

Occasional Paper Coursework¹

Institut für Afrikanistik der Universität Wien
Department of African Studies, University of Vienna

Nr. 11 / Juni 2010

*Geschichte und Gesellschaft /
History and Society*

Africana Womanism: Theorie der Differenz

Martin Bodenstern

¹ Die Zusatzbezeichnung **Coursework** bezeichnet **Occasional Papers**, die im Rahmen von Lehrveranstaltungen erarbeitet wurden und daher nicht notwendigerweise auf originärer wissenschaftlicher Forschung basieren, in jedem Fall aber einen Beitrag zur wissenschaftlichen Diskussion leisten. Das vorliegende *Occasional Paper* basiert auf einer Arbeit, die im Sommersemester 2009 im Rahmen des am Institut für Afrikanistik der Universität Wien abgehaltenen Kurses „**Afrikanische Feminismen**“ unter der Leitung von **Dr. Ingeborg Grau und Mag. Michaela Krenčeyová** verfasst wurde.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
Intersektionalität: Neues Paradigma feministischer Theorie	3
Standpunkttheorie: „Starting from marginal lives“	6
Africana Womanism: Eine kurze Definition	7
Africana Womanism und „weißer Feminismus“: Ein unversöhnliches Verhältnis	7
Africana Womanism und „Black Feminism“: Überschneidungen und Diskrepanzen	8
Intersektionalität im Africana Womanism: „The triple plight of Africana women“	10
Der Standpunkt des Africana Womanism: Kultur als totalitärer Bezugsrahmen	11
Conclusio	13
Literaturverzeichnis	15

Einleitung

Der diskursive Rahmen „von kulturellen Differenzen und ihre Festlegungen in ökonomischen, politischen und kulturellen Verhältnissen vollzieht sich über Definitionen, wer und was als 'normal' anzusehen ist, wer, wie, wo dazugehört und wer, wie, wovon ausgeschlossen wird.“ (Kossek 1999: 29) Die Feststellung, dass die theoretischen Inhalte des „westlichen Feminismus“ unvereinbar mit der Lebenssituation „schwarzer Frauen“² sind, bildet dabei den Ausgangspunkt des von Clenora Hudson-Weems entwickelten Konzepts des „Africana Womanism“³ (vgl. Mazama 2001: 400), der den Anspruch erhebt, eine authentische Theoretisierung der spezifischen und einzigartigen Erfahrungen von Frauen „afrikanischer Herkunft“ darzustellen (vgl. Hudson-Weems 1995: 24). In dieser Absicht lässt sich der „Africana Womanism“ als ein Alternativkonzept zum „weißen Feminismus“ beschreiben, mit dem Ziel, eine selbstbestimmte Bewegung „afrikanischer Frauen“ (und Männer) zu mobilisieren (vgl. Arndt 2000: 50). Somit ist Hudson-Weems' Konzept ein afrozentrisches Paradigma eingeschrieben, „that can embrace the activism of all African women, recognized or ignored, who have struggled to liberate African people on a global scale.“ (Dove 1998: 516)

In dem vorliegenden Text möchte ich den „Africana Womanism“ innerhalb seines theoretischen Bezugsrahmens analysieren, um seine thematischen und politischen Inhalte adäquater zu erfassen. Dieser Kontext ist wesentlich durch die Theorie der Intersektionalität und postkoloniale Standpunkttheorien - die beide in den ersten Kapiteln vorgestellt werden - bestimmt, die sich in einer spezifischen Ausprägung im „Africana Womanism“ widerspiegeln. Darüber hinaus ist die Abgrenzung von postkolonialen und feministischen Theorien ein konstitutives Moment für die Entstehung des „Africana Womanism“. Deshalb soll auch das Verhältnis von Hudson-Weems' Theorie sowohl zum „weißen Feminismus“, als auch zum „schwarzen Feminismus“ näher vorgestellt werden, da sich dadurch analytische Öffnungen ergeben.

Intersektionalität: Neues Paradigma feministischer Theorie

Bereits in den 1970ern Jahren wurde die Ausblendung von anderen Aspekten sozialer Unterdrückung in der „weißen Frauenforschung“ von Vertreterinnen des „Black Feminism“ kritisiert. Insbesondere muss an dieser Stelle „The Combahee River Collective“ erwähnt werden, das 1974 von lesbischen und afroamerikanischen Aktivistinnen gegründet worden war.

² Die Bezeichnungen „weißer“ bzw. „schwarzer Feminismus“, „weiße“ bzw. „schwarze Frauen“, „afrikanische Frauen“, „Frauen mit afrikanischen Wurzeln“, etc. beziehen sich auf die Begrifflichkeiten der zumeist angloamerikanischen Literatur, die in diesem Text direkt übersetzt und mit Anführungszeichen gekennzeichnet worden sind. In Anlehnung an die 7-Punkte Definition von „Weiß-Sein“ von Ruth Frankenberg verstehe ich diese Kategorien nicht als biologische/somatische Merkmale, sondern als sozial konstruierte Standpunkte, die von anderen Differenzachsen durchkreuzt werden (vgl. Frankenberg 1996: 56).

³ „Africana“ bezieht sich auf den ethnischen und kulturellen Bezugsrahmen Hudson-Weems' Konzept, „Womanism“ ist ein in Abgrenzung zum Feminismus entstandener Begriff und „far more appropriate than 'female' ('feminism') because of one major distinction-only a female of the human race can be a woman.“ (Hudson-Weems 1995: 23) Hudson-Weems legt Wert darauf, dass ihr Konzept nicht mit Alice Walkers „Womanism“ verwechselt wird (vgl. ebenda: 23), die den Terminus „Womanism“ 1983 als Alternativkonzept zum Feminismus entwickelt hat (vgl. Arndt 2000: 30).

Diese formulierten in „A Black Feminist Statement“ - einer der Schlüsseltexte des „schwarzen Feminismus“ – eine Kritik an dem eindimensionalen Ansatz sowohl der „schwarzen Bürgerrechtsbewegung“, als auch dem „weißen Feminismus“:

„The most general statement of our politics at the present time would be that we are actively committed to struggling against racial, sexual, heterosexual, and class oppression and see as our particular task the development of integrated analysis and practice based upon the fact that the major systems of oppression are interlocking.“ (The Combahee River Collective 1982: 13)

In diesem Kontext ist die Herausbildung von Intersektionalität als neues Paradigma feministischer Forschung und ihre gegenwärtige Hochkonjunktur im akademischen Wissenschaftsbetrieb eng verknüpft mit den Interventionen des „Black Feminism“ (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2000; Singer 2005: 198). Die Elaboration der theoretischen Einwände des „Black Feminism“ in die feministische Debatte mündete bei Kimberlé Crenshaw in dem Begriff der Intersektionalität, den sie anhand von Untersuchungen zum Zusammenspiel von Sexismus und Rassismus in die akademische Debatte eingebracht hat (vgl. Winker/Degele 2009: 12). Die Interaktion und Verwobenheit von sozialen Differenz- und Ungleichheitskategorien geht dabei über eine additive Überlagerung hinaus, da „the intersectional experience [...] greater than the sum of racism and sexism“ (Crenshaw 2000: 209) ist. Intersektionalität bezeichnet in diesem Sinne spezifische Diskriminierungsformen, die Crenshaw mit der Metapher der Straßenkreuzung („intersection“) auf den Punkt bringen wollte:

„Consider an analogy to traffic in an intersection, coming and going in all four directions. Discrimination, like traffic through an intersection, may flow in one direction, and it may flow in another. If an accident happens in an intersection, it can be caused by cars traveling from any number of directions and, sometimes, from all of them.“ (Crenshaw 2000: 216)

Intersektionalität kann dabei in drei verschiedene Untersuchungsebenen gegliedert werden, welche die Makroebene (gesellschaftliche Strukturen und Institutionen), die Mikroebene (Identitätsbildungsprozesse) und die Repräsentationsebene (kulturelle Symbole) umfassen (vgl. Winker/Degele 2009: 18). Für diesen Artikel wird vor allem die Mikroebene von Bedeutung sein, auf der sich die Überschneidung von multiplen Unterdrückungsverhältnissen manifestiert und dort für das betroffene Subjekt erlebbar wird (vgl. Klinger 2003: 33). Hierbei stellt sich primär die Frage, welche sozialen Kategorien für eine intersektionelle Theorie von Relevanz sind. Während lange Zeit das Paradigma der „triple oppression“ - sprich eine Dreifachunterdrückung durch „Rasse“, Klasse und Geschlecht als Hauptachsen der Ungleichheit – vorherrschend war, haben andere AutorInnen das Analysemuster um weitere Kategorien, wie zum Beispiel sexuelle Orientierung (vgl. The Combahee River Collective 1982: 18; Crenshaw 2000: 218), Herkunft und Religion (vgl. Ogunyemi 1996: 112), oder auch körperliche Behinderung erweitert (vgl. Rommelspacher 1995: 55ff.). Wichtig zu betonen ist, dass „Rasse“, Klasse, Geschlecht, Sexualität, etc. weder als separate Einheiten, noch als additives Gefüge auftreten, sondern vielmehr als ein ineinander verwobener Komplex, innerhalb dessen sich die

verschiedenen Ebenen gegenseitig verstärken, abschwächen oder auch verändern (vgl. Winker/Degele 2009: 10).

Die Interdependenz und Relationalität von sozialen Differenzkategorien umfasst dabei nicht nur ihre Interaktionen untereinander, sondern begreift diese Wechselwirkungen als ein konstitutives Moment ihrer Entstehung selbst: „Es gibt gar kein Geschlechterverhältnis jenseits ökonomischer und ethnischer Privilegiensysteme.“ (Rommelspacher 1995: 108)

Durch die Feststellung, dass Geschlechterverhältnisse immer im Kontext von anderen gesellschaftlichen Unterdrückungsmechanismen analysiert werden müssen, wurde Gender als Dreh- und Angelpunkt früherer feministischer Überlegungen dezentralisiert (vgl. Schein/Strasser 1998: 3).

Darüber hinaus führten intersektionelle Ansätze auch zur Infragestellung und Erschütterung des normativen Subjekts des Feminismus: „In particular, recognition that 'race', social class and sexuality differentiated women's experiences has disrupted notions of a homogeneous category 'woman' with its attendant assumptions of universality that served to maintain the status quo in relation to 'race', social class and sexuality, while challenging gendered assumptions.“⁴ (Brah/Phoenix 2004: 82) Der Vorwurf lautete, dass in der feministischen Theorie die Erfahrungssituationen einer partikularen Gruppe – nämlich privilegierter, „weißer“ und heterosexueller Frauen – verallgemeinert und somit die Erfahrungen von Frauen aus anderen sozialen bzw. kulturellen Kontexten marginalisiert worden sind (vgl. Klinger 2003: 20). Mit der Annahme, dass Frauen „an already constituted, coherent group with identical interests and desires, regardless of class, ethnic or racial location“ (Mohanty 2009: 373) darstellen, wurde nicht nur der Universalitätsanspruch des „westlichen Feminismus“ unterstrichen, sondern auch die heteronome Konstruktion der „dritten Welt Frau“ als handlungsunfähiges und ohnmächtiges Objekt vorangetrieben (vgl. ebenda: 375).

Eine derartige Kritik zielte nicht nur auf die theoretischen und inhaltlichen Axiome der „westlichen Frauenbewegung“ ab, sondern war auch als ein direkter Angriff auf die Großkategorie „Frau“ zu sehen (vgl. Brah/Phoenix 2004: 78), den der Paradigmenwechsel von „Differenzen zwischen den Geschlechtern“ zu „Differenzen zwischen Frauen“ veranschaulicht (vgl. Gümen 1999: 220). Die Betonung der Mehrfachunterdrückung marginalisierter Frauen ist aber nicht nur als theoretische Intervention in die Eindimensionalität der feministischen Theorie zu verstehen, sondern spiegelt auch den Anspruch auf Abgrenzung und Besonderheit wider, die das Aufkommen von identitätspolitischen Konzepten begünstigt haben: „This focusing upon our own oppressions is embodied in the concept of identity politics.“ (The Combahee River Collective 1982: 16)

Mit der Neufokussierung auf identitätspolitische feministische Konzepte kann somit auch ein „cultural turn“ konstatiert werden, der statt der politischen Forderung nach Gleichheit und Gerechtigkeit, das (kulturalistische) Recht auf Eigenständigkeit und Besonderheit ins Zentrum

⁴ Die Verwendung von „Race“ in der angelsächsischen Literatur kann dabei nicht wörtlich als „Rasse“ übersetzt werden. Einerseits ist im angloamerikanischen Kontext die einschlägig negative Konnotation aufgrund des Nationalsozialismus nicht gegeben, andererseits wird in emanzipatorischen Zusammenhängen „race“ als politischer und bewusstseinsbildender Begriff positiv besetzt (vgl. Singer 1997: 53; The Combahee River Collective 1982: 14).

seiner Forderungen stellt. In diesem Kontext steht das „Recht auf Differenz“ im Zusammenhang mit der Verabschiedung eines kollektiven emanzipatorischen Subjekts des Feminismus und der Fragmentierung seiner politischen Theorie (vgl. Klinger 2003: 15f.).

Standpunkttheorie: „Starting from marginal lives“

An das Aufkommen von Intersektionalität als neues Paradigma feministischer Forschung sind auch wissenschaftstheoretische Fragestellungen geknüpft: „Die epistemologische Frage ist, wie und welche Verbindungen zwischen sozialem Standort, Erfahrung und Identität, politischen und theoretischen Standpunkten und Wissen vor diesem Hintergrund hergestellt werden können.“ (Singer 2005: 199) Prinzipiell wird in postkolonialen Standpunkttheorien davon ausgegangen, dass es keine objektiven bzw. universellen Wahrheitsansprüche geben kann, sondern Wissen immer sozial situiert ist: „No standpoint is neutral because no individual or group exists unembedded in the world.“ (Collins 2009: 466) Aus diesem Axioms geht hervor, dass diejenigen Individuen bzw. Gruppen ein epistemisches Privileg aufweisen, die von den jeweiligen Unterdrückungserfahrungen betroffen sind. In diesem Sinn geht die postkoloniale Epistemologie über wissenschaftliche Anliegen hinaus, indem sie politisch-emanzipatorische Ziele mit theoretischen Wahrheitsansprüchen verknüpft (vgl. Singer 2005: 213).

Auch für die Entwicklung standpunkttheoretischer Konzepte spielt die Kritik am „westlichen Feminismus“ eine gewichtige Rolle. Der heteronome Charakter des „weißen Feminismus“ erklärt sich dabei nicht nur durch die Universalisierung der Diskriminierungserfahrungen „weißer Frauen“ als dem normativen Maßstab, sondern wird durch ein „single-axis framework“ verstärkt, indem „Rasse“, Klasse und Geschlecht als ausschließende und nicht miteinander zusammenhängende Systeme gedacht werden: „Consequently, feminist theory remains *white* and its potential to broaden and deepen its analysis by addressing non-privileged women remains unrealized.“ (Crenshaw 2000: 221; Hervorhebung i.O.) Die postkoloniale Konsequenz aus diesem eindimensionalen Analyseverfahren ist eine eigenständige Theoretisierung der spezifischen Erfahrungen, Realitäten und Umständen mit denen „schwarze Frauen“ konfrontiert sind. Hierbei sind deren Lebenswelten von besonderer Bedeutung, da sie innerhalb der Schnittmenge von „Rasse“ und Geschlecht situiert sind (vgl. Collins 2009: 462; Crenshaw 2000: 208; The Combahee River Collective 1982: 14). Genau in diesem Kontext ist die Einengung und Fokussierung des politischen Emanzipationskampfes auf „schwarze Frauen“ zu verstehen: „We realize that the only people who care enough about us to work consistently for our liberation is us.“ (The Combahee River Collective 1982: 16)

In der postkolonialen Standpunkttheorie geht es also immer auch um Selbstermächtigungsstrategien, innerhalb derer marginalisierte Gruppen die Definitionsmacht über ihre Erfahrungen und Gegenkonzepte fordern. Das epistemische Privileg leitet sich dabei aus einem speziellen Wissen ab, das durch einen sozialen Standpunkt – der sich in der Schnittmenge von Diskriminierungssystemen befindet – ermöglicht wird: „[...] Black feminist thought encompasses theoretical interpretations of Black women's reality by those who live in

it.“ (Collins 2009: 461)

Africana Womanism: Eine kurze Definition

Am Ausgangspunkt des „Africana Womanism“, der 1987 von seiner afroamerikanischen Urheberin entwickelt worden ist (vgl. Hudson-Weems 1995: 22), steht

„the acknowledgement of a longstanding authentic agenda for that group of women of African descent who needed only to be properly named and officially defined according to their own unique historical and cultural matrix, one that would reflect the co-existence of men and women in a concerted struggle for the survival of their entire family/community.“ (Hudson-Weems 2004: 1)

In diesem Verständnis ist „Africana Womanism“ „an ideology created and designed for all women of African descent. It is grounded in African culture, and therefore, it necessarily focuses on the unique experiences, struggles, needs, and desires of Africana women.“ (Hudson-Weems 1995: 24; Hervorhebung i.O.) Die bewusste kategoriale Einengung des „Africana Womanism“ auf „Frauen afrikanischer Herkunft“ erklärt sich dabei aber nicht nur durch das Postulat der kulturellen Einzigartigkeit, sondern ist auch durch den separatistischen Charakter von Hudson-Weems' Theorie begründet. Somit muss „Africana Womanism“ in einem beidseitigen Kontext gelesen werden, der nicht nur die Abgrenzung zum „weißen Feminismus“ als Ausgangspunkt seiner theoretischen Überlegungen nimmt, sondern auch eine Alternative zum „schwarzen Feminismus“ bieten will (vgl. Alexander-Floyd/Simien 2006: 72). Dieses Distinktionsbedürfnis produziert zahlreiche Verkürzungen und problematische Argumentationslinien, die im Folgenden genauer dargestellt werden sollen. Innerhalb dieser Kontextualisierungen kann der inhaltliche und theoretische Kern des „Africana Womanism“ adäquater erfasst und in Beziehung zu anderen frauenpolitischen Theorien gesetzt werden.

Africana Womanism und „weißer Feminismus“: Ein unversöhnliches Verhältnis

Die unversöhnliche Abgrenzung und Loslösung vom Feminismus und seinem begrifflichen Instrumentarium ist kein ideologischer Effekt, sondern ein konstitutives Moment für die Entstehung des „Africana Womanism“ (vgl. Arndt 2000: 38). Der Feminismus sei eine Weltanschauung, die auf die partikularen Interessen von „weißen Frauen“ ausgerichtet ist und somit kein adäquates Modell für die Lebensrealitäten „schwarzer Frauen“ darstellen kann (vgl. Hudson-Weems 1995: 21). Dies ist durch die historische Entwicklung der Frauenbewegung begründet, die untrennbar mit der rassistischen Ausgrenzung „schwarzer Frauen“ verbunden ist. „Nicht-Weiße“ Kämpfe und Errungenschaften wurden durch die exklusive Ausrichtung des Feminismus marginalisiert bzw. unter die politischen Bedürfnisse des Feminismus subsumiert (vgl. ebenda 1995: 20ff.). In dem hegemonialen Anspruch und den Vereinnahmungstendenzen des Feminismus sieht Hudson-Weems „the ultimate of racist arrogance and domination,

suggesting that authentic activity of women resides with White women.“ (ebenda: 21)

Wenn auch die Kritik am eurozentristischen und rassistischen Charakter der „weißen Frauenbewegung“ ihre Berechtigung hat, so ist das Bild des Feminismus in Hudson-Weems' Ausführungen vereinfacht und basiert auf einer ahistorischen Analyse.

Die Essentialisierung des „Mainstreamfeminismus“ als westliche und kulturimperialistische Weltanschauung negiert die Heterogenität und Dynamik des Feminismus und bildet in Reaktion bzw. Abgrenzung darauf eine neue Begrifflichkeit, anstatt sich differenziert mit dem Feminismus auseinanderzusetzen und den Dialog zu fördern (vgl. Arndt 2000: 55). Die Reduktion der Anfänge des Feminismus in den USA auf „a spontaneous, emotional eruption of Angry White women who were bored suburban housewives“ (Alexander-Floyd/Simien 2006: 72) verharmlost deren politische Beweggründe, wie zum Beispiel materielle Abhängigkeit und Armut, die zur kollektiven Organisation „weißer Frauen“ geführt haben und versucht sie dermaßen zu delegitimieren (vgl. Frye 2001: 95). Die Konstruktion eines „weißen Feminismus“ im Singular basiert dabei auf einer vereinfachten historischen Darstellung und untermauert dessen politische Entwertung (vgl. Alexander-Floyd/Simien 2006: 74).

Interessant zu beobachten ist, dass der „Africana Womanism“ seine inhaltliche Bestimmung wesentlich durch die Abgrenzung zu anderen theoretischen Strömungen erhält. Der zentrale Referenzpunkt ist zwar der „weiße Feminismus“, aber auch gegenüber dem „Black Feminism“, „African Feminism“ und Alice Walker's „Womanism“ werden klare Grenzen gezogen (vgl. Hudson-Weems 1995: 24). Besonders in Bezug auf den „Mainstreamfeminismus“ folgen Hudson-Weems Ausführungen dem Prinzip der Differenzkonstruktion. In Ablehnung und Distanzierung zu den negativ gesetzten Werten des „westlichen Feminismus“ werden zum Beispiel wie folgt die Inhalte des „Africana Womanism“ positiv konstruiert:

„Unlike the mainstream feminist, whose struggle is characteristically independent of and adverse to male participation, the Africana womanist invites her male counterpart into her struggle for liberation and parity in society [...]“ (ebenda: 61) Die Konstruktion einer einheitlichen und homogenen Ablehnung des Feminismus innerhalb der „afrikanischen Community“ dient zur zusätzlichen Delegitimierung und Verstärkung des Ressentiments: „Africana men and women do not accept the idea of Africana women as feminists. There is a general consensus in the Africana community that the feminist movement, by and large, is the White woman's movement [...]“ (ebenda: 25)

Der „weiße Feminismus“ ist also der zentrale Referenzpunkt in der Theorie des „Africana Womanism“. In der strikten Abgrenzung zu ihm scheinen aber zum großen Teil weniger inhaltliche bzw. theoretische Argumente eine Rolle zu spielen, als die konstitutive Funktion dieser Differenzkonstruktion für den „Africana Womanism“ selbst.

Africana Womanism und „Black Feminism“: Überschneidungen und Diskrepanzen

In der 2004 erschienenen Aktualisierung des „Africana Womanism“ „Africana Womanist Literary Theory“ übt Hudson-Weems scharfe Kritik an „schwarzen Feministinnen“, wie Patricia

Hill Collins, bell hooks und Elizabeth Higginbotham: „Even as black feminism attempts to correct its myopic vision through its incorporation of the substance of Africana Womanism, it fails to admit (while it omits) Africana womanism's essential and underlying foundation-nommo, its name.“ (Hudson-Weems 2004: 6) In diesem Spannungsverhältnis zwischen „Africana Womanism“ und „Black Feminism“ manifestieren sich genau jene Kontroversen, die sich um den Anspruch „to authoritatively name a political identity for Black women“ (Alexander-Floyd/Simien 2006: 82) drehen. Insofern ist Hudson-Weems Ablehnung des „Black Feminism“ nicht nur inhaltlicher Natur, sondern spiegelt auch den Kampf um das Deutungsmonopol für die Lebenssituation „afrikanischer Frauen“ und eine darauf bezogene Theorie wider.

Dennoch führt Hudson-Weems inhaltliche Argumente gegen den „schwarzen Feminismus“ an, die wie folgt formuliert werden: Im „Africana Womanism“ geht es nicht nur um eine dezidierte Abgrenzung vom „weißen Feminismus“, sondern auch von Strömungen, die sich terminologisch auf den Feminismus beziehen, sei es nun der „Black Feminism“ oder der „African Feminism“. Statt Gemeinsamkeiten zwischen diesen Strömungen und der Theorie des „Africana Womanism“ herauszuarbeiten, geht es Hudson-Weems um eine klare Loslösung, indem der „Africana Womanism“ als „unique and separate from both White feminism and Black feminism“ (Hudson-Weems 1995: 24) beschrieben wird. „Afrikanischen Frauen“, die sich der politischen Agenda des „Black Feminism“ angeschlossen haben, wird vorgeworfen, dass sie „assimilationists or sellouts“ sind, die „no true commitment to their culture and their people“ (ebenda: 26) besitzen. Der Vorwurf einer fehlenden kulturellen Fundierung des „Black Feminism“ ist dabei als Delegitimierungsstrategie zu lesen: „Her characterization of feminism as a White theory, grounded in the experiences of White women, serves one purpose: to disqualify it as a legitimate political theory for Black women.“ (Alexander-Floyd/Simien 2006: 72) Darüber hinaus wird den „schwarzen Feministinnen“ vorgehalten, dass ihre Adaption des „Black Feminism“ aus der „naiveté about the history and ramifications of feminism“ (Hudson-Weems 1995: 27) resultiere. In diesem Punkt muss Hudson-Weems entgegengehalten werden, dass „schwarze Feministinnen“ lange vor der Entstehung des „Africana Womanism“ die Kritik und Thematisierung von rassistischen Strukturen und Verhaltensweisen im „westlichen Feminismus“ als eines ihrer Hauptanliegen deklariert haben (vgl. The Combahee River Collective 1982: 21). Hudson-Weems' Polemik gegen den „schwarzen Feminismus“ ist auf eine strikte Trennung von „schwarzen Frauen“ aufgebaut, die entweder als „Africana Womanist“ oder als „Black“ oder „African feminists“ klassifiziert werden. Dabei ist die Delegitimierung „schwarzer Frauen“, die den Begriff des Feminismus adaptiert haben, als Strategie zu verstehen, den „Africana Womanism“ aufzuwerten und ihn als authentische Theorie zu präsentieren (vgl. Alexander-Floyd/Simien 2006: 79). Die Missbilligung des „Black Feminism“, der die politische Agenda des Feminismus übernommen habe und somit auch auf den gleichen Grundannahmen - wie dem Primat von Geschlechterfragen - beruhe (vgl. Hudson-Weems 1995: 26), korrespondiert dabei nicht mit dem inhaltlichen Programm des „schwarzen Feminismus“: „Black feminism is not a carbon copy of White feminism. It is merely one school

of thought or category for feminist analyses.“ (Alexander-Floyd/Simien 2006: 74)

Der „schwarze Feminismus“ kann deshalb auch als ein unliebsamer Gegenpart zum „Africana Womanism“, der selbst einer kulturalistisch-pluralistischen Ideologie anhängt, bezeichnet werden, da er „ein als selbstverständlich vorausgesetztes Vertrauen in die schwarze Solidarität als tiefe Wurzel schwarzer politischer Philosophie“ (Collins 1997) relativiert.

So besteht ein Anliegen des „Black Feminism“ nicht nur in dem geschlechterübergreifenden Bekämpfen rassistischer Diskriminierung, sondern auch in dem Thematisieren und Kritisieren des Sexismus innerhalb der „schwarzen Community“ (vgl. The Combahee River Collective 1982: 16).

Intersektionalität im Africana Womanism: „The triple plight of Africana women“

Hudson-Weems betont die Mehrfachunterdrückung von „schwarzen Frauen“, die allerdings nach ihrer Konzeptualisierung nicht über die klassische Trias von „Rasse“, Klasse und Geschlecht hinausgeht. Bemerkenswert dabei ist, dass die Autorin die Notwendigkeit einer Rangordnung dieser sozialpolitischen Kategorien betont, die auf die praktische Lebensrealität „afrikanischer Frauen“ bezogen ist (vgl. Hudson-Weems 1995: 49). In ihrer Auffassung ist das Primat von Geschlecht für die Lebensrealität „afrikanischer Frauen“ abzulehnen und in seiner Relevanz hinter die wirkmächtigeren Kategorien von „Rasse“ und Klasse zu stellen: „Society needs to deal with all aspects of the oppression of the Africana woman in order to better combat them. Race and class biases are the key issues for non-Whites and must be resolved even before gender issues if there is any hope for human survival.“ (ebenda: 41) Die politische Agenda des „Africana Womanism“ setzt sich demnach vorwiegend aus dem Kampf gegen Rassismus und Klassismus zusammen, denn „afrikanische Frauen“ „cannot afford the luxury [...] of being consumed by gender issues.“ (ebenda: 28). Diese Rangordnung unterscheidet den „Africana Womanism“ von anderen antisexistischen Theorien (vgl. Alexander-Floyd/Simien 2006: 77), in denen die klare Trennung und Unterscheidbarkeit der Trias „Rasse“, Klasse und Geschlecht dezidiert zurückgewiesen wird: „We also often find it difficult to separate race from class from sex oppression because in our lives they are most often experienced simultaneously.“ (The Combahee River Collective 1982: 16)

Die „Hierarchisierungsfalle“ (Amesberger/Halbmayer 2008: 6) schnappt dann zu, wenn weder die Simultanität und Verwobenheit von „Rasse“, Klasse, Geschlecht etc. im jeweiligen Kontext, noch die Unterschiede zwischen diesen Unterdrückungssystemen bedacht werden, die eine Gleichsetzung bzw. ein gegenseitiges Auspielen verunmöglichen (vgl. Klinger 2003: 34).

Der geschlechterübergreifende Kampf gegen die rassistische Diskriminierung wird dabei nicht nur ins Spiel gegen den Feminismus gebracht, sondern dient auch der Konstruktion einer „stable and homogenous racial group identity.“ (Alexander-Floyd/Simien 2006: 77) Als Reaktion auf das Primat von Geschlecht in der feministischen Theorie wird die Solidarität von „afrikanischen Frauen und Männern“ gefordert, die gegen die dominanten Unterdrückungsverhältnisse des Rassismus und Klassismus einen gemeinsamen Kampf um

„the survival of our entire race“ (Hudson-Weems 1995: 31) führen sollen: „Africana men and women share a similar space as oppressed people, and thus, they cannot afford this division between the sexes.“ (ebenda: 63)

Die Beschreibung der Geschlechterbeziehungen in Hudson-Weems' Konzept ist von Ogunyemi, als afrikanische Vertreterin eines „Africana Womanism“, heftig kritisiert worden: Sie beschreibt „Africana womanism, which tends to romanticize black male-female relationships, ignoring its myriad dangers for women“ (Ogunyemi 1996: 119) als utopische Vision. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass auch das Postulat der geschlechterübergreifenden Solidarität keine theoretische Innovation des „Africana Womanism“ darstellt, sondern in Ansätzen des „Black Feminism“ bereits formuliert worden ist (vgl. The Combahee River Collective 1982: 16).

Ebenfalls zu kritisieren ist die Einschränkung auf „Rasse“, Klasse und Geschlecht, die als Hauptwidersprüche für die Lebenssituation „afrikanischer Frauen“ benannt werden. Demgegenüber betonen gerade afrikanische AutorInnen die Mehrfachunterdrückung „afrikanischer Frauen“, die neben der „triple oppression“ auch mit anderen Dimensionen sozialer Ungleichheit konfrontiert sind (vgl. Arndt 2002: 59). So beschreibt Ogunyemi die weiteren Problemfelder im afrikanischen Kontext: „Beside gender, ethnicity, education, state of origin, religion, buying power, and geographical location (the rural-urban axis) are crucial in distinguishing the insiders from the outsiders.“ (Ogunyemi 1996: 112)

Der Standpunkt des Africana Womanism: Kultur als totalitärer Bezugsrahmen

Das Postulat der Differenz ist für viele afrikanische Aktivistinnen der Referenzpunkt ihres politischen Bewusstseins: „To most African women, difference becomes a stepping stone for self-identity and a strong drive for cultural self-retrieval.“ (Kolawole 1997: 25) In dieser Linie steht auch Hudson-Weems, deren radikale und unversöhnliche Abgrenzung zum „weißen“, als auch zum „schwarzen Feminismus“ den zentralen Referenzpunkt ihrer Theorie des „Africana Womanism“ bildet. Diese besagt, dass die einzig authentische und wahre Repräsentation von „schwarzen Frauen“ nur „Africana womanists“ möglich sei (vgl. Alexander-Floyd/Simien 2006: 80). „Schwarze Aktivistinnen“, die eine andere theoretische Strömung für ihre politische Praxis adaptieren, werden als Verräterinnen bzw. Konformistinnen diskreditiert (vgl. Hudson-Weems 1995: 26).

Die Höherwertigkeit des „Africana Womanism“ wird durch den authentischen Bezug auf die „afrikanische Kultur“ legitimiert. Hudson-Weems afrozentrisches Paradigma basiert dabei auf der Konstruktion eines Idealtypus einer „Africana womanist“, der 18 Kriterien beinhaltet: Eine „African womanist“ ist demnach „(1) a self-namer and (2) a self-definer, (3) family-centered, (4) genuine in sisterhood, (5) strong, (6) in concert with male in struggle, (7) whole, (8) authentic, (9) a flexible role player, (10) respected, (11) recognized, (12) spiritual, (13) male compatible, (14) respectful of elders, (15) adaptable, (16) ambitious, (17) mothering and (18) nurturing.“ (ebenda: 143; Hervorhebung i.O.)

Diese Einstellungen, Werte, Charakteristika und Normen leiten sich allesamt aus der

„afrikanischen Kultur“ ab, die durch ahistorische und generalisierende Aussagen propagiert wird. So wird von Hudson-Weems ein kulturell determiniertes weibliches Subjekt vorausgesetzt: „As an authentic being, her standards, her acts, and her ideals directly reflect those dictated by her own culture.“ (ebenda: 69) Diese kulturalistische Determinierung von individuellen Einstellungen und Handlungen wird durch pauschalisierende und aus dem historischen Kontext gerissene Argumente unterstützt, die zum Beispiel wie folgt formuliert werden: „There has always been bonding among Africana women that cannot be broken.“ (ebenda: 65) Wenn dann die jeweiligen Charakteristika der „africana womanist“ als „an ever-present part of Africana culture“ (ebenda: 69) essentialisiert werden, kommen wir zu einer Konzeptualisierung, „that is based on a static, transhistorical view of African culture and identity.“ (Alexander-Floyd/Simien 2006: 79) An dieser Auffassung von Kultur ist daher zurecht auch kritisiert worden, dass sie ähnliche Mechanismen der Fremdrepräsentation und Vereinnahmung beinhaltet, wie sie Hudson-Weems dem „weißen Feminismus“ vorwirft: „Although Hudson-Weems contends that Africana Womanism is grounded in African culture, one would be hard-pressed to actually realize the African *culture* she is referring to. In fact, much of her discussion focuses on particular Africana historical experiences, namely those related to the United States enslavement.“ (Blay 2008: 65; Hervorhebung i.O.)

Weiters ist zu problematisieren, dass der starre und normative Prototyp der „Africana womanist“ als eine Art Test gelten kann, wer den Kriterien von „Schwarz-Sein“ bzw. dem afrozentrischen Paradigma entspricht (vgl. Alexander-Floyd/Simien 2006: 78). Die kategoriale Einengung von Hudson-Weems' Konzept auf Frauen „afrikanischer Herkunft“ setzt dabei „Schwarz-Sein“ als biologisches Kriterium „for race and gender consciousness“ (Collins 2009: 460) voraus. Zwar wird dieser biologisierende Begriff von „Rasse“ im Gegensatz zur rassistischen Abwertung mit vermeintlich positiven Attributen versehen, nichtsdestotrotz bedeutet diese positive Umkehrung eine stillschweigende Akzeptanz der rassistischen Verknüpfungslogik von somatischen Merkmalen und kulturellen Fähigkeiten (vgl. Miles 1991: 98). Während die statische und deterministische Auffassung des „Africana Womanism“ die entkontextualisierte Kategorie „schwarze Frauen“ in einen kausalen Zusammenhang mit einem politischen Bewusstsein setzt, ohne dessen Herausbildung erklären zu können (vgl. Collins 2009: 460), betont im Kontrast dazu Collins' Theorie des „Black feminist thought“ den prozessualen und dynamischen Charakter eines selbstbestimmten, autonomen Standpunkts (vgl. ebenda: 463f.). Die Konstruktion eines essentialisierten „schwarzen Subjekts“ ist dabei wesentlich an die Bestimmungen von „Rasse“, Klasse und Geschlecht gebunden, die nicht mehr als gesellschaftliche Herrschaftsmechanismen, sondern als identitäre Merkmale definiert werden: „Klasse, Rasse, Geschlecht treten gewissermaßen als individuelle 'Erlebnis'qualitäten in Erscheinung und werden als solche naturalisiert/biologisiert.“ (Klinger 2003: 25) Eine derartige Konzeptualisierung von „Rasse“ als Voraussetzung für ein politisches Bewusstsein wird deshalb von Vertreterinnen des „Black Feminism“ auch heftig kritisiert: „As black women we find any type of biological determinism a particularly dangerous and reactionary basis upon which to build a politic.“ (The Combahee River Collective 1982: 17)

Weiters ist das Bild der „afrikanischen Kultur“ in Hudson-Weems' Ausführungen von Verzerrungen und heteronomen Repräsentationsstrategien geprägt. Die Subsumierung der vielfältigen und heterogenen Realitäten „schwarzer Frauen“ unter der Totalität einer „afrikanischen Kultur“ ebnet dabei die Unterschiede in den Lebenswelten von afrikanischen und afroamerikanischen Frauen ein (vgl. Arndt 2000: 39f.). Darüber hinausgehend ist der Bezug aus „Afrika“ bzw. „afrikanische Frauen“ durch strategische Vereinnahmungen geprägt (vgl. Alexander-Floyd/Simien 2006: 83), die simultan als positiver und negativer Bezugsrahmen afroamerikanischer Theoretikerinnen dienen. Diese stereotypisierenden Afrikabilder werden in diesem Kontext für spezifische Zwecke instrumentalisiert, die unter anderem auch den individuellen Wunsch nach identitärer Verortung widerspiegeln: „All too often, the only way that Africa participates in this discourse about black identity is in its remaking in the image of whichever political grouping it is called upon to serve within this Diaspora community.“ (Oyewumi 2001)

Die undifferenzierte Kategorie der „Africana womanists“ definiert als Frauen „afrikanischer Herkunft“ wird dabei zwar einerseits den strukturellen Ähnlichkeiten in den Erfahrungen „schwarzer Frauen“ gerecht, andererseits wird aber vernachlässigt, dass diese durch zahlreiche andere Faktoren wie Klassenunterschiede, sexuelle Orientierung, Alter, Religion, etc. beeinflusst werden. Deshalb bevorzugt es Collins von „a Black women's standpoint“ statt von „a Black woman's standpoint“ (Collins 2009: 463; Hervorhebung i.O.) zu sprechen.

Nicht zuletzt ist der „Africana Womanism“ aufgrund seines differentialistischen Charakters aus der Perspektive einer dialogischen Standpunkttheorie - wie sie Collins artikuliert hat – dezidiert zu kritisieren. In Collins Selbstermächtigungstheorie wird klar zwischen „separatistischen“ und „autonomen Gruppen“ unterschieden: Beide Konzepte teilen zwar die Auffassung, dass unter dem Postulat der Selbstdefinition die Ausarbeitung und Formulierung von Unterdrückung in den Händen der Betroffenen liegen sollte; „autonome Gruppen“ gehen aber nach Vorstellung der afroamerikanischen Soziologin insofern über „separatistische Gruppen“ hinaus, indem sie den kontinuierlichen Ideen- und Erfahrungsaustausch als immanenten Bestandteil ihrer politischen Theorie und Praxis erklären (vgl. Collins 2009: 468f.). Dieser Ansatz ist gerade im Kontext der Fragmentierung feministischer Theorie und der spärlichen Allianzenbildungen von „weißen“ und „nicht-weißen Frauen“ dezidiert zu begrüßen (vgl. Frankenberg 1996: 52).

Conclusio

Das theoretische Konzept des „Africana Womanism“ ist in einen vielseitigen Kontext eingebettet, indem die Distinktion zu anderen antisexistischen Theorien ein konstitutives Moment für seine Entstehung bildet. Dabei ist sein Verhältnis zu postkolonialen Interventionen in die theoretische Debatte des Feminismus ambivalent. Denn obwohl sich einerseits zahlreiche Versatzstücke des „Black Feminism“ im „Africana Womanism“ wiederfinden, beansprucht Hudson-Weems das Repräsentations- und Deutungsmonopol für die Situation „schwarzer Frauen“ für sich.

In diesem theoretischen Disput treten vor allem zwei Erkenntnisse zutage, nämlich „[...] the heterogeneity between and among Black women—those who wish to emphasize the primacy of their racial identity and others who do not—and the function of self-definition in developing critical social theory.“ (Alexander-Floyd/Simien 2006: 82)

Innerhalb dieser Kontroversen ist auch immer der soziale Kontext der ProtagonistInnen von entscheidender Bedeutung, der für die Legitimität, Funktion und Ausrichtung der jeweiligen Theorie prägend wirkt: Die Frage „'From whose center are we operating?'“ (Blay 2008: 61) wird dabei der standpunkttheoretischen Kritik gerecht, wie Hudson-Weems als (privilegierte) afroamerikanische Wissenschaftlerin den Anspruch erheben kann, alle „schwarzen Frauen“ repräsentieren zu wollen. Die authentische kulturelle Fundierung des „Africana Womanism“ ist aber wie eruiert wurde, nicht nur durch die soziale Situierung Hudson-Weems zu problematisieren, sondern auch durch den fehlenden Praxisbezug im „Africana Womanism“ (vgl. Alexander-Floyd/Simien 2006: 68): „If any ideological framework is to be indeed African-centered, it must be functional, or [...] practical and solution-oriented. Thus, it remains questionable whether Africana womanism is indeed African-centered, or as she would likely name it, Afrocentric.“ (Blay 2008: 66)

Die Inkorporation postkolonialer feministischer Kritik in das theoretische Programm des „Africana Womanism“ bleibt dabei defizitär: Denn sowohl Hudson-Weems' Konzeptualisierung der „triple plight for Africana women“ (Hudson-Weems 1995: 41) lässt methodische Inkonsequenz erkennen, wie auch die Adaption standpunkttheoretischer Ansätze, die auf ihre Legitimationsfunktion für die Authentizität des „Africana Womanism“ reduziert werden.

Abschließend bleibt ein ernüchterndes Resümee über die Theorie des „Africana Womanism“ zu ziehen, in der die Abgrenzung und Loslösung zu konkurrierenden Theorien vor eine seriöse inhaltliche Auseinandersetzung gestellt wird: Der separatistische Charakter verbunden mit den polemischen Inhalten des „Africana Womanism“ „ignore and distort Black feminist thought and history, fail to join theory with practice, and depend on an ahistoric, monolithic view of African cultures.“ (Alexander-Floyd/Simien 2006: 68)

Literaturverzeichnis

- Alexander-Floyd, Nikol G./Simien, Evelyn M. (2006): Revisiting "What's in a Name?". Exploring the Contours of Africana Womanist Thought. In: *Frontiers* 27/1, 67-89.
- Amesberger, Helga/Halbmayer, Brigitte (2008): *Das Privileg der Unsichtbarkeit. Rassismus unter dem Blickwinkel von Weißsein und Dominanzkultur*. Wien: Braumüller.
- Arndt, Susan (2000): *Feminismus im Widerstreit. Afrikanischer Feminismus in Gesellschaft und Literatur*. Münster: Unrast.
- Blay, Yaba Amgborale (2008): All the 'Africans' are Men, all the "Sistas" are "American", but Some of Us Resist. Realizing African Feminism(s) as an Africological Research Methodology. In: *The Journal of Pan African Studies*, 2/2, 58-73.
- Brah, Avtar/Phoenix, Ann (2004): Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality. In: *Journal of International Women's Studies* 5/3, 75-86.
- Collins, Patricia Hill (1997): Wie Lila für Lavendel. Womanism und schwarzer Feminismus in den USA. http://www.archiv3.org/volltext_63413.htm [Zugriff am 12.5.2010]
- Collins, Patricia Hill (2009): Black Feminist Thought. In: Back, Les/Solomos, John (eds.): *Theories of Race and Racism. A Reader*. London/New York: Routledge, 459-475.
- Crenshaw Kimberly (2000): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: James, Joy/Sharpley-Whiting T. Denean (eds.): *The Black Feminist Reader*. Malden: Blackwell, 208-238.
- Dove, Nah (1998): African Womanism: An Afrocentric Theory. In: *Journal of Black Studies* 28/5, 515-539.
- Frankenberg, Ruth (1996): Weiße Frauen, Feminismus und die Herausforderung des Antirassismus. In: Fuchs, Brigitte/Habinger, Gabriele (Hg.): *Rassismen und Feminismen*. Wien: Promedia, 51-66.
- Frye, Marilyn (2001): White Woman Feminist 1983-1992. In: Boxill, Bernard (ed.): *Race and Racism*. Oxford: Oxford University Press, 83-100.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2000): Fallstricke des Feminismus. Das Denken „kritischer Differenzen“ ohne geopolitische Kontextualisierung. Einige Überlegungen zur Rezeption antirassistischer und postkolonialer Kritik. <http://them.polylog.org/2/age-de.htm> [Zugriff am 12.5.2010]
- Gümen, Sedef (1999): Das Soziale des Geschlechts. Frauenforschung und die Kategorie der „Ethnizität“. In: Kossek, Brigitte (Hg.): *Gegen-Rassismen: Konstruktionen – Interaktionen – Interventionen*. Hamburg/Berlin: Argument, 220-241.
- Hudson-Weems, Clenora (1995): *Africana Womanism. Reclaiming Ourselves*. Troy: Bedford Publishers.
- Hudson-Weems, Clenora (2004): *Africana Womanist Literary Theory*. Trenton/Asmara: Africa World Press.
- Klinger, Cornelia (2003): Ungleichheit in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht. In: Knapp, Gudrun-Axeli/Wetterer, Angelika (Hg.): *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 14-48.

Kolawole, Mary E. Modupe (1997): *Womanism and African Consciousness*. Trenton/Asmara: Africa World Press.

Kossek, Brigitte (1999): *Gegen-Rassismen: Ein Überblick über gegenwärtige Diskussionen*. In: Kossek, Brigitte (Hg.): *Gegen-Rassismen: Konstruktionen – Interaktionen – Interventionen*. Hamburg/Berlin: Argument, 11-51.

Mazama, Ama (2001): *The Afrocentric Paradigm: Contours and Definitions*. In: *Journal of Black Studies* 31/4, 387-405.

Miles, Robert (1991): *Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*. Hamburg: Argument.

Mohanty, Chandra Talpade (2009): *Under Western Eyes*. In: Back, Les/Solomos, John (eds.): *Theories of Race and Racism. A Reader*. London/New York: Routledge, 371-391.

Ogunyemi, Chikwenye Okonjo (1996): *Africa Wo/man Palava. The Nigerian Novel by Women*. Chicago: The University of Chicago Press.

Oyewumi, Oyeronke (2001): *Ties that (un)bind: Feminism, Sisterhood and other foreign Relations*. <http://www.jendajournal.com/vol1.1/oyewumi.html> [Zugriff am 12.5.2010]
[Ursprünglich erschienen in: *Jenda. A Journal of Culture and African Women Studies* 1/1, 1-18.]

Rommelspacher, Birgit (1995): *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*. Berlin: Orlanda Frauenverlag.

Schein, Gerlinde/Strasser, Sabine (1998): *Abschied von den Anderen. Welchen Platz nehmen „Geschlecht“ und „Kultur“ in der feministischen Anthropologie ein? Zur Debatte um Kategorien und Identitäten*. In: *Weiberdiwan* 1, 3-5.

Singer, Mona (1997): *Fremd. Bestimmung. Zur kulturellen Verortung von Identität*. Tübingen: edition diskord.

Singer, Mona (2005): *Geteilte Wahrheit. Feministische Epistemologie, Wissenssoziologie und Cultural Studies*. Wien: Löcker.

The Combahee River Collective (1982): *A Black Feminist Statement*. In: Hull, Gloria T./Scott, Patricia Bell/Smith, Barbara (Hg.): *All The Women Are White, All The Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*. Old Westbury/New York: The Feminist Press, 13-22.

Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript.

Institut für Afrikanistik / *Department of African Studies*

Universität Wien / *University of Vienna*

UniCampus Hof 5

Spitalgasse 2-4

A-1090 Wien / *Vienna*

Österreich / *Austria*

Telefon: +43(0)1-4277432-01

Fax: +43(0)1-42779432

Mail: afrikanistik@univie.ac.at

Web: www.univie.ac.at/afrikanistik



universität
wien

Die **Occasional Papers** des Instituts für Afrikanistik erscheinen unregelmäßig und haben zum Ziel, das inhaltliche Spektrum von Forschung und Lehre des Instituts in der Öffentlichkeit bekannter zu machen und den wissenschaftlichen Austausch von Kolleginnen und Kollegen weltweit sowie am Institut selbst zu fördern. Die **Occasional Papers** umfassen alle Themenbereiche der am Institut Forschenden, Lehrenden und Studierenden und werden vor der Veröffentlichung institutsintern besprochen und diskutiert.

Die **Occasional Papers** stehen allen Interessierten auf der Homepage des Instituts zum kostenlosen Herunterladen zur Verfügung.

Herausgeber ist das Institut für Afrikanistik der Universität Wien.

Koordination und Layout: Birgit Englert (birgit.englert@univie.ac.at)

The **Occasional Papers** of the Department of African Studies at the University of Vienna appear irregularly and aim at making the research and teaching of the people associated with the department known to a wider public and to encourage and strengthen the scientific exchange between scholars working on issues related to Africa – world wide as well as within the department itself. **Occasional Papers** relate to all the topics of research currently being worked on by researchers, teachers and students at the Department and are discussed there before being placed Online.

The **Occasional Papers** are available for download at the homepage of the Department free of charge.

The **Occasional Papers** are published by the Department of African Studies, University of Vienna.

Co-ordination and layout: Birgit Englert (birgit.englert@univie.ac.at)