

Erinnerungskulturen und Geschichtspolitik im Hinblick auf transatlantischen Sklavenhandel und Sklaverei

Ulrike Schmieder/Michael Zeuske

ABSTRACT

This introduction explains the principal object of this volume of *Comparativ* to show when, where, how and by which media transatlantic slave trade and slavery have been remembered in former colonial states, plantation societies and in Germany until 2011, the International Year for People of African Descent, which focuses on the African diasporas as consequence of the slave trades. This article describes the historiography about this topic and social and political context of actual discussions on the national and international level which forms of commemoration are adequate to remember the victimization and the resistance of enslaved people, and also marks the silences and omissions on transatlantic slavery that persist until today.

1. Einführung

Gegenstand des vorliegenden Heftes, dessen Beiträge 2011, im Internationalen Jahr der Menschen afrikanischer Abstammung der UNO, entstanden sind, sollen die Erinnerungskulturen an neuzeitlichen Sklavenhandel und Sklaverei in den Americas sein. Erinnerungen an die Sklaverei spielten schon für die Zeitgenossen in der Zeit der Sklaverei und der Postemanzipation eine wichtige Rolle¹. Im Fokus unseres Interesse steht

1 M. Zeuske, Schwarze Erzähler – weiße Literaten. Erinnerungen an die Sklaverei, Mimesis und Kubanertum, Nachwort, in: D. Rubiera Castillo (Hg.), *Ich, Reyita. Ein kubanisches Leben*. Aus dem Spanischen von Max Zeuske, mit einem Nachwort von Michael Zeuske, Zürich 2000, S. 211-262. M. Zeuske, *Legados de la esclavitud en Cuba*, in: M- Rodrigo y Alharilla (Hg.), *Cuba: De colonia a república*, Madrid 2006, S. 99-116.

die Pluralität historischer und gegenwärtiger Erinnerungskulturen der Nachfahren von Herr/innen und Sklav/innen in den Gesellschaften der ehemaligen Kolonialmächte, Kolonien und sklavenhaltenden Staaten der Amerikas einschließlich der postkolonialen Diasporas sowie deren geschichtspolitische Instrumentalisierung und das Rückwirken der Geschichtspolitik auf die Erinnerungskulturen.

Die theoretischen Debatten um das kollektive (kommunikative und kulturelle) Gedächtnis und Erinnerungskulturen fasst Astrid Erll in einem neueren Band zusammen². Erinnerungskulturen und Geschichtspolitik werden in Deutschland überwiegend im Hinblick auf den Umgang mit der NS-Geschichte diskutiert³. Die koloniale Vergangenheit Deutschlands inklusive der Kriegsverbrechen an den Herero und Nama in Namibia wird von einem sehr kleinen Kollegenkreis zwar wissenschaftlich erforscht⁴, spielt aber im öffentlichen Bewusstsein kaum eine Rolle. Trotz Bemühungen wie der Ausstellung des Deutschen Historischen Museums „Namibia-Deutschland. Eine geteilte Geschichte“ (2004/2005)⁵ weiß die breitere Öffentlichkeit kaum etwas darüber. Das hat damit zu tun, dass wegen des frühen Verlustes der Kolonien Deutschlands kaum Einwander/innen aus diesen Ländern hierher kommen und Druck ausüben, sich dem Thema zu stellen. Noch geringer entwickelt ist das Bewusstsein dafür, dass auch Deutsche durch billige Importe von Kolonialwaren und Exporte gewerblicher Waren für den Plantagenbedarf von der Sklaverei profitiert haben⁶.

Studien zu Erinnerung und Geschichtspolitik im Hinblick auf Lateinamerika⁷ beziehen sich meist auf die Menschenrechtsverletzungen während der Militärdiktaturen der 1960er bis 1980er Jahre und deren Aufarbeitung, u. a. in Wahrheitskommissionen. Po-

2 A. Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, Stuttgart/Weimar 2005. Literaturlisten zur theoretischen Literatur, S. 10-11, 18, 33.

3 A. Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, Bonn 2007. A. Assmann, *Geschichte im Gedächtnis: von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*, München 2007. H. Welzer (Hg.), *Das soziale Gedächtnis: Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg 2001. H. Welzer, „Opa war kein Nazi“: Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis, Frankfurt a. M. 2002. Weitere Literatur: A. Erll, *Kollektives Gedächtnis* (Anm. 2), S. 56-57.

4 H. Bley, *Namibia under German Rule*, Hamburg 1996. J. Zimmerer, *Deutsche Herrschaft über Afrikaner. Staatlicher Machtanspruch und koloniale Wirklichkeit*, Hamburg 2001. J. Zimmerer, *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika: der Kolonialkrieg und seine Folgen (1904–1908)*, Berlin 2003. B. Kundrus, *Moderne Imperialisten. Das Kaiserreich im Spiegel seiner Kolonien*, Köln 2003.

5 L. Förster/D. Henrichsen/M. Boillig (Hg.), *Namibia – Deutschland. Eine geteilte Geschichte Widerstand – Gewalt – Erinnerung*, Publikation zur gleichnamigen Ausstellung im Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln (7.3. bis 3. 10.2004) und im Deutschen Historischen Museum, Berlin (25.11.2004 bis 24.4.2005), Köln 2004.

6 M. Zeuske, *Preußen und Westindien. Die vergessenen Anfänge der Handels- und Konsularbeziehungen Deutschlands mit der Karibik und Lateinamerika 1800–1870*, in: S. Carreras/G. Maihold (Hg.), *Preussen und Lateinamerika. Im Spannungsfeld von Kommerz, Macht und Kultur*, Münster, 2004, S. 145-215, S. 189, 195. K. Weber, *Deutschland, der atlantische Sklavenhandel und die Plantagenwirtschaft der Neuen Welt (15.-19. Jahrhundert)*, in: *Journal of Modern European History*, 7 (2009) 2, S. 37-67

7 D. Nolte, *Vergangenheitsbewältigung in Lateinamerika*, Frankfurt a. M. 1996. T. Fischers/M. Krennerich (Hg.), *Politische Gewalt in Lateinamerika*, Frankfurt a. M. 2000. P. Hayner, *Unspeakable Truths, Facing the Challenge of Truth Commissions*, New York 2002. E. Lira/B. Loveman, *Políticas de reparación, Chile 1990–2004*, Santiago de Chile 2005. B. Molden/D. Mayer (Hg.), *Vielstimmige Vergangenheiten, Geschichtspolitik in Lateinamerika*, Wien, Berlin 2009.

litische und akademische Debatten um Vergangenheitspolitik befassen sich außerdem mit nationalen Mythen und Identitäten sowie mit *Conquista* und Kolonialherrschaft. Die Erinnerungskulturen der Nachfahren der Eroberten und der Eroberer, die indigenen und afrolateinamerikanischen *contramemorias* zum spanischen und portugiesischen Geschichtsdiskurs, stehen noch immer unversöhnlich gegeneinander, wie die Auseinandersetzungen um die 500. Jahrestage der „Entdeckung“ 1992 und 2000 gezeigt haben⁸. Spanien und Portugal meinten die Erinnerung an die *conquista* als *encuentro cultural* feiern zu müssen, unter Ignoranz der oft tödlichen Folgen der Kulturbegegnung für die indianische Bevölkerung. Die universitäre Forschung in Lateinamerika, vor allem in Mexiko, ließ sich teilweise auf den *encuentro*-Diskurs ein, der schließlich auch zum aktuellen *cultural turn* der Geschichtswissenschaft passte. Dagegen gab es heftige Proteste vor allem von Seiten indigener Gemeinschaften und kritischer Intellektueller in Lateinamerika, kirchlicher Solidaritätsgruppen und Menschenrechtsbewegungen in Europa. Die Vorstellung der Gegenkampagne, dass die Indianer der Kolonialherrschaft und den „neokolonialen“ Nationalstaaten „500 Jahre Widerstand“⁹ geleistet hätten, vereinfacht die Komplexität der Geschichte freilich auch. Sie abstrahiert von europäisch-indigenen Allianzen, von den Privilegien der indigenen Eliten und von transkulturellen Strategien der indigenen Bevölkerung. Außerdem projiziert sie die kontinentale indigene Identität, die eine Erfindung des 20. Jahrhunderts ist¹⁰, zurück in die Kolonialzeit. Die Jahrestage 2004 (200. Jahrestag der Haitianischen Unabhängigkeit infolge der Sklavenrevolution von 1791) und 2007 (200. Jahrestag des britischen Verbots des transatlantischen Sklavenhandels) haben in Deutschland nur ein bescheidenes Echo, vor allem auf akademischen Tagungen und in wissenschaftlichen Publikationen¹¹, gefunden. Die Ausstellung „Black Atlantic. Travelling Cultures, Counter-Histories, Networked Identities“

8 Zusammenfassung dieser Auseinandersetzung: H. Pietschmann, *Amerika 1992. Zeitgeist und Politische Instrumentalisierung eines Zeitenwende-Jubiläums*, in: H. J. Hiery/B. Leopold/K. Urbach (Hg.), *Der Zeitgeist und die Historie*, Dettelbach 2001, S. 181-198.

9 *Declaración de Quito y resolución del Encuentro Continental de Pueblos Indígenas*, 17.-21.7.1990, Quito 1990. II *Encuentro Continental: Campaña 500 años resistencia indígena y popular* Quetzaltenango, 7.-12.10.1991.

10 W. Gabbert, *Ethnisierung von „oben“ und von „unten“ – Staatliche Indianerpolitik und indigene Bewegungen im postrevolutionären Mexiko*, in: C. Büschges/J. Pfaff-Czarnecka (Hg.), *Ethnisierung und De-Ethnisierung des Politischen*. Frankfurt a. M./New York, 2007 S. 142-165.

11 „Santo Domingo/Sainte Domingue/Cuba. 500 años de esclavitud negra y transculturación en las Américas“ Iberische und Lateinamerikanische Abteilung der Universität zu Köln 2004 (Org. M. Zeuske/R. Scott); „The 'Other Atlantic': The Black Atlantic, its History and Present“, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin 2004 (Org. Silke Hensel). „World/Global History and Slavery“ Panel auf dem II. Europäischen Kongress für Welt- und Globalgeschichte in Dresden, Juli 2008 (Org. Ulrike Schmieder/Michael Zeuske). Internationale Konferenz „Sklaverei und Zwangsarbeit“, Universität Trier 2008 (Org. E. Hermann-Otto). „Bonded Labor in the Cultural Contact Zone. Slavery and Its Discourses from Antiquity to the Present“, Universität Rostock 2008 (Org. Gesa Mackenthun). „Being on the Move: Transfers, Emancipation and Formations of the Black Atlantic“, Universität Erfurt 2010 (Org. G. Mackenthun, J. Martschukat). M. Zeuske (Hg.), *Sklaverei zwischen Afrika und Amerika*, *Comparativ*, 13 (2003), 2. Ders., *Schwarze Karibik. Sklaven, Sklavereikultur und Emanzipation*, Zürich 2004. Ders., *Sklaven und Sklaverei in den Welten des Atlantiks 1400–1940: Umrisse, Anfänge, Akteure, Vergleichsfelder und Bibliographien*, Münster 2006. U. Schmieder (Hg.) *Postemanzipation und Gender*, *Comparativ* 17 (2007) 1. J. Meissner/U. Mücke/K. Weber, *Schwarzes Amerika. Eine Geschichte der Sklaverei*, München 2008. Ch. Hatzky/U. Schmieder (Hg.), *Sklaverei und Postemanzipationsgesellschaften in Afrika und der Karibik*, *Periplus*, Jahrbuch für außereuropäische Geschichte, 2010. U. Schmieder/K. Füllberg-Stolberg/M. Zeuske (Hg.), *The End of Slavery in Africa and the Ame-*

(2004) im Haus der Kulturen der Welt legte den Schwerpunkt auf der Gegenwart des afroamerikanischen Kulturerbes. In der internationalen Geschichtswissenschaft war das Interesse viel größer. Die Erinnerung war so wichtig, dass eine neue Version der weltweit größten sozialwissenschaftlichen Datenbank zum transatlantischen Sklavenhandel und eine Reihe wichtiger Bücher zum 200. Jahrestag seines Verbots publiziert wurden¹². Im schulischen Geschichtsunterricht der Bundesrepublik wird neuzeitliche Sklaverei fast nur im Zusammenhang mit den USA erwähnt¹³, womit das Bild der Studierenden von der kleinteiligen Sklaverei der Baumwollpflanzungen in den Südstaaten der USA (auf das nordamerikanische Festland wurden nur 3,63 % der aus Afrika verschleppten Sklav/innen verbracht¹⁴), geprägt ist und nicht von den Massensklavereien der Karibik und Brasiliens. Dieser Mangel an Wissen und Problembewusstsein führte dann wohl auch dazu, dass die Ausstellung „Novos Mundos – Neue Welten. Portugal und das Zeitalter der Entdeckungen“ im Deutschen Historischen Museum 2006¹⁵ die Geschichte der portugiesischen Expansion bei nur marginaler Erwähnung des Themas Sklavenhandel und Sklaverei präsentierte, obwohl portugiesische Schiffe 46,7 % aller aus Afrika verschleppten Sklav/innen transportierten und Brasilien 45,45 % aller in die Amerika verbrachten Sklav/innen importierte¹⁶. Die iberischen Mächte und ihre Kolonien, vor allem Brasilien und Kuba (und das unabhängige Brasilien bis 1850) haben zusammen mehr als sieben Millionen von den rund 12,5 Millionen aus Afrika Verschleppten auf ihrem historischen Konto¹⁷. Das Hamburgische Museum für Völkerkunde hatte 1992 mit seiner Ausstellung zu „Afrika in Amerika“ schon einmal einen weit differenzierteren Kenntnisstand zur Rolle von Sklavenhandel und Sklaverei in der Geschichte der Amerikas präsentiert¹⁸. Eine viel größere Rolle als hierzulande spielt das Gedenken an Sklavenhandel und Skla-

ricas, A Comparative Approach. Berlin 2011. O. Gleich, Saint-Domingue und die Französische Revolution. Das Ende der weißen Herrschaft in einer karibischen Plantagenwirtschaft, Köln/Weimar/Wien 2011.

- 12 Transatlantic Slave Trade Database (TSTD 1, 1999) (TSTD 2, 2008, siehe: www.slavevoyages.org (27. Juni 27 2010); S. Drescher, Abolition. A History of Slavery and Antislavery, Cambridge 2009. Zusammenfassend siehe zum Beispiel: M. van der Linden (Hg.), Humanitarian Intervention and Changing Labor Relations. The Long-Term Consequences of the Abolition of the Slave Trade, Leiden/Boston 2011.
- 13 Ergebnis von Nachfragen von Ulrike Schmieder bei Studierenden in Lehrveranstaltungen zur Sklavereigeschichte an der Leibniz Universität Hannover 2005–2011.
- 14 <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>, Zugriff 22.03.2011
- 15 M. Kraus/H. Ottomeyers (Hg.): Novos Mundos – Neue Welten. Portugal und das Zeitalter der Entdeckungen, Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums Berlin in Zusammenarbeit mit dem Instituto Camões, Lissabon, und der Botschaft von Portugal in Berlin, Dresden 2007.
- 16 <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>, Zugriff 02.04.2012.
- 17 <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>, Zugriff 02.04.2012.
- 18 C. Raddatz, Afrika in Amerika, Hamburgisches Museum für Völkerkunde, Gütersloh 1992.

verei¹⁹ natürlich in den Ländern, in denen sie stattfand, in Brasilien²⁰, der Karibik²¹, Hispanoamerika²² und den USA²³, und in den Staaten, die Plantagenkolonien besaßen und/ oder in den transatlantischen Sklaven/Menschenhandel²⁴ verwickelt waren. In Afrika unterscheidet sich der Umgang mit der Erinnerung an den überseeischen Sklavenhandel, dem in vielen Orten Westafrikas inzwischen gedacht wird²⁵ vom Umgang mit der Erinnerung an die afrikanische Beteiligung an Menschenjagd und Sklavenhandel

- 19 Vergleich/Überblick: P. Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London 1993. M. Wood, *Blind Memory, Visual representations of Slavery in England and America, 1780-1865*, Manchester und New York 2000. G. Oostindie (Hg.), *Facing up, Perspectives on the Commemoration of Slavery from Africa, the Americas and Europe*, Kingston 2001. P. Weil/S. Dufoix (Hg.), *L'esclavage, la colonisation, et après...*, France, États-Unis, Grande-Bretagne, Paris 2005. J.R. Kerr-Ritchie, *Rites of August First. Emancipation Day in the Black Atlantic World*, Baton Rouge 2007. *Slavery and Abolition*, 30 (2009), 2 "Remembering Slave Trade Abolitions: Reflections on 2007 in International Perspective". A. L. Araujo, *Public Memory of Slavery, Victims and Perpetrators in the South Atlantic*, Amherst 2010. M. Wood, *The Horrible Gift of Freedom: Atlantic Slavery and the Representation of Emancipation*, Athens 2010. M. Cottias/E. Cunin/A. de Almeida Mendes (Hg.), *Les traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, Paris 2010, S. 275-269.
- 20 A. Lugão Rios/H. Mattos, *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania nos pós-abolição*, Rio de Janeiro 2005. H. Mattos, *Ciudadanía, racialización y Memoria del cautiverio en la Historia de Brasil*, in: C. Mosquera Rosero-Labbé/L. Barcelos (Hg.), *Afro-reparaciones. Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para Negros, Afrocolombianos y Raizales*, Bogotá 2007, S. 95-129. F. Saillant/A. L. Araujo, *L'esclavage au Brésil: le travail du mouvement noir*, in: *Ethnologie française*, 37 (2007), 3, S. 457-466.
- 21 C. A. Reinhardt, *Claims to Memory, Beyond Slavery and Emancipation in the French Caribbean*, New York/Oxford 2006. C. Chivallon, *Mémoires antillaises de l'esclavage*, in: *Ethnologie française*, XXVII (2002), S. 601-612. M. Cottias, "L'oubli du passé" contre la „citoyenneté": *troc et ressentiment à la Martinique (1848-1946)*, in: F. Constant/J. Daniel (Hg.): *1946-1996. Cinquante ans de départementalisation Outre-Mer*, Paris 1997, S. 293-313. Kuba: D. Rubiera Castillo (Hg.), *Reyita sencillamente* (Anm. 1). S. Testa, *Memoria de la esclavitud y debate racial: la cuestión de la identidad negra en Cuba*, in: *Nuevo Mundo – Mundos Nuevos, Debates* 2009, online 19.12.2009 <http://nuevomundo.revues.org/58153>. Zugriff 24.3.2011.
- 22 Z. B. Kolumbien: Dossier: Ciento cincuenta años de la abolición de la esclavitud en Colombia, in: *Historia crítica. Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes*, Bogotá 24 (2003), S. 67-140. C. Mosquera Rosero-Labbé/L. Barcelos, *Afro-reparaciones* (Anm. 20). C. Mosquera/M. Pardo/O. Hoffmann (Hg.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Bogotá 2002, S. 421-544.
- 23 I. Berlin/M. Favreau/S. F. Miller (Hg.), *Remembering Slavery: African Americans Talk about their Personal Experiences of Slavery and Freedom*, New York 1998. J. Eichstedt/S. Small, *Representations of Slavery. Race and Ideology in Plantation Museums*, Washington/London 2002. C. E. Orser/P. Funari, *Archaeology and Slave Resistance and Rebellion*, in: *World Archaeology of Slavery* 33 (2001), 1, S. 61-72. T. A. Singleton, *The Archeology of Slavery in North America*, in: *Annual Review of Anthropology* 24 (1999), S. 119-140.
- 24 Zum Beispiel: England: *Slavery and Abolition*, 29/2 (2008) "Public Art, Artefacts and Atlantic Slavery". C. Chivallon, *Bristol and the Eruption of Memory: Making the Slave-Trading Past Visible*, in: *Social and Cultural Geography* 2 (2001), 3, S. 347-363. J. R. Oldfield, "Chords of Freedom": *Commemoration, Ritual and British Transatlantic Slavery*, Manchester 2007. Frankreich: S. Chalons, *De l'esclavage aux réparations: le Comité Devoir de Mémoire, Martinique* 2000. Comité pour la mémoire de l'esclavage, *Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions*, Paris 2005. F. Vergès, *Mémoires des Esclavages*, La Fondation d'un Centre National pour la Mémoire des Esclavages et leurs Abolitions, Paris 2007.
- 25 P. A. Ebron, *Tourists as Pilgrims: Commercial Fashioning of Transatlantic Politics*, in: *American Ethnologist* 26 (1999), 4, S. 910-932. K. Schramm, *Struggling over the Past, the Politics of Heritage and Homecoming in Ghana*, Diss. FU Berlin 2004. T. Singleton, *The Slave Trade Remembered on the Former Gold and Slave Coasts*, in: S. R. Frey/B. Wood (Hg.), *From Slavery to Emancipation in the Atlantic World*, Portland 1999, S. 150-169. R. A. Austen, *The Slave Trade as History and Memory: Confrontations of Slaving Voyage Documents and Communal Traditions*, in: *The William and Mary Quarterly, Third Series*, Vol. 58/1, *New Perspectives on the Transatlantic Slave Trade* (2001) S. 229-244. R. Law, *Commemoration of the Atlantic Slave Trade in Ouidah*, in: *Gradhiva, Révue d'Anthropologie et de Museologie, nouvelle série*, Paris 2008, S. 10-27.

und die internen Sklavereien, die noch oft, aber nicht mehr immer²⁶, ein Tabu sind. Vergangenheitspolitik in den ehemaligen Kolonialmächten und Kolonien in den Amerikas unterscheiden sich von- und untereinander. Die Frage möglicher Reparationen an die Nachfahren der ehemaligen Sklaven wird in den USA viel ernsthafter diskutiert (und ansatzweise umgesetzt) als in Lateinamerika. Die Bewegung der *afrodescendientes* ist dort im Rahmen eines globalen Aufschwungs ethnischer Bewegungen und der Anerkennung von Multiethnizität und Plurikulturalität in den lateinamerikanischen Verfassungen entstanden²⁷. Ihr Kampf um Landrechte und Ressourcenzugang wird gelegentlich mit der Idee einer Wiedergutmachung verbunden, aber eher im Sinne von moralischer Wiedergutmachung durch Gedenkorte, Gedenktage, in Schulcurricula, Diskriminierungsverbote, der Unterstützung afrohispanoamerikanischer Gemeinden als im Sinne von Geldzahlungen. Maßnahmen der *affirmative action* werden am intensivsten in Brasilien debattiert²⁸.

Afrokaribische Diasporas in Europa haben, durchaus unterstützt von Sklavereihistoriker/innen, öffentliche Debatten über die Sklavenhandelsvergangenheit Westeuropas erzwungen. Neben dem Erinnern gibt es natürlich auch das Verschweigen: Franzosen, die auf die *grande nation* stolz sind, und Briten, die den Verlust des Imperiums bedauern, gedenken lieber der Abolition als der Jahrhunderte der Sklaverei davor. Weiße Lateinamerikaner ziehen den Mythos der Rassendemokratie und die Idee der vermeintlich patriarchalischen iberischen Sklaverei im Verhältnis zur *chattel slavery* der USA einer kritischen Auseinandersetzung mit der Herkunft ihrer sozialen Privilegien vor.

Wenn man Erinnerungskulturen und Geschichtspolitik in Bezug auf Sklavenhandel und Sklaverei jenseits der akademischen Debatten im engeren Sinne untersuchen will, sollte man unter anderem folgende Ebenen betrachten:

- politische Debatten um das angemessene öffentliche, kollektive Gedenken und eventuelle Reparationen, daraus resultierende Gesetze, Gedenktage, politische und wirtschaftliche Maßnahmen
- Erinnerungsorte (dazu Artikel von U. Schmieder in diesem Heft):
 - speziell als Orte des Gedenkens geschaffene wie Denkmäler und Museen/ Ausstellungen zu Sklaverei, Abolition und Widerstand, die auch Bestandteil der *heritage industry* sein können
 - historische Überreste wie Forts, Häfen, Plantagen, Herrenhäuser, Sklavenhütten, Sklavenfriedhöfe, Sklavenfluchtsiedlungen als Orte des Erinnerns oder des Verschweigens von Sklaverei in den genannten Regionen

26 Kritik an diesem Tabu: A. Mbembe, *The Subject of the World*, in: G. Oostindie, *Facing Up*, Anm. 19, S. 21-34; I. Thioub, *Regard critique sur les lectures africaines de l'esclavage et de la traite atlantique*, in: I. Mandé/B. Stefanson (Hg.), *Les Historiens africains et la mondialisation*, Paris 2005, S. 271- 292.

27 J. Arocha, (Hg.), *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*, Bogotá 2004. E. Cunin (Hg.), *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*, Lima 2009.

28 Y. Maggie, *Die Illusion des Konkreten. Zum System rassistischer Klassifikation in Brasilien*, in: R. Zoller (Hg.) *Amerikaner wider Willen, Beiträge zur Sklaverei und ihren Folgen*, Frankfurt a. M. 1994, S. 175-202. L. Sansone, *Blackness without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*, New York 2003. A. L. Araujo, *Public Memory of Slavery* (Anm. 19), S. 226-232.

- Sklavenhandel und Sklaverei in Literatur²⁹ und Film
- mündliche Überlieferungen in Familien und Gemeinden der Nachfahren der Sklavinnen einschließlich der Erinnerung an die Sklaverei in afrolateinamerikanischen Religionen.

Zu den politischen Debatten um das angemessene öffentliche, kollektive Gedenken und eventuelle Reparationen³⁰ beschränken wir uns angesichts der Breite des Themas auf einige kurze Anmerkungen zu den Beispielen USA, Brasilien, Kolumbien, Kuba und Frankreich/ französische Karibik.

2. Politische Debatten um Erinnerung an Sklaverei und Reparation

2.1. USA

In den USA wird eine Entschädigung der ehemaligen Sklaven seit 1865 diskutiert, als General Sherman den afroamerikanischen Familien jeweils 40 Morgen Land und ein Maultier zuwies (ein Befehl, der freilich nicht ausgeführt wurde)³¹. Die Debatte dauerte im 20. Jahrhundert an, u. a. mit der Pro-Reparations-Kampagne von Callie D. House 1890–1917³² und von Queen Mother Moore, Leiterin der Universal Associa-

- 29 Dieses weite Feld hier zu behandeln, würde den Umfang des Artikels sprengen. Es wird auf den Beitrag von Anja Bandau in diesem Heft verwiesen. Weiterführende Literatur: J. Braxton/M. Dietrich (Hg.), *Monuments of the Black Atlantic: Slavery and Memory*, Münster 2004. L. Eckstein, *Re-Membering the Black Atlantic. On the Poetics and Politics of Literary Memory*, Amsterdam, New York 2006. A. R. Keizer, *Black subjects: identity formation in the contemporary narrative of slavery*, Ithaca 2004. G. B. Handley, *Postslavery Literatures in the Americas: Family Portraits in Black and White*, Charlottesville 2000. Belletristische Literatur und Rezensionen von schwarzen Schriftsteller/innen werden regelmäßig in der Zeitschrift *Callaloo* der John Hopkins University Press veröffentlicht. USA: M. Kreyling, *The South that wasn't there: Postsouthern Memory and History* Baton Rouge 2010. V. K. Patton, *Women in Chains: the Legacy of Slavery in Black Women's Fiction*, Albany 1999. Britische Karibik: V. N. Halloran, *Exhibiting slavery: the Caribbean postmodern Novel as Museum*, Charlottesville 2009. C. Plasa, *Slaves to Sweetness: British and Caribbean Literatures of Sugar*, Liverpool 2009. Boutros, Fatim, *Revision als Illusion? Die Aufarbeitung der Sklaverei in neueren Romanen der anglophonen Karibik*, Würzburg 2004. Französische Karibik: D. Garraway, *The Libertine Colony. Creolization in the Early French Caribbean*, Durham und London 2005. D. Y. Kadish, (Hg.), *Slavery in the Francophone World, Distant Voices, Forgotten Acts, Forged Identities*, Athens and London 2000. C. L. Miller, *The French Atlantic Triangle: Literature and Culture of the Slave Trade*, Durham 2008. L.-F. Hoffmann, *Representations of the Haitian Revolution in French Literature*, in: D. P. Geggus/N. Fiering (Hg.) *The World of the Haitian Revolution*, Bloomington and Indianapolis 2009, S. 339-351. Kuba: W. Luis, *Literary Bondage, Slavery in Cuban Narrative*, Austin 1990. C. Rose-Green-Williams, *Re-writing the history of the Afro-Cuban woman: Nancy Morejon's "Mujer negra*, in: *Afro-Hispanic Review*, 2002, S.154-160.
- 30 Überblick zur Diskussion in Afrika: R. Howard-Hassman, *Reparations for the Slave Trade: Rhetoric, Law, History and Political Realities*, in: *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Etudes Africaines*, 41 (2007),3, S. 427-454. In den USA: R. P. Salzberger/M. C. Turck. (Hg.) *Reparations for Slavery, A Reader*, Lanham 2004. J. O. Horton/L. E. Horton (Hg.) *Slavery in Public Memory. The Tough Stuff of American Memory*, New York 2006. M. T. Martin/M. Yaquinton (Hg.) *Redress for Historical Injustices in the United States, On Reparations for Slavery, Jim Crow, and their Legacies*, Durham 2007.
- 31 Special Field Order No. 15, „Forty Acres and a Mule“, Savannah, Georgia, January 16, 1865, Major-General W.T. Sherman, in: R. L. Brooks (Hg.), *When Sorry isn't Enough. The Controversy over Apologies and Reparations for Human Injustice*, New York 1999, S. 365-366.
- 32 D. Farmer-Paellman, Excerpt from *Black Exodus: The Ex-Slave Pension Movement Reader*, in: R. Winbush (Hg.) *Should America Pay? Slavery and the Raging Debate on Reparations*, New York 2003, S. 22-31.

tion of Ethiopian Women in Harlem in den 1950er und 1960er Jahren³³. Der Kongressabgeordnete John Conyers Jr.³⁴ verlangt seit 1989 Reparationen für die Sklaverei, die Rassensegregation und die Zwangsarbeit von Afroamerikanern. Als Beispiele führt er die Zahlungen Deutschlands an Israel zur Entschädigung der Holocaust-Opfer und die Reparationszahlungen an die Japanoamerikaner für ihre Internierung im Zweiten Weltkrieg an. Conyers' Forderung schlossen sich andere Kongressabgeordnete an, auch Weiße³⁵, der Jura-Professor der Harvard Law School Charles Ogletree, Aktivisten wie Randall Robinson³⁶, oder Coretta Scott King, die *National Coalition of Blacks for Reparations in America* (N'COBRA, unter Kalonji T. Olusegun und Adjou Aiyetoro)³⁷, der NAACP, die *Black Reparations Commission* von Dorothy Lewis, die *National Commission for Reparations of Sili Muhammad* (Nation of Islam)³⁸. Die Konservativen unter den Akademikern und Politikern lehnen Reparationen an die afroamerikanische Bevölkerung ab³⁹. Bis heute haben sich die Regierungen der Vereinten Staaten geweigert, Reparationszahlungen an die afroamerikanische Gemeinschaft zu leisten. Verschiedene Stadträte haben aber anders entschieden⁴⁰. Städte wie Tulsa (Oklahoma) und Elaine (Arkansas) haben Entschädigungen an die Nachfahren der Opfer von rassistischer Gewalt gezahlt⁴¹. Vermutlich wird es doch einmal ein USA-weites Entgegenkommen in der Frage der Reparationen für die afroamerikanische Bevölkerung geben. Vielleicht ist die Entschuldigung des *House of Representatives* vom 29. Juli 2008 ein erster Schritt in diese Richtung. In der Entschuldigung wird das "commitment to rectify the lingering consequences of the misdeeds committed against African Americans under slavery and Jim Crow" zum Ausdruck gebracht⁴².

Nun sind aber, wie oben ausgeführt, weniger als vier Prozent der in die Americas verschleppten Afrikaner in die USA verbracht worden. In der Karibik und in Brasilien leben die Nachfahren derer, die die zerstörerischen Massen-Sklavereiwirtschaften auf den Zuckerplantagen („Zweite Sklaverei“) überlebt haben, wo Sklaven während der Zucker-

33 C.P. Henry, The Politics of Racial Reparations, in: *Journal of Black Studies* 34 (2003), 2, S. 131-152, S. 142.

34 http://www.house.gov/conyers/news_reparations.htm, Zugriff 20.3.2008.

35 "Six White Congressmen Endorse Reparations for Slavery", *Journal of Blacks in Higher Education* 27 (2000), S. 20-21.

36 R. Randall, *The Debt. What America owes to Blacks*, New York 2000.

37 A.A. Aiyetoro, The National Coalition of Blacks for Reparations in America (N'COBRA): Its Creation and Contribution to the Reparations Movement", in: Winbush, *Should America Pay?* (Anm. 32), S. 209-225.

38 M. R. Michelson, The Black Reparations Movement. Public Opinion and Congressional Policy Making, in: *Journal of Black Studies* 32 (2002) 2, S. 574-587. C. P. Henry, The Politics of Racial Reparations, in: *Journal of Black Studies* 34 (2003) 2, S. 131-152, 139.

39 D. Horowitz, Ten reasons Why Reparations for Blacks Is a Bad idea for Blacks – and Racist Too, in: Salzberger/Turck. *Reparations* (Anm. 30), S. 127-129. E. Allen Jr./R. Chrisman, Ten Reasons: A Response to David Horowitz, in: ebenda, S. 130-139. T. Arceneaux, Relations for Slavery: a Cause for Reparations, a Case against David Horowitz", *The Review of Black Political Economy*, (winter/spring 2005), S. 141-148.

40 Detroit, Chicago, San Francisco, Nueva York, District of Columbia, Philadelphia: in: Martín/Yaquinto. *Redress for Historical Injustices* (Anm. 30), S. 537-556.

41 C. P. Henry, The Politics of Racial Reparations (Anm. 38), S. 139.

42 H. Res. 94, eingebracht vom Kongressabgeordneten Steve Cohen, Memphis, Tennessee. <http://thomas.loc.gov/cgi-bin/query/D?c110:2:/temp/~c1104a2b5W>, 15.09.2008. <http://cohen.house.gov/index.php?option=content&task=view&id=590>, 15.09.2008.

rohrernte 20 Stunden am Tag arbeiteten und wo die Sterberate der Sklaven deutlich über der Geburtenrate lag. Wer soll diese Menschen entschädigen? Diejenigen, die den transatlantischen Sklavenhandel betrieben oder diejenigen, deren Kolonien Sklavereigesellschaften waren oder diejenigen, die als Nationalstaaten die Sklaverei beibehalten haben: also Portugal, Spanien, die Niederlande, Großbritannien, Frankreich, Dänemark, Schweden, und später die USA, Brasilien, Ecuador, Kolumbien, Argentinien, Peru, Venezuela, Bolivien, Paraguay?⁴³ Und müssten diejenigen bezahlen, die indirekt von der Sklaverei profitierten, weil sie mit Sklavenarbeit produzierten Zucker, Kaffee, Baumwolle und Kakao konsumiert haben, d.h. alle europäischen Länder, auch Deutschland? Wir geben ohne weiteres zu, dass wir auf diese Fragen keine Antwort haben. Eine Lösung zu finden, wird eine Aufgabe der internationalen Politik der nächsten Jahrzehnte sein.

2.2. Brasilien

Die im letzten Jahrzehnt intensiv geführte Debatte um Quoten für den Hochschulzugang, auf dem Arbeitsmarkt und bei politischen Kandidaturen in Brasilien wurde ähnlich wie die Diskussion um die *affirmative action* in den USA mit dem Argument verknüpft, dass solche Quoten einen Ausgleich für die Langzeitfolgen von Sklaverei und Rassendiskriminierung darstellten, unter der die Nachfahren der Sklaven strukturell zu leiden hätten. Verschiedene staatliche Universitäten haben Zulassungsquoten für afrobrasilianische Studierende eingeführt. Die afrobrasilianische Bewegung hat inzwischen die Verabschiedung eines Statuts über Rassengleichheit erreicht. Allerdings ist das Statut 2010 ohne die - auch unter Sklavereihistorikern und Kulturanthropologen⁴⁴ - wegen der notwendigen Zuordnung der Antragsteller zu einer „Rasse“ – umstrittenen Quoten (z. B. für den Arbeitsmarkt) beschlossen worden⁴⁵.

Ein „Tag des schwarzen Bewusstseins“, der 20. November, der Todestag von Zumbi, dem Anführer der „República de Palmares“, dem *quilombo*-Staat des 17. Jahrhunderts, stellt im Gegensatz zum 13.12., Gedenktag der Ley Aurea, des Gesetzes zur Abolition der Sklaverei, den Widerstand der Sklav/innen in den Mittelpunkt und nicht die rechtliche Emanzipation „von oben“⁴⁶. Die afrobrasilianische Bewegung hat außerdem erreicht, dass im letzten Jahrzehnt zahlreiche Denkmäler für Sklavenwiderstand errichtet wurden. Die Bewegung kämpft auch darum, dass die Landrechte der Bewohner der *quilombos*,

43 Die Sklaverei wurde abgeschafft in Kolumbien 1852, in Venezuela 1854, in Argentinien 1853, in Peru 1854, in Ecuador 1851, in Bolivien 1861, in Paraguay 1869. G. R. Andrews, *Afro Latin America, 1800–2000*, Oxford 2004, S. 57.

44 A. L. Araujo, *Public Memory of Slavery* (Anm. 19), S. 231.

45 Ebenda, S. 230-232. Das Statut über Rassengleichheit definiert die Maßnahmen zur rechtlichen, politischen, sozialen und kulturellen Gleichstellung der afrobrasilianischen Bevölkerung explizit als Wiedergutmachung für Sklaverei und rassistische Exklusion in der Vergangenheit: http://www.cedine.rj.gov.br/legisla/federais/Estatuto_da_Igualdade_Racial_Novo.pdf (Entwurf Senator Paulo Paim, 2006, überarbeitete Version des Entwurfs von 2003, Begründung des Gesetzes), http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm (Gesetzestext vom 20.7.2010), Zugriff 25.5.2011.

46 Y. Maggie, *Die Illusion* (Anm. 28), S. 304.

ehemaligen Sklavenfluchtsiedlungen, nicht nur in der Verfassung, sondern auch in der Realität anerkannt werden.

2.3. Ein Beispiel für das hispanoamerikanische Festland: Kolumbien

In Kolumbien wurde in der Verfassung von 1991 die pluriethnische und multikulturelle Charakter der kolumbianischen Nation und die kulturellen Rechte der indigenen und afrokolumbianischen Gemeinschaften anerkannt. Gesetze von 1993 und 1995 ermöglichen den afrokolumbianischen Gemeinden, kollektive Landtitel zu erwerben. Die Umsetzung erfolgt freilich schleppend und gegen viele Widerstände. Afrokolumbianische Gemeinden sind auch von Vertreibung und Massakern im Rahmen der „Aufstandsbe-kämpfung“ durch Militärs und Paramilitärs betroffen. Wesentliche Verbesserungen der Lebensverhältnisse der meist sehr armen Gemeinschaften der afrodescendientes sind nach 1991 nicht erreicht worden⁴⁷. Maßnahmen der *acción afirmativa*, Maßnahmen zur Förderung der Chancengleichheit von Afrokolumbianern auch jenseits der Gemeinden, auch im Bildungssystem und auf dem Arbeitsmarkt, als Ausgleich für die Rassendiskriminierung, die aus der Sklavereiepoche rührt, werden diskutiert, besonders nach dem ersten brasilianischen Gesetz zum ethnisch quotierten Hochschulzugang von 2002⁴⁸. Bisher wurden aber keine solchen beschlossen. Reparaciones conmemorativas, also Wiedergutmachung durch öffentliches Gedenken, gibt es in bescheidenen Umfang durch Ausstellungen, Palenque-Tourismus (siehe Artikel von Ulrike Schmieder), Zunahme akademischer Forschung und Diskussion und mediale Präsenz zu den Themen Sklaverei- Sklavenwiderstand – Rassismus als Erbe der Sklaverei⁴⁹.

2.4. Kuba

Im sozialistischen Kuba wird der entflohenen Sklave, der *cimarrón*, in die kubanische Nationalerzählung eingebaut, die eine Linie von Sklavenrebellionen über den Unabhängigkeitskampf zur sozialistischen Revolution zieht. Damit stiftet der *cimarrón* nationale, nicht nur afrokubanische Identität. In Kuba gibt es den nationalen Mythos, dass der Gegensatz zwischen kubanischen Sklavenhaltern und Sklaven, zwischen weiß und schwarz, durch die gemeinsame Unabhängigkeitsrevolution aufgehoben wurde, so wie der geistige Vater der Unabhängigkeit Kubas, José Martí, dies proklamiert hatte⁵⁰. Verkörpert wur-

47 C. Agudelo, *Politique et Populations noires en Colombie, Enjeux du multiculturalisme*, Paris 2004.

48 M. Kalumlambi, *Memoria de la esclavitud y polémica sobre las reparaciones*, in: C. Mosquera / M. Pardo / O. Hoffmann (Hg.), *Afrodescendientes en las Américas* (Anm. 22), S. 453-476. A. Libardo Herreño, *Las políticas de discriminación positiva como formas de reparación*, in: ebenda: S. 477-510.

49 C. Mosquera Rosero-Labbé, *Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negreira Transatlántica de desterrados de la Guerra de Colombia*, in: C. Mosquera Rosero-Labbé / L. Barcelos (Hg.), *Afro-reparaciones* (Anm. 20), S. 213-276.

50 „Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro. En los campos de batalla, muriendo por Cuba, han subido juntas por los aires las almas de los blancos y de los negros.“, José Martí, *Mi raza*, aus: *Patria*, New York 16.4. 1893, in: *Obras Completas*. Editorial Pueblo y Educación. La Habana, 1976, Band 2, S. 298-300, zitiert nach: http://www.josemarti.info/documentos/mi_raza.html, 25.5.2011. „Cubanos hay ya en Cuba de uno y otro color, olvidados para siempre, - con la guerra emancipado-

de diese Einheit durch den farbigen Helden der *Independencia*, Antonio Maceo, in dem sich das weiße und das schwarze Kuba vereinten⁵¹ (der allerdings immer nur der Zweite in der nationalen Rangliste militärischer Helden war und ist; den ersten Platz belegt der weiße Dominikaner Máximo Gómez). Nach diesem Mythos war die „farbenblinde“ nationale Einheit durch den Segregationsrassismus der intervenierenden USA in Frage gestellt, durch die sozialistische Revolution aber wieder hergestellt worden und im sozialistischen Kuba existierte keine Rassendiskriminierung mehr⁵². An die Sklaverei wurde im Kontext einer Verurteilung des Kolonialismus erinnert und die Rolle der kubanischen Elite sowie des weißen oder farbigen Dienst- und Wachpersonals der Plantagen und des Sklaverei- und Sklavenhandelssystems verharmlost.

Die Revolution verbesserte die Lebensbedingungen der afrokubanischen Bevölkerung deutlich, unter anderem durch freien Zugang zu Bildung und medizinischer Betreuung und Umverteilung von Einkommen und Vermögen, und hob offiziell jede Form von rassistischer Segregation auf. Informeller Rassismus ist jedoch im Alltag ständig präsent, mehr in privaten als öffentlichen Räumen. In den politischen und wirtschaftlichen Führungspositionen waren und sind Afrokubaner nicht angemessen repräsentiert. Einerseits wurden die militärischen Interventionen und Solidaritätskampagnen in Afrika mit dem „afrolateinischen“ Erbe der kubanischen Gesellschaft begründet, andererseits wurde afrokubanische Kultur lange nur als Folklore gepflegt und afrokubanischen Religionen als „Aberglauben“ betrachtet⁵³. Seit ca. 20 Jahren sind sie jedoch zugelassen und auch weiße Kubaner/innen bekennen sich zu ihr. Rassismus und unterschiedliche Lebensverhältnisse der ethnischen Gruppen dürfen soziologisch untersucht werden, solange das politische System nicht grundsätzlich in Frage gestellt wird. Es gibt umfangreiche Forschungen zur Sklavereigeschichte, unter anderem mit dem Schwerpunkten Sklavenwiderstand und Familien- und Geschlechtergeschichte der Sklaverei⁵⁴ und zu gegenwärtigen afrokubanischen Kulturen und Religionen⁵⁵.

ra, y el trabajo donde unidos se gradúan, - del odio en que los pudo dividir la esclavitud.“ José Martí, Manifiesto de Monte Cristi, in: Testamento político de José Martí, Santo Domingo 1995, S. 11.

- 51 P. S. Foner, Antonio Maceo. The „Bronze Titan“ of Cuba’s Struggle for Independence, New York und London 1977. A. Helg Our Rightful Share, The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886–1912, Chapel Hill und London 1995, S. 48–77, 106. A. Ferrer, Insurgent Cuba, Race, Nation and Revolution, 1868–1898, Chapel Hill, London 1999, S. 157–169, besonders S. 146.
- 52 P. Serviat, El problema negro y su solución definitiva, Havanna 1986.
- 53 A. de la Fuente, A Nation for all. Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba, Chapel Hill 2001, S. 259–316.
- 54 G. García, La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos, México 1996. M. C. Barcia Zequeira, La otra familia. Parientes, redes y descendientes de los esclavos en Cuba, Havanna 2003. G. García, Conspiraciones y revueltas, La actividad de los negros en Cuba (1790–1845), Santiago de Cuba 2003. G. La Rosa Corzo, Runaway slave settlements in Cuba: resistance and repression, Chapel Hill 2003. O. García Martínez, Esclavitud y colonización en Cienfuegos, 1819–1879, Cienfuegos 2008. A. Perera Díaz/M. A. Meriño Fuentes, Esclavitud, familia y parroquia en Cuba: Otra mirada desde la microhistoria, Santiago de Cuba 2006.
- 55 Catauro. Revista cubana de Antropología, 2 (2001), 3: La Africanía. M. Barnet, Afrokubanische Kulte: die Regla de Ocha, die Regla de Palo Monte, Frankfurt a. M. 2001. T. Fernández Robaina, Identidad afrocubana, cultura y nacionalidad, Santiago de Cuba 2009.

Die Erinnerung an das Massaker an Afrokubaner/innen von 1912⁵⁶ im Zusammenhang mit dem Aufstand des *Partido Independiente de Color*, der Unabhängigen Partei der Farbigen, gegen die Benachteiligung der Afrokubaner in der frühen Republik, eine Geschichte, die sogar nicht zur Vorstellung von der durch die Unabhängigkeitsrevolution erreichten Rassenharmonie passt, ist kein Tabu mehr. 2002 wurde zum 90. Jahrestag das Buch von Serafín Portuondo Linares, Sohn eines Veteranen von 1895 und 1912, „Los Independientes de Color. Historia del Partido Independientes de Color“ von 1950 wiederaufgelegt und man diskutierte die Folgen dieses Ereignisses für die interethnischen Beziehungen auf Kuba⁵⁷. 2008 wurde aus Anlass des 100. Jahrestages der Gründung des *Partido Independiente de Color* eine Gedenktafel installiert und es fand eine Gedenkveranstaltung mit dem Präsidenten des kubanischen Parlaments, Ricardo Alarcón, den Künstlern Rogelio Martínez Fure, Miguel Barnet, Gloria Rolando und dem Stadthistoriker von Habana Eusebio Leal statt⁵⁸. Dieser Akt wurde von einer Reihe von akademischen und kulturellen Veranstaltungen zur Vorbereitung des Jahrestages begleitet, der auch in der staatlichen Zeitung Granma besprochen wurde⁵⁹. Der diesjährige Doppeljahrestag 1812/1912 (Rebellion von Aponte und Aufstand der *Independientes*) findet breite Aufmerksamkeit unter Kultur- und Musikgruppen sowie allgemein unter farbigen Kubaner/innen.⁶⁰ Jedoch ändern die Erinnerungsrituale nichts daran, dass die Krise der 1990er Jahre durch den Zusammenbruch des sozialistischen Staatensystems und die seitdem stattfindende Dollarisierung und (teilweise) marktwirtschaftliche Öffnung der kubanischen Wirtschaft, die staatliche Förderung des internationalen Tourismus und damit der Prostitution, für die afrokubanische Bevölkerung überdurchschnittlich negative Auswirkungen hatte. Diese ist häufiger von Entlassungen aus dem staatlichen Sektor betroffen, verfügt seltener über Häuser und Autos, die sie den Touristen zur Verfügung stellen kann, findet seltener Arbeit im offiziellen Tourismussektor (weil die Touristen angeblich weiße Angestellte bevorzugen) und hat seltener Verwandte im Ausland, die Dollars schicken können. Das zwingt manche Afrokubaner/innen, durch illegale Aktivitäten (wobei zu beachten ist, dass fast jede wirtschaftliche Handlung jenseits des Staatssektors kriminalisiert wird) und Prostitution an Devisen zu kommen, wodurch die weißen Kubaner/innen wie die Touristen in ihren rassistischen Vorurteilen bestärkt werden. Die Stereotype vom „kriminellen Schwarzen“ und der „farbigen Hure“ sind wieder allge-

56 M. Zeuske, Ethnische Gewalt auf Kuba zwischen Kolonie und Unabhängigkeit, in: H. J. Domnick et. al. (Hg.), *Interethnische Beziehungen in der Geschichte Lateinamerikas*, Frankfurt a. M. 1999, S. 227-237, besonders S. 232-237.

57 F. Martínez Heredia, Prólogo a la presente edición, in: S. Portuondo Linares, *Los Independientes de Color. Historia del Partido Independientes de Color*, Havanna 2002, S. VII-XXIII.

58 <http://www.afrocubaweb.com/history/commemoration1908.htm>, Zugriff 20.08.2008

59 S. Castro Fernández, La Masacre de los Independientes de Color, Havanna 2002. <http://granma.co.cu/2007/05/20/nacional/artic02.html> 20.06.2008.

60 A. de la Fuente, The New Afro-Cuban Cultural Movement and the Debate on Race in Contemporary Cuba, in: *Journal of Latin American Studies* 40 (2008), 4, S. 697-720.

genwärtig und führen z. B. dazu, dass Afrokubanerinnen der Zugang zu Touristenhotels verwehrt wird und ethnisch segregierte Räume entstehen⁶¹.

2.5. Frankreich/Französische Karibik

Zum 150. Jahrestag der Abolition der Sklaverei in den französischen Kolonien 1998 zeigte sich, dass die Nachfahren von Sklav/innen und von Sklavenhalter/innen, die kein gemeinsames kollektives Gedächtnis haben, auch nicht gemeinsam der Abschaffung der Sklaverei gedenken können. Während die französischen Eliten die Abolition als Errungenschaft der *Grande Nation* mit ihren freiheitlichen, republikanischen, demokratischen und humanitären Traditionen feiern und die Erinnerung an den französischen Anteil an der europäischen Schuld im Hinblick auf transatlantischen Sklavenhandel und neuzeitliche Sklaverei aus dem nationalen Geschichtsdiskurs ausschließen wollten, erinnerten die afrokaribischen Intellektuellen an das Leid und den Widerstand der Sklav/innen und ihrer Nachfahren⁶². Mit Schriftsteller/innen wie Marysé Condé und Edouard Glissant⁶³ fand die *mémoire minoréenne* (Christine Chivallon⁶⁴) in der Karibik, die Zurückweisung der Idee, dass die Nachfahren der Sklav/innen und die Sklavenhalter/innen gemeinsam der Abolition gedenken könnten, und der Kritik an der assimilationistischen Politik Frankreichs gegenüber seinen „Überseedepartments“ auch international wahrgenommene Sprecher/innen.

Auch Wissenschaftler/innen Historiker/innen wie Myriam Cottias, Michel Giraud und Christine Chivallon kritisieren die Geschichtspolitik des Vergessens und Schweigens im Hinblick auf die Sklaverei – die den Nachfahren der Sklav/innen als Preis für Emanzipation und Bürgerrechte abverlangt wurde, die ihnen dann doch nur eingeschränkt gewährt wurden⁶⁵.

Nach heftigsten Debatten in der Karibik und Frankreich über diesen Teil der Geschichte Frankreichs wurden Sklaverei und Sklavenhandel über den Atlantischen und Indischen Ozean vom französischen Parlament auf Initiative der guyanesischen Abgeordneten Christiane Taubira-Delannon als Verbrechen gegen die Menschlichkeit verurteilt (2001)⁶⁶. Das Thema sollte in die Curricula der Schulen aufgenommen werden und die

61 A. de la Fuente, A Nation for all (Anm. 53), S. 317-334. A. Fuente, Recreating Racism, Race and Discrimination in Cuba's Special Period, in: P. Brenner u. a. (Hg.), A Contemporary Cuban Reader. Reinventing the Revolution, Lanham 2008, S. 316-325. A. Cabezas, Economies of Desire. Sex and Tourism in Cuba and the Dominican Republic, Philadelphia 2009.

62 C. A. Reinhardt, Claims to Memory (Anm. 21) S. 1-11. C. Chivallon, Mémoire de l'esclavage et actualisation des rapports sociaux, in: M. Cottias/E. Cunin/A. Almeida Mendes, Les traites et les esclavages (Anm. 19) S. 335-355, besonders S. 336. F. Vergès, La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage, Paris 2006, S. 89-100.

63 C. L. Miller, The French Atlantic Triangle (Anm. 29), S. 325-363; Césaire, Glissant, Condé. Reimagining the Atlantic.

64 C. Chivallon, Rendre visible l'esclavage. Muséographie et hiatus de la mémoire aux Antilles françaises, in: L'Homme 180 (2006), S. 7-42.

65 M. Cottias: „L'oubli du passé“ (Anm. 21). M. Giraud, Les enjeux présents de la mémoire de l'esclavage, in: P. Weil/S. Dufoix, L'esclavage, la colonisation, et après (Anm. 19) S. 533-558. C. Chivallon, Mémoires antillaises de l'esclavage (Anm. 21), S. 601-612.

66 Gesetzestext: <http://www.senat.fr/leg/tas00-087.html>, Zugriff 13.4.2011. Debatten im Vorfeld und Nachgang: F. Vergès, La mémoire enchaînée (Anm. 62), S. 107-130.

akademische Forschung zur Sklaverei wurde institutionell (Schaffung des *Centre international de recherche sur les esclavages – CIRESC*⁶⁷) und finanziell gestärkt.

Konsens war diese Haltung aber nicht. 2005 wurde den französischen Lehrern im Widerspruch zum Gesetz Taubira verordnet, das historische Wirken Frankreichs, vor allem in Nordafrika (Algerien!), aber auch in den anderen Überseeterritorien, positiv darzustellen. 2006 wurde der entsprechende Paragraph nach massiven öffentlichen Protesten, auch der Geschichtslehrer (und einer Gegenreaktion in Form einer Petition „Liberté de débattre“, die alle Erinnerungsgesetze als Eingriff in die Meinungsfreiheit streichen wollte), und nach den Unruhen in den Pariser Vorstädten als Reaktion auf Polizeigewalt gegen Einwanderer wieder gestrichen und ein Gedenktag zur Erinnerung an Sklavenhandel, Sklaverei und Abolition eingeführt (der 10. Mai).⁶⁸

Dazwischen hatte sich noch eine andere Debatte geschoben. Der Sklavenhandelshistoriker Olivier Pétré-Grénouilleau zog sich 2005 durch ein Interview, bei dem er erklärte, Nachfahre von Sklaven werde man durch freie Wahl dieser Identität, eine Klage der Kulturkommission der Westindier, Guayanesen und Reunioner zu. Die Klage wurde 2006 nach Protesten aus der akademischen *community* gegen die Einschränkung der Wissenschaftsfreiheit durch solche eine Klage zurückgezogen⁶⁹. Pétré-Grénouilleau hatte sich allerdings mit seinem preisgekrönten, aber schon vom Titel hier problematischen Buch „Les traites négrières. Essai d'histoire globale“⁷⁰, das neben einer sehr oberflächlichen Behandlung von östlichem, westlichem und internen Sklavenhandel – mit dem Ziel, europäische Verantwortung für und Nutzen aus dem transatlantischen Sklavenhandel zu minimieren- auf dünner, dazu nicht ordentlich aufgelisteter Sekundärliteraturbasis, etliche handwerkliche Fehler enthält, angreifbar gemacht.

Der Krieg der Erinnerungen in Frankreich ist nicht beendet. Von der Regierung Sarkozy wurden diejenigen, die an Sklaverei und Kolonialismus kritisch erinnern wollen, nicht unterstützt. Präsident Sarkozy hatte bei einer Rede an der Universität von Dakar/Senegal im Sommer 2007 dem verblüfften, aus international hoch angesehenen Professoren bestehenden Publikum, erklärt, dass „der Afrikaner“ ein Bauer ohne Geschichte und ohne jede Vorstellung von Fortschritt und Zukunft sei, ein Beispiel dafür, dass das Denken des 19. Jahrhunderts in Bezug auf Afrika in der Art Hegels noch sehr lebendig ist⁷¹.

67 <http://www.esclavages.cnrs.fr/>, Zugriff 3.09.2008.

68 C. Chivallon, Resurgence of the Memory of Slavery in France: Issues and Significations of a Public and Academic Debate, in: A. L. Araujo (Hg.), *Living History: Encountering the Memory of the Heirs of Slavery*, Newcastle 2009, S. 83-97. A. L. Araujo, *Public Memory of Slavery* (Anm. 19), S.80-81. F. Vergès, *La mémoire enchaînée* (Anm. 62), S. 119-124.

69 A. Araujo, *Public Memory* (Anm. 19), S. 78-80.

70 O. Pétré-Grénouilleau, *Les traites négrières: essai d'histoire globale*, Paris 2004. (Akademische Kritik: M. Dorigny, *Traites négrières et esclavage, les enjeux d'un livre récent, à propos d'un livre plébiscité par les médias: Les traites négrières d'Olivier Pétré-Grénouilleau*, Sept. 2005, http://www.unil.ch/webdav/site/hist/shared/Champs/09-10/Petre_Dorigny.pdf, Zugriff 16.03.2011. J. C. Miller, *Review: A Global History of the Slave Trade: Les Traités Négrières: Essai d'Histoire Globale* by Olivier Pétré-Grénouilleau, in: *The Journal of African History*, 49 (2008), 2 S. 306-308).

71 Die Rede und die Reaktion afrikanischer Akademiker und Intellektueller auf diese Rede ist nachzulesen: P. Cichon u. a. (Hg.), *Der undankbare Kontinent?: afrikanische Antworten auf europäische Bevormundung*, Hamburg 2001.

Andererseits werden die Organisationen der afrikanischen und afrokaribischen Einwander/innen ihr Anliegen, dass an Kolonialismus und Sklaverei/ Zwangsarbeit regelmäßig und systematisch öffentlich erinnert werden muss, auch nicht aufgeben. Wenn man sich die Aktivitäten des CIRESC ansieht, so bekommen sie dafür auch akademische und politische Unterstützung. Wie sich die Regierung Hollands zur Erinnerung an Sklaverei verhalten wird, dürfte die nahe Zukunft zeigen.

Historiker/innen, die seriös und differenziert über Sklaverei- und Nachsklavereigeschichte arbeiten wollen, müssen darauf achten, sich sie nicht von denjenigen vereinnahmen lassen, die die Geschichte der Europäer wieder zur Heilsgeschichte vermeintlicher Zivilisationsbringer umschreiben wollen und die Erkenntnisse jahrzehntelanger Forschungen der außereuropäischen und Sklavereigeschichte, die die Ambivalenz zwischen europäischen Menschenrechtsdiskursen und inhumanen Praktiken europäischer Kolonialherrschaft und Sklaverei in den Kolonien hervorheben, ignorieren⁷². Genauso wenig können sie denjenigen folgen, die den Sklavenhandel nach Osten und die interne afrikanische Sklaverei verharmlosen, die afrikanische Teilnahme am transatlantischen Sklavenhandel leugnen oder vom Widerstandsparadigma abweichende Forschungsergebnisse nicht zulassen wollen⁷³.

Gilroys *Black Atlantic*⁷⁴ wurde erst 2003 ins Französische übersetzt und dies bei einem wenig bekannten Verlag. Erst 2009 ist der Sammelband *Autour de „l'Atlantique noir“* erschienen, dessen Herausgeber kritisieren, dass Gilroys Atlantik ein anglophoner *North Black Atlantic* ist, und eine polyphone und interdisziplinäre Erforschung des katholischen und südlichen Schwarzen Atlantik fordern. Sie schreiben Gilroys *Black Atlantic* aber das Verdienst zu, „dass die Geschichte der Schwarzen in der Weltgeschichte nicht mehr verborgen wird“⁷⁵.

72 Eine Haltung, die auch und gerade in Deutschland Konjunktur hat: E. Flaig, *Weltgeschichte der Sklaverei*, München 2009. U. Schmieder, Rezension zu: Flaig, Egon, *Weltgeschichte der Sklaverei*, München 2009, in: <http://geschichte-transnational.clio-online.net/rezensionen/type=rezbuecher&id=13181> (Zugriff 25.06.2010).

73 I. Thioub, *Regard critique sur les lectures africaines* (Anm. 26), S. 273-276: Thioub diagnostiziert einen eklatanten Mangel an Arbeiten afrikanischer Autor/innen zu internen afrikanischen Sklaverei im Gegensatz zu zahlreichen Publikationen zum transatlantischen Sklavenhandel und eine sehr untergeordnete Rolle des Themas in Gesamtdarstellungen über afrikanischen Reichen und Regionen, z. B. bei Bathily (zu Galam) und Ly-Tall (zu Mali). S. 282-286: Thioub kritisiert das Opferparadigma und die Nichtbeachtung der Rolle der afrikanischen Eliten im transatlantischen Sklavenhandel, z. B. durch Inikori und Barry. In: Postface. *Traites et esclavages en Afrique mémoires vivantes et silence historiographique*, in: M. Cottias/E. Cunin/A. de Almeida Mendes (Hg.), *Les traites et les esclavages* (Anm. 20), S. 377-386 kritisiert er, dass die Diskussion über « die Afrikaner » als Opfer des Sklavenhandels die internen Machtverhältnisse in den afrikanischen Gesellschaften verschleierte, die dazu führten, dass die tatsächliche Gefahr, als Sklave verschleppt zu werden, für diejenigen am größten war, die von der Macht ausgeschlossen waren, u. a. Frauen, Kinder und die Mitglieder von „sociétés lignagères“. Außerdem gebe es zu wenige Studien über den transsaharischen Sklavenhandel, den Sklavenhandel über den Indischen Ozean und die afrikanische Sklaverei. Kritik am agency und resistance-Paradigma in Bezug auf die amerikanische Sklaverei: Johnson, Walter: *On Agency*, in: *Journal of Social History* 37 (2003) 1, S. 113-124.

74 P. Gilroy, *The Black Atlantic* (Anm. 19).

75 C. Agudelo/C. Boidin/L. Sansone (Hg.), *L'Atlantique noir: une multiplication de points de vue*, in: C. Agudelo/C. Boidin/L. Sansone (Hg.), *Autour de „l'Atlantique noir“. Une polyphonie de perspectives*. Paris 2009, S. 13-26, Zitat, S. 14.

Dass Gilroys Konzept in Frankreich spät rezipiert wurde, erklären Bazenguissa-Ganga und Gueye⁷⁶ einerseits akademisch mit der ablehnenden Haltung der französischen Sozialwissenschaften gegenüber den *postcolonial studies*, dem Festhalten an Strukturalismus, fachlicher und regionaler Spezialisierung (auf Afrika *oder* Lateinamerika) und andererseits politisch mit dem universalistischen, integrativen Anspruch der französischen Republik, die die Erinnerung an Sklaverei und Kolonialismus ausblendet, und der Ablehnung des Multikulturalismus und der „Rassefixiertheit“ der US-amerikanischen Gesellschaft. In Frankreich dominierten in der schwarzen Diaspora zudem die afrikanischen Einwanderer, die Nachfahren derer, die nicht in die Sklaverei verschleppt wurden, sondern in Afrika kolonialisiert wurden und denen ein sich auf die *middle passage* gründendes Identitätskonzept nichts sagen könne. Die frankophonen afrokaribischen Intellektuellen haben mit den Identitätskonzepten von *négritude* (Césaire), *antillanité* (Glissant) und *créolité* (Bernabé, Chamoiseau, Confiant)⁷⁷ eigene Ideen einer karibischen Gegenkultur und Kritik an der neokolonialen Haltung der Metropole gegenüber ihren Überseedepartments hervorgebracht. Die französische Geschichts- und Kulturwissenschaft bezieht sich eher auf diese Ideen als auf das angloamerikanische Konzept Gilroys, das seinerseits stark auf nordamerikanische „*back to Africa*“-Bewegungen Bezug nimmt, die es in dieser Form in Französisch-Westindien nicht gab.

In Martinique feiert man den Tage des Aufstandes der martiniquianischen Sklaven am 22. Mai 1848, der den Gouverneur zwang, die Abolition der Sklaverei zwei Monate früher als geplant zu verkünden⁷⁸, als Tag der Abschaffung der Sklaverei, nicht den 27. April, an dem 1848 in Paris das Abolutionsdekret verabschiedet wurde. D. h. man feiert hier die Selbstbefreiung, nicht das Mutterland. Andererseits gibt es noch immer den Schœlcher-Tag, den 21. Mai, den Geburtstag des französischen Republikaners und Abolitionisten, der als Unterstaatssekretär im Ministerium für Marine und Kolonien für das Abolutionsdekret verantwortlich war und für Martinique Mitglied der *Assemblée constituante* der Französischen Republik von 1848 und der Nationalversammlung der Dritten Französischen Republik. So existieren beide Erinnerungen – durchaus konfliktiv – nebeneinander⁷⁹.

76 R. Bazenguissa-Ganga, Au-delà de l'Atlantique noir, les Afriques des banlieues « mondialisées », in : ebenda, S. 133-153. A. Gueye, Abdoulaye, De la diaspora noire: enseignements du contexte français, in: Revue européenne des migrations internationales, 22 (2006), 1, S. 11-33.

77 A. Thiém, Dialogue transculturel et transnational: Gisèle Pineau entre créolité et francité, in: R. Ceballos/C. Gatzemeier/C. Gronemann/C. Sieber/J. Tauchnitz (Hg.), Passagen, Hybridität, Transmedialität, Transculturalidad, Hildesheim/Zürich/New York 2010, S. 464-474. A. Césaire, Cahier d'un retour au pays natal, Paris 21960. Discours sur la négritude, Paris 2004 (Rede 1987). E. Glissant, Le discours antillais, Paris 1981. J. Bernabé/P. Chamoiseau/R. Confiant, Éloge à la créolité/In Praise of Creoleness, Paris 1993 (zuerst 1989).

78 M.-L. Léotin, La révolution antiesclavagiste de mai 1848 en Martinique, Fort-de-France 1991. E. Lépiné, Dix semaines que ébranlèrent la Martinique: 25 mars-4 juin 1848, Paris 1999.

79 M.-J. Jolivet, La construction d'une mémoire historique à la Martinique: du schœlchérisme au marronisme, in: Cahiers d'études africaines 27 (1987), 107, S. 287-309.

3. Sklaverei im Film⁸⁰

Dieses Thema soll hier exemplarisch am Beispiel kubanischer und US-amerikanischer Filme abgehandelt werden⁸¹, zu Dänisch-Westindien sei auf den Beitrag von Jan Hüsgen in diesem Band verwiesen.

3.1. Kuba

Der Filmemacher Sergio Giral hat in den späten 1970er Jahren eine Filmtrilogie zur Geschichte der Sklaverei gedreht, die zeigt, wie man sich im sozialistischen Kuba der Thematik näherte. Dazu gehören „El otro Francisco“ (1976), „El Rancheador“ (1977, über einen Sklavenjäger) und „Maluala“ (1979, über den Anführer eines Palenque, einer Sklavenfluchtsiedlung, die, im Gegensatz zu anderen, nicht mit der Kolonialmacht paktiert, interessant, weil der Film damit gleichermaßen Widerstand gegen Sklaverei und Kollaboration mit der Kolonialmacht thematisiert). In „El otro Francisco“ nimmt Giral die Motive des romantischen Antisklaverei-Romans von Anselmo Suárez y Romero von 1838/39⁸² wieder auf. Der Roman handelt von der unglücklichen Liebe des Sklavenspaars Francisco, dem Kutscher, und Dorotea, der Hausklavin, deren launische Herrin ihnen die Heirat verbietet. Als Dorotea von Francisco ein Kind bekommt, wird sie als Wäscherin an einen anderen Haushalt vermietet, und Francisco zur Strafe auf die Zuckerplantage der Familie geschickt. Dort wird er vom Sohn der Besitzerin misshandelt, der Dorotea für sich haben will und Francisco nie begangener Verbrechen bezichtigt, um eine Versöhnung mit der Herrin und letztlich doch eine Eheerlaubnis zu verhindern. Mit der Drohung, Francisco zu töten, erreicht der Sohn der Sklavenhalterin, dass Dorotea in sexuelle Beziehungen mit ihm einwilligt. Als sie diese Francisco gesteht, begeht der Selbstmord. Giral kontrastiert das romantische Bild der tragischen Helden, das Francisco und Dorotea als Opfer zeigt, mit der harten sozioökonomischen Realität der Sklave-

80 Grundsätzliche Überlegungen und auch Kommentare zu den hier erwähnten Filmen „Amistad“ und „The Last Supper“: N. Zemon Davis, *Slaves on Screen, Film and Historical Screen*, Cambridge, Mass. 2000.

81 Brasilianische Filme: Cacá Diegues, *Ganga Zumba, König der Sklaven*, 1963 (Neffe von Zumbi, dem Anführer des quilombo-Staates von Palmares, der das Symbol des Sklavenwiderstandes darstellt), Xica da Silva, 1976 (behandelt die Grenzen sozialen Aufstiegs einer farbigen Frau durch die Beziehung mit einem weißen Mann), *Quilombo*, 1984 (bezieht sich ebenfalls auf Palmares): D. J. Davis, *Fading In: Race and the Representation of Peoples of African Descent in Latin American Cinema*, in: D. J. Davis (Hg.), *Beyond Slavery. The Multilayered Legacy of Africans in Latin America and the Caribbean*, Lanham 2007, S. 249-256. *A cabana do Pai Tomás* (1969) nach Harriet Beecher-Stowe, mit angemaßtem weißen Schauspieler. Brasilianische Telenovelas: *A escrava Isaura* (1977, zurückgehend auf einen Roman von Bernardo Guimarães von 1875 und einen Spielfilm von Marques Filho von 1929), *Pacto da Sangue* (1989), *Sinhá Moça* (2006). In der telenovela „A escrava Isaura“, in dem eine weißhäutige Schauspielerin eine hellhäutige (europäisierte, unterwürfige) Sklavin spielt, und in der Sklaven als Opfer dargestellt werden, die von weißen Abolitionisten befreit werden und der telenovela „Pacto do Sangue“, die in einer Sklavenfluchtsiedlung spielt, Sklavenwiderstand und afrikanische Kultur thematisiert, spiegelt sich die Entwicklung von gesamtgesellschaftlicher und akademischer Debatte vom Opfer- zum Widerstandsdiskurs in Bezug auf die Sklav/innen wider. Allerdings stehen in *Sinhá Moça* wieder weiße Abolitionisten im Mittelpunkt des Geschehens, genauer gesagt der Konflikt zwischen einem Sklavenhalter und seiner abolitionistischen Tochter). J. Araújo, *A negação do Brasil: o negro na telenovela*, São Paulo 2000. Siehe auch: Davis, *Fading In*, S. 251.

82 A. Suárez y Romero, *Francisco. El Ingenio o Las Delicias del Campo*, 1839.

rei und dem kollektiven „Klassenkampf“ auf den Plantagen, die als Dokumentarszenen über den Spielfilm geblendet werden. Die bürgerlichen Abolitionisten und Großbritannien werden als von ökonomischen Interessen geleitet worden, nicht von Philantrophie. Die Sklaven kämpften selbst um ihre Freiheit, Francisco stirbt wie die anderen kämpfend. In einem Interview kritisierte Sergio Giral den bürgerlichen Schriftsteller des 19. Jahrhunderts, der die Sklaven nur als Opfer darstellt, trotz der vielen Sklavenrebellionen der Epoche⁸³.

In Humberto Solás endlos langen Film „Cecilia Valdés“ (1981) sollte Unterhaltung mit der Belehrung über Sklaverei, Rassismus und Unabhängigkeitskrieg verbunden werden, wozu von der (heute nur noch schwer lesbaren) Originalvorlage des Abolitionisten im Zirkel um Del Monte⁸⁴, Cirilo Villaverde, „Cecilia Valdés o La Loma de Angel“ von 1839⁸⁵) stark abgewichen wurde. In dem Roman geht es um eine farbige Frau Cecilia Valdés, die den weißen Mann Leonardo Gamboa liebt, der sich später als ihr Halbbruder entpuppt, weil schon sein Vater eine heimliche Beziehung mit einer Sklavin hatte, die er schwängerte. Cecilia weist um des weißen Mannes willen den farbigen Schneider und Musiker José Dolores Pimienta, zugleich Revolutionär, zurück, der sie wirklich liebt. Der Weiße zeugt mit ihr ein Kind, heiratet aber natürlich nicht sie, sondern die reiche, weiße Erbin Isabel Ilincheta, die ihm seine Eltern zugedacht haben. Zum Schluss bringt Cecilia sich um und José Pimienta tötet ihren weißen Liebhaber am Traualtar. Cecilia verkörpert den rassistischen und sexistischen Mythos der farbigen Frau, die nur darauf aus ist, weiße Männer zu verführen und für ihren sozialen Aufstieg zu benutzen. Der sozialistische Film schreibt die Geschichte um, enthält zahlreiche Anspielungen auf afrokubanische Kultur und *santería*. Er macht aus Cecilia eine Kämpferin für die Unabhängigkeit Kubas. José Pimienta, hier Akteur einer patriotischen und abolitionistischen Verschwörung, tötet ihren weißen Liebhaber, weil dieser einen schwarzen patriotischen Flüchtling verrät, den er auf Cecílias Bitte versteckt hatte. Die weiße Erbin wird von Visionen geplagt, in denen die Sklaven sich an ihr rächen und sie vergewaltigen. Cecilia wird nicht eingesperrt, sondern stürzt, als *orisha* Ochun verkleidet, vom Kirchenturm. Aus der Geschichte hätte sich vielleicht ein guter Film drehen lassen können. Da aber alle Figuren völlig unglaubwürdig spielen, einerseits übertrieben dramatisch heftige Gefühle zeigen und andererseits dazwischen langweilige politische Reden über Sklavenhandel und Zuckerwirtschaft, die spanische Kolonialmacht und die notwendige Unabhängigkeit halten, ist daraus nichts geworden.

83 D. West. <http://www.filmreference.com/Films-Or-Pi/El-Otro-Francisco.html>, 25.7.2008. M. Alcántara, La triología de la esclavitud: entrevista con Sergio Giral, in: *Khipu* 3 (1980) 6, S. 32-34. S. Giral, in: *Images and Icons*, Based on an interview by Jean Stubbs, in P. Pérez Sarduy / J. Stubbs (Hg.), *Afro-Cuban Voices. On Race and Identity in Contemporary Cuba*, Gainesville 2000, S. 264-272.

84 Biographical data from: C. Villaverde, *Cecilia Valdés o La Loma del Angel*, *Letras hispánicas*, Madrid 1992, Introduction (without indication of author), 11-13. *Diccionario de la literatura cubana*, vol. II, 1097-1102.

85 Überarbeitet 1879 und publiziert 1882. Aktuelle Ausgaben: Anm. 84. C. Villaverde, *Cecilia Valdés or the Angel Hill. A Novel of Nineteenth-Century Cuba*, Oxford 2005.

Die sozialistische Kritik an der Begrenztheit des bürgerlichen Abolitionismus und die Fokussierung auf Sklavenwiderstand als Teil einer revolutionären Nationalgeschichte des 19. Jahrhunderts in „El otro Francisco“ und „Cecilia“ deutet Sara Rosell als Bedürfnis der Revolution von 1959, Vergangenheitsinterpretation = Umdeutung des passiven Sklaven und des „wilden“ *cimarrón* zum neuen Menschen und revolutionären Subjekt als pädagogisches Mittel der Umerziehung zum neuen Menschen in der Revolution des 20. Jahrhunderts zu nutzen. Die Geschichte wird dabei nicht entmythisiert, wie behauptet, sondern die Mythen werden transformiert und neuen Bedürfnissen angepasst⁸⁶.

Tomás Gutiérrez Aleas „La última cena“ (1976) ist schwer zu ertragen. Am Karfreitag spielt ein Sklavenhalter mit 12 seiner Sklaven das letzte Abendmahl nach. An diesem Tag behandelt er sie wie Menschen, wäscht ihnen die Füße, um seine Sünden zu sühnen und isst mit ihnen an einem Tisch. Freilich sitzt dort auch ein Sklave, dem ein Ohr abgeschnitten wurde, weil er von der Plantage geflohen war. Die Sklaven in der Runde stellen jeweils Typen dar, vom unterwürfigen kreolischen Hausklaven bis zum widerständischen afrikanischen Sklaven. Am nächsten Morgen ist der Herr in Richtung seines Stadthauses verschwunden und der Verwalter besteht darauf, dass die Sklaven trotz der Feiertage ihre Arbeit wieder aufnehmen. Die darauf ausbrechende Rebellion, bei der Verwalter (ein Farbiger und damit der Judas?⁸⁷) getötet wird, wird grausam niedergeschlagen. Zum Schluss sieht man anstelle der niedergebrannten Plantagenkapelle zwölf Pfähle, auf die die abgeschlagenen Köpfe der rebellischen Sklaven gespießt sind, nur einer bleibt frei: Ein Sklave ist entkommen und wird den Widerstandsgedanken in den Bergen am Leben erhalten.

Diesen Beschreibungen ist unschwer zu entnehmen, dass die Filme Spielsklavenwiderstand feiern, aber Rebellion auch zum einzig akzeptablen Verhalten von Sklaven erklären. Sklavinnen treten – mit Ausnahme einer Anführerin eines Palenque in *Matualá* – meist nur als Statistinnen auf. Ihr zäher Kampf um die Freiheit ihrer Kinder und Verwandten sowie der eigenen durch Freikauf, ermöglicht durch jahrelanges Sparen der Einnahmen aus der Vermarktung von Produkten ihrer Gärten auf Plantagenland oder auch von Nebeneinnahmen aus städtischen Kleinhandel oder Dienstleistungen, zählt nicht, weil er sich nicht als revolutionäres Verhalten deuten lässt.

Jüngere kubanische Spielfilme sind eher Gegenwartsproblemen des krisenhaften Kuba gewidmet. Afrokubanische Vergangenheiten spielen vor allem in den unabhängig gedrehten Dokumentarfilmen von Gloria Rolando eine zentrale Rolle⁸⁸.

86 S. Rosell, Revisión de mitos en torno a Cecilia y Francisco de la novela del siglo XIX al cine, in: Hispania 83 (2000), 1, S. 11-18.

87 Zu den Details der religiösen Anspielungen: K. Jaehne, Filmkritik zu „The Last Supper“, in: Film Quarterly, 33 (1979), 1, S. 48-53.

88 <http://www.afrocubaweb.com/gloriarolando/gloriarolando.htm> 27.6.2011: u. a. Oggun: An Eternal Presence, 1991, Raíces de mi corazón 2001, 1912: Voces para un silencio Silence, 2010.

3.2. USA

Das Bild von Sklaverei hierzulande wird von sehr widersprüchlichen Botschaften transportierenden US-amerikanischen Fernsehserien/ Spielfilmen geprägt: Vom Winde verweht, Roots, Fackeln im Sturm, Amistad. Das Problem dabei ist, dass alte Stereotype vom dummen und unterwürfigen Sklaven ständig wiederholt werden. Niemand würde es heute mehr wagen, einen so grauenvoll rassistischen Film wie „Vom Winde verweht“ zu drehen, das Fernsehen wiederholt ihn aber viel öfter als z. B. die Serie „Roots“. In „Roots“ wird die Geschichte des 1767 aus Westafrika nach Maryland verschleppten *mandinga* Kunta Kinte und seiner Nachfahren in den USA erzählt. Die Serie beruht auf dem Roman des Afroamerikaners Alex Haley, der darin die Geschichte seiner Familie erzählt, und stellt damit eine Sicht der Sklaven und ihrer Nachkommen auf die Sklaverei dar.

Im Gegensatz zu „Vom Winde verweht“ wird in „Roots“ die Sklaverei in den USA nicht romantisiert und beschönigt. Es geht auch nicht um heldenhafte weiße Abolitionisten, die passive Sklavenopfer befreien, oder den Konflikt von weißen Nord- und Südstaatlern im Amerikanischen Bürgerkrieg, in dem die Sklaven nur als Statisten vorkommen wie bei „Fackeln im Sturm“ (im Original „North and South“). Die Sklaven werden als handelnde Subjekte dargestellt, die gegen alle Widrigkeiten für sich und ihre Familien einen Freiraum innerhalb der Sklavereigesellschaft erkämpfen wollen. Wie die Romanvorlage weiss die Serie wirklich zu fesseln und hat daher Zuschauerrekorde gebrochen. Allerdings haben afroamerikanischer Kritiker, die das Buch Haleys mit Begeisterung („He has given our proud heritage back to us. He has given us back our ancestors and our land.“) aufnahmen, die Serie als „cops and robber super crime story mixed with the melodrama of a soap opera“, bei deren Endredaktion Haley nicht zu sagen gehabt habe und in der die afrikanische Vor- und Nachgeschichte viel zu sehr gekürzt worden sei, kritisiert. Nichtsdestotrotz betrachteten sie die Serie als „milestone in race relation“ und „powerful teaching tool“⁸⁹.

Amistad (1997, Steven Spielberg, trotzdem ein Kassenflop) erzählt die historische Geschichte des Sklavenhandelsschiffes Amistad, die ausführlich erforscht ist⁹⁰, das eigentlich illegal aus Sierra Leone nach Kuba verschiffte Mende entlang der Küste der Insel transportierte. Die Sklaven erhoben sich, töteten einen Teil der Mannschaft und bemächtigten sich des Schiffes. Sie wollten die spanischen Kaufleute Ruiz und Montez zwingen, sie an die afrikanische Küste zurückzubringen. Stattdessen lenkten diese das

89 N.L. Arnez, From His Story to Our Story: A Review of „Roots“, in: Journal of Negro Education, 46 (1977) 3, S. 367-372, Zitate S. 367, 369, 371, Zahl S. 371 (www.jstor.org, 30.5.2011). C. Meritt, Looking at Afro-American Roots, in: Phylon, 38 (1977), 2, S. 211-212. Auch hier wird das Buch sehr positiv rezensiert, erstmals sei der Mythos, dass Schwarze keine Geschichte und keine eigene Kultur hätten, ernsthaft in Frage gestellt worden. Die Fernsehserie wird als Multiplikator hier positiv bewertet.

90 C. Johnson, The Amistad case and its consequences in U.S. History, New Orleans 2000. H. Jones, Mutiny on the Amistad: the saga of a slave revolt and its impact on American abolition, law and diplomacy, New York/Oxford 1988. M. Zeuske/O. García Martínez, La Amistad de Cuba; Ramón de Ferrer, contrabando de esclavos, captividad y modernidad atlántica, in: Caribbean Studies, 37 (2009) 1, S. 119-187.

Schiff in Richtung der US-amerikanischen Küste, wo es von der US-amerikanischen Marine aufgebracht wurde. Spanien forderte die Sklaven zurück, aber in zwei spektakulären Prozessen erreichten US-amerikanische Abolitionisten, dass die aufständischen Sklaven nicht wegen Meuterei verurteilt und nicht an ihren spanischen Besitzer zurückgegeben wurden. Der Grund dafür war, dass nachgewiesen werden konnte, dass die Afrikaner nach internationalem Recht gar keine Sklaven waren, da sie entgegen dem durch Verträge abgesicherten Verbot des transatlantischen Sklavenhandels nach Kuba gebracht wurden. Zwei Jahre später wurden sie nach Afrika zurückgebracht. Spielbergs Version unterscheidet sich von der historischen Geschichte unter anderem dadurch, dass eine Freundschaft zwischen John Quincy Adams (der die Anwälte der Afrikaner beriet und vor dem Supreme Court auftrat) und dem Anführer der Aufständischen, Cinque, konstruiert wird, die es nicht gab. Als der Film in die Kinos kam, gab es Kritik an der Darstellung des Anwalts Roger Sherman Baldwin und des Abolitionisten Lewis Tappan, die als historische Persönlichkeiten sich viel mehr für Befreiung der Amistad-Sklaven eingesetzt hätten und weit verdienstvollere Abolitionisten gewesen sein als im Film dargestellt, während die Rolle des farbigen Abolitionisten Theodore Joadson (für Robert Purvis und James Forten) aufgebauscht worden sei⁹¹. Sydney Mintz beklagt auch die abwertende Darstellung der weißen Abolitionisten als religiöse Fanatiker mit wenig humanitären Überzeugungen, die Erfindung eines schwarzen Abolitionisten für den Film, obwohl es historisch nachweisbare schwarze Sklavereigeegner wie W. C. Pennington gab, die in den Fall verwickelt waren, und die Nicht-Thematisierung des Rassismus in den Nordstaaten, empfiehlt Lehrenden aber, ihn zu benutzen, um Sklaverei in der amerikanischen Geschichte zu besprechen⁹². Von den Afrikanern gewinnt aus unserer Sicht eigentlich nur (oder immerhin) Cinqué (Sengbe Pieh), der Anführer und Sprecher der aufständischen Sklaven, Kontur als Persönlichkeit. Zur historischen Person ist allerdings umstritten, ob der Anführer der Sklaven der Amistad selbst ein Sklavenhändler war oder nach seiner Rückkehr wurde⁹³. Howard Jones, der den historischen Fall wissenschaftlich aufgearbeitet hat, betont, dass es keinerlei Beweis für die Tätigkeit Cinqués als Sklavenhändler gibt und diese Geschichte in den 1960er Jahren von die US-amerikanische Sklaverei verharmlosenden Historikern erfunden wurde, um die Konstruktion eines afroamerikanischen Helden zu verhindern⁹⁴. Die Presseberichte brachten 1997 den Film mit der Debatte um eine Entschuldigung der USA für die Sklaverei in Verbindung (Newsweek, 8.12.1997: Should Americans Apologize?)⁹⁵.

91 B. Wyatt-Brown, Review on Amistad (Steven Spielberg 1997, DreamWorks), in: *The Journal of American History* 85 (1998) 3, S. 1174-1176. Die Rezension hebt trotz der Kritik hervor, dass die Sklaverei vom Standpunkt ihrer Opfer erzählt werde, sei neu, und für alle weißen und schwarzen Amerikaner sehenswert.

92 S. Mintz, Spielberg's Amistad and the History Classroom, in: *The History Teacher* 31 (1998) 3, S. 370-373.

93 J. Thornton / J. Saillant, Amistad and African Slavery, in: ebd., S. 384-386.

94 H. Jones, Cinqué of the Amistad a Slave Trader? Perpetuating a Myth, in: *The Journal of American History* 87 (2000) 3, S. 923-939.

95 F. Dazell, Dreamworking Amistad: Representing Slavery, Revolt, and Freedom in America, 1839 and 1997, in: *The New England Quarterly* 71 (1998) 1, S. 127-133.

Diese Beispiele sollen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass in der Gesamtproduktion des US-amerikanischen Kinos die Erinnerung an Sklaverei nur eine ganz marginale Rolle spielt.

4. Mündliche Überlieferungen, afrolateinamerikanische Religionen und Musik des „Black Atlantic“

4.1. USA

Das früheste und bekannteste Projekt zur Erforschung der mündlichen Überlieferung der Erinnerung an die Sklaverei war „Born in Slavery: Slave Narratives from the Federal Writers’ Project, 1936–1938“⁹⁶, das in den USA im Rahmen der *New Deal* Maßnahmen der Arbeitsbeschaffung für Akademiker durchgeführt wurde. Die in der *Library of Congress* aufbewahrte Sammlung enthält 2.300 Befragungsprotokolle und 500 Fotos von ehemaligen Sklav/innen. Erst mit einer umfangreicheren Publikation einer Serie der *slave narratives* durch Georg P. Rawick und andere für Greenwood Press 1972–1979 wurde die Kollektion für ein breiteres Fachpublikum zugänglich. Der Nutzen der Sammlung für die wissenschaftliche Untersuchung der Sklaverei in den USA ist umstritten, u.a. weil die meisten Interviewer Weiße aus den Südstaaten in einer noch immer segregierten Gesellschaft waren, denen die sehr alten, sozial marginalisierten Sklav/innen oft erzählt haben mögen, was diese hören wollten: ein schön gefärbtes Bild paternalistischer Sklaverei in der „guten alten Zeit“. Es ist nachgewiesen, dass gegenüber der Minderheit der schwarzen Interviewer ein weit kritischeres Bild von der Sklavereivergangenheit gezeichnet wurde⁹⁷. Trotz der daher gebotenen Vorsicht haben zahlreiche Sklavereihistoriker die Sammlung ausgewertet⁹⁸.

4.2. Kuba

Der Historiker und Schriftsteller Miguel Barnet hat 1960 erstmals die Autobiographie eines ehemaligen *cimarrón*, also entflohenen Sklaven, aufgezeichnet, der zu einer nationalen Ikone des Widerstandes gegen Sklaverei und Kolonialismus wurde⁹⁹. Im Zusammenhang mit der Wende von einer ökonomisch orientierten Strukturgeschichte der Sklaverei (Manuel Moreno Fraginals, Fé Iglesias) zu einer akteurszentrierten Mikrogeschichte der Sklaverei von unten arbeiten Gloria García, María del Carmen Barcía, Digna Castañeda, María de los Angeles Meriño Fuentes y Aisnara Perera Díaz seit den 1990er

96 Informationen und Auszüge aus dem Quellenmaterial: <http://memory.loc.gov/ammem/snhtml/snhome.html>, Zugriff 1.06.2011.

97 <http://memory.loc.gov/ammem/snhtml/snintro15.html>, Zugriff 1.06.2011

98 <http://memory.loc.gov/ammem/snhtml/snrelated.html#bib>, Zugriff 1.06.2011.

99 M. Barnet, *Biografía de un cimarrón*, La Habana 1960. Zum historischen Estebán Montejo: M. Zeuske, *The Cimarrón in the Archives: A Re-Reading of Miguel Barnet’s Biography of Esteban Montejo*, in: *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids* 71 (1997) 3 & 4, S. 265-279. Näheres dazu auch in Stefan Crons Beitrag in diesem Heft.

Jahren mit Quellen, die zumindest gebrochen die Perspektive der Sklav/innen wiedergaben, z. B. Sklavenpetitionen¹⁰⁰. Parallel dazu wurde das Projekt „Memorias e Historias Orales de la Revolución Cubana, 1952 al presente“¹⁰¹ begonnen, das einen Raum für afrokubanische, auch weibliche Geschichtserzählungen öffnete. Die Schriftstellerin und Historikern Daisy Rubiera Castillo gab 2000 das Buch „Reyita, sencillamente“¹⁰² heraus, das die Erinnerungen von María de los Reyes Castillo Bueno aufzeichnet, einer 1902 geborenen Afrokubanerin.

Die „kubanische“ Musik des 19. und 20. Jahrhunderts war die Musik einer Sklavengesellschaft auf dem Höhepunkt der effizientesten atlantischen Sklavenökonomie. Die kubanische Musik war zu dieser Zeit noch keine Kunstform, die von der Ästhetik und Kultur afrikanischer Menschen geprägt worden wäre.¹⁰³ Das war unmöglich. Afrikanische Performanz, oder besser gesagt, Performanz von Menschen, die traumatische Passagen in Afrika, über den Atlantik und in der Karibik sowie in Kuba hinter sich hatten (und von ihren Nachkommen), gab und gibt es mit den Claves, Matutas, Colombias, Rumbas, Tumbas, Congas, Mambos und Bembés in den Barracones oder den Barrios und Cabildos der freien Schwarzen und Farbigen. Aber einzelne Bewegungen, Performanzen, Rhythmen und Stile sickerten ein in die eurokrolischen Kunstformen.

Die Masse der Sklaven war auf dem Lande in den Plantagen eingesperrt. Frühe Beschreibungen der Musikkultur der Sklaven auf den *Ingenios*, wie die von Suárez y Romero, nehmen sozusagen äußerlichen Bezug auf ihre einzelnen Elemente, die Klagelieder oder Festtagsgesänge, Stegreifgesang, den „Lärm“ der Trommeln, die Bewegung, die schwitzenden Körper, die Wildheit der Performanz. Oft wurde die frühe afrokubanische Kultur der SklavInnen und ihrer Nachkommen komisch dargestellt: „¡Qué bulla, qué gritería, qué desorden, amigo mío!“ (Welch Krach, welch Geschrei, welche Unordnung, mein Freund).¹⁰⁴ Verstärkt wurden afrokubanische Stil- und Rhythmuselemente seit den 1920er Jahren in die nationale Musikkultur aufgenommen und prägten damit das, was heute noch als kubanische Musik verstanden wird (Rumba, Conga, Mambo, Cha-Cha, Son, Salsa). Heute finden im *Conjunto Folklórico Nacional* in Havanna finden regelmäßig Aufführungen afrokubanischer Tänze mit religiöser Bedeutung, Workshops und Kurse statt, die neben der „Pflege des afrokubanischen Kulturerbes“ natürlich auch touristischen Zwecken dienen¹⁰⁵. Die kubanische Regierung arbeitet auch mit der UNESCO

100 Siehe Anm. 54. D. Castañeda, The Female Slave in Cuba during the First Half of the Nineteenth Century, in: V. Shepherd et. al. (Hg.). *Engendering History. Caribbean Women in Historical Perspective*, London 1995, S. 141-154.

101 <http://www.vocescubanas.soton.ac.uk/>, Zugriff 23.06.2008.

102 D. Rubiera Castillo, *Ich Reyita* (Anm. 1).

103 J.-P. Paute, *Música y sociedad esclavista en Cuba*, in: *Anuario de Estudios Americanos* 43, Sevilla (1986), S. 99-110.

104 A. Suárez y Romero, *Francisco. El ingenio o las delicias del campo*, La Habana 1974, S. 76; A. Suárez y Romero, „*Ingenios*“, in: *Costumbristas cubanos del siglo XIX, selección, cronología y bibliografía* Salvador Bueno, Caracas 1985, S. 309-313. Ders. „*La casa del trapiche*“, in: ebenda, S. 325-329.

105 <http://www.folkcuba.cult.cu/>, Zugriff 1.06.2011: z. B. Bailes/Cantos Santería, Bailes/Cantos/Conga, Bailes/Cantos Arará.

zusammen, um afrokubanische kulturelle Ausdrucksformen wie die *Tumba Francesa* als immaterielles Kulturerbe der Menschheit zu schützen. Dabei handelt es sich um einen Tanz der Nachfahren von Haussklav/innen französischer (meist aus St. Domingue geflohener) Besitzer in Oriente, eine Synthese französischer Salontänze und afrikanischer Musik der *congós* (Sklaven aus der Bucht des Kongoflusses, der Begriff wurde auch auf andere Bantu sprechende Sklaven aus dem Gebiet des heutigen Kongo, Zaire und Angola, zum Teil sogar auf Sklaven aus dem Sambesi-Gebiet und Moçambique, auch: *macúa*, bezogen), die erst von den Sklav/innen und dann von den französischen Sklavenhaltern selbst getanzt wurde. Heute wird Tumba gepflegt von den Gesellschaften La Caridad del Oriente, Santa Catalina de Ricci o Pompadur und Bejuco, die ähnlich wie traditionelle afrikanische Cabildos mit einem Präsidenten und einer Präsidentin an der Spitze organisiert sind, die Führungsfunktionen werden innerhalb der Familie vererbt. Die „Caridad de Oriente“ (womit die Virgen de la Caridad de Cobre gemeint ist) ist besonders stolz auf die frühere Mitgliedschaft der afrokubanischen Unabhängigkeitshelden Quintín Bandera, Guillermo Moncada und Antonio Maceo. Auf das Erbe der *cimarrones*, *mambís* und Mitglieder des *ejército rebelde*, das Batista stürzte, verweisen alle heutigen *tumberas*, die zugleich staatliche Einmischung in die Interna der Gesellschaften und Missbrauch des Kulturerbes als Touristenattraktion ablehnen¹⁰⁶.

4.3. Brasilien

Brasilianische und internationale Forschungsprojekte, z. B. das Projekt „Memória de Cativoiro“ des Laboratoriums für mündlich überlieferte Geschichte und Ikonographie der *Universidade Federal Fluminense*, das Projekt von Ana Maria Lugaõ Rios von *University of Minnesota*, das Projekt „Memória da Escravidão em famílias negras de São Paulo“ von Maria Lourdes de Janoti und Sueli Robles R. de Queiroz und die Projekte von Robson Luís Machado Martins in Espírito Santo und Agostinho Maria Dalla Vecchia in Rio Grande do Sul rekonstruier(t)en die Erinnerung an Sklaverei und Emanzipation in Familien von Nachfahren früherer brasilianischer Sklav/innen¹⁰⁷. Die Forschungen der *oral history* haben zu spät, erst in den 1980er Jahren, begonnen, um Menschen, die die Skla-

106 L. Cruz Rojas, Testimonios de una misma cultural cubana, in: Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO (Hg.), *Oralidad* 13 (2006), S. 73-91, http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=37385&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, Zugriff 13.04.2011. Alén Rodríguez, Olavo, Tumbas y cantos para una fiesta de Franceses, in: ebenda, S. 66-72. In dieser Zeitschrift finden sich auch weitere Artikel zur mündlich tradierten Kultur afrikanischen Ursprungs.

107 M. Mattos, Os Combates da Memória: escravidão e liberdade nos arquivos orais de descendentes de escravos brasileiros. *Revista Tempo do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense*, Niterói, 3 (1998) 6, S. 119-138. M.J. Maestri (filho), Depoimentos de escravos brasileiros, São Paulo 1988. A.M. Dalla Vecchia, *Voices do silêncio: depoimentos de descendentes de escravos do Meridão Gaucho*, Pelotas 1994. Ders., *Os filhos da escravidão: memórias de descendentes de escravos da região meridional do Rio Grande do Sul*, Pelotas 1993. A. H.M. Mattos, *Memórias do Cativoiro: narrativas e etnotexto*. *História oral*, São Paulo, 8 (2005) 1, S. 43-60. H. H. M. Mattos, Em nome do pai, gênero, família e etnicidade nos depoimentos de descendentes de libertos (Brasil, 1888-1940), XX Congresso Internacional da LASA, 17.-19.4.1997, S. A. Reily, To Remember Captivity: The „Congados“ of Southern Minas Gerais, in: *Latin American Music Review/Revista de Música Latinoamericana*, 22 (2001) 1, S. 4-30.

verei noch persönlich erlebt haben, befragen zu können. Also befragt man deren Nachfahren. Interessant ist, dass mehrere dieser Projekte ähnliche Ergebnisse hervorbrachten: die älteren Mitglieder der befragten afrobrasilianischen Familien ignorierten oder stritten ab, Nachfahren von Sklav/innen zu sein und schrieben sich eher ein indigenes als ein afrikanisches Erbe zu, während die jüngeren sich als Nachfahren der afrikanischen Sklaven sahen und mit deren Widerstandstradition identifizierten. Dies zeigt, wie sehr auch die familiäre Erinnerung von gegenwärtigen, auch politisch induzierten, Identitätskonstruktionen geprägt ist. Die Projekte brachten auch das Ergebnis hervor, dass vor allem die Frauen für die Familienüberlieferung verantwortlich sind und dass die Nachfahren von Sklav/innen ein eigenes Vokabular benutzen, nicht von *escravos* (Sklaven), sondern von *cativos* (Gefangene), nicht von *escravidão* (Sklaverei), sondern von *cativeiro* (Gefangenschaft) und nicht von *abolição* (Abolition), sondern von *libertação* (Befreiung) sprechen. Während sie die *cativos* als Fremde und Ware (geraubt aus Afrika) auffassten, wurde die Geschichte der eigenen Familie als Geschichte von Personen erzählt, die ihre Wurzeln bereits in Brasilien hatten¹⁰⁸. In der neueren Rechtsgeschichte der Sklaverei wird der Begriff *cativo* (*cautivo/captiv*) wieder aufgenommen, um den Eigentumskonstruktionen der Sklavenhändler und Sklavenhalter die Legitimität zu entziehen.

Weitere Forschungsprojekte beschäftigen sich mit dem Erbe der *quilombos*, der Siedlungen entfloherer Sklaven, sowohl im Erinnerungsdiskurs der afrobrasilianischen Gemeinschaft insgesamt als auch in den heute noch bestehenden Siedlungen¹⁰⁹. Umfangreiche kulturanthropologische und religionswissenschaftliche Forschungen gibt es zu den afrobrasilianischen synkretistischen Formen der Religionsausübung, wie die Zuordnung (nicht Gleichsetzung mit) der *Orixás* des *Candomblé* zu christlichen Heiligen¹¹⁰ und die Praktiken dieser Religionsgemeinschaften insgesamt. Ebenso wird die brasilienweite Verehrung der Heiligen Anastácia im populären Katholizismus und in der *Umbanda* erforscht. Anastácia wird in religiösen Schreinen als Sklavin mit einer Eisenmaske im Gesicht dargestellt, wie sie viele zur Zeit der Sklaverei viele Afrikaner/innen zur Bestrafung tragen mussten¹¹¹, ein Beispiel für die religiöse Verarbeitung der Erinnerung an Sklaverei.

5. Die Beiträge dieses Bandes

Dieses Heft kann nur einen kleinen Ausschnitt dieser hier beschriebenen umfassenden Thematik behandeln.

108 Mattos, *Os Combates da Memória* (Anm. 107), S. 4, 7-9.

109 H.M. Mattos, *Terras de Quilombo: citoyenneté, mémoire de la captivité et identité noir dans le Brésil*, in: *Cahiers du Brésil Contemporain*, (2003) 53/54, S. 115-148. H. B. Mattos, "Remanescentes das comunidades dos quilombos: memórias do cativeiro e políticas de reparação no Brasil", *Revista de Universidade de São Paulo*, 68 (2006), S. 104-111. N.M.M. Gusmão, *Herança quilombola: negros, terras e direitos*, in: J. Bacelar/C. Caroso (Hg.), *Brasil, um país de negros?* Rio de Janeiro, Salvador 1999, S. 143-162.

110 F. Merrell, *Capoeira and Candomblé. Conformity and Resistance through Afro-Brazilian Experience*. Princeton 2005, S. 293.

111 J. Burdick, *Blessed Anastácia, Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*, New York, London 1998.

Anja Bandau befasst sich aus literaturwissenschaftlicher Perspektive mit den Schriften weißer Siedler und Überlebender zum Ende der französischen Kolonie Saint-Domingue und der Entstehung der Republik Haiti auf der Grundlage der dortigen Sklavenrevolution aus den Jahren 1793–1815. Deren Narrative, Topoi und Figuren sind in das kulturelle und kollektive Gedächtnis und die konkurrierenden Geschichtserzählungen in der Metropole und der ehemaligen Kolonie eingegangen und wirken bis heute nach.

Der Artikel von Stefan Cron behandelt den weltweit wichtigsten literarischen Erinnerungsort zur Sklaverei auf Kuba, die *novela-testimonio* „Cimarrón“ von Esteban Montejo/Miguel Barnet. Das Buch steht zugleich für die einzige „Erinnerungs-Stimme“ eines ehemaligen *cimarrón* im gesamten iberamerikanischen Bereich wie auch ihre Bearbeitung und „Lenkung“ durch einen weißen Literaten. Zugleich zeigt der Artikel den heutigen Zustand von Orten auf Kuba, an denen Esteban Montejo gelebt und gearbeitet hat, und analysiert die lokale Erinnerung.

Ulrike Schmieders Beitrag beschreibt Typologie und Historiographie von materialen Erinnerungsorten an Sklavenhandel, Sklaverei und Sklavenwiderstand in England, Frankreich, den USA, der Karibik und Brasilien, mit einem ausführlicheren Exkurs zur Verdrängung der Erinnerung an Sklavenhandel und Sklaverei in Spanien. Sie zeichnet die Entwicklung der Denkmalskultur von der Ehrung weißer Abolitionisten hin zur Erinnerung an den Widerstand von Sklaven und *maroons* nach. Außerdem untersucht sie gesellschaftliche und politische Kontexte sowie kommerzielle Interessen, die die öffentliche und kritische Auseinandersetzung mit der Sklavereivergangenheit befördern oder verhindern.

Ana Lucia Araujos Beitrag befasst sich mit der sich öffentlichen Erinnerung an Sklaverei in Brasilien und dem sozialen Kontext, in dem diese Erinnerung eine immer größere Präsenz im öffentlichen Raum gewinnt. Zu diesem gehört auch die nach wie vor bestehende Rassendiskriminierung und soziale Benachteiligung von Afrobrasilianern, die auf ihrer Sichtbarkeit in der nationalen Geschichte bestehen. Im Fokus steht die Erinnerung an Zumbi und den *quilombo* Palmares, die am längsten bestehende Sklavenfluchtsiedlung in Brasilien, dem eine ständig wechselnde Zahl von Monumenten in Brasilien gewidmet ist, eben weil er zu *dem* Symbol für Sklavenwiderstand schlechthin geworden ist.

Jan Hüsgen schreibt über die Erinnerung an die Sklavenbefreiung auf den U.S. Virgin Islands, vormalig im dänischen Besitz, auf den Inseln und im ehemaligen Mutterland. Die zentrale Debatte dreht sich dabei um die Rolle des Gouverneurs Peter von Scholten, die die Sklavenemanzipation offiziell verkündete, und General Buddhoes, dem Anführer des Sklavenaufstands von 1848, der die unmittelbare Abolition der Sklaverei erzwang. Im dänischen Spielfilm „Peter von Scholten“ wird ein dominantes Narrativ konstruiert, in dem dieser als Befreier der Sklaven dargestellt, die Sklaverei in der dänischen Karibik verharmlost und den Sklav/innen eine marginale Rolle in der Geschichte zugeschrieben wird.