

José Carlos dos Anjos (Übersetzung in Überarbeitung)

## **Nähe und Distanz der dekolonialen Wende in Lateinamerika zu Amílcar Cabrals Denken**

Meinen Text möchte ich nicht als Übung gegen-hegemonialer Gelehrtheit rezipiert wissen. Was Anlass zum Nachdenken gibt, sind gleichermaßen ein Dringlichkeitsbewusstsein angesichts der globalen Herausforderungen und ein Gefühl der Machtlosigkeit beim Anblick des derzeitigen Instrumentariums der Sozialwissenschaften. Wir stehen vor der Möglichkeit eines durch Finanzkrise, ökologische Umweltkrise und militärische Katastrophen kombiniert ausgelösten Kollaps von globalem Ausmaß. Die neuen Verschränkungen von Kapitalismus und Demokratiearrangements scheinen sämtliche Anstrengungen zur Bewältigung der globalen Herausforderungen zunichte zu machen. Am Rande des Globalisierungsprozesses ist der Kapitalismus in den letzten Jahrzehnten mit neuerlicher Brutalität an seine letzte Grenze gestoßen: das Lebensgebiet der 370 Millionen Menschen, die noch als traditionelle Völker gelten.

Amílcar Cabral war der guineisch-kapverdische Nationalist, der die nationale Befreiungsguerilla von Guinea-Bissau und Kap Verde anführte. Ich möchte hier erörtern, wie Cabral im Zustand eines Antikolonialkriegs einen Weg für eine Wissenschaft vom Konkreten (Lévi-Strauss, 1962) in einem Zustand antiimperialistischer Dringlichkeit eröffnet. Untersuchungen über das Verhältnis zwischen traditionellen Lebensräumen und Megaprojekten weisen mehrheitlich auf irreversible katastrophale Auswirkungen hin. Unbeschreibliche Verluste an Naturschätzen, Auflösung kollektiver Identitäten und Bedrohung von Lebensgebieten. Könnte die Zerstörung der letzten traditionellen Gemeinschaften ein Anzeichen dafür sein, dass das System an seine äußere Grenze gestoßen ist und nun sein innerer Zusammenbruch beginnt? Während die Regierungen ihre Anstrengungen auf die Lösung makroökonomischer Probleme hinsichtlich Wachstum und Bewältigung der sukzessiven und immer bedrohlicheren Systemkrisen konzentrieren, bemächtigen sich parastaatliche Akteure zusehends der Dynamiken der Besitzaneignung und Beherrschung von traditionellen Lebensräumen. Die verschiedenen Formen der indirekten Übertragung von Mitteln und staatlicher Aufsicht an parastaatliche Kräfte sind Zeichen dafür, dass Kontaktzonen zwischen traditionellen Gemeinschaften und Megaprojekten die Ausnahme sind. Exzessive Gewaltanwendung war sinnstiftend für den Begriff der Kolonialität, der kennzeichnend ist für das Fortbestehen von Prozessen rassistischer Unterwerfung von Völkern, die fernab der okzidentalen Modernität leben. Und genau auf diesem Gebiet sollten die postkolonialen Theorien sozialwissenschaftliches Expertenwissen mit emanzipatorischen Aktionen der von der neuen Welle forcierten Landraubs bedrohten Gemeinschaften zusammenführen (Harvey, 2004).

In den letzten dreißig Jahren haben mehrere lateinamerikanische Intellektuelle verschiedene Aspekte der postkolonialen Kritik am Eurozentrismus in den Sozialwissenschaften vertieft und eine Denkströmung entwickelt, die auf einem geschärften geopolitischen Bewusstsein für Standort und Schreibvorgehensweisen in den Sozialwissenschaften beruht. Ein Imperialismus bezogenes geopolitisches Bewusstsein ist auch für das Denken Amílcar Cabrals kennzeichnend. Es bestehen jedoch deutliche Unterschiede in der Konstruktion der jeweiligen Enunziationsorte. Während Amílcar Cabral afrikanische Sprichwörter heranzog, um „mit unseren eigenen Köpfen denken“ zu können, halten die lateinamerikanischen Intellektuellen daran fest, ihre Enunziationsorte aus den Lücken herzuleiten, die der in den okzidentalischen Sozialwissenschaften vorherrschende Eurozentrismus offengelassen hat. Vielleicht ist es an der Zeit, den Autor nachzulesen, der die Möglichkeit einer Revolution von Völkern in der Dritten Welt gegen den globalen Imperialismus systematischer theoretisiert und praktiziert hat.

Um die Sozialwissenschaften, für die immer noch das wesentliche Terrain des Antikolonialkampfes die traditionellen Gebiete sind, für eine engere Vernetzung mit örtlichen Praktiken zu öffnen, sollte man vielleicht auf Texte zurückkommen, die mitten in den Dekolonisierungskämpfen der traditionellen Gemeinschaften in Guinea-Bissau entstanden. Die Frage, die sich im Folgenden stellt, betrifft den *modus operandi*, der im Dekolonisierungskampf in Guinea und Kap Verde Analysetexte generiert. In Anbetracht des Unterschieds zwischen den Verhältnissen in den 1960er und 1970er Jahren und dem Hintergrund, vor dem heute traditionelle Gemeinschaften ihren Widerstandskampf führen, möchte ich aus Cabrals Texten nur die grundsätzlicheren Verschränkungsprinzipien von emanzipatorischer Theorie und Praktiken herausheben.

Der Text baut auf der Aufschlüsselung von zwei Sätzen aus Texten von Amílcar Cabral auf. Im ersten Punkt arbeite ich die Bedeutung des ideologischen Kampfs in der Form heraus, wie Cabral den Ideenkampf mit der Bemühung um wissenschaftliche Klärung antikolonialer Probleme vor Ort zusammenführt. Im zweiten Teil versuche ich die Vernetzung von militantem Diskurs und lokalem Wissen – hier das kreolische Gemeinwissen im Kulturraum Bissau und kapverdische Inseln – zu verorten.

Für die Auslegung werden aus den Regelmäßigkeiten der post- und dekolonialen Diskurse Momente herausgegriffen, die mit Amílcar Cabrals Denken kontrastieren, und anhand von ihnen verdeutlicht, inwiefern Unterschiede in den politischen Strategien durch grundlegend unterschiedliche Wissensrahmen bedingt sind. Ich will zeigen, dass die zwei Wissensrahmen weder komplementär noch sukzessiv sind und dass die Art, wie Cabral einen Raum für eine militante Praktik und eine Wissenschaft über den antikolonialistischen Aktivismus schuf, vielleicht dringender ist als je zuvor.

## **Die Notwendigkeit der antiimperialistischen Ideologie**

Als Amílcar Cabral auf dem Kongress in Havanna<sup>1</sup> das Wort ergreift und anhand eines afrikanischen Sprichworts zu verstehen gibt, dass es nicht darum gehe, den Imperialismus schlechtzureden, sondern vielmehr ihn zu beseitigen, war seine Haltung weder antiideologisch noch antiwissenschaftlich. Aber was für eine diskursive Vernetzung von Wissenschaft und Ideologie wird hier gefordert?

Wir werden diese Tribüne nicht benutzen, um schlecht über den Imperialismus zu reden. Ein afrikanisches Sprichwort, das bei uns –, wo das Feuer noch ein wichtiges Instrument und ein heimtückischer Freund ist –, was den Zustand der Unterentwicklung belegt, in den uns der Kolonialismus bringen wird –, sehr geläufig ist, – also dieses Sprichwort besagt, „wenn deine Strohhütte brennt, brauchst du nicht die Trommel zu rühren“. Auf die Trikontinental-Ebene übertragen bedeutet dies, dass es nichts bringt, herumschreien oder dem Imperialismus schlechte Reden entgegenzuwerfen, damit werden wir ihn nicht beseitigen können. Für uns ist das Schlimmste oder beste Übel, das man zu dem – wie auch immer gearteten – Imperialismus sagen kann, zu den Waffen zu greifen und zu kämpfen. Und genau das machen wir und werden wir machen, bis wir die fremde Herrschaft über unsere afrikanische Heimat vollends beseitigt haben. (Cabral, 2013, S. 241).

Die Verknüpfung zwischen dem Entwerfen einer lokalen Ideologie, dem wissenschaftlichen Analysieren einer bestimmten Situation und dem tatsächlichen Kämpfen – wenn nötig mit Waffen – gegen die Unterdrückung muss nach Cabrals Meinung aufeinander abgestimmt sein. Und genau diese wissenstheoretische Haltung möchte ich hier von den späteren politischen Beiträgen abheben, die von Intellektuellen aus der Dritten Welt in Form von post- und dekolonialen Theorien stammen. Denn was Cabral auf der Trikontinental-Konferenz in Havanna 1966 fordert, sind konkrete Auseinandersetzungen zwischen Ideologie und Wissenschaften vor Ort. Das Trommeln, das nicht zum Löschen des Feuers taugt, kommt einer von lokalen Kämpfen gegen den Kolonialismus losgelösten Theoretisierung gleich.

In meiner fast zwanzigjährigen Tätigkeit als Dozent an einer brasilianischen Universität, die sich einem unerwarteten Zugang von ärmeren Studenten aus vorwiegend von Schwarzen bewohnten Lebensräumen allmählich öffnet, habe ich auf eine gewissermaßen zwangsläufig sich stellende Frage ähnlich wie Bhabha geantwortet, dass es weder erforderlich noch sinnvoll ist, reine Theorie und Politik des Volkswiderstands einander gegenüber zu stellen. Aber ich habe festgestellt, dass Cabrals Forderung, die ich hier in meinen Quotenstudenten<sup>2</sup> wiederfinde, auf eine andere Art von Abstimmung zwischen ideologischen Wissenschaften und Kämpfen zielt. Die Unterschiede liegen im Zuschnitt und in der Verflechtung der diskursiven Dimensionen von antikolonialer Wissenschaft, Ideologie und Moral. Cabral sucht nicht, die Motive des Kampfs in einem wissenschaftlichen Diskurs zu begründen.

---

<sup>1</sup>Vom 3. bis 15. Januar 1966 fand in Havanna, Kuba, die erste Trikontinental-Konferenz statt, bei der Vertreter aus Afrika, Asien und Lateinamerika unter dem Motto des antiimperialistischen Kampfs zusammentrafen. An der Veranstaltung nahmen neben Beobachtern 483 Vertreter von politischen Parteien, Bewegungen und Organisationen aus 82 Ländern teil.

<sup>2</sup>Gemäß dem Gesetz Nr. 12.711 von August 2012 gewährleistet der brasilianische Staat, dass bei Auswahlverfahren an staatlichen Hochschuleinrichtungen die Hälfte der freien Plätze Absolventen von staatlichen Schulen vorbehalten bleibt. Dieses Auswahlkriterium wird je nach Ausrichtung der jeweiligen Hochschule noch mit zwei weiteren Kriterien verbunden, und zwar einem niedrigen Familieneinkommen und der Zugehörigkeit zu einer schwarzen oder indigenen Ethnie. Als Quotenstudenten gelten Studenten, denen diese Plätze vorbehalten sind.

Wissenschaftliche Arbeiten sind zweckdienlich und fokussieren konkrete Probleme, die in Zwangslagen des Kampfs zu Tage treten. Daher lehnt er szientistisch geprägtes antiimperialistisches Geschrei ab. Die Wissenschaft nützt, wenn sie konkrete Probleme untersucht. Was der Kampf außer konkreten wissenschaftlichen Antworten auf lokale Probleme braucht, ist eine ideologische Gesamtstruktur, die diskursive Ressourcen für die politische Propaganda bereitstellt. Die Gründe für den Kampf selbst sind moralischer Natur, nämlich das Volksverständnis von antikolonialer Gerechtigkeit. Und eben diese – moralisch-ideologisch-wissenschaftliche – Dreiteilung von diskursiven Gebieten will ich mit Blick darauf, wie sie miteinander verflochten sind, erklären, sodass intellektuelle Arbeit zu einer antiimperialistischen Pragmatik wird.

Cabral war Agronom und nicht Sozialwissenschaftler. Theoretische Systeme zu korrigieren gehörte nicht zu Cabrals akademischem *Habitus*: sein *Habitus* als Ingenieur und dessen praktische Belange führten ihn zu einer anderen Beziehung zur Theorie. Für Cabral ging es darum, den Marxismus gezielt einzusetzen, denn der Revolutionsprozess in Afrika brauchte eine Ideologie, und Ideologien werden mit begrifflichen Instrumenten verschiedenster Herkunft und den jeweiligen politischen Propagandaforderungen entsprechend geschaffen. Wissenschaftliche Instrumente würden dagegen mobilisiert, um in der lokalen Wirklichkeit Probleme zu ermitteln, die bei fehlender Klärung die Schlagkraft des antikolonialen Kampfs zunichtemachen könnten. Die wissenschaftliche Ausleuchtung hat einen räumlich und zeitlich begrenzteren Wirkungsbereich, sie beschäftigt sich mit Problemen, bei denen, sofern keine detaillierte Klärung sämtlicher Einflussfaktoren vorgenommen wird, fatale Katastrophen absehbar sind.

Diese räumliche Eingrenzung eines Wissenschaftsbedarfs eröffnet antikolonialen Diskursraum für eine breite ideologische Praktik, die als Kampf um Ideen mit zentraler Bedeutung im Mobilisierungsprozess von antikolonialen Kräften in der Gesellschaft verstanden wird. Die Spanne der für die revolutionäre Praxis notwendigen Aufforderungen zu ideologischen Kämpfen war der Bereich, wo einige marxistische Konzepte punktuell dienlich sein könnten, aber nicht das gesamte Theoriegerüst.

Hier geht es nicht um die Rekonstitution einer Theorie der Herrschaftssysteme der Moderne. Die fehlende Bemühung um die Neukonstruktion einer Theorie der Moderne, also eines Unternehmens etwa in der Form, wie das, denen sich post- und dekoloniale Strömungen häufig widmen, weist weniger auf eine Lücke hin, als vielmehr auf eine andere Art epistemischer Vernetzung der Wissenschaft mit dem Unternehmen des antikolonialistischen ideologischen Kampfs. Wie der liberale Humanismus dient auch der Marxismus als Hintergrund für lokale ideologische Kämpfe; keiner bedarf der systematischen Darlegung oder Rekonstitution.

Auch geht es hier nicht darum, die Geopolitik des Wissens der Moderne als Legitimationssystem für privilegierte Enunziationsorte dazustellen (Mignolo, 2008). Diese Geopolitik wird so praktiziert, wie der Enunziant sich verortet, ohne dass der Ethnozentrismus der weiteren Positionen dargelegt zu werden braucht. Worum es geht, ist die

bestmöglichen verfügbaren konzeptuellen Lösungen für eine direkte Gegenüberstellung von autozentrierten Subjekten zu finden.

Als Wissenschaft soll die Mobilisierung von konzeptuellen Instrumenten und empirischen Daten mit Blick auf die Dringlichkeit verstanden werden, einem Antikolonialkrieg seine mörderische Komponente weitestgehend zu nehmen. Wie kann man es schaffen, dass der Krieg weniger Tote unter der guineischen Landbevölkerung fordert? Wie kann dort das lokale Kleinbürgertum mobilisiert werden? Solche Fragen warten auf wissenschaftliche Antworten in Form von antikolonialkriegspolitischem Engineering. Eine auf einen lokalen Antikolonialkampf zugeschnittene Ideologie ist mit Wissenschaftswissen über die zu wandelnde geschichtliche Realität und bereits gesammelten Kampferfahrungen verschränkt. Wenn eine Dimension dieser Wissenschaft Geschichte ist, dann überschneiden sich Ideologie und lokale Aufklärung in diesem Punkt. Als unmöglich abzustreiten, dass eine lokale Wirklichkeit von den allgemeinen Parametern einer Weltgeschichte aus denkbar ist, trägt in keiner Weise dazu bei, eine alternative Geschichtsphilosophie aus südlich vom Kolonialprozess verorteten Perspektiven neu zu konstituieren. Es gilt vielmehr die Problematik so zu verschieben, dass die Geschichte – verstanden als Kolonialarchiv - zur Quelle für die Gewinnung neuer Konzepte wird, die dann je nachdem, wie die Dringlichkeiten des Antikolonialkampfs es erfordern, mobilisiert werden können.

Wenn die einzelnen Ethnien in Guinea kartografiert werden sollen, wird in keiner Weise nach einer ethnographischen Methode vorgegangen. Ethnographische Erkenntnisse können bemüht werden als Mittel zur Generierung von antikolonialem Engagement. Ideologischer Kampf und Generieren von wissenschaftlichen Erkenntnissen sind insofern konkomitant.

Der Mangel an Ideologie, um nicht zu sagen, ihr vollständiges Fehlen, in nationalen Befreiungsbewegungen — der hauptsächlich durch die Unkenntnis der geschichtlichen Realität begründet ist, die diese Bewegungen ändern wollen — stellen eine, wenn nicht die größte, Schwäche unseres Kampfs gegen den Imperialismus dar. Wir glauben jedoch, dass schon genügend und hinreichend vielseitige Erfahrungen gesammelt wurden, sodass eine grundlegende Denklinie und Vorgehensweise definiert werden kann, um diesen Mangel auszumerzen. (Cabral, 2013, S. 245)

Als Ideologie soll also ein Dispositiv zur Wahrheitsprüfung anhand von vagen, unsteten und anfälligen Beschreibungsinstrumenten verstanden werden und als Wissenschaft die präzise Eingrenzung eines bestimmten lokalen Problems des Antikolonialkampfs. Jede Ideologie ist autozentriert, stellt dar, wie die Welt aus verschiedenen Blickwinkeln beschrieben werden kann. Die Ideologie grenzt eine wissenschaftliche Frage ein und macht sie enunzierbar. Das wissenschaftliche Problem wird durch die Mobilisierung von externen, außerhalb der lokalen Realität verorteten Begriffen erwogen, die mithin zwangsläufig transloziert, umformuliert und mit lokalen Kategorien vernetzt werden. Alle Anstrengung konzentriert sich auf den besonderen Fall des lokalen Kampfs gegen den Imperialismus und weitet sich in bewusst konzentrischen Kreisen aus. Cabral legt so die autozentrierte Eigenart seines Diskurses dar, der andere Diskurse nur in Schnittmengen von Perspektiven, nicht aber durch Inkorporierung berührt. Derart lassen sich seine Beziehungen zum Marxismus bildlich darstellen. Je nach den

pragmatischen Zielen eines lokalen Kampfs, der nicht auf eine allgemeine Theorie ausgerichtet ist, besteht das Verhältnis in Teilschnittmengen.

Bei der ideologischen Konzeptualisierung geht Cabral nach einem konzentrischen Perspektivismus vor. Jedes Betrachtungsobjekt schneidet weitere nahegelegene, konzentrische Betrachtungsobjekte, bis ein *Wir*, die Guineer, dann die Afrikaner und schließlich die Menschheit entstehen. Die Wissenschaft verläuft quer durch diese Konzentritäten und liefert dezentrierte Lösungen durch Bezugnahme zu anderen wissenschaftlichen Erkenntnissen über andere Orte. Aber die wissenschaftliche Lösung muss schließlich auf die besondere Eigenart des lokalen Problems abgestimmt ausgearbeitet werden.

Wir sind ein Volk oder Menschen eines Volks, die irgendwann in der Geschichte dieses Volks eine Richtung für seinen Weg eingeschlagen haben, bestimmte Probleme in seinem Kopf und seinem Leben geschaffen haben, sein Handeln in eine bestimmte Richtung gelenkt haben, sich bestimmte Fragen gestellt und Antworten auf die Fragen gesucht haben. Das kann mit einem einzigen oder zwei, drei oder sechs Menschen angefangen haben. Irgendwann ist das Problem bei uns aufgetaucht. (Cabral, 2013, S. 139).

Cabral spricht beispielsweise sogar von übergeordneten Phasen der Geschichte eines Volks, aber dann ist der Sinn dieser Phasen insofern disloziert, als die einzelnen Geschichten als vom Imperialismus blockiert gedacht werden müssen. Jedes Volk hat seine eigene Entwicklungsbahn und folglich Möglichkeiten, seinen Beitrag zur gemeinsamen Entwicklung der Menschheit zu leisten. Dadurch dass je nach der herrschenden Klasse, die die Staatsgewalt in Händen hält, das Entwicklungstempo verschieden bestimmt ist, ergibt sich ein weiterer Punkt der Dislozierung von Cabrals Denken in Bezug auf damals vorherrschende Strömungen des Marxismus.

Unabhängig vom derzeitigen Niveau ihrer Produktivkräfte und ihrer soziale Struktur kann eine Gesellschaft über festgelegte und den konkreten örtlichen (geschichtlichen und menschlichen) Gegebenheiten entsprechende Entwicklungsstufen schnell zu einer höheren Existenzebene aufsteigen. Dieser Aufstieg hängt von den konkreten Möglichkeiten ab, die sie hat, um ihre Produktivkräfte zu entwickeln, und wird hauptsächlich von der jeweiligen Herrschaftsform bedingt, in der die Gesellschaft regiert wird, d. h. die Staatsform oder, wenn man so will, die jeweilig herrschende Klasse oder Klassen in der Gesellschaft (Cabral, 2013, S. 246).

In Bezug auf die guineische Revolution wusste Cabral, dass die maßgeblichen Haltungen von den jeweiligen Positionierungen des vom Rassismus einer kolonialistischen Gesellschaftsstruktur gekränkten Kleinbürgertums geformt wurden. Worum sich alles drehte, war die Frage, wie eine parasitäre Klasse im Kolonialsystem zu einer revolutionären Klasse im Befreiungsprozess gewandelt werden könnte.

Der Ruf militanter Intellektuellen zurück zu den literarischen Ursprüngen deutet weder auf eine Wiederaufnahme der Vergangenheit hin, noch auf eine Neuorientierung in Richtung auf

einen Historizismus, dessen Kontinuitätsverlauf durch die Kolonisierung teilweise verloren gegangen sei. Es geht darum, die Vielfältigkeit an Entwicklungsbahnen einer Menschheit wiederherzustellen, die sich als Vielvölkerversammlung konstituiert hat, in der jedes Volk gleichermaßen in der Lage ist, zur Geschichte der Menschheit selbst beizutragen.

Cabral gibt die Möglichkeit auf, dass eine universelle Erkenntnistheorie Grundlage für eine lokale Wirklichkeitswissenschaft sein könnte, und setzt auf völkische Pragmatik. Daher die Bedeutung der Aphorismen in der Strukturierung von Cabrals Denken.

Indem Cabral den Produktivkräften eine vorrangige Stellung über den Produktionsverhältnissen zuweist, korrigiert er bezogen auf den Fall der Völker in Guinea nicht die marxistische Theorie allgemein, sondern versucht vielmehr, ihre begriffliche Struktur neu zu konstituieren. Cabral unterstreicht, dass das gängige Denken des Marxismus auf andere Realitäten Anwendung finden kann. Hiermit lässt er Möglichkeiten für verschiedentliche Bezüge zu westlichen Wissenschaften offen. Meiner Meinung nach ist dies eine gelungene Art, die bedeutende Arbeit der Wissenschaften und die an westlichen Akademien gesammelten Kenntnisse nicht aufzugeben und dennoch dieses Wissen und seine Universalisierungsansprüche zu provinzialisieren. Hierzu ließe sich anführen, dass verschiedene postpositivistische Strömungen in gewisser Hinsicht so vorgehen.

Cabral entwickelt eine lokale Theorie vom Kampf eines rassifizierten Kleinbürgertums um Würde, die sowohl die Gründe und Möglichkeiten, als auch die Grenzen eines Engagements für den Revolutionskampf einsichtig macht.

Um die Unterschiede in Bezug auf das postkoloniale Archiv herauszustellen, möchte ich folgende Punkte kurz zusammenfassen: 1) die vorrangige Bedeutung des ideologischen Kampfs; 2) die Eingrenzung des Anspruchsbereichs eines wissenschaftlichen Ansatzes; 3) die Instrumentalisierung von wissenschaftlichen Arbeiten für konkrete Bedürfnisse eines Antikolonialkampfes.

Bei dieser Zusammenführung von Wissenschaft und Ideologie wird die Behauptung zurückgewiesen, dass die dem ideologischen Standpunkt zugrundeliegenden Interessen das Wissen zum Obskurantismus verurteilen. Ideologie wird hier Wissenschaft nicht entgegengesetzt, sie ist keine schwammige Antizipation von Wissen über das Reale, sondern das Bemühen, es in dem gleichen Prozess zu konstituieren, in dem sich das Revolutionssubjekt konstituiert. Materielle Interessen im Zusammenhang mit dem Antikolonialkampf stellen keine epistemologischen Hindernisse für die Erlangung von Wahrheit mit wissenschaftlichen Methoden dar. Es handelt sich um einen umfassenden Prozess der Erkenntnisbildung, der auf wissenschaftsmethodische Werkzeuge weitestgehend verzichtet. Je nach Art des lokalen Problems kann gelegentlich wissenschaftliche Strategiearbeit notwendig sein. Wissenschaft bedeutet dann, die eingehendere Beschäftigung vor Ort mit einem grundlegenden Problem des Kampfs. Das unentwegte Bemühen um die Erschaffung einer antikolonialen Ideologie ist autokonstitutiv und permanent.

Die Unterscheidung zwischen wissenschaftlichem Moment und ideologischem Rand im oben erwähnten Text über den Kongress in Havanna ist das Ergebnis einer Untersuchungsarbeit. Der Autor beabsichtigt hier nicht, die Bereiche gegeneinander abzugrenzen, obgleich er mit ihrer Unterscheidung arbeitet.

Als wichtigste Schlussfolgerung, die ich hier am Ende des ersten Punkts ziehen möchte, erweist sich die absolute Notwendigkeit einer Verstandesdisziplin, sodass alle hier angesprochenen Verstandesanstrengungen den Dringlichkeiten eines Überlebenskampfes entsprechend mobilisiert werden. Im Antikolonialkampf ist kein Platz für intellektuelle Träumereien, die auf akademische Auszeichnung und Würde erpicht sind. Der antikoloniale Text ist eine theoretische Erörterung, die sowohl wissenschaftliche als auch ideologische Dimensionen umfasst.

Bei Amílcar Cabral hat die Theorie keine der Guerillapraxis ähnliche Praxis. Es ist vielmehr eine auf die alltägliche Praxis der mobilisierten Landbevölkerung abgestimmte theoretische Praxis. Weil es Cabral um die Klarstellung der Grundlagen und Ziele der nationalen Befreiung ging, stellt er die antikolonialistische Theorie in den Mittelpunkt der

(...) eigenen Kampferfahrungen und der kritischen Betrachtung der Erfahrungen anderer. Wer darin etwas Theoretisches sieht, den müssen wir daran erinnern, dass jede Praxis zu einer Theorie anregt. Und dass es zwar wahr ist, dass eine Revolution fehlschlagen kann, auch wenn sie sich aus bestens durchdachten Theorien speist, aber bislang niemandem gelungen ist, eine Revolution ohne revolutionäre Theorie siegreich durchzuführen. (Cabral, 2013, S. 243).

Auch wenn die Theorie keine Praxis ist, so steht sie dieser doch insofern nahe, als sie für die praktische Durchführung des Kampfs erforderlich ist. Cabral bejaht den Unterschied im Wesen der beiden Phänomene – Theorie und Praxis – und vermag so Wissenschaft und Ideologie als Instrumente im Dienst des Antikolonialkampfes neu miteinander zu verknüpfen.

In Cabrals Texten entspringen die theoretischen Forderungen nicht der Notwendigkeit, Lösungen für theoretische Fragen der Sozialwissenschaften zu finden. Wenn die Revolution eine Ideologie braucht, dann ist die Ideologie eine Notwendigkeit auf Grund der pragmatischen Ziele einer Stärkung des revolutionären Bewusstseins der Volksmassen.

(...) die stärkste Waffe zur Verteidigung, Sicherheit und Garantie der Kontinuität der Revolution: das revolutionäre Bewusstsein der Volksmassen, das bekanntlich nirgendwo auf der Welt jemals von selbst kam. (Cabral, 2013, S. 240).

Catherine Walsh (2007, S. 111) hat teilweise Recht, wenn sie andeutet, dass die afrikanisch stämmigen Volksmassen von Linksinтеллектуellen nicht aufgeklärt zu werden brauchen, die ihnen Kernpunkte des Postmarxismus und der Postmoderne nahebringen können. Das Nächste, was wir alle brauchen, ist eine dekoloniale Sicht, die ihrem Intellektuellen wieder einen Platz in der aufgeklärten Avantgarde zuweist. Und zwar selbst wenn erschwerend hinzukäme, dass man der gleichen Versuchung erliegt, die Spivak (2010) bei Foucault und

Deleuze aufgedeckt hat, ein intellektuelles Bewusstsein auf die Volksmassen zu projizieren, so als wenn die Verschmelzung der theoretischen Arbeit mit den tagtäglichen Kämpfen des Volks von selbst zustande käme. Bei Cabral entspricht die aus der revolutionären Praxis abgeleitete Theorie bereits der Arbeit über das Bewusstsein der Volksmassen und ist mit einem praktischen Engagement im dekolonialen Kampf eng verquickt.

Das, was Cabral revolutionäres Bewusstsein nennt, ist die Gesamtheit der Aufforderungen, die aus der kollektiven Einsicht in die taktischen und strategischen Schwächen der alltäglichen Kämpfe entspringen. Diese Schwierigkeiten zu erfassen bedeutet eine theoretische Arbeit, für die Wissenschaft und Ideologie gleichermaßen erforderlich sind. Die alltäglichen Kämpfe der Kolonisierten haben moralisch-ethische Gründe. Der revolutionären Theorie kommt es zu, die aus diesen täglichen Kämpfen abgeleiteten theoretischen Grundsätze zu entfalten und auszufeilen.

An diesem Punkt können wir bereits aufzeigen, inwiefern sich Cabrals Umgang mit dem Marxismus vom dekolonialen Denken unterscheidet. Im dekolonialen Denken wird gewöhnlich die eurozentrische Denkweise von Marx und das frappierende Fehlen von Instrumenten für die Erörterung von rassenbezogenen Aspekten der kapitalistischen Unterdrückungs- und Ausbeutungsprozesse hervorgehoben. Diese Strategie der kritischen Distanznahme wird sofort danach von einem Einverleibungsbestreben sekundiert, das das als eurozentrisch qualifizierte Denken derart verzerrt, dass es nicht wiederzuerkennen ist und somit Gefahr läuft, als randständig abgetan zu werden.

Diese Strategie findet sich beispielsweise bei der Gegenüberstellung von Dussel und Apel wieder oder in der Art, wie Santiago Castro Gomez sich zu Foucault und Habermas äußert. Meiner Meinung nach reichen diese drei Momente aus, um die Unterschiede zwischen postkolonialem und antikolonialem Diskurs kontrastiv aufzuzeigen.

In den in Rede stehenden Texten von Cabral geht es nicht darum, das Eurozentrische im Kolonialarchiv zu zerlegen. Es geht vielmehr um eine Art Entwendung von Begriffen aus dem Archivdepot, die den Zielen des Antikolonialkampfes entsprechend neu organisiert werden können.

Wenn das afrikanische Volk in seiner Umgangssprache sagt, dass „so heiß das Wasser in der Quelle auch sein mag, es wird deinen Reis nicht garen“, dann beschreibt es mit umwerfender Einfachheit ein Grundprinzip nicht nur der Physik, sondern auch der Politikwissenschaften. Denn wir wissen ja, dass unabhängig von den Außenbedingungen die Richtung (Entwicklung) eines Gegenstands in Bewegung hauptsächlich von seiner inneren Beschaffenheit bestimmt wird. Und wir wissen auch, dass wir in politischer Hinsicht unsere eigenen Verhältnisse nur anhand des konkreten Wissens über sie und mittels unserer eigenen Anstrengungen und Entbehrungen ändern können, mögen die politischen Verhältnisse der anderen noch so schön und verlockend sein. (Cabral, 2013, S. 242).

Der Grundsatz, wonach die Theorie der anderen nicht die interne Dynamik des lokalen Problems erklärt, entspringt einem konzentrischen Perspektivismus, der eine Art radikalen Lokalismus begründet, sodass es unnötig ist, sich um die Zerlegung der Theorie der anderen

zu kümmern. Jede lokale Emanzipationserfahrung könnte ihren theoretischen Beitrag bei der Suche nach den allgemeinen Grundlagen und Zielen des nationalen Befreiungskampfs leisten. Die nachdrückliche Betonung, dass sich die theoretische Dimension aus der lokalen Revolutionspraxis ableitet und dass die Praxis ohne Theorie nicht wirklich revolutionär sein kann, bildet die gedankliche Achse, anhand derer ich die Unterschiede zwischen Cabralismus und postkolonialen Theorie herausarbeiten möchte.

### **Cabrals Posthybridismus**

Im folgenden Punkt lenke ich mein Hauptaugenmerk auf die Punkte, wo volkskundliche Wissenspraktiken und die Formen des von Amílcar Cabral angeführten antikolonialpolitischen Aktivismus sich berühren. Cabrals Schriften sind gleichermaßen von westlichen Emanzipationstheorien und kreolischen Aphorismen zur Volksmoral durchzogen. Diese Hybridisierung hierarchisiert nicht akademisches und nichtakademisches Wissen, noch dreht sie ihre Rangordnung einfach um. Ich möchte bei Cabral eine kreative Verschränkung von heterogenen Wissensformen untersuchen, die in einem Experiment „kreativer Transversalität“ in ihrer Heterogenität erhalten blieben.

Für diese Verknüpfungsmodalität unterschiedlicher Diskursordnungen musste Cabral die Form der kulturellen Hybridisierung verwerfen, eine Verknüpfungsmodalität von kolonialen und einheimischen Sprachen, die ihrerseits auf den kapverdischen Inseln eine Grenzliteratur hervorgebracht hat. Cabral musste über die Stufe der hybriden Literaturdiskurse hinausgehen und optierte vielmehr für eine ungemischte Identität – eine der Ambiguitäten der Kapverdier ledige Afrikanität. Präzise einordnen lassen sich Amílcar Cabrals politische Diskurse nur, wenn auch das kapverdische Literaturfeld neu konstituiert wird, gegen das sich dieses Kriegsstück stellt. Cabral musste ein für die kapverdische Literatur der Mitte des 20. Jahrhunderts charakteristisches, gespaltenes dichterisches Sujet zerschlagen, um in seinen politischen Schriften das Heranreifen eines schwarzen Kriegs aufkommen zu lassen.

Ich möchte hierzu anmerken, dass Cabral in seiner Jugend im Inneren der Insel Santiago lebte und sein gesamter kultureller Hintergrund von einer mündlich übertragenen ländlich-bäuerlichen Poesie (*finaçon*) und ihrer Fülle von Lebensweisheiten geprägt ist, die im Kampf gegen Dürre und weiße Grund- und Bodenbesitzer entstanden. Diese Zeit war insofern von grundlegender Bedeutung, als sie an einem schwarzafrikanischen Identitätsort verlief, wo sowohl kulturelle Durchmischung als auch jegliches Grenzdenken abgelehnt werden.

Cabral ging in Mindelo, einer völkisch gemischten, kosmopolitischen Kolonialstadt im Norden der Inselgruppe, auf die höhere Schule und wurde dort mit schwarzenfeindlichen, rassistischen Stereotypen konfrontiert, die die Schülerschaft in Mindelo internalisiert hatte. Aber er wurde nicht nur konfrontiert, sondern wohl auch gezwungen, sich bejahend zu einer Negritude zu bekennen, die wegen ihres besonders dunklen Phänotyps als auch der unter den tiefdunkelhäutigen Einheimischen von Santiago gebräuchlichen kapverdischen Sprachvariante auf Ablehnung stieß. In meinen Gesprächen mit intellektuellen Zeitgenossen

von Cabral, insbesondere mit dem ebenfalls von Santiago stammenden Leitão da Graça, wird mir von einem intriganten Rassismus der Schülerelite aus Mindelo gegenüber Schülern berichtet, die von der – sogenannten – „ganz schwarzen“ Insel kamen.

Die Gegenüberstellung der Negritude aus dem Inneren der Insel Santiago und der Rassenmischung auf den anderen Inseln entspringt weitgehend dem Denken der weißen Mischlingselite, die sich im 20. Jahrhundert im Umfeld des Schulstandorts Mindelo bildete. Ab der 1950er Jahre lässt sich ein Bemühen einer Dichtergruppe im Norden der Inselgruppe beobachten, zwischen Volksdichtung und klassischer Literatur Brücken zu schlagen. Dieses Bemühen scheiterte jedoch systematisch daran, dass es sich als nicht möglich erwies, alle Intensitätsstufen der tiefschwarzafrikanischen Identität des kapverdischen Archipels zu ermitteln. Das Ergebnis ist die dichterische Zelebrierung eines gespaltenen Subjektorts, wo sich das Subjekt weder als weiß noch als schwarz sieht. Nimmt man als enunziative Regelhaftigkeit das Aufkommen eines Subjekts im Raum zwischen modernem Horizont einerseits und existenzieller Blockade gegenüber dem Verhalten einer inselspezifischen Kreolität andererseits, dann fügen Amílcar Cabrals Gedichte aus den 1940er und 1950er Jahren sich noch in die ästhetische Ausgestaltung des gespaltenen „mestizischen Subjekts“ (*sujeito mestiço*) ein. Nehmen wir als Beispiel ein Gedicht von Amílcar Cabral aus dem Jahr 1945:

*Insel:*

*deine Berge und deine Täler  
haben den Zug der Zeit nicht gefühlt,  
sind in der Welt deiner Träume geblieben  
— den Träumen deiner Kinder —  
und klagen den Winden, die vorüberziehen,  
und den Vögeln, die frei umherfliegen,  
deine Sorgen!*

*Insel:*

*Hügel aus roter Erde ohne Ende  
— harte Erde —  
steile Felsen, die den Horizont verdecken,  
in allen Richtungen aber unsere Sorgen gefangen halten!*

Die dichterische Inszenierung eines besorgten, sich nach etwas Grün sehnenen Subjekts und einer Ruhe, die nicht zur Dürre des kolonisierten Lebens auf dem Archipel passt, kristallisiert den Prototypen des dichterischen Ichs der 1950er und 1960er Jahre heraus. Eine Selbstpräsentation eines Subjekts, die eine Alterität verspricht, die sich nicht konkretisiert. Angesichts des engen Rahmens, der meiner Arbeit gesteckt wurde, können die Poesien von Intellektuellen aus Mindelo und die Poesie aus den Werken der wenigen Dichter aus dem Inneren der Insel Santiago, die Zugang zu höheren Schulen in Mindelo haben, hier nur stark zusammengefasst gegenübergestellt werden. So z. B. Felisberto Vieira, der unter dem Pseudonym Kaoberdiano Dambará (1964) schreibt. Unter diesem Pseudonym wendet sich Felisberto Vieira gegen die Schriftstellergenerationen seit den *Claridosos* (A. d. Ü.: Anhänger der Bewegung *Claridade* (dt. Klarheit)): in ureigenem Kreol des Landesinneren von Santiago geschrieben legt Dambará den Akzent auf tiefste affektive Verbundenheit mit dem Land und lässt im Handlungsgeschehen eine vom notleidenden Volk abgeleitete Subjektivierung aufbegehren. Er will hier insbesondere der Frage Nachdruck verleihen, wie dieser tiefgreifende Wandel in der Poesie von Kap Verde vor sich ging, eine Frage, die bereits Amílcar Cabral in *A arma da teoria* (dt. Die Waffe der Theorie) formulierte:

Dichter sind heute gewöhnliche Menschen, die ihren Weg Hand in Hand mit dem Volk gehen und dem Land verbunden sind. Kap Verde ist nicht der erträumte Hesperidengarten, sondern ganz im Gegenteil der „Archipel“ und „Lebensraum“, wo Bäume verdursten und Menschen verhungern – nur die Hoffnung stirbt nie. Im Meer gibt es keine Sirenen mehr, und die Wellen küssen auch nicht den Strand. Das Meer ist die Straße der Freiheit und der Sehnsucht, und sein Rauschen ist ständige Versuchung. (Cabral, 2013, S. 28).

Kontrastierend könnte man empfinden, wie die Metamorphose von kleinbürgerlichem Radikalismus zu revolutionärem Handeln ihren Ausdruck sowohl literarisch in Kaoberdiano Dambarás Poesie als auch militärisch in Amílcar Cabrals Kriegsreden, insbesondere den Reden an die Truppen in den 1960er Jahren im Guerillakrieg im Busch, findet. Auch wenn Dambará sich in die Zukunft projiziert, bleibt er deswegen nicht weniger eng der Negritude seiner Heimat, des Waldes und der Nacht verhaftet. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass dank des Raums, den das epistemische Gerüst der mündlichen Volksliteratur enunziativen Möglichkeiten lässt, nicht nur Dambarás literarischer Bruch, sondern auch Amílcar Cabrals militanter Diskurs möglich sind.

Ein Sinnspruch lautet bei Dambará „Steine und Flaschen spielen nicht miteinander“ oder auf Kreol „*pedra ka ta djuga ku garafá*“ (Dambará, 1965, S.46) und bei Amílcar Cabral „*nha bóka ka sta la*“ (Cabral, 2013, S. 180) oder wörtlich übersetzt „mein Mund ist nicht dabei“. In beiden Fällen erhalten die Enunziaten, wenn sie im Belagerungszustand in einem Untergrundkrieg geäußert werden, den Sinn ‚denunzieren‘, sind also Dimensionen eines aufkommenden Willens.

Es kommt nicht von ungefähr, dass in den verschiedenen Versionen der Sinnsprüche über Kräfteverhältnisse zwischen Steinen und Flaschen das Kräfteverhältnis zwischen Weißen und Armen (Schwarzen) durchscheint. In einer typischen Version aus einem kolonialen ländlichen Milieu kann der Unterschied in der Härte von Eiern und Steinen Ausdruck für

Subalternität sein: „*ka ta djugadu óbu ku pedra*“, was wörtlich übersetzt so viel wie „man kann nicht Ei gegen Stein spielen“ bedeutet. Genauso wie man nicht Ei gegen Stein spielen kann, kann man auch nicht umhin, die gerichtliche Klage eines Armen gegen die Reichen zu dramatisieren: „*póbri na dimanda ku riku é sima garafa na mei di pédra*“ (Dambará, 1965, S. 46) [A. d. Ü.: Arme sind im Streit mit Weißen wie Flaschen mitten unter Steinen]. In der Gegenüberstellung von Weißen und Schwarzen deutet die Denunzierung der Asymmetrie bereits Vorgehensformen an, die weder in einer gerichtlichen Auseinandersetzung noch in der Bettelhaltung eines Schweins um Futter bestehen können. Allein die Feststellung zwingt zu subversivem Handeln.

Von der gleichen Pragmatik bestimmt ist Cabrals Ausspruch zur Warnung vor Opportunismus in der Partei: „*nha bóka ka sta la*“. So wie Cabral das Phänomen bildlich darstellt, findet sich im Enunziat kein Aufruf zur Vorsicht. Mit dem Ausdruck wird die Vorsicht zu einer moralischen Entität, die es zu bekämpfen gilt. Bei Varela findet sich eine ganze Reihe verschiedener volkstümlicher Formulierungen des Leitsatzes zum Thema Vorsicht beim Reden.

*Nha bóka ka sta la. Damit habe ich nichts zu tun.*

So wie Cabral den Ausdruck benutzt, erstreckt sich der umstandsbezogene Sinn nicht auf eine umsichtige Regelhaftigkeit. Das gegen den individualistischen, kleinbürgerlichen Opportunismus gerichtete Enunziat löst sich aus dem Korpus der vorsorglichen Regelhaftigkeiten und wird zur Anprangerung, wird Teil der Volksweisheit, die menschliches Handeln prüft, gebietet und verbessert.

Normalerweise schlägt man nicht in Büchern über Sinnsprüche nach, wie man handeln soll oder um sie bei einer gewöhnlichen Unterhaltung zu zitieren. Die Sprüche erscheinen zum jeweiligen Ereignis und werden als zusätzliche Gedächtnisstützen zur Sinngebung eingebaut. Bei Cabral werden die Sprüche nicht eingebaut, ohne eine ontologische Spur zu hinterlassen, durch die der Leitsatz die Stelle eines Ganzzeichens einnimmt, an der marxistische Begriffe leere Signifikanten sind.

Die Gesamtheit der als Maxime formulierten Verhaltensvorkehrungen kann nicht als Theorie gesehen werden, sie ergründet bestenfalls Handlungsmöglichkeiten in einer rauen Wirklichkeit und vermittelt Leitlinien für die Konstituierung eines umsichtigen Willens. Auf dem Boden eines umsichtigen Pragmatismus können unverhoffte Realisierungen eintreten, sofern entsprechende Hindernisse genau sondiert wurden. Eben dieses epistemologische Prinzip der besonderen Verklammerung von Pragmatismus und Voluntarismus will ich in Amílcar Cabrals Texten herausfinden.

Die gezielte Art, in der sowohl Cabral als auch Dambará volkstümliche Sinnsprüche benutzen, lässt sich dem annähern, wie Stengers und Pignarre (2005) „Rezepte“ zur Teilhabe verstehen wollen. Ein Rezept lässt sich nicht aus einer allgemeinen Theorie ableiten, die es legitimiert. Ein Rezept ist experimentell insofern, als es nur stimmt, solange es wirkt.

Volkstümliche Leitsprüche an sich sind weder konservativ noch progressiv, werden nie gut oder schlecht, rational oder irrational erteilt, sondern sind Äußerungen, die benutzt werden können wie *Pharmaka*, also gefährliche Sachen, deren Dosierung eine Kunst ist. Anstelle großer Gegenüberstellungen von Gut und Schlecht, Wahrheit und Unwahrheit fordert die Kunst der Dosierung vielmehr, dass bei der Erprobung für ein spezifisches Problem die entsprechende örtliche Wirkung ermittelt wird. Nach dem Vorbild der griechischen Kunst schlagen Stengers und Pignarre (2005) ein neues Verhältnis zwischen wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Praktiken vor, das auch das Verhältnis zwischen volkstümlichen Sinnsprüchen und dem Marxismus bei Cabral erhellen könnte.

Die Ontologie, auf der Cabrals Vorgehensweise gründet, heftet das Scheinen an das Sein in Verklammerung mit dem menschlichen Willen, Kleinbürgertum und Volk, Heimatland und Revolutionären, Partei und Revolution. Das Subjekt wird so lange gedrängt zu scheinen, bis es endlich in einer Tat zu Sein wird, die sowohl menschlicher Wille wie auch unpersönliche Machenschaft des Geschehens ist. In der gleichen Tat verschmilzt das Geschehen und spaltet sich ab, je nach den Umständen, unter denen der Impuls zur Metamorphose erfolgt. In diesem Zusammenhang lässt sich nicht klar unterscheiden, was vom menschlichen Willen kommt und was das Zusammenwirken von Geschehnissen als sinnfähig fortbestehen lässt. Da die Handlungsmaxime auf die Fortführung der Aktionen wirken sollen, verzichten sie auf eine Gegenüberstellung von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken. Zusammen mit Gesten artikulieren Leitsätze ein Geschehen als Sinngebärde, sind Parolen mit hochgehaltener Faust.

## **Fazit**

Viel ist kommentiert worden, wie sehr das Wissen über die Dekolonisation in identitären Essentialismen verhaftet und politisch auf einen völkisch-nationalen Raum bezogen war, der sich gegenüber den wirklichen Belangen der subalternen Bevölkerungssegmente als inkonsistent erwiesen hat. Die Argumentation, die ich hier entwickeln wollte, versucht dennoch einen Raum für ein antikoloniales Engagement der Sozialwissenschaften aufzuzeigen, wie es im Vorhaben beschrieben wurde.

Ausgangspunkt des Textes war die Feststellung, dass das, was als Globalisierung bezeichnet wird, eine riesige, gegen traditionelle Völker gerichtete Genozidmaschine ist. Die effektivste Gegenwehr formierte sich mit dem Entkolonisierungsprozess, der eine nationalstaatliche Schutzstruktur schuf und nur zum Teil die Plünderungswellen des Imperialismus stoppte. Das Gebot der Stunde ist jetzt, Wissenschaft und Ideologie derart neu zu vernetzen, dass der völker- und selbstmörderischen Dimension des kapitalistischen Moments Einhalt geboten wird. Die Sozialwissenschaften haben für eine Neuvernetzung von antikolonialen Praktiken und Theorien weder Räume noch Möglichkeiten aufgetan. Post- und dekoloniale Diskurse haben keinen nennenswerten Beitrag zur Konsolidierung einer antikolonialistischen Wissenschaft geleistet. Die im Namen der post- und dekolonialen intellektuellen Bewegung entwickelten Diskurse neigen dazu, sich in Bezug auf europäische Texte in hermeneutischen Bewegungen derart zu verlieren, dass sie letztendlich blindlings zum Kanonisierungsprozess

in den Sozialwissenschaften beitragen. Meine Absicht war es, hier zu zeigen, dass es den post- und dekolonialen Diskursen nicht gelingt, das Gespenst loszuwerden, das sie selbst schaffen.

Ich wollte in diesem Beitrag die Vorteile einer politiktheoretischen Haltung aufzeigen, der es nicht darum geht, gegen einen epistemischen Eurozentrismus anzugehen, sondern vielmehr sich mit allen bestehenden Konzeptwaffen daran macht, konkret gegen den Kolonialismus und Imperialismus anzukämpfen. Schluss mit den Begriffskämpfen gegen den Eurozentrismus, unsere Strohütte steht in Flammen - jetzt brauchen wir die besten Waffen. Bei Amílcar Cabral geht es nicht darum, sich gegen die – wie auch immer dargestellten – Denkweisen der westlichen Moderne zu stellen. Amílcar Cabral lehnt die Moderne nicht als diskursiven Block ab und geht so einer unweigerlich frontalen diskursiven Konfrontation aus dem Weg. Für Cabral ging es nicht darum, ein Denken zu bekämpfen, sondern ein System der Unterdrückung einiger Völker über andere zu liquidieren. Wenn darauf der politische Fokus gesetzt wird, dann wird der Blick frei für andere Sozialwissenschaften für die dringenden Belange des jetzigen Moments im Angesicht des Abgrunds.

Meine Erfahrungen mit schwarzen Studenten in meinem Tutorenunterricht haben mir gezeigt, wie ungeeignet Sichtweisen häufig sind, die zu starr an einer Auseinandersetzung mit europäischen Theorien ausgerichtet sind. Durch den Begriffsschwall, der zwangsläufig durch den Zusammenprall mit ihnen ausgelöst wird, wird eine Bündelung theoretischer Anstrengungen unmöglich und die Aufmerksamkeit jener, die unsere besten Auszubildenden sein könnten, von dem ablenkt, was akademisches Wissen und akademische Erwartungen an Vernetzung wirklich brauchen.

## **Bibliografie**

Cabral, A. (2013). *A arma da teoria - Unidade e Luta* (Bd. 1). Praia: Fundação Amílcar Cabral.

Harvey, D. (2004). *O novo imperialismo* (1. Aufl.) (port. Übers. von A. Sobral und M. S. Gonçalves). São Paulo: Edições Loyola.

Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

Dambará, K. (1965). *Noti*. França: Edição do PAIGC.

Mignolo, W. D. (2008). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.

Pignarre, P., Stengers, I. (2005). *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte,

Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Walsh, C. “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”, *Nómadas* (Bogotá), 26, 2007.