahr, als es geistlichen Orden nicht mehr erlaubt war zu unterrichten. Dies hatte zur Folge, dass 12 000 Schulen in Frankreich und den Kolonien geschlossen wurden.²⁸⁷ Der Höhepunkt der Auseinandersetzungen ereignete sich allerdings im Jahr 1905. Am 9. Dezember wurde ein Gesetz erlassen, welches Staat und Kirche offiziell trennte: *„Loi concernant la séparation des Églises et de l'État“*. Dies führte zur endgültigen Beendigung der Unterstützung des Staates für die Kirche, wie sie mit dem Concordat von Napoleon Bonaparte wiedereingeführt wurde. Die Kirche war für den Fortbestand ihrer Existenz von nun an von ihren Gläubigen abhängig und konnte sich nicht mehr auf die Unterstützung der Steuerzahler*innen verlassen. Frankreich etablierte sich als laizistischer Staat und versuchte dies auch in seinen Kolonien zu sein.²⁸⁸

Neben der Religion kann auch das koloniale Bildungssystem Aufschlüsse darüber geben, wie die Erziehung von Kolonialisierten gestaltet wurde und welche Werte und Inhalte den jungen Menschen beigebracht und vermittelt wurden. Dabei unterschieden sich natürlich die europäischen Kolonialmächte voneinander, hatte doch jede von ihnen eigene Vorstellungen davon, welche Themen und welche Werte für die kolonialisierte Bevölkerung von Bedeutung waren. Wichtig ist jedoch die Tatsache, dass gerade durch ein Bildungssystem Kulturwerte von klein auf beigebracht und intensiviert werden und dementsprechend identitätsstiftend sein können. Infolgedessen sind die Bildung und die Erziehung von Menschen in Kolonien von hoher Bedeutung für kolonisierende Mächte, auch wenn die hohe Kolonialpolitik andere Aufgaben und Tätigkeiten als wichtiger erachtete und somit keine vereinheitlichte und standardisierte Bildung existierte. Frankreich setzte nach der Trennung von Kirche und Staat auf ein öffentliches Schulsystem, Belgien oder auch Deutschland hingegen ließen vielmehr die Missionen im Bildungsbereich agieren und subventionierten diese auch.

Als Ernest Roume (1858-1941) Generalgouverneur von Französisch-Westafrika wurde, versuchte er das Bildungssystem in den Kolonien neu zu gestalten. Die Missionsschulen wurden wie bereits erwähnt großteils aufgelassen und Roume wollte, die *mission civilisatrice* vorantreiben, Schulen für die Massen gründen und somit die unterworfenen Bevölkerung auf ein neues moralisches und zivilisatorisches Level heben.²⁸⁹ Der interessante Aspekt von Roumes Vorhaben lag dabei in der Betonung von Moral und die versuchte schrittweise Abgrenzung von

²⁸⁷ Vgl. ebd., 113.

²⁸⁸ Vgl. Conklin/Fishman/Zaretsky, *France and Its Empire*, 114f.

²⁸⁹ Vgl. Conklin, *Mission to Civilize*, 75.

Assimilation. Gemeinsam mit Camille Guy (1860-1929), von 1902 bis 1903 Gouverneur von Senegal, entwickelte er eine neue Strategie für das koloniale Schulsystem. Es sollte nicht das primäre Schulsystem aus der Metropole übernommen werden, stattdessen sollten die Schulen und das Curriculum den ‚Bedürfnissen‘ der Afrikaner*innen angepasst werden. Die Kolonien wurden in eigene Schulbezirke eingeteilt, wobei in jedem Bezirk eine Grundschule sein sollte. Diese Schulen wurden dabei in drei verschiedene Formen eingeteilt: Eine für Dörfer, eine für urbane Gegenden und eine Regionalschule, welche in der jeweiligen Hauptstadt des Schulbezirkes angesiedelt war und in weiterer Folge afrikanische Eliten hervorbringen sollte. Schulen waren anfangs nur für Buben gedacht, jedoch stand einer Schule für Mädchen nichts entgegen, wenn der Bedarf dafür gegeben war.²⁹⁰ Im Gegensatz zu den ländlichen Gegenden gab es kaum eine Änderung des Curriculums für die Schulen in den Städten, abgesehen von Ergänzungen einiger Bereiche der jeweiligen Kolonialgeschichte, und der Unterricht wurde mit Hilfe der auch in der Metropole verwendeten Schulbücher gestaltet.²⁹¹ Die Dorfschulen, deren Lehrer zuvor in Dakar ausgebildet wurden, umfassten zwei Schulstufen und zu ihren Hauptaufgaben zählten gesprochenes Französisch, Hygienemaßnahmen, Lesen, Schreiben, Rechnen, Grundlagen der Landwirtschaft und in islamisch geprägten Gegenden auch Arabisch zu unterrichten.²⁹²

Besser ausgebaut und von größerer Bedeutung für die Kolonialverwaltung war vor allem das sekundäre Schulsystem. Dies war hauptsächlich für die Söhne der einheimischen Mittelschicht gedacht, welche auf diesem Wege für die unteren Ränge der kolonialen Verwaltung oder auch für europäische Firmen ausgebildet wurden. In diesem Sinne hatte also das Schulsystem für Frankreich eine sehr hohe Bedeutung. Es musste ja sichergestellt werden, dass neue Hilfskräfte für den Kolonialdienst vorbereitet würden und auch den Interessen der Kolonialmacht entsprechend handelten. Der Zugang zum höheren Kolonialdienst gestaltete sich jedoch etwas anders. Einerseits gab es ‚rassische‘ Zugangsbeschränkungen, andererseits war laut gängiger Meinung ein Hochschulbesuch in Frankreich unumgänglich. Dies war natürlich nur dem wohlhabenden Teil der Bevölkerung vorbehalten.²⁹³

²⁹⁰ Vgl. Conklin, *Mission to Civilize*, 79.

²⁹¹ Vgl. ebd., 80.

²⁹² Vgl. ebd., 79.

²⁹³ Vgl. Osterhammel, *Kolonialismus*, 106.

Im Bildungsbereich wurden die indigenen Kulturen ignoriert und stattdessen wurde französische Geschichte gelehrt. Zum einen führt Osterhammel dazu an, dass dies als „bornierte[r] Kulturimperialismus“²⁹⁴ verstanden oder interpretiert werden kann. Die französische Kultur ist demnach höhergestellt und von weitaus größerer Bedeutung als afrikanische Kulturen, weswegen diese vernachlässigbar sind. Andererseits sind die Gründe einmal mehr tief im Rassismus verwurzelt, war doch einer der ursprünglichen Gründe vonseiten der Kolonisatoren, dass „die beschränkte Auffassungskraft ‚niederer Rassen‘ nicht zu sehr zu strapazieren“²⁹⁵ sei. Wieder einmal wird für die beherrschten Menschen ausgewählt, welche Informationen ihnen aufgrund der angeblichen geringeren geistigen Kapazität ‚zumutbar‘ sind und welche ihnen aus verschiedenen Gründen verwehrt bzw. vorenthalten werden. Die Versuche von Roume und Guy, afrikanische Kulturen und Sprachen im Bildungswesen zu integrieren und zu berücksichtigen, stehen hier in gewisser Weise im Gegensatz zu der Analyse von Osterhammel. Roume und Guy hatten es sich zur Aufgabe und zum Ziel gemacht, das Schulsystem für die breite Masse auszulegen, um so eine ‚Zivilisierung‘ der Kolonien voranzutreiben. Eine inhaltliche Änderung der schulischen Curricula war jedoch kaum feststellbar und auch die durch die *mission civilisatrice* begründete sendungsideologische Überzeugung der beiden deutete daraufhin, dass die Rücksichtnahme auf afrikanische Kulturen eher nur am Papier zu finden war.

Wichtiger jedoch als die Inhalte der eigenen Geschichte, die meist durch historische Ereignisse und Erzählungen aus dem Mutterland ersetzt wurden, war jedoch die Sprache, mittels der diese Inhalte transportiert wurden. Die Unterrichtssprache in den Schulen war Gegenstand häufiger Diskussionen. Einerseits wäre es aus der Sicht der Kolonisatoren von Vorteil, den Unterricht in den Kolonien auf Französisch abzuhalten, vor allem im Hinblick auf die Erleichterung der Kommunikation und der Eingliederung in den Verwaltungsapparat. Andererseits wiederum fürchteten sie die Gefahr, dass durch besseres Beherrschen der Sprache der Zugang zu subversiven Ideen erleichtert würde und den Afrikanern „falsche Vorstellungen von ihrer eigenen Gleichrangigkeit mit den Kolonisierern [suggeriert werden]“.²⁹⁶ Wie bereits festgehalten, wurde der Unterricht in den Schulen in den französischen Kolonien auf Französisch abgehalten. Die Kinder mussten sich also mit der französischen Sprache

²⁹⁴ Ebd., 109.

²⁹⁵ Osterhammel, Kolonialismus, 109.

²⁹⁶ Ebd., 107.

auseinandersetzen und diese auch beherrschen. Andernfalls hatten sie keine Möglichkeit dem Unterricht zu folgen, bzw. in weiterer Folge im kolonialen System Fuß zu fassen und zurechtzukommen. Nicht nur in französischen Gebieten wurde von außereuropäischen Autor*innen Jahrzehnte später im Zuge aufkommender Kritik am Kolonialismus diese Kritik auch in der jeweiligen Sprache der Kolonisatoren verfasst. Spanisch, Englisch, Portugiesisch und Französisch ließen kaum Platz für autochthone Sprachen, aus diesem Grund setzten sich auch die Sprachen der Kolonisatoren meist durch.²⁹⁷ In der Debatte rund um die Verwendung des Englischen im postkolonialen Indien kommt der Indische Schriftsteller Salman Rushdie zu folgendem Schluss:

„Was meiner Ansicht nach geschieht, ist, dass die Völker, die einst von der (englischen) Sprache kolonisiert wurden, sie heute neu gestalten, ihren Zwecken anpassen und immer gelassener mit ihr umgehen (...). Den Kindern des unabhängigen Indien erscheint Englisch nicht als durch seine koloniale Herkunft unrettbar kontaminiert. Sie benutzen es als eine indische Sprache, als eines der Werkzeuge, die sie zur Hand haben.“²⁹⁸

Durch das Lehren der Sprache der Kolonisatoren werden also die Beherrschten dazu gebracht, diese zu übernehmen und zu verwenden, um so eine allgemein gültige Sprache zu kreieren, in der sich der Großteil der Menschen in den jeweiligen Gebieten auch verständigen kann. Es wird also gewissermaßen eine Einheitssprache eingeführt, welche in vielen ehemaligen Kolonien auch nach der Unabhängigkeit als Amtssprache weiter existiert. Indien hat beispielsweise neben Hindi auch Englisch beibehalten und in vielen ehemaligen französischen Kolonien, wie im Senegal, in Benin, Niger, Guinea oder auch in der Côte d’Ivoire ist nach wie vor Französisch die offizielle (Amts-)Sprache.

„It must be recognized, to the credit of the caste called ,captives’, that its children rival in zeal, intelligence and work the sons of the old aristocracy. The ,sons of chiefs’ see them, not without jealousy, acquiring the highest marks in our classrooms. Such scholastic success is the best possible incentive for (these sons of chiefs). This rivalry has in turn placed the schools in a positive light. Children and parents are now convinced that intelligence and knowledge alone

²⁹⁷ Vgl. Osterhammel, Kolonialismus, 110.

²⁹⁸ Ebd., 111.

*create social superiority and that, in a future not too far away, only those who have profited from our instruction in order to learn our civilization will be able to command the authority in native society that used to be the exclusive preserve of the aristocracy.”*²⁹⁹

Dieses abschließende Zitat des damaligen Gouverneurs von Guinea gibt nochmals Einblick in das bildungspolitische Vorhaben in Französisch-Westafrika. Durch das Zulassen von ehemaligen Sklaven*innenkindern zu den Schulen wurden jene Kinder unter Druck gesetzt, deren Eltern aus höheren Schichten der Gesellschaft stammten und welche sich bereits zuvor im Schulbetrieb befunden haben. In weiterer Folge ergab sich daraus ein Wettbewerb, von dem die Kolonisatoren überzeugt waren, dass er sich positiv auf das Ansehen und die Reputation von Schulen auswirke. Intelligenz und Wissen wurden als jene Eigenschaften identifiziert, durch welche in Zukunft eine soziale Überlegenheit gegenüber anderen Teilen der Gesellschaft erzielt werden könne. Die Betonung von „*our civilization*“ durch den Gouverneur von Guinea gibt abermals Einblick in die koloniale Strategie bzw. in das koloniale Denken. Eine soziale Durchmischung von Afrikaner*innen und damit verbunden eine ‚Demokratisierung‘ der afrikanischen sozialen Beziehungen zu bewirken war eins der Ziele von Roume und Guy, das sie durch die Ausweitung von Schulen erreichen wollten. Zumindest an diesem Beispiel wird ersichtlich, dass dies anscheinend bis zu einem gewissen Grad möglich war bzw. funktioniert hat. Allerdings blieben die Beziehungen zwischen den Besetzenden und den Unterworfenen dadurch relativ unberührt.

Quatre Communes

In Rahmen der französischen Assimilierungsstrategie gab es Ausnahmen und Sonderfälle. Die vier ältesten französischen Kolonialstädte im heutigen Senegal – Saint-Louis, Dakar, Gorée und Rufisque – wurden auch ‚*Quatre Communes*‘ genannt und nahmen einen Sonderstatus im französischen Kolonialreich ein. Dadurch, dass alle genannten Städte sowie die ‚alten Kolonien‘ relativ klein waren, während des *Ancien Régime* gegründet wurden und somit im 19. Jahrhundert zumindest über ein Jahrhundert Kontakt zwischen Frankreich und den Kolonien bzw. zwischen den Bewohner*innen gegeben war, lässt sich der Sonderstatus relativ leicht

²⁹⁹ Gouverneur von Guinea, zit. nach Conklin, *Mission to Civilize*, 85.

erklären.³⁰⁰ Es gibt verschiedene zeitliche Angaben, wann ihnen diese Ausnahmestellung tatsächlich zugestanden wurde. Auch konnten die Kolonien ihren Sonderstatus nicht durchgehend behalten. Eine oft erwähnte Jahreszahl in diesem Zusammenhang ist das Jahr 1848, in dem Frankreich die Sklaverei abschaffte.³⁰¹ Conklin nennt das Jahr 1833 als den Zeitpunkt, ab dem den indigenen Bewohner*innen dieser vier Städte (auch ‚*originaires*‘ genannt³⁰²) die vollen französischen Bürgerrechte zugesprochen wurden.³⁰³ Wilder hingegen datiert den Startpunkt davon sogar mit der französischen Revolution. Zwar wurden die Bürgerrechte immer wieder aufgehoben, in den Jahren 1848 und 1871 aber erneuert.³⁰⁴ Diese Rechte waren zwar eingeschränkt, jedoch war es ein erster wichtiger Schritt gemäß der Assimilationsstrategie. Der übrigen Bevölkerung im gesamten Kolonialgebiet blieb die Möglichkeit verwehrt, die Staatsbürgerschaft zu erlangen. So galten sie laut Kolonialordnung als französische Untertanen (‚*sujets français*‘).³⁰⁵ Dementsprechend und im Gegensatz zu den Menschen in den Vier Kommunen konnten sie bis nach dem Zweiten Weltkrieg keine sozialen und politischen Rechte wahrnehmen. Dies lag vor allem an den hohen Anforderungen: erstens mussten die Anwärt*innen den Militärdienst schon geleistet haben; zweitens mussten sie zehn Jahr für Frankreich bzw. französische Firmen gearbeitet haben; ein drittes Kriterium bestand in der Beherrschung (Lesen und Schreiben) der französischen Sprache und viertens war es ebenfalls erforderlich, die Bereitschaft zur Annahme der kulturellen Werte der Metropole nachzuweisen. Durch die Assimilationsstrategie hatten die Vier Kommunen das verfassungsmäßige Recht, einen Abgeordneten nach Paris zu entsenden und verfügten über eine eigene Stadtverwaltung (Kommunalverwaltung oder auch Gemeindeverwaltung), inklusive Stadträte, Bürgermeisterposten und eines Generalrates wie in den französischen Regionen und Departements.³⁰⁶ Auch das Bildungsniveau unter Afrikaner*innen war in den *Quatre*

³⁰⁰ Vgl. Conklin, *Mission to Civilize*, 76.

³⁰¹ Vgl. Aldrich, *Greater France*, 212. Außer in den *Quatre Communes* wurde auch der indigenen Bevölkerung in den ‚*vieilles colonies*‘ (alten Kolonien: Martinique, Guadeloupe, Guyana und Réunion) französische Bürgerrechte nach 1848 zugestanden.

³⁰² Neben den *originaires* gab es auch noch andere Bevölkerungsgruppen in den Vier Kommunen: die ‚*métis*‘ (als Teil der Assimilierten), welche die Mehrheit der katholischen Elite von Saint-Louis umfasste, und die ‚*évolués*‘, eine neue Klasse von Menschen, die durch das französische Bildungssystem gegangen sind und hauptsächlich aus muslimischen Afrikaner*innen bestand.

³⁰³ Vgl. Conklin, *Mission to Civilize*, 76.

³⁰⁴ Vgl. Wilder, Gary: *The French Imperial Nation-State. Negritude & Colonial Humanism between the two World Wars* (Chicago 2005), 129.

³⁰⁵ Vgl. Sarr, Lamine Senghor, 237.

³⁰⁶ Vgl. Falola, *Kolonialismus*, 303; Wilder, *Imperial Nation-State*, 130.

Communes höher als in anderen Regionen von Französisch-Westafrika und bildete damit die Ausnahme.³⁰⁷

Im Jahr 1912 wurde ein neues Gesetz vom damaligen Generalgouverneur von Französisch-Westafrika, Amédée William Merlaud-Ponty (1866-1915), bezüglich der Bürgerrechte erlassen. Die Einbürgerung von Menschen konnte nur noch persönlich vollzogen werden. Dies bedeutete unter anderem, dass Muslim*innen dem religiösen Status entsagen und das französische Zivilrecht (*code civil*) akzeptieren mussten.³⁰⁸ Nicht nur wurden Bürgerrechte nun individuell zugestanden, auch die Gruppe der *évolués* war davon nicht betroffen und wurde demnach von der Möglichkeit, Bürgerrechte zu erlangen, ausgeschlossen.³⁰⁹ Die Einschnitte, welche die *évolués* in ihrem Status und in ihrem Leben im Allgemeinen hinnehmen mussten, führten 1914 in der anstehenden Wahl zur französischen Nationalversammlung dazu, dass Blaise Diagne die Mehrheit der Stimmen erhielt und als erster afrikanischer Vertreter der Vier Kommunen in die Nationalversammlung entsandt wurde.³¹⁰ Diagne wurde bis zu seinem Tod im Jahr 1934 regelmäßig als Deputierter des Senegals wiedergewählt.³¹¹ Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs stellte eine neue Situation für Frankreich dar: es wurden viele Soldaten benötigt. Diagne erkannte das Problem und versuchte durch die Rekrutierung von afrikanischen Soldaten Zugeständnisse und Rechte für die Bewohner*innen der *Quatre Communes* zu erreichen.³¹² Erster Erfolg von Diagne war es 1915 Paris zu überzeugen, dass die *originaires* der Vier Kommunen in der französischen Armee anstatt in den eigens aufgestellten Kolonialtruppen, den *Tirailleurs Sénégalais*, organisiert waren. Dies war das erste Gesetz, das seinen Namen trug (*Loi Blaise Diagne*). Ein Jahr später konnte er ein zweites Gesetz bzw. einen Zusatz für das bereits verabschiedete Dekret erreichen, das ebenfalls als *Loi Blaise Diagne* bezeichnet wurde. So sollte das Gesetz auch auf die Nachfahren der *originaires*, die außerhalb der Vier Kommunen wohnten, ausgeweitet werden. Darüber hinaus wurde ein wichtiger Anhang erreicht: „*The natives of the communes de plein exercice [sic!] of Senegal and their descendants are and remain French citizens subject to the military obligations contained in the law of October 19, 1915.*“³¹³ Dieser Zusatz stellte eine neue Herausforderung

³⁰⁷ Vgl. Conklin, *Mission to Civilize*, 76.

³⁰⁸ Vgl. Conklin, *Mission to Civilize*, 151; Wilder, *Imperial Nation-State*, 130f.

³⁰⁹ Vgl. Conklin, *Mission to Civilize*, 151.

³¹⁰ Vgl. ebd., 154.

³¹¹ Vgl. Sarr, Lamine Senghor, 239.

³¹² Vgl. ebd., 240.

³¹³ Conklin, *Mission to Civilize*, 155, Herv. i. O.

für Frankreich dar, denn von nun an war in einem Teil der Kolonien der Geburtsort ausschlaggebend für die Erlangung der französischen Staatsbürgerschaft und in anderen Regionen nicht.

Eine weitere wichtige Person rund um die Gewährung von Staatsbürgerrechten war Lamine Guèye. Guèye galt seit Diagnes Tod im Jahr 1934 als dessen logischer Nachfolger. Die Kolonialverwaltung unterstützte allerdings seine Kandidatur nicht und so gelang es ihm nicht, seinen Gegner Galandou Diouf (1875-1941) bei den Wahlen zu schlagen. Für die anstehenden Wahlen zur französischen Nationalversammlung im Jahr 1945 galt er als der unbestrittene Kandidat für die Vertretung der *Quatre Communes*.³¹⁴ Für den zweiten Sitz, der die übrige (wahlberechtigte) Bevölkerung im Senegal repräsentierte, hatte Guèye bereits einen Kandidaten vorgesehen: Léopold Sédar Senghor.³¹⁵ Guèye konnte nach anfänglichen Unsicherheiten seitens Senghor diesen jedoch überzeugen, der SFIO beizutreten und bei den Wahlen im Oktober 1945 anzutreten. Die beiden gewannen jeweils die Wahl für den jeweiligen Abgeordnetensitz und waren somit Mitglieder der verfassungsgebenden Nationalversammlung.³¹⁶ Nachdem im Parlament nun von insgesamt 586 Sitzen 64 an Abgeordnete gingen, die aus den Kolonien stammten, war es den afrikanischen Delegierten nun möglich, Anträge auf Gesetzesänderungen einzubringen und Kolonialreformen vorzuschlagen bzw. zu erarbeiten.³¹⁷ Ein erster Gesetzesantrag, eingebracht von Félix Houphouët-Boigny (1905-1993), dem späteren ersten Präsidenten der unabhängigen Côte d'Ivoire, sah vor, dass jegliche Zwangsarbeit in den Kolonien verboten wurde. Darüber hinaus sollte jeder Versuch, Menschen direkt oder indirekt gegen ihren Willen zur Arbeit zu zwingen, unter Strafe gestellt werden.³¹⁸ Guèye brachte ebenfalls zwei Gesetzesvorschläge ein, welche kurze Zeit später auch angenommen und verabschiedet wurden. Zum einen sollte der *Code de l'indigénat*³¹⁹ abgeschafft werden und stattdessen nur noch das französische Strafrecht sowie die französische Strafprozessordnung gelten. Zum anderen war der Vorschlag Guèyes, allen Bewohner*innen

³¹⁴ Hier galt das Prinzip des *double collège*. Im ersten Kollegium der quatre Communes konnten nur französische Bürger wählen und gewählt werden. So hatten sie das Privileg, einen eigenen Kandidaten in die Nationalversammlung zu entsenden. Das zweite Kollegium hingegen war für die autochthone Bevölkerung [die eigentliche Mehrheit] reserviert. Vgl. Vaillant, Black, French, African, 199.

³¹⁵ Vgl. ebd., 200.

³¹⁶ Vgl. ebd., 201f.

³¹⁷ Vgl. Riesz, Senghor, 246.

³¹⁸ Vgl. ebd., 247.

³¹⁹ Der *Code de l'indigénat* war das Strafgesetz für (afrikanische) Einheimische, ursprünglich nur für Algerien erarbeitet, später dann allerdings auf alle Kolonien ausgeweitet.

der *Union française* (Französischen Union), also nicht nur in *France métropolitaine* (Festland Frankreich) lebenden Menschen, sondern auch jenen im *France d'outre-mer* (den französischen Überseegebieten) die französische Staatsbürgerschaft zuzusprechen.³²⁰ Letzterer Gesetzesentwurf, bzw. in weiterer Folge auch das angenommene Gesetz, ist heute auch als ‚*loi Lamine Guèye*‘ bekannt.

Die Ablehnung der Assimilationsdoktrin und der Kolonialideologie Frankreichs – also des kulturellen Kolonialismus im Allgemeinen – sind treibende Kräfte hinter der Entstehung der *Négritude*-Bewegung. Anstatt sich den Zuschreibungen im Kolonialismus zu fügen, werden vor allem die Eigenständigkeit afrikanischer Kulturen und die Identifikation mit der eigenen ‚schwarzen‘ Hautfarbe betont. Die *Négritude*-Bewegung entstand demnach gerade als Antwort bzw. vor allem als Reaktion auf die erlebten Situationen der Autor*innen.³²¹

³²⁰ Vgl. Riesz, Senghor, 247; Vaillant, Black, French, African, 205.

³²¹ Vgl. Wilder, Imperial Nation-State, 154.

Das Konzept der Négritude

Die *Négritude* kann nicht als lineares Konzept gesehen werden, welches auf einer konkreten theoretischen Vorgangsweise basiert. Vielmehr kann die *Négritude* als etwas Persönliches verstanden werden, worin die Autor*innen ihre eigenen Erfahrungen miteinbringen und verarbeiten. So sieht die *Négritude* bei Césaire anders aus als die von Senghor, welche sich wiederum von der *Négritude* bei Damas oder auch bei Paulette Nardal unterscheidet. Über Jahrzehnte hinweg wurde die Theorie von anderen Personen neu interpretiert und weiterentwickelt.

Wie bereits erwähnt, wurde der Begriff *Négritude* erstmals von Césaire in der von ihm und seinen zwei Studiengenossen (Senghor und Damas) in Paris gegründeten Zeitschrift *L'Étudiant Noir* im Jahr 1935 verwendet. Darum soll auch mit Césaire und dessen *Négritude* bei der Analyse begonnen werden. Zuvor aber sollen aber noch die Vorläufer der *Négritude*-Bewegung kurz vorgestellt werden.

Vorläufer

*„I must admit that our true masters, writers and artists, appeared in the Harlem Renaissance. I, for one, owe a lot to the poets Langston Hughes and Sterling Brown, and to the jazz musicians whom I met and listened to in Paris in the '30s. Among them, there were Duke Ellington, Cab Calloway and Louis Armstrong to whom I dedicated one of my poems.“*³²²

Die *Négritude*-Bewegung entwickelte sich durch den Einfluss verschiedenster Personen und Gruppen. Gerade in der Nachkriegszeit und dem Beginn der ‚*Roaring Twenties*‘³²³ entstand in den Vereinigten Staaten, allen voran in New York City als intellektueller und kultureller Hotspot dieser Zeit, eine immer größer werdende kulturelle und künstlerische Bewegung. Das Zentrum lag dabei in Harlem, einem Viertel in Manhattan, in welches immer mehr

³²² Damas cit. nach Rabaka, *Négritude Movement*, 100.

³²³ Mit ‚*Roaring Twenties*‘ werden die 1920er Jahre bezeichnet, eine Dekade geprägt durch wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwung in Industrieländern nach dem Ersten Weltkrieg.

afroamerikanische Menschen zogen.

Der Name dieser Bewegung, ‚*Harlem Renaissance*‘, deutet auf eine Neubelebung des Stadtteils Harlem und der damit eng verbundenen afroamerikanischen Kultur hin. Das zentrale Werk dieser Bewegung ist ‚*The New Negro*‘ von Alain Locke, welches neben Gedichten und Prosaerzählungen auch Aufsätze enthält, die sich mit der ‚sozialen Lage der Schwarzen in den USA und deren Verhältnis zu Afrika‘³²⁴ auseinandersetzen. Bezugnehmend auf den Titel dieses Buches lautet ein anderer Name der *Harlem Renaissance* ‚*The New Negro Movement*‘. Unter Berücksichtigung des historischen Hintergrundes der Sklaverei, des Amerikanischen Bürgerkrieges und der anschließenden Segregation in den Vereinigten Staaten, wird nachvollziehbar, warum die Vertreter*innen der *Harlem Renaissance* den Drang verspürten, die damaligen (rassistischen) Zustände in den USA anzuprangern und kulturell zu verarbeiten. Entscheidend war vor allem, dass jene Vertreter*innen die negative Einstellung von ‚Weißen‘ gegenüber Afrika und Afrikaner*innen ablehnten und stattdessen Selbstverständnis und Stolz auf die eigene Kultur, die eigene Schönheit und die eigenen kulturellen Leistungen aufkeimten. Der Kampf für Gleichberechtigung, gegen Unterdrückung und Diskriminierung war dabei zentral.³²⁵

Senghor selbst bezieht sich neben der *Harlem Renaissance* auch auf W.E.B. Du Bois (1868-1963)³²⁶ als geistigen Ursprung der *Négritude*-Bewegung. Als eigentliche Quelle der *Négritude* bezeichnet Senghor das Hauptwerk von Du Bois, ‚*Die Seelen der Schwarzen*‘³²⁷. Allerdings hält Senghor fest, dass die Werke und Ideen von Du Bois zu Beginn der 1930er Jahre die jungen ‚Schwarzen‘ in Paris nicht direkt erreichten, sondern eben über Umweg mit der *Harlem*

³²⁴ Riesz, Senghor, 131.

³²⁵ Vgl. ebd., 134.

³²⁶ Der US-amerikanische Soziologe und Historiker William Eduard Burghardt Du Bois gilt als einer der wichtigsten Bürgerrechtskämpfer des frühen 20. Jahrhunderts in den USA. Er war ein Verfechter von Pan-Afrikanischen Ideen und (Mit-)Gründer der Bürgerrechtsbewegung ‚*National Association for the Advancement of Colored People*‘ (NAACP) im Jahr 1908. Eine Sammlung seiner Essays veröffentlichte er 1903 unter dem Titel ‚*The Souls of the Black Folk*‘. Das Denken Du Bois‘ beeinflusste Vertreter*innen der *Harlem Renaissance* und in weiterer Folge ebenfalls jene der *Négritude* in erheblichem Ausmaß. Vgl. dazu u.a. Rabaka, *Négritude Movement: Du Boisian Négritude*, 1-5.

³²⁷ W. E. B. Du Bois, *Die Seelen der Schwarzen – The Souls of the Black Folk* (Freiburg 2003 [1903]).

Renaissance und Marcus Garvey (1887-1941)^{328 329}.

Sowohl Senghor als auch Césaire zählen die beiden Schriftsteller Langston Hughes und Claude McKay zu den größten Pionieren der *Négritude*-Bewegung. Letzteren bezeichnete Senghor sogar als den „*eigentlichen Erfinder der Négritude*“, wobei damit nicht den Begriff, sondern viel mehr die „*Werte der Négritude*“³³⁰ gemeint sind. McKays Roman ‚*Banjo*‘³³¹ wird dabei von beiden die Bedeutung zugesprochen, den Weg für die *Négritude* bereitet zu haben.³³² Vor allem Damas hatte einen besonderen Bezug zu McKay bzw. seinem Roman *Banjo* und zur *Harlem Renaissance*, wie das einleitende Zitat bereits erahnen lässt. Zwischen den Protagonisten des Romans (‚schwarze‘ Hafenarbeiter in Marseille) und Damas lassen sich laut Miller einige Parallelen finden. Nicht nur waren die Hafenarbeiter, so wie Damas, Außenseiter in einem kolonialen System, beide kämpften und lehnten sich auch auf gegen die kulturellen Erwartungen des Systems, in dem sie erzogen wurden. Ein weiterer Bezug von Damas auf McKay und seine Werke lässt sich im Gedicht ‚*Hoquet*‘ finden. Hier will ein Kind das Banjo spielen, wird aber von seiner Mutter ermahnt, dass es doch lieber die Violine spielen soll, denn nur „*nègres*“ würden Banjo spielen.³³³

*„Ich kann mich noch gut erinnern, dass wir die Gedichte von Langston Hughes und Claude McKay gelesen haben. Ich wusste wer McKay war, weil 1939-1940 in Frankreich eine Anthologie nordamerikanischer Poesie erschienen ist. McKays Roman Banjo beschrieb die Hafenarbeiter in Marseille, es war tatsächlich die erste Arbeit in der ein Autor von Schwarzen sprach und ihnen dabei eine Art literarische Würde verlieh.“*³³⁴

Das Interesse Césaires an der *Harlem Renaissance* und deren Umfeld lässt sich auch mit dem Thema seiner Abschlussarbeit über afroamerikanische Poesie, die er an der *École Normale*

³²⁸ Der Jamaikanische Politiker und Publizist Marcus Garvey war ein radikaler Verfechter der Pan-Afrikanischen Bewegung und Anhänger des ‚schwarzen‘ Nationalismus. Er gründete im Jahr 1914 die *Universal Negro Improvement Association and African Communities League* (UNIA-ACL). Garvey trat für eine Trennung zwischen ‚weißen‘ und ‚schwarzen‘ Menschen auf und wollte die ‚Schwarzen‘ Vereinigten Staaten von Afrika gründen. Er war überdies von der Überlegenheit der amerikanischen Zivilisation überzeugt und bekannte sich deshalb zum Kapitalismus, was auf Kritik und Ablehnung auch seitens Césaire und Damas führte. Vgl. dazu u.a. Rabaka, *Négritude Movement*, 76; Sarr, Lamine Senghor, 187.

³²⁹ Vgl. Riesz, Senghor, 130.

³³⁰ Léopold Sédar Senghor, *Négritude und Humanismus* (Düsseldorf, Köln 1967), 96.

³³¹ Claude McKay, *Banjo* (New York 1970 [1929]).

³³² Vgl. Riesz, Senghor, 131; Wildgen, Césaire, 56.

³³³ Vgl. Miller, Damas, 62.

³³⁴ A. Césaire zit. nach Wildgen, Césaire, 56, Herv. i. O.

Supérieure verfasste, nachweisen.³³⁵

János Riesz geht von zwei verschiedenen Phasen des Kontaktes der *Négritude*-Bewegung mit den Vertretern der *Harlem Renaissance* aus. Einerseits „die Phase des ‚spontanen‘ ersten Kontakts der 1930er Jahre“³³⁶, in welcher sich junge Afrikaner*innen, aus den französischen Kolonien kommend, bewusst wurden, dass es auch außerhalb ihres Umfeldes andere ‚schwarze‘ Menschen gab, die jene Gedanken bereits ausformuliert und künstlerisch umgesetzt hatten, welche bei der *Négritude*-Bewegung erst in den Anfängen steckten. Ein entscheidender Faktor war das Bewusstsein, dass jene Künstler*innen „nicht mit einem ‚primitiven‘ und wirtschaftlich zurückgebliebenen Kontinent identifiziert wurden“, sondern viel mehr ihr kulturelles Zentrum in Harlem, New York City hatten, und somit „in der Moderne angekommen [waren]“.³³⁷

Eine zweite Phase kann laut Riesz Ende der 1930er Jahre bzw. nach dem Zweiten Weltkrieg verordnet werden. Diese „reflexive Phase“³³⁸, wie Riesz sie auch bezeichnet, steht im Zeichen des Aufstieges der *Négritude* zu einem Teil der Weltliteratur. Mit seinem Vorwort „Schwarzer Orpheus“³³⁹ zu Senghors Anthologie im Jahr 1948 hatte auch Jean-Paul Sartre seinen Anteil daran, die Bekanntheit der *Négritude*-Bewegung international zu steigern. In dieser Phase galt es, die ausgearbeiteten Gedanken und Ideen neu zu bewerten, und die eigenen Positionen im Zuge des beginnenden Diskurses der Dekolonisation und des Strebens nach politischer Unabhängigkeit zu festigen. Da auch international gesehen die afrikanische Literatur sich immer mehr antikolonial oder auch postkolonial definierte und positionierte, mussten die Vertreter*innen der *Négritude*-Bewegung in diesem neuen literarischen Umfeld ihren Platz suchen und auch behaupten. Auch die Erfahrungen aus Krieg, Gefangenschaft und aus der Besetzung Frankreichs durch Nazi-Deutschland mussten aufgearbeitet und neu bewertet werden.³⁴⁰

³³⁵ Vgl. Wildgen, Césaire, 56. Der Titel der Abschlussarbeit lautete „*Le Thème du Sud dans la littérature noire-américaine des États-Unis*“ was soviel bedeutet wie „Das Thema des Südens in der schwarz-amerikanischen Literatur der Vereinigten Staaten“.

³³⁶ Riesz, Senghor, 134.

³³⁷ Riesz, Senghor, 134.

³³⁸ Ebd., 135.

³³⁹ Senghor, Léopold Sédar, Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française, précédée de „Orphée Noir“ par Jean-Paul Sartre. (Paris 1948).

³⁴⁰ Vgl. ebd., 135.

Négritude bei Césaire

Aufgrund der zentralen und historischen Relevanz von *Cahier d'un retour au pays natal* in Césaires literarischem Schaffen, soll an dieser Stelle mit der inhaltlichen Analyse seiner *Négritude* begonnen werden. Dabei wird zu Beginn jene Textstelle vorgestellt, in welcher Césaire erstmals von *Négritude* schreibt:

*„Ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité ruée contre la clameur du jour
ma négritude n'est pas une taie d'eau morte sur l'œil mort de la terre
ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale
elle plonge dans la chair rouge du sol
elle plonge dans la chair ardente du ciel
elle troue l'accablement opaque de sa droite patience.*

*Eia pour le Kaïlcédrat royal!
Eia pour ceux qui n'ont jamais rien inventé
pour ceux qui n'ont jamais rien exploré
pour ceux qui n'ont jamais rien dompté
mais ils s'abandonnent, saisis, à l'essence de toute chose
ignorants des surfaces mais saisis par le mouvement de toute chose
insoucieux de dompter, mais jouant le jeu du monde“³⁴¹*

Auf Deutsch:

*„Mein Negertum ist kein Stein der taub den Taglärm zurückwirft
mein Negertum ist kein Fleck auf dem toten Auge der Erde
mein Negertum ist kein Turm und kein Dom
es taucht in das rote Fleisch des Bodens
es taucht in das glühende Fleisch des Himmels
durchbohrt sein trübes Leid mit aufrechter Geduld.*

*Äya für den königlichen Kailcedrat!
Äya für jene die niemals etwas erfanden*

³⁴¹ Aimé Césaire: Zurück ins Land der Geburt. (Frankfurt/Main 1967 [1939]), 72.

*für jene die niemals etwas erforschten
für jene die niemals etwas bezwangen
aber sich hingeben, ergriffen, dem Wesen der Dinge
unkundig der Schale, doch gepackt von der Schwingung der Dinge
nicht auf das Bezwingen bedacht, aber spielend das Spiel der Welt*³⁴²

Bevor Césaire in diesen Zeilen versucht zu beschreiben, was seine eigene Identität ist und für ihn selbst eigentlich darstellt, wirkt er geläufigen Vorurteilen entgegen, indem er zuerst aussagt, was seine Identität nicht ist und was sie nicht umfasst. Dieser eher existentialistische Zugang von Césaire manifestiert sich, indem er nicht festlegt, was seine *Négritude* ist, bzw. wie sie sich definieren lässt, sondern, dass er vielmehr festhält, welche Aktivitäten sie hat und was sie tut.³⁴³ Seine ‚schwarze‘ Identität und er selbst können demnach nicht auf einen leblosen, starren Körper reduziert werden. Stattdessen beschreibt er sie als treibende und geduldige Kraft, die das „*trübe Leid*“ versucht zu „*durchbohren*“ und damit zu zerstören und aufzubrechen, um auch Platz für die eigene Freude, das eigene würdige Leben zu bieten. Das „*trübe Leid*“ steht hierbei für den vorherrschenden Rassismus und den Kolonialismus, unter welchen viele ‚schwarze‘ Menschen leben müssen und davon auch eingeschränkt werden. In gewisser Weise spielt Césaire auch darauf an, dass seine *Négritude* bzw. seine ‚schwarze‘ Identität und sein Dasein nicht davon abhängig sind, was in den Augen der Eroberer und Kolonisatoren als fortschrittlich angesehen wird. Auch die Zeile mit dem Turm und dem Dom weisen darauf hin, dass nicht nur das von Bedeutung ist, was Europa als Errungenschaft und Entwicklung sieht, sondern viel mehr, dass bereits vor ihrer Ankunft etwas existierte, das ebenfalls von großer Bedeutung für ‚schwarze‘ Menschen war. Es bedarf somit keiner Anerkennung durch die Kolonisatoren. Er meint damit vor allem auch, dass seine *Négritude* kein starres Konstrukt und somit keine veränderbare Geisteshaltung sein will. Dies impliziert, dass Césaire bereit ist, auf jegliche Art von Absolutheitsanspruch zu verzichten. Die darauffolgenden Zeilen greifen die Vorwürfe und Vorannahmen der Europäer nochmals auf und thematisieren die Vorstellungen der Kolonisatoren mit einer Portion Ironie, denn er preist alle jene, die nie Erfinder, Forscher oder auch Bezwingen waren. Auch wenn die Europäer glaubten eine ‚Neue Welt‘ entdeckt zu haben,

³⁴² Césaire, *Land der Geburt*, 73.

³⁴³ Vgl. Christopher Miller, *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade* (Durham/London 2008), 334.

seien es die Amerikas oder Afrika, gab es bereits (organisiertes) Leben und errichtete Bauwerke auch ohne den Einfluss fremder Mächte.³⁴⁴

Bereits der Titel, *Zurück ins Land der Geburt*, wirft für die Leser*innen Fragen auf. Was aber meint Césaire mit ‚Land der Geburt‘? Ist damit wirklich die Insel Martinique gemeint, wo er geboren wurde? Oder bezieht sich der Titel doch eher auf eine Rückkehr im übertragenen Sinne, also eine Rückkehr nach Afrika, von wo auch seine Vorfahren durch den grausamen Sklavenhandel verschleppt worden waren. Dementsprechend ist Césaire ein Nachfahre von Sklav*innen, wie er betont. Aus seiner Biographie ist bekannt, dass Césaire nach Verlassen von *Cahier* gemeinsam mit seiner Frau Suzanne von Paris nach Martinique zurückgekehrt ist. In diesem Sinne würde es sich um die Rückkehr auf die Insel Martinique, den Geburtsort, handeln. Martinique galt als *vieille colonie* (‚alte Kolonie‘), weswegen die Insel einen Sonderstatus im französischen Kolonialreich innehatte und somit auch die Bevölkerung im Vergleich zu anderen Teilen des Imperiums bessergestellt war. Die Abstammung von Sklav*innen liefert die Erklärung bzw. die Grundlage für die zweite Interpretationsmöglichkeit bezüglich seiner Rückkehr, nämlich auf den Kontinent Afrika.

In *Cahier* lassen sich mehrere Hinweise finden, welche sowohl auf die eine als auch auf die andere Erklärungsmöglichkeit deuten. Laut Miller deutet ein Abschnitt im ersten Teil von *Cahier* darauf hin, dass sehr wohl die Rückkehr nach Martinique, also in das tatsächliche Geburtsland Césaires gemeint ist.³⁴⁵ Der angesprochene Abschnitt ist eine geographische Beschreibung des Atlantiks und gleichzeitig eine poetische Aufzählung von Wechselwirkungen zwischen den Antillen, Europa, Afrika und den Amerikas:

„Mein sind die paar tausend Todgeweihten, die in der Inselkalebasse kreisen; und mein ist auch der Inselbogen, gespannt wie das ruhelose Verlangen, sich zu verleugnen, die Besorgnis einer Mutter gleichsam, die zarte Spalte zu schützen, die das eine Amerika vom anderen trennt; und ihr Schoß sondert für Europa den wohltätigen Saft des Golfstroms ab und die eine der beiden Hitzewellen, zwischen denen der Äquator nach Afrika seiltanz. Und mein die unummauerte Insel, ihre klare Kühnheit am Heck dieses Vielinsellandes; vor ihr Guadeloupe, in der Rückenfurche entzweigespalt und ebenso elend wie wir; Haiti, wo das Negertum zum ersten Mal sich erhob und aussprach, dass es an sein Menschentum glaubte; dann der komische kleine Schwanz von

³⁴⁴ Vgl. Ojo-Ade, *African Theater*, 8.

³⁴⁵ Vgl. Miller, *French Atlantic Triangle*, 331.

Florida, wo ein Neger am Strange endet, und Afrika, die gigantische Raupe, die bis vor Europas spanischen Fuß kriecht, nackt, und der Tod schlägt darauf nieder mit großen Streichen.“³⁴⁶

Hier wird zwar nie die Insel Martinique direkt erwähnt und angesprochen, aber durch die Beschreibung der umliegenden Gegend wird relativ klar ersichtlich, dass es sich um Martinique handeln muss. Césaire lässt in dieser Beschreibung die Geschichte und die Wechselwirkung der Karibik und des transatlantischen (Sklaven-)Handels miteinfließen: In Anlehnung an die vielen verschleppten und getöteten Menschen werden „*die paar tausend Todgeweihten*“ angesprochen, die die Insel umkreisen. Der erste erfolgreiche Sklavenaufstand unter der Führung von Toussaint L’Ouverture auf Haiti und, damit zusammenhängend, als erste Kolonie in der Karibik die Unabhängigkeit zu erlangen, werden mit dem Glauben „*an sein Menschentum*“ gewürdigt. Produkte aus den Kolonien wie Zucker, Baumwolle oder auch Rum, welche im Rahmen des atlantischen Dreieckshandels nach Europa ankommen, werden von Césaire als „*wohltätiger Saft des Golfstromes*“ umschrieben.³⁴⁷ Es ist dabei die erste und einzige eher positive Beschreibung, welche in diesem Abschnitt vorkommt. Dadurch wird auf die Sonderstellung Europas, einziger großer Profiteur des Dreieckshandels, hingewiesen. Césaire lässt dabei nicht außer Acht, auf die schrecklichen Lebensumstände von ‚schwarzen‘ Menschen, sei es in Florida, wo sie gehängt wurden, oder in Afrika, wo „*der Tod [...] mit großen Streichen [darauf niederschlägt]*“, aufmerksam zu machen.³⁴⁸

Doch in *Cahier* lässt sich auch ein gewisses „*Ideal-Afrika*“³⁴⁹ laut Janheinz Jahn ausmachen. Kurz bevor diese detaillierte Beschreibung der Karibik erfolgt, träumt Césaire davon, ein Land zu entdecken, „*wo alles frei und brüderlich ist: meine Erde*“³⁵⁰. Zwar wird das Land an dieser Stelle noch nicht als Afrika identifiziert, doch die romantisierenden Beschreibungen davon deuten auf ein ‚Ideal-Afrika‘ hin.³⁵¹ Césaire beschreibt das Land als „*wilde Erde, aus der Schatzkammer des Meeres gestiegen mit einem Trompetenbaumbüschel im Mund*“³⁵² und zieht einen Vergleich mit seiner Heimat, indem er das Land als „*tausend mal heimatlicher und von einer Sonne vergoldet, welcher kein Prisma beikommt*“³⁵³ bezeichnet. Ob Afrika nun auch

³⁴⁶ Césaire, Land der Geburt, 35.

³⁴⁷ Vgl. Miller, French Atlantic Triangle, 332.

³⁴⁸ Césaire, Land der Geburt, 35.

³⁴⁹ Jahn, Janheinz, Nachwort zu Rückkehr ins Land der Geburt, 110.

³⁵⁰ Césaire, Land der Geburt, 31.

³⁵¹ Vgl. Miller, French Atlantic Triangle, 333.

³⁵² Césaire, Land der Geburt, 31.

³⁵³ Ebd., 31.

wirklich das beschriebene idealisierte Land ist, ist die Frage, die sich an dieser Stelle aufdrängt.

Ein direkter, historischer Bezug auf Afrika wird in folgendem Absatz ersichtlich:

*„Nein, wir sind nie Amazonen des Königs von Dahome gewesen, noch Prinzen von Ghana mit achthundert Kamelen, noch Doktoren in Timbuktu, wo Askia der Große regierte, noch Architekten in Djenne; weder Mahdis noch Krieger. Wir spüren nicht unter der Achselhöhle den Kitzel derer, die einst die Lanze warfen. Und da ich geschworen habe, von unserer Geschichte nichts zu verbergen [...], will ich auch zugeben, dass wir zu allen Zeiten recht schofle Tellerwäscher, unbeschwingte Schuhputzer, allenfalls recht gewissenhafte Zauberer gewesen sind, und der einzige unbestrittene Rekord, den wir errungen haben, ist der im Aushalten der Nilpferdpeitsche . . .“*³⁵⁴

Césaire erwähnt hierbei einige bedeutende Momente des präkolonialen Afrikas, das Königreich Dahomey, das Ghana-Reich und aber auch das Songhai-Reich unter Askia Muhammed I. (bekannt als Askia der Große). Er weist somit auf eine selbstständige Geschichte des Kontinents hin, wo bereits vor der Eroberung und Unterdrückung durch Europa gut funktionierende Staatsgebilde existierten, und sich eben auch Kaiser- und Königreiche, also sozial, ökonomisch und politisch streng strukturierte Gesellschaften, gebildet hatten, was in einem klaren Gegensatz zur europäischen Annahme von Unzivilisiertheit stand und heute noch steht. Ein wichtiger Aspekt, den es zu berücksichtigen gilt, betrifft Césaires Feststellung, dass er, bzw. „wir“³⁵⁵, nicht Teil dieser ruhmreichen Vergangenheit waren. Das „wir“ kann hier unterschiedlich interpretiert werden, aber es werden damit alle Mitglieder der afrikanischen Diaspora gemeint und vor allem jene, die infolge des Sklavenhandels in anderen Teilen der Welt fern von Afrika leben. Stattdessen gibt er zu, nicht die besten Tellerwäscher oder Schuhputzer gewesen zu sein, und der „*einzige unbestrittene Rekord, den wir errungen haben, ist der im Aushalten der Nilpferdpeitsche*“³⁵⁶, wie Césaire es ausdrückt.

*„Und die Stimme spricht, dass Europa uns jahrhundertlang mit Lügen
gemästet, mit Irrlehren angefüllt hat,
denn es ist nicht wahr, dass das Werk des Menschen getan ist,
dass wir nichts mehr zu tun hätten auf dieser Welt,*

³⁵⁴ Ebd., 57, 59.

³⁵⁵ Césaire, Land der Geburt, 57.

³⁵⁶ Ebd., 59.

*dass wir die Schmarotzer seien der Welt
dass wir uns dem Gang der Welt nur anpassen müssten*

*das Werk des Menschen hat gerade erst begonnen
der Mensch muss erst die Verbote niederreißen, die rings um
seinen Liebesseifer aufgepflanzt sind
keine Rasse besitzt das Monopol der Schönheit, der Intelligenz, der Kraft
für alle ist ein Platz beim Stelldichein des Sieges
und wir wissen jetzt, dass die Sonne die Erde umkreist und
die Stelle bestrahlt, die allein unser Wille festgesetzt hat, und
dass jeder Stern vom Himmel zur Erde stürzt auf unseren
grenzenlosen Befehl.“³⁵⁷*

In dieser Textstelle klagt Césaire die *mission civilisatrice* an, durch welche sich die Franzosen genötigt bzw. verpflichtet sahen, Königreiche und Menschen auf der außereuropäischen Welt zu unterwerfen, um ihnen die Zivilisation ‚zu ermöglichen‘. Die Annahme, dass Europa die Wiege der (modernen) Zivilisation sei, und die damit einhergehende Überheblichkeit, respektive die angebliche Überlegenheit gegenüber den beherrschten und unterdrückten Menschen ist der Deckmantel, unter dem Frankreich versuchte, sich große Teile der Welt zu eigen zu machen, und in weiterer Folge auch auszubeuten. Stattdessen ruft Césaire dazu auf, dass die Menschen aus der Unterdrückung ausbrechen sollen, denn sie sind selbst Teil der Weltgeschichte und nicht nur abhängig von den Taten und Worten der Unterwerfer. Auch kritisiert Césaire die Versuche, menschliche ‚Rassen‘ zu typologisieren und als logische Konsequenz Rückschlüsse auf deren Fähigkeiten und Unfähigkeiten zu ziehen.

Cahier ist erstmals im Jahr 1939 erschienen und eine erweiterte Version wurde 1947 publiziert.³⁵⁸ Der Vorabend des Zweiten Weltkrieges war zum Zeitpunkt der ersten Veröffentlichung bereits erreicht und die Welt konnte die Augen nicht mehr vor dem systematischen Antisemitismus und damit einhergehend der Verfolgung von Juden durch die Nationalsozialisten verschließen. Insbesondere die Novemberpogrome im Jahr 1938 ließen keine Zweifel an den Ambitionen von Adolf Hitler (1889-1945) und seinem mörderischen

³⁵⁷ Césaire, *Land der Geburt*, 91.

³⁵⁸ Die erweiterte Version wurde mit einem Vorwort von André Breton im Jahr 1947 in Paris von Verlag *Présence Africaine* publiziert.

Regime. Vor diesem Hintergrund sind auch die folgenden Zeilen zu lesen. Césaire zählt dabei die unterschiedlichsten unterdrückten Menschen auf der ganzen Welt auf und will damit auf ihr Leid hinweisen. Hierbei wird ersichtlich, dass Césaire nicht nur auf ‚schwarze‘ Menschen und deren Schicksal Bezug nimmt, sondern auf alle Menschen, die ein Leben in Unterdrückung führen, sei es durch Kolonialismus, Apartheid, religiöse Zugehörigkeit oder durch ‚rassische‘ Typologien.

*„Da es Hyänenmenschen gibt und Panthermenschen, will ich
ein Judenmensch sein
ein Kaffermensch³⁵⁹
ein Hindu-aus-Kalkutta-Mensch
ein Harlemmensch der nicht wählen geht*

*Der Hungermensch, der Schmachmensch, der Qualmensch,
man konnte ihn jeden beliebigen Augenblick packen, ihn
krumm und lahm schlagen, ihn töten – ihn richtig totschiagen –,
ohne dass man irgendwem darüber Rechenschaft geben
musste, ohne dass man sich bei irgendwem deshalb entschuldigen musste*

*ein Judenmensch
ein Pogrommensch
ein Hundesohn
ein Bettelkerl*

*aber tötet man auch den Gewissensbiss, der schön ist wie das
betroffene Gesicht einer Engländerin, die in ihrer Suppenschüssel
einen Hottentottenschädel entdeckt?“³⁶⁰*

Interessant an diesem Textauszug ist die Aufzählung von verschiedenen Menschen, die Césaire an dieser Stelle angibt sein zu wollen, bzw. auch repräsentieren will. Er zählt viele unterdrückte Gruppen auf wie die Juden, die Ungläubigen, die ‚Schwarzen‘ aus Harlem oder auch die Inder aus Kalkutta. Allerdings werden an dieser Stelle keine Menschen von den Antillen erwähnt,

³⁵⁹ „Kaffer“ (Pl. Kaffern) leitet sich vom arabischen ‚Kāfir‘ ab, was so viel bedeutet wie ‚Ungläubiger‘. Auch ist das eine meist pejorative Bezeichnung für die ‚schwarze‘ Bevölkerung von Britisch-Kaffraria in der frühen Kap-Kolonie, der aktuellen Republik Südafrika.

³⁶⁰ Césaire, Land der Geburt, 27.

was ihm später auch Kritik brachte. Césaires Schüler Frantz Fanon geht davon aus, dass sich die karibische Literatur vor der Veröffentlichung von *Cahier* stark an Frankreich orientierte und demnach als Literatur der Europäer*innen gesehen werden konnte. Durch das *Cahier* verlagerte sich die Aufmerksamkeit von Frankreich auf Afrika und folglich sieht sich ein*e Bewohner*in der Antillen von nun an als „*the transplanted son of slaves; he feels the vibration of Africa in the depths of his body*“.³⁶¹ Dementsprechend kommt Fanon zu folgendem Schluss: „*It therefore seems that the Antillean, after the great white error, is now living the great black mirage.*“³⁶²

Auch der karibische Schriftsteller Raphaël Confiant (*1951) ist in diesem Zusammenhang besonders hervorzuheben. Er kritisiert Césaire dahingehend, die Aufmerksamkeit in seinen Texten von Europa auf Afrika zu verlagern, und dabei die Karibik dabei vollkommen außer Acht zu lassen.³⁶³ Confiant ist einer der Wegbereiter der ‚*Créolité*‘³⁶⁴, ebenfalls eine literarische Strömung, welche in den 1980er Jahren entstanden ist. Das Ziel dabei ist, die Fehler und Lücken der *Négritude*-Bewegung auszumerzen und zu vervollständigen und gleichzeitig aber den Blick auf die Karibik zu bewahren.

Wie bereits hingewiesen kann diese Stelle auch dahingehend interpretiert werden, dass Césaire allgemein die Unterdrückung von Menschen anprangert und seine Analyse den Ausgangspunkt für eine weitreichendere Kolonialismus-Kritik bildet.

Über den Kolonialismus

Im Jahr 1950 schrieb Césaire den als Rede konzipierten Text ‚*Über den Kolonialismus*‘, welche allerdings nie vorgetragen wurde. Césaire erweiterte und publizierte ihn fünf Jahre später (1955) schließlich in Form eines Pamphlets unter dem Titel ‚*Discours sur le colonialisme*‘, auf

³⁶¹ Frantz Fanon, *Antillais et Africains*. In: *Esprit* 223 (1955), 266; zit. nach Miller, *French Atlantic Triangle*, 327.

³⁶² Fanon, *Antillais et Africains*, 269, zit. nach Miller, *French Atlantic Triangle*, 327.

³⁶³ Vgl. Miller, *French Atlantic Triangle*, 327.

³⁶⁴ Die *Créolité* ist eine literarische Strömung entwickelt von den aus Martinique stammenden Confiant, Patrik Chamoiseau (*1953) und Jean Bernabé (1942-2017). Die *Créolité* soll die Unzulänglichkeiten der *Négritude*-Bewegung ergänzen. Dabei soll der Fokus vor allem weg von Afrika und hin zur Karibik selbst gelenkt werden. Confiant vor allem will die Verwendung von Antillen-Kreolisch anstatt der französischen Sprache vorantreiben. Die *Négritude*-Bewegung, bzw. vor allem Césaire, wird von Confiant und den Autor*innen der *Créolité* dahingehend kritisiert, Frankreich mit Afrika zu ersetzen und somit ein afrozentrisches Weltbild in seinen Texten zu verfolgen. Stattdessen sollen die vielfältige Kultur und Identität der Antillen aufgezeigt und aufgewertet werden. Vgl. dazu u.a. Miller, *French Atlantic Triangle*, 326-330.

Deutsch ‚Über den Kolonialismus‘. Der Text ist eine Abrechnung mit dem kolonialen System, dessen Praktiken und insbesondere dessen Beteiligten, allen voran der ‚westlichen‘ bzw. der ‚europäischen‘ Zivilisation.

*„Eine Zivilisation, die sich als unfähig erweist,
die Probleme zu lösen, die ihr Funktionieren
hervorruft, ist eine dekadente Zivilisation.*

*Eine Zivilisation, die vor ihren entschei-
den Probleme die Augen verschießt, ist
eine kranke Zivilisation.*

*Eine Zivilisation, die ihre eigenen Prinzi-
pien mit Finten unterläuft, ist eine sterbende
Zivilisation.*

*Jedenfalls ist die Zivilisation, die man als
die „europäische“, die „westliche“ bezeichnet
so wie zwei Jahrhunderte bürgerlicher Herr-
schaft geprägt haben, unfähig, die beiden
größten, durch ihre Existenz entstandenen Pro-
bleme zu lösen: das Problem des Proletariats
und das koloniale Problem; dieses Europa,
durch „Vernunft“ und „Gewissen“ in seine
Schranken verwiesen, ist nicht in der Lage,
sich zu rechtfertigen und flüchtet sich immer
weiter in eine Heuchelei, die um so widerwör-
tiger ist, als die Chancen zum Betrug sich zu-
sehends verringern.“³⁶⁵*

In den ersten Zeilen und Passagen dieses Textes verwendet Césaire oft das Wort ‚Zivilisation‘. Ähnlich wie auch in *Cahier* ist hier eine Kritik an der *mission civilisatrice* zu erkennen. Nicht nur das stetige Wiederholen des Wortes lässt auf einen für Césaire wichtigen thematischen Punkt schließen, eine Auseinandersetzung mit dem Konzept des Bringens oder Aufbaus einer

³⁶⁵ Aimé Césaire, Über den Kolonialismus (Berlin 1968 [1955]), 5.

Zivilisation kehrt in seinen Schriften immer wieder. Césaire bezeichnet die westliche Zivilisation durch den Umgang mit den eigenen Problemen und Prinzipien als dekadent, krank und schließlich sterbend. Dabei verortet er zwei zentrale Probleme der westlichen/europäischen Zivilisation: das Problem des Proletariats und das koloniale Problem.³⁶⁶ Durch das Hervorheben der Frage des Proletariats wird ersichtlich, dass Césaire politisch durch den Marxismus und auch Kommunismus geprägt ist. An dieser Stelle soll zuerst das koloniale Problem untersucht werden.

„*Liberté, Égalité, Fraternité*“ lautet die bekannte Devise, welche die Republik Frankreich auch heute noch begleitet. Dieser universale Leitgedanke und auch die dazugehörige Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte sind Ergebnisse der Französischen Revolution. Durch die Implementierung als Präambel der Verfassung der Fünften Republik im Jahr 1958 wird ersichtlich, dass die Menschen- und Bürgerrechte auch heute noch eine hohe Bedeutsamkeit für das republikanische Frankreich haben, und über die Jahrhunderte hinweg als Beispiel für eine aufgeklärte Gesellschaft angesehen wurden. Das sind exakt jene Prinzipien, die Césaire an dieser Stelle anspricht. Eine (westliche) Zivilisation ist seiner Meinung nach zum Sterben verurteilt, wenn eben diese grundlegenden Werte nicht respektiert und beachtet werden und stattdessen die Menschen in den Kolonien unwürdig und entgegen dieser Wertvorstellungen behandelt werden.

Um das koloniale Problem sichtbar zu machen und in weiterer Folge zu lösen, will Césaire in diesem Text die ‚Lügen‘ der Kolonisation aufdecken, wobei sein Hauptkritikpunkt die weitverbreitete Annahme betrifft, dass Kolonisation gleichzeitig mit Zivilisation einhergeht, bzw., dass Kolonisation eine Grundvoraussetzung für Zivilisationsprojekte bedeutet. Dementsprechend versucht sich Césaire an einer Definition von Kolonialismus und hebt dabei deutlich hervor – ähnlich wie bereits zuvor bei der eigenen Auslegung von *Négritude* in *Cahier* – was Kolonialismus nicht ist. Dabei spricht er die Christianisierung an, die Verbreitung von Wissen, Werten oder Recht und vor allem ein angeblich philanthropisches Unternehmen, Menschen aus einer ‚unfreien‘ Situation zu führen.³⁶⁷ Ebenso wie bei den im Rahmen dieser Abhandlung bereits erarbeiteten Gründen und Überzeugungen für Kolonialismus (kolonialistisches Denken), kritisiert Césaire genau diese Art und Weise zu denken. Weder

³⁶⁶ Vgl. ebd., 6.

³⁶⁷ Vgl. Césaire, Über den Kolonialismus, 7.

Hernán Cortez (1485-1547), Francisco Pizarro (1476/78-1541), noch Marco Polo (1254-1324) waren Entdecker oder „*Wegbereiter einer höheren Ordnung*“³⁶⁸, stattdessen mordeten und plünderten sie und waren von Gier getrieben. Césaire verschließt sich nicht der Möglichkeit, dass Kulturen sich begegnen und im Austausch miteinander stehen, allerdings kritisiert er die Form der Begegnung anderen Kulturen gegenüber von europäischer Seite.³⁶⁹

Im Laufe des Textes versucht Césaire herauszuarbeiten bzw. zu veranschaulichen, dass und weshalb die Kolonisation die Kolonisatoren selbst entzivilisiert und verroht, sodass es in weiterer Folge „*hingenommen*“ wird, wenn in Kolonien Menschen ermordet und gefoltert werden. Der Kontinent Europa steuert somit auf eine „*sichere Verwilderung*“ seiner selbst zu.³⁷⁰ Wenn jedoch auf europäischem Boden ‚weiße‘ Bevölkerung ermordet, verfolgt und gefoltert wird, dann gibt es einen Aufschrei über den gesamten Kontinent. Die Grausamkeiten von Hitler und den Nationalsozialisten wurden laut Césaire nicht wegen der „*Verbrechen an Menschen*“³⁷¹ an sich verurteilt, sondern, weil ‚weiße‘ Menschen davon betroffen waren und koloniale Praktiken erstmals auf Europa selbst angewandt wurden.

Césaire kommt zu dem Schluss, dass das Betreiben von Kolonisation bereits „*eine kranke, eine moralisch angegriffene Zivilisation*“ voraussetzt und bezeichnet die Kolonisation an sich als „*Brückenkopf einer Zivilisation der Barbarei, von dem jeden Moment die Negation der Zivilisation schlechthin ausgehen kann*.“³⁷² Den angesprochenen Kontakt zwischen Gesellschaften und Kulturen im Rahmen der Kolonisierung formt Césaire zu einem Verhältnis von Macht und Unterwerfung um, in dem der unterworfenen Bevölkerung die Funktion von „*Produktionsmittel*“ zuteil wird. Demnach kommt er zu folgender Gleichung: „Kolonisation = Verdinglichung“.³⁷³ Aus marxistischer Perspektive nähert sich Césaire der ungleichen Beziehung und bezeichnet die kolonisierten Menschen als „*Produktionsmittel*“, was anschließend den Prozess der Kolonisation eben zu einer „*Verdinglichung*“ formt.

Césaire will keine vorkolonialistischen Zustände in Afrika wiederherstellen:

„*Es ist uns nicht darum zu tun, eine abgestorbene Gesellschaftsform wiederzubeleben. Das überlassen wir den Amateuren des Exotismus. Ebenso wenig wollen wir die gegenwärtige*

³⁶⁸ Ebd., 8.

³⁶⁹ Vgl. ebd., 8f.

³⁷⁰ Césaire, *Über den Kolonialismus*, 11.

³⁷¹ Ebd., 12; Herv. i. O.

³⁷² Ebd., 17.

³⁷³ Ebd., 23; Herv. i. O.

Kolonialgesellschaft, das größte Aas, das je unter der Sonne faulte, bestehen lassen.

Es ist eine Gesellschaft, die wir unter Mithilfe aller unserer Sklavenbrüder schaffen müssen, reich an moderner Produktivkraft, beseelt von der Brüderlichkeit aus alter Zeit.

*Einige Beispiele in der Sowjetunion zeigen, dass dies möglich sein kann.*³⁷⁴

Es wird ersichtlich, dass Césaire sich in marxistischer Tradition der Lösung des Problems des Proletariats zu nähern versucht. Er stellt sich eine Gesellschaft vor, in der alle unterdrückten Menschen integriert und gleichzeitig bei der Kreation dieser Gesellschaft involviert sind und mithelfen können. Césaire spielt dabei auf die Sowjetunion an, in der es seiner Meinung nach funktionierende Beispiele für solche Gesellschaften gibt. Allerdings stellt sich dabei die Frage, was Césaire darunter versteht. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der überarbeiteten Version im Jahr 1955 hatte Césaire bereits einige Meinungsverschiedenheiten mit der Kommunistischen Partei Frankreichs und vor allem mit dem Stalinismus.³⁷⁵ Ein Jahr später trat er schlussendlich aus der KPF aus. Seine Unzufriedenheit mit den Kolleg*innen in der französischen Nationalversammlung während dieser Zeit bringt Césaire ebenfalls zum Ausdruck und nennt sie namentlich.³⁷⁶

Mit dem Verweis auf verschiedene Schriftsteller, Forscher und Reisende, allen voran Leo Frobenius, versucht Césaire zu beweisen, dass Afrika, bzw. Afrikaner*innen und deren Nachfahren sehr wohl eine eigene Kultur und eine eigene Geschichte haben. Oder um es mit den Worten Frobenius' auszudrücken: *„Kultur bis in die Knochen! Die Vorstellung vom ‚barbarischen Neger‘ ist [...] eine europäische Schöpfung Europas.“*³⁷⁷

Mit Kritik an dem bürgerlichen Europa, es hätte Kulturen untergraben, die Vaterländer zerstört und die *„Wurzel der Vielfältigkeit“* ausgerottet, führt Césaire an die neue Bedrohung, welcher er erahnt, heran: *„Die Stunde des Barbaren ist gekommen. Des modernen Barbaren. Die amerikanische Stunde. Gewalt, Maßlosigkeit, Vergeudung, Merkantilismus, Bluff, Herdentrieb, die Dummheit, die Vulgarität, die Unordnung.“*³⁷⁸ Césaire will vor einem neuen Kolonialismus warnen, der unter dem Deckmantel des Antikolonialismus agiert und

³⁷⁴ Ebd., 36f.

³⁷⁵ Bezüglich des Dissens zwischen Césaire und der KPF wurde schon im biographischen Teil (Seite 42-44) eingegangen.

³⁷⁶ Vgl. Césaire, Über den Kolonialismus, 30f.

³⁷⁷ Leo Frobenius zit. nach Césaire, Über den Kolonialismus, 38.

³⁷⁸ Césaire, Über den Kolonialismus, 73.

Propaganda betreibt. Die Rede ist an dieser Stelle vom amerikanischen Imperialismus. Als Retter treten die USA auf, allerdings nur um kapitalistisch und materialistisch (durch fortschreitende Industrialisierung) die Welt weiter zugrunde zu richten.³⁷⁹ Demnach fordert Césaire Europa auf, *„die Initiative zu einer Politik der Nationalitäten, die Initiative zu einer neuen Politik, die sich auf die Achtung vor den Völkern und Kulturen gründet“*, denn sonst *„beraubt es sich selbst seiner letzten Chance und bereitet eigenhändig das Leichentuch über sich“*³⁸⁰.

Der marxistischen Tradition folgend können Kolonialismus und Imperialismus nur durch eine Revolution des Proletariats überkommen werden:

*„Kurz, die Rettung Europas ist nicht Sache einer Revolution in den Methoden, sondern Sache der Revolution: jener, die der engherzigen Tyrannei einer entmenschten Bourgeoisie in Erwartung der klassenlosen Gesellschaft die Vorherrschaft der einzigen Klasse substituieren wird, die noch einen universellen Auftrag zu erfüllen hat, denn sie allein leidet unter allen Übeln der Geschichte, allen universalen Übeln: Das Proletariat.“*³⁸¹

In Césaires Werken gibt es immer wieder Widersprüche zwischen den Kategorien ‚Rasse‘ und Klasse. Auch wenn Césaire marxistisch geprägt ist, so differenziert er zwischen den beiden und stellt dennoch ‚Rasse‘ vor die Klasse, wenn es um das Schicksal von kolonialiserten Menschen geht. Denn die erste Unterscheidung zwischen höher- und niedergestellten Menschen wird anhand ‚rassischer‘ Zuschreibungen getroffen. Erst danach kommt eine Unterscheidung mittels Klasse zur Geltung. Dies ist auch in seinem Brief an Maurice Thorez erkennbar, in dem er seinen Austritt aus der KPF bekannt gab:

*„In any case, it is clear that our struggle – the struggle of colonial peoples against colonialism, the struggle of peoples of color against racism – is more complex, or better yet, of a completely different nature than the fight of the French worker against French capitalism, and it cannot in any way be considered a part, a fragment, of that struggle.“*³⁸²

³⁷⁹ Vgl. ebd., 74f.

³⁸⁰ Ebd., 75, Herv. i. O.

³⁸¹ Césaire, Über den Kolonialismus, 75f, Herv. i. O.

³⁸² Césaire, Thorez, 147.

Négritude bei Senghor

János Riesz unterteilt Senghors *Négritude* grob in drei unterschiedliche Phasen. Die erste bezeichnet er als „*Jahre des ‚Sturm und Drang‘, die er [Senghor Anm. P.G.] wie im Rausch erlebt und als ‚Wiedergeburt‘ erfährt*“.³⁸³ Die zweite Phase charakterisiert er als Zeit des Nachdenkens und der Reflexion. Dabei versucht er Antworten auf grundsätzliche Fragen zu finden, welche angebliche Unterschiede zwischen ‚Rassen‘ behandeln. Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg sieht Riesz als den Übergang von einem „*studentischen Bohemienmilieu*“ zu einem „*Wortführer der Dekolonisation und der schwarzen ‚Drittwelt‘-Intelligenzija*“.³⁸⁴ In Senghors Werken ortet Riesz zwei thematische Kernbereiche, die stets wiederkehren: Der erste dreht sich um die „*Rückerinnerung und [verklärende] Rekonstruktion des ‚Reiches der Kindheit‘ als [eine] Welt von Ordnung und Harmonie, der Geborgenheit im Schoß der Großfamilie und dem emotionalen und spirituellen Erwachen des Sinnes für Sprachkunst und Gesang, Religion und Mythologie, gesellschaftliche Umgangsformen und höfisches Zeremoniell*“.³⁸⁵ Der zweite Bereich umfasst Gedanken und Reflexion rund um die Begriffe ‚Kultur‘ und ‚Zivilisation‘. Senghor versucht dabei zu ergründen, was eine Zivilisation eigentlich ist, warum es verachtende Geringschätzung von Europa gegenüber Afrika gibt, oder auch welche Folgen eine Begegnung von verschiedenen Zivilisationen nach sich ziehen kann.³⁸⁶ Doch versucht er auch stets, positive Seiten des Zusammentreffens zwischen europäischer Kultur und afrikanischer Kulturen zu beleuchten und verzeiht somit, aufgrund seiner tiefen Religiosität, oftmals koloniale Verbrechen.³⁸⁷

Auf den deutschen Ethnologen Leo Frobenius wurde bereits während dieser Arbeit mehrmals Bezug genommen, seine Wichtigkeit für die jungen Afrikaner*innen in Paris aber noch nicht deutlich genug unterstrichen. Riesz bezeichnet Frobenius' Werk *Kulturgeschichte Afrikas*³⁸⁸ aus dem Jahr 1933 als „*Bibel' der jungen Schwarzen*“ und als „*Erleuchtung*“³⁸⁹ für Césaire und Senghor, denn erst durch Frobenius wurde „*Afrika seine Würde und Identität*

³⁸³ Riesz, Senghor, 149.

³⁸⁴ Ebd., 149.

³⁸⁵ Riesz, Senghor, 151f.

³⁸⁶ Vgl. ebd., 152.

³⁸⁷ Vgl. ebd., 164.

³⁸⁸ Leo Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas: Prolegomena zu einer historischen Gestaltenlehre* (Wuppertal 1998 [1933]).

³⁸⁹ Ebd., 155.

wiedergegeben“³⁹⁰. Durch die Veröffentlichung dieses Werkes wurde demnach eine eigene afrikanische Kultur als historisch erwiesen angesehen und mit den bisherigen Ansichten gebrochen, dass in Afrika nur Barbaren lebten und auf ‚Zivilisation‘ durch Europa warteten.

*„Jetzt da das Afrika der Reiche dahinstirbt – es ist der Todeskampf einer beklagenswerten Fürstin –
Gleichwie Europa dem wir verbunden sind durch den Nabel,
Richtet eure unbeweglichen Augen auf eure Kinder die man befehligt
Und die ihr Leben hingeben wie der Arme sein letztes Kleid
Dass wir einst hier rufen bei der Wiedergeburt der Welt
Als jene Hefe derer das weiße Mehl bedarf.*

*Denn wer sonst sollte die an Maschinen und an Kanonen
gestorbene Welt den Rhythmus lehren?
Wer sollte denn sonst den Freudenschrei ausstoßen der Tote und
Waise bei neuer Dämmerung weckt?
Sagt wer gäbe denn sonst den Menschen mit der zerfetzten
Hoffnung das Lebensgedächtnis wieder?
Sie nennen uns Baumwollköpfe und Kaffeemenschen und ölige Menschen
Sie nennen uns Menschen des Todes.
Doch sind wir die Menschen des Tanzes deren Füße nur Kraft gewinnen wenn sie den harten
Boden klopfen.“³⁹¹*

Dieses Zitat stammt aus dem Gedicht ‚Gebet an die Masken‘³⁹², welches Senghor während des Zweiten Weltkrieges geschrieben hat. Es wird ersichtlich, dass Senghor gewisse vereinende Elemente und gegenseitige Ergänzungen zwischen einer ‚europäisch-weißen‘ Kultur und einer afrikanischen Kultur sieht und erkennt und dementsprechend das Verbindende in den Vordergrund rücken will. Gleichzeitig appelliert er an Europa, seine „Kinder“ nicht zu vergessen, wobei die gemeinten Kinder dabei eine Anspielung auf die vielen afrikanischen Soldaten sind, die unter der Flagge Frankreichs kämpften und starben.³⁹³ Auch auf den

³⁹⁰ Léopold Senghor zit. nach Sebastian Conrad: Deutsche Kolonialgeschichte (München 2008), 84.

³⁹¹ Léopold Sédar Senghor, Botschaft und Anruf: Sämtliche Gedichte, (München 1963), 54, Herv. i. O.

³⁹² Der Originaltitel lautet *Prière aux Masques* und wurde erstmals im Jahr 1945 im Gedichtband *Chants d'ombre* (Schattengesänge) veröffentlicht.

³⁹³ Vgl. Riesz, Senghor, 164.

afrikanischen Beitrag zur Weltkultur geht Senghor ein und betont dabei das Rhythmische und das Tänzerische. Abschließend thematisiert Senghor nochmals die europäischen Zuschreibungen bzw. vorherrschenden Annahmen über Afrikaner*innen und versucht diese zu entkräften. Die Kritik in diesem Ausschnitt fällt allerdings viel harmloser als bei den zuvor analysierten Abschnitten bei Césaire aus. Es wirkt mehr wie ein klägliches Bitten im Vergleich zu der kämpferischen Sprache, welche Césaire verwendet. In diesem Abschnitt kann auch ein Bezug auf Frobenius' erkannt werden, denn er beruft sich auf „*das Afrika der Reiche*“ und auf die kulturellen Errungenschaften Afrikas, welche in den Werken Frobenius' herausgearbeitet wurden und die er als gleichwertig mit der europäischen Kultur sieht. Senghor bezieht sich in seinen Gedanken über ‚Kultur‘ und ‚Zivilisation‘ stets auf Frobenius und lässt sich auch von ihm leiten. Césaire und Damas im Gegensatz dazu greifen den Kolonialismus und dessen „*Zivilisations-Ideologie*“ frontal an.³⁹⁴

Senghor definiert die eigene *Négritude* als „*the sum total of the qualities possessed by black men everywhere*“³⁹⁵. An anderer Stelle beschreibt er *Négritude* als „*the awareness, defense, and the development of African cultural values*“, hält aber gleichzeitig fest „*[it] welcomes the complementary values of Europe and the white man*“.³⁹⁶ Im Vergleich zu Césaire wird hier ein wichtiger Unterschied sichtbar. Während Césaire davon ausgeht, dass die afrikanische Kultur als selbstständige Kultur existierte und von der ‚europäischen-weißen‘ Kultur verdrängt wurde, steht für Senghor wie bereits erwähnt das Verbindende und Komplementäre im Vordergrund.³⁹⁷ Senghor will stets die afrikanischen Beiträge zu einer ‚universellen Zivilisation‘ ansprechen und hervorheben: „*Der Dienst des Negers wird darin bestehen, mit anderen Völkern die Einheit von Mensch und Welt wiederherzustellen, den Geist mit dem Fleisch zu versöhnen, den Menschen mit seinesgleichen, den Kiesel mit Gott.*“³⁹⁸ In weiterer Folge sollen sich laut Senghor alle Kulturen bei einem „*rendez-vous du donner et du recevoir*“ treffen, also einem Zusammenkommen des Gebens und Nehmens, bei welchem sich die Kulturen auf Augenhöhe begegnen sollen, um sich gegenseitig zu bereichern.³⁹⁹ Doch genau diese Aussagen sind es, die Senghor viel Kritik von seinen Mitstreiter*innen und anderen Intellektuellen einbrachten.

³⁹⁴ Vgl. ebd., 156.

³⁹⁵ Vaillant, *Black, French, African*, 244.

³⁹⁶ Rabaka, *Négritude Movement*, 200.

³⁹⁷ Vgl. Rabaka, *Africana Critical Theory*, 133.

³⁹⁸ Senghor, *Négritude und Humanismus*, 28.

³⁹⁹ Vgl. Vaillant, *Black French African*, 266.

Rabaka hält dazu fest, dass zwar die grundlegende Wichtigkeit von Senghors *Négritude* nicht bestritten werden kann, kritisiert ihn aber dahingehend, dass

*„[t]his is an unrealistic and utterly absurd portrait Senghor is attempting to paint, especially considering the horrific and deeply divergent nature of the African holocaust, enslavement, colonization, segregation, apartheid, and assimilation, but it is a fictitious and surrealistic portrait that nonetheless won him many French (and some pseudo-Pan-African) patrons“*⁴⁰⁰.

Bezüglich der Kolonisation an sich ist Senghor der Meinung, dass sie für die „*eingesessene Bevölkerung*“ von Vorteil sein kann und sollte, hält aber gleichzeitig fest, dass der Prozess der Kolonisation, also das Leid und der Tod von tausenden Menschen, nicht die „*Wohltaten*“ rechtfertigen können.⁴⁰¹ So kommt Senghor zu folgendem Schluss:

*„Frankreich braucht seine Kolonialeroberungen so wenig zu rechtfertigen wie die Annexion der Bretagne oder des Baskenlandes. Es muss nur seine Interessen mit denen der Einheimischen in Einklang bringen. Das Kolonialproblem ist im Grunde nichts anderes als ein Provinzialproblem, ein menschliches Problem.“*⁴⁰²

Dies steht offensichtlich in starkem Gegensatz zu Césaires Meinung über Kolonialismus und die Verantwortung von kolonisierenden Mächten, wie im vorherigen Kapitel ausgearbeitet wurde. Auch die Rhetorik von Damas bezüglich des Kolonialismus ist viel schärfer, wie im nächsten Kapitel verdeutlicht werden soll. Die Worte Senghors klingen sehr versöhnlich und verzeihend, aber vor allem kompromissbereit gegenüber einer Verständigung mit Frankreich über die Kolonialgeschichte und des damit einhergehenden Kolonialproblems.

Die Idee des afrikanischen Sozialismus entwickelte Senghor Ende der 1950er Jahre und formulierte dies als sein politisches Ziel.⁴⁰³ Hierbei sollen die Gesellschaften Afrikas zwar der Kultur und den Ideen der *Négritude* treu bleiben, allerdings gleichzeitig sozialistisch sein, wenn es darum geht, die am weitesten fortgeschrittenen technischen und organisatorischen Formen

⁴⁰⁰ Rabaka, *Négritude Movement*, 204.

⁴⁰¹ Vgl. Senghor, *Négritude und Humanismus*, 30.

⁴⁰² Senghor, *Négritude und Humanismus*, 30.

⁴⁰³ Vgl. Vaillant, *Black, French, African*, 267.

und Entdeckungen sowie Entwicklungen des Westens anzunehmen.⁴⁰⁴ Ersichtlich ist hier die tiefe Ambivalenz in Senghors politischer Haltung bzw. Weltanschauung. Einerseits steht er für eine (Selbst-)Behauptung von afrikanischer Kultur ein, andererseits ist er von der französischen Kultur und deren Fortschritt sehr angetan. Die vierte Strophe aus seinem Gedicht *Le retour de l'Enfant prodigue* – *Die Heimkehr des verlorenen Sohnes* – spiegelt die Verbundenheit mit seiner Heimat und seiner Vergangenheit wieder:

*„Und abermals mein Herz auf den Stufen der hohen Wohnung.
Ich werf mich zu Boden vor euren Füßen in den Staub meiner Ehrfurcht
Vor eure Füße, anwesende Ahnen, die stolz ihr den Festsaal beherrscht mit all euren
Masken die der Zeit trotzen.
Treue Dienerin meiner Kindheit, hier meine Füße, an denen der Schlamm klebt der
Zivilisation.
Reines Wasser auf meine Füße, Dienerin, und nur ihre weißen Sohlen auf die Matten des
Schweigens.
Frieden, Frieden, Frieden, Väter, über die Stirn des verlorenen Sohns.“*⁴⁰⁵

Der Titel des Gedichts fügt sich nahtlos ein in die beiden bereits erwähnten Werke von Césaire und Damas. Alle drei haben in gewisser Weise nach längerem Aufenthalt in Paris bzw. Europa eine literarische (und auch tatsächliche) Reise in die alte Heimat zu einer ähnlichen Zeit vollzogen, denn die Gedichte und Werke erschienen erstmals allesamt Ende der 1930er Jahre. Nach einer Phase der Bewusstseinswerdung und der Suche nach der eigenen Identität kehrt Senghor somit in seine alte Heimat zurück und setzt sich auch mit ihr auseinander.

*„Elefant von Mbissel, erhöre mein frommes Gebet.
Gib mir das eifrige Wissen der großen Doktoren Timbuktus
Gib mir die Willenskraft von Sonni Ali, dem Sohn aus dem Geifer des Löwen –
eine Springflut bei der Eroberung eines Erdteils.
Hauch mir die Weisheit der Keita ein.
Gib mir den Mut des Gelwar und gürte die Lenden mir mit der Kraft eines Tyedo.*

⁴⁰⁴ Vgl. ebd., 268.

⁴⁰⁵ Senghor, Botschaft und Aufruf, 84.

*Gib mir den Tod für den Kampf meines Volkes und sei's im Geruch von Pulver
und von Kanonen.*

Bewahre und verwurzele in meinem befreiten Herzen die Ur Liebe zu diesem Volk.

*Mach mich zu deinem Herren der Zunge; doch besser, ernenn mich zu seinem
Gesandten.*⁴⁰⁶

In der achten Strophe desselben Gedichtes beschäftigt sich Senghor mit verschiedenen historischen Persönlichkeiten des afrikanischen Kontinents und versucht, die positiven Eigenschaften zu beschwören und nachfolgend auf sich zu übertragen, um für die zukünftigen Aufgaben in Europa gewappnet zu sein, denn das Gedicht schließt mit dem abermaligen Aufbruch nach Europa: „*Morgen nehm ich schon wieder den Weg nach Europa, den Weg der Botschaft / Voll Sehnsucht nach meinem schwarzen Land.*“⁴⁰⁷ Diese Zeilen unterstreichen die innere Zerrissenheit Senghors. Er gedenkt auf der einen Seite alter Herrscher und präkolonialer Königreiche in Westafrika, was im Einklang steht mit seinem Glauben an die Existenz einer eigenen afrikanischen ‚Kultur‘ und ‚Zivilisation‘. Auf der anderen Seite jedoch will er der Gesandte dieser Geschichte und Kultur werden, um so anschließend nach Paris, Europa, zurückzukehren und am ‚*rendez-vous du donner et du recevoir*‘ der Kulturen teilzunehmen.

Ein rhetorischer Umschwung bezüglich der Verwendung von *Négritude* lässt sich nach seiner Wahl zum Präsident Senegals beobachten. Gerade in Europa verstanden viele Menschen die *Négritude* als einen „*antirassistischen Rassismus*“⁴⁰⁸. Fand Senghor in seiner *Négritude* anfangs ebenfalls ähnliche Tendenzen in seinem Denken, so änderte sich dies Anfang der 1960er Jahre. Zwar sind bei Senghor immer wieder essentialistische Zuschreibungen erkennbar, doch durch die gegenseitige Komplementierung der afrikanischen und der europäischen Kultur sollte seiner Meinung nach eine einzige, panhumane⁴⁰⁹ Zivilisation

⁴⁰⁶ Ebd., 88.

⁴⁰⁷ Ebd., 88.

⁴⁰⁸ In dem Vorwort ‚*Orphée Noir*‘ – ‚*Schwarzer Orpheus*‘ zur 1948 erschienenen ersten Anthologie Senghors (‚*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*‘) geht Jean-Paul Sartre davon aus, dass die *Négritude*-Bewegung als Antithese zum europäischen Kolonialismus und Rassismus entstanden sei. In einer Gesellschaft frei von Rassen und Rassismus, gibt es somit dann keine Notwendigkeit mehr für die *Négritude*, welche sich demnach ebenfalls auflöst. Vgl. u.a. Vaillant, *Black French, African*, 248f.

⁴⁰⁹ Diesbezüglich spielt die philosophisch-theologische These des Jesuiten-Priesters Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) eine zentrale Rolle im Denksystem von Senghor. Die Theorie des ‚*Omegapunkts*‘ als Ziel eines Evolutionsprozesses, in dem die Menschen Vollkommenheit und Homogenität erlangen müssen, um in einer friedlichen Welt leben zu können. Dafür benötigt der Mensch die sogenannte ‚*Amour universel*‘ (‚*universelle*‘

geformt werden.⁴¹⁰ Auch liegt der Humanismus in der Tradition der afrikanischen Philosophie, welche er immer wieder in seinem Denken miteinfließen lässt:

*„I believe, like Jean-Paul Sartre, that ,Negritude is dialectics’; I do not believe it ‘will be replaced by new values’. I believe, more exactly, that in the Civilization of the universal we have entered in the last quarter of the twentieth century, Negritude will constitute, already constitutes, as I have demonstrated, a set of new essential contributions. So it will not disappear; it will play, again, its role, an essential one, in the erection of a new humanism, more humane because it will have gathered in totality the contributions of all continents, all races, all nations.”*⁴¹¹

Senghor wollte nicht akzeptieren, dass die *Négritude* als immanentes Attribut von Biologie und ‚Rasse‘ gesehen und deswegen als rassistisches Konzept gedeutet wird. Allerdings fürchtete er, das Wort *Négritude* selbst könnte als rassistisch bezeichnet werden und so vollzog er den Wechsel zu „*Africanité*“, ohne dabei auf das grundlegende Konzept der *Négritude* zu verzichten.⁴¹² Der neue Name sollte somit die gemeinsame Herkunft, Werte und Kultur Afrikas in den Vordergrund stellen, ohne eine Angriffsfläche für Rassismus zu bieten. Seine *Africanité* bezeichnet er als „*values common to all Africans and permanent at the same time*“, wobei diese „*values are essentially cultural*“⁴¹³. Diese Namensänderung hat aber laut Rabaka wenig Einfluss auf die grundlegende Ausrichtung des Denkens Senghors. Wie er festhält, lassen sich bei Senghor grundlegende Unterscheidungen zwischen der Rationalität und der Epistemologie von Europäer*innen und Afrikaner*innen feststellen.⁴¹⁴

„This means that the Negro by tradition is not devoid of reason, as I am supposed to have said. But his reason is not discursive : it is synthetic. It is not antagonistic : it is sympathetic. It is another form of knowledge. The Negro reason does not impoverish things, it does not mould them into rigid patterns by eliminating the roots and the sap : it

Liebe‘). Vgl. Pierre Teilhard de Chardin, Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin. 1. Le Phénomène humain (Paris 1955).

⁴¹⁰ Vgl. Lasse Herteen, Léopold Sédar Senghor als Subjekt der „Dialektik des Kolonialismus“. Ein Denker Afrikas und die imperiale Metropole. In: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien Nr. 15 (2008), 106.

⁴¹¹ Senghor zit. nach Souleymane Bachir Diagne, In Praise of the Post-racial: Negritude Beyond Negritude. In: Third Text: Beyond Negritude: Senghor’s Vision for Africa, Vol. 24, No. 2 (2010), 247.

⁴¹² Vgl. Vaillant, Black, French, African, 288.

⁴¹³ Senghor zit. nach Rabaka, Négritude Movement, 206, Herv. i. O.

⁴¹⁴ Vgl. Rabaka, Négritude Movement, 208.

flows in the arteries of things, it weds all their contours to dwell at the living heart of the real. White reason is analytic through utilisation : Negro reason is intuitive through participation.”⁴¹⁵

Senghor versucht also die Eigenständigkeit von Afrikaner*innen herauszuarbeiten und verwendet dabei die klassischen Konzepte und Muster der Kolonisatoren bzw. von eurozentristischen Ansichten. Er geht weiter und sagt:

*„The European is empiric, the African is mystic and metaphysical“.*⁴¹⁶ *„He does not realise that he thinks : he feels that he feels, he feels his existence, he feels himself; and because he feels the Other, he is drawn towards the other, into the rhythm of the Other, to be re-born in knowledge of and of the world. Thus the act of knowledge is an „agreement of conciliation“ with the world in its indivisible unity.“*⁴¹⁷

Diese eher essentialistischen Definitionen und Beschreibungen von Afrikaner*innen reihen sich abermals in eurozentrische und rassistische Sichtweisen von Europäer*innen ein und legitimieren in gewisser Weise dadurch einen grundlegenden Ansatz von kolonialistischem Denken, *„die Konstruktion von inferiorer ‚Andersartigkeit‘“*⁴¹⁸. Er reproduziert somit rassistische koloniale Vorstellungen von Afrika und Afrikaner*innen.⁴¹⁹ Die Werte und Vorstellungen von Senghors entwickelter *Africanité* wirken also fast wie ein Spiegelbild der Werte und Vorstellungen der europäischen Kolonialideologie.⁴²⁰ Die *„invent[ed] [...] ‚authentic‘ African essence“*⁴²¹ von Senghor besteht laut Rabaka aus umgekehrten und als positiv und authentisch dargestellten Beschreibungen von Europäer*innen. Souleymane Bachir Diagne hält allerdings dazu fest, dass in Senghors Werken und Denken einerseits der Essentialismus sehr ausgeprägt ist, andererseits aber auch eine Dekonstruktion davon klar erkennbar ist. Deswegen spricht er von einem *„humanism of hybridity“* bei Senghor, also einer

⁴¹⁵ Léopold Sédar Senghor, *The Spirit of civilization, or the laws of African negro culture* (Paris 1956), 52.

⁴¹⁶ Ebd., 59.

⁴¹⁷ Ebd., 64, Herv. i. O.

⁴¹⁸ Osterhammel, *Kolonialismus*, 113.

⁴¹⁹ Vgl. Rabaka, *Négritude Movement*, 209.

⁴²⁰ Vgl. ebd., 210.

⁴²¹ Ebd., 210.

Hybridisierung seines Denkens.⁴²²

Ende der 1960er Jahre versuchte Senghor das Konzept der *Négritude* so anzupassen und zu verwenden, um neue Möglichkeiten zur Entwicklung Senegals zu finden. Nachdem das Land erst kürzlich die Unabhängigkeit erlangt hatte, glaubte Senghor daran, dass nur durch die Unterstützung Europas bzw. durch den bereits angesprochenen Austausch zwischen Europa und Afrika, Senegals wirtschaftliche Entwicklung vorangetrieben werden konnte. „*Only the recovery of our identity will lead to the recovery of our wealth, that is to say, our power of emotion, imagination, and expression.*“⁴²³ Anschließend kam er zu dem Schluss, „*cultural liberation is the sine qua non of political liberation*“.⁴²⁴ Senghor versuchte demnach den Fokus auf die (Wieder-)Findung der afrikanischen Kultur zu richten und war überzeugt davon, dass durch den Afrikanischen Humanismus eine wirtschaftliche Entwicklung des Landes erreicht werden konnte. Vaillant kommt aber zu folgendem Urteil:

*„By focusing on culture and Négritude rather than on terms of trade, proclaiming that African humanism was compatible with private enterprise, and promising not to Africanize at a discount, Senghor became a great favorite with France. But, too busy to reevaluate the abstract views developed many years before, he seemed to be losing touch with his own constituency. Although Negritude had proved a valuable idea for intellectuals trying to establish their self-respect in a European milieu and had justified the movement for independence, it was primarily a cultural concept, not a political one. It was not particularly useful in promoting loyalty to a new nation-state.“*⁴²⁵

Négritude bei Damas

Im Gegensatz zu den Arbeiten der bisher vorgestellten Hauptvertreter der *Négritude* haben die Werke von Léon-Gontran Damas bis heute noch nicht so viel Aufmerksamkeit erlangt. Obwohl, wie bereits erwähnt, Damas den engsten Kontakt zu Vertreter*innen der *Harlem Renaissance* hatte und dementsprechend Césaire und Senghor an deren Werke und Künstler*innen

⁴²² Diagne, *Negritude Beyond Negritude*, 246.

⁴²³ Senghor zit. nach Vaillant, *Black, French, African*, 324.

⁴²⁴ Ebd., Herv. i. O.

⁴²⁵ Vaillant, *Black, French, African*, 324.

heranführte, kann eine Marginalisierung von Damas und dessen Werken festgestellt werden.⁴²⁶ Damas' erste große Veröffentlichung war ein Gedichtband namens *Pigments* und wurde erstmals 1937 publiziert. *Pigments* wurde oftmals – auch von ihm selbst – als das Manifest der *Négritude*-Bewegung bezeichnet und angesehen und er war davon überzeugt, dass „*all the [Negritude] poets who came after Pigments were obliged to use material from the poems that comprise it*“.⁴²⁷ „*They can't talk about Césaire and Senghor, and I'm fed up about that, without talking about Damas*“, meinte er in weiterer Folge.⁴²⁸ Am Ende des zitierten Interviews kam Damas zur Erkenntnis: „*We can't talk about Négritude if we don't take care of [and talk about] our psychological and sociological problems, our anthropological problem and our geographical problem*“⁴²⁹.

Dadurch, dass *Pigments* als Manifest der *Négritude*-Bewegung gilt, soll an dieser Stelle mit der Analyse einiger Gedichte daraus begonnen werden⁴³⁰:

*„Give my black dolls back to me
 So I can play with them
 The simple games of my instincts
 instincts that endure
 in the darkness of their laws
 with the courage recovered
 and my audacity
 I become myself once more
 myself again
 out of what I used to be
 once upon a time
 once
 without complexity
 once upon a time*

⁴²⁶ Vgl. Rabaka, *Négritude Movement*, 89.

⁴²⁷ Léon-Gontran Damas, *Négritude Revisited – An Interview with Léon Damas*. In: Warner, Damas (Washington D.C. 1988), 24, Herv. i. O.

⁴²⁸ Ebd., 25.

⁴²⁹ Ebd., 27f.

⁴³⁰ Leider gibt es keine vollständige Translation seiner Werke. Ich konnte zwar Übersetzungen von einigen Gedichten finden, musste mich aber teilweise auf jene aus Sekundärquellen verlassen.

when the hour of uprooting came.”⁴³¹

Damas verlangt in diesem Ausschnitt des Gedichts *Limbé* aus dem Gedichtband *Pigments* seine schwarzen Puppen zurück, um damit spielen zu können. Die Puppen symbolisieren dabei die eigene ‚schwarze‘ Identität oder auch ein imaginiertes Afrika, welches Damas wiederfinden will, da er impliziert, dieses verloren zu haben. Nur dadurch kann er wieder zu sich zurückfinden und er selbst werden. Er will sozusagen zurück in eine Welt ohne Komplexität, in der die Menschen noch nicht entwurzelt wurden von ihrer Heimat und ihrer selbst durch den Kolonialismus und durch Verschleppungen. Laut Racine sind diese Zeilen auch von tiefem Schmerz geprägt, ausgelöst vom kulturellen Verlust afrikanischer Werte und der ‚schwarzen‘ Identität.⁴³² In folgendem Ausschnitt geht Damas konkreter darauf ein, was ihm gestohlen wurde:

*“Will they ever know this rancor in my heart?
From beneath suspicion’s eye that opened all too late
They have robbed me of the space that once was mine
tradition
days
life
song
rhythm
effort
pathway
water
cabin
the gray, fertilized land
wisdom
words
palavers*

⁴³¹ Léon-Gontran Damas, *Limbé*, zit. nach Daniel L. Racine, Tribute to the Poet Leon Gontran Damas. In: Research for African Literatures Vol. 10, No. 1 (1979b), 91f.

⁴³² Vgl. Miller, Damas, 79.

the aged
cadence
hands
measure
hands
footbeats
*soil.*⁴³³

Damas spricht hier den Hass in seinem Herzen an, ausgelöst durch die Folgen des Kolonialismus und der Unterdrückung, die er und alle Afrikaner*innen der Diaspora erleiden mussten. Die Aufzählungen an dieser Stelle beinhalten unter anderem „*tradition*“, „*life*“, „*rhythm*“, „*wisdom*“, „*words*“ und schließlich „*soil*“. Durch die Nennung dieser Wörter und Begriffe will Damas abermals unterstreichen, dass ‚schwarze‘ Menschen sehr wohl Eigenschaften und Leistungen für sich beanspruchen konnten, bevor die Kolonisation und Assimilation eingesetzt hatten.⁴³⁴ In dem Gedicht ‚*Si souvent*‘ wird dem Hass, den Damas empfindet, sehr emotional Ausdruck verliehen. In diesem fiktiven Kontext stellt sich der Erzähler – ein weggelaufener Sklave – vor, die Plantagenbesitzer in einem Anfall von Wut und Zorn zu töten. Die Person will sich gegen alles auflehnen was ihn umringt und was ihn davon abhält, jemals ein Mann bzw. ein Mensch zu sein.⁴³⁵

„So often my feeling of race scares me
as much as a dog barking in the night
an approaching death
whichever
I feel myself ready to boil with rage
against everything that surrounds me
against everything that prevents me from
ever being
a man

⁴³³ Léon-Gontran Damas, Limbé zit. nach Wilfred Cartey, Léon Damas: Exile and Return. In: Warner, Damas (Washington D.C. 1988), 71.

⁴³⁴ Vgl. Miller, Damas, 80.

⁴³⁵ Vgl. Miller, Damas, 82.

*And nothing
nothing will calm my hatred
but a pretty mud
of blood
made
from the sharp cutlasses
that undress
the hills of rum.*”⁴³⁶

Damas bzw. der Erzähler im Gedicht, ist außer sich vor Wut und wiederholt im zweiten Absatz des Gedichts, dass nichts den Hass, den er verspürt, beruhigen und besänftigen könnte, außer eine durch Macheten angerichtete Blutlache. Der Gefühlswechsel zwischen Angst, Zorn und Hass unterstreicht die Schwierigkeit des Anpassens und der Unterordnung an den Kolonialismus und an die kulturelle und politische Assimilation.⁴³⁷ Laut Miller veranschaulicht dieses Gedicht auch den Umgang bzw. den Einfluss der Dominanz Frankreichs auf das Leben und die Gefühle des Erzählers. Erst durch die Kontextualisierung der Assimilation auf den Plantagen kann der Erzähler respektive dessen Narrativ in Relation zu der in Paris vorherrschenden Hierarchie gesetzt werden.⁴³⁸ Einer der Gründe, warum Damas neben dem ‚normalen‘ Rassismus seitens ‚weißer‘ Menschen auch einem ‚umgekehrten Rassismus‘ von ‚schwarzen‘ Menschen ausgesetzt war, liegt in seiner Abstammung und Hautfarbe, die als etwas heller beschrieben wird und somit nicht als „*authentically black*“ von ‚schwarzen‘ und ‚weißen‘ Menschen gesehen wurde.⁴³⁹ Das Gedicht *Banjo* greift diesen Konflikt auf und thematisiert die Problematik der Pigmentierung von Hautfarben und die dementsprechende Einordnung in Klassen in einer Gesellschaft.⁴⁴⁰

„*A banjo*

⁴³⁶ Léon-Gontran Damas, *Si souvent - So often*, zit. nach Shireen K. Lewis, *Race, Culture, and Identity: Francophone West African and Caribbean Literature and Theory from Négritude to Créolité* (Lanham/Boulder/New York 2006), 31f.

⁴³⁷ Vgl. Miller, Damas, 82f.

⁴³⁸ Vgl. ebd., 84.

⁴³⁹ Vgl. Rabaka, *Négritude Movement*, 94.

⁴⁴⁰ Vgl. Cartey, *Exil and Return*, 75.

did you say a banjo
what do you mean
a banjo
No, sir
you must know we won't stand for any
ban
jos
or gui
tars
mulattos don't do that
*leave that for the Negros*⁴⁴¹

Das Musikinstrument Banjo repräsentiert nicht nur das Rhythmische und das Musikalische der verschleppten westafrikanischen Sklav*innen, sondern in den Augen der Kolonisatoren und der heller pigmentierten Menschen auch etwas ‚Unterklassiges‘, nicht für die (gesellschaftliche) Elite gedacht, viel mehr für die arme ‚schwarze‘ Bevölkerung vorgesehen, welche von Sklav*innen abstammt. In dem Gedicht thematisiert Damas also die Einordnung in gesellschaftliche Klassen aufgrund der Stärke der Hautpigmentierung. Auch kann es dahingehend interpretiert werden, dass Damas darin seine persönlichen Erfahrungen verarbeitet, denn durch die unterschiedliche Klassifizierung seiner eigenen Hautfarbe wurde auch er selbst in gewisser Weise daran gehindert, eine eigene authentische Beziehung mit seiner individuellen Geschichte und Kultur aufzubauen.

Im Gedicht ‚*Et Cetera*‘⁴⁴² aus dem Gedichtband *Pigments* geht Damas auf die Rolle der bereits erwähnten *Tirailleurs sénégalais* im Ersten Weltkrieg ein. Als *Tirailleurs* wurden alle afrikanischstämmigen Soldaten bezeichnet, welche unter französischer Flagge gekämpft haben. Dabei war es nicht unbedingt notwendig, tatsächlich aus dem Gebiet des Senegals zu kommen, um dazuzugehören. Der Titel des Gedichts soll dementsprechend alle Menschen mit afrikanischer Herkunft umfassen, die Angehörige der *Tirailleurs* waren, gleichgültig ob sie im Kampf gefallen sind oder überlebt haben, ungeachtet der tatsächlichen geografischen

⁴⁴¹ Léon-Gontran Damas, Banjo, zit. nach Cartey, *Exile and Return*, 75, Herv. i. O.

⁴⁴² Das gesamte Gedicht befindet sich aufgrund der Länge im Anhang.

Herkunft.⁴⁴³ Andererseits spielt Damas laut Miller oft mit Doppeldeutigkeiten in seinen Werken, weswegen der Titel auch dahingehend verstanden werden kann, dass mit ‚*Et Cætera*‘ alle kolonialen Subjekte als eigener Typus im ironischen Sinne verstanden und gemeint sind. Denn von den rund 100 Millionen Einwohner*innen im gesamten Kolonialreich lebten nur etwa 30 Millionen im Mutterland.⁴⁴⁴ Die Senegalschützen wurden dabei nur als Randerscheinung wahrgenommen. Die fiktive Situation, die Damas in dem Gedicht kreiert, suggeriert eine Auflehnung gegen die Idee, für die französischen Streitkräfte zu kämpfen. Angeblich hat das Gedicht auch tatsächlich bewirkt, dass eine Gruppe ivoirischer *Tirailleurs* im Zweiten Weltkrieg die Waffen niederlegte und sich weigerte weiter zu kämpfen.⁴⁴⁵ In diesem Gedicht will Damas Solidarität unter allen kolonialen Subjekten beschwören. Wie bereits festgehalten inkludiert Damas nicht unbedingt nur jene Soldaten, die auch wirklich aus dem Senegal stammen, sondern es könnten alle kolonialen Subjekte gemeint sein. Miller geht auch davon aus, dass Damas vor allem dadurch auch jene Soldaten mitzählt, die aus der Karibik stammen und deren Vorfahren von Westafrika aus verschleppt wurden. Die Sprache, welche Damas in dem Gedicht verwendet, ist viel vehementer und schroffer in der Auflehnung gegen den Krieg und den Imperialismus im Vergleich zu anderen Arbeiten von Damas.⁴⁴⁶ Der Erzähler des Gedichts argumentiert mit dem erlittenen Leid der Soldaten und geht davon aus, dass das System, wofür sie kämpften, sie nie dafür entschädigen oder wertschätzen werde. In weiterer Folge ruft der Erzähler dazu auf, die Kämpfe zu beenden und die aufkommenden Gefühle und Emotionen zu unterdrücken.⁴⁴⁷ Damas will so die *Tirailleurs* dazu bringen, ihre Rolle in einem Krieg für die Kolonialmacht Frankreich zu überdenken. Anstatt wie im Ersten Weltkrieg am Rhein zu kämpfen fordert er sie dazu auf, in den Senegal einzufallen und das koloniale System zu stören und zerstören.⁴⁴⁸ Es ist damit einer der radikalsten Aufrufe die Damas gegen den Kolonialismus

⁴⁴³ Vgl. Miller, Damas, 98.

⁴⁴⁴ Es ist unklar auf welchen Zeitraum sich die von Miller angegebenen Zahlen hier beziehen. Allerdings muss festgehalten werden, dass die Bevölkerung Frankreichs ohne koloniale Besitzungen um ca. 1900 rund 40 Millionen Menschen betrug, also um 10 Millionen mehr als die hier genannte Zahl. Demnach lebten viel mehr Menschen außerhalb der Metropole. Vgl. <http://hdl.handle.net/20.500.12204/AXWtAnKSkgKZhr-blhHt>.

⁴⁴⁵ Vgl. Miller, Damas, 98.

⁴⁴⁶ Vgl. Miller, Damas, 98.

⁴⁴⁷ Vgl. ebd., 99.

⁴⁴⁸ Vgl. ebd., 100. In der Originalversion schreibt Damas:

„*Aux Anciens Combattants Sénégalais*
Aux Futurs Combattants Sénégalais [...]
Moi je leur demande

De commencer par envahir le Sénégal.“ Léon Gontran Damas, *Pigments*, Guy Lévi-Mano, (Paris 1937), 27. Spätere Ausgabe bei: *Présence Africaine*, (Paris 1962), 27.

und den Krieg getätigt hat.

Mit dem kolonialen System und der Assimilationsstrategie in Französisch-Guyana setzt sich Damas in seiner zweiten großen Veröffentlichung, *Retour de Guyane*, auseinander:

*„French policy, in colonial matters, does merit the admiration of the civilized world, contrary to what the biased author (of the law), bad servant of the country, wants her to believe. No. Assimilation will not ‘make equator pass through Oudinot Street’: it will not streak Guyane with roads that will not be that source of shame, ‘a dead-end road’ No! When they will have made French assimilés out of 600,000 Negroes, they will not have made the exiled return home, they will not have resuscitated those that die of hunger, they will not even have given decent clothing to the future assimilés. Assimilation would remove nothing of the wave of disgust that swells the heart of the American, the Brazilian, the English, [and] the Dutch when they pass through Guyane. No! we must not clamp this Legion of Honor on a naked and skeletal body.”*⁴⁴⁹

Auch hier ist eine klare Haltung zu Assimilation und dem Vorhaben der Departementalisierung erkennbar. In gewisser Weise sieht er beide Konzepte als ein und dasselbe an. Seiner Meinung nach ist die koloniale Strategie der Assimilation nicht fähig dazu, das Wohl und die Lebensumstände von ‚schwarzen‘ Menschen in den Kolonien (hier Guyana) zu verbessern. Nur durch die Verleihung des Status des *assimilés* werden die kolonialen Probleme laut Damas nicht gelöst. Verhungerte werden nicht wieder auferstehen und Verschleppte nicht in ihre Heimat zurückkehren. Damas lässt ein gewisses Maß an Ironie und Sarkasmus in diesem Abschnitt einfließen, vor allem gegen Ende hin, als er davon spricht, die „*Legion of Honor*“⁴⁵⁰ auf einem nackten, abgemagerten Körper zu befestigen.

„To speak bluntly, how can an assimilation change a state of affairs that is capable of resisting otherwise more effective measures? Is there not at the basis of all of this a double misunderstanding? On the one hand, the future assimilated expects from assimilation an equality in treatment which the Metropole will not accord him, but for which it will ask

⁴⁴⁹ Léon-Gontran Damas: *Retour de Guyane*, (1938), 167-168. cit. nach Rabaka, *Négritude Movement*, 140, Herv. i. O.

⁴⁵⁰ Der *Legion of Honor* – *L'ordre national de la Légion d'honneur* – ist ein französischer Verdienstorden für militärische, als auch zivile Verdienste.

of him a price that the other will not be able to pay: they are both agreed to try to whiten the Negro, which cannot be.”⁴⁵¹

Damas’ größtes Problem bzw. größte Sorge bezüglich der Assimilationsstrategie ist, dass sich die Menschen zwar Hoffnung auf Gleichberechtigung machen, allerdings davon mit Sicherheit enttäuscht werden, denn das wäre nicht im Sinne Frankreichs oder den imperialistischen Mächten generell. Der größte Kritikpunkt allerdings bezieht sich auf das Vorhaben Frankreichs, aus der ‚schwarzen‘ kolonialisierten Bevölkerung eine ‚weiße‘ Bevölkerung zu machen, was seiner Meinung nach nicht möglich ist.⁴⁵² Laut Rabaka kann *Retour de Guyane* als essayistischer Begleittext zu *Pigments* gesehen werden und er bezeichnet es auch als „*the epitome of anti-colonialist, anti-assimilationist, and anti-départementalisationist ethnology and essayism [...]*“⁴⁵³.

Négritude bei Suzanne Césaire

Die vorgestellten Frauen nahmen, wie bereits erwähnt, eine Pionierrolle in der Entstehungsgeschichte der *Négritude*-Bewegung ein. Trotzdem wurden sie bislang in der Literatur zu und über *Négritude* marginalisiert und es wurde ihnen nicht die Beachtung geschenkt, welche ihnen gebührt. An dieser Stelle sollen repräsentativ einige Textausschnitte von Suzanne Césaire und Paulette Nardal vorgestellt werden. Begonnen wird dabei mit S. Césaires Essay aus dem Jahr 1945, ‚*Le grand camouflage*‘ und ihrer geographischen und kulturellen Beschreibung von Afrika und der Karibik, in dem sie eine mehrschichtige karibische Identität zu kreieren versucht. Anstatt, wie bisher bei Arbeiten der *Négritude*, die Gegensätzlichkeit von Afrika und Frankreich zu betrachten und zu bearbeiten, nähert sie sich der Konstruktion einer martinikanischen oder auch allgemeiner, einer karibischen Identität unter Einbezug von mehreren (geographischen) Einflüssen auf und von Martinique und unter Berücksichtigung des räumlichen Dreiecks Afrika, Europa und Martinique.⁴⁵⁴ In der Folge kommt sie zur Erkenntnis, dass Martinique aus „*women of four races and dozens of*

⁴⁵¹ Damas, *Retour de Guyane*, 160. cit. nach Rabaka, *Négritude Movement*, 141.

⁴⁵² Vgl. Rabaka, *Négritude Movement*, 141.

⁴⁵³ Ebd., 140, Herv. i. O.

⁴⁵⁴ Vgl. Rabbitt, *Geography*, 123.

*bloodlines*⁴⁵⁵ besteht. Bereits an dieser Stelle spannt sie den Bogen zwischen den drei geographischen Regionen und weist gleichzeitig darauf hin, dass die Menschen in der Karibik bzw. auf Martinique von verschiedensten Einflüssen geprägt sind und eine Vielfalt durch ihre Abstammung gegeben ist. Der folgende Auszug setzt sich mit den unterschiedlichen Einflüssen auf die Bevölkerung der Karibik aus der Perspektive von Europa bzw. der Kolonisatoren auseinander.

*„When they lean over their malefic mirror of the Caribbean, they see therein the delirious reflection of themselves. They dare not recognize themselves in this ambiguous being, the Antillean. They know that the métis have a part of their blood, that they are, like them, of Western civilization. [...] But colored descendants fill them with fear, in spite of the smiles exchanged. They were not expecting this strange burgeoning of their blood. Perhaps they would like not to the Antillean heir who shouts, but does not shout out ‘my father’.”*⁴⁵⁶

Die Konstruktion des ‚Anderen‘ und der Fremdartigkeit werden an dieser Stelle von S. Césaire thematisiert. Somit demonstriert sie ihre Absicht, die Beziehung zwischen Europäer*innen und kolonialisierter Bevölkerung neu zu zeichnen und in realitätsgetreue Relation zu setzen. Es wird ersichtlich, dass S. Césaire versucht, durch den Einbezug von mehreren Einwirkungen und Realitäten eine karibische Identität zu kreieren, welche der tatsächlichen Wirklichkeit eher entspricht. Zudem setzt sie die verschiedenen geographischen Regionen mit Hilfe eines Wirbelsturmes in Verbindung zu einander:

„At this moment off the coast of Puerto Rico a large cyclone begins to spin its way between the seas of clouds, its beautiful tail sweeping rhythmically the semi-circle of the Antilles. The Atlantic takes flight toward Europe with great oceanic waves. Our little tropical observatories begin to crackle with the news. [...] The boats flee, but to where? The sea swells, here, there, with a delicious bound, the sea stretches its limbs for a greater consciousness of its elemental water power, faces dripping, sailors grit their teeth, and we learn that the southeast coast of the Haitian Republic is in the path of the cyclone passing at a speed of thirty-five miles per hour, making its way toward Florida.

⁴⁵⁵ Césaire, *Camouflage*, 40.

⁴⁵⁶ Ebd., 43, Herv. i. O.

Consternation seizes objects and the people spared at the fringes of the wind.”⁴⁵⁷

Die Naturgewalt des Hurrikans macht vor keinem Land, keiner Insel halt und so sind alle Bewohner*innen der Karibik in Angst, da dem Sturm ausgesetzt, welcher sich alsdann in Richtung Florida aufmacht. Durch die Wellen, die sich nach Europa und – geographisch bedingt aber nicht explizit erwähnt – nach Afrika in Bewegung setzen, sind alle Regionen miteinander verbunden. Laut Rabbitt versucht S. Césaire aus der kollektiven Furcht vor dem Sturm und damit aus meteorologischen Instabilitäten eine kollektive Identität zu formen. In weiterer Folge müssen sich die Leser*innen mit der historischen Perspektive des Kolonialismus und des Sklavenhandels auseinandersetzen.⁴⁵⁸

*„[A]nd it is Africa herself who, from across the Atlantic and the centuries pre-dating the slave-ships, dedicates to her Antillean children the gaze of sun-filled desire that the dancers exchange. Their cry exclaims in a husky and full voice that Africa is still there, present, that she waits, undulating, devourer of Whites, immensely virgin in spite of colonization. And [...] on these small, restricted lands surrounded by water, like great impassible gulfs, the tremendous wind passes by, come from a continent. Attilas-Africa, thanks to the drums, the nostalgia for earthly spaces lives on in the hearts of these islanders. Who will overcome this nostalgia?”*⁴⁵⁹

S. Césaire geht davon aus, dass sich die Stimme Afrikas erheben muss und mit den Inseln der Antillen und der Karibik Kontakt aufnimmt. Ein Wind aus einem anderen Kontinent erreicht die Inseln im Ozean und kann in gewisser Weise den afrikanischen Geist und die Identität repräsentieren, die zuvor untergegangen oder verloren gegangen sind und sich nun über die Weite des Meeres abermals auf den Weg in Richtung der Inseln machen. Sie versucht damit eine afrikanische Identität und Vergangenheit (wieder-)herzustellen, die trotz der Kolonisation überlebt hat und sich nun wieder neu positionieren und beachtet werden will. Interessant ist, dass S. Césaire Musik und Rhythmus als etwas Afrikanisches darstellt. Durch die Verwendung dieser Begriffe in diesem Kontext und vor allem auch als Möglichkeit Afrikas ‚zu kommunizieren‘ bzw. ‚zu kreieren‘, wie sie es auch erwähnt, wird das Bild und die Vorstellung von Afrika, wie es von den Europäer*innen erschaffen wurde, reproduziert und tradiert. Zwar

⁴⁵⁷ Césaire, *Camouflage*, 39.

⁴⁵⁸ Vgl. Rabbitt, *Geography*, 125.

⁴⁵⁹ Césaire, *Camouflage*, 44.

ist hier nicht davon auszugehen, dass S. Césaire diese Attribute unreflektiert weiterverwendet, jedoch spielt sie in gewisser Art und Weise mit eben dieser Problematik. Waren diese anfangs noch als ‚rassische‘ Zuschreibungen von Kolonisatoren und Europäer*innen verwendet worden, so wurden sie nach und nach von der kolonialisierten Bevölkerung übernommen und verinnerlicht. Diese Möglichkeit wurde in dieser Arbeit bereits im Rahmen der theoretischen Abhandlung von Osterhammel über Kolonialismus erwähnt. Tanz, Musik und Rhythmus seien etwas, das den Afrikaner*innen von Natur aus gegeben ist und sonst sind sie quasi zu nichts fähig, war eine weit verbreitete Annahme, auch unter Denkern und Philosophen⁴⁶⁰. Dieses Denken kann sich durch oftmaliges wiederholen und natürlich durch die Lebensrealität in den Köpfen manifestieren. Dabei darf nicht vergessen werden, dass dies, wie bereits erwähnt, sowohl bei den Unterwerfern als auch bei den Unterworfenen stattfinden kann.

In seinem Werk *Cahier d'un retour au pays natal* hat A. Césaire ebenfalls eine geographische Beschreibung des Atlantiks bzw. der Karibik angefertigt. Dort fällt die Beschreibung der Region eher düster und viel trister aus, was vor allem den negativen Auswirkungen und der Geschichte des Sklavenhandels geschuldet ist. S. Césaire versucht dagegen trotz der Kolonisation und der Versklavung das Positive und das Gute der Antillen und der Karibik hervorzuheben.

In einem früheren Text nimmt S. Césaire auf Afrika und dessen Geschichte Bezug:

*„Hear me well: It is not a question of turning back and resurrecting an African past that we have come to know and respect. On the contrary, it is a question of mobilizing all the living strength of this land where race is the result of constant mixing; it is a question of becoming aware of the incredible mass of diverse energies the we have until now shut up inside. [. . .] The most troubling reality is ours. We will act. This land, our land, can only be what we want it to be.“*⁴⁶¹

An dieser Stelle lässt sich eine Ähnlichkeit zu A. Césaire feststellen, denn in *Cahier* erkennt Aimé eine eigenständige Geschichte Afrikas an, allerdings hält er gleichzeitig fest, dass es nicht darum geht, sich auf der Vergangenheit auszuruhen und sich selbst als Teil dieser Geschichte zu sehen. Suzanne hält in diesem Abschnitt ebenfalls fest, dass es für sie nicht darum geht, eine Vergangenheit zu konstruieren und in diesen Realitäten zu leben, sondern stattdessen gehört

⁴⁶⁰ Beispiele dafür sind Joseph Arthur de Gobineau, Immanuel Kant oder auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Siehe dazu auch das Kapitel ‚Kolonialismus‘ der vorliegenden Arbeit.

⁴⁶¹ Suzanne Césaire, *Malaise d'une civilisation* (1942) zit. nach Rabbitt, *Geography*, 128.

die Realität gelebt und so alle Menschen, alle Energien und Kräfte zu erkennen und zu akzeptieren. Nur dadurch glaubt S. Césaire, dass das eigene Land – sei es nun Martinique oder andere Inseln der Antillen – auch eine neue Zukunft mitgestalten können. Das Vorhaben von S. Césaire ist also nicht, eine rein (afrikanische) Vergangenheit zu konstruieren, sondern vielmehr sieht sie Afrika, bzw. die verschleppten Afrikaner*innen, als Teil der gesellschaftlichen Entwicklung Martiniques. Wie S. Césaire betont, ist die Bevölkerung Martiniques stets eine Vermischung von unterschiedlichen Menschen gewesen, seien es nun Afrikaner*innen, Europäer*innen oder eben jene Menschen, die lange vor der ‚Entdeckung‘ durch Christoph Kolumbus (1451-1506) auf der Insel gelebt haben. Aus ihrer Perspektive stehen nicht die Herkunft und Abstammung der Menschen im Vordergrund. Vielmehr will sie stattdessen auf diverse Einflüsse hinweisen und diese auch den Menschen bewusst machen, um miteinander eine gemeinsame Energie und Kraft zu entwickeln und diese schlussendlich auch sichtbar werden zu lassen.

Négritude bei Paulette Nardal

Stellvertretend für die Publikationen von Paulette Nardal erfolgt an dieser Stelle eine Auseinandersetzung mit ihrer Kurzgeschichte ‚*Guignol Ouolof*‘, übersetzt in etwa mit ‚*Wolof Clown*‘, die sie im März 1935 in der einzigen Ausgabe der Zeitschrift *L’Etudiant noir* veröffentlichte.⁴⁶²

Der Artikel ist in der Ich-Form aus der Sicht einer antillanischen Frau verfasst, die sich in der Metropole (Paris) wiederfindet.⁴⁶³ Die Geschichte hat, wie der einleitende Satz bereits vermuten lässt, autobiographische Züge. In einem Café im *Quartier Latin* sitzt die junge Frau beim Abendessen vor einem Theaterbesuch. Bereits die Aktivitäten der Frau – „*Before the theater, a ,quick lunch*“⁴⁶⁴ – lassen darauf schließen, dass sie sich in einer eher privilegierten Position befindet. Die eigene Beschreibung, „*an overly Westernized Antillean Negro woman*“⁴⁶⁵, bestätigt diese Annahme wenig später. Ein großer ‚schwarzer‘ Mann in alter

⁴⁶² Der gesamte Artikel befindet sich aufgrund der Länge im Anhang.

⁴⁶³ Vgl. Boittin, *Black and White*, 126.

⁴⁶⁴ Paulette Nardal, *Guignol Ouolof*, zit. nach Brent Hayes Edwards, *The Practice of Diaspora: Literature, translation, and the rise of Black internationalism*, (Cambridge, London 2003), 182.

⁴⁶⁵ Ebd., 183.

deutscher Offizierskleidung nähert sich dem Tisch und will Erdnüsse verkaufen. Er sieht „grotesque“, „ridiculous“ und „absurd“⁴⁶⁶ aus und dient den ‚weißen‘ Kund*innen als Unterhaltung, „and what a wonderful advertisement he is for the restaurant“⁴⁶⁷. Gleichzeitig geht ein blonder junger Mann in brauner Amtstracht herum und verkauft Zigaretten. Die Frau ist sich nicht sicher, wie sie sich dem ‚schwarzen‘ Mann gegenüber verhalten soll. Sie stellt sich die Frage, ob sie in dieser Belustigung der ‚Weißen‘ inkludiert wird, ob sie aus Furcht davor das Lokal verlassen soll, oder ob sie den Mann aus Scham einfach ignoriert. Die Frau ist aufgrund der Differenzen (Geschlecht, Klasse und Herkunft) zwischen den beiden in ihrem Verhalten verunsichert und unterstellt dem Erdnussverkäufer Folgendes:

*“For finally, in accepting to wear this ridiculous outfit that he did not arrange himself, he helps to anchor the whites’ prejudice against the Negro, grotesque, histrionic, showman, unperfectible, all those things so displeasing to assimilated Negroes who take themselves seriously. . . .”*⁴⁶⁸

Sie grenzt sich also in gewisser Weise von ihm ab und impliziert, dass sie sich selbst gestört fühlt durch dieses Verhalten, da sie sich als assimiliert bezeichnet. Durch diese Abgrenzung rückt sie die Frage nach dem Grad der Assimilation und der Reproduktion von Vorurteilen in den Vordergrund. Dabei wird eine Assimilierung mit Seriosität gleichgesetzt und als ‚sinnvoller‘ erachtet, Vorurteile dadurch zu überkommen. Paradoxerweise erkennt die Erzählerin nicht, dass sowohl die freiwillige Unterhaltung der ‚Weißen‘, wie eben durch das Auftreten und Verhalten dieses Erdnussverkäufers, als auch eine aus der vollkommenen Assimilierung abgeleiteten Seriosität Vorurteile von ‚Weißen‘ und Kolonisatoren gegenüber ‚farbigen‘ und kolonialisierten Menschen reproduzieren oder zumindest in gewisser Weise bestätigen. Auf der anderen Seite kann davon ausgegangen werden, dass Nardal durch die beiden Personen in ihrer Geschichte genau auf Differenzen anhand mehrerer Kategorien hinaus will, um diese in weiterer Folge von ihren Protagonist*innen bewältigen zu lassen.

Anschließend resümiert die junge Frau, dass die soziale Stellung zwischen ihnen eine andere ist, auch das Geschlecht ist unterschiedlich und obendrein kommt die „solidarity of color“⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ Ebd.

⁴⁶⁷ Ebd.

⁴⁶⁸ Ebd.

⁴⁶⁹ Nardal, *Guignol Ouolof*, 183

zwischen ihnen nicht zum Tragen. Diese verweigert sie, denn sie will in dieser Situation – zwei kolonialisierte Individuen in unterschiedlichen Lebenslagen mit ‚dunkler‘ Haut – vor den rundherum sitzenden ‚weißen‘ Menschen nicht noch mehr zur Unterhaltung beitragen.⁴⁷⁰ Dennoch überkommt sie schlussendlich die Differenzen aufgrund von „*real fraternity which unites us as much as to this Negro as to these whites*“⁴⁷¹. Mit „*real fraternity*“ spielt Nardal laut Edwards wohl auf die „*rhetoric of French national identity, the Rights of Man and putatively abstract citizen-subject*“⁴⁷² an. Es kann also als eine Anspielung auf die Devise des revolutionären Frankreichs interpretiert werden, wobei die Brüderlichkeit durch das Auftreten der jungen Frau in Frage gestellt werden soll. Das Wort Brüderlichkeit exkludiert Frauen und dadurch, dass die Frau aufgrund von „*real fraternity*“ agiert, stellt Nardal dieses Prinzip dahingehend in Frage, dass es ausgeweitet werden soll und nicht vor Frauen Halt macht.

Die junge Frau spricht den Erdnussverkäufer dann freundlich an, und fragt ihn, ob es ihm nichts ausmache, in lächerlicher Kleidung dem Vergnügen der Anderen zu dienen. Dieser aber entgegnet nur, dass er früher Schauspieler war und „*[t]he Whites want us to make them laugh; me, I really want...at least, I can eat . . .*“⁴⁷³ Dieser letzte Satz des ‚schwarzen‘ Erdnussverkäufers bringt seine eigene Situation gut auf den Punkt. Er kann nicht formulieren, was er eigentlich möchte. Er weiß nur, dass er auf diese Weise zumindest seinen Lebensunterhalt verdienen kann und etwas zu essen hat.⁴⁷⁴

Nardal versucht durch diese Geschichte Platz zu schaffen, um die Interaktion von ‚Schwarzen‘ über Nationalität und Klassen- und Geschlechtsunterschiede und -grenzen hinweg zu fördern und zu ermöglichen. Gerade kolonialisierte Menschen sollen sich nicht anhand von sozialer Stellung in einem kolonialen System, aber auch nicht anhand unterschiedlicher Geschlechter gegenseitig kategorisieren oder differenzieren. Auch die verschiedenen Zugänge zur Reproduktion von Vorurteilen seitens ‚weißer‘ Menschen können dahingehend interpretiert werden, dass die Leser*innen verschiedene Möglichkeiten dafür in Betracht ziehen und nicht immer nur von sich auf andere schließen sollen.

In *Cahier* erzählt A. Césaire eine ähnliche Geschichte und berichtet von einem Abend in der

⁴⁷⁰ Vgl. Edwards, *Diaspora*, 185.

⁴⁷¹ Nardal, *Guignol Ouolof*, 183.

⁴⁷² Edwards, *Diaspora*, 185.

⁴⁷³ Nardal, *Guignol Ouolof*, 184

⁴⁷⁴ Vgl. Edwards, *Diaspora*, 186.

Straßenbahn, als ihm gegenüber ein ‚schwarzer‘ Mann sitzt, „groß wie ein Orang-Utan“⁴⁷⁵. Er geht weiter und beschreibt die fremde Person als „einen scheußlichen Neger, einen schwermütigen Neger, einen Brummbär-Neger, eine Memme von einem Neger, der auf einem Knotenstock seine Hände faltete zum Gebet. [...] Ein garstiger und komischer Neger, [...]“⁴⁷⁶. Er bemerkt hinter ihm kichernde ‚weiße‘ Frauen, welche sich offensichtlich über den anderen ‚Schwarzen‘ lustig machten, und wie ihm ein „großes mitschuldiges Lächeln“⁴⁷⁷ über das Gesicht huscht. Anstatt den ‚Schwarzen‘ zu verteidigen und sich solidarisch zu zeigen, hat er ihn verraten und ihn nicht durch die Verspottung der ‚weißen‘ Frauen geschützt. Das Thema hier ist sehr ähnlich zu dem in *Guignol Ouolof*, womöglich wurde A. Césaire durch Paulette Nardals Erzählung inspiriert.

Zusammenfassend steht fest, dass die Vorreiterrolle jener Frauen (Suzanne Césaire, Paulette Nardal), die an der Entstehungsgeschichte der *Négritude* teilhatten, gar nicht genug betont werden kann und dies umso mehr als sie durch die Präsenz des männlichen Trios (A. Césaire, Senghor, Damas) regelrecht in den Schatten gestellt worden sind. Vor diesem Hintergrund spricht die ivoirische Schriftstellerin Tanella Boni von der Dominanz bzw. Allmacht der Gründerväter⁴⁷⁸, die zu zentralen und unantastbaren Persönlichkeiten der Bewegung werden sollten. Als Reaktion auf diese ‚Ungerechtigkeit‘ bezeichnet die Autorin Paulette Nardal als Denkerin des Rassenbewusstseins und S. Césaire als Verfechterin des Surrealismus⁴⁷⁹, zumal es für beide wichtig war, Frankreichs Assimilationsdoktrin anzuprangern bzw. den spezifischen Stellenwert der afrikanischen Wurzeln in der karibischen Geschichte zu betonen. Insofern handelte es sich T. Boni zufolge um militante Frauen, welche stets bereit waren, Widerstand zu leisten und für die Anliegen der Frauen zu kämpfen und die aber auch im Hinblick auf Literatur, Kunst sowie philosophisches Denken außerordentliche Erfolge erzielt hatten:

„[...] elles ont été, leur vie durant, des résistantes et des battantes pour la cause des femmes mais aussi du point de vue de la pensée littéraire, artistique et philosophique.“⁴⁸⁰

⁴⁷⁵ Césaire, Ein Abend in der Straßenbahn, In: Césaire, Land der Geburt, 61. Die deutsche Version der Geschichte befindet sich im Anhang.

⁴⁷⁶ Ebd., 63.

⁴⁷⁷ Ebd.

⁴⁷⁸ Vgl. Tanella Boni, Femmes en Négritude: Paulette Nardal et Suzanne Césaire. In: Revue Rue Descartes, College International de Philosophie no. 83 (Paris 2014), 62.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd.

⁴⁸⁰ Boni, Femmes en Négritude, 62.

Hinzuweisen ist ferner auf die Tatsache, dass T. Boni es für wesentlich hält, sich bezüglich der Inklusion-Exklusion-Frage nicht ausschließlich mit S. Césaire oder P. Nardal zu befassen⁴⁸¹, sondern vielmehr auch die Lister der „*Femmes en Négritude*“ (Frauen in der *Négritude*) zu erweitern. Hierfür weigert sie sich, die ‚Erfindung‘ des Neologismus ‚*Négritude*‘ durch A. Césaire als Zufall zu deuten und argumentiert, dass die Entstehung des Konzepts deswegen möglich war, weil zahlreiche ‚schwarze‘ Menschen es für notwendig hielten, zu einem bestimmten Zeitpunkt ihre negativen Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen. Diesbezüglich thematisiert sie die Leistung der Frauen, die aufgrund ihrer Schriften diese Bewegung grundlegend geprägt haben.

Unter denjenigen Autorinnen, die als Opfer dieser ‚Diskriminierung‘ gelten, zählt nunmehr die in Fort-au-France geborene⁴⁸² Suzanne Lacascade (1884-1966). Eigentlich ist es drei Literat*innen (Maryse Condé, Valérie K. Orlando und ebenso Albert James Arnold) zu verdanken, dass der erste von einer afrokaribischen Frau verfassten Roman ‚*Claire-Solange, âme africaine*‘⁴⁸³ (‚Claire-Solange, afrikanische Seele‘) die ihm gebührende Aufmerksamkeit innerhalb der frankophonen Literaturwelt erlangen kann. In Frankreich hat sich Maryse Condé als eine der wenigen Schriftsteller*innen erwiesen, die den Versuch unternommen haben, dieses Werk wieder zu aktualisieren. In ihrem Essay über französischsprachige Romanautor*innen aus den Antillen⁴⁸⁴ konstatiert sie, dass es Lacascade grundsätzlich gelungen war, über das Phänomen des transatlantischen Sklavenhandels hinaus Afrika als Herkunftskontinent der antillanischen Bevölkerung zu thematisieren und glorifizieren:

„*Suzanne Lacascade remonte quant à elle, au-delà de la rupture de l’esclavage, si lourdement*

⁴⁸¹ Denn andernfalls besteht die Gefahr, denselben Fehler, welcher von Feministinnen kritisiert wird, zu wiederholen.

⁴⁸² Ihre Mutter stammte aus Martinique und ihr Vater aus Guadeloupe.

⁴⁸³ Suzanne Lacascade, *Claire-Solange, âme africaine*, Editions Eugène Figuière (Paris 1924). Ein Jahr später (1925) sollte das Werk den *Prix Montyon* der *Académie Française* erhalten. Die Handlung erzählt von der Geschichte einer jungen ‚Mulattin‘, genannt Claire-Solange, die zusammen mit ihrem Vater, einem Kolonialfunktionär, nach Paris reist, um die Familie väterlicherseits zu besuchen. Gleich während der ersten Tage bei ihrer ‚weißen‘ Tante beginnt sie, gegen die französische Gesellschaft zu rebellieren. Hierbei bekennt sie sich zu ihren afrikanischen Wurzeln und engagiert sich vehement für die Verteidigung der ‚schwarzen Rasse‘. Weiters stellt sie den Rassismus des kolonialen Frankreichs an den Pranger und lehnt sich gleichzeitig gegen die männliche Dominanz auf.

⁴⁸⁴ Maryse Condé, *La Parole des Femmes. Essai sur des romancières des Antilles de langue françaises*, Editions L’Harmattan (Paris 1979).

*ressentie par les autres écrivains antillais, jusqu'au noir dans son habitat et sa ,société d'origine' et l'idéalise.*⁴⁸⁵

Valérie K. Orlando hat ihrerseits die überaus bedeutende literarische Leistung von Lacascade erkannt und im Zuge dessen das Vorwort zur Neuauflage von *,Claire-Solange, âme africaine'*⁴⁸⁶ verfasst. Ebenso wie Condé und Orlando hat Albert James Arnold die Verdienste dieser ‚vorweggenommenen‘ Feministin und Pionierin der *Négritude* gewürdigt, indem er ihr zwei Kapitel in seinem neusten Werk⁴⁸⁷ gewidmet hat. An dieser Stelle soll hinzugefügt werden, dass neben Suzanne Lacascade auch zwei der Nardal-Schwestern (Jane und Andrée) immer häufiger erwähnt werden. Diesbezüglich verweist Tanella Boni (in Anlehnung an Tracey Denean Sharpley-Whiting⁴⁸⁸) auf einen wegweisenden Aufsatz von Jane Nardal über den ‚Schwarzen Internationalismus‘⁴⁸⁹. Darin hat sich J. Nardal mit der Existenz einer doppelten Erfahrung bei den frankophonen Antillanern auseinandergesetzt. Es ist daher anzunehmen, dass sie die Absicht hatte, hinsichtlich der Annäherung zwischen ‚schwarzen‘ und ‚kreolischen‘ Identitäten eine Bewusstseinsbildung zu bewirken. Boni vertritt überdies die Auffassung, dass die These des ‚Rassenbewusstseins‘ bei A. Césaire, Senghor und Paulette Nardal eigentlich auf dem Internationalismus-Konzept von J. Nardal gründete.⁴⁹⁰ Dennoch, so Boni weiter, konnte Jane den Bekanntheitsgrad ihrer Schwester Paulette nicht erreichen, zumal diese sehr wahrscheinlich (und ungewollt) von ihrem ‚Erstgeburtsrecht‘ profitiert hatte. Wenngleich etwas plakativ formuliert, kann prinzipiell festgehalten werden, dass Jane letztendlich im Schatten ihrer älteren Schwester gestanden war.

Sharpley-Whiting zu Folge war sich P. Nardal der Wichtigkeit von Frauen in der *Négritude* wohl bewusst. Im folgenden Zitat weist sie darauf hin, dass sowohl Césaire als auch Senghor jene Ideen wieder aufgegriffen haben, welche sie (P. Nardal) zusammen mit den anderen Frauen bereits formuliert hatte. Aus ihrer Perspektive waren es letzten Endes die Frauen, die den Weg für die Männer geebnet haben:

⁴⁸⁵ Ebd., 29.

⁴⁸⁶ Valérie K. Orlando, *Claire-Solange, âme africaine*, Editions Long Cours (Guadeloupe 2019).

⁴⁸⁷ Albert James Arnold, *La Littérature antillaise entre histoire et mémoire 1935-1995*, Editions Classiques Garnier (Paris 2020), 124-134.

⁴⁸⁸ Vgl. Tracey Denean Sharpley-Whiting, *Négritude Women* (Minneapolis 2002), 18.

⁴⁸⁹ Die Französische Originalfassung ‚*L'internationalisme noir*‘ erschien 1928 in *La Dépêche africaine*.

⁴⁹⁰ Vgl. Boni, *Femmes en Négritude*, 64.

*„Césaire et Senghor ont repris les idées que nous avons brandies et les ont exprimées avec beaucoup plus d'étincelles, nous n'étions que des femmes ! Nous avons balisé les pistes pour les hommes.“*⁴⁹¹

Ähnlich wie P. Nardal hat auch S. Césaire neben dem literarischen Schaffen und familiär-sozialer Aktivitäten sich auch politisch stark engagiert. Aufgrund dessen war sie bereit, gegen das Vichy-Regime Widerstand zu leisten. Dies manifestierte sich vor allem in einem Antwortbrief an den Marineleutnant und Leiter der Informations- und Zensurabteilung Pierre Bayle, der im Mai 1943 eine Anklageschrift verfasst hatte, in dem er *Tropiques* als revolutionäre, verräterische und Vichy-kritische Zeitschrift bezeichnete. Zumal Bayle die Absicht hatte, diese zu zensieren, beschloss das Redaktionskomitee, mit aller Entschiedenheit darauf zu reagieren.⁴⁹² In ihrer Stellungnahme entgegnet S. Césaire Bayles Vorwürfen auf sarkastische Art und Weise.⁴⁹³ So meinte sie, sie könnte ihm dahingehend zustimmen, wenn Toussaint L'Ouverture, Claude McKay und Langston Hughes von ihm, Bayle, als Rassisten bezeichnet werden können, dann hätte sie kein Problem damit, in die gleiche Schublade gesteckt zu werden. Gleichzeitig hielt sie fest, dass in Wirklichkeit die wahren Rassisten Edouard Drumont⁴⁹⁴ und Adolf Hitler wären.

Zu recht bezeichnet sie Vanessa Lee als Pionierinnen der antillanischen Frauenliteratur und Feministinnen, die leider Opfer des systematischen Vergessens geworden sind.⁴⁹⁵ Hierbei sei daran erinnert, dass Suzanne Césaire, im Rahmen der klassischen Rollenverteilung als Mutter sieben Kinder großziehen musste, zusätzlich als Lehrerin gearbeitet hat, sich journalistisch und politisch engagiert hat und sowohl gemeinsam mit ihrem Mann als auch alleine publiziert hat. In der Redaktion von *Tropiques* fungierte sie außerdem als Ansprechpartnerin in der

⁴⁹¹ Aus einem Brief von Paulette Nardal, geschickt im Jahr 1960 an Jacques Louis Hymans, dem Biographen von Senghor. Zitiert nach Sharpley-Whiting, *Negritude Women*, 17.

⁴⁹² Vanessa Lee, (In)soumise à la censure: l'activisme littéraire et politique de Suzanne Roussi-Césaire. In: *Transtest(e)s Transcultures. Journal of Global Cultural Studies* no. 15 (2020), Abs. 37-38. Der gesamte Brief befindet sich im Anhang.

⁴⁹³ Suzanne Césaire war die alleinige Verfasserin. Mitunterzeichner*innen waren: A Césaire, Georges Gratiant (1907-1992), Aristide Maugée (1914-1967), René Ménil (1907-2004) und schließlich Lucie Thésée (über sie existieren kaum Informationen).

⁴⁹⁴ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts galt der Journalist Drumont (1844-1917) als einer der Hauptverfechter des Antisemitismus in Frankreich. Bekannt wurde er durch die Veröffentlichung eines zweibändigen Werkes: *La France juive. Essai d'histoire contemporaine*, Editions Flammarion (Paris 1886). Im gleichen Jahr erschien das Buch in Deutschland unter dem Titel: *Das verjudete Frankreich. Versuch einer Tagesgeschichte*, Teubner Verlag (Berlin 1886).

⁴⁹⁵ Vgl. Lee, (In)soumise à la censure, Abs. 1.

Kommunikation mit der Regierung des Vichy-Regimes.

Abschließend kann abermals betont werden, dass die Rolle der Frauen in der Entstehungsgeschichte der *Négritude* unbestritten ist. Wenn auch Frauen in der *Négritude* weiterhin im Schatten ihrer männlichen Weggefährten stehen, befinden wir uns nichtsdestotrotz am Anfang eines Prozesses, in dessen Verlauf bzw. an dessen Ende einer Generation von neuen Autor*innen und Denker*innen entstehen wird, welche in die Lage versetzt werden kann, die Arbeit der Vorgänger*innen fortzusetzen und so aus der systematischen und ungerechten ‚Vergessenheit‘ herauszukommen.

Conclusio

Das koloniale und imperiale Zeitalter hat tiefe Spuren in vielen Regionen der Welt hinterlassen. Viele ‚neue‘ afrikanische Staaten sind nach dem Erlangen der Unabhängigkeit in politische Instabilität, Korruption, Krieg und bittere Armut gestürzt. *People of color* werden nach wie vor in vielen Gesellschaften ausgeschlossen und benachteiligt. Eine eingehende Beschäftigung mit Rassismus und der kolonialen Vergangenheit ist demnach unumgänglich.

Die historische und auch aktuelle Situation in den USA unterstreicht die Wichtigkeit der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, allen voran mit dem Kolonialismus und dem damit eng zusammenhängenden Sklav*innenhandel. Die daraus resultierenden weltweiten Ungleichheiten zwischen ‚weißer‘ Bevölkerung und *people of color* sind allgegenwärtig, wie nicht nur die momentane Lage in den USA beweist. Die Segregation war bis in die 1960er Jahre fixer Bestandteil der US-amerikanischen Gesellschaftsordnung und führte so die Unterdrückung von *people of color* nach der Aufhebung der Sklaverei (1865) bis ins 20. Jahrhundert fort. In verschiedenen Aufständen in den 1960er Jahren, genannt ‚*race riots*‘, versuchten *people of color* sich gegen Rassismus und Polizeigewalt in den USA zur Wehr zu setzen und auf die oftmals menschenunwürdigen Lebensumstände aufmerksam zu machen. Die Ausschreitungen erreichten ihren Höhepunkt nach der Ermordung von Martin Luther King Jr. (1929-1968), einer der Ikonen der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung (‚*Civil Rights Movement*‘). Weitere massive Proteste fanden Anfang der 1990er Jahre nach der Misshandlung von Rodney King in Los Angeles, 2014 nach der Tötung von Michael Brown in Ferguson, Missouri, und auch 2020 nach dem gewaltsamen Tod von George Floyd ausgehend von Minneapolis, Minnesota, statt. In diesem Zusammenhang formierte sich um das Jahr 2013 die *Black Lives Matter*-Bewegung in den USA, welche mittlerweile auch international viele Anhänger*innen hinter sich versammelt.

Doch nicht nur in den USA ist Rassismus nach wie vor allgegenwärtig. Auch in den ehemals kolonialisierenden Mächten aus Europa stehen Rassismus und koloniales Denken oftmals ganz offen und menschenverachtend auf der öffentlichen Tagesordnung, wie folgendes Beispiel erschreckend deutlich unter Beweis stellt: Am 1. April wurde ein Gespräch zwischen dem französischen Chefarzt am Pariser *Cochin* Krankenhaus, Jean-Paul Mira, sowie dem französischen Forscher Camille Locht, Forschungsdirektor des staatlichen *Insrem*-Instituts,

welches gerade für das Gesundheitsministerium einen Impfstoff gegen COVID-19 sucht und erforscht, live auf dem französischen Fernsehsender *LCI*⁴⁹⁶ übertragen. Nach kurzer Ankündigung, dass er nun provozieren werde, fragte der Chefarzt Mira den Forscher Loch, ob nicht experimentelle Versuchsstudien zu einem Impfstoff in Afrika gemacht werden sollten, „wo es keine Masken, keine Behandlungsmöglichkeiten und keine Wiederbelebungsmaßnahmen gibt?“ Ergänzend fügte er hinzu: „So wie es auch bei einigen Studien zu Aids gemacht wurde. Bei Prostituierten kann man experimentieren, weil man weiß, dass sie besonders exponiert sind und sich nicht schützen.“ Der Forscher Loch erwiderte darauf: „Sie haben recht, wir überlegen, eine parallele Studie in Afrika durchzuführen.“⁴⁹⁷

Die Reaktionen auf diese Aussagen schlugen hohe Wellen im Netz und in der Öffentlichkeit. Viele Menschen wiesen zu Recht auf die Parallelen zu Frankreichs Kolonialzeit hin und kritisierten den offensichtlichen Rassismus in den öffentlich getätigten Äußerungen. Im Rahmen dieser Arbeit wurde bereits versucht, die Grundlagen von kolonialistischem Denken vorzustellen und sichtbar zu machen. Die angebliche ‚rassische‘ Inferiorität und damit einhergehend die vermeintliche ‚Unzivilisiertheit‘ von Afrikaner*innen⁴⁹⁸ bildeten bereits in der Vergangenheit die Grundlage für Kolonialherren zu agieren, wie sie wollten, ohne Rücksichtnahme auf die betroffenen Gesellschaften. Die getätigten Aussagen dieser Herren führen das rassistische Denken in kolonialistischer Tradition im 21. Jahrhundert weiter. Menschen in Afrika werden somit abermals als Menschen zweiter Klasse gesehen und behandelt.

Das Ziel dieser Arbeit war die Auseinandersetzung mit der *Négritude*-Bewegung als politische und kulturelle Emanzipationsbewegung. Die behandelten Texte hierbei geben nur einen kleinen Einblick in die Werke der *Négritude* und in die Gedankenwelt der Autor*innen. Es könnten ganze Bücher gefüllt werden zu den Werken der *Négritude*-Bewegung und den vorgestellten Autor*innen. Die in dieser Arbeit verwendeten Texte und Textausschnitte ermöglichen jedoch einen ersten generellen Überblick zur *Négritude*. Auch auf eingehende Kritik an der *Négritude* wurde im Zuge der vorliegenden Masterarbeit verzichtet, da auch darüber eine eigene Abhandlung möglich wäre. Einer der bekanntesten *Négritude*-Kritiker,

⁴⁹⁶ Der vollständige Name des Senders lautet *La Chaîne Info*, ‚Der Infokanal‘.

⁴⁹⁷ Nadia Pantel/Anna Reuß, Rassismus. „Wir sind keine Versuchskaninchen“ (2020).

⁴⁹⁸ Stellvertretend hebe ich an dieser Stelle aufgrund des Kontexts dieser Aussagen, vor allem aber aufgrund der Thematik der vorliegenden Arbeit, Afrikaner*innen hervor. Natürlich wurden Unterworfenen und indigene Bevölkerungen in anderen Regionen ähnlich angesehen und charakterisiert.

Frantz Fanon, wurde jedoch bereits kurz erwähnt.⁴⁹⁹ Auch der nigerianische Schriftsteller Wole Soyinka (*1934) zählt zu den Kritikern der *Négritude*-Bewegung. Generell gibt es viele Autor*innen, die auf der *Négritude* aufbauen und diese versuchen weiterzuentwickeln. Erwähnt wurden in diesem Zusammenhang bereits kurz die Autoren Raphaël Confiant, Patrik Chamoiseau und Jean Bernabé, welche als die Gründer der *Créolité*-Bewegung gelten.

Die *Négritude* war in Anlehnung an die Vorläufer-Bewegung, *Harlem Renaissance*, vor allem für die französischsprachige Welt von hoher Bedeutung. Auch wenn die Vertreter*innen der Bewegung eher aus der Elite der kolonialisierten Bevölkerung stammten und es ihnen nur deswegen möglich war, zum Studium nach Paris zu gehen, waren sie in der ‚Wiederfindung‘ einer eigenen ‚schwarzen‘ oder afrikanischen kulturellen Identität und in weiterer Folge im Zuge des Dekolonisationsprozesses Afrikas federführend.

Die Frage, warum Literatur zu und über Damas im Vergleich zu Césaire und Senghor schwer verfügbar ist bzw. warum bis jetzt nur wenige Menschen sich in einem größeren Ausmaß mit Damas beschäftigt haben, hat verschiedene Gründe, die teilweise in dieser Arbeit erörtert wurden.⁵⁰⁰ Einer der wichtigsten Gründe liegt wohl im öffentlichen Interesse an der politischen Laufbahn von Senghor, der bekanntlich der erste Präsident des unabhängigen Senegals wurde. Auch Césaire blieb Zeit seines Lebens der Politik seiner Heimat behaftet. Damas’ Reputation in seiner Heimat war im Gegensatz dazu nicht sehr positiv, wurden doch die ersten beiden Veröffentlichungen zensiert und die Bücher teilweise sogar verbrannt. Ein weiterer Grund liegt wohl in der vergleichsweise geringen Publikationsdichte von Damas. Wenn *Pigments* also tatsächlich als das Manifest der *Négritude*-Bewegung angesehen wurde und sowohl Césaire als auch Senghor Damas immer wieder dafür gewürdigt haben, der Radikalste von ihnen gewesen zu sein, dann ist es mehr als erstaunlich, warum Damas nicht dieselbe Aufmerksamkeit zukommt wie eben Césaire oder Senghor.

Senghor unterscheidet sich in seinen Zugängen zur *Négritude* am meisten von Damas und Césaire. Nicht nur die Rhetorik wirkt in den vorgestellten Textausschnitten viel harmloser und weniger radikal, auch die essentialistischen Vorstellungen Senghors, wonach bestimmte Eigenschaften ‚schwarzen‘ Menschen bzw. Afrikaner*innen und Europäer*innen naturgegeben

⁴⁹⁹ Siehe FN zu Fanon im Kapitel ‚Frauen der *Négritude*‘ der vorliegenden Arbeit. Für eine eingehende Behandlung von Fanon und seiner *Négritude* siehe u.a. Rabaka, *Négritude Movement: Fanonian Négritude*: Frantz Fanon, 247-344.

⁵⁰⁰ Für eine ausführlichere Abhandlung dazu siehe Rebaka, *Négritude Movement: Damesian Négritude*: Leon Damas, 89-148.

sind, weichen stark von den beiden anderen ab. Beim Lesen entsteht der Eindruck, als ob sich Senghor in einem Zwiespalt befände, sich sowohl als Franzose als auch als Afrikaner zu fühlen und zu identifizieren, und daher einige Stereotypen und angebliche Unterschiede zwischen Europäer*innen und Afrikaner*innen in seinen Texten reproduziert. Die staatspolitischen Aufgaben Senghors als Präsident des unabhängigen Senegals, sind wohl ebenfalls Gründe dafür, dass er keine vollkommene Trennung bzw. Abspaltung von Frankreich befürwortete und anstrebte. Senghor selbst kann kein Rassismus (à la Sartre⁵⁰¹) unterstellt und nachgewiesen werden, dennoch gibt es als Reaktion auf seine Aussagen die meiste Kritik. Auch ist die Arbeit mit seinen Texten vergleichsweise schwieriger, da Senghor oft zwischen dem Einsatz von Essentialismus und dessen Dekonstruktion hin und her wechselt.

Bei Césaire hingegen spielte die Frage der Herkunft eine wichtige Rolle in seinem Denken und seinen Werken. In *Cahier* versucht er, auf der Suche nach seiner Identität, das Zusammenspiel der Regionen rund um den Atlantik (Afrika, Europa und die Karibik) zu untersuchen und verdeutlicht dabei die Wechselwirkungen zwischen der Karibik und Afrika. Im Gegensatz zu Senghor wuchs Césaire auf Martinique auf und war noch nie in Afrika. Dies lässt sich in seiner Identitätssuche in *Cahier* gut nachvollziehen, beschreibt er darin doch eine gewisse Vorstellung eines „Ideal-Afrikas“⁵⁰² welches er laut Janheinz Jahn romantisiert.

Im Zuge der Verlängerung der Métrolinie 12 in Paris wird eine Station nach Aimé Césaire benannt, was eine Würdigung seines Lebens und seines Wirkens darstellt, und allgemein auch auf die gesamte *Négritude*-Bewegung hinweist.⁵⁰³

Diese Arbeit kann nicht abgeschlossen werden, ohne das systematische Vergessen der Frauen in der Entstehungsgeschichte der *Négritude* erneut zu unterstreichen. Die Marginalisierung von Frauen in der Historiographie bzw. der Literatur zu und über die *Négritude*-Bewegung reiht sich in die Gepflogenheiten einer patriarchal strukturierten Gesellschaft ein, obwohl sie, wie hier gezeigt wurde, wichtige Pionierarbeit für die *Négritude*-Bewegung geleistet haben. Zwar wurde den Frauen der *Négritude* etwa in den letzten beiden Jahrzehnten mehr Aufmerksamkeit geschenkt, allerdings lässt sich nach wie vor ein großes

⁵⁰¹ Sartre verstand die *Négritude* als antirassistischen Rassismus, also als Antithese zum europäischen Rassismus und Kolonialismus. Laut ihm (Sartre) handelt es sich um die einzige Möglichkeit, die Abschaffung von ‚Rassenunterschieden‘ zu erreichen. Vgl. Jean-Paul Sartre, *Orphée Noir*, Vorwort zu: Senghor, Léopold Sédar: *Anthologie de la nouvelle poésie nègre...* (1948 Paris), xiv und xl.

⁵⁰² Jahn, Nachwort zu *Land der Geburt*, 110.

⁵⁰³ Vgl. dazu <https://www.prolongement-metro12.fr/2-nouvelles-stations-de-metro-m12/> [Zugriff am 04.01.2021].

Ungleichgewicht verglichen zu den Männern feststellen. Dadurch, dass sehr wenig Literatur zu den Autorinnen der *Négritude* auf Englisch und Deutsch existiert, konnte auch im Rahmen dieser Arbeit im Vergleich zu den ‚*three fathers*‘ nur wenig über ihr Wirken berichtet werden. In einer weiteren Auseinandersetzung zu diesem Thema könnte jedoch intensiver auf Frauen der *Négritude* und ihr Schaffen eingegangen werden. Vorteilhaft allerdings wären mit Sicherheit exzellente Französischkenntnisse und die Fähigkeit, auch literarische Texte auf Französisch sinnvoll verstehen und übersetzen zu können.

Die in dieser Arbeit vorgestellten Vertreter*innen der *Négritude*-Bewegung leisteten wichtige Arbeit für die Selbstbehauptung kolonialisierter Menschen sowie den beginnenden Prozess der Dekolonisation, auch wenn ihre Ansätze sich voneinander unterscheiden. Mit der Weiterentwicklung der *Négritude*-Theorie durch diverse Schriftsteller*innen im postkolonialen Zeitalter ist es offensichtlich, dass sich an der Aktualität der behandelten Themen und Inhalte bis heute nichts geändert hat. Koloniale Kontinuitäten sind bis dato gegenwärtig und beeinflussen nach wie vor das Leben von unzähligen Menschen. Eine eingehende Beschäftigung mit Rassismus und Kolonialismus ist demnach unumgänglich für eine zeitgemäße Analyse von gesellschaftlichen Realitäten in der heutigen Welt.

Quellenverzeichnis

Primärliteratur

Aldrich, Robert (1996): Greater France. A history of French overseas expansion. Basingstoke (u.a.): Macmillan.

Associated Press (2008): Aimé Césaire, Martinique Poet and Politician, Dies at 94. Verfügbar unter: <https://www.nytimes.com/2008/04/18/books/18cesaire.html>. [Zugriff am 19.09.2019].

Belting, Hans/**Buddensieg**, Andrea (2018): Ein Afrikaner in Paris. Léopold Sédar Senghor und die Zukunft der Moderne. München: C. H. Beck.

Boittin, Jennifer Anne (2005): In Black and White: Gender, Race Relations, and the Nardal Sisters in Interwar Paris. **In:** French Colonial History, Vol. 6. Michigan State University Press, 120-135.

Boni, Tanella (2014): Femmes en Négritude: Paulette Nardal et Suzanne Césaire. **In:** Revue Rue Descartes, College International de Philosophie no. 83 (Paris, 2014/4), 62-76.

Brunschwig, Henri (1981): French exploration and conquest in tropical Africa from 1865 1898. **In:** Gann, L. H./**Dugnan**, Peter: Colonialism in Africa: 1870-1960: Volume One: The History of Politics and Colonialism, 1870-1914, Cambridge a. o.: Cambridge University Press, 132-164.

Cartey, Wilfred (1988): Léon Damas: Exile and Return. **In:** Warner, Keith Q. (Hg.): Critical Perspectives on Léon-Gontran Damas. Washington D.C.: Three Continents Press, 67-86.

Césaire, Aimé (1967) [1939]: Zurück ins Land der Geburt. Französisch und Deutsch. Übersetzung und Nachwort von Janheinz Jahn. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Césaire, Aimé (1968) [1955]: Über den Kolonialismus. Aus dem Französischem übersetzt von Monika Kind. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.

Césaire, Aimé (2010) [1956]: Letter to Maurice Thorez. **In**: Social Text 103, Vol. 28, No. 2, Duke University Press. Translation by Chike Jeffers, 145-152.

Césaire, Suzanne (2012) [1945]: The Great Camouflage: Writings of Dissent (1941-1945). Middletown: Wesleyan University Press. Edited by Daniel Maximin, translated by Keith Walker.

Church, Emily Musil (2013): In Search of Seven Sisters. A Biography of the Nardal Sisters of Martinique. **In**: Callao, Vol. 36, No. 2, 375-390.

Condé, Maryse (1979): La Parole des Femmes. Essai sur des romancières des Antilles de langue françaises. Paris: Editions L'Harmattan.

Conklin, Alice L. (1997): A Mission to Civilize. The Republican Idea of Empire in France and in West Africa, 1895-1930. Stanford: Stanford University Press.

Conklin, Alice L./**Fishman**, Sarah/**Zaretsky**, Robert (2011): France and Its Empire Since 1870. New York, Oxford: Oxford University Press.

Conrad, Sebastian (2008): Deutsche Kolonialgeschichte. München: C. H. Beck.

Conrad, Sebastian (2012): Kolonialismus und Postkolonialismus: Schlüsselbegriffe der aktuellen Debatte. **In**: Aus Politik und Zeitgeschichte 62 (2012), 44–45, 3-9. Verfügbar unter: https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/APuZ_2012-44-45_online_Kolonialismus.pdf. [Zugriff am 03.03.2020].

Damas, Léon-Gontran (1962) [1937]: Pigments. Paris: Présence Africaine.

Damas, Léon-Gontran (1972) [1937]: Poems in Pigments by Léon Damas. Translated into English by Ellen Conroy Kennedy. **In:** Black World, Vol. 21, No. 3, 13-41.

Damas, Léon-Gontran (1988): Négritude Revisited: An Interview with Léon Damas. **In:** Warner, Keith Q. (Hg.): Critical Perspectives on Léon-Gontran Damas. Washington D.C.: Three Continents Press, 23-28.

Diagne, Souleymane Bachir (2010): In Praise of the Post-racial: Negritude Beyond Negritude. **In:** Third Text: Beyond Negritude: Senghor's Vision for Africa, Vol. 24, No. 2, 241-248.

Edwards, Brent Hayes (2003): The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism. Cambridge, London: Harvard University Press.

Falola, Toyin (2001): Kolonialismus. **In:** Mabe, Jacob E. (Hg.): Das Afrika-Lexikon: Ein Kontinent in 1000 Stichworten. Wuppertal: Hammer.

Fuchs, Günther/**Henseke**, Hans (1987): Das französische Kolonialreich. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.

Gillett, Rachel Anne (2013): Jazz women, gender politics, and the francophone Atlantic. **In:** Atlantic Studies, Vol. 10, No. 1, 109-130.

Hale, Thomas A. (1983): Aimé Césaire: A Bio-Bibliographical Note. **In:** Callaloo No. 17, 134-136.

Hanusch, Lena (2010): Walter Pichl. Verfügbar unter: http://afrikanistik.at/pdf/personen/pichl_walter.pdf. [Zugriff am 07.03.2020].

Heerten, Lasse (2008): Léopold Sédar Senghor als Subjekt der „Dialektik des Kolonialismus“. Ein Denker Afrikas und die imperiale Metropole. **In:** Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien, Nr. 15, 87-116.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970) [1837]: Werke in zwanzig Bänden. 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Howlett, Jacques (1958): Presence Africaine 1947-1958. **In:** The Journal of Negro History, Vol. 43(2), 140-150.

Kant, Immanuel (1775): AA II, Von den verschiedenen Racen der Menschen. Verfügbar unter: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa02/427.html>. [Zugriff am 08.03.2020].

Kant, Immanuel (1885): AA VIII, Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. Verfügbar unter: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/089.html>. [Zugriff am 08.03.2020].

Kant, Immanuel (1802): AA IX, Physische Geographie. Verfügbar unter: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa09/151.html>. [Zugriff am 08.03.2020].

Kattmann, Ulrich/**Seidler**, Horst (1995): UNESCO-Workshop Stellungnahme zur Rassenfrage. Verfügbar unter: <https://uol.de/ulrich-kattmann/schwerpunkte/rasse-und-rassismus/>. [Zugriff am 14.04.2019].

Lee, Vanessa (2020): (In)soumise à la censure: l'activisme littéraire et politique de Suzanne Roussi-Césaire. **In:** Transtest(e)s Transcultures. Journal of Global Cultural Studies no. 15.

Lewis, Shireen K. (2006): Race, Culture, and Identity: Francophone West African and Caribbean Literature and Theory from Négritude to Créolité. Lanham, Boulder, New York (u.a.): Lexington Books.

Mayring, Philipp (2000): Qualitative Inhaltsanalyse [28 Absätze]. **In:** Forum Qualitative Sozialforschung, 1(2), Art. 20. Verfügbar unter: <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1089/2384>. [Zugriff am 23.03.2019].

Miller, Christopher L. (2008): The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade. Durham/London: Duke University Press.

Miller, F. Bart (2014): Rethinking Négritude through Léon-Gontran Damas. Amsterdam, New York: Rodopi.

Ojo-Ade, Femi (2010): Aimé Césaire's African Theater. Of Poets, Prophets and Politicians. Asmara, Trenton: Africa World Press.

Osterhammel, Jürgen (2003): Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen. München: Verlag C. H. Beck.

Pantel, Nadia/**Reuß**, Anna (2020): Rassismus. „Wir sind keine Versuchskaninchen“. Verfügbar unter: <https://www.sueddeutsche.de/politik/rassismus-wir-sind-keine-versuchskaninchen-1.4867427>. [Zugriff am 06.04.2020].

Rabaka, Reiland (2009): Africana Critical Theory: Reconstructing the Black Radical Tradition, from W.E.B. du Bois and C.L.R. James to Frantz Fanon and Amilcar Cabral. Lanham (o.a.): Lexington Books.

Rabaka, Reiland (2015): The Negritude Movement: W.E.B. Du Bois, Leon Damas, Aime Césaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon, and the Evolution of an Insurgent Idea. Lanham (o.a.): Lexington Books.

Rabbitt, Kara (2008a): Césaire, Suzanne (1915-1966). In: **Davies**, Carole Boyce (Hg.): Encyclopedia of the African Diaspora. Origins, Experiences, and Culture, Vol. 1 A-C. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CILO, 299-300.

Rabbitt, Kara (2008b): The Geography of Identity in Suzanne Césaire's „Le grand camouflage“. In: Research in African Literatures, Vol. 39, No. 3, 121-131.

Rabbitt, Kara (2013): In Search of the Missing Mother: Suzanne Césaire, Martiniquaise. **In:** Research in African Literatures, Vol. 44, No. 1, 36-55.

Rabbitt, Kara (2015): History into Story: Suzanne Césaire, Lafcadio Hearn, and Representations of the 1848 Martinique Slave Revolts. **In:** Anthurium: A Caribbean Studies Journal, Vol. 12, Iss. 2, Article 3.

Racine, Daniel L. (1979a): A Profile of Leon-Gontran Damas. **In:** Negro History Bulletin, Vol. 42, 61-63.

Racine, Daniel L. (1979b): Tribute to the Poet Leon Gontran Damas. **In:** Research in African Literatures, Vol. 10, No. 1. University of Texas Press.

Rieger, Günter (2010): Rassismus. **In:** **Nohlen**, Dieter/**Schultze**, Rainer-Olaf (Hg.): Lexikon der Politikwissenschaft, Theorien, Methoden, Begriffe, Band 2 N-Z. 4., aktualisierte und ergänzte Auflage. München: C. H. Beck, 866-871.

Riesz, János (2006): Léopold Sédar Senghor und der afrikanische Aufbruch im 20. Jahrhundert. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.

Rosenthal, Gabriele (2001): Biographische Methode. **In:** **Keupp**, Heiner/**Weber**, Klaus (Hg.): Psychologie: Ein Grundkurs. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch Verlag.

Sarr, Amadou Lamine (2011): Lamine Senghor (1889-1927). Das Andere des senegalesischen Nationalismus. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.

Senghor, Léopold Sédar (1956): The Spirit of Civilization, or the laws of African negro culture. **In:** Présence Africaine, No. 8-10, 51-64.

Senghor, Léopold Sédar (1963): Botschaft und Anruf: Sämtliche Gedichte. Herausgegeben und übertragen von **Jahn**, Janheinz. München: Carl Hanser Verlag.

Senghor, Léopold Sédar (1967): *Négritude und Humanismus*. Herausgegeben und übertragen von Janheinz Jahn. Düsseldorf, Köln: Eugen Diederich.

Sharpley-Whiting, Tracey Denean (2002): *Négritude Women*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Turner, Stephanie (2016): *The Club Massiac*. Verfügbar unter: <https://colonyincrisis.lib.umd.edu/2016/05/05/the-club-massiac/>. [Zugriff am 12.03.2020].

Vaillant, Janet G. (1990): *Black, French, African. A life of Léopold Sédar Senghor*. Cambridge: Harvard University Press.

Wendt, Reinhard (2016) [2007]: *Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Europa und die Welt seit 1500*. 2., aktualisierte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Wilder, Gary (2005): *The French Imperial Nation-State. Negritude & Colonial Humanism between the two World Wars*. Chicago, London: Chicago University Press.

Wildgen, Quirin (2010): *Aimé Césaire zwischen Poesie und Politik. Identität und Gesellschaft auf Martinique*. Frankfurt/Main (u.a.): Peter Lang Verlag.

Sekundärliteratur

Arnold, Albert James (2020): *La Littérature antillaise entre histoire et mémoire 1935-1995*, Paris: Editions Classiques Garnier.

Césaire, Suzanne (2009): *Le grand camouflage: écrits de dissidence (1941-1945)*. Paris: Éd. du seuil.

Curtin, Philip Dearmond (1974): The Black Experience of Colonialism and Imperialism. **In**: **Mintz**, Sidney Wilfried (Ed.): Slavery, Colonialism, and Racism. New York: W. W. Norton & Company.

Damas, Léon-Gontran (1938): Retour de Guyane. Paris: José Corti.

Drumont, Edouard (1886): La France juivie. Essai d'histoire contemporaine. Editions Flammarion: Paris.

Drumont, Edouard (1886): Das verjudete Frankreich. Versuch einer Tagesgeschichte. Teubner Verlag: Berlin.

Du Bois, W. E. B. (2003) [1903]: Die Seelen der Schwarzen – The Souls of the Black Folk. Freiburg: Orange Press.

Fanon, Frantz (1955): Antillais et Africains. **In**: Esprit, 223, 261-269.

Frobenius, Leo (1998) [1933]: Kulturgeschichte Afrikas: Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre. Nachdruck der Ausgabe von 1993, 2. Auflage. Wuppertal: Hammer.

Gray, Christopher J. (2002): Colonial Rule and Crisis in Equatorial Africa: Southern Gabon, ca. 1850-1940. Rochester: Rochester University Press.

Jansen, Jan C. (2013): Erobern und Erinnern: Symbolpolitik, öffentlicher Raum und französischer Kolonialismus in Algerien 1830-1950. Studien zur Internationalen Geschichte 31. München: Oldenbourg.

Lacascade, Suzanne (1924): Claire-Solange, âme africaine. Paris: Editions Eugène Figuière.

Litván, György/**Bak**, János M. (1994) (Hg.): Die ungarische Revolution. Reform – Aufstand – Vergeltung. Wien: Passagen Verlag.

Locke, Alain (1997) [1925]: *The New Negro*. First Touchstone Edition. New York: Simon and Schuster.

Manning, Patrick (1982): *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*. Cambridge: Cambridge University Press.

McKay, Claude (1970) [1929]: *Banjo. A Story without a Plot*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.

Milcent, Ernest/**Sordet**, Monique (1969): *Léopold Sédar Senghor et la naissance de l'Afrique moderne, mit einem Vorwort von Georges Pompidou*. Paris: Seghers.

Montagnon, Pierre (1986): *La conquête de l'Algérie*. Paris: Editions Pygmalion.

Nardal, Paulette (1935): *Guignol Ouolof*. **In:** *L'Étudiant Noir*, No. 1.

Nérac, Henri (2012): *La Régence turque*. **In:** *La Nouvelle Revue d'histoire*, No. 4H, printemps-été 2012.

Ojo-Ade, Femi (1993): *Léon Damas: The Spirit of Resistance*. London: Karnak House.

Orlando, Valérie K. (2019): *Claire-Solange, âme africaine*. Guadeloupe: Editions Long Cours.

Racine, Daniel (1983): *Léon-Gontran Damas: l'homme et l'œuvre*. Paris: Présence Africaine.

Roume, Ernest (1905): *Discours, Conseil de Gouvernement*, Dez. 4, 1905, JOAOF.

Sala-Molins, Louis (2007) [1987]: *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*. Paris: PUF Quadrigue.

Sartre, Jean-Paul (1948): Orphée Noir. Vorwort zu **Senghor**, Léopold Sédar: Anthologie de la nouvelle poésie nègre [...]. Paris: PUF, ix-xliv.

Senghor, Léopold Sédar (1948): Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française, précédée de „Orphée Noir“ par Jean-Paul Sartre. Paris: PUF.

Senghor, Léopold Sédar (1988): Ce que je crois. Négritude, francité et civilisation de l'universel. Paris: Grasset.

Teilhard de Chardin, Pierre (1955): Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin. 1. Le Phénomène humain. Paris: Éditions du Seuil.

Andere Quellen

Elkader Area Chamber of Commerce: <http://www.elkader-iowa.com/History.html>. [Zugriff am 12.03.2020].

Französisches Parlament: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/aime-cesaire/tapuscrit.asp>. [Zugriff am 09.12.2020].

Journal Population (2020): Data set – Demographics of France [metropolitan and whole of France]. Paris: Ined. Verfügbar unter: <http://hdl.handle.net/20.500.12204/AXWtAnKSkgKZhr-blhHt>. [Zugriff am 04.01.2021].

Palcy, Euzhan (1994): Aimé Césaire: A Voice for the 21st century [Dokumentation]. France: Saligna and So On, France 3, INA, RFO, RTS.

RATP: <https://www.prolongement-metro12.fr/2-nouvelles-stations-de-metro-m12/>. [Zugriff am 04.01.2021].

Abbildungen

Abb. 1: Französisch-Westafrika im Jahr 1930: Conklin, Mission to Civilize, 24.

Anhang

Paulette Nardal – Guignol Ouolof (1935)⁵⁰⁴

“Eight o’clock in the evening. Before the theater, a ,quick lunch’ in a Latin Quarter café, illuminated by a barbarous motley of neon lights.

Suddenly, the silhouette of an immense Negro is interposed between me and the light. A general’s costume from the operetta. Black cape on which imposing brandenburgs glitter, epaulettes, the flat cap of a German officer, trimmed with braid of gold and red, and an even more unexpected detail, a monocle attached to a black cord, set in courtly arch to the left. This incongruous detail in the absurd costume does not succeed in giving the long Wolof face the desired grotesque effect. Taken by himself, he reminds me curiously of certain white faces, with grave smiles and an infinitely noble air. . .

But the ensemble is undeniably comic, and when next to our black bellhop, the peanut vendor, there passes his metropolitan colleague, a blond ephebe in a sober brown livery, selling cigarettes, the contrast is simply revolting.

Revolting? From the point of view of an overly Westernized Antillean Negro woman, perhaps. But this caricatural Negro is there for the greater pleasure of the white customers; and what a wonderful advertisement he is for the restaurant!

He comes toward our table. He is going to speak. All eyes are fixed on us. Are we too going to contribute to the amusement of these idle whites? Or are we going to flee, like some Antillean mulatress, at the sight of this grotesque Negro, heart full of resentment against this fellow Negro without dignity and his white employer? Or else, will we put on airs, tight-lipped, and pretend not to see him?

For finally, in accepting to wear this ridiculous outfit that he did not arrange himself, he helps to anchor the whites’ prejudice against the Negro, grotesque, histrionic, showman, unperfectible, all those things so displeasing to assimilated Negroes who take themselves seriously. . .

Meanwhile, there is between us, in the absence of real solidarity, the apparent solidarity of color.

⁵⁰⁴ Paulette Nardal, Guignol Ouolof, zit. nach Brent Hayes Edwards, *The Practice of Diaspora: Literature, translation, and the rise of Black internationalism*, (Cambridge, London, 2003), 182ff.

And then, rejecting this discomfort, thinking only of the real fraternity which unites us as much to this Negro as to these whites, full of their illusions, we reply kindly to the peanut vendor.

Pushed by professional curiosity, I do not hesitate to ask him a question devoid of tact: 'Doesn't he find it hard to wear that ridiculous costume, and to make people laugh?' His voice hoarse and slightly lowered, he replies with a great deal of sense: 'No more than a comic actor in the theater. Besides, I used to be an actor. I like doing this ridiculous job as much as being unemployed, or living off women...' And then, with a smile of an inimitable finesse: 'The Whites want us to make them laugh; me, I really want...at least, I can eat . . . '."

„In response to a German threat, the
Senegalese Veterans of War have
cabled an expression of their unre-
mitting loyalty to France. . . .
from news reports

*To the Senegalese veterans of war
to future Senegalese soldiers
to all the Senegalese veterans or soldiers
that Senegal ever will produce
to all the future veterans
former and future regulars
what do I care, future, former
pensioners
n.c.o.'s
broken-down
decorated
mutilated
poison-gassed
disabled
disfigured
alcoholic
amputee
past and present soldiers
et cetera et cetera*

Me

I say SHIT

and that's just half of it

⁵⁰⁵ Léon-Gontran Damas, Et Cetera, in Poems from Pigments by Leon Damas, translated into English by Ellen Conroy Kennedy, Black World (1972), 27, Herv. i. O.

Me
I ask them to
shove
their bayonets
their sadistic fits
the feeling
the knowing
they have
filthy
dirty
jobs to do

Me
I ask them
to conceal the need they feel
to pillage
rape
and steal
to soil the old banks of the Rhine anew

Me
I ask them
to begin
by invading Senegal

Me
I call on them
to leave the Krauts in peace!"

Aimé Césaire – Ein Abend in der Straßenbahn (1939)⁵⁰⁶

„Eines Abends in der Straßenbahn mir gegenüber ein Neger.

Es war ein Neger, groß wie ein Orang-Utan, und er versuchte sich auf der Straßenbahnbank möglichst klein zu machen. Er versuchte auf dieser schmierigen Straßenbahnbank seine gigantischen Beine loszuwerden und seine zittrigen Hände, die Hände eines verhungerten Boxers. Und alles hatte ihn verlassen, verließ ihn. Seine Nase, die einer abgetriebenen Halbinsel glich, sogar sein Negertum entfärbte sich unter der unermüdlichen Gerbung. Der Gerber war das Elend, dick, mit hängenden Ohren, dessen Tatzenschläge in diesem Gesicht zu grindigen Inseln vernarben. Oder vielleicht war es auch ein unermüdlicher Steinmetz, das Elend, der an einer scheußlichen Kartusche werkte. Man sah ganz deutlich, wie der emsige böswillige Daumen die bucklige Stirn herausgewölbt, die Nase als zwei parallele unheimliche Tunnels in die Tiefe getrieben, die Lippe übermäßig verlängert und, als Meisterzug der Karikatur, dazu die allerkleinsten winzigsten Öhrchen geschnitzt, poliert und anlackiert hatte.

Es war ein schlottriger Neger ohne Rhythmus und Maß.

Ein Neger, dessen Augen eine blutunterlaufene Müdigkeit rollten.

Ein schamloser Neger, dessen Zehen aus der halb geöffneten Grube seiner Schuhe stinkend hervorgrinsten.

Man könnte nicht behaupten, das Elend habe sich umsonst abgerackert, ihn fertig zu machen.

Es hatte ihm die Augen ausgehöhlt, hatte ihn mit Staubfarbe geschminkt und mit allerlei Augenschleim.

Es hatte den leeren Raum zwischen der festen Gebisslade und den verschrumpften Backen in die Länge gezogen, hatte die kleinen glänzenden Stoppeln eines Zweitagebartes daraufgepflanzt, hatte das Herz verschreckt, den Rücken gekrümmt.

Und das Ganze bildete wirklich einen scheußlichen Neger, einen schwermütigen Neger, einen Brummbär-Neger, eine Memme von einem Neger, der auf dem Knotenstock seine Hände faltete zum Gebet. Ein in eine alte abgetragene Weste gewickelter Neger. Ein garstiger und komischer Neger, und hinter mir kicherten Frauen, die ihn sich ansahen.

Er war KOMISCH UND GARSTIG,

⁵⁰⁶ Aimé Césaire, Ein Abend in der Straßenbahn, in: Cahier, 61-63.

GARSTIG UND KOMISCH, tatsächlich.

Ich hisste ein großes mitschuldiges Lächeln . . .

Meine Feigheit war wieder da!“

Suzanne Césaire – Lettre au lieutenant Bayle (1943)⁵⁰⁷

„À Monsieur le Lieutenant de

Vaisseau Bayle Monsieur,

Nous avons reçu votre réquisitoire contre Tropiques.

„Racistes’, „sectaires’, „révolutionnaires’, „ingrats et traîtres à la Patrie’

„empoisonneurs d’âmes’, aucune de ces épithètes ne

nous répugne essentiellement.

„Empoisonneurs d’âmes’ comme Racine, au dire des Messieurs de Port-Royal.

„Ingrats et traîtres à notre si bonne patrie’ comme Zola,

au dire de la presse réactionnaire.

„Révolutionnaires’ comme l’Hugo des „Châtiments’.

„Sectaires’, passionnément comme Rimbaud et Lautréamont.

„Racistes’, oui. Du racisme de Toussaint Louverture, de

Claude McKay et Langston Hughes – contre celui de

Drumont et Hitler.

Pour ce qui est du reste, n’attendez de nous ni plaidoyer, ni

Vaines récriminations ni discussion même.

Nous ne parlons pas le même langage.

Signé : Aimé Césaire, Suzanne Césaire, Georges Gratiant,

Aristide Maugée, René Ménil, Lucie Thésée.“

⁵⁰⁷ Suzanne Césaire zit. nach Lee, (In)soumise à la censure, Abs. 37.

Abstract (Deutsch)

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit der *Négritude*-Bewegung auseinander, einer philosophisch-literarischen Strömung, welche im Paris der 1930er Jahre von kolonialisierten Menschen begründet wurde. Während ihres Studiums begannen sie sich, beeinflusst von der *Harlem Renaissance*, über ihre afrikanische, ‚schwarze‘ Identität und wie Rassismus und Kolonialismus ihr Leben beeinflussen, auszutauschen. Um eine theoretische Basis zu etablieren, werden zu Beginn der Arbeit Definitionen von Begriffen und Konzepten vorgestellt, welche im Verlauf des Textes immer wiederkehren. Ein kurzer historischer Überblick der französischen Kolonialexpansionen sowie eine Untersuchung der zugrunde liegenden Kolonialpolitik bilden die Rahmenbedingungen für die darauffolgende Analyse von ausgewählten Texten. Die genaue Betrachtung der unterschiedlichen Lebensgeschichten und Lebensrealitäten der vorgestellten Autor*innen ermöglicht eine Kontextualisierung ihrer Werke und der darin verarbeiteten Erfahrungen. Unter Einbezug der jeweiligen Biographien – die behandelten Autor*innen wuchsen in verschiedenen Teilen des französischen Kolonialreichs auf – können die verschiedenen Zugänge zur *Négritude*, sowie die Unterschiede zwischen den Autor*innen besser nachvollzogen werden. Das Konzept der Assimilationspolitik wird näher anhand des Fallbeispiels der *Quatre Communes* in Senegal betrachtet, deren Bewohner*innen bereits ab Mitte des 19. Jahrhunderts französische Staatsbürgerrechte zugesichert wurden und somit eine Sonderstellung im Vergleich zu Menschen innehatten, die in anderen Teilen des Kolonialreichs lebten. Die Analyse einer Auswahl von Werken der vorgestellten Personen findet im letzten Teil der Arbeit statt. Dabei werden unterschiedliche Denk- und Herangehensweisen erkennbar, welche eng an die jeweiligen Lebenserfahrungen der Verfasser*innen geknüpft sind. Ein zentraler Aspekt der Arbeit liegt in der Marginalisierung von Frauen in der *Négritude*-Bewegung. Trotz wichtiger Pionierarbeit ist bis heute die Rolle von Frauen in der Forschung zu und über die *Négritude* vernachlässigt worden und ein Umschwung findet nur langsam statt.

Abstract (Englisch)

This thesis deals with the *Négritude*-movement, a philosophical, literary theory founded in Paris in the 1930s by colonized people. During their studies in the French capital, influenced by the *Harlem Renaissance*, they exchanged their views on their ‘black’, African identity and how racism and colonialism affected and influenced their lives. In order to establish a theoretical basis, the thesis will firstly take a look at terminological definitions and concepts used throughout the text. Next, a brief overview of the history of French colonial expansions as well as the understanding of the underlying colonial policies, establish the general conditions for the following analysis of the examined texts. An accurate consideration of the different life stories and realities of the introduced authors allows the contextualization of their work and their therein processed experiences. Their respective biographies, the authors grew up in various parts of the French colonial empire, illustrate the different approaches of *Négritude* as well as the divergences between the authors. The next point is the concept of assimilation which will further be examined with the help of a case study of the *Quatre Communes* of Senegal, whose inhabitants were granted full French citizenship by the middle of the 19th century and therefore had an exceptional position compared to people living in other parts of the colonial empire. An analysis of the work of the discussed writers will form the final part of this thesis. In this process, diverse approaches and mindsets will be identifiable, closely tied to the life experiences of the respective authors. A key aspect of this thesis is the marginalization of women in the *Négritude*-movement. Despite their pioneer work, the role of women is still widely neglected in studies on *Négritude* and changes in this field are developing rather slowly.