

Livity: Das Gute Leben der Rastas in Benin — Eine gelebte Alternative zu „Entwicklung“?

Fiona Faye

„Entwicklungs“zusammenarbeit kann nie wirklich auf Augenhöhe stattfinden — solange sie nicht aus einem Voneinander-Lernen besteht, gleicht sie einer Einbahnstraße. Wie wäre das, wenn Schwarze¹ Expert*innen² zu uns in den Globalen Norden kämen? Oder wie könnten wir sonst außerhalb des Systems der „Entwicklungs“zusammenarbeit respektvoll und neugierig im globalen Kontext voneinander lernen? Insbesondere das Lernen des Globalen Nordens vom Globalen Süden, unabdingbar für den Abbau rassistischer Strukturen, wird bis jetzt in der „Entwicklungs“praxis komplett vernachlässigt (Kasanda 2008: 93). Wissen aus dem Globalen Süden wurde und wird häufig als irrelevant marginalisiert (Büchel 2008: 269). Beispielsweise fällt es leicht, das Wissen im Globalen Süden vorschnell als „traditionell“ und „lokal“ zu bezeichnen, in Abgrenzung zum „universellen“ Wissen des Globalen Nordens (vgl. Fornet-Betancourt 2008: 27). Die Länder und Institutionen des Globalen Nordens schreiben sich selbst Expert*inentum für „Entwicklung“ zu und blenden dabei aus, unter welchen ausbeuterischen Umständen sich der Norden „entwickelt“ hat: „Der Wohlstand und der Fortschritt Europas sind mit dem Schweiß und den Leichen der Kolonisierten errichtet worden“ (Fanon 1981 [1961]: 79). Das regelmäßige Ausblenden dieser historischen Tatsache ist jedoch unabdingbar, um eine neokoloniale Vorherrschaftsposition aufrechtzuerhalten. Stattdessen bräuchte der Globale Norden genügend Bescheidenheit und Verstand, um anzuerkennen, dass er vom Globalen Süden lernen kann (Ki-Zerbo in Briard 2008: 116). In diesem Beitrag kommt mit den Rastas in Benin eine Gruppe von Expert*innen zu Wort, denen normalerweise keine Expertise

1 Schwarz und *weiß* bezeichnen nicht die biologische Hautfarbe von Menschen, sondern sie sind als soziale und politische Konstruktionen zu verstehen, die die jeweilige Position von Menschen als diskriminiert oder privilegiert in einer rassistischen Welt markieren. Schwarz wird als emanzipatorische Selbstbezeichnung großgeschrieben, *weiß* hingegen kursiv, um den Konstruktionscharakter zu betonen (Bökle et. al 2016: 92).

2 „Eine gendersensible Schreibweise versucht [...] alle Genderidentitäten anzusprechen und zu repräsentieren“ (Bökle et. al 2016: 92).

zugeschrieben wird. Meine dreimonatige empirische Forschung hat untersucht, inwiefern das Gute Leben³ der Rastas in Benin, von manchen Rastas auch *Livity* genannt, eine Alternative zu „Entwicklung“⁴ darstellt. Unstrittig ist, dass wir Lebenskonzepte brauchen, die es ermöglichen, dass es allen Erdbewohner*innen sowie den noch folgenden Generationen gut gehen kann. Brand & Wissen (2017: 26) führen die verschiedenen Krisen unserer Zeit auf das globale „Entwicklungs“modell zurück. Die entwicklungskritische ivorische Autorin Tanella Boni betont, dass „Entwicklung“ zu Konsum und Konsum zu Umweltverschmutzung sowie einer Gefahr für die Gesundheit führe (in d’Almeida & Lee 2015: 135). Könnte das Gute Leben der Rastas eine von vielen Inspirationsquellen für die anstehende globale Transformation darstellen? Schon der aus Martinique stammende, post-koloniale Theoretiker Frantz Fanon kritisierte, dass Europa als Vorbild für die ehemaligen Kolonien gesetzt wurde, anstatt dass diese unabhängige, eigene Wege entwickeln könnten (Fanon 1969 [1961]: 239). Die malische Intellektuelle Aminata Traoré kritisiert „Entwicklung“ als vom Globalen Norden gesteuert und bezeichnet sie als Trugbild, welche durch eine neue Utopie ersetzt werden muss (Traoré in d’Almeida & Lee 2015: 113). Traoré versteht afrikanische Religionen als Quelle von Werten und von Zivilisation (ebd. 115). In der Post-Development Schule steht das selbstbestimmte Recht auf vielfältige Vorstellungen vom Guten Leben im Zentrum des Diskurses (Ziai 2004: 231). Alternativen zu „Entwicklung“, die wir im Globalen Norden ebenso wie im Globalen Süden brauchen, entstehen durch Selbstbestimmung von unten (vgl. Njoh-Mouellé 1970: 15; Ziai 2001: 11f). Laut Escobar (1995) vereint die Post-Development Schule trotz einiger Unterschiede einen Fokus auf folgende Themenfelder: eine Zurückweisung des „Entwicklungs“paradigma, eine Marginalisierung der Ökonomie, lokale Graswurzelbewegungen als Alternativen zu „Entwicklung“, lokale Kulturen und lokales Wissen sowie eine kritische Haltung gegenüber etablierten, wissenschaftlichen Diskursen (S. 218).

Selbst unter Rastas, gibt es keine einheitliche Meinung über das Wesen von Rastafari. Einige meiner Interviewpartner*innen legen Rastafari als Religion aus, durch die sie sich zu einer anderen Lebensweise haben inspi-

3 Das Gute Leben wird in dieser Arbeit synonym zu dem spanischen Ausdruck Buen Vivir verwendet, dessen Konzepte man laut Acosta (2016) bei indigenen Gruppen überall auf der Welt finden kann (S. 75).

4 Der Begriff „Entwicklung“ wird im Post-Development konsequent abgelehnt und daher in diesem Artikel stets in Anführungszeichen gesetzt, um auf die historisch gewachsene, eurozentrische und herrschaftslegitimierende Bedeutung des Paradigmas hinzuweisen (Ziai 2001: 1; 4; 7).

rieren lassen. Die anderen meiner Rasta Gesprächspartner*innen definieren Rastafari für sich als wertebasierte Lebensphilosophie oder Kultur und sind gleichzeitig Anhänger*innen anderer Religionen. Traditionen, einschließlich Kultur und Religion, dürfen keineswegs als statisch und konservativ betrachtet werden, sondern sind in ihrer Natur dynamisch, innovativ, kritikfähig und kreativ (Kasanda 2008: 79; Fakoly⁵ in Briard 2008: 42). Dies bedeutet auch, dass Rastafari⁶ keineswegs homogen ist, sodass die in diesem Beitrag aufgeführten Charakteristika selbstverständlich nie auf alle Menschen zutreffen können, die sich (in Benin) als Rasta positionieren. Die Panafrikanismus-Bewegung spielt eine große Rolle für die Ristas, da sie einen Quell der Stärkung afrikanischer Identität darstellt. Kapitalismus und „Entwicklung“ werden abgelehnt, sodass eine Lebensweise fern dieser orthodoxen Konzepte verfolgt wird. Ausgewählte Aspekte des von mir in Anlehnung an Buen Vivir Diskurse sogenannte Gute Leben der Ristas werden in diesem Artikel anhand von Interviewaussagen und Beobachtungen vorgestellt, die insbesondere das Verhältnis zwischen Mensch und Natur sowie das zwischenmenschliche Miteinander bei den Ristas in Benin veranschaulichen.

Als *weiße* Forscherin ist es besonders wichtig, sich die eigenen Privilegien bewusst zu machen (Neuburger & Schmitt 2012: 122). Mein *Weißsein* privilegiert mich sowohl in einer überwiegend *weißen*, wie auch in einer überwiegend Schwarzen Gesellschaft auf vielfältige Art und Weise. Dass ich beispielsweise die Möglichkeit hatte, nach Benin zu reisen und dort zu forschen, ist ein Privileg, das die meisten Menschen aus dem Globalen Süden in Zeiten extrem eingeschränkter Bewegungsfreiheit umgekehrt nicht haben. Trotz ihrer Wichtigkeit vermag diese Reflexion die auch in der Forschung vorhandenen Machtstrukturen einer rassistischen Geschichte und Gegenwart nicht aufzulösen (vgl. ebd.).

5 Post-Development kritisiert, dass Nicht-Akademiker*innen aufgrund der Hegemonie von wissenschaftlichem Wissen nicht zitierfähig sind (Ziai 2001: 11). Daraus folgend ergibt sich die Post-Development Praxis, nicht akademische Expert*innen zu zitieren, in diesem Artikel Tiken Jah Fakoly in doppelter Funktion, als Griot und Rasta und Thomas Sankara als Experte für eine nationalstaatlich implementierte holistische Alternative zum westlichen „Entwicklungs“paradigma.

6 Der Name ‚Rastafari‘ leitet sich vom Titel und Familiennamen des äthiopischen Kaisers Selassie, bzw. ‚Ras Tafari Makonnen‘ ab (Ludi 2011: 106). Niaah (2016) beschreibt Rastafari als „African-Jamaican hybrid worldview that mimics and builds on the meta-narrative of Christianity, African/myalist [Afro-Jamaican syncretic religious] tradition, and Hindu culture as well as embraces aspects of the modern [...]“ (S. 3).

Die Frage nach dem Guten Leben wurde für mich persönlich besonders relevant, als ich sechs Monate lang, acht Stunden am Tag, in einem klimatisierten Büroraum in Cotonou saß, wenig sinnvollen Tätigkeiten für ein meiner Auffassung nach nicht überzeugendes „Entwicklungs“projekt nachging und mir nichts sehnlicher wünschte, als im Grünen zu sein. In dieser Zeit fand ich in zwei Rastas gute Freunde, was meine Neugierde gegenüber dem Konzept Rastafari erweckte. Auch wurde ich dadurch immer öfter an Orte mitgenommen, an denen sich weitere Rastas trafen. So wurde die Basis dafür geschaffen, dass ich bei meinen späteren Interviews einem beträchtlichen Teil meiner Gesprächspartner*innen bereits seit Monaten bekannt war und nicht so sehr als Fremde wahrgenommen wurde (vgl. Valentine 2013: 113). Eine tiefergehende Lektüre zum Thema Rastafari hob ich mir absichtlich für nach der empirischen Forschung auf, um möglichst unbefangen Fragen stellen zu können, von meinen Interviewpartner*innen selbst zu lernen und sie dadurch verstärkt als Expert*innen für das Thema wahrzunehmen (vgl. Mattissek et al. 2013: 166). So konnte ich direkt von Menschen aus dem Globalen Süden lernen, wozu dieser Artikel insgesamt ermutigen soll. Ich hoffe, es gelang mir, auf diese Art und Weise meine *weiße* Dominanz ein Stück weit abzubauen.

Das offene Konzept Buen Vivir, welches immer auch als eine Alternative zu „Entwicklung“ dargestellt wird (Gudynas & Acosta in Escobar 2015: 456), lässt sich in unterschiedlichen Herausprägungen weltweit bei indigenen Gruppen finden (Acosta 2016: 75). So auch bei den Rastas in Benin, wie ich empirisch feststellen konnte. Expertin für Rastafari war nicht ich (und kann ich auch nicht sein), sondern sind diejenigen, die sich diese Identität und Zugehörigkeit selbst zuschreiben. Im Zeitraum Oktober bis Dezember 2016 haben sich 15 Interviewpartner*innen die Zeit genommen, um mit mir in Cotonou zu sprechen und mir ihre jeweilige Vorstellung vom Guten Leben zu erläutern. Die Wahl qualitativer Methoden und eines sehr offenes Interviewformats hat es ermöglicht, dass meine Gesprächspartner*innen selbst auf ihnen wichtige Themen hinweisen konnten (vgl. Liamputtong 2010, S. 24).

Roots and Culture

In der Literatur wird Rastafari je nach Autor*in zum Beispiel als „*global, pan-African movement or subculture*“ (Savishinsky 1994: 29), als „*Socioreligious Movement*“ (ebd.), als „*African-centred worldview with religio-politico undertones*“ (Niaah 2016: 2) oder auch „*as an organization and as a discourse*“ (Lake 1998: 4) bezeichnet. Verschiedene Möglichkeiten der Interpretati-

on von Rastafari schlagen sich auch in seiner Beschreibung als „*fluid, eclectic and multivocal*“ (Savishinsky 1994: 35) nieder und verdeutlichen, dass Rastafari weder in eine eindeutige Kategorie wie z.B. Religion passt, noch allgemeingültig definierbar ist. Rastafari als spiritueller Glaube genauso wie als in das alltägliche Leben integrierte Lebensphilosophie ist hoch komplex und kann in diesem Artikel selbstverständlich nur partiell betrachtet werden. Der Fokus liegt hierbei weniger auf dem spirituellen Hintergrund als auf der bewussten Ablehnung von „Entwicklung“ und dem Leben einer Alternative dazu.

„One Love“, der vielleicht bekannteste Slogan der Rastas, versammelt treffend die gelebten Gefühle und Werte, die auch meine Gesprächspartner*innen äußern. Diese heben immer wieder heraus, dass die Lebensphilosophie der Rastas für sie stark von Positivität, Respekt, Verzeihung, Würde und Gerechtigkeit geprägt ist. Zazawazar⁷ sieht die Mission der Rastas in der Weiterverbreitung von Liebe. José findet, dass das Glück eines Rastas vom Glück der Menschen um einen herum abhängt. Die große Mehrheit der Rastas, mit denen ich gesprochen habe, sind Anhänger*innen einer anderen Religion und interpretieren Rastafari als Lebensphilosophie: „*Tu peux être chrétien, tu peux être musulman, mais tu peux vivre comme rasta*“⁸ (Youss Atacora). Eine religiöse Auffassung von Rastafari haben unter meinen Gesprächspartner*innen nur die Familie Jah, Rückgekehrte aus Guadeloupe. Die, bei den karibischen Rastas, weit verbreitete Auffassung von Rastafari als Religion und Haile Selassie I. als Gott ist wahrscheinlich der Aspekt, der diese Familie am stärksten vom Rest meiner Interviewpartner*innen, die auf dem afrikanischen Festland geboren wurden, unterscheidet (vgl. Lake 1998: 71f.).

Für manche Rastas wie die Familie Jah bedeutet *Repatriation* physisch und wortwörtlich die Rückkehr und Niederlassung in Afrika, in der eine Erlösung der durch Sklaverei erzwungenen Diaspora liegt. Für andere Rastas bedeutet *Repatriation* eine psychische und kulturelle „*reappropriation of their African identity and culture*“ (Lake 1998: 31; 67f.).

7 Alle Interviewpartner*innen haben eingewilligt, dass ihre Vornamen, Rufnamen bzw. Künstler*innennamen verwendet werden dürfen. Ich selbst habe mich immer mit Vornamen vorgestellt und hatte das Gefühl, dass dies dabei hilft, eine Vertrauensbasis zu schaffen. Die meisten Interviewpartner*innen kannte ich bereits lose vor den Interviews unter ihren Vor- bzw. Künstler*innennamen. Im Nachhinein sehe ich allerdings auch die Vorteile, die eine Nennung kompletter Namen hätte haben können: eine noch klarere Zuweisung als Expert*innen.

8 Zu deutsch: „Du kannst Christ*in sein, du kannst Muslim*in sein, aber du kannst wie ein Rasta leben.“

Um zu verstehen, warum die Wertschätzung der afrikanischen Kulturen und Zivilisationen früher und heute für die Rastas eine so große Rolle spielt (Savishinsky 1994: 19), kommt man nicht umhin, in die Geschichte zu schauen. Die Kolonialist*innen haben die afrikanischen Kulturen stark degradiert, was eine Entfremdung der Afrikaner*innen von ihren Kulturen hervorrief. Es geht daher bei Rastafari darum, die zwangsentfremdeten Kulturen wieder anzunehmen (Lake 1998: 34). Rastafari als Kampf für Bewusstseinsbildung durch Bildung und Informationen unterstützt diesen Prozess (Fakoly in Briard 2008: 57).

Meine Interviewpartnerin Angelle erklärt: „*Vraiment les locks pour moi c'est ce que j'ai de plus riche. C'est ça mon identité: Je suis africaine, je suis naturelle comme ça*“⁹. Zu Ende gedacht ist Rastafari somit auch ein ideologischer Angriff auf eine neokoloniale Ästhetik, die das Afrikanische abwertet (Edmonds 1998: 30).

Die Panafricanismus-Bewegung ist älter als Rastafari, und die Rastas nehmen immer wieder auf diese Strömung Bezug. In der Schule der Jahs ist panafrikanische Geschichte Unterrichtsfach und die Wege auf ihrem Grundstück tragen Namen afrikanischstämmiger Ikonen und Held*innen wie Rosa Parks oder Thomas Sankara. Weitere meiner Interviewpartner*innen besingen oder malen (pan-)afrikanische Persönlichkeiten und Themen.

Rastafari hat sich von der Karibik aus nach Westafrika verbreitet, u.a. durch das Medium der Reggae-Lieder und durch jamaikanische oder andere karibische Rastas, die sich, dem *Repatriation* Diskurs folgend, auf dem afrikanischen Kontinent angesiedelt haben (Savishinsky 1994: 19ff). In Benin hat sich im Gegensatz zu etwa Ghana keine organisierte oder religiöse Rastagemeinschaft gegründet (ebd. 35). Tatsächlich manifestiert sich Rastafari in Benin auf eine unterschiedliche Art und Weise (ebd. 42), und die Rastas von Cotonou haben keine einheitlichen Vorbilder. Dementsprechend unterscheiden sich auch ihre Lebensstile, die alle von für Rastas typischen Merkmalen geprägt sind, jedoch je nach Individuum mit einer ganz unterschiedlichen Auswahl dieser Charakteristika.

9 Zu deutsch: „Meine [Dread]locks sind für mich das kostbarste, was ich habe. Sie sind meine Identität: Ich bin Afrikanerin, ich bin natürlich so.“

Babylon: Rastafari gegen „Entwicklung“

„L'homme qui a la couleur de peau noire doit avoir une place dans l'humanité. [...] Il faut que nous-mêmes, on arrive à développer nos problèmes, il faut que nous-mêmes, on arrive à développer nos savoirs sans attendre l'aide de quelqu'un“¹⁰, erklärt mein Gesprächspartner Abass. Diese Selbstbestimmung der marginalisierten Völker fern von „Entwicklungs“zusammenarbeit ist es, die auch die Post-Development Schule fordert (Ki-Zerbo in Ziai 2001: 17; Ziai 2001: 11f.). „Comment faire pour que l'Afrique trouve aussi sa place? [...] Et comment faire pour que l'Afrique ne tend plus la main aux Occidentaux? S'il y a une possibilité même, comment faire pour se détacher complètement des Occidentaux?“,¹¹ fragt sich Angelle, die sich Autonomie für die afrikanischen Länder wünscht.

Der von Rastas häufig gebrauchte und besungene Begriff *Babylon* stellt die offensichtlichste Brücke zur Post-Development Schule dar. Mithilfe einer Interpretation des Begriffes wird im Folgenden auf eine Ablehnung von „Entwicklung“ geschlossen, die daraufhin meine Einordnung von Rastas als Anhänger*innen der Post-Development Kritik begründet. *Babylon* ist ein der Rastasprache zugehöriges Wort, welches der Bibel entlehnt wurde und wie folgt definiert werden kann:

Babylon is a term of varying levels of concreteness and specificity; historically, the predecessors of the Romans and the entire white European colonial world; presently, the entire post-colonial western power structure and its supporting ideology and political apparatus; [...] (Homiak in Edmonds 1998: 24)

In der Vergangenheit wurde *Babylon* meist verwendet, um die Kolonialzeit und die Epoche der Sklaverei zu bezeichnen (Edmonds 1998: 25). Rastafari ist ein bewusster Versuch, sich von Kolonialisierung sowie von den zeitgenössischen, neokolonialen Politiken und Ideologien zu befreien (ebd. 23). Der „Entwicklungs“diskurs ist solch eine mächtige, neokoloniale Ideologie, deren Macht in internationalen Organisationen, Organisationen der

10 Zu deutsch: „Der Mensch, dessen Hautfarbe Schwarz ist, muss einen Platz in der Menschheit bekommen. [...] Es ist unabdinglich, dass wir selbst es schaffen, unsere Probleme zu lösen, es ist nötig, dass wir selbst unser Wissen entwickeln, ohne die Hilfe von jemandem zu erwarten.“

11 Zu deutsch: „Wie können wir es anstellen, dass Afrika seinen eigenen Platz bekommt? Und wie können wir es schaffen, dass Afrika nicht mehr dem Westen gegenüber die Hand aufhält? Wenn es eine Möglichkeit gibt, wie können wir uns komplett vom Westen befreien?“.

„Entwicklungs“zusammenarbeit und auf der politischen Ebene ausgeübt wird (vgl. Ziai 2004: 1; Peet 2007: 1).

Zusätzlich zur Kritik bezüglich „Entwicklung“ stellt eine Marginalisierung der Ökonomie (Escobar 1995: 218), genauer gesagt Kapitalismuskritik verknüpft mit der Anprangerung von Ungleichheiten, ein wiederkehrendes Rastafari Motiv dar:

Le système qui a gâté le monde c'est l'argent. [...] En Afrique chez nous, les gens qui ont de l'argent sont en train de piétiner ceux qui n'ont pas l'argent. Mais comment est-ce qu'on peut avancer? [...] Tu veux que je reste toujours pauvre.¹² (Pozzy)

Als Pozzy mir von seiner Erfahrung als Schuhreparateur berichtet, scheint er emotional sehr aufgewühlt von der Vorstellung, dass die Reichen die Armen mit den Füßen treten und gar kein Interesse daran haben, etwas an diesem ungerechten Status quo zu ändern. Er beschreibt im Anschluss eine klassenlogische Situation, bei der ein Reicher ihn als Armen despektierlich behandelt, indem er ihn nach einer Summe Wechselgeld fragt, die Pozzys Besitz zu dem Zeitpunkt übersteigt. Durch das kapitalistische System wurde der soziale Zusammenhalt zerstört (Escobar 2008 [1995]: 133): Reiche Menschen (umver)teilen ihren Wohlstand nicht und unternehmen somit nichts gegen die Armut und Verwundbarkeit der armen Bevölkerung, nehmen aber ihre Dienstleistungen in Anspruch. Ein ähnliches Konzept der Armutsbekämpfung verfolgt auch Peet (2007), der dazu aufruft, strukturelle Ungleichheit als Wurzeln der Armut anzugehen: „*The poor are poverty stricken because the rich are money laden*“ (182f.). Darüber hinaus beobachtet Peet, dass neoliberalen Politiken innerhalb der „Entwicklungs“politik auf die weitere Akkumulation von Geld und Macht bei den bereits Privilegierten angelegt sind (Peet 2007: 115), was verdeutlicht, dass das vorherrschende „Entwicklungs“paradigma Ungleichheiten verschärft, anstatt sie zu bekämpfen. Folglich spielt Armutsbekämpfung durch Umverteilung anstatt „Entwicklung“ laut Pozzy eine wichtige Rolle in Rastafari.

„*Ce que nous demandons aux autorités béninoises, c'est de nous aider à entrer en possession de notre avoir. L'Occident nous doit encore...*“¹³ (Père Jah in Bada

12 Zu deutsch: „Das System, das die Welt verdorben hat, ist Geld. Bei uns in Afrika sind die Leute, die Geld besitzen, dabei, diejenigen ohne Geld mit den Füßen zu treten. Aber wie können wir vorankommen? Du willst, dass ich immer arm bleibe.“

13 Zu deutsch: „Was wir von den beninischen Autoritäten fordern, ist, uns zu helfen, unser Vermögen zurück in unseren Besitz zu holen. Der Westen schuldet uns noch...“.

2013). Hier spielt der Mann von Mère Jah auf die Forderung nach Reparationszahlungen für 400 Jahre Sklaverei und eine bis heute andauernde (Neo)kolonialisierung an (vgl. Niaah 2016: 3; Ziai 2017). Durch ihre historische Rechtfertigung sind Reparationen eine besondere Form von Umverteilung.

Trotz einzelnen weniger entwicklungskritischen Statements von Rasta Gesprächspartner*innen plädiere ich dafür, die in der Literatur regelmäßig diskutierte Kapitalismuskritik der Rastafari auf eine Kritik am eng damit verflochtenen „Entwicklungs“apparat zu erweitern. Was diese eher theoretische Kritik mitunter für das alltägliche Leben bedeutet, wird nun veranschaulicht.

Livity: Aspekte des Guten Lebens der Rastas

„Rastafari c'est un livity. [...] Rastafari est venu pour te permettre de développer ton être, de développer le divin en toi. [...] Pour vraiment vivre ainsi tu ne peux pas avoir un mode de vie qui ressemble à celui de Babylone, il y a une contradiction“¹⁴ (Mère Jah). Die ökologische Komponente spielt eine herausragende Rolle bei der Livity, der Lebensweise der Rastas, die sich klar vom babylonischen, westlichen Lebensstil, abgrenzt, wie mir Mère Jah erklärt. Die abstrakte Vorstellung von einem Leben in Respekt gegenüber der Natur soll an den konkreten Beispielen Wohnen und Ernährung veranschaulicht werden.

Die Jahs wohnen mitten in der Natur nahe der Kleinstadt Ouidah. Mère Jah erklärt mir, dass die Trennung von der Natur uns Menschen einen Sinnverlust beschere: „On sait que le monde souffre d'être séparée de la nature. Parce que nous sommes un. Et quand on fait du mal à la nature, on fait du mal à nous aussi l'homme. Et donc l'homme aujourd'hui se retrouve dans cette espèce de non-sens de vie“¹⁵ (Mère Jah). Kapitalismuskritik findet sich auch im Anpreisen von Selbstversorgung als Modell der Rastas wieder: „Le ‘développement’ que l'Afrique a fait, c'est pour enrichir les autres. Il n'y a pas mieux que le

-
- 14 Zu deutsch: „Rastafari ist eine Livity [Anm. Rastasprache]. Rastafari ist gekommen, um dir zu erlauben dein Wesen zu entwickeln, um das Göttliche in dir zu entwickeln. Um wirklich so zu leben, kannst du keine Lebensweise haben, die der Lebensweise Babylons ähnelt. Sonst gibt es einen Widerspruch.“
- 15 Zu deutsch: „Wir wissen, dass die Welt leidet an der Trennung von der Natur. Weil wir eins sind. Und wenn wir der Natur Schaden zufügen, verletzen wir auch uns selbst.“

*modèle préconisé par rastafari, qui est basé sur l'autosuffisance, la terre*¹⁶ (Mère Jah in Bada 2013). Eben diese kleinbäuerliche Selbstversorgung ist ein klassisches Beispiel für das Post-Development Credo „Selbstbestimmung statt Entwicklung“ (Ziai 2004: 192). Um sich selbst zu versorgen, betreiben die Jahs Agrarökologie, laut ihrem Verständnis eine langjährig erforschte Kombination aus biologischer Landwirtschaft und endogenem Wissen, die sich dadurch auszeichnet, dass im Einklang mit der Natur gearbeitet wird anstatt gegen sie. In der 2015 erschienenen Studie ‚From The Roots Up – How Agroecology Can Feed Africa‘ (Fitzpatrick 2015) wird Agrarökologie als beste Lösung angesehen, um den afrikanischen Kontinent zu ernähren¹⁷.

Bei meinem Besuch vor Ort wurde mir erklärt, dass die Familie Jah langjährige Erfahrungen im Bereich bioklimatischer Architektur mit Naturmaterialen besitzt. Das Barfußlaufen verstehen sie als eine weitere Art und Weise, mit der Natur in Kontakt zu treten. Des Weiteren stellen die Jahs allerlei Kunst und Handwerk aus Naturmaterialen her, z.B. kunstvolle Handtaschen aus Kalebassen, die sie selbst verwenden, verkaufen sowie deren Herstellung sie an ihre Schüler*innen lehren.

Verarbeitetes Essen wird von vielen Ristas abgelehnt, ebenso in vielen Fällen Fleisch, Fisch und/oder tierische Produkte. Die gesamte Familie Jah hat sich der veganen Ernährung verschrieben, die in der Sprache der Ristas *ital* genannt wird. Eine der Töchter der Jahs betreibt ein veganes Restaurant in Cotonou. Es gibt insgesamt vier vegane Restaurants in der ökonomischen Hauptstadt Benins und das Klientel zeigt, dass die lokalen und internationalen veganen Gerichte sowohl bei Europäer*innen als auch bei vielen Beniner*innen Anklang finden.

Angelle, eine weitere Interviewpartnerin, die als Veganerin gerade vorübergehend pausiert, weil sie sich als einzige Rasta und Veganerin in der Familie durch getrennte Mahlzeiten isoliert gefühlt hat, sieht nichtsdestotrotz eine vegane Zukunft für die Menschheit: „*Quand tu aimes ton pro-*

-
- 16 Zu deutsch: „Die ‚Entwicklung‘, die Afrika durchgemacht hat, beabsichtigt, die Anderen zu bereichern. Es gibt's nichts Besseres als das Modell, welches von Rastafari empfohlen wird. Es basiert auf Selbstversorgung, auf der Erde.“
- 17 “Studies show that agroecology leads to increases in food productivity and yield which are comparable to, or better than, corporate-controlled agriculture. Agroecology also leads to better opportunities for women, increased income, employment, agricultural biodiversity, health and nutrition, as well as helping to mitigate the impacts of climate change. Agroecological methods improve the opportunities for local control, emphasise the use of local resources, local knowledge, and take into account how food is produced.” (Fitzpatrick 2015: 4).

chain, tu ne vas pas vouloir le tuer. Il est vraiment difficile d'être végétalien. Mais je sais que ça finira à venir. Aujourd'hui la science a évolué, on peut faire la viande à base de soja. Tu ne vas même pas croire que c'est pas de la viande“¹⁸.

Als positiver Nebenaspekt könnte eine pflanzliche Ernährung laut Cassidy et al. (2013: 1) deutlich mehr Menschen ernähren als eine gemischte, weil bei der letzteren der Kalorienverlust bei der Umwandlung von tierischen in pflanzliche Kalorien so hoch ist.¹⁹ Henning erweitert diese Argumentation in gesundheitlicher und ökologischer Sicht und vertritt die Ansicht, „*that the mass consumption of animals is a primary reason why humans are hungry, fat, or sick and is a leading cause of the depletion and pollution of waterways, the degradation and deforestation of the land, the extinction of species, and the warming of the planet*“ (Henning 2011: 63). Diese vielfältigen Argumente für eine pflanzliche Ernährung untermauern gleichzeitig die „Unterentwicklung“ und den Handlungsbedarf im Globalen Norden — nicht zuletzt in Zeiten des Klimawandels.

Neben dem Thema Ökologie stehen zwischenmenschliche Aspekte wie unsere erkrankte Gesellschaft, Genügsamkeit, solidarisches Verhalten, die Stellung der Frau, und der Umgang mit Kindern verknüpft mit der Frage, was die Schulen von morgen lehren sollten im Zentrum der Diskussionen um ein angewandtes Gutes Leben.

Quand il y a des boîtes qu'on appelle télévision, toute la journée on ne fait que nous éloigner de nous, de ce qui est simple, de créer un modèle derrière lequel on parcourt et finalement ça ne nous donne rien. [...] C'est pas là le chemin. [...] Il leur faut prendre des pilules pour se lever, pour pouvoir dormir. [...] Nous sommes une humanité malade. Donc il faut healing. (Mère Jah)²⁰

18 Zu deutsch: „Wenn du deine*n Nächste*n liebst, wirst du ihn*sie nicht töten wollen. Es ist wirklich schwierig, vegan zu sein. Aber ich weiß, dass das kommen wird. Heute ist die Wissenschaft schon so weit, dass man Fleisch auf Basis von Soja herstellen kann. Du wirst nicht mal glauben, dass es kein Fleisch ist.“

19 “Currently, 36% of the calories produced by the world's crops are being used for animal feed, and only 12% of those feed calories ultimately contribute to the human diet (as meat and other animal products). [...] We find that, given the current mix of crop uses, growing food exclusively for direct human consumption could, in principle, increase available food calories by as much as 70%, which could feed an additional 4 billion people (more than the projected 2–3 billion people arriving through population growth).” (Cassidy et al. 2013: 1).

20 Zu deutsch: „Wenn es Kästen gibt, die wir Fernseher nennen, machen wir den ganzen Tag nichts Anderes, als uns von uns selbst zu entfernen und davon, was einfach ist, als ein Modell zu kreieren hinter dem wir herlaufen und letztendlich gibt es uns nichts. [...] Der Weg ist nicht dort. [...] [Es gibt Menschen, die] müs-

Mère Jah diagnostiziert unserer modernen Gesellschaft eine Krankheit, die uns von uns selbst entfernt und uns unglücklich macht. Über die Medien würden Wünsche transportiert, denen wir nachlaufen, ohne sie jemals erreichen zu können. Sachs spricht in diesem Zusammenhang von einer fortschreitenden „*Standardisierung der Wünsche und Träume*“ (Sachs in Acosta 2016: 79), die durch Markt, Staat, Wissenschaft (ebd.) und Werbung mit ihren verhängnisvollen Konsumbotschaften (Acosta 2016: 41) vorangetrieben wird. Auch andere Rastas haben Nachteile bei den neuen Technologien erkannt, u.a. Youss Atacora, der sich früher kaum eine Stunde von seinem Smartphone trennen konnte und heute versucht, sich bewusst aus dem Internet zurückzuziehen, um seine Zeit nicht zu vergeuden. Im Buen Vivir Diskurs werden Technologien nicht per se abgelehnt, aber es wird zur Bedingung gestellt, dass sie in Harmonie mit der Natur und mit zwischenmenschlichen Beziehungen stehen sollen (Acosta 2016: 42), was alles außer ein einfaches Unterfangen darstellt und schon bei der Beschaffung von Konfliktmineralien wie Coltan scheitern kann. Während manche Post-Development Autor*innen die Moderne und insbesondere technologischen Innovationen völlig ablehnen, plädieren andere stattdessen für eine „*kritische Neubewertung traditioneller und moderner Werte und Praktiken und ihrer kreativen Kombinierung*“ (Ziai 2004: 209): Während die Jahs allgemein sehr modernisierungskritisch sind, benutzen sie trotzdem Smartphones, um mit den in der Welt verstreuten Kindern Kontakt halten zu können.

„*La bonne vie pour moi c'est la simplicité*“²¹ (Lando). Selbst wenn er Milliarden mit seiner Musik verdienen würde, möchte Lando seinen einfachen Lebensstil nicht grundlegend ändern, nur sein kleines Haus am Strand etwas solider mit dickerem Holz bauen und leicht vergrößern. Diese Einstellung passt sehr gut zu Acostas Standpunkt, dass Buen Vivir auch eine Ethik der Suffizienz für die gesamte Gesellschaft bedeutet (2016: 86). Diese Genügsamkeit, die einem sich weltweit ausbreitenden Materialismus entgegengesetzt steht, ist ein Credo der meisten Rastas. In dieser Vision, die nicht von monetärem Reichtum handelt, stehen stattdessen zwischenmenschliche Beziehungen im Vordergrund (Youss Atacora). Youss Atacora träumt von einer rassismusfreien Welt, in der alle alle respektieren, auch Abass möchte „*qu'on arrête ces histoires de division entre la religion, entre les*

sen Pillen schlucken, um aufzustehen zu können, um schlafen zu können. [...] Wir sind eine kranke Menschheit. Deswegen brauchen wir Heilung.“

21 Zu deutsch: „Ein gutes Leben bedeutet für mich Einfachheit.“

cultures.²² Youss Atacora lebt Solidarität und Kooperation vor, wenn er etwa weniger bekannte Künstler*innen in ihrer Arbeit ermutigt und seine Erfahrung und sein Wissen mit ihnen teilt – anstatt sich vor der Konkurrenz zu fürchten.

Je suis aussi amoureux de la vie villageoise. Je pense que les villageois sont plus solidaires que [les gens] en ville. [...] Tout le monde se cotise. Ce n'est pas l'argent qui compte là-bas dans le village mais c'est cette vie en société qui compte beaucoup, la solidarité. En ville, tout le monde vit personnellement, chacun pour soi. [...] (Youss Atacora)

Der Künstler wünscht sich, später eine Galerie in einem Dorf zu eröffnen, da er fasziniert ist von der dörflichen Solidarität, die die Grenzen des Mein und Dein auch bei monetären Flüssen überschreitet. Zwischen zufriedener Genügsamkeit und romantisierter Armut zu unterscheiden, ist stets eine Gratwanderung, die meiner Ansicht nach ausschließlich von der Wahrnehmung der betroffenen Menschen selbst abhängt.

Im wissenschaftlichen Diskurs wird Rastafari laut Niaah und Lake regelmäßig als patriarchal kritisiert und Rasta Frauen werden als unterdrückt dargestellt (vgl. Niaah 2016: 1; Lake 1998: 65). Die einheitliche Darstellung und Konstruktion der „Dritte-Welt-Frau“ als unterdrücktes Objekt, wird von der post-kolonial feministischen Autorin Chandra Mohanty als diskursive Kolonialisierung entlarvt (Mohanty 1988: 149ff). Obiageli Lake (1998) hat mehr als 14 Jahre mit besonderem Augenmerk auf die Stellung der Frau (S. 5) zu Rastas auf Jamaika geforscht. Lake betont, dass Frauen in der jamaikanischen Gesellschaft politisch, ökonomisch, kulturell und physisch benachteiligt waren (ebd. 179), sodass Rastafari in diesem Kontext gesehen werden muss. So brachte es eine von Lisa-Anne Julien interviewte Rasta-Frau auf den Punkt: „*The Rasta movement does not oppress women, individuals do, both men and women*“ (Sister Natalia in Julien 2003: 81). Sister Makeda Hannah sieht einen Anspruch an Gleichberechtigung innerhalb des Glaubens Rastafari:

Rasta woman is the other half of the Creation union that is God Jah. Jah is both male and female, two halves united in one whole as Creation and Creator. In the same way the Man and Woman unite their separate halves in order to make life, so also is neither more equal than the other. (Sister Makeda Hannah in Julien 2003: 78)

22 Zu deutsch: „dass wir diese Geschichten der Trennung zwischen Religionen, zwischen den Kulturen beenden.“

Jahlani Niaah (2016) von der ‚Rastafari Studies Unit‘ der University of the West Indies weist darauf hin, dass sich in Bezug auf Gender und die Rolle von Frauen innerhalb Rastafaris in den vergangenen 30 Jahren einiges verändert hat (S. 18). Die jüdisch-christliche patriarchalische Auslegung der Glaubensschriften würde innerhalb der Bewegung infrage gestellt, was eine Befreiung der Rasta Frauen ermöglichen würde: „*Rastafari curiously enough offers the potential for black women’s empowerment, a point recognized by womanist-oriented females who take on leadership within the Movement.*“ (S. 3f.). Rasta Frauen spielen eine zunehmend wichtige Rolle innerhalb der Bewegung, so wird beispielsweise die Schirmorganisation Rastafari Millennium Council mittlerweile von einer Frau angeführt (S. 20).

Tatsächlich sind die Rasta-Frauen, mit denen ich zu tun hatte, Beispiele für auffällig starke Frauen, die ihrer Selbstdarstellung nach gleichberechtigt leben. Ihr Streben nach Unabhängigkeit und Freiheit steht dem der männlichen Rastas in nichts nach.

Zum Beispiel Martine: Martine tritt sehr selbstbewusst auf: Nach eigenen Aussagen bereut sie nichts in ihrem Leben, schämt sich für nichts — auch nicht für ihre „*fehlende Schulbildung*“ — und bezeichnet sich selbst als unabhängig und frei. Im Erwachsenenalter hat sie sich selbst über eine Freundin Unterricht organisiert, um Rechnen, Lesen und Schreiben zu erlernen. Martine betreibt ein Restaurant und liebt ihre Arbeit, die ihr zudem finanzielle Unabhängigkeit bietet, über alles. Ungefragt bezieht sie klar Stellung gegen Genitalverstümmelung, die in ihrer Heimat Burkina Faso weit verbreitet ist, und gegen jegliche andere Form von Gewalt gegen Frauen oder Kinder.

Angelle, die sich in 10 Jahren als erfolgreiche Geschäftsfrau sieht, geht gerne nachts alleine spazieren: „*On dit la nuit, il y a beaucoup de frics qui se promènent. Étant femme, moi, je sors, à 3 ou 4 heures du matin, je rentre à la plage, j’ai pas encore vu. Je suis un avec la nature*“²³ (Angelle). Sie erklärt mir, dass nur starke Frauen in Benin den Mut haben, sich Dreadlocks wachsen zu lassen, denn sie müssten noch stärker als Männer mit Vorurteilen rechnen wie: „*Celle-là, elle fume le joint, c’est une femme qui est comme un homme, ses cheveux ça sent, etc.*“²⁴ Durch diesen gesellschaftlichen oder familiären Druck lassen sich einige Rasta Frauen ihre Dreadlocks auch wieder abschneiden, bestätigt Edwige.

-
- 23 Zu deutsch: „Man sagt, dass nachts viele Diebe unterwegs sind. Als Frau gehe ich raus, um 3 oder 4 Uhr morgens, ich gehe zurück zum Strand, ich habe noch keine gesehen. Ich bin eins mit der Natur.“
 - 24 Zu deutsch: „Diese da, sie raucht Joints, sie ist eine Frau, die so ist wie ein Mann, ihr Haar stinkt, etc.“

Mère Jah begründet die Gleichstellung von Frau und Mann religiös: Haile Selassie I. verfügte am Tage seiner Krönung, dass seine Frau Menen ebenfalls zur Kaiserin gekrönt wird. Als einzige Ehefrau von Haile Selassie I. setzte sie sich unermüdlich dafür ein, die Unterdrückung der Frauen in Äthiopien zu beenden (Julien 2003: 78). Haile Selassie, der bei den gläubigen Rastas göttlich ist, hatte also dieser Argumentation folgend eine ihm ebenbürtige Frau, eine Göttin an seiner Seite.

Auch unter meinen männlichen Interviewpartnern gibt es starke Befürworter der Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen, so z.B. José; aber eben auch Rastas mit einem sehr traditionellen Rollenverständnis wie ein Interviewpartner, der u.a. meint, Männer seien nicht zum Kochen geschaffen. Thomas Sankara, von vielen Rastas als panafrikanisches Idol bewundert, hat hingegen schon in den 1980er Jahren erkannt, dass nur eine in allen Bereichen vorhandene Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern sein Land voranbringt: „*Die Revolution ist untrennbar mit der Befreiung der Frauen verbunden*“ (Sankara [1983] 2016: 62).

Auf der einen Seite sind Religion und Kultur wichtige Quellen der Inspiration für die Zukunft unserer Welt, jedoch sollte nicht vergessen werden, dass beide in der Vergangenheit oft benutzt wurden, um hierarchische Beziehungen zu legitimieren, mit dem klassischen Beispiel der Vormachtstellung der Männer (Lake 1998: 141f). Ich stimme Ziai und Acosta zu, dass man bei der Betrachtung von Alternativen zu „Entwicklung“ eine herrschaftskritische Brille aufsetzen sollte, bevor man sie als Alternativmodelle vorschlägt (Acosta 2016: 45; Ziai 2004: 214). Am Beispiel von Rastafari zeigt sich aber auch, dass man durch die eigene Handlungsfähigkeit seine Kultur (oder Religion) in Richtung Gleichberechtigung transformieren kann (vgl. Tamale 2008: 64).

Die Kolonialzeit verdrängte große Teile afrikanischen Wissens und ersetzte es durch das „*epistemological paradigm of the conqueror*“ (Nyamnjoh 2012: 129). Die kulturelle Entfremdung u.a. in der Bildung führte bei vielen Afrikaner*innen zu Selbstabwertung und einem profunden Unterlegenheitsgefühl (Fanon in ebd. 138). In eine Reihe von Kämpfen zur Dekolonialisierung des Wissens gehören auch die Jahs mit ihrer alternativen Schule. Mère Jah glaubt, dass es an der Zeit sei für Afrikaner*innen „*to get out of the colonization model to establish a new model rooted in their own values and that meets their needs*“ (Mère Jah in Bomo 2016). Das Ehepaar Jah geht mit dem praktischen Beispiel ihrer selbstgegründeten Grundschule voran, welche dekoloniale Werte vermitteln und den Schüler*innen auf ihre Bedürfnisse zugeschnittene Fähigkeiten beibringen soll: „*[T]his Center is a Panafriican Primary School that mainly targets training and shaping a new generation of proud, environment-friendly, unity-bent African citizens with a*

clear vision of shared prosperity and sustainability for their motherland". Mère Jah erklärt mir, sie mache es glücklich, mit ihrer Lebensweise den Kindern als gutes Beispiel voranzugehen. Die im Jahre 2000 gegründete Schule unterrichtet die Kinder über den normalen Lehrplan hinaus theoretisch und praktisch in panafrikanischer Geschichte, veganer Küche, Kunst und Handwerk aus Naturmaterialien, agrarökologische Landwirtschaft, Schwimmen und der Weiterverarbeitung von Lebensmitteln. Dabei ist der Speiseplan der Schulkantine zu 100% vegan und besteht ausschließlich aus eigens angebauten Produkten.

Bei vielen anderen Rastas zeigt sich die Hinwendung zu alternativen Wissensformen bei gleichzeitiger Abwendung von eurozentrischem Wissen u.a. in der Anwendung von natürlicher, traditioneller Medizin, Spiritualität und der Leidenschaft für panafrikanische Persönlichkeiten.

Fazit

Das Erfahrungswissen (und wissenschaftliche Wissen) der Rastas stellt genauso wie ihr überliefertes Wissen eine „*autonome Produktion von Wahrheit*“ dar, welche genauso wenig in Anspruch nehmen kann, universell gültig zu sein wie westliches Wissen, dafür aber als Gegendiskurs wirkt (Ziai 2004: 195). Meine qualitative Forschung hat sich auf die Annahme gestützt, dass die Rastas in Benin gemeinsame oder ähnliche Visionen vom Guten Leben besitzen. Die Realität war jedoch diverser als anfänglich vermutet. Es lassen sich für mich in meiner Forschung zwei Hauptgruppen mit unterschiedlichen Charakteristika feststellen: Auf der einen Seite die Familie Jah, Rückkehrer*innen aus Guadeloupe, die ein holistisches, zu „Entwicklung“ alternatives Lebenskonzept verfolgen und auf der anderen Seite die auf dem afrikanischen Kontinent geborenen, in Cotonou lebenden Rastas, die einzelne Elemente eines durch Rastafari angestoßenen Lebensstils miteinander kombinieren. Welche konkreten Elemente sie dabei für sich persönlich als wichtig erachten, ist eine individuelle Entscheidung. Als durchgehende Gemeinsamkeiten, die alle Interviewpartner*innen betreffen, die jedoch unterschiedlich auslebt werden, lassen sich abstrakte Werte wie Respekt und Nächstenliebe festhalten, die allen Rastas als Orientierung und Zielvorstellung gelten. Durch die thematisch offene Herangehensweise in meinen Interviews konnten Themenfelder identifiziert werden, die eindringlich auf eine Alternative zu „Entwicklung“ hinweisen. Rastas verfolgen eine *Livity*, die vielfältige Inspirationsquellen und Expertise im Guten Leben enthalten. Konkret gelebte Alternativen werden sichtbar in selbst betriebener, agrarökologischer Landwirtschaft, pflanzlicher

Ernährung, Wohnen inmitten der Natur, Bauen mit Naturmaterialien, Heilen mit natürlicher Medizin, kooperativem statt konkurrierendem Verhalten, einer maßvollen und reflektierten Nutzung von elektronischen Geräten, Genügsamkeit und Antimaterialismus, Teilen und Solidarität, Gleichberechtigung und einer Dekolonialisierung von Bildung und Wissen.

Die Einordnung von Rastafari als Alternative zu „Entwicklung“ wurde in dieser Arbeit anhand von Escobars Kriterien erstmals wissenschaftlich vorgenommen. Es sollte deutlich geworden sein, dass die aktive Ablehnung des neokolonialen „Entwicklungs“paradigmas ebenso wie das Leben von Alternativen zu „Entwicklung“ in Selbstbestimmung maßgebliche Inhalte der Rastafari Philosophie sind. Lokales Wissen sowie lokale Kulturen haben einen sehr hohen Stellenwert in Rastafari und dekolonisieren aktiv vorgeblich universelles Wissen. Außer wenn es an finanziellen Mitteln klar mangelt, spielt ökonomisches Handeln nur eine marginale Rolle, Werte des gemeinsamen Miteinander stehen hingegen im Vordergrund (vgl. Escobar 1995: 218). Zusammen genommen begründen diese Aspekte die vorgenommene Einordnung von Rastafari als Post-Development Alternative. Weitere Konsultierungen der Expertise von Rastas möchte ich ausdrücklich ermutigen, sofern die Expert*innen selbst auch ein Interesse daran haben. Die verschiedenen internationalen, als Buen Vivir bzw. Gutes Leben diskutierten Alternativen können und sollen sich gegenseitig ergänzen (Gudynas 2016: 264), um so die Brücke zu schlagen zu einem Paradigmenwechsel weg vom kapitalistischen System und „Entwicklungs“paradigma und hin zum Guten Leben für alle als Alternative zu „Entwicklung“ (Cortez in Acosta 2016: 7). Wie schon Thomas Sankara (in van Grasdorff et al. 2016: 6) sagte: „Wir müssen es wagen, die Zukunft zu erfinden“.

Literaturverzeichnis

- Acosta, Alberto (2016 [2012]): *Buen Vivir – Vom Recht auf ein Gutes Leben*, München: oekom Verlag.
- Bada, René Georges (2013): *Rencontre avec la famille Jah rastafari au Bénin*, in : Afiavi Magazine, abrufbar unter <http://www.afiavimagazine.com/rencontre-avec-la-famille-jah-rastafari-au-benin/>, (zugegriffen am 06.03.2018).
- Bökle, Aljoscha*/Herbst, Jana_Lou/Deser, Lena/Insberg, Manuel (2016): Glossar, in: quix - Kollektiv für kritische Bildungsarbeit (Hg.) *Willst du mit mir gehen? Kreuze an. Queer_Feministisch. Rassismuskritisch. Intersektional. Gender_Sexualitäten_Begehren in der machtkritischen und entwicklungs politischen Bildungsarbeit*, Wien, S. 92–98.

- Bomo, Andréa: Mère Jah (2016): Teaching AgroEcological farming To Rural Children, in: Femmes Lumière, abrufbar unter <https://femmeslumiere.com/en/stories/collections-en/architects-of-hope/mere-jah-teaching-agroecological-farming-to-rural-children/> (zugegriffen am 02.07.2019).
- Boni, Tanella (2010): La pollution du monde et le silences des écrivains africains, Eröffnungsrede der 36. ALA-Konferenz (African Literature Association), Arizona - USA: Université d'Arizona.
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise – Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München: Oekom Verlag.
- Briard, Frédérique (2008): Tiken Jah Fakoly – L'Afrique ne pleure plus, elle parle. Paris: Les arènes.
- Büchel, Helene (2008): Perspektiven für die Begegnung der Wissenskulturen, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.) Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog. The encounter of Knowledge Cultures in the North-South Dialogue. Las culturas del saber y su encuentro en el Diálogo Norte-Sur. Dokumentation des XII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 28, Frankfurt a.M./London, S. 267–271.
- Cassidy, Emily S./West, Paul C./Gerber, James S./Foley, Jonathan A. (2013): Redefining agricultural yields – From tonnes to people nourished per hectare, in: Environ. Res. Lett. 8 (3), S. 1–8.
- D'Almeida, Irène A./Lee, Sonia (2015): Essais et documentaires des Africaines francophones – Un autre regard sur l'Afrique, Paris: L'Harmattan.
- Edmonds, Ennis (1998): Dread "I" In-a-Babylon – Ideological Resistance and Cultural Revitalization, in: Murrell, Nathaniel/William, David/Farlane, Adrian (Hg.) Chanting Down Babylone – The Rastafari Reader, Kingston: Ian Randle, S. 23–35.
- Escobar, Arturo (1995): Encountering Development – The Making and Unmaking of the Third World, Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, Arturo (2008 [1995]): The Problematization of Poverty – The Tale of the Three Worlds and Development, in: Chari/Corbridge, S. 131–140.
- Escobar, Arturo (2015): Degrowth, postdevelopment, and transitions: a preliminary conversation, in: Sustainability Science (10 (3)), S. 451–462.
- Fanon, Frantz ([1961] 1969/1981): Die Verdammten dieser Erde, Rowohlt.
- Fitzpatrick, Ian (2015): From The Roots Up – How Agroecology Can Feed Africa. Global Justice Now, abrufbar unter <http://www.globaljustice.org.uk/sites/default/files/files/resources/agroecology-report-from-the-roots-up-web-version.pdf> (zuletzt aktualisiert am 01.07.2019).
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) (2008): Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog. The encounter of Knowledge Cultures in the North-South Dialogue. Las culturas del saber y su encuentro en el Diálogo Norte-Sur. Dokumentation des XII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 28, Frankfurt a.M./London.

- Fornet-Betancourt, Raúl (2008): Einführung oder zur Frage: Wie ist das Wissen zu denken, das wir wissen sollten? In: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.): Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog. The encounter of Knowledge Cultures in the North-South Dialogue. Las culturas del saber y su encuentro en el Diálogo Norte-Sur. Dokumentation des XII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 28, Frankfurt a.M./London, S. 26–42.
- van Grasdorff, Eric/Kulla, Dorothea/Röschert, Nicolai (Hg.) (2016): Thomas Sankara - Die Ideen sterben nicht. AfricAvenir International e.V..
- van Grasdorff, Eric; Röschert, Nicolai & Kulla, Thea (2016): Vorwort der Herausgeber, in: van Grasdorff, Eric/Kulla, Dorothea/Röschert, Nicolai (Hg.) Thomas Sankara – Die Ideen sterben nicht, AfricAvenir International e.V., S. 6–8.
- Gudynas, Eduardo (2016): Buen Vivir, in: D'Alisa, Giacomo/Demaria, Federico/ Kallis, Giorgos (Hg.) Degrowth – Handbuch für eine neue Ära, München: Oekom, S. 262–266.
- Henning, Brian (2011): Standing in Livestock's 'Long Shadow' – The ethics of eating meat on a small planet, in: Ethics & The Environment (16 (2)), S. 63–93.
- Julien, Lisa-Anne (2003): Great Black Warrior Queens – An examination of the gender currents within Rastafari thought and the adoption of a feminist agenda in the Rasta women's movement, in: Agenda 57, S. 76–83.
- Kasanda, Albert (2008): Du sorcier au laboratoire. Les traditions africaines du savoir et le dialogue interculturel, in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.) Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog. The encounter of Knowledge Cultures in the North-South Dialogue. Las culturas del saber y su encuentro en el Diálogo Norte-Sur. Dokumentation des XII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 28, S. 63–74.
- Lake, Obiaigele (1998): Rastafari Women – Subordination in the midst of liberation theology, Durham - North Carolina: Carolina Academic Press.
- Liamputpong, Pranee (2010): Cross-Cultural Research and Qualitative Inquiry, in: Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry 1 (1), S. 16–29.
- Ludi, Regula (2011): Haile Selassie auf Jamaika – Rastafari, Äthiopianismus und die Sklaverei in Abessinien, in: Historische Anthropologie 19 (1), S. 82–111.
- Mattissek, Annika/Pfaffenbach, Carmella/Reuber, Paul (2013): Methoden der empirischen Humangeographie, Braunschweig: Westermann.
- Mohanty, Chandra Talpade (1988): Aus westlicher Sicht: Feministische Theorie und koloniale Diskurse, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis: Modernisierung der Ungleichheit – weltweit (23), S. 149–162.
- Murrel, Nathaniel/William, David/Farlane, Adrian (Hg.) (1998): Chanting Down Babylone – The Rastafari Reader, Kingston: Ian Randle.
- Neuburger, M./Schmitt, T. (2012): Editorial Theorie der Entwicklung – Entwicklung der Theorie Post-Development und Postkoloniale Theorien als Herausforderung für eine Geographische Entwicklungsforschung, in: Geogr. Helv. 67 (3), S. 121–124.

- Niaah, Jahlani A.H. (2016): 'I'd rather see a sermon than hear one...': Africa/Heaven and Women of the Diaspora in Creating Global Futures and Transformation, in: *Africa Development* 41 (3), S. 1-24.
- Njoh-Mouellé, Ebénézer (1970): *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé: Editions CLE.
- Nyamnjoh, Francis B. (2012): 'Potted Plants in Greenhouses' – A Critical Reflection on the Resilience of Colonial Education in Africa, in: *Journal of Asian and African Studies* 47 (2), S. 129–154.
- quix - Kollektiv für kritische Bildungsarbeit (Hg.) (2016): *Willst du mit mir gehen? Kreuze an. Queer_Feministisch. Rassismuskritisch. Intersektional. Gender_Sexualitäten_Begehren in der machtkritischen und entwicklungspolitischen Bildungsarbeit*. Unter Mitarbeit von Aljoscha* Bökle, Jana_Lou Herbst, Lena Deser und Manuel Insberg, Wien.
- Sankara, Thomas ([1983] 2016): *Rede zum politischen Kurs. 2. Oktober 1983*, in: van Grasdorff, Eric/Kulla, Dorothea/Röschert, Nicolai (Hg.) *Thomas Sankara - Die Ideen sterben nicht*, AfricAvenir International e.V., S. 40-67.
- Savishinsky, Neil (1994): *Rastafari in the Promised Land – The Spread of a Jamaican Socioreligious Movement among the Youth of West Africa*, in: *African Studies Review* 37 (3), S. 19–55.
- Tamale, Sylvia (2008): *The Right to Culture and the Culture of Rights – A Critical Perspective on Women's Sexual Rights in Africa*. In: *Feminist Legal Studies* (16), S. 47–69.
- Ziai, Aram (2001): *Post-Development: Perspektiven für eine afrikanische Debatte?*, in: Institut für Afrika-Kunde (Hg.) *Focus Afrika – IAK-Diskussionsbeiträge*, Bd. 18, Hamburg: DÜI, S. 1–49.
- Ziai, Aram (2004): *Entwicklung als Ideologie? Das klassische Entwicklungsparadigma und die Post-Development-Kritik – Ein Beitrag zur Analyse des Entwicklungsdiskurses*, Schriften des Deutschen Übersee-Instituts Hamburg (61), Hamburg: Deutsches Übersee-Institut.
- Ziai, Aram (2017): *Post-Development: Entwicklungspolitik abwickeln oder anpassen? Deutsches Institut für Entwicklungspolitik. (Hg.) International Development Blog*, in: *Zukunft der Entwicklungszusammenarbeit*, 2017, abrufbar unter <http://blogs.die-gdi.de/2017/09/18/post-development-entwicklungspolitik-abwickeln-oder-anpassen/> (zugegriffen am 02.07.2019).