

Praktiken der Kritik und Innovation und die Transformation des Politischen im Jugendaktivismus des urbanen Senegal

Sandrine Gukelberger, Christian Meyer

Zusammenfassung

Unser Beitrag setzt sich mit dekolonialem Jugendaktivismus im urbanen Senegal auseinander. Basierend auf ethnografischen Feldforschungen zu Jugendaktivismus im Senegal entwickeln wir mit Maurice Merleau-Ponty eine phänomenologische Perspektive auf die „antizipatorischen“ und „innovatorischen Aktivitäten“ von Jugendlichen (Lars Clausen). Zum einen arbeiten wir heraus, wie Jugendliche ihre lokalen Anliegen zwar in partikulare, ihrer politischen Kultur entsprechende Rahmen stellen, zugleich aber über off- und online-Protestpraktiken Bezüge transnationaler und universeller Art schaffen. Zum anderen untersuchen wir, wie Vorstellungen von globalen Machtverhältnissen, geopolitischen Ordnungen, ungleichen kulturellen Repräsentationen und Rassismen, die im weltweit vernetzten Jugendaktivismus zirkulieren, aufgegriffen und mit lokalen Bezügen partikularisiert und situiert werden. Dadurch entwickeln wir ein Verständnis, auf welche Weise Jugendliche auch dazu beitragen, die politische Kultur im Senegal zu dynamisieren und zu transformieren.

Schlagwörter: Dekolonialer Jugendaktivismus, phänomenologischer Ansatz, temporale Organisation, Protestpraktiken, soziale Medien, urbaner Senegal

Practices of critique and innovation and the transformation of the political in urban Senegalese youth activism

Abstract

Our contribution deals with decolonial youth activism in urban Senegal. Based on ethnographic fieldwork with youth activists in Senegal, we employ Maurice Merleau-Ponty's phenomenological perspective to examine "anticipatory" and "innovative youth activities" (Lars Clausen) and how they transform political culture. On the one hand, we look at how young people place their local concerns in a particular framework appropriate to their respective political culture and study how their offline and online protest practices create references of a transnational and universal nature. On the other hand we work out, how ideas of global power relations, geopolitical orders, unequal cultural representations and racism are taken up by the globally networked youth activists and are particularized and situated through local references. In doing so, we develop an understanding of how youth activism contributes to dynamizing and transforming political culture in Senegal.

Keywords: decolonial youth activism, phenomenological approach, temporal organization, protest practices, social media, urban Senegal

In Erinnerung an Xola Qama

1 Einleitung

Unser Beitrag setzt sich mit dekolonialem Jugendaktivismus im urbanen Senegal auseinander. Ziel ist es, ein Verständnis dafür zu entwickeln, auf welche Weise der Jugendaktivismus dazu beiträgt, die politische Kultur im Senegal zu dynamisieren und zu transformieren. Seit der Unabhängigkeit vom Kolonialstaat Frankreich waren es im Senegal immer wieder Teile der urbanen Jugend – darunter oft Studierendenbewegungen –, die Demokratieforderungen stellten, sich gegen neokoloniale Abhängigkeiten wandten und sich kritisch mit tradierten Wissensbeständen und Verhaltensweisen der älteren Generationen auseinandersetzten (Bathily, 1992; Bathily et al., 1995).

Auffällig war dabei stets eine Verbindung zwischen politischem Engagement und dem gemeinsamen Machen bzw. Hören von Musik, die sich seit den späten 1980er Jahren insbesondere in den mittleren und unteren sozialen Schichten intensiviert hat und auch heute noch aktuell ist. Inhaltlich steht hier weniger das durch Hierarchien und Abhängigkeit gekennzeichnete Generationenverhältnis im Zentrum als hingegen die Perspektivlosigkeit von Jugendlichen und die Politik politischer und wirtschaftlicher Eliten (Crossouard & Dunne, 2015; Gukelberger & Meyer, 2021, 2022).

Da soziale Bewegungen generell durch einen hohen Anteil Jugendlicher gekennzeichnet sind, wird bisweilen von einer Wahlverwandtschaft zwischen Jugend und Protest gesprochen (Roth & Rucht, 2000; Terpe, 2011). Konzeptionen von *Jugend* sowie von der *Jugend als gesellschaftliche Institution* variieren allerdings kulturell und historisch stark. Unzweifelhaft ist, dass die Jugend sowohl als demographische Kohorte als auch als sozio-ökonomische Gruppe in den Ländern des globalen Südens sehr viel größer ist als in den Industrieländern im Norden. Bis heute wird Jugend auf dem afrikanischen Kontinent bisweilen als „lost generation“ (Cruise O’Brien, 1996), als „aids orphans, child soldiers, disaffected and marginalized young men, and sexually active teenage girls“ (Reynolds Whyte et al., 2008, S. 3) oder aber auch als Initiatorin politischer Reform- oder religiöser Erneuerungsbewegungen thematisiert (Boesen, 2008). Insbesondere im Kontext Senegals analysieren Jugendliche selbst ihre soziale und globale Situation und betonen die Notwendigkeit einer Politisierung der Jugend, auch der privilegierten und der gesellschaftlichen Dekolonisierung insgesamt (Ouvrage Collectif, 2017; Anne, 2019).

In unserer Analyse möchten wir ein zuletzt vernachlässigtes Merkmal von „antizipatorischer Aktivität“ der Jugend, das Clausen (1976, S. 32–34) unter Bezug auf ethnologische Literatur über die Bevölkerungsgruppe der Chaga in Tansania (Raum, 1967) und sicher noch unter dem Eindruck der deutschen Studierendenbewegung formuliert hat, zurück in den Fokus rücken: Jugend ist vorbereitend auf die Zukunft des Erwachsenseins gerichtet und wirkt daher bereits gestaltend auf die Gegenwart ein, da sie die Erwachsenen in ihren Positionen schließlich einmal ersetzen wird. Jugendliche fordern (anders als Kinder) das Bestehende *ernsthaft* heraus und werden daher häufig auch ernsthaft, d.h. sozial sichtbar sanktioniert, könnten sie doch „*die falschen Erwachsenen werden*“ (Clausen, 1976, S. 34; Herv. im Orig.). Auf diese Weise werden sie als paradoxe „makers and breakers of society“

(Honwana & De Boeck, 2005), als Macher und Störenfriede der Gesellschaft zugleich, begriffen. Mit der Jugend, so Clausen (1976, S. 34), ist ein „Stadium erreicht, in dem die Nachkommenden auf eine neue Weise konflikthaft lernen – konflikthaft zwischen ihrem Anstreben (ihren antizipatorischen Aktivitäten) und der ernsthaft beunruhigten, kontrollierenden Erschwernis durch die Erwachsenen. Das latente Verbot, den Erwachsenen zu negieren, wird aktuell. Es ist dies ein aktuell gewordenes konkretes Nachfolgebremsen“.

In ihrer antizipatorischen Aktivität sind Jugendliche also stets Agenten des Wandels. Aus diesem Grund ist „jugendliches Antizipieren immer innovatorisch. Wo die Innovation aber als Auftakt neuer Gesellschaftsordnung spürbar wird, da wird das *Jugendhandeln strittig*“ (Clausen, 1976, S. 35). In Gruppierungen, in denen die Jugend unter sich ist, so Clausen (1976, S. 35) weiter, ist es nun am ehesten möglich, dass innovatorisches Handeln sich verfestigt und einen neuen Wirklichkeitsanspruch erheben kann, in dem die Vertreter der alten Wirklichkeit keinen Platz mehr haben.

Um diese *Strittigkeit des Jugendhandelns*, um das *Nachfolgebremsen* und letztlich um die *Instituierung und Verfestigung einer neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit* geht es in diesem Text. Dabei sind, wie unser Beispiel zeigt, die innovatorischen Aktivitäten von Jugendlichen im urbanen Senegal keineswegs nur auf die eigene Gesellschaft gerichtet, sondern verorten sich global und erheben den Anspruch, eine globale Wirklichkeit mit zu gestalten (Honwana & De Boeck, 2005).

Jugendliche verändern permanent die sozialen und kulturellen Verhältnisse, indem sie durch antizipatorische und innovatorische Aktivitäten neue Setzungen vornehmen, die sich verfestigen und so gesellschaftlichen Wandel manifestieren. Diesen Prozess fassen wir im Folgenden mit Merleau-Pontys (2010) Begriff der *Institution*. Er erlaubt es uns, die dynamischen, strittigen, oft ausgebreiteten praktischen Formen zu beschreiben, mit denen die Jugendlichen Neues gesellschaftlich zu *instituieren* versuchen.

Hierzu werden wir die diskursiven und verkörperten Praktiken sowie transnationalen Vernetzungsstrategien und Handlungsrepertoires beschreiben, um schließlich die durch die Bewegungen in Gang gesetzten Transformationen und Re-Definitionen des Politischen zu identifizieren. Spezifisch werden wir:

- a) eine Beschreibung liefern, wie im Jugendaktivismus in Dakar sich ein Bewusstsein herauskristallisiert, das eine unterstellte Komplizenschaft zwischen globalen und lokalen Eliten zur Rechenschaft ziehen und ihre Regierung in ihrer ungestraften Handlungsfähigkeit angreifbar machen möchte;
- b) aufzeigen, wie Jugendliche ihre Anliegen in partikulare, für die jeweilige politische Kultur entsprechende Rahmen stellen und Bezüge transnationaler und universeller Art schaffen. Sie *wissen* somit, das Lokale mit globalen Problemlagen zu verbinden und aus dem Globalen Inspiration für das Lokale zu erhalten (Maira & Soep, 2005; Cuervo & Miranda, 2019; Honwana, 2019);
- c) herausarbeiten, wie im weltweit vernetzten Jugendaktivismus des urbanen Senegals Vorstellungen von globalen Machtverhältnissen, geopolitischen Ordnungen, ungleichen kulturellen Repräsentationen und Rassismen diskursiv verhandelt werden.

Basierend auf ethnografischen Feldforschungen zu Jugendaktivismus im Senegal verknüpfen wir in unserem Beitrag Ansätze aus der phänomenologisch orientierten Bewegungs-

forschung mit der internationalen Jugendforschung. Letztere zeichnen sich insbesondere dadurch aus, dass sie Weltbezüge mit globaler Reichweite im Jugendaktivismus herausstellen (Maira & Soep, 2005; Cuervo & Miranda, 2019; Honwana, 2019).¹ Davon ausgehend gliedert sich der Beitrag wie folgt: In einem ersten Schritt entwickeln wir die phänomenologische Perspektive Maurice Merleau-Pontys auf die antizipatorischen und innovatorischen Aktivitäten der Jugend und darauf, wie sie politische Kultur transformiert (Abschnitt 2). In einem zweiten Schritt geht es darum, aus dieser Perspektive die Refigurationen des Politischen anhand verschiedener off- und online Protestpraktiken zu beschreiben und zu untersuchen (Abschnitt 3 und 4). In den Schlussbemerkungen stellen wir die wichtigsten Erkenntnisse zusammen und schließen mit einem weiterführenden Ausblick ab (Abschnitt 5).

2 Jugend bewegt politische Kultur

Aus unserer Perspektive arbeiten Jugendliche innovatorisch und antizipatorisch an der politischen Kultur im Senegal wie auch global. Damit vertreten wir einen weiten Begriff politischer Kultur, der sowohl etablierte Formen des Politischen als auch die öffentliche Dimension und den praktischen Alltag des Politischen umfasst (Gosewinkel & Schuppert, 2008). Ein solcher Begriff wurde mit linguistischen und diskurstheoretischen Einflüssen angereichert, entfernt sich von Modellen rein strategisch handelnder Akteur:innen und berücksichtigt die Bedeutung kollektiver Repräsentationen und Praktiken (Tarrow, 1994; Alexander, 2011).

In diesem Beitrag interessieren wir uns dafür, wie politische Kultur im jugendlichen Handeln entsteht und wie geteilte Identitäten und Solidaritäten sich herausbilden und in kollektive politische Praktiken münden. Im Zentrum steht aus einer phänomenologischen Perspektive die Beantwortung der Frage, wie die Hervorbringung, Ausformung und Transformation politischer Kultur als Resultat einer Vielzahl von Prozessen vonstatten geht, die durch Jugendaktivismus angetrieben und durch Repertoires an historisch partikularen Ressourcen ermöglicht werden.

¹ Sandrine Gukelberger erhob während ihres Aufenthalts von zwei Monaten zwischen 2013 und 2014 und neun Wochen im Jahr 2019 im urbanen Senegal off- und online Daten. Die Erhebung der Online-Daten setzte sich bis Ende 2021 fort. Das in diesem Beitrag verwendete Bildmaterial wurde dem theoretischen Sättigungsprinzip (Grounded Theory) folgend entlang von Kategorien wie a) Mobilisierung von Bildern b) Rassismus c) high risk activism usw. kodiert und systematisiert und stellt somit die jeweilig relevanten Kategorien in verdichteter Form dar; darauf basiert das theoretische Sampling der Bilder für diesen Aufsatz. Die vorgelegte Untersuchung ist Teil unseres Forschungsprojekts *Jugendbewegungen und politischer Wandel*, in dem wir uns aus einer transregionalen Perspektive unter anderem mit mediatisierten Praktiken und ihrer Rolle in den sich verändernden politischen Kulturen im urbanen Senegal und Bangladesch beschäftigen. Das Forschungsprojekt wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG, Projektnummer 395804440) gefördert, der wir für ihre finanzielle Unterstützung danken. Wir danken auch Ines Junginger, die anonymisierte Kopien von Fotografien und Standbilder von ethnografischen Videofilmen erstellt hat, sowie Natacha Puglisi für die englisch-französische Transkription einer transnationalen hybriden Veranstaltung.

Maurice Merleau-Ponty (2010) zufolge oszillieren bei der Instituierung neuer politischer Formen sowohl *Transformations-* als auch *Stabilisierungs- und Perpetuierungsprozesse* ständig zwischen einer immer inklusiver werdenden *Universalisierung* und einer exkludierenden *Partikularisierung* dieser Formen. Merleau-Pontys (2010, S. 8) Begriff der *Institution* wird deutlich, wenn er dem phänomenologischen Konzept der *Konstitution* gegenübergestellt wird. Die Konstitution von Objekten im Bewusstsein wird durch das intentionale Subjekt in einem konstanten, wenn auch vergänglichen und immer verblassenden Prozess der Weltbeziehung realisiert. Jede Konstitution externer Erfahrungsobjekte durch das intentionale Subjekt greift jedoch notwendigerweise auf anonyme und vorreflexive Erfahrungsressourcen zurück, die aus vergangenen – u.a. interaktionalen oder anderweitig sozialen – Erfahrungen resultieren und jeder nächsten Konstitution vorausgehen. Mit anderen Worten: sie wurden in der Vergangenheit instituiert (Merleau-Ponty, 2010, S. 42, 51). Merleau-Pontys Begriff der Institution umfasst damit praktisch-verkörperte und zugleich sozial geteilte Ressourcen. Indem sie transsubjektiv sind, stabilisieren Institutionen die soziale Realität für mehrere Individuen als intersubjektiv.

Die entscheidende Rolle bei der sozial begründeten Instituierung spielen für Merleau-Ponty (2010, S. 6, 8, 77) *Körper* und *Zeit*. Beide sind präreflexive Dimensionen, die bei der bewussten Erfahrung (bzw. Konstitution) der Realität eine Rolle spielen. Die Zeit verursacht durch die mit ihr verbundenen Wiedererscheinungen eine „Verschränkung“ der passiven Institutionen und der aktiven Konstitutionen: neue Realitätserfahrungen (Konstitutionen) werden versteh- und nachvollziehbar, indem sie sich auf vergangene Konstitutionen als Institutionen beziehen, was seinerseits neue Institutionalierungsprozesse ermöglicht.

Der Körper wiederum fungiert als Reservoir von Zeit und abgelagerten Erfahrungen. Denn die Vergangenheit wird im eigenen Körper präreflexiv „sedimentiert“ und in neuen Handlungen und Ereignissen wiederaufgenommen und neu eingeführt (Merleau-Ponty, 2010, S. 42, 51). Denn der Körper ist das Mittel des Menschen, die Welt zu erfassen, und es ist mit und durch den Körper, dass „instituierte und instituierende Subjekte, [...] eine Aktivität auf den Weg bringen, ein Ereignis, das danach produktiv ist [...] – das *eine* Zukunft eröffnet“ (Merleau-Ponty, 2010, S. 6, Herv. im Orig., eigene Übersetzung). Diese Doppelrolle des Subjekts – als in Aktivitäten instituiert und instituierend – und die dadurch theoretisch mitgedachte antizipatorische und innovatorische Zukunftsgerichtetheit macht Merleau-Pontys Ansatz so geeignet für die Jugendforschung.

Körper und Zeit sind die Hauptdimensionen, in denen alle Handlungen und Ereignisse stattfinden: sie werden körperlich vollzogen und erlebt; sie verleihen unseren Erfahrungen eine dauerhafte Dimension, die über unsere Individualität hinausreicht und Intersubjektivität ermöglicht. Daraus folgt, dass soziale Phänomene nicht nur in der intersubjektiven, sondern in der historischen und kulturellen Welt im Allgemeinen immer wieder rekonstituiert werden müssen, um existent, relevant und „real“ zu bleiben. Merleau-Ponty (2010, S. 13) spricht von einer prinzipiellen „Ereignishaftigkeit“ des Seins. Ereignisse etwa, die die Entwicklung des Kapitalismus initiierten und seine Transformation oder sein Ende einleiteten (Lefort, 2010, S. xvii), untersucht Merleau-Ponty genauer: wie erfolgt die erneute Produktion von Ereignissen, wenn sich spätere Ereignisse immer geringfügig von vorherigen unterscheiden und nie in gleicher Art und Weise geschehen?

Jedes Ereignis, z. B. die Einführung der Kartoffelpflanze in Europa, stellt zuerst eine instituierte Erfahrung dar (Merleau-Ponty, 2010, S. 13, 48). Dadurch eröffnet sich ein spezifisches sozialgeschichtliches Feld, das als besondere „Ereignis-Matrix“ ein Spektrum nachfolgender Ereignisse und Aktionen konditioniert. Eine Institution besteht also im Potenzial für die fortwährende Reaktivierung vorhergehender Ereignisse. Daher „konfrontiert uns die Institution mit einer Beziehung zwischen einer instituierenden Aktivität und einem instituierten Zustand, so dass die Institution – die Formation, die Innovation – immer eine Vorgabe voraussetzt und der instituierte Zustand eine Öffnung, einen Aufruf zur Zukunft beinhaltet“ (Merleau-Ponty, 2010, S. 16, eigene Übersetzung). Mit seinem Institutionsbegriff versucht Merleau-Ponty also die über-individuelle zeitliche Bedeutungsstruktur eines „Immer-schon“ zu demonstrieren, die schon vor der Geburt des Individuums die Sprache, Bedeutungsrepertoires und gemeinsamen Geschichte, die Lebenswelt und den Horizont, in die es hineingeboren wird, gestaltet hat.

Auch im dekolonialen Jugendaktivismus des urbanen Senegals sind Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft miteinander verwoben und informieren so die politische Kultur. Dementsprechend haben in postkolonialen Gesellschaften die dekoloniale Revolution in Haiti (Ehrmann, 2018) und sich anschließende antikoloniale Unabhängigkeitsbewegungen eine partikulare Ereignismatrix für die Praktiken des Protestierens instituiert und immer wieder aufs Neue re-instituiert (Ki-Zerbo & Sène, 2016, S. xxiii). Sie eröffnen so für das sozialgeschichtliche Feld jeweils spezifische Formen politischer Kultur und zugleich immer neue Dynamiken, die hier zur Debatte stehen.

3 Transformationen des Politischen

Der Jugendaktivismus in Dakar nutzt eine Vielzahl kultureller Praktiken, die Interaktionsformen, Rhetorik, verkörperte und visuelle Kommunikationsweisen und andere Zeichen und Symbole umfassen. Uns interessiert besonders, wie und über welche off- und online Praktiken die Jugendlichen ihre Protestanliegen formulieren und iterieren und dabei Neu-Konstitutionen und Neu-Instituierungen, mithin Transformationen des Politischen in Wort und Bild produzieren.

3.1 „Doing images“ off- und online

Im Folgenden wenden wir uns zunächst der offensichtlichsten Form des visuellen Ausdrucks im Jugendaktivismus des urbanen Senegals zu: dem Bild. Bilder als Zeichenträger und bildbezogene Praktiken, wie das Sprühen von Graffitis, ermöglichen es, Protest als solchen und in seiner Thematik nach innen und außen sicht- und beobachtbar zu machen. Das „doing images“ (Burri, 2008) im Bereich des politischen Graffiti stellt im urbanen Senegal eine Praxis dar, die Bedeutungen offeriert und verhandelt sowie Reaktionen provoziert. Die Graffiti-Künstler:innen malen an verschiedenen Orten, die unterschiedliche Grade der Sichtbarkeit und des öffentlichen Zugangs ermöglichen (Ferrell & Weide, 2010). Mamadou Diouf (2005) konstatiert, dass Jugendliche in der Hauptstadt Dakar sich einer ganz spezifischen Ausdrucksweise der postkolonialen Wandmalerei bedienen, die er mit dem Begriff

„Mixing“ aus der Dakar-Rapper-Szene beschreibt. Die Kernbotschaften im „Mixing“ von Geschichten werden in ikonographischer Multimodalität produziert, wie der Abbildung 1 zu entnehmen ist.



Abbildung 1: Politisches Graffiti, 03.09.2019, Route de L'Aéroport, Dakar (Quelle: Eigene Aufnahme)

Eine Graffiti-Crew sprühte diese Komposition zwischen 2016 und 2017 auf eine Mauer an der Hauptstraße zum Flughafen. In ihr werden bildliche und schriftliche Ausdruckformen miteinander verknüpft.² Links sieht man drei Personen in weiße Kapuzenroben gekleidet, zwei davon tragen jeweils eine französische und eine US-Flagge auf ihren Schultern. Über ihren Köpfen steht in weißer Farbe der Satz „France kills Senegal“. Laut dem Graffiti-Künstler repräsentieren die Flaggen der USA und Frankreichs die beiden Kolonisatoren und Hauptorganisatoren des transatlantischen Sklavenhandelssystems. Die weißen Kapuzenroben stehen in Referenz zum Ku-Klux-Clan, der als rassistischer und gewalttätiger Geheimbund nach wie vor aktiv ist. Die Ku-Klux-Clan-Metapher soll an den tief verwurzelten Rassismus und die Brutalität gegenüber den afrikanischen Unabhängigkeitsbewegungen und der senegalesischen Nation erinnern (Ethnografisches Interview, 03.09.2019).

Das Mixing von Geschichten geschieht über modulare Kommunikation, in der Formen und Symbole aus dem ursprünglichen Kontext gelöst und in einen neuen Bedeutungskontext übertragen werden (Tarrow, 1994, S. 5, 37–56). Im Graffiti erscheint rechts neben einem in weißem Hemd und schwarzen Jackett gekleideten jungen Mann, dessen Mund mit einem Geldschein zugehalten wird, ein Zitat des antikolonialen Denkers Frantz Fanon (1961/2008, S. 158): „Jede Generation muss in einer relativen Finsternis ihre Mission entdecken, sie erfüllen oder verraten“. Dem interviewten Graffiti-Künstler zufolge zeigt das Zitat zwei Optionen auf, die seiner Generation aktuell zur Wahl stehen: Entweder sich zu engagieren und der Neo-Kolonialität widerstehen oder den Mund zu halten und durch lautlose Aufrechterhaltung des aktuellen Systems Verrat am antikolonialen Kampf zu üben.

Die Jugendlichen präsentieren damit aktiv im öffentlichen Raum ihre Kritik und ihr Gewissen und manifestieren damit zugleich eine spezifische Form der Raumanneignung, mit der die Vergänglichkeit der künstlerischen Akte deutlich wird. Dieser Vergänglichkeit

² Vgl. Dokumentarischer Kurzfilm *Recht auf Stadt in Dakar – Impressions de Dakar*. Regie von Fatima Ndiour, Dakar, September 2019.

stellen sich jedoch digitale Praktiken entgegen, die das Erlebnis des Schaffens von politischen Graffiti vervielfältigen und ihnen im Zeitalter der digitalen Reproduktion neue Formen von Dauerhaftigkeit verleihen (Ferrel, 2016). Auch wenn sie in flüchtigen Erfahrungen und Straßensituationen verankert sind, haben politische Wandmalereien mediatisierten Bestand und kursieren weiter in verschiedenen Domänen sozialer Medienkanäle wie Facebook, Instagram oder Twitter. Eine solche mediale Vervielfältigung dokumentiert ein Online-Posting in Abbildung 2, auf dem ein weiteres Graffiti der oben erwähnten Künstler-Crew zu sehen ist. Es handelt sich um ein WhatsApp-Posting, das von einem studierenden Aktivist der sozialen Bewegung *Front pour une Révolution Anti-impérialiste Populaire et Panafricaine* [Front für eine antiimperialistische, populäre und panafrikanische Revolution] (FRAPP) hochgeladen wurde. Mit Hilfe der Status-Funktion teilt dieser Aktivist regelmäßig mit seinen Kontakten auf WhatsApp für 24 Stunden seine politische Meinung zu konkreten politischen Ereignissen, indem er Text-, Foto- und Video-Updates aneinanderreicht.



Abbildung 2: Posting eines politischen Graffiti auf WhatsApp, 2019 (Quelle: Eigene Aufnahme)

Das Graffiti bildet Guy Marius Sagna, einen der wichtigsten Aktivist des FRAPP, ab. Er wurde am 16. Juli 2019 aufgrund eines kritischen Beitrags auf seinem Facebook-Account verhaftet (Laplace, 2019). In seinem Online-Beitrag hatte Sagna das desolante Gesundheitssystem im Senegal und das korruptionsbedingte Versäumnis des Staates kritisiert, 59 Jahre

nach der Kolonisation Frankreichs nachhaltig in Gesundheitseinrichtungen zu investieren. Das Graffiti der Künstler-Crew zeigt Sagna mit erhabenem Gesichtsausdruck. Der studierende Aktivist bezeichnet ihn in einer Geste der Ehrung als „Le lion“ [der Löwe]. Der Löwe stellt im senegalesischen Kontext ein tradiertes Symbol für Stärke, Mut und Rechtschaffenheit dar und entfaltet u.a. in der Nationalhymne, die den Titel „Le Lion Rouge“ [Der rote Löwe] trägt, entsprechende Symbolwirkung. Der WhatsApp-Post setzt sich insgesamt aus drei Kurzvideos sowie mehreren Fotos der Graffiti-Darstellung zusammen. Die Kurzvideos dokumentieren die eigene Teilnahme des studierenden Aktivisten an der Protestkundgebung, welche zur Freilassung von Guy Sagna und gegen die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen des Landes am 2. September 2019 in Dakar veranstaltet wurde. Eine der Videosequenzen präsentiert einen Ausschnitt aus einem Redebeitrag des Aktivisten zu Ehren Sagnas, in dem er die Handlungsoptionen der Jugend mit dem oben erwähnten Zitat von Frantz Fanon sowie Thomas Sankaras³ berühmten Satz „Heimat oder Tod“ versinnbildlicht (Gukelberger & Meyer, 2022). Die Mediatisierung von affektiven, mnemonischen und kollektiven Praktiken der Ehrung und Solidaritätsbekundung fungiert alternativ zu den traditionellen Massenmedien als (Augenzeugen-) Berichterstattung. Dies führt zu einer Dynamik, in der die Komplexität der verhandelten gesellschaftlichen Probleme in einfachere Erzählungen umgewandelt wird, die mit eigenen Erfahrungen in Resonanz gestellt werden (Smit et al., 2017).

An unserem Beispiel lässt sich zudem erkennen wie über die modulare Rekontextualisierung von bildlichen und schriftlichen Elementen Bildkompositionen rekonfiguriert werden und von der Straße über Smartphones bis ins Internet zirkulieren. Die Visualisierung und Diffusion affektiver und intellektueller Anliegen ist von der beschleunigten Mobilität ihrer Bilder begleitet, was wechselnde ortsübergreifende Öffentlichkeiten erzeugt, die sowohl auf der Straße als auch in den sozialen Medien angesiedelt sein können. Dies sorgt für eine gesteigerte Sichtbarkeit alternativer Wissensbestände und gegenhegemonialer Interpretationen gesellschaftlicher Themen, die das Potential ihrer politischen und globalen Öffentlichkeitswirksamkeit erhöht (Gukelberger & Meyer, 2022).

3.2 Perpetuierende Praktiken und kollektive Identität

In Zeiten globalisierter Bilderströme zeigt sich, wie mediatisierte lokale Protestereignisse zur translokalen und globalen Verbreitung von Problemartikulationen, Selbstbeschreibungen und affektiven Bewertungen sowie zur Produktion transnationaler Solidarität führen (Kneuer & Richter, 2015). Die Herausbildung einer kollektiven dekolonialen Bewegungsidentität erfolgt in Dakar durch die partikulare Reformulierung politischer Themen. Durch diesen Umdeutungsprozess definieren und positionieren sich die Jugendlichen als Teil eines kollektiven Protests. Vermittels identitätsstiftender Kleidungsstücke und dem Verwenden und Verbreiten einer lokalspezifischen, zugleich aber auch global anschlussfähigen Sprache macht sich der kollektive Aktivismus nach innen wie außen als solcher wahrnehmbar.

³ Thomas Sankara war ein antikolonialer Denker und Politiker, der bis zu seiner Ermordung am 15. Oktober 1987 unter anderem als erster Präsident in Burkina Faso regierte, und in der antikolonialen aktivistischen Jugendszene hohes Ansehen genießt.



Abbildung 3: Protestkundgebung in Dakar am 02. August 2019 (Quelle: Eigene Aufnahme)

Auf Abbildung 3 sieht man links einen Demonstrierenden, der ein T-Shirt mit dem Aufdruck „#SunuPetrole“ [#Unser Erdöl] trägt. Ort des Geschehens ist eine Kundgebung in Dakar am 2. August 2019, die sich gegen die von transnationalen Eliten gesteuerte Extraktion von Rohstoffen im eigenen Land wandte. Das massenhafte Tragen von T-Shirts mit kritischen Slogans trägt zur verkörperten multimedialen Visualisierung des kollektiven Protestanliegens bei. Nicht zuletzt dient der Verkauf solcher T-Shirts in der Jugendszene auch als Einnahmequelle für die Finanzierung weiterer Proteste (ethnographisches Interview mit einem Aktivist der Jugendbewegung *Y'en a marre*, 10.01.2014).

Des Weiteren sind in Abbildung 3 mittig zwei „Rot-Westen“ zu sehen, die sich 2019 in Anlehnung an die Gelb-Westen in Frankreich formiert haben und mit ihnen die Fundamentalkritik am Status Quo teilen. Bei dem einen Demonstranten ist auf dem Rücken der Weste ein handschriftlicher Schriftzug „Macky is a coward“ zu sehen, mit dem der zu dieser Zeit amtierende Präsident Macky Sall lediglich mit Vornamen als Feigling tituliert wird. Mit dieser am Protestkörper getragenen Kritik dekonstruiert der Demonstrant politische Hierarchien, indem er den Präsidenten in einer kumpelhaften Art und Weise adressiert. In der Formulierung drückt sich gleichzeitig eine Nähe zur Regierungsmacht aus, mit der die ansonsten gängige Unnahbarkeit zur politischen Elite gebrochen wird.

Die Proteste um den Schutz der natürlichen Ressourcen führten im Juni 2019 zur Gründung der Bewegungsplattform „Aar li nu bokk, #sunu petrol“ [Schätze, die uns gehören, #unser Öl]. In ihr schlossen sich verschiedene Jugendbewegungen wie *Y'en a marre*, NGOs und politische Oppositionsgruppen entlang symbolischer Orientierungen und Zugehörigkeiten zusammen.



Abbildung 4: Ankündigung eines Protests während einer Pressekonferenz, Dakar, Senegal⁴



Abbildung 5: Posting Amílcar Cabral auf WhatsApp, (Quelle: Eigene Aufnahme)

Die gemeinsame symbolische Orientierung erfolgte nicht nur über die mnemonische Re-Instituierung historischer Zitate, sondern auch über das Tragen von identitätsstiftender Kleidung, die in Verbindung mit antikolonialen Denkern stehen. Dies zeigt sich am Beispiel der ikonischen Mütze Amílcar Cabrals, der als ein guinea-bissauischer und kapverdischer Unabhängigkeitskämpfer, Politiker und Intellektueller in die Geschichte antikolonialer Bewegungen einging. Abbildung 4 zeigt, wie ein Aktivist von *Y'en a marre* einen friedlichen Protest auf einer internationalen Pressekonferenz ankündigt und dabei eine solche Mütze trägt. Er selbst begründet die symbolhafte Auswahl seiner Kopfbedeckung als Ehrerweisung: „tous les bonnets qu'on porte c'est pour rendre hommage à Cabral“ [all diese Mützen tragen wir, um Cabral unsere Ehre zu erweisen] (Ethnographisches Interview, Aktivist der Jugendbewegung *Y'en a marre*, 10.01.2014, eigene Übersetzung).

In Abbildung 5 wird ein Post eines Aktivisten gezeigt, in dem er mit der Status-Funktion auf WhatsApp ein weltbekanntes Foto von Cabral mit einem Kind auf dem Arm teilt. Der Aktivist gestaltet dabei mit einem roten Pfeil auf die Mütze zeigend und mit einem kurzen Text seinen Gedenk-Post an den Todestag Cabrals. Im Kommentar steht das Datum von Cabrals Todestag (*20. Januar 1973*) und das Datum des Posts (*20. Januar 2020*) gefolgt von *47 Jahren nach seiner Ermordung* sowie einer in einem verwandtschaftlichen Terminus gefassten Huldigung Cabrals als *Vater der Unabhängigkeit Guinea-Bissaus*. Die Beispiele zeigen, wie die Jugendlichen mit ihren verschiedenen Bekleidungs- und Posting-Praktiken die Epistemologie des Widerstands ehemaliger antikolonialer Denker aktualisieren.

⁴ Quelle: <http://xalimasn.com/yen-a-marre-dans-la-rue-pour-denoncer-la-derive-vers-le-pouvoir-autocratique-de-macky-sall/> [Zugriff: 15.03.2019].

Eine weitere perpetuierende Widerstandspraxis artikuliert sich gegenüber lokal-tradierten, intergenerationell vermittelten Figuren, Werten und Normen wie die des *Löwen* (siehe Abschnitt 3.1), die es vor hegemonialen Vereinnahmungen zu bewahren gilt. So sind etwa kulturspezifische Hip-Hop-Codes auf den bereits besprochenen politischen Graffiti wiederzufinden (Abbildungen 1 und 2). Es handelt sich hierbei um den Songtext „Embrasser la bouche du canon, greffer des ailes au cerveau. Couper la tête aux colons en véritable *Asrafo*“⁵ [Die Mündung der Kanone küssen, Flügel ans Gehirn heften. Den Siedler die Köpfe abschneiden, in echter *Asrafo*-Manier, eigene Übersetzung]. Die Textsequenz stammt aus dem Rap-Song „Voodoo Sakpata“ von Elom 20ce, der sich selbst als Afrikaner togoischer Herkunft und als „Arktivist“ bezeichnet, um seine künstlerischen [artistic] und aktivistischen Aktivitäten für ein vereintes Afrika zu unterstreichen.⁶

Der Song thematisiert koloniale Unterdrückung und den antikolonialen Kampf, der eines Tages mit Hilfe von Voodoo-Kräften wie ein befreiender Tsunami über den Afrikanischen Kontinent fegen wird. Der kämpferisch klingende Text taucht einmal auf Abbildung 1 auf – gesprüht zwischen den multinationalen Konzernen, die auf einer schachbrettartigen Tischplatte den senegalesischen Kuchen unter sich aufteilen, und einem Regierungspolitiker Senegals, der Landespolitik unter französischen Vorzeichen betreibt (ethnographisches Interview, 03.09.2019). Derselbe Text befindet sich auch auf der Wandmalerei in Abbildung 2, links neben dem Porträt von Guy Marius Sagna. In der modularen Rekontextualisierung von Text und Bild geht es also um die Beendigung der kolonialen Fremdbestimmung durch die lokal-tradierte Ehrenfigur des *Asrafo* [Kriegers].⁷

Die semantische Strategie, die hier verwendet wird, verdeutlicht, dass die Protestkommunikation in französischer oder englischer Sprache nach außen ein internationales Publikum adressiert und so zur Universalisierung des antikolonialen Widerstands beiträgt. Gleichzeitig gewährleistet die Verwendung nationalsprachlicher Komponenten (aus dem Ewe oder, im Senegal, dem Wolof) die partikuläre Entfaltung und Wertschätzung tradierter Werte und Normen. Nicht zuletzt garantieren die Jugendlichen hierüber den intergenerationalen Fortbestand der panafrikanischen Idee, in der die Vereinigung der durch willkürliche (neo)koloniale nationalstaatliche Grenzziehungen auseinandergerissenen Menschen zentral ist. Durch ihre perpetuierenden Praktiken gelingt es den Jugendlichen, die eigene Deutungshoheit über den antikolonialen Widerstand zu instituieren: „Il faut aller se ressourcer chez Cheikh Anta Diop, Thomas Sankara et Amílcar Cabral, tous ces dignes fils de l’Afrique qui se sont battus pour une autre Afrique. Il faut perpétuer leur combat“ [Wir müssen uns bei Cheikh Anta Diop [Senegal], Thomas Sankara [Burkina Faso] und Amílcar Cabral [Guinee Bissau und Kapverde] bedienen, all diesen würdigen Söhnen Afrikas, die für ein anderes Afrika gekämpft haben. Wir müssen ihren Kampf fortsetzen] (Ethnographisches Interview, Aktivist der Jugendbewegung *Y’en a marre*, 10.01.2014, eigene Übersetzung). Auf diese Weise gelingt es, etablierte Inhalte, Normen und Werte aufzugreifen, zugleich

⁵ Vgl. <https://genius.com/Elom-20ce-voodoo-sakpata-lyrics> [Zugriff: 12.07.2021]

⁶ Vgl. <https://myafricainfos.com/togo-entre-les-mots-et-la-musique-larctiviste-elom-20ce-sengage-aveil-des-consciences/> [Zugriff: 12.07.2021]

⁷ *Asrafo* ist ein Begriff aus dem Ewe, das im westafrikanischen Togo und Ghana als eine der Nationalsprachen gesprochen wird.

aber zur Darstellung von Protestanliegen zu redefinieren und so zu einem innovatorischen Schlüsselattribut der kollektiven Identität im Jugendaktivismus in Dakar zu machen (Wessels, 2017; Honwana, 2019).

4 Globale Ermächtigung und lokale Dynamisierung von Kritik

Mithilfe diskursiver Praktiken gelingt es den Jugendlichen, ein eigenständiges politisches Profil zu entwickeln, auch indem sie die Bedeutung der jungen Generationen für die Problematik in der Zukunft hervorhebt. Ausgehend von ihrer prekären – „strittigen“ und antizipatorischen – Situation leiten sich auch die Namensgebungen ihres Aktionismus ab, wie etwa „Y'en a marre“ [Wir haben es satt], „France dégage“ [Frankreich, hau ab] oder „Rassemble-Bol“ [Schnauze voll], die Ähnlichkeiten zu globalen Widerstands-Slogans der „1 % versus 99 %“, „Fees must fall“, oder „Real Democracy Now“ aufweisen (Honwana, 2019, S. 16). Mit den eingängigen, knappen und affektiv konnotierten Botschaften können sich junge Menschen weltweit schnell identifizieren. Die Etablierung einer derartigen global anschlussfähigen Semantik von ansprechenden gegenhegemonialen Slogans und Bildern hat zur Mobilisierung und auch zu einer globalen Ermächtigung der Jugendlichen geführt.

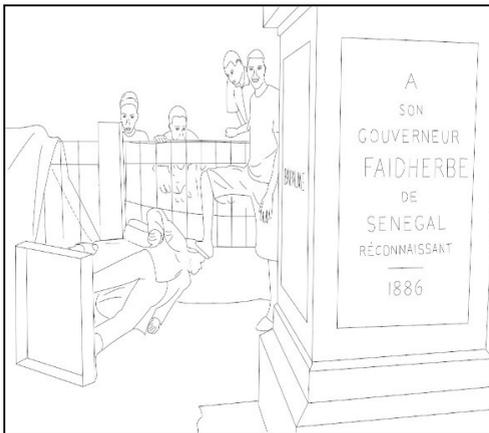


Abbildung 6: Gestürzte Statue Louis Faidherbe Saint-Louis, Senegal, 2017⁸

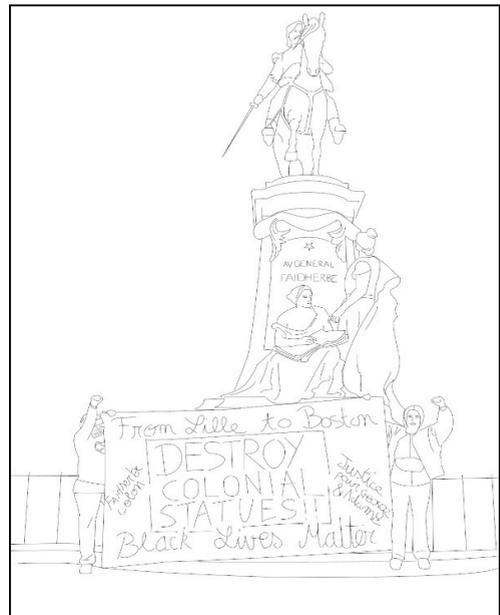


Abbildung 7: Besetzte Statue Louis Faidherbe, Lille, Frankreich⁹

⁸ Quelle: <https://faidherbedoitomber.org/faidherbe-vu-du-senegal/> [Zugriff: 02.02.2021].

⁹ Quelle: Tweet 4. Juni 2020: <https://twitter.com/lilleinsurgee/status/1268661151908446223> [Zugriff: 02.02.2021].



Abbildung 8: Fall der Statue *Cecil Rhodes*, Kapstadt, Südafrika, 2015¹⁰



Abbildung 9: Fall der Statue *Edward Colston*, Bristol, England, 2020¹¹

¹⁰ Quelle: https://i.guim.co.uk/img/media/24da27c041ad4d66538bcae66439074e7b4a2f77/0_0_4256_2553/master/4256.jpg?width=1200&height=900&quality=85&auto=format&fit=crop&s=a9fdca-235679ce0ca0fef4b8b558a75 [Zugriff: 02.02.2021]

¹¹ Quelle: <https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.tagesschau.de%2Fausland%2Fbristol-statue101.html&psig=AOvVaw1Ka78993kHeXnBkwFODq57&ust=1612348491193000&source=images&cd=vfe&ved=0CAIQjRxqFwoTCIDt8a6Ay-4CFQAAAAAdAAAAABAI> [Zugriff: 02.02.2021]

Mit dem Globalen in enger Wechselwirkung steht die lokale Dynamisierung von Kritik, was wir anhand eines Rassismus-Verständnisses, das die Aktivist:innen über ihren dekolonialen Protest explizieren und nach außen beobachtbar machen, illustrieren möchten.

Die Abbildungen 6 bis 9 dokumentieren, wie sich in Zeiten globalisierter Bilderströme dekoloniale Umsturzpraktiken auf der ganzen Welt ausweiten. Im Senegal engagiert sich das Kollektiv *Faidherbe Must Fall* für die Entfernung des Denkmals von General Louis Faidherbe in der Stadt St. Louis an der Nordwestküste Senegals. Faidherbe war ab den 1850er Jahren für die koloniale Gewaltherrschaft im damaligen Französisch-Westafrika verantwortlich. Das Kollektiv plädiert für die Emanzipation des öffentlichen Raums und das Ende der Verherrlichung einer gewaltvollen und ausbeuterischen Vergangenheit, die neben anderem durch die Entfernung von Denkmälern und Änderungen von Straßennamen erreicht werden soll.

In einem Interview mit Salian Sylla, einem Mitglied des Kollektivs, erklärt dieser, dass die Statue von Faidherbe im September 2017 fiel, nachdem angeblich schwere Regenfälle auf die Statue gefallen waren (Bodin, 2020). Die Aktivist:innen, die seit mehreren Jahren die Entfernung der Statue gefordert hatten, haben den Sieg erklärt, auch wenn sie gerne selbst aktiv daran beteiligt gewesen wären. Dies drückt sich in der Abbildung 6 aus, wo Jugendliche hinter der gestürzten Statue stehen und einer von ihnen seinen Fuß in Siegerpose auf den Kopf Faidherbes stellt. Mit großem Polizeiaufgebot wurde die Statue wieder aufgerichtet. Zeitgleich hat eine Gruppe von Aktivist:innen eine Statue von General Faidherbe in der französischen Stadt Lille politisiert (Abbildung 7).

Auf die Frage, warum die Kampagne *Faidherbe Must Fall* gestartet wurde, verwies Sylla auf mehrere mediale Ereignisse, die in den letzten Jahren stattgefunden hatten (Bodin, 2020). Er bezog sich u.a. auf die *Rhodes Must Fall*-Kampagne in Südafrika, die zum Ziel hatte, die Geschichte von Cecil Rhodes, einem Protagonisten der britischen Kolonialisierung Südafrikas, neu und kritischer zu schreiben (Abbildung 8). Sylla nannte aber auch die Ermordung von George Floyd in den USA als wichtigen Bezugspunkt, der weltweite Reaktionen auslöste. Beides führte zur Wiederbelebung der *Faidherbe Must Fall*-Kampagne, die bereits in den 1970er Jahren initiiert wurde. Generell wird mit dem Sturz kolonialer Denkmäler die Neu-Instituierung eines autonomen politischen Imaginären seit der Unabhängigkeit in den späten 1950er und frühen 1960er Jahren und dem Ende der kolonialen Hegemonie verbunden (Bodin, 2020).

In solchen global vernetzten dekolonialen Protesten kommen ähnliche Praktiken zur Anwendung, was auch in lokalen Kampagnen zur Umbenennung von Straßennamen weltweit zu beobachten ist. So haben Aktivist:innen des FRAPP im Jahr 2018 eine sogenannte *Set/Setal*-Operation in Dakar durchgeführt, die sich der Säuberung der kolonialen Namen der Straßen angenommen hat.¹² *Set/Setal* bedeutet im Wolof „alles sauber machen“. Der Ausdruck bezieht sich auch auf die *Set/Setal*-Jugendbewegung in den späten 1980er Jahren, die sich für sozial gerechte Ordnungsvorstellungen und „moralische Sauberkeit“ gegenüber der korrupt-regierenden Elite einsetzte (Diouf, 2005). In einem WhatsApp-Post aus dem Jahr 2020 erinnert ein Aktivist des FRAPP mit einer Bilderreihe an die *Set/Setal*-Kampagne und kündigt an, dass die Kampagne weiter fortgeführt wird.

¹² Quellen: <https://www.facebook.com/FRAPPSN/posts/197705067529974>, [Zugriff: 15.12.2020]
<https://www.facebook.com/FRAPPSN/posts/198322300801584>, [Zugriff: 15.12.2020]

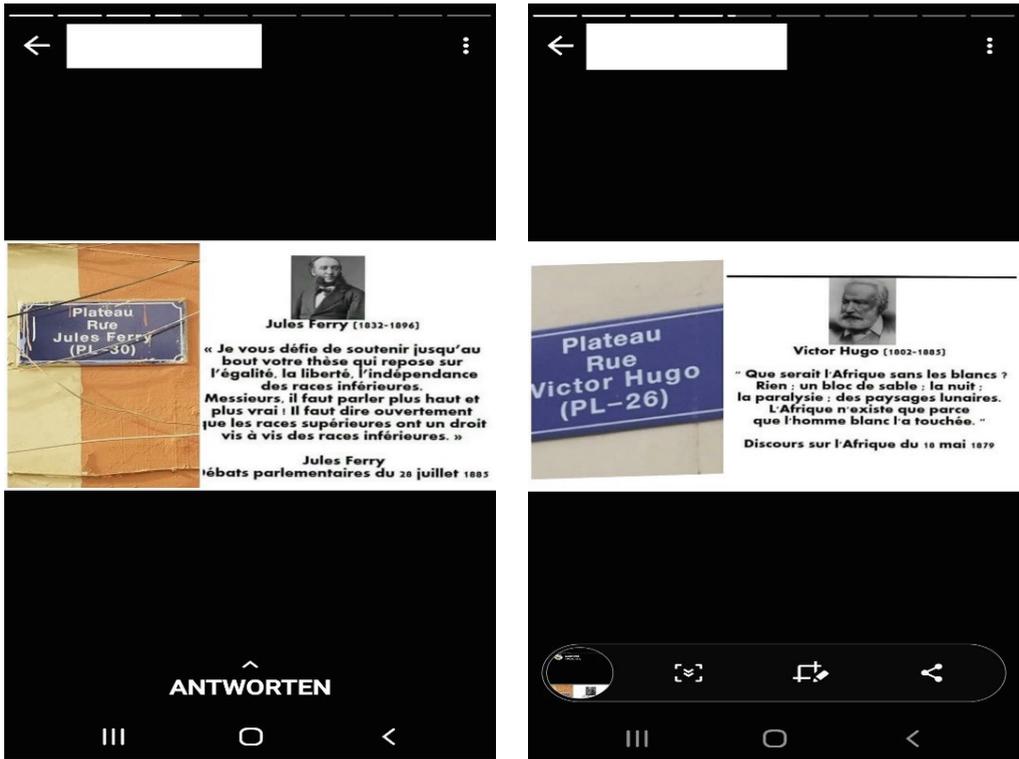


Abbildung 10: WhatsApp-Status_FRAPP-Kampagne Änderung von Straßennamen
(Quelle: Eigene Aufnahme)

In diesem WhatsApp-Post rahmt der Aktivist die *Set/Setal*-Aktion auf eine spezifische Weise, die auf die rassistischen Weltbilder der in Frankreich nach wie vor renommierten Persönlichkeiten Jules Ferry und Viktor Hugo abzielt, nach denen auch zwei Straßen in Dakar benannt sind (Abbildung 10). Dies konkretisiert sich in der bildlichen und textlichen Darstellungsweise: jeweils links erscheint ein Foto des Straßenschildes und rechts daneben ein rassistisches Zitat der entsprechenden Persönlichkeit. Jules Ferry (1832–1893), der u.a. Premierminister der Französischen Dritten Republik war, wird beispielsweise in einer seiner parlamentarischen Äußerung wiedergegeben: *Ich fordere Sie heraus, Ihre These, die auf der Gleichheit, Freiheit und Unabhängigkeit der minderwertigen Rassen beruht, bis zum Ende durchzuhalten. Meine Herren, man muss es lauter und klarer sagen. Man muss offen sagen, dass die überlegenen Rassen ein Recht gegenüber den minderwertigen Rassen haben* (28. Juli 1885, eigene Übersetzung).

In beiden Postings präsentiert der Aktivist eine zugespitzte multimodale Lesart der Aufwertung von Jules Ferry und Viktor Hugo durch die Straßenbeschilderung Dakars, indem er diesen auf plakative Weise rassistische Aussagen zur Minderwertigkeit von Menschen gegenüberstellt. Sowohl im online-Posting als auch in Kampagnen auf der Straße wird eine De-Legitimation der neo-kolonialen staatlichen Erinnerungspraktiken und der Würdigung von Persönlichkeiten im öffentlichen Raum produziert, die für Rassismus stehen.

Eine solche Dynamisierung eines grenzüberschreitenden Konzepts von Rassismus und illegitimer Würdigung lässt sich auch auf der zweiten sogenannten *Université Populaire de l'Engagement Citoyen* [Universität des bürgerlichen Engagements für alle] beobachten, die abschließend Erwähnung finden soll. Die Veranstaltung fand vom 14. bis 16. Dezember 2020 im *Musée des Civilisations Noires* in Dakar statt und wurde von einem von Jugendbewegungen getragenen Netzwerk namens *Afrikki* organisiert.¹³ In einer hybriden Diskussionsrunde zur Frage „Ist die #BlackLivesMatter-Dynamik eine Reaktion auf Polizeigewalt, Verfassungsmanipulationen und Beschränkungen zivilgesellschaftlicher Räume in Afrika und anderswo?“ bezogen drei Aktivist:innen Stellung, welche die *Black Lives Matter*-Bewegung (USA), *Y'en a Marre* (Senegal) und *Jeune et Fort* (Kamerun) vertraten. Ein Dissens zwischen den Vertretern von *Y'en a Marre* und *Jeune et Fort* ergab sich insbesondere in der Frage des Umgangs mit der *Black-Lives-Matter*-Bewegung. Der Aktivist von *Jeune et Fort* argumentierte, dass die afroamerikanische Bewegung als Modell für den afrikanischen Kampf dienen könne, während der Aktivist von *Y'en a marre* dagegen das panafrikanische Argument der *afrikanischen Einheit* vertrat, die sich nur über *partikulare* Kämpfe vor Ort aufbauen ließe. In seinem Gegenargument wird ein für den Jugendaktivismus spezifisches dekoloniales Deutungsmuster sichtbar, das bei der Analyse der Graffiti-Darstellung (Abbildung 1) kurz erwähnt wurde. Im folgenden Exzerpt seiner Rede wird der Bezug der Deutung zum Gedanken der Afrikanischen Einheit deutlich:

Und es ist diese Rassendiskriminierung, die wir heute sehen oder die wir immer in den Vereinigten Staaten gesehen haben. Aber das Schillern der amerikanischen Demokratie, das Schillern der amerikanischen Entwicklung, das Spektakel, das sie bieten, verhindert es für uns, die Intimfeinde dieser Demokratie zu sehen, die sich in Bezug auf die Frage nach der Würde des Schwarzen Menschen scheiden und die heute mit einem Schlag abgetan wird. Und diese Würde, meiner Meinung nach, werden wir in Afrika herstellen. In den Vereinigten Staaten wird es nicht passieren. Die Vereinigten Staaten können tun, was sie tun. Die Menschen dort werden kämpfen, um dieses Problem von- von- von- von Polizeigewalt gegen- gegen Schwarze zu lösen. Ich habe das Gefühl, dass ich- ich Vertrauen in die amerikanische Bevölkerung habe, dass es für die Lösung dieses Problems von- von- von- von Polizeibrutalität gegen- gegen Schwarze kämpft. Aber sie werden nie endgültig eine Lösung finden, wenn wir den großen Kontinent als ((Anbieter)) [und] Exporteur von Schwarzen Menschen in der- der Welt [begreifen], nämlich Afrika, wo Menschen arm sind, wo Menschen einander nicht mit der gleichen Würde behandeln. Das sage und behaupte ich.

Wenn Sie sich ansehen, was zwischen Tutsis und Hutus passiert ist, den Blick, den ein Dogon gegenüber einem Fulbe haben kann, heute haben Sie diese Gewalt zwischen uns Schwarzen gesehen, basierend auf der ethnischen Zugehörigkeit, basierend auf der Religion. Auf jeden Fall müssen wir diese Fragen aufgrund der Differenzen meiner Meinung nach zuerst in Afrika klären. Afrika ist der Nährboden für all das. Wenn wir diese Frage klären und Afrika sich vereint, von diesem Moment an wird Afrika geeint und stark sein, wenn Afrika in der Lage sein wird, sich selbst zu verteidigen, wird es in der Lage sein, den Rest all dieser Diasporen überall auf der Welt zu verteidigen. (14.12.2020, eigene Übersetzung des französischen Transkripts der Videoaufnahme)

¹³ Vgl. hierzu <https://afrikki.org/>

Der Aktivist bringt hier verschiedene rhetorisch-semantische Mittel zum Einsatz, mit deren Hilfe er die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft von Schwarzen Menschen verknüpft und so re-instituiert. Zunächst stellt er die *Rassendiskriminierung* ohne Umschweife als eine historische Kontinuität heraus, die vollkommen unabhängig von der amerikanischen Demokratie sei. Er beschreibt sie mit der Metapher des *Spektakels*, das die Herrschaftsorganisation in die Nähe eines Schauspiels rückt. Möglich wird dadurch die moralische Kritik, die das politische Schauspiel als exklusiv und unfähig thematisiert, die *Würde Schwarzer Menschen* zu gewährleisten. Es folgt eine Bekundung des Vertrauens und der Solidarität gegenüber den Kämpfen, die unaufhörlich, aber doch bislang vergeblich versuchen, die polizei-staatliche Gewalt in den USA zu beenden.

An dieser Stelle kommt es zu einer neuen, politisch-ökonomischen Problemzentrierung, die der Aktivist ebenfalls metaphorisch einleitet. Als Ursache für die Unterdrückung von Schwarzen Menschen bringt er den Afrikanischen Kontinent als fortwährenden *Anbieter* und *Exporteur* von Schwarzen Menschen zur Sprache – früher von Sklaven, heute von billigen und doch irregulären Arbeitskräften. Auch in der Frage der geopolitischen Auseinandersetzungen wiederholt er eine moralische Kritik an der Verweigerung der *Würde Schwarzer Menschen*, dieses Mal bezogen auf den Afrikanischen Kontinent. In einem in die Zukunft gerichteten, lösungsorientierten und kämpferischen Duktus betont er die Bedeutung von lokalen Kämpfen für ein vereintes Afrika als einzige Möglichkeit, die globale Unterdrückung Schwarzer Menschen zu beenden.

Diese gegenhegemoniale Deutungsweise von Rassismus resultiert aus den Dekolonisierungsbewegungen, die aus dem panafricanischen Denken heraus *durch vergangenes und für zukünftiges Protestieren* eine *Ereignismatrix* eingeführt und instituiert wird (siehe Abschnitt 2). Mithilfe multimodaler Praktiken gelingt es dem dekolonialen Jugendaktivismus von heute als Teil der politischen Kultur, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft im panafricanischen Duktus *kontinuierlich* zueinander in Bezug zu setzen und im Sinne des eigenen Imaginären neu auszurichten.

5 Schlussbemerkungen

Die *bewegte Jugend* ist mit dem Problem konfrontiert, eine Zukunft zu gestalten, die für sie relevant ist und in der sie selbst Hauptprotagonistin und -verantwortliche des Politischen sein wird, ohne dafür heute bereits die Mittel zu besitzen. Denn diese liegen noch in den Händen der heutigen Erwachsenen. Aus dieser paradoxalen Situation ergibt sich das strukturelle Problem der fortwährenden *Strittigkeit* der Anliegen der Jugend und ihrer Mittel der Wahl zu deren Umsetzung. Dieses Problem – wie es hier und in der neueren Jugendbewegungsforschung diskutiert wird – ist ein universelles, das sich gegenwärtig auch in den weltweiten Klimaprotesten und den öffentlichen wie staatlichen Reaktionen auf diese zeigt (Haunss & Sommer, 2020; Honwana, 2019). Der von den jugendlichen Aktivist:innen eingeforderte Wandel wird durch die etablierten Erwachsenen und die eingeschliffenen Strukturen *ausgebremst*.

In unserem Text haben wir Mittel und Praktiken im urbanen Jugendaktivismus im Senegal identifiziert und aufgezeigt, wie diese, indem sie die politische Kultur des Landes aufgreifen, aneignen und transformieren, eine Scharnierfunktion einnehmen, um von der Vergan-

genheit in die Zukunft und vom Alten zum Neuen etwas zu bewegen, zu verändern und zu dynamisieren.

Wichtige Anliegen sind die Kritik an sowohl lokal wie global fortwirkenden neokolonialen Wirtschafts- und Finanzstrukturen, aus denen die junge Generation systematisch ausgeschlossen ist, an der diese stützenden hegemonialen Praxis wie öffentliche, visuell präsente Erinnerungspolitik oder an korrumpierten Politiker:innen. Sie stellen den Gegenstand der Kritik dar – das „Transformandum“ – während das „Transformans“ in den gegenhegemonialen Praktiken der Jugendlichen besteht, die öffentlichkeitswirksam und oftmals zugleich verkörpert sind. Die Jugendlichen greifen Bestehendes auf, füllen es mit neuem Leben und perpetuieren es so. Transformation kann sich nur über die Perpetuierung bestimmter, bereits institutierter Elemente vollziehen, deren Bedingung der Möglichkeit sie sind. Dass diese Elemente, wie wir gesehen haben, sich auf bekannte und vertraute Werte beziehen, oftmals aber auch verkörpert bzw. nah am Körper sind, erhöht die Wahrscheinlichkeit ihrer affektiven Aufladung und emotionalen Brisanz und Relevanz, was seinerseits die Wahrscheinlichkeit ihrer langfristigen Wirksamkeit erhöht. Festzustellen ist dabei jedoch zugleich eine Ausweitung des Repertoires an Ereignismatrizen und sedimentierten Erfahrungen durch den kontinuierlichen Bezug der Jugendlichen auf globale bzw. translokale Erfahrungs- und Wissensbestände vermittels digitaler Medien. Diese stellen neue institutierbare Formen und Inhalte bereit und verleihen durch ihre globale Verbreitung Gewissheit und Vertrauen. Universalisierbarkeit und Relokalisierung oszillieren in diesem Zusammenhang immer schneller.

Wie wir gesehen haben, erfordern die antizipatorischen und innovatorischen Aktivitäten der Jugend, von denen Clausen sprach, also *Medien*, in denen sie praktisch realisiert werden und so zu Neu-Instituierungen führen können, aus denen sich weitere erwünschte Bezugnahmen speisen können. Dies waren in unserem Beispiel vergängliche sowie zirkulierte Visualisierungen, aber auch praktische Umbauten des öffentlichen Raums („schöpferische Zerstörungen“) oder neue Formen der praktischen Verkörperung von Affekten. Sie benötigen ferner ein Spektrum an Imaginärem des guten, erstrebenswerten Lebens, das sich aus der lokalen Vergangenheit, aber auch aus globalen Bezügen speist. Innovation, das Machen der eigenen Zukunft und die Vorwegnahme der Zeit, kann sich stets nur auf einem schmalen Grat zwischen dem Bekannten und Vertrauten und dem Neuen und noch Unverstehbaren voran bewegen. Auf diesem Grat balanciert die *bewegte Jugend* nicht selten höchst kompetent.

Literatur

- Alexander, Jeffrey C. (2011). *Performance and Power*. Cambridge: Polity Press.
- Anne, Hamidou (2019). *Panser l’Afrique qui vient!* Paris: Présence Africaine Édition.
- Bathily, Abdoulaye (1992). *Mai 68 à Dakar ou la revolte universitaire et la démocratie*. Paris: Editions Chaka.
- Bathily, Abdoulaye, Diouf, Mamadou & Mbodj, Mohamed (1995). The Senegalese Student Movement from its inception to 1989. In Mahmood Mamdani & Ernest Wamba-dia-Wamba (Eds.), *African Studies in Social Movement and Democracy* (pp. 369–408). Dakar: Codesria.

- Bobin, Florian (2020). *Au Sénégal comme en France*, „Faidherbe doit tomber“. Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/344376811_Au_Senegal_comme_en_France_Faidherbe_doit_tomber [01.11.2022].
- Boesen, Elisabeth (2008). Introduction: Youth in Africa – Creating and Transforming Knowledge. *Sociologus*, 58 (2), 111–116.
- Burri, Regula V. (2008). *Doing images: Zur Praxis medizinischer Bilder*. Bielefeld: transcript.
- Clausen, Lars (1976). *Jugendsoziologie*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- Cruise O'Brien, Donald (1996). A Lost Generation. Youth Identity and State Decay in West Africa. In Richard Werbner & Terence Ranger (Eds.), *Post-Colonial Identities in Africa* (pp. 55–74). London: Zed Books.
- Crossouard, Barbara & Dunne, Máiréad (2015). Politics, Gender and Youth Citizenship in Senegal: Youth Policing of Dissent and Diversity. *International Review of Education*, 61, 43–60.
- Cuervo, Hernan & Miranda, Ana (Eds.) (2019). *Youth, Inequality and Social Change in the Global South*. New York: Springer.
- Diouf, Mamadou (2005). Wall Paintings and the Writing of History: Set/Setal in Dakar. *GEFAME Journal of African Studies*, 2(1). Retrieved from: <http://hdl.handle.net/2027/spo.4761563.0002.102> [01.11.2022].
- Ehrmann, Jeanette (2018). „The Haitian Revolution“. In *Krisis. Journal for contemporary philosophy*, Sonderheft „Marx from the Margins“, 69–72.
- Fanon, Frantz (1961/2008). *Die Verdammten dieser Erde*. Aus dem Französischen von Traugott König. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Ferrel, Jeff (2016). Foreword. Graffiti, street art and the politics of complexity. In Jeffrey Ian Ross (Hrsg.), *Routledge Handbook of Graffiti and Street Art* (S. xxx–xxxviii). London, New York: Routledge.
- Ferrel, Jeff & Weide, Robert (2010). Spot Theory. *City*, 14 (1–2), 46–62.
- Gosewinkel, Dieter & Schuppert, Gunnar F. (2008). Politische Kultur. Auf der Suche nach Konturen eines schillernden Begriffs. In Dieter Gosewinkel & Gunnar F. Schuppert (Hrsg.), *Politische Kultur im Wandel von Staatlichkeit* (S. 11–40). Berlin: Edition Sigma.
- Gukelberger, Sandrine & Meyer, Christian (2021). Creating space by spreading atmospheres: Protest movements from a phenomenological perspective. In Nina Bauer, Stephen Menell & Angela Million (Eds.), *Re-figuration of Spaces and Cross-Cultural Comparison. Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 22 (3), art. 16.
- Gukelberger, Sandrine & Meyer, Christian (2022). Time, Affect, Knowledge. The Embodied Institution of Social Protest Movements. In Yannik Porsché, Ronny Scholz & Jaspal Singh (Eds.) *Institutionality and the Making of Political Concerns – Empirical Analyses of Discursivity and Materiality* (pp. 209–231). London: Palgrave Macmillan.
- Honwana, Alcinda & De Boeck, Filip (Eds.) (2005). *Makers & Breakers. Children and Youth in Postcolonial Africa*. Oxford: James Currey/Trenton: Africa World Press/Dakar: Codesria.
- Haunss, Sebastian & Sommer, Moritz (Hrsg.) (2020). *Fridays for Future – Die Jugend gegen den Klimawandel. Konturen der weltweiten Protestbewegung*. Bielefeld: transcript.
- Honwana, Alcinda (2019). Youth Struggles: From the Arab Spring to Black Lives Matter & Beyond. *African Studies Association*, 8–21. <https://doi.org/10.1017/asr.2018.144>

- Ki-Zerbo, Lazare & Sène, Jean-Jacques N. (Eds.) (2016). *L'idéal panafricain contemporain. Fondements historiques, perspectives futures*. Dakar: Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA).
- Kneuer, Marianne & Richter, Saskia (2015). *Soziale Medien Protestbewegungen: Neue Wege für Diskurs, Organisation und Empörung?* Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
- Laplace, Manon (2019). Sénégal: l'activiste Guy Marius Sagna placé sous mandat de dépôt pour fausse alerte au terrorisme. In *Jeune Afrique*. <https://www.jeuneafrique.com/806191/politique/senegal-lactiviste-guy-marius-sagna-place-sous-mandat-de-depot-pour-fausse-alerte-au-terrorisme/> [03.07.2020].
- Lefort, Claude (2010). Foreword. In Maurice Merleau-Ponty (Ed.) *Institution and Passivity. Course Notes from the Collège*. Aus dem Französischen von Leonard Lawlor und Heath Massey (pp. xi-xxxii). Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Maira, Sunaina & Soep, Elisabeth (Eds.) (2005). *Youthscapes: The Popular, the National, the Global*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010). *Institution and Passivity: Course Notes from the Collège de France, 1954–1955*. Aus dem Französischen von Leonard Lawlor und Heath Massey. IL: Northwestern University Press.
- Ouvrage Collectif (2017). *Politisez-Vous! Collection Premiere Chance*. United Press.
- Raum, Otto F. (1967). *Chaga Childhood*. London: Oxford University Press.
- Reynolds Whyte, Susan, Albert, Erdmute & van der Geest, Sjaak (2008). *Generations in Africa: Connections and Conflicts. Beiträge zur Afrika-Forschung*, Münster: Lit.
- Roth, Roland & Rucht, Dieter (2000). *Jugendkulturen, Politik und Protest. Vom Widerstand zum Kommerz?* Opladen: Leske und Budrich.
- Smit, Rik, Heinrich, Ansgard & Broersma, Marcel (2017). Activating the past in the Ferguson protests: Memory work, digital activism and the politics of platforms. In *New Media and Society*, 20 (9), 3119–3139.
- Tarrow, Sidney (1994). *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Terpe, Sylvia (2011). Über Ungerechtigkeit, die Schwierigkeit kollektiven Aufbegehrens und die jugendliche (neu-)Erfindung von Protest. In Dirk Villányi, Matthias Witte & Uwe Sander (Hrsg.), *Kulturen jugendlichen Aufbegehrens* (S. 73–86). Weinheim: Juventa.
- Wessels, Nastassja (2017). *#FeesMustFall: Discourse hidden in plain sight*. Tilburg Papers in Culture Studies Nr.191. Tilburg University, The Netherlands. Retrieved from: https://www.tilburguniversity.edu/sites/default/files/download/TPCS_191_Wessels_2.pdf [24.01.2023].