



ZEITSCHRIFT FÜR GLOBALGESCHICHTE UND
VERGLEICHENDE GESELLSCHAFTSFORSCHUNG

Herausgegeben im Auftrag der
Karl-Lamprecht-Gesellschaft e. V. (KLG) / European Network in
Universal and Global History (ENIUGH) von
Matthias Middell und Hannes Siegrist

Redaktion

Gerald Diesener (Leipzig), Andreas Eckert (Berlin),
Hartmut Elsenhans (Leipzig), Ulf Engel (Leipzig),
Marc Frey (Bremen), Eckhardt Fuchs (Braunschweig),
Frank Hadler (Leipzig), Katharina Middell (Leipzig),
Matthias Middell (Leipzig), Hannes Siegrist (Leipzig),
Stefan Troebst (Leipzig), Michael Zeuske (Köln)

Anschrift der Redaktion

Global and European Studies Institute
Universität Leipzig
Emil-Fuchs-Str. 1
D-04105 Leipzig

Tel.: +49 / (0)341 / 97 30 230
Fax.: +49 / (0)341 / 960 52 61
E-Mail: comparativ@uni-leipzig.de
Internet: www.uni-leipzig.de/comparativ/

Redaktionssekretärin: Katja Naumann
(knaumann@uni-leipzig.de)

Comparativ erscheint sechsmal jährlich mit einem Umfang von
jeweils ca. 140 Seiten. Einzelheft: 12.00 €; Doppelheft 22.00€;
Jahresabonnement 50.00 €; ermäßigtes Abonnement 25.00 €.
Für Mitglieder der KLG / ENIUGH ist das Abonne-
ment im Mitgliedsbeitrag enthalten.

Zuschriften und Manuskripte senden Sie bitte an die
Redaktion. Bestellungen richten Sie an den Buchhandel oder
direkt an den Verlag. Ein Bestellformular finden Sie unter:
<http://www.uni-leipzig.de/comparativ/>

Wissenschaftlicher Beirat

Gareth Austin (London), Carlo Marco Belfanti (Brescia), Jerry Bentley (Honolulu), Christophe Charle (Paris), Catherine Coquery-Vidrovitch (Paris), Michel Espagne (Paris), Etienne François (Paris / Berlin), Michael Geyer (Chicago), Giovanni Gozzini (Siena), Regina Grafe (Evanston / Chicago), Margarete Grandner (Wien), Michael Harbsmeier (Roskilde), Heinz-Gerhard Haupt (Florenz), Konrad H. Jarausch (Chapel Hill), Hartmut Kaelble (Berlin), Markéta Křížová (Prag), Wolfgang Küttler (Berlin), Marcel van der Linden (Amsterdam), Hans-Jürgen Lüsebrink (Saarbrücken), Barbara Lüthi (Köln), Attila Melegh (Budapest), Alexey Miller (Moskau), Patrick O'Brien (London), Diego Olstein (Jerusalem), Juan Carmona Pidal (Madrid), Lluís Roura y Aulinas (Barcelona), Jürgen Schriewer (Berlin), Hagen Schulz-Forberg (Aarhus), Alessandro Stanziani (Paris), Edoardo Tortarolo (Turin), Eric Vanhaute (Gent), Peer Vries (Wien), Susan Zimmermann (Budapest)

Leipziger Universitätsverlag GmbH
Oststraße 41
D – 04317 Leipzig
Tel. / Fax: +49 / (0)341 / 990 04 40
info@univerlag-leipzig.de
www.univerlag-leipzig.de

Erinnerungen an Sklaverei

**Herausgegeben von
Ulrike Schmieder und Michael Zeuske**



Leipziger Universitätsverlag

Comparativ.

Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung / hrsg. von
Matthias Middell und Hannes Siegrist – Leipzig: Leipziger Univ.-Verl.

ISSN 0940-3566

Jg. 22, H. 2. Erinnerungen an Sklaverei – 2012

Erinnerungen an Sklaverei. Hg. von Ulrike Schmieder und Michael Zeuske –
Leipzig: Leipziger Univ.-Verl., 2012

(Comparativ; Jg. 22, H. 2)

ISBN 978-3-86583-693-9

© Leipziger Universitätsverlag GmbH, Leipzig 2012

Comparativ.

Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung 22 (2012) 2

ISSN 0940-3566

ISBN 978-3-86583-693-9

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

Ulrike Schmieder / Michael Zeuske

Erinnerungskulturen und Geschichtspolitik im Hinblick auf transatlantischen
Sklavenhandel und Sklaverei 7

Anja Bandau

Das Ende von Saint-Domingue. Wie Unsagbares erinnert wird. 33

Stefan Cron

Caminos de Montejo – Erinnerungen und Orte des Cimarrón Esteban Montejo 49

Ulrike Schmieder

Orte des Erinnerns und Vergessens: Denkmäler, Museen und historische
Schauplätze von Sklaverei und Sklavenhandel 60

Ana Lucia Araujo

Zumbi and the Voices of the Emergent Public Memory of Slavery and
Resistance in Brazil 95

Jan Hüsken

General Buddhoe und Peter von Scholten. Erinnerungen an
Sklavenemanzipation auf den U. S. Virgin Islands und in Dänemark 112

Forum

Chris Hann

Universalismus hinterfragen, Eigentumsbegriffe hinterfragen:
Ursprünge der Wirtschaftsethnologie im Leipziger Raum 126

Autorinnen und Autoren 137

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 Amerikas 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: Umriss, 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. Gliche, 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.slaveryvoyages.org (27. Juni 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 cativeiro: 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, Revue 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 Gedenkort, Gedenktage, in Schulcurricula, Diskriminierungsverboten, 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 Africa 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 Sklav/innen 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 und 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 und 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 Amerikas 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?c1102:/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, Ekuador, 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 Ekuador 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 „Aufstandsbekämpfung“ 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 entflohene 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 Negrera 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. Barnett, 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, Nachfahren 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 zu afrikanischen Reichen und Regionen, z. B. bei Bathily (zu Gambia) 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 *creolité* (Bernabé, Chamoiseau, Confiant)⁷⁷ eigene Ideen einer karibischen Gegenkultur und Kritik an der neokolonialen Haltung der Metropole gegenüber ihren Überseepartnern 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 Schoelcher-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 creolité 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 schoelchérisme 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 Sklavenpaares Francisco, dem Kutscher, und Dorotea, der Haussklavin, 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 Philanthropie. 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 unglaublich 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. Jahrhundert 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. Jahrhundert 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 Haussklaven 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 *Maluala* – 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 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 Sklavereigegner 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 eurokreolischen 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 Rhythmus Elemente 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 *congos* (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 Lugão 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, Vozes 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 eigener 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 wurde, 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 iberoamerikanischen 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 Hüsken 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.

Das Ende von Saint-Domingue. Wie Unsagbares erinnert wird.

Anja Bandau

ABSTRACT

This article looks at the origin of narratives on the Haitian Revolution in the context of competing narrations of slavery and abolition. I argue that the first texts written by white settlers and survivors of slave rebellion take part in the constitution of a cultural memory and bear witness to a process of remembering that includes forgetting and transformation, while it lays out lines of the unspeakable.

These texts – historiographic accounts, testimonial and fugitive narratives – constitute a pool of narratives and anecdotes nourishing the modes and figures of remembering effective until the 20th century. Although competing communities of memory create competing narratives, something like a shared canon of figures and narrations emerges. Through a diachronic reading of different texts that visualizes processes of transformation, the reader is able to trace the ways in which a binding frame of memory is constituted.

1. Rahmendes

Sklaverei und Abolition (ihre Abschaffung) bilden seit ihrer Existenz kontroverse Erinnerungsdiskurse. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts konstituieren sich in enger Verflechtung mit den europäischen abolitionistischen Bewegungen auch im französischen Kontext politische Diskurse, die widerstreitende Erzählungen von Sklaverei gegeneinander setzen¹ und funktionalisieren. Die Auseinandersetzungen um die Unabhängigkeit

1 Siehe die Ausführungen über die Amis des Noirs von M. Dorigny/B. Gainot, *La Société des Amis des Noirs 1788–1799. Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Paris 1998. M. Dorigny (Hg.), *The Abolitions of Slavery: from L. F. Sonthonax to Victor Schoelcher, 1793, 1794, 1848*, New York 2001. A. Pagden, *Die Auslöschung der Differenz. Der Kolonialismus und die Ursprünge des Nationalismus bei Diderot und Herder*, in: S. Conrad/S. Randeria (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2002, S. 116–147.

der französischen Kolonie Saint-Domingue und die Abschaffung der Sklaverei führten im langwierigen Prozess der Haitianischen Revolution² zwischen 1791 und 1804 zum Ende der reichsten französischen Kolonie, zur ersten Unabhängigkeit in Mittel- und Südamerika und zur ersten, allerdings nur kurz andauernden, Abschaffung der Sklaverei auf französischem Territorium (1794). Konkurrierende Herrschaftsansprüche unter den kolonialen Mittel- und Oberschichten (europäische und kreolische), die in einem transatlantischen Raum zwischen revolutionsgeschüttelter Metropole und Kolonie ausgetragen wurden, überlagern sich mit der Aufstandsbewegung der Sklaven.³

Noch bevor ein endgültiges Ergebnis dieses Bürger-, Unabhängigkeits- und Kolonialkriegs feststand, berichteten bereits ab 1793 Augenzeugenberichte, Geschichten zwischen Abhandlung und Erzählung, autobiographische Texte, Tagebücher, Reiseberichte, Briefwechsel von den ersten gewaltvollen Erhebungen der Sklaven ab 1791, die Zerstörung und Flucht mit sich brachten. Diese frühen zeitgenössischen Texte versuchen, individuelle Schicksale und jenes der Kolonie zu erzählen, das Geschehene einzuordnen und zu kommentieren. Sie konstituieren ein Reservoir von Narrativen, von Episoden und Anekdoten, aus denen sich die Modi und Topoi des Erinnerns an die Ereignisse von Saint-Domingue/Haiti speisen, die wiederum bis in das späte 20. Jahrhundert hinein ihre Wirkmacht entfalten. Sie inszenieren die Sprachlosigkeit angesichts der Ereignisse in brüchigen Erzählungen; sie artikulieren mit immer wiederkehrenden Bildern die Gewalt als unerhört und monströs – ein sich in der Folge herausbildender Topos – und sie ermöglichen es, im Vergleich mit nach ihnen verfassten Texten, Prozesse des Verdrängens und Transformierens, untrennbar mit Erinnerung verbunden, aufzuzeigen.

Meine These ist, dass diese ersten Texte über das Ende der Kolonie Saint-Domingue und die Entstehung der Republik Haiti zur Entstehung eines kulturellen Gedächtnisses beitragen, d.h. sowohl individuelles als auch kollektives Gedächtnis konstituieren und Träger sowie Zeugnisse einer prozesshaften Erinnerung sind, die Transformation und Vergessen mit einschließt.⁴ Sie werden Teil des materiellen Gedächtnisses;⁵ sie unterliegen zum einen durch ihre ideologische Funktionalität Konjunkturen und geben andererseits Linien des Vergessens, aber auch des Nicht-Sagbaren vor. Ihre vergleichende diachrone Lektüre zeigt generell den rekonstruktiven Charakter von Erinnerungsnarrativen auf und ermöglicht es vor allem, in den Veränderungen zwischen den verschiedenen Texten Spuren der Herausbildung eines verbindlichen Gedächtnisrahmens sichtbar zu machen. Die Übernahme exemplarischer Figuren, die Umdeutungen existierender Narrative, die

2 Auf die Darstellung des komplexen Zusammenspiels der Emanzipationsbestrebungen verschiedener Interessengruppen im Prozess der Haitianischen Revolution wird hier verzichtet. Siehe dazu L. Dubois, *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, Mass./London 2004; John Garrigus, *Before Haiti: Race and Citizenship in French Saint-Domingue*, New York 2006.

3 Siehe dazu J. Popkin, *You Are All Free: The Haitian Revolution and the Abolition of Slavery*, New York 2010; O. Glied, *Saint-Domingue und die Französische Revolution: Das Ende der weißen Herrschaft in einer karibischen Plantagenwirtschaft*, Köln/Weimar 2011.

4 A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999; dies., *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, Bonn 2007.

5 A. Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, S. 54f.

Reduktion ihrer Komplexität, Leerstellen und Brüche, sowie die Gattungswahl sind Hinweise für die Ausbildung, Festigung bzw. Änderung dieses Rahmens.⁶

Innerhalb der sozialen und politischen Auseinandersetzungen in der revolutionsgeschüttelten Metropole, zwischen Metropole und Kolonie sowie zwischen den Kolonialmächten zeichnen sich bereits im Zeitraum zwischen 1793 und 1825 verschiedene Interessensgemeinschaften ab, die um die Definitionsmacht über das Geschehen um Sklavenaufstand und Unabhängigkeit kämpfen. Sie konstituieren Erinnerungsgemeinschaften wie etwa verschiedene Gruppierungen der kreolischen und europäischen kolonialen Mittelschichten und Eliten, oder aber abolitionistische Kreise um die *Amis des Noirs* in Verbindung mit den *gens de couleur*. In der Austragung konkreter politischer Interessenskonflikte bilden sie Sprachregelungen, Narrative und Topoi der Repräsentation aus, die für das Erinnern der Ereignisse konstitutiv wirken und dieser Erinnerung den jeweiligen politischen und sozialen Kontext einschreiben. Die aufständischen Sklaven, die aus heutiger Sicht als Akteure eine wichtige Referenz bilden, partizipieren gar nicht bzw. nur äußerst punktuell an dieser Aushandlung im Kontext des überlieferten Textkorpus. Ideologische Narrative über eine idyllische Plantagenwirtschaft und die monströse Aushebelung derselben durch die plötzliche und unмотivierte Gewalt der aufständischen Sklaven, die ein mythisches Bild der Kolonien zeichnen, konkurrieren mit Beschreibungen der Gewalttätigkeiten von Plantagenbesitzern gegenüber ihren Sklaven und der Denunziation von ungezügelter Profitgier.

Das Studium des existierenden Textkorpus belegt, dass es sich bei der Rezeption der Ereignisse um eine Geschichte des Vergessens, der Verdrängung des Wissens über die Revolte und über das Zusammenleben zwischen Sklaven und Sklavenbesitzern handelt. Diese Geschichte beginnt unter Napoleon mit der Verdrängung der traumatischen Niederlage der mächtigsten Armee Europas unter Führung General Leclercs 1803 sowie des Verlusts der reichsten Kolonie 1804. Sie findet Fortsetzung in der Anerkennung Haitis durch Frankreich 1825, die sich an die neokoloniale Forderung nach Entschädigungszahlungen Haitis an die ehemaligen Kolonisten knüpft. Mit dieser erfolgreichen Erinnerungspolitik der Koloniallobby, die für einen Teil der überlieferten Texte zuständig ist und in der Folge ihre Reparationszahlungen noch bis weit in die 1880er Jahre geltend machen kann, erlischt das unmittelbare Interesse an Haiti. Die mit den zwei französischen Abolitionen (1794 und 1848) verbundene Gedenkkultur trägt über die letzten zwei Jahrhunderte hinweg bis hin zu postkolonialen Gedenkmomenten wie der Zweihundertjahrfeier der französischen Revolution 1989 deutliche Spuren der Verdrängung des engen Zusammenhangs zwischen Kolonial- und Nationalgeschichte sowie zwischen Demokratie- und Sklavereigeschichte. Auf diesem Auf und Ab von Vergessen und wieder Erinnern basiert auch Michel-Rolph Trouillots Diktum von der totgeschwiegenen haitianischen Revolution⁷, das eine klare Tendenz der Repräsentations- und Erinnerungspo-

6 Ebenda, S. 157, 180.

7 Vgl. M.-R. Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston 1995 und D. P. Geggus, *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Columbia 2001.

litik aufzeigt, die sich nicht allein im Kontext von Geschichtsschreibung als Vergessens- und Verdrängungsprozess beschreiben lässt.

*The Haitian Revolution thus entered history with the peculiar characteristic of being unthinkable even as it happened. Official debates and publications of the times, including long lists of pamphlets on Saint-Domingue published in France from 1790 to 1804, reveal the incapacity of most contemporaries to understand the ongoing revolution on its own terms. They could read the news only with their ready-made categories, and these categories were incompatible with the idea of slave revolution. ... If some events cannot be accepted even as they occur, how can they be assessed later? In other words, can historical narratives convey plots that are unthinkable in the world within which these narratives take place? How does one write a history of the impossible?*⁸

Die Kritik an fehlender Repräsentation und unterlassenem Gedenken ist nur eine Facette der weiterreichenden These, dass die Revolution ihrer Zeit voraus und insofern „undenkbar“ gewesen sei.

Verschiedene nordamerikanische Historiker (vor allem David Geggus, Laurent Dubois, John Garrigus, Jeremy Popkin), aber auch einzelne französische Kolonialhistoriker wie Yves Benot und Marcel Dorigny konnten dieses Diktum in den letzten zweieinhalb Jahrzehnten aufgrund ihrer Studien von Archivmaterial über die Haitianische Revolution relativieren und insofern differenzieren, als ihre Arbeiten zum einen beginnen, die Leerstelle der Beschäftigung mit der Haitianischen Revolution zu füllen und, zum anderen, existierende Quellen wieder zugänglich machen und in einen neuen Rezeptionskontext stellen. Diese Studien belegen, dass Schweigen nicht ausschließlich mit der Nichtexistenz von Quellen gleichgesetzt werden kann, sondern dass diese Leerstellen mit einer wechsellvollen Zirkulationsgeschichte solcher Dokumente oder aber mit dem Ungesagten bzw. tendenziös Verzerrten in den bislang bekannten Texten verbunden sind. Das tatsächliche Defizit an zugänglichen schriftlichen Dokumenten, mit dem wir heute konfrontiert sind und das nur langsam über Editionen und wissenschaftliche Arbeiten überwunden wird, hat klar identifizierbare Ursachen: zum einen die unterschiedlichen Erinnerungskulturen, zum anderen der strategische Umgang mit Erinnerung in verschiedenen Erinnerungsgemeinschaften. Bis heute ist die Wissenschaft auf der Suche nach einem angemessenen Umgang mit dem Ensemble widersprüchlicher Ereignisse. Dafür stehen nicht zuletzt die vielen Publikationen und Forschungen im Kontext des zweihundertjährigen Jubiläums der Haitianischen Revolution 2004. Teil dieses größeren Prozesses ist auch die Rezeptionsgeschichte der Texte zwischen 1793 und 1815, die bis vor kurzem von der postkolonialen und kulturwissenschaftlichen, gar nicht zu sprechen von der literaturwissenschaftlichen, Forschung ignoriert wurden, da sie als politisch inkorrekt und zudem als nicht von hoher literarischer Qualität galten.⁹

8 M.-R. Trouillot, *Silencing the Past*, S. 73.

9 Vgl. C. Bongie, *Friends and Enemies. The Scribal Politics of Post/Colonial Literature*, Liverpool 2008.

Schwerer noch als die geschilderte Geschichte des Vergessens und Verdrängens wiegt die Tatsache, dass die hinterlassenen und zugänglichen Texte fast ausschließlich von weißen und wenigen nichtweißen Siedlern (Plantokraten) und Kolonialbeamten, militärischen und politischen Akteuren metropolitaner und kreolischer Herkunft verfasst wurden. In überwältigender Mehrheit sind es Verteidiger oder moderate Reformatoren des bestehenden Systems von Sklavenhandel und Sklaverei; aber auch Sklaverei-Gegner wie Abbé Grégoire und Victor Schoelcher im Kontext der *Amis des Noirs* und der französischen Revolution sind darunter. Abgesehen von den von Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines bzw. Boiron Tonnerre verfassten Dokumenten, sowie dann später von Baron de Vastey unter dem haitianischen König Henri Christophe, ist es die Sicht der Bevölkerungsmehrheit – d. h. der Sklaven und freien Angehörigen der Kolonie afrikanischen Ursprungs – die nicht in einem zugänglichen Textkorpus dokumentiert ist. Sie findet, wenn überhaupt, nur indirekt und marginal Eingang in den Erinnerungsprozess, der durch die überlieferten Texte manifestiert wird. Hier zeigt sich die Differenz zwischen mündlichen und schriftlichen Erinnerungskulturen auf dramatische Weise; das kulturelle Gedächtnis der Sklaven konstituierte sich vor allem über orale kulturelle Praktiken, die der gewaltsamen Unterdrückung durch das Sklavensystem trotzten. Im Unterschied zum anglophonen (und sogar hispanophonen) Kontext, in dem sogenannte *slave narratives* existieren, sind solche Texte im frankophonen Kontext nicht bekannt.¹⁰ Die hier existierenden Texte präsentieren Topoi, Figuren und kondensierte, exemplarische Erzählungen, die oft in stereotyper Weise auf Sklaverei, das hierarchische Verhältnis zwischen Sklaven und Plantagenbesitzern und die Lebensbedingungen auf der Plantage eingehen. Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist es also, die zugänglichen Texte über die Ereignisse der Emanzipation Haitis in Bezug auf Prozesse des Erinnerns, Verschweigens sowie Vergessens im Rahmen von politisch-ideologischer Funktionalisierung zu lesen. Vor dem Hintergrund und im Zusammenspiel postkolonialer sowie literatur- und kulturwissenschaftlicher Studien diskutiere ich, ob und in welcher Weise die Analyse solcher Texte, die nicht aus der Perspektive der Sklaven selbst geschrieben wurden, für die Erinnerung an Sklaverei und an ihre Bekämpfung relevant sein kann. In der Beantwortung dieser Frage gehe ich davon aus, dass die frühen Texte oft als Quellen/Intertexte für historische und literarische Texte des 19. und 20. Jahrhunderts zu beiden Seiten des Atlantiks dienten. Ihre Zirkulation und Rezeption manifestiert sich in der Übernahme exemplarischer Figuren und in Umdeutungen existierender Narrative, die durch die Existenz/Lektüre dieser frühen Texte zurückverfolgt und präzisiert werden können. Im Kontext einer Quellenlage, in der nur wenige Erzählungen von Akteuren afrikanischer Herkunft selbst existieren, ist die Bedeutung von Texten, die Bilder solcher Akteure bereitstellen, umso größer. Nicht zuletzt stellt sich die Frage, ob es gelingt, diese Texte in

10 Deborah Jensen liest in einem gerade erschienenen Band die von Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines bzw. Boiron Tonnerre verfassten Dokumente wie etwa Briefe, Deklarationen u. a. als Zeugnisse, die jenseits von autobiographisch gelesenen *slave narratives* literarische und subjektive Zeugnisse abgeben. D. Jensen, *Beyond the Slave Narrative: Politics, Sex, and Manuscripts in the Haitian Revolution*, Liverpool 2011.

Bezug auf Brüche und Leerstellen hinsichtlich der Repräsentation der Figuren zu lesen, die sichtbar werden, sobald man nach nicht-hegemonialen Repräsentationen sucht. Ich diskutiere dies exemplarisch an drei der frühen Texte: Die anonym erschienene *L'Histoire des Désastres de Saint Domingue* (1795),¹¹ der Kurzroman *Adonis ou le bon nègre. Anecdote coloniale* (1799) sowie das um 1806 entstandene Manuskript *Mon Odyssée*,¹² mit Einträgen zwischen 1793–1798.

2. Zirkulation zwischen Gattungen, Zeit und Raum

In einem Prozess der Wiederaneignung erzählter Erinnerung werden die testimonialen Texte (Augenzeugenberichte u. a.) zu Quellen von historischen und literarischen Erzähltexten, die wiederum als Intertexte für immer neue literarische und nicht-literarische Aushandlungen von Gedenken an die Ereignisse vom 19. Jahrhundert bis in die postkoloniale Gegenwart fungieren. Aus dieser Perspektive werden die wenigen explizit literarischen Texte, die überliefert sind, zu einem Textkorpus in Beziehung gesetzt, der sie neu rahmt. Der erste französische Roman über die Haitianische Revolution – die Kolonialanekdote *Adonis ou le bon nègre* (1799) von Jean-Baptiste Picquenard – wurde erst vor wenigen Jahren einem breiteren Lesepublikum wieder zugänglich gemacht.¹³ Er liefert einen wichtigen Intertext zu Victor Hugos *Bug Jargal* (1818/1826), denn Hugo stützt sich auf Augenzeugenberichte wie jener von Gros *Précis historique; qui expose dans le plus grand jour les manœuvres contre-révolutionnaires employées contre St. Domingue...* (1793) aber auch auf Texte wie *Adonis*, die er in seiner Version des zugleich aufständischen und loyalen Sklaven *Bug Jargal* adaptiert.¹⁴ Inwiefern Kolonialromane Ende des 19. Jahrhunderts die im Kontext von Saint-Domingue entstandenen Figuren und Narrative für die Auseinandersetzung mit dem zweiten Kolonialreich bzw. seine Konsolidierung adaptieren, ist eine Fragestellung, die hier nicht im Detail diskutiert werden kann. Ich verweise dafür auf Christoph Miller.¹⁵

Der kubanische Autor Alejo Carpentier verfasst etwa 150 Jahre nach Picquenards *Adonis* in *El reino de este mundo* (1949) seine postkoloniale Sicht auf der Grundlage historischer Quellen, d. h. kolonialer Dokumente, indem er die Sichtweise der schwarzen Sklaven über die Figur des Ti-Jean im Brennglas des Imaginären/des real maravilloso inszeniert

11 *Histoire des désastres de Saint-Domingue, précédée d'un tableau du régime et des progrès de cette colonie, depuis sa fondation, jusqu'à l'époque de la Révolution française*, Paris 1795; *Mon Odyssée*, 3 Bände, 8 Bücher, Historic New Orleans Collection: Puech Parham Papers, MS 85-117-L.

12 Siehe J. Popkin, *Un Homère de l'émigration Saint-Domingoise: Mon Odyssée*, in: *Dix-Huitième Siècle* 43 (2011), S. 391-403.

13 Nach der letzten Auflage 1836 erschien der Text erst 2005/2006 wieder; dann gleich in zwei Ausgaben bei L'Harmattan, siehe: Y. Charara, *Fictions coloniales du XVIIIe siècle. Ziméo. Lettres africaines. Adonis, ou le bon nègre, anecdote coloniale. Présenté et annotés par Yomna Charara*, Paris 2005 und Jean-Baptiste Picquenard, *Adonis suivi de Zoflora et de documents inédits, présenté de Chris Bongie*, Paris 2006.

14 Siehe dazu C. Bongie, *Islands and exiles: the creole identities of post/colonial literature*, Stanford 1998 und idem, *Friends and enemies*.

15 C. Miller, *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade*. Durham/London 2008.

und so den Ereignissen in ihrer Komplexität Raum gibt. Allerdings weisen verschiedene kritische Analysen darauf hin, dass Carpentiers zunächst offensichtliche Kritik an romantisierend/sentimentalistisch exotistischen Repräsentationen im Stile Bernadin de Saint-Pierres (dessen *Paule et Virginie* ist Vorbild für Picquenards Text *Adonis*) selbst nicht frei ist von einer „libidinized counterrepresentation of historical reality“.¹⁶ Der Roman greift die sexualisierte exotistische Perspektive auf die Ereignisse auf, indem er an entscheidender Stelle in der Affäre Pauline Bonapartes (Frau des General Leclerc an der Spitze des in Saint-Domingue besiegten französischen Heeres) mit ihrem Masseur Soliman die romantische Narrative der Erzählung der revolutionären Ereignisse vorzieht und damit die Abwesenheit der Revolution im Zentrum seines Romans re-inszeniert. Andere karibische Autoren – von C. L. R. James, Aimé Césaire, über Edouard Glissant, Derek Walcott bis zu Maryse Condé u. a. – bearbeiten im 20. Jahrhundert die Grenze zwischen Faktualem und Fiktionalem, indem sie die revolutionären Akteure im Zentrum ihrer Texte imaginieren, „a creatively transformative memory“¹⁷, um so die lange ausstehende afrokaribische Perspektive vorzugsweise in dramatischen Texten zu entwerfen. Sie positionieren wie Derek Walcotts Theaterstücke *Henri Christophe* (1950) und *Drums and Colours* (1958) ihre Auseinandersetzung im Kontext von Dekolonisierung und dem Bewusstsein um ein ambivalentes Erbe. Edouard Glissant sieht diese Erinnerungsarbeit als Auftrag der karibischen Literatur: „l'écrivain antillais doit « fouiller » cette mémoire, à partir de traces parfois latentes qu'il a repérées dans le réel, [parce que la mémoire historique fut trop souvent raturée].“¹⁸ In diesem Kontext ist Haiti zu einem Erinnerungsort in der postkolonialen Literatur des 20. Jahrhunderts geworden.¹⁹ Der Prozess der Rezeption und Umdeutung prototypischer Figuren und Narrative setzt bereits die frühen Texte der letzten Dekade des 18. Jahrhunderts am Beginn dieser langen Geschichte der Rezeption, des problematischen Ringens um Erinnerung, zueinander in Beziehung. Im folgenden Beispiel konstituiert sich der Text durch die Umdeutung des undankbaren / rachsüchtigen Sklaven in den guten Sklaven, schreibt aber zugleich auch den aufständischen Sklaven als monströs fort.

2.1 Die exemplarische Erzählung vom *bon nègre*

Die 1795 anonym in Paris erschienene *Histoire des Désastres de Saint Domingue*²⁰ fügt eine kurze, zwei Absätze umfassende „Erzählung in der Erzählung“ in die Schilderung sowie

16 C. Bongie, *Islands and exiles*, S. 219 (Anm. 14).

17 C. Bongie, *Friends and enemies*, S. 222 (Anm. 9).

18 E. Glissant, *Le Discours antillais*, Paris 1981, S. 228.

19 Dazu weiterführend C. Forsdick, *Interpreting 2004: Politics, Memory, Scholarship*, in: *Small Axe* 27 (2008), S. 1–13. C. Bongie, *Friends and enemies*. (Anm. 9); und A. Bandau, *Du bon usage de la révolte: Haiti en el discurso Caribeño*, in: A. Bandau/M. Zapata Galindo (Hg.), *El Caribe y sus Diásporas. Cartografía de saberes y prácticas culturales*, Madrid 2011, S. 242–268.

20 Vgl. Anm. 11. Für ausführlichere Angaben zu Autor und Text siehe A. Bandau, *L'Histoire des désastres de Saint-Domingue, ou comment écrire sur les événements à Saint-Domingue entre la colonie et la métropole*, in: A. Bandau, M. Dorigny, R. von Mallinckrodt (Hg.), *Les mondes coloniaux à Paris au XVIIIe siècle. Circulation et enchevêtrement des savoirs*, Paris 2010, S. 267–290.

die Bewertung der Ereignisse um die Revolution schwarzer Sklaven ein. Ein Plantagenbesitzer namens Chateaufort aus Limbé (im Norden von Saint-Domingue) gewinnt ein auf seiner Plantage geborenes Sklavenkind ob dessen guten Charakters lieb, behandelt es wie den eigenen Sohn und macht den Jungen im Alter von 15 Jahren zum Diener seines Vertrauens. Nachdem dieser das Vertrauen des Herrn eines Tages enttäuscht, bestraft ihn der Herr, indem er ihn zum Feldsklaven degradiert. Obwohl der Herr sich bald wieder aus Zuneigung mit seinem Zögling versöhnt und dessen Fehltritt vergisst, kann der stolze Sklave die Strafe nicht vergessen. Die Revolte (die ersten Aufstände der Sklaven 1791) bricht aus und der 80jährige Plantagenbesitzer wird von den Aufständischen gefangen genommen. Er wird aufgrund seiner unter den Sklaven verbürgten Humanität vom Tode verschont; als jedoch sein Sklave und Zögling Adonis ihn im Lager erblickt, stürzt er sich auf ihn und tötet ihn trotz des sofortigen Eingreifens der umstehenden Sklaven. Der Erzähler bezeugt, dass Adonis im Testament des Herrn mit der Freiheit, der Kleidung des Herrn und 10.000 Pfund bedacht worden war. Als Fußnote wird dieser Anekdote als Gegenbild zum undankbaren Adonis die eigene Geschichte des Autors/Erzählers und seiner ihm liebevoll ergebenen Sklaven beigelegt, die ihn und seine Familie unter Einsatz ihres Lebens vor den Aufständischen retten.

Diese Episode, die der Autor im zweiten Teil in seine Erzählung einfügt, wird durch die allgemeine Aussage gerahmt, dass die Grausamkeit der schwarzen Aufständischen es wert sei, in die Geschichte der Neuzeit aufgenommen zu werden.²¹ Ihre Aufnahme in die Geschichte erfolgt durch die Form der Anekdote. Sie funktioniert als Register des Unerwarteten, der Begegnung mit dem „Fremden“ bzw. „Differenten“ und hat ganz im Sinne des New Historicism²² als kontingentes Element das Potential zum Öffnen und Schließen einer historiographischen Erzählung. Sie bildet einen Modus, den Sklaven als das Andere in das eigene Weltbild einzuordnen, es sagbar zu machen und anzueignen und es in dieser Kurznarrative als abweichende Moral zu entlarven und zu verurteilen. Der undankbare Adonis wird in der Form der Anekdote zur unerhörten Abweichung von der Moral des Herrn, während die „nicht so seltenen Gegenbeispiele“ die von den moralischen Prinzipien des Autors geleitete Verhaltensnorm darstellen. Das aus den Fugen Geratene ist die Tat eines rachsüchtigen und wie ein „wütiger Tiger“ agierenden Sklaven. Damit wird der Revolution jegliche Existenzberechtigung abgesprochen.

Der historiographische und pamphletartige Gesamttext nutzt die Anekdote insofern, als er hier aus der Perspektive der im Zuge des Aufstands vertriebenen Plantagenbesitzer (*colons*) die Erzählung der unerhörten Rebellion schwarzer Sklaven scheinbar beiläufig

21 Der letzte Satz vor dem Einschub der Anekdote lautet: „Mais en général l'insurrection des noirs fut accompagnée de traits de férocité dignes de figurer dans l'histoire des temps modernes.“ (L'Histoire des désastres, S. 195) Und der Absatz, der der Anekdote folgt, lautet: „Un grand nombre de noirs rentrèrent aussitôt dans leurs habitations respectives, on y vit retourner et reprendre leurs travaux ordinaires des ateliers entiers, ou il ne manquoit que ceux des noirs qui avoient été moissonnés dans l'intervalle par la guerre ou les maladies.“ (ebd., S. 197).

22 S. Greenblatt, Introduction: Joel Fineman's "Will", in: J. Fineman, The Subjectivity Effect in Western Literary Tradition: Essays Toward the Release of Shakespeare's Will. Cambridge 1991, S. ix-xix; J. Fineman, The History of the Anecdote: Fiction and Friction, in: ebd., S. 59-87.

einfügt und in das Schema vom gütigen Herrn und seinem undankbaren Sklaven kanalisiert. Damit ordnet der Autor die Revolution als unmoralische Abweichung und unrechtmäßigen Ausbruch der revoltierenden Sklaven aus dem existierenden System in das bestehende Wertesystem ein und negiert das revolutionäre, das System umstürzende Moment.²³

Der Verfasser inszeniert sich als Augenzeuge, als Kaffeepflanzer aus dem Norden Saint-Domingues und lässt sich eindeutig den *pro-esclavagistes*, den Gegnern der *Société des Amis des Noirs* zuordnen. Sein Diskurs ist allerdings mit humanistischen Werten versetzt und nimmt die Rhetorik der *Amis des Noirs* auf. Er kritisiert die Auswüchse der Sklaverei achtloser und geiziger Plantagenbesitzer, verurteilt fehlende Subsistenzwirtschaft und weist sich als genauer Kenner sowohl der wirtschaftlichen Aspekte des Zucker- und Kaffeeanbaus als auch der Aktionen verschiedener Bevölkerungsgruppen im Umfeld der ersten Aktionen der aufständischen Sklaven 1791 aus. Trotz der Diskussion um moderate Reformen zeichnet der Autor das Bild der Sklaverei als eines unantastbaren Systems, als Kernstück einer stabilen Ordnung. Die Stoßrichtung des Textes ist unverkennbar. Der Ruin der Kolonie sei das Werk einiger weniger Männer mit böswilligen Intentionen,²⁴ deren Handeln er als kriminell bezeichnet. Das Ziel der Publikation besteht darin, die Zivilkommissare (Sonthonax und Polverel) als „terroriste“ zu delegitimieren, ihren „kriminellen Machtmissbrauch“²⁵ offen zu legen, um ihre erneute Entsendung zu verhindern.

Die Utopie eines harmonischen Zusammenlebens aller Gruppen auf Saint Domingue, die der anonyme Autor der *Histoire* andeutet, wird aus der Sicht des Autors durch die Abschaffung der Sklaverei durch Sonthonax (*affranchissement général*) am 29. August 1793 zerstört, sie führt zum „letzten Stündchen“²⁶ des Autors und mit ihm vieler colons auf der Insel, denn die Konsequenzen der Abolition zwingen ihn dazu, die Insel zu verlassen.

Diejenigen Akteure, die nun die Macht übernehmen, kommen in seiner Abhandlung als rechtmäßige Bürger nicht vor. Der Status gleichberechtigter staatsbürgerlicher Subjekte – durch Sonthonax' Proklamation der Abschaffung der Sklaverei ermöglicht – wird den revolutionären Sklaven vom Autor mit allem Nachdruck verwehrt:

*Ich wiederhole es: Die Horden, die sie mit dem Namen Republikaner geschmückt haben, waren wieder zu grausamen und undisziplinierten Banditen geworden, die bereit waren, jeden als ihren Chef anzuerkennen, der ihrer Vorliebe für Verwüstung schmeichelte.*²⁷

23 Eine ausführlichere Analyse von Text und Kontext der *Histoire des Désastres* in A. Bandau, *L'Histoire des Désastres de Saint-Domingue, ou comment écrire sur les événements à Saint-Domingue entre la colonie et Paris*, in: Anja Bandau et al. (Hg.), *Les mondes coloniaux à Paris au XVIIIe siècle*, 267-290.

24 Vgl. *L'Histoire des désastres*, S. 233. (Anm. 11)

25 Ebenda, S. 339.

26 Ebenda., S. 341.

27 Die Übersetzung aus dem Französischen sowie alle folgenden von der Verf. „Je le répète, les bandes qu'ils avoient décorées du nom de républicains, étoient redevenues des brigands féroces et indisciplinés, et prêts à reconnoître pour chef quiconque flatteroit leur goût pour la dévastation.“ Ebenda, S. 331.

2.2. Gattungspassagen: Von der Adonis-Anekdote in der historischen Abhandlung zur *anecdote coloniale* als Vorform des Kolonialromans

Die Anekdote um den Sklaven Adonis und seinen Herrn aus der *Histoire des Désastres* wird vier Jahre später dem 1799 in Paris veröffentlichten ersten französischen literarischen Erzähltext über die haitianische Revolution als Grundlage dienen: *Adonis. Où le bon nègre. Anecdote coloniale* von Jean-Baptiste Picquenard. Er umfasst 80 Druckseiten und kann als (Vor)Form des Romans gelten. Der Text trägt die Gattungsbezeichnung *anecdote coloniale* im Untertitel und bezieht sich damit auf die (literarische) Kleinform der Anekdote.

Der französische Kolonialbeamte, Journalist und Autor Picquenard war Mitglied der *commission civile* um Sonthonax und Polverel in Saint-Domingue und Verfechter der *égalité* auch für die nichtweißen und schwarzen Bewohner der Kolonie. Damit befindet er sich in einer konträren Position zum anonym auftretenden Autor der *Histoire des Désastres*, der die Position der vertriebenen Plantagenbesitzer vertritt. Picquenard schreibt eine Gegengeschichte zu der Anekdote um den undankbaren Adonis und macht das Abenteuer des anonymen Autors in Verbindung mit der exemplarischen Anekdote zur *histoire* seiner Erzählung; er deutet die Figur des Adonis um in einen guten Sklaven, der den Herrn rettet und der diesem zum Schluss fast ebenbürtig ist. Damit korrigiert er die Version des undankbaren Sklaven, der den Herrn gegen jede Moral und Notwendigkeit aus Stolz tötet. In Picquenards utopischer Version der französischen Familie „noir et blanc“, die am Ende des Romans nach der Flucht von Saint-Domingue in Virginia lebt, erfährt auch der nostalgische Entwurf eines funktionierenden kolonialen Mikrokosmos, den der anonyme Autor der *Histoire* am Ende seiner Schilderungen des Niedergangs der Kolonie erwähnt, eine Umdeutung. Während der ersten Aufstände der Sklaven 1791 im Norden Saint-Domingues gerät der erst seit kurzem mit seiner Familie auf der Insel lebende Besitzer einer ererbten Kaffeeplantage namens d'Herouville in Gefangenschaft des Führers der Aufständischen Biassou und wird Zeuge von dessen Schreckensherrschaft. Sein Sklave Adonis rettet ihn und seine Familie aus dieser Gefangenschaft, indem er sein eigenes Leben mehrfach aufs Spiel setzt. Er erweist sich als kompetenter und „listiger“ Akteur und wird durch Liebe und Freundschaft zum ebenbürtigen Mitglied der transatlantischen Utopie einer französischen Familie. Gemeinsam fliehen sie von der Karibik-Insel nach Neuengland, wo sie nach einigen Umwegen – Adonis und seine Gefährtin Zerbine werden von englischen Piraten geraubt – ihr Leben in Freiheit und als gemeinsame Eigentümer eines Pachthofes genießen.

Hintergrund und Bedingungen dieser Begebenheit sind die politischen Ereignisse auf der Ebene der Kolonialversammlung, die sich jedoch auf die Intrigen des Gouverneurs Blanchelande mit den Royalisten, den englischen Kolonialmächten und dem Rebellenführer Biassou beschränken. Einblick erlangt der Leser durch eingeschobene Kommentare des Erzählers und durch d'Herouville, der in der Gefangenschaft zu einer Art Sekretär Biassous wird. Die unterschiedlichen Interessengruppen innerhalb der weißen Siedler werden benannt; interessanterweise spielen die *gens de couleur* wie im Vorgängertext keine

Rolle, obwohl sie wichtige Handlungsträger des historischen Geschehens sind und die Revolte, freilich für ihre eigenen Belange, begonnen hatten.

Das Genre der *anecdote coloniale* stellt die Gattungskonvention dar, die Picquenards Erzählung von der Revolte als aufklärerisches Exempel aber auch als Präsentation der Fakten über die Kolonie konditioniert. Die Wahl des Genres bildet den ambivalenten Stellenwert der Kolonialgeschichte ab: marginal und doch zugleich zentral für die Belange der Metropole. Was in Übereinstimmung mit der metropolitenen Sichtweise auf die Ereignisse in den Kolonien als sekundär präsentiert wird, kann einerseits über die marginale Gattung der Anekdote überhaupt erzählt werden und andererseits im Kontext dieser Gattung zum exemplarischen Moment (in diesem Text) aufsteigen.

Die von Picquenard gewählte koloniale Anekdote ist ein hybrides Genre, das sich eher über den funktionalen Aspekt als über formale Spezifika profiliert²⁸ und Aspekte verschiedener Gattungen aufnimmt. Zwar mindert das Genre die Ereignisse zu Marginalien der „großen Geschichte“, aber Picquenards koloniale Anekdote beansprucht den exemplarischen Charakter des *conte philosophique* (Adonis' vorbildliches Verhalten ist exemplarisch). Picquenard nutzt also die Gattungszuordnung „Anekdote“ auf zwei Ebenen: zum einen rekurriert er auf das kleine Detail, das Einzelschicksal, das aber allgemein menschliche Charakterzüge offenbaren kann, hier die Konstruktion des *bon nègre*. Zum anderen verweist er auf die Gesamtheit der Ereignisse zwischen 1791 und 1793. Der kontextualisierende Gesamtrahmen wird in Form von isolierten Daten und Stichworten in die Erzählung zum Teil unvermittelt, zum Teil als Erläuterung für den Fortgang der Geschichte um d'Herouville eingestreut. Bereits in dieser Struktur deutet sich die revolutionäre Umwälzung, die mit den Bezeichnungen Verbrechen und Grausamkeiten ersetzt wird, als Leerstelle an.

Die Ereignisse um den Aufstand der Sklaven in Saint-Domingue knüpfen an Debatten um Gleichheit und Freiheit an. Auf die Frage, wie nun die Ermächtigung der schwarzen Subjekte gegen die kreolische Kolonialverwaltung, aber auch gegen die revolutionären französischen Agenten erzählt werden kann, antwortet auch Picquenards Text mit der Revolution als französisches Exportgut. Allerdings entgleist die Idee der Freiheit und der sublimen Revolution insofern die Freiheit zur „unerbittlichen Furie wird, die Schrecken und Tod verbreitet“.²⁹ Diese Sicht wird weit bis ins 20. Jahrhundert perpetuiert. Auf der Ebene der exemplarischen Geschichte, der Anekdote um die Rettung des außergewöhnlich tugendhaften Herrn und das außergewöhnliche Verhalten des Sklaven, werden die aufklärerischen Ideen, die von der Fraktion der Gegner der Abolition für die Revolte verantwortlich gemacht wurden, rehabilitiert. Die Aussage der *Histoire des Désastres* wird konterkariert, jedoch bleibt der Sklave, der zum Mittel der gewaltvollen Rebellion greift, in der Gestalt des Biassou monströs.

In Hinblick auf den Akteursstatus der rebellierenden Sklaven tut sich eine Leerstelle auf, die Picquenard mithilfe der sentimental Figur des *bon nègre* überschreibt, indem er

28 Vgl. S. Hilzinger, *Anekdotisches Erzählen im Zeitalter der Aufklärung*, Stuttgart 1997, S. 33f.

29 J.-B. Picquenard, *Adonis suivi de Zoflora* S. 5. (Anm. 13).

Liebe /Gefühl als Mittel der Kompensation, ja als Kitt für soziale Klüfte und kulturelle Differenzen einsetzt. Liebe wird Überschreibungsfigur und Medium. Faulstich³⁰ arbeitet in Anlehnung an Luhmann Liebe als Gattungskonvention des sentimentalischen Romans im 18. Jahrhundert sowie als Kulturmedium heraus. Lynn Festa³¹ spricht von sentimentalischen Figuren, die als Überschreibung fungieren. Bereits in der *Histoire des Désastres* ist die sentimentale Liebe als Negativfolie angelegt, denn sie wird als entscheidendes fehlendes Moment inszeniert. Adonis ist nicht durch positive Gefühle, durch die Erwidern der Liebe des Herrn an diesen gebunden; im Gegenteil, negative Gefühle wie Stolz und Wut lassen ihn zur Gewalt greifen. Dies wird umso deutlicher, als das in der Fußnote angebotene Gegenbild die Liebe der Sklaven zu ihrem Herrn betont und hier bereits Adonis' aufopferungsvollen Einsatz aufgrund dieser emotionalen Bindung vorwegnimmt.

In Picquenards Anekdote dient sie zur Darstellung der Kommunikation und des Zusammenlebens zwischen den ehemaligen schwarzen Sklaven und den weißen Plantagenbesitzern. Relevant sind unterschiedliche Ausprägungen des Liebeskonzepts in Form der Freundschaft, der Paarliebe, der pädagogischen Liebesbeziehung zwischen Lehrer und Schüler, der Liebe des Sklaven für seinen Herrn, der Liebe des Herrn für seine Untergebenen. Genau in dem Augenblick, in dem die bestehenden Beziehungen zwischen den verschiedenen Gruppen der Kolonialgesellschaft durch die Aufstände gewaltsam unterbrochen und in Frage gestellt werden, führt Picquenard die Modi der freundschaftlichen Liebe ein, um diese Beziehungen zu gestalten.

2.3. Narration schwarzer Subjektivität: Zwischen Abenteuerroman und kreolischer galanter Poesie

Neben der Revolte als Leerstelle, dem guten oder bösen Sklaven als Überschreibungsfigur möchte ich nun einen Textausschnitt kommentieren, der die Beschreibung eines schwarzen Akteurs der Sklavenrevolution enthält. Das zwischen 1793 und 1798 auf Französisch verfasste Manuskript „Mon Odyssée“ wird von Historikern vor allem aufgrund dieser Textstelle als Quelle für die Studien zur Sklavenrevolution in Saint-Domingue/Haiti gelesen. Das Manuskript befindet sich in der Historic New Orleans Collection, aufbewahrt im Archiv der Familie Puech Parham.³² Bis auf die unvollständige Veröffentlichung von 1959 in englischer Sprache gibt es keine editierte Version. Der anonyme Autor gehörte der Gruppe der weißen Pflanzer an und erzählt seine Reisen als Opfer der Revolution zwischen Frankreich, Saint-Domingue und den USA in diesem Zeitraum. Dieser Text, seltenes Beispiel eines Zeugenberichts mit explizit literarischen Ambitionen, mischt das testimoniale Register, das Epos, den Ritterroman, die galante Lyrik sowie tragische und

30 W. Faulstich, Die Entstehung der 'Liebe' als Kulturmedium im 18. Jahrhundert, in: ders./J. Glasenapp (Hg.), *Liebe als Kulturmedium*, München 2002, S. 23-56, hier S. 36.

31 L. Festa, *Sentimental Figures of Empire in Eighteenth-Century Britain and France*, Baltimore 2006.

32 Historic New Orleans Collection, Puech Parham papers, Ms. 85-118-L. A. Puech de Parham (Hg. und Übers.), *My Odyssey. Experiences of a Young Refugee from two Revolutions. By a Creole of Saint Domingue*, Baton Rouge 1959.

sentimentale Figuren. Dem literarischen Rahmen entsprechend gelingt es dem Text, den Leser durch die Erzählung der traumatischen Erfahrungen des Verlusts von Heimat, eines Teils der Familie sowie des Vermögens zu rühren. Gleichzeitig amüsiert er den Leser, indem er seinen Reisen und den militärischen Aktionen einen Abenteuercharakter verleiht, sie mit galanten Episoden versetzt und so ein Gegengewicht zur eigenen fragilen/prekären Situation schafft. Die Verbindung zwischen Prosa und Lyrik, dem Sublimen, Archetypischen und Komischen scheint keinem vorgefassten Modell zu entsprechen.

Im Text steht die Revolte, die die Odyssee des Autors bedingt, nicht im Zentrum der Handlung. Hingegen kreist das Manuskript um die Subjektivität des Kolonialherrn, der seine privilegierte Position und sein Eigentum verliert, und ausgehend von dieser Position verschiedene Textstrategien entwickelt. Der Autor erzählt seinen Überlebenskampf in den verschiedenen Registern der zur Verfügung stehenden Genres. Es geht darum, das Erlebte zu artikulieren, sagbar zu machen, um über die Situation des Erzähler/Autors nachzudenken, vor allem aber, um seine ins Wanken geratene Autorität wieder herzustellen.

Der Text ist weit von der Intention entfernt, den Sklaven eine Stimme zu verleihen. Die Argumente für die Sklaverei, die der Text bereits auf den ersten, noch in Frankreich verfassten Seiten vorbringt, zeichnen ganz im Geiste der Epoche eine deformierende Sicht auf die Sklavenbevölkerung. Bereits in Saint-Domingue bestätigt der Autor die Vorurteile, die er sich als Jugendlicher angeeignet hatte, während seines einzigen Besuchs auf einer Plantage am Vorabend der Revolution. Er schreibt den Sklaven einen barbarischen Ursprung zu, von dem ausgehend sie sich in der kreolischen Umgebung der Karibik zivilisieren konnten. Dabei spricht er ihnen sowohl Verantwortungsbewusstsein als auch die Fähigkeit ab, als Subjekte zu handeln.

Die Repräsentation der Figuren afrikanischer Herkunft im Text muss im Zusammenhang mit den Genrekonventionen gesehen werden: Die Bevölkerung seines Saint-Domingue setzt sich aus Herren und Sklaven, Weißen und Schwarzen (*Nègres*) zusammen, die anderen Bevölkerungsgruppen finden kaum Erwähnung: seien es die kolonialen Unterschichten (*les petits blancs*) oder insbesondere die nicht-weiße Bevölkerung, die eine Leerstelle darstellt. Die beiden Gruppen treffen entweder im Rahmen der klar hierarchisierten Arbeitsbeziehungen auf der Plantage aufeinander oder im Rahmen kriegerischer Auseinandersetzungen, die die Plantagenhierarchie außer Kraft setzen. Um die Bevölkerung afrikanischer Herkunft zu beschreiben, werden im Kontext des Plantagensystems vor allem sentimentale Figuren genutzt. Hier ist die Figur des Sklaven Teil der glücklichen Landschaft, des Naturstatus, in dem die Kolonisten über Raum und Bewohner herrschen:

Einstmals mit Sorgfalt gesäubert und in Flure aufgeteilt/ überzogen sich diese unbestellten Wiesen Jahr für Jahr mit grünem Zuckerrohr/ Hier lagen in zwei ebenmäßigen Reihen die Bauernhütten/ hier fand der Neger Liebe und Erholung/ viel öfter als der Herr in seinem großartigen Palast/ Gleich nebenan, tagtäglich auf der Wiese/ tanzten sie nach ihrer Arbeit [...] Weit weg von allem Lärm/ in einem frischen Tal, unter dem Schutz

*des Blätterwerks/[...] befand sich die Krankenstube, wo Pfleg' und jede nur erdenkliche Hilfe ihre Leiden linderte und überwand.*³³

Obwohl der Sklave mit dem Aufstand seine Friedlichkeit aufkündigt und die koloniale Ordnung anfecht, verlässt er aus der Perspektive des Textes seinen „Naturzustand“ nicht: Auch in diesem Text wird der Aufstand, also der Versuch der Subjektwerdung der Sklaven, als Übertretung einer quasinatürlichen Ordnung inszeniert. Mit der Übertretung dieses gesetzlichen Rahmens verkehrt sich die sentimentale Figur in ihr Gegenteil, das Schauerhafte (*gothic*): die revoltierenden Sklaven werden als Monster,³⁴ „barbarische Mörder“, „schreckliche Schlächter“³⁵ beschrieben, die „plötzlich, voller Perfidie“ versuchten, dem Erzähler das Leben zu rauben.³⁶ Die gewaltsame Konfrontation zwischen Sklave und Kolonist zerstört den Rahmen der Abenteuerzählung, deren Konventionen mit der Referenz auf die Odyssee bereits im Titel eingeführt wurden.

Im Gegensatz dazu wird die Hilfe, die dem Autor durch Akteure afrikanischer Herkunft zu Teil wird, auffällig knapp verbalisiert. Die näheren Umstände dieser Rettung durch eine Sklavin bleiben in der Narration seltsam unklar. Das Schweigen über die ethisch höchst wertvolle Rettungsaktion ist, so kann argumentiert werden, der Unmöglichkeit geschuldet, diese Art von Erfahrung inmitten der schrecklichen Ereignisse, die die bestehende Ordnung aussetzen, in Sprache zu übersetzen. Im Kontext der Revolte erscheint es so unmöglich, den Sklaven positive Eigenschaften zuzuschreiben.

Jedoch gibt es eine Begebenheit, die dieser Einschätzung zu widersprechen scheint. Es handelt sich um eine ikonische Episode, die von nahezu allen aktuellen wissenschaftlichen Publikationen über die Haitianische Revolution zitiert wird. Dazu der Historiker Jeremy Popkin:³⁷

The cunning and courage with which this black man confronts his white adversaries and the way in which the author of 'Mon Odyssée' depicts his adversary as simultaneously an embodiment of the African Other just as the principles of the French Revolution seem to represent the core of what many contemporary scholars want to find in the Haitian slave revolt.

In dieser Passage³⁸ wird in nahezu humoristischer Art und Weise die Begegnung mit einem Aufständischen inszeniert, in der dieser sich als gewiefter Gegenspieler erweist,

33 Mon Odyssée, Bd. 1, S. 209-210. (Anm. 11). « Autrefois ces incultes près, / nétoyés [sic] avec soin, en carreaux séparés, / se couvraient tous les ans de verdoyantes cannes. / ici de champêtres cabanes/s'alaignaient sur deux rangs égaux:/ les nègres y trouvaient l'amour et le repos/ plus souvent que le maître en sa case superbe./ près de là, chaque jour, sur l'herbe/ ils dansaient après leurs travaux. [...] Loin du bruit, dans un vallon frais, sous l'abri d'un feuillage épais,/ [...] était l'hospice tutélaire où tous les soins, tous les secours/ entouraient, consolait, soulageaient la souffrance. »

34 Ebenda, S. 209.

35 Ebenda, S. 217.

36 Ebenda, S. 202.

37 Vortrag von Jeremy D. Popkin, gehalten auf der Jahreskonferenz der French Colonial History Society, 2010 in Paris: Autobiographical Narrative, Homer, and the Haitian Revolution: The Case of "Mon Odyssée", 19.06.2010.

38 Mon Odyssée, S. 51-52.

der mit vielen Registern der List und des Überzeugens ausgestattet ist und den Autor damit immer wieder „entwaffnet“, d. h. in Bedrängnis bringt. Hinzu kommt, dass der Autor ihn aufgrund seiner Kleidung als einen der Führer des Aufstandes identifiziert. Die Szene fasst alle Topoi zusammen – der gute Sklave, der Sklavenaufstand von den französischen Philosophen inspiriert, der Vodun-Glaube als wichtiges Element – und fügt einen neuen hinzu: den des stoisch in den Tod gehenden Rebellenführers. Die Logik der Identitätskonstruktion durch den Auszug in die Fremde und das Bestehen verschiedener Prüfungen, die Logik des Abenteuerromans also, die laut Horkheimer und Adorno insbesondere durch die Kontrolle des Raums bereits in der Odyssee vorweggenommen wird,³⁹ spiegelt sich hier im besonders ebenbürtigen Gegner, der mit verschiedenen Finnen den Kampf diversifiziert.

Diese Passage gilt als eine der wenigen, in der ein rebellischer Sklave Subjektivität entwickelt. Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt: Kann die erzählte Episode als Repräsentation schwarzer Subjektivität gelten und inwiefern wird sie überhaupt erst durch rhetorische und Genrekonventionen möglich. Der hybride Charakter der Textpassage, die Mischung zwischen Drama und Komik, Vers und Prosa, vor allem aber der Rekurs auf die Odyssee verweisen darauf, dass es im Text keine Figur schwarzer Subjektivität jenseits von Topoi und Genrekonventionen gibt. Die versammelten Topoi verlangen geradezu nach einer allegorischen Lesart und lassen Skepsis darüber aufkommen, ob sich diese Begebenheit in der Tat so ereignet hat. Auf der allegorischen Ebene scheint allerdings durchaus signifikant, dass sich der Rebellenführer selbst eines Großteils dieser Topoi bedient. Die Möglichkeit einer differenzierteren Beschreibung afrikanischer Protagonisten, die sich in der Passage eröffnet, erschließt sich in dem Maße wieder, in dem die Macht des Ich-Erzählers prekär wird. Das Modell der Odyssee wird im Text just in dem Moment brüchig, in dem der Erzähler die „Kontrolle über den Raum“⁴⁰ verliert. Und in dieser Dynamik sind auch die textuellen Strategien in der Passage zu lesen.

3. Fazit

Die präsentierten Texte werden nicht nur im Bemühen um eine Atlantische Geschichte, um die Verbindung zwischen nationaler und kolonialer französischer Geschichte – etwa in Bezug auf den revolutionären Atlantik – sowie die Frage nach ihrem Stellenwert für (Literatur-)Geschichtsschreibung relevant, sie bilden Grundlagen für eine (transatlantische) Perspektive auf die Geschichte. Trotz ihres Gebrauchstextcharakters bzw. populärkulturellen Zuschnitts können sie Auskunft über Diskurstraditionen, Modi des Erzählens etc. geben und somit dazu beitragen, Fragen nach der Konstituierung von kollektivem Gedächtnis zu beantworten. An ihnen lässt sich zeigen, wie das Bemühen um politisch funktionale Repräsentation Topoi, Narrative und Figuren prägt und aktu-

39 M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1981, S. 45.

40 Ebenda.

alisiert, die wiederum Erinnerung konstituieren. Dabei treten verschiedene Fragen auf, die einer umfassenden Studie bedürfen.

Die oben dargestellten widerstreitenden Erinnerungsgemeinschaften schaffen zwar konkurrierende Erzählungen, jedoch scheint eine Art gemeinsamer Kanon von Figuren und Narrativen auf, die sich als Kontinuitäten durch die Texte ziehen. Sie präsentieren kondensierte/exemplarische Erzählungen, die oft in stereotyper Weise auf Sklaverei, das hierarchische Verhältnis zwischen Sklaven und Plantagenbesitzern, die Lebensbedingungen auf der Plantage eingehen. Das Melodrama, sentimentale Figuren und die Horrorerzählung bzw. *gothic* sind Modi des Erzählens und Genres, die die Erzählung von Sklaverei und von der Sklavenerhebung rahmen und ermöglichen. Insofern relativiert sich die Auseinandersetzung um bestimmte Figuren und Narrative, als diese Muster bei den Erinnerungsgemeinschaften offenbar analoge Funktionen wahrnehmen.

Aber ihre Bedeutung erschließt sich nicht vom Ergebnis her, sondern erst im Nachvollzug ihrer mäanderhaften Entstehungsgeschichte. Topoi haben ein zäheres Leben als Genres und sind weniger von Umbrüchen gezeichnet, so scheint es. Wenn sie in wechselnden Kontexten jeweils neu funktionalisierbar sind, so präzisiert sich im Fall der Erzählungen von der haitianischen Revolution ihre Bedeutung erst in Verbindung mit den Genreschwankungen, denen deshalb im Zusammenhang dieser Untersuchung ein besonderes Gewicht für die Definition des Gedächtnisrahmens zukommt. Die exemplarischen Erzählungen und Denkbilder schaffen angesichts der unsagbaren Ereignisse Narrative und Figuren des Ersatzes, die prekäre Situationen des Umbruchs überschreiben. Symptomatisch ist, dass keiner der Texte authentische Stimmen schwarzer Subjektivität rekonstruiert: ihre Darstellung setzt die Erschütterung der Identität des Erzählers voraus. Der Gedächtnisrahmen, der sich bereits in diesen frühen Texten konstituiert, ist wesentlich auch eine Geschichte des Verschweigens, Überschreibens und Ersetzens.

Die Analysen zeigen vor allem eins: Gattungen und ihre Konventionen ermöglichen die Erzählungen über die Revolution von Saint-Domingue, dies aber nur um den Preis, dass sie dem Sagbaren ihre Grenzen auferlegen.

Caminos de Montejo – Erinnerungen und Orte des Cimarrón Esteban Montejo

Stefan Cron

RESÜMEE

Esteban Montejo was the 'Cimarrón' in Miguel Barnets Book *Biografía de un cimarrón*. He spent most of the time of his life in the rural parts of central Cuba, where he worked and lived on several sugar cane plantations. Those places, forming stations of his life, will be presented here. In some places of his life slavery is remembered until today, in others all traces have been lost.

1. Einleitung

Das zeitgenössische Schriftgut Kubas über die Sklaverei war zwar vielfältig, jedoch wurden die Schriften überwiegend von weißen Männern produziert.¹ Eine Literaturgattung, die eine Innenperspektive auf das Leben der schwarzen Kubaner Ende des 19. Jahrhunderts zulässt, sind die Memoiren schwarzer Teilnehmer des Unabhängigkeitskrieges von 1895–1898. Bekannt sind hierbei die Werke der schwarzen Unabhängigkeitskämpfer, Ricardo Batrell und José Isabel Herrera, die jedoch beide der um 1880 geborenen postabolitionistischen Generation angehörten.²

Vier afrokubanische Erzähler waren echte Zeitgenossen der Sklaverei. Darunter befinden sich drei Farbige: Juan Francisco Manzano (1797–1854), Sohn einer farbigen Haussklavin und eines freien Dieners; Gabriel de la Concepción Valdés (1809–1844), Sohn eines farbigen Friseurs und einer weißen Tänzerin; Martín Morúa Delgado (1856–1910),

1 M. Zeuske, Schwarze Erzähler – weiße Literaten. Erinnerungen an die Sklaverei, Mimesis und Kubanertum, Nachwort, in: D. Rubiera Castillo (Hrsg.), Ich, Reyita. Ein kubanisches Leben, Zürich 2000, S. 220 ff.

2 Ebenda, S. 224.

Sohn eines baskischen Bäckers und einer schwarzen Sklavin. Der vierte Erzähler ist der kreolische Schwarze Esteban Montejo, der *cimarrón* aus Miguel Barnets Buch *Biografía de un cimarrón*.³

Jedoch wurde auch die *Biografía de un cimarrón* zunächst einmal von einem Weißen geschrieben – dem Ethnologen und Schriftsteller Miguel Barnet. 1966 erschien die Erstausgabe von *Biografía de un cimarrón*, geschrieben von Miguel Barnet auf Basis von Tonbandaufnahmen der Interviews, die er mit Esteban Montejo von 1964 bis 1966 geführt hatte. Esteban Montejo schildert darin seine Erlebnisse von seinem persönlichen Standpunkt aus und gibt uns somit eine einmalige Innenperspektive auf das Leben der Menschen, die unter der Sklaverei gelitten haben, und beschreibt, wie es für die schwarze Bevölkerung Kubas nach der Abschaffung der Sklaverei weiterging.

Die *Biografía de un cimarrón* wurde daraufhin sehr schnell bekannt und Miguel Barnet erlangte dadurch bereits in jungen Jahren eine hohe Popularität, zunächst in Kuba, dann aber auch weltweit. Für die Afrokubaner und deren Geschichte war und ist *Biografía de un cimarrón* von enormer Wichtigkeit, da dieser Teil der kubanischen Bevölkerung mit dem Buch erstmals eine Stimme in der Geschichte erhielt. Allerdings ist nicht klar, „inwieweit der Diskurs des literarischen Montejo durch dessen eigene nachfolgenden Erfahrungen [...] oder durch die Bearbeitung Barnets korrumpiert worden ist“.⁴

Die Orte, an denen Esteban Montejo lebte und seine Erfahrungen machte, bilden Stationen in seinem Leben, die er auch selbst beschreibt. Diese Orte, meist ehemalige oder noch aktive Zuckerindustrieanlagen, habe ich aufgesucht, um sie mit Montejos Beschreibungen vergleichen zu können. Oft waren diese nicht leicht ausfindig zu machen, da die Namen der Zuckerplantagen Kubas im Zuge der Revolution von 1959 umbenannt wurden.

Allerdings werden in *Biografía de un cimarrón* nur die ersten vierzig Jahre des Lebens Montejos dargestellt. Von den restlichen sechzig Jahren erfahren wir nichts. Jedoch hat Esteban Montejo in seinem weiteren Leben Spuren hinterlassen. So taucht er in Notariatsprotokollen, Militärlisten und Zeitungsartikeln auf, aus denen weitere Informationen über Stationen in Montejos Leben hervorgehen, die Rückschlüsse auf seinen weiteren Lebensverlauf zulassen. Diese Orte sollen nun in vorliegendem Text in chronologischer Reihenfolge vorgestellt werden.

2. Santa Teresa

Esteban Montejo wurde auf der Zuckerplantage Santa Teresa geboren.⁵ Folgt man den Angaben in Barnets Buch, so ist sein Geburtstag der 26. Dezember 1860:

3 Ebenda, S. 229 ff.

4 M. Zeuske, 'Der Cimarrón' und die Archive. Ehemalige Sklaven, Ideologie und ethnische Gewalt in Kuba, in: *Grenzgänge* (1997), 8, S. 125.

5 M. Barnet, Wer ist der Cimarrón?, Einleitung, in: M. Barnet, *Der Cimarrón. Die Lebensgeschichte eines entflohenen Negersklaven aus Cuba*, Berlin 1999, S. 7.

*Hasta me acuerdo que mis padrinos me dijeron la fecha en que yo nació. Fue el 26 de diciembre de 1860, el día de San Esteban, el que está en los calendarios. Por eso yo me llamo Esteban.*⁶

Doch sein Taufzeugnis (*fe de bautismo*) verrät uns etwas anderes. Dieses befindet sich im Archiv der Kirche von Sagua la Grande im *Libro 4 de bautismos de color*.⁷ Vier fundamentale Informationen können aus dieser *fe de bautismo* entnommen werden: das Geburtsjahr (1868), der Vorname (Esteban), der Geburtstag (26.12., Tag des San Esteban) und der Geburtsort (*ingenio* Santa Teresa).⁸ Jedoch stimmen nur drei dieser Informationen mit Barnets Buch überein: der Vorname Esteban, der Geburtstag 26.12. und der Geburtsort, der *ingenio* Santa Teresa. Das Geburtsjahr (1868) ist nicht dasselbe wie im Buch angegeben (1860) und folgt man seiner *fe de bautismo*, so wurde er zwar als Sklave geboren: „*Estéban Santa Teresa M°.E°.9*“, jedoch bedeutet der Zusatz: „*Libre por beneficio de la Ley de 23 de Junio de 1870 [...]*“, dass er nach der Proklamation der *Ley Moret* („*Ley de vientres libres*“) im Jahre 1870, bereits als Zweijähriger, für frei erklärt wurde.

Die *Ley Moret* wurde am 4. Juli 1870 (das Datum 23. Juni in der *fe de bautismo* bezieht sich auf die Unterzeichnung des Gesetzes im *Palacio de las Cortes* in Madrid.¹⁰) erlassen und beinhaltete eine Befreiung einiger Gruppen von Sklaven¹¹. Vor allem verordnete es die formale Freiheit für alle seit September 1868 geborenen Sklavenkinder (also auch Esteban Montejo), unter der Bedingung, dass diese noch bis zum 22. Lebensjahr beim Besitzer in einer Art Schutzherrschaft verbleiben und für diesen arbeiten. Ab dem 18. Lebensjahr wurde ihre Arbeit jedoch bezahlt – und zwar mit der Hälfte vom Lohn eines freien Arbeiters.¹² Wie stark die Auswirkungen des Gesetzes innerhalb Kubas unter den Sklaven waren, wissen wir leider nicht genau. Wir wissen zwar, dass die Sklaven Gebrauch davon machten, um die eigene Freiheit oder die von Angehörigen zu erreichen, kennen aber weder ihre Meinung darüber, noch was sie untereinander darüber besprachen.¹³ Unklar ist auch inwieweit Informationen über das neu erlassene Gesetz in die *barracones* oder Plantagen gelangt sind.

Dass Esteban Montejo also faktisch frei war, machte jedoch zunächst für ihn keinen großen Unterschied aus. Als Sohn einer Sklavin wurde er dennoch auf einer Plantage

6 M. Barnet, *Biografía de un cimarrón*, La Habana 1966, S. 16. „Ich erinnere mich sogar, wie meine Taufpaten mir sagten, wann ich geboren bin. Nämlich am 26. Dezember 1860, am Stefanstag, wie es in den Kalendern steht. Deshalb heiße ich Esteban.“ (M. Barnet, *Der Cimarrón*, 1999, Anm. 5, S. 18).

7 Archivo Parroquial de Sagua La Grande, Registros Sagua la Grande, Libro de bautismos de color 4, (del domingo 1 de marzo de 1868 hasta el domingo 31 de mayo de 1874), f. 66, n°. 188.

8 Vgl. M. Zeuske, *¿Quién es Esteban Montejo?*, S. 4, online unter: http://www.ub.edu/afroamerica/EAVirtual_1/zeuske2.pdf am 02.02.2012.

9 M°. E°.: Moreno Esclavo

10 F. Ortiz, *Los negros esclavos*, La Habana 1975, S. 452 ff.

11 A. Perera Díaz/M. Meriño Fuentes, *La Cesión de patronato: Una estrategia familiar en la emancipación de los esclavos en Cuba. (1870–1880)*, La Habana 2009, S. 21.

12 Ebenda, S. 22.

13 Ebenda, S. 23.

geboren, wuchs unter Sklaven auf und lernte somit die Sklaverei von innen heraus am eigenen Leibe kennen.¹⁴

Die Zuckerplantage Santa Teresa wurde wahrscheinlich 1836 gegründet und diente spätestens ab 1847 als *trapiche*, dessen Besitzer Tomás Ribalta war.¹⁵ Diese Plantage existiert heute noch, jedoch unter einem anderen Namen, da im Zuge der Revolution von 1959 alle Zuckerplantagen umbenannt wurden. Die *central*, die an der Stelle des ehemaligen *ingenio* Santa Teresa steht, heißt heute Héctor Rodríguez und ist noch aktiv. Sie liegt am Rande des Dorfes Sitiecito bei Sagua la Grande in der Provinz Villa Clara. Der *barracón*, in dem Esteban Montejo geboren wurde, steht noch und die einstigen „Zellen“ dieses Sklavengefängnisses werden heute als Wohneinheiten genutzt. Einige wurden aufgestockt und es wurden Türen nach außen eingefügt, aber im Großen und Ganzen sieht der *barracón* noch wie im 19. Jahrhundert aus.

Auf dem Gelände findet sich weiterhin die Glocke, die den Sklaven den Tagesablauf läutete. Diese Glocke könnte Esteban Montejos Eltern noch zur Arbeit gerufen haben. Er selbst arbeitete noch nicht auf dieser Plantage, sondern wurde bereits als Kleinkind weiterverkauft und kam so auf die Zuckerplantage Flor de Sagua.

3. Flor de Sagua

Flor de Sagua ist die erste Plantage, an die sich Esteban Montejo richtig erinnern kann. An der Stelle des ehemaligen *ingenio* Flor de Sagua stehen heute (2012) die Ruinen der *central* Mariana Grajales. Sie liegt nur wenige Kilometer von der *central* Héctor Rodríguez entfernt. Mariana Grajales wurde vor etwa zehn Jahren stillgelegt und von der eigentlichen Zuckerfabrik ist nur noch das Stahlgerüst erhalten. An den *ingenio* Flor de Sagua erinnert vor Ort ein Gedenkstein mit der Inschrift: „*Ingenio Flor de Sagua, Acción Combativa 31-3-1896*“. Dieser Inschrift kann man entnehmen, dass Flor de Sagua 1896, also zur Zeit des Unabhängigkeitskrieges, angegriffen und eventuell auch zerstört wurde. Bereits 1875 wurde Flor de Sagua von *mambís* angegriffen und niedergebrannt, danach aber wieder aufgebaut. Der damalige Besitzer war der Baske Manuel Calvo y Aguirre, der Flor de Sagua 1856 gemeinsam mit einem gewissen Cairo erstanden hatte, aber noch vor 1877 alleiniger Besitzer wurde.¹⁶ Calvo y Aguirre wurde 1817 geboren und kam mit 14 Jahren als armer Einwanderer nach Kuba. Am Ende der 1830er Jahre war er aber bereits ein wichtiger Industrieller und ab 1843 in Havanna als Kaufmann registriert. 1855 hatte er dann bereits ausreichend Kapital akkumuliert um in die Zuckerindustrie zu investieren, was er mit dem Erwerb des *ingenios* Flor de Sagua auch tat.¹⁷

14 M. Zeuske, Schwarze Erzähler - weiße Literaten (Anm. 1), S. 238.

15 Tomado de Colectivo de autores, Centrales Azucareros Villa Clara, Villa Clara 1981, S. 93, zitiert nach: M. Zeuske, ¿Quién es Esteban Montejo? (Anm. 8).

16 http://ingenios.tripod.com/flor_de_sagua.html am 02.03.2012.

17 <http://www.euskomedia.org/aunamendi/27396> am 02.03.2012.

Der *barracón*, in dem Esteban Montejo damals lebte, ist nur noch teilweise erhalten und steht zu großen Teilen leer. Der Eingang zum Innenhof ist noch erhalten, nur an der Rückseite wurde der *barracón* teilweise eingerissen, da die Steine als Baumaterial benötigt wurden. In den leer stehenden Räumen befinden sich zum Teil noch alte Schreibtische und andere Büromöbel, die darauf schließen lassen, dass sich hier Verwaltungsräume der *central* Mariana Grajales befanden. Andere Räumlichkeiten des *barracón* werden als Wohneinheiten genutzt. Daneben befindet sich eine kleine Kapelle. An die Zeit der Sklaverei erinnert vor Ort auch hier die Glocke, die als Denkmal aufgestellt wurde. Dies ist die Glocke, die Esteban Montejo zur Arbeit gerufen hat, da er hier als kleiner Junge anfang zu arbeiten.

Mit etwa zehn oder elf Jahren floh er jedoch von der Plantage Flor de Sagua.¹⁸ Den Moment seiner Flucht beschreibt er folgendermaßen:

*Un día me puse a observar al mayoral. [...] Le silbé de lejos y él miró y se volvió de espaldas; ahí fue donde cogí una piedra y se la tiré a la cabeza. Yo sé que le dio, porque él gritó para que me agarraran. Pero no me vio más el pelo, porque ese día cogí el monte.*¹⁹

4. El Monte

An diesem Tag wurde Esteban Montejo zum *cimarrón*. Während dieser Zeit zog er durch die bergigen Wälder Zentralkubas und kam dabei bis zu den Bergrücken bei Trinidad, von wo aus er auf die Stadt blicken konnte.²⁰ Als *cimarrón* schlief er meistens in versteckten Höhlen, von denen es mehrere in dieser Gegend gibt und frisches Wasser nahm er aus Flüssen und Bächen, von denen die Wälder Zentralkubas durchzogen werden. Nahrung fand er in Form von wildwachsendem Gemüse und Früchten zu Genüge, so dass das Leben als *cimarrón* in den Wäldern Kubas zwar beschwerlich, aber durchaus möglich war.

Im Oktober 1886 wurde die Sklaverei auf Kuba endgültig aufgehoben.²¹ Esteban Montejo hörte die Rufe der Leute und wagte sich so ganz langsam aus seinem Versteck in den Bergwäldern Zentralkubas: „*Por la gritería de la gente me enteré que había acabado la esclavitud y salí. Gritaban: ,Ya estamos libres‘.*“²² Montejo zog nun los und suchte Arbeit: „*Seguí andando por mi cuenta y empecé a buscar trabajo.*“²³

18 M. Zeuske, Schwarze Erzähler - weiße Literaten (Anm. 1), S. 238.

19 M. Barnet, Biografía de un cimarrón (Anm. 6), S. 45 ff. "Eines Tages beobachtete ich den Aufseher [...] Ich piff ihm von fern zu, und er sah sich um und drehte mir dann den Rücken zu; da war es; da griff ich mir einen Stein und warf ihm den an den Kopf. Ich weiß, der hat ihn getroffen, denn er schrie, sie sollten mich festhalten. Aber er sah kein Haar mehr von mir. An diesem Tag ging ich in die Wälder." (Barnet, Der Cimarrón, 1999, S. 48 ff.).

20 Ebenda, S. 56.

21 M. Zeuske, Schwarze Karibik. Sklaven, Sklavereikulturen und Emanzipation, Zürich 2004, S. 453.

22 M. Barnet, Biografía de un cimarrón, 1966 (Anm. 6), S. 60. "Durch das Geschrei der Leute erfuhr ich, daß es mit der Sklaverei aus war, und kam herunter. Sie schrien: 'Wir sind frei!' (Barnet, Der Cimarrón (Anm. 5), S. 63).

23 Ebenda, S. 60. "Ich machte allein weiter und fing an, Arbeit zu suchen." (Barnet, Der Cimarrón (Anm. 5), S. 63).

5. Purio

So kam Montejo zur Plantage Purio: *„El primer ingenio donde trabajé se llamaba Purio.“*²⁴

Purio liegt in der Provinz Villa Clara, in der Nähe der Ortschaft Calabazar de Sagua und trägt heute den Namen Perucho Figueredo. Die *central* Perucho Figueredo ist bis heute aktiv. Aus der Zeit der Sklaverei hat dort jedoch nichts bis heute überdauert. Nach Angaben der Anwohner sind keine Gebäude mehr aus der Zeit der Sklaverei vor Ort übrig. Der *barracón* wurde, wie die anderen steinernen Gebäude auch, abgerissen, um Baumaterial für neue Häuser zu gewinnen. Jedoch gaben die Anwohnern an, dass nur wenige Kilometer weiter noch zwei *„torres“* aus der Zeit der Sklaverei stehen würden, die zu der kleinen Zuckermühle Santa Clarita gehörten. Außer diesen beiden Türmen ist davon jedoch auch nichts mehr übrig. Nur noch der Name des kleinen Dorfes, das sich heute an dieser Stelle befindet – Santa Clarita –, erinnert, neben den beiden Türmen, an den ehemaligen *ingenio*. Diese beiden Türme, die wohl Schornsteine waren, stehen mitten auf einer kleinen Rinderweide. Durch einen der beiden Türme ist ein Baum gewachsen, so dass er erst auf den zweiten Blick auffällt.

Nach einiger Zeit hatte Esteban Montejo den Wunsch Purio zu verlassen:

*Hasta la vida en los ingenios cansaba. Ver la misma gente y los mismos campos todos los días aburría. Lo más difícil era acostumbrarse mucho tiempo al mismo lugar. Yo tuve que salir de Purio, porque la vida allí se pasmó un poco.*²⁵

6. San Agustín Ariosa

Also zog er los um eine andere Plantage zu suchen, die ihn als Arbeiter aufnähme und kam so nach San Agustín Ariosa: *„Me dio por caminar para abajo. Y llegué al central San Agustín Ariosa, al lado del pueblo Zulueta.“*²⁶

Der ehemalige *ingenio* San Agustín Ariosa trägt heute den Namen Chiquitico Fabregat und liegt bei der Ortschaft Zulueta, an der Landstraße, die von Zulueta nach Remedios führt. Auch diese *central* ist bis heute aktiv. Gegründet wurde San Agustín Ariosa am 25. September 1862 von Don Agustín Ariosa y Beltrán unter dem Namen „Otaure“. 1864 wird er jedoch umbenannt in „San Agustín“. ²⁷ Der *barracón* wurde vor etwa einem Jahr abgerissen, berichteten auch hier die Anwohner vor Ort. Auch hier soll das Motiv dafür

24 Ebenda, S. 63. „Die erste Plantage, wo ich arbeitete, hieß Purio.“ (Barnet, Der Cimarrón (Anm. 5), S. 67).

25 M. Barnet, Biografía de un cimarrón (Anm. 6), S. 84. „Auch das Leben auf den Plantagen ermüdete. Jeden Tag die gleichen Leute und die gleichen Felder sehen, war langweilig. Das schwierigste war, sich für lange Zeit an einen Ort zu gewöhnen. Ich mußte aus Purio weg, denn das Leben da wurde ein bißchen starr.“ (M. Barnet, Der Cimarrón, (Anm. 5) S. 88).

26 Ebenda, S. 84. „Es fiel mir ein, ins Tal zu wandern. Und ich kam zu der Zentrale San Agustín Ariosa, beim Dorf Zulueta.“ M. Barnet, Der Cimarrón (Anm. 5), S. 88.

27 http://www.ecured.cu/index.php/Central_Chiquitico_Fabregat am 02.02.2012.

der Mangel an Baumaterial für neue Häuser gewesen sein. Auch sonstige Gebäude aus der Zeit der Sklaverei sucht man vor Ort vergebens. Nur die *Casa del Azucarero* steht noch als einziges Bauwerk aus dem 19. Jahrhundert, und auch hierbei lediglich die Fassade. Diese *Casa del Azucarero* war ursprünglich das Wohngebäude des Plantagenbesitzers Don Agustín Ariosa.

7. Unabhängigkeitskrieg

Die Truppen der Unabhängigkeitskämpfer erreichten die reichen Zuckeranbaugelände Zentralkubas Anfang Dezember 1895.²⁸ Montejo trat daraufhin, am 3. oder 4. Dezember, sofort in den Krieg ein.²⁹ Nun zog er als *mambí* mit dem *Ejército Libertador Cubano* durch Zentralkuba. Seine erste Schlacht erlebte er in Mal Tiempo. Diese Schlacht von Mal Tiempo fand am 15. Dezember 1895 in der Nähe von Cruces in der Provinz Cienfuegos statt.³⁰

Im Laufe des Krieges zog Montejo mit seiner Truppe von Mal Tiempo weiter zur Plantage Las Nieves, wo sie Waffen und Ausrüstung bekamen. Von dort zogen sie weiter über La Olayita nach El Mamey, wo sie in einen harten Kampf gegen die Spanier gerieten, den sie aber klar für sich entscheiden konnten. Danach ging es über verschiedene Plantagen in Richtung der Provinz Matanzas. Auf den Plantagen España und Hatuey rüsteten sie sich mit weiteren Waffen aus. Daraufhin wurde Montejo dem Anführer Tajó unterstellt, der sein Lager auf dem Hügel El Capitolio zwischen den Dörfern Jicotea, San Diego und Esperanza, nordöstlich von Santa Clara, aufschlug.³¹ Einige Monate später floh Montejo allerdings vor seinem Anführer Tajó und unterstellte sich in El Plátano, südlich von Santa Clara, bei dem Ort Manicaragua, dem Befehl von Cayito Alvarez.³² Cayito Alvarez wurde wegen des Verdachts überlaufen zu wollen, von den eigenen Leuten ermordet.³³ Daraufhin zog ein großer Teil der Gruppe in Richtung Tranca bei Jicotea und am nächsten Tag weiter nach La Morota bei Esperanza. Unmittelbar später wurde Montejo dem Befehl von Higinio Esquerro unterstellt.³⁴ Unter Esquerro kämpfte Montejo in der Schlacht von Arroyo Prieto, westlich von Santa Clara.³⁵

Der Krieg ging zu Ende und Montejo erreichte mit seiner Truppe Havanna.³⁶ Er berichtet, dass die große Masse der schwarzen Freiheitskämpfer nach der Auflösung des Freiheitsheeres nicht in der Stadt bleiben konnte und viele von ihnen zurück aufs Land gingen: *Cuando se disolvió el ejército, los libertadores negros no pudieron quedarse en la*

28 R. J. Scott, Grados de libertad. Cuba y Luisiana después de la esclavitud, La Habana 2006. S. 169.

29 M. Barnet, Biografía de un cimarrón (Anm. 6), S. 173.

30 R. Scott, Grados de libertad (Anm. 28), S. 169.

31 M. Barnet, Biografía de un cimarrón, (Anm. 6), S. 181.

32 Ebenda, S. 184 ff.

33 Ebenda, S. 197.

34 Ebenda, S. 199.

35 Ebenda, S. 203.

36 Ebenda, S. 209.

*ciudad. Regresaron al campo, a la caña, al tabaco, a cualquier cosa, menos a las oficinas.*³⁷

Das tat auch Montejo:

*[...] cuando los jefes dijeron: 'Ya se terminó la guerra, hay que trabajar', yo cogí mi bulto y fui a la terminal de trenes, al lado de la muralla de La Habana. No se me ha olvidado todavía. Allí mismo me embarcaron para Las Villas. Yo lo pedí. Las Villas es la mejor parte de Cuba y como yo nací allí...*³⁸

8. San Agustín Maguaraya

Montejo fuhr zunächst nach Remedios, ging von dort aus aber weiter nach Cruces und begann dort auf der Zuckerplantage San Agustín Maguaraya zu arbeiten.³⁹ Die ehemalige Zuckerplantage San Agustín Maguaray trägt heute den Namen Ramón Balboa und ist weiterhin aktiv, jedoch nicht als *central* sondern als landwirtschaftlicher Betrieb. Der Gründer der Zuckerplantage San Agustín Maguaraya hieß Don Agustín Goytisolo y Lezerzaburu. Dieser hatte 1868 die Pferdekoppel Maguaraya erworben und darauf die Zuckerplantage errichtet.⁴⁰ San Agustín Maguaray gehört zur Gemeinde Lajas in der Provinz Cienfuegos und befindet sich bei der Ortschaft Cruces. Auch hier ist vom einstigen *barracón* nichts mehr übrig. Ein etwa 70-jähriger Mann vor Ort erzählte, dass er noch im *barracón* geboren wurde. Dieser sei jedoch in den letzten Jahren stückweise abgetragen worden um Baumaterial zu gewinnen. Aus der Zeit der Sklaverei findet man vor Ort lediglich die Glocke, die als Denkmal ausgestellt ist, sowie ein altes Mühlrad der einstigen Zuckermühle. Weiterhin erinnert ein kleines Museum sowie eine Sklavenstatue an die Zeit der Sklaverei auf der Plantage. Das älteste Gebäude vor Ort ist das Haus des einstigen Besitzers Ramón Balboa.

9. Santa Clara

Nach dem Krieg – eine genauere Zeitangabe gibt uns Montejo leider nicht – hatte er eine Geliebte in Santa Clara, die ihm ihr Haus dort im Condado-Viertel in der Straße San Cristóbal vererbte:

37 Ebenda, S. 215. „[...] Und trotzdem, als das Heer aufgelöst wurde, konnten die Schwarzen Freiheitskämpfer nicht in der Stadt bleiben. Sie gingen zurück aufs Land, ins Zuckerrohr, zum Tabak, überallhin, nur nicht in die Büros.“ (Barnet, Der Cimarrón, (Anm. 5), S. 221).

38 M. Barnet, Biografía de un cimarrón, (Anm. 6), S. 219. „[...] als die Anführer sagten: 'Der Krieg ist aus, jetzt wird gearbeitet', nahm ich mein Bündel und ging zur Endstation der Züge, gleich neben der Mauer von Havanna. Ich habe das noch nicht vergessen. Da stieg ich ein, nach Las Villas. Ich bat darum. Las Villas ist der schönste Teil von Cuba, und weil ich da geboren bin...“ (Barnet, Der Cimarrón, (Anm. 5), S. 225).

39 Ebenda, S. 220.

40 http://www.ecured.cu/index.php/Central_Ram%C3%B3n_Balboa am 02.03.2012.

*En Santa Clara tuve una negra vieja, después de la guerra. Se hizo tantas ideas conmigo... Me llegó a pedir que me casara con ella. Le dije un no redondo. Eso sí, nos juntamos y ella me decía: 'Yo quiero que tú heredes mi casa'. Era dueña de una casona de muchos cuartos en el barrio del Condado, en la calle San Cristóbal.*⁴¹

Das Haus war damals ein Versammlungshaus der *Lucumis*:

*Me hizo una escritura para dejarme el Cabildo; en esos años la casa era un Cabildo Lucumí, porque la madre de ella había sido famosa santera en Santa Clara.*⁴²

Montejo war dieses Haus jedoch zu groß und so verkaufte er es an einen gewissen Enrique Obregón:

*[La casa] era más grande de lo que yo me figuraba. No había alma que viviera en ella. Y menos sola. Era una casa llena de espíritus y de muertos; estaba maliciada. Se la vendí a un tal Enrique Obregón que era viejo garrotero.*⁴³

Das Haus steht noch heute und ist immer noch ein Versammlungsort der *Lucumi*, jedoch ohne die Funktion eines Cabildo. Ein Altar mit verschiedenen Objekten der *Santería* ist aber noch vorhanden und die Tradition wird von der heutigen Besitzerin weiterhin gepflegt.

10. Provinz Cienfuegos

Einem Dokument aus dem Nationalarchiv Kubas folgend, musste sich Esteban Montejo im Jahre 1904 in der Provinzhauptstadt Cienfuegos einem Prozess wegen verbotenen Glücksspiel unterziehen.⁴⁴ Zu dieser Zeit lebte er in Cruces. Dies geht aus Dokumenten des Provinzarchivs von Cienfuegos hervor, die Geldzahlungen an Montejo betreffen, die mit der Vergütung für seinen Dienst als Freiheitskämpfer zusammenhängen. Für seinen Dienst als Freiheitskämpfer bekam Montejo 982 Pesos: „*Terminó la guerra y a mí me*

41 M. Barnet, Biografía de un cimarrón, (Anm. 6), S. 105. "In Santa Clara hatte ich eine alte Negerin, nach dem Krieg. Die setzte sich soviel in den Kopf mit mir... Schließlich ging sie so weit, mich zu bitten, daß ich sie heiratete. Ich sagte ihr rundheraus nein. Allerdings, wir zogen zusammen und sie sagte zu mir: 'Ich will, daß du mein Haus erbst'. Sie besaß ein Haus mit vielen Zimmern im Condado-Stadtviertel, in der San Cristóbal-Straße." (Barnet, Der Cimarrón, (Anm. 5), S. 109).

42 M. Barnet, Biografía de un cimarrón, (Anm. 6), S. 105. "Sie machte mir ein Schriftstück, um mir das Sitzungshaus zu hinterlassen; damals war das Haus ein Versammlungshaus für Lucumis, denn ihre Mutter war eine berühmte santera in Santa Clara gewesen." (Barnet, Der Cimarrón, (Anm. 5) S. 109).

43 M. Barnet, Biografía de un cimarrón (Anm. 6), S. 105. "[Das Haus] war noch größer, als ich es mir vorgestellt hatte. Keine Seele hätte darin leben mögen; und schon gar nicht allein. Es war ein Haus voller Geister und Toter; es war verflucht. Ich verkaufte es an einen gewissen Enrique Obregón, einen alten Geizkragen." (M. Barnet, Der Cimarrón, (Anm. 5), S. 109).

44 Archivo Nacional de Cuba, La Habana (ANC), Secretaría de Gobernación, leg. 205, No. 8714: Expediente del Penado Correccional Esteban Montejo, 2 folios, Cienfuegos, 2 de junio de 1904 – La Habana, 6 de junio 1904 [fecha de entrada], zitiert nach: Zeuske, ¿Quién es Esteban Montejo?, S. 1.

*pagaron novecientos ochenta y dos pesos.*⁴⁵ Diese Angabe stimmt mit der in der „*Gaceta Oficial de Cuba*“ exakt überein: „Montejo Mera, Esteban [...] 982.00 [Pesos]“.⁴⁶

Von den 982 Pesos erhielt Esteban Montejo jedoch lediglich 424 Pesos. Und dies auch erst Jahre später und nur durch die Vermittlung eines gewissen Eduardo Guzmán y Macías. So erhielt Montejo im Februar 1904 von dem spanischen Kaufmann Don Andrés María Gonzáles y Mora, dem damaligen Bürgermeister von Lajas, 106 Pesos.⁴⁷ Im März 1904 erhielt er weitere 100 Pesos. Er war zu dieser Zeit Bürger von Cruces, unverheiratet und Landwirt.⁴⁸ Ein letztes Mal bekam er im April 1904 von Eduardo Guzmán selbst 224 Pesos. Er war nun Bürger von Lajas und weiterhin Landwirt.⁴⁹ Insgesamt erhielt Montejo also lediglich 424 Pesos von den 982, die ihm zugestanden hätten. Und das auch erst im Jahre 1904, als Esteban Montejo Landwirt in der Provinz Cienfuegos und wohnhaft zunächst in Cruces und dann in Lajas war.⁵⁰

In Lajas lebte er weiterhin im Jahre 1912, als die *Guerra de razas* in dieser Region losbrach. Dort erhoben sich am 20. Mai 1912 drei Männer mit ihrem Gefolge. In Lajas führte Simeón Armenteros eine Gruppe von Männern an. Diese schnitten die Telegraphenleitungen ab und setzten eine Eisenbahnbrücke in Brand, um zu verhindern, dass die Truppen der *Guardia Rural* Lajas erreichen.⁵¹ Der Aufstand dieser Gruppe konnte jedoch sehr schnell niedergeschlagen werden und Simeón Armenteros kam mit seinen Männern ins Gefängnis. Unter diesen Männern befand sich auch Esteban Montejo.⁵² Dies geht aus den Zeitungen des Jahres 1912 hervor. In der Zeitung „*La Correspondencia*“ vom 27. Mai 1912 steht:

*Gestern wurden als Rebellen angeklagt und dem Gefängnis die folgenden Aufständischen übergeben: Estéban Montejo, Domingo Mora, Saturnito Benítez, Cándido Martínez und Benito Cantillo.*⁵³

Und weiter:

[...] Die komplette Liste der Individuen, die zu Rebellen erklärt worden sind [...]: Simeón Armenteros, Juan Morales, Manuel Labrado (a[l]ias) Lico; Arcadio und Tomás

45 M. Barnet, *Biografía de un cimarrón*, (Anm. 6), S. 169.

46 *Gaceta Oficial de República de Cuba*, apéndice al N° 42, Havanna, 18. August 1903, S. 312, zitiert nach: M. Zeuske, *Der 'Cimarrón' und die Archive* (Anm. 4), S. 127.

47 Archivo Provincial de Cienfuegos (APC), Protocolo Domingo Váldes Losada, t. 8 (Januar/Februar 1904), Escritura 148, 27. Februar 1904, folio (f) 555r-556v, zitiert nach: Zeuske, *Der 'Cimarrón' und die Archive* (Anm. 4), S. 127.

48 Archivo Provincial de Cienfuegos (APC), Protocolo Domingo Váldes Losada, N° 201, t. 9 (März 1904), f. 683-684v, zitiert nach: Zeuske, *Der 'Cimarrón' und die Archive* S. 127.

49 Archivo Provincial de Cienfuegos (APC), Protocolo Domingo Váldes Losada, N° 437, t. 10 (April/Mai 1904), 16. April 1904, f. 1304r-1305v, zitiert nach: Zeuske, *Der 'Cimarrón' und die Archive*, S. 127.

50 M. Zeuske, *Der 'Cimarrón' und die Archive* (Anm. 4), S. 127.

51 A. Bronfman, *Más allá del color: clientelismo y conflicto en Cienfuegos, 1912*, in: F. Martínez Heredia / R. J. Scott / O. F. García Martínez, *Espacios, silencios y los sentidos de la libertad. Cuba entre 1878 y 1912*, La Habana 2001, S. 287.

52 M. Zeuske, *Der 'Cimarrón' und die Archive* (Anm. 4), S. 131.

53 *La Correspondencia*, Cienfuegos, mayo 27 de 1912, S. 5, zitiert nach: Zeuske, *Der 'Cimarrón' und die Archive*, S. 128.

*Benítez, Alejandro Pérez; Felipe Acea (a) Caoba; Secundino und Doroteo Acea; Estéban Torriente; Luis Campos; Máximo Montalvo; Manuel Madruga; Ricardo Cabrera; Estéban Montejo; Domingo Mora; Saturnino Benítez; Candido Martínez und Benito Cantillo.*⁵⁴

Die Aufständischen, unter ihnen auch Esteban Montejo, wurden nach einem Jahr begnadigt.⁵⁵

11. Havanna

Montejo lebte ab Oktober 1940 in einem Heim für Kriegsveteranen in La Víbora, Havanna.⁵⁶ Dort lebte er bis zu seinem Tode im Jahre 1973. Seine Geburtstage hatte er ab 1966 häufig in der *Academia de Ciencias* von Havanna gefeiert.⁵⁷

Esteban Montejo starb am 11. Februar 1973. Sein Tod ist im Archivbuch des Friedhofs „*Necrópolis de Cristóbal Colón*“ von Havanna belegt. Dem Eintrag dort zufolge starb Esteban Montejo Mesa, gebürtig aus Sagua la Grande, mit 112 Jahren⁵⁸ im *Hospital Militar Luis de la Puente* an *Arteriosclerosis Generalizada*. Weiterhin steht dort, dass er Witwer und Sohn von Nazario und Emilia war.

Begraben wurde Montejo zunächst im *nicho* 37 in einer zweistöckigen Gruft für Kriegsveteranen. Er wurde später aber ins Untergeschoss verlegt. Sein Grab trägt die Aufschrift:

CIMARRON MAMBI
ESTEBAN MONTEJO MESA
10-2-1973

54 Ebenda, S. 128.

55 M. Zeuske, *Insel der Extreme. Kuba im 20. Jahrhundert*, Zürich 2004, S. 110.

56 M. Barnet, *The Untouchable Cimarrón* in: *New West Indian Guide*, 71 (1997), 3 & 4, S. 283.

57 M. Barnet, *Para llegar a Esteban Montejo: Los caminos del Cimarrón*, in: M. Barnet, *Biografía de un cimarrón*, La Habana, 2006, S. 200.

58 Das hier angegebene Alter zum Zeitpunkt seines Todes (112 Jahre am 11. Februar 1973) stimmt mit der Angabe seines Geburtstages in Barnets Buch (26. Dezember 1860) überein. Aber da Biografía de un cimarrón zu diesem Zeitpunkt bereits weltberühmt war, könnten die Daten zur Berechnung seines Alters daraus entnommen worden sein.

Orte des Erinnerns und Vergessens: Denkmäler, Museen und historische Schauplätze von Sklaverei und Sklavenhandel

Ulrike Schmieder

ABSTRACT

This paper refers to the „lieux de mémoire“, places of memory, of slave trade and slavery in some former colonial states which possessed plantations colonies in the Caribbean, England, France and Spain, and some former slavery societies, the U.S.A., the French and British West Indies, Cuba, and Brazil. It examines the development of the historiography on the topic, the development of memory practices from the honouring of white abolitionists to museums and monuments representing the slave's experience and resistance of slaves and maroons. Historical places where slavery took place (plantations, slave trade ports) or where it should be remembered in the context of colonial history (i. g. the Museo de América in Madrid), but where the memory is silenced because of political or commercial reasons, are also treated. The text tries to find out which social and political conditions lead to which forms of remembering or forgetting the history of slavery.

Das Konzept der Erinnerungsorte, der *lieux de mémoire*, stammt von Pierre Nora. Dieser betont, dass Erinnerungsorte immer materiell, symbolisch und funktional sowie vermischt, hybrid und veränderlich sind.¹ Noras Konzept ist sehr weit gefasst. Zu dem um „Republik“, „Nation“ und „Les Frances“ gruppierten Erinnerungsorten in den von Nora herausgegebenen Sammelbänden zu Erinnerungsorten in Frankreich gehören Identität stiftende Symbole der Französischen Republik wie die Marseillaise und das Motto „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ (aber auch die *contre-mémoire* der Vendée), historische Orte und Gebäude wie die Stadt Reims als Krönungsort der französischen Könige, die Kathedrale *Notre Dame de Paris*, Versailles, die Schlösser der Loire oder der Eiffelturm. Behandelt werden auch Institutionen wie der Hof oder der *code civil*, nationale Diskurse

1 P. Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris 1984, Band 1, S. XXXIV-XXXV.

wie der um die Schlacht von Verdun, viel gelesene Lexika, historische Persönlichkeiten wie Charlemagne, Jeanne d'Arc und Descartes, „Vichy“ als Ausdruck des antirepublikanischen Frankreich und Denkmäler für gefallene Kriegshelden.² Erinnerungsorte zum Gedenken an Sklaverei und Kolonialismus kommen bei Nora nicht vor. Die frankophone Fachliteratur zur Erinnerung an Sklaverei nimmt fast immer explizit auf das Konzept Noras Bezug,³ und erweitert sie um das Erinnern an die Schattenseiten der Nationalgeschichte. Aber auch der anglophonen Geschichts- und Kulturwissenschaft dienen Noras Ideen oft als Referenzpunkt.⁴

Wie schon in der Einleitung zu diesem Heft ausgeführt, werde ich in diesem Beitrag das Thema eingrenzen und materiale, meist physisch begehbbare Orte des kulturellen Gedächtnisses behandeln, an denen bewusst durch ein Denkmal, ein Museum oder eine Ausstellung an die Sklaverei erinnert wird, und solche, an denen sich Sklavenhandel und Sklaverei abspielten (Häfen, Forts, ehemalige Sklavendepots, Plantagen, Herrenhäuser, Sklavensiedlungen, *maroon*-Siedlungen, Sklavenfriedhöfe), wo die Erinnerung an die Sklaverei gepflegt oder verdrängt wird, also auch *lieux d'oublier*, Orte des Vergessens. Außerdem werde ich Erinnerungstouren, die historische Orte der Sklaverei (oder des Abolitionismus) mit konstruierten Gedenkstätten verbinden und Gedenkrituale an solchen Orten, also die soziale Dimension des Erinnerns neben der materialen,⁵ behandeln.

Aus dem Gesamtkomplex dessen, was selbst zu diesem eingeschränkten Themenfeld behandelt werden könnte, gibt dieser Artikel nur einen kleinen Ausschnitt zu Europa, den USA, der französischen Karibik, Brasilien, und ausgewählte Beispiele zu anderen Regionen wieder. Die Auswahl der Orte spiegelt zum einen den Forschungsstand wider: zu einigen Regionen, z. B. England, Frankreich und den USA ist das Thema bereits gut erforscht, zu anderen, z. B. Portugal, gar nicht. Zum anderen stelle ich Ergebnisse eigener Beobachtungen in Martinique, Kuba und Brasilien vor, die ich am Rande von Forschungen zur Sklaverei- und Nachsklavereigeschichte in Archiven gemacht habe, sowie die Ergebnisse einer Vorortrecherche in Spanien für diesen Artikel. Zu afrikanischen Regionen und Erinnerung an Sklavenhandel gibt es ebenfalls zahlreiche Studien,⁶ auf die ich hier nicht eingehen möchte, da ich dazu nicht über die regionale Expertise verfüge.

2 P. Nora, Erinnerungsorte Frankreichs, München 2005. P. Nora, *Les lieux*, Band 1-3.3, Paris 1984-1992.

3 C. Chivallon, *Rendre visible l'esclavage. Muséographie et hiatus de la mémoire aux Antilles françaises*, in: *L'Homme* (2006), 180, S. 7-42, S. 35. T. Nicolas, *A la poursuite du patrimoine. Les lieux de mémoire de l'esclavage dans les départements d'outre mer (DOM)*. *EchoGéo*. <http://echogeo.revues.org/index11300.html> (03.09.2009). P. Monges, *Lieux de mémoire, Mémoire des lieux. Sur les traces de la traite négrière et l'esclavage*. Musée Schoelcher – Pointe-à-Pitre, 27.5.-30.10.2009.

4 A. Rice, *Creating Memorials, Building Identities. The Politics of Memory in the Black Atlantic*, Lancaster 2010, S. 11-13. J. R. Oldfield, 'Chords of Freedom', *Commemoration, Ritual and British Transatlantic Slavery*, Manchester 2007, S.4.

5 A. Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*, Stuttgart 2005, S. 102-103.

6 A. A. Aidoo, *Of Forts, Castles, and Silences*, in: G. Oostindie (Hg.): *Facing up to the Past*. Kingston 2001, S. 29-34. A. L. Araujo, *Public Memory of Slavery, Victims and Perpetrators in the South Atlantic*, Amherst, New York 2010. R. A. Austen, *The Slave Trade as History and Memory: Confrontations of Slaving Voyage Documents and Communal Traditions*, in: *The William and Mary Quarterly*, 58 (2001) 1, *New Perspectives on the Transatlantic Slave Trade*, S. 229-244. R. Law, *Commemoration of the Atlantic Slave Trade in Ouidah*, in: *Gradhiva, Revue d'Anthropologie et de Museologie, nouvelle série*. Paris 2008, S. 10-27. P. A. Ebron, *Tourists as Pilgrims: Commercial Fashioning of*

Einführend sei noch bemerkt, dass für die Entwicklung von Erinnerungsorten an Sklavenhandel und Sklaverei beidseits des Atlantiks das UNESCO-Projekt „The Slave Route“, das auf Vorschlag Haitis und mehrerer afrikanischer Staaten 1993 begonnen wurde, eine wichtige Rolle spielt.⁷ Es fördert den Erhalt historischer Orte der Sklaverei, den Bau von Museen und Gedenkstätten, akademische und kulturelle Veranstaltungen, Bildungsinitiativen, Publikationen und Gedenktage an Sklavenhandel und Abolition sowie die Erschließung von Archivquellen zum Sklavenhandel.

1. Denkmäler

Bei der Betrachtung von Denkmäler und Museen ist zu beachten, dass die Idee, mit Gedenkstätten an historische Schuld zu erinnern und nicht an nationale Größe, relativ neu und in vielen Gesellschaften alles andere als Konsens ist. In den Nachsklavereigesellschaften wollten zunächst auch die ehemaligen Sklav/innen nicht an die Sklaverei erinnert werden, weil der Sklavenstatus ein Stigma darstellte. Akzeptabel wurde die öffentliche Erinnerung an Sklaverei, z. B. für die afrobrasilianische Bevölkerung, meist erst, als Sklav/innen – in den Medien, in der Politik und in der Wissenschaft – nicht mehr als passive Opfer, sondern als widerständische Akteur/innen dargestellt wurden.

Die Statue Abraham Lincolns im Lincoln Park in Washington, der einen befreiten, dankbaren Sklaven zu seinen Füßen segnet (*Emancipation Memorial*, 1876 von Thomas Ball),⁸ kann als Prototyp der Denkmäler des 19. Jahrhunderts für die *Emancipation* gelten, die schon visuelle Vorläufer in abolitionistischen Plaketten und zeitgenössischen Gemälden aus Anlass der Abolition der Sklaverei hatten. Auf solchen Denkmälern wird der weißen Abolitionisten gedacht, die ihre schwarzen Brüder befreit haben, die ihnen dafür dankbar sein sollten. Das galt sogar dann, wenn, wie im Fall dieses Monuments, das Denkmal von afroamerikanischen Abolitionist/innen und Soldaten finanziert wurde.⁹

Transatlantic Politics, in: *American Ethnologist* 26 (1999) 4, S. 910-932. A. Mbembe, *African Modes of Self-Writing*, in: *Public Culture* 14 (2002) 1, S. 239-273. C. Rella, *Im Anfang war das Fort. Europäische Fortifizierungspolitik als Instrument der Welteroberung. Guinea und Westindien 1415-1678*, Münster 2010. 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. I. Thioub, *Regard critique sur les lectures africaines de l'esclavage et de la traite atlantique*, in: I. Mandé/B. Stefansson (Hg.), *Les Historiens africains et la Mondialisation*, Paris 2005, S. 271-292. A.L. Araujo, *Mémoires de l'esclavage et enjeux politiques de la patrimonialisation en République du Bénin*, in: M. Cottias/E. Cunin/A. de Almeida Mendes (Hg.), *Les traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, Paris 2010, S. 357-369.

7 http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php_URL_ID=25659&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, 13.4.2011. Siehe auch den Artikel von Araujo in diesem Heft.

8 Abb.: M. Dorigny/M.-J. Zins (Hg.), *Les traites négrières coloniales. Histoire d'un crime*, Paris 2009, S. 233.

9 Die Afroamerikanerin Charlotte Scott spendete als erstes fünf Dollar für das Monument, ihr folgten vor allem Veteranen der „U.S. Colored Troups“ des Amerikanischen Bürgerkrieges. Die Gestaltung des Monuments wurde aber von einem „weißen“ Komitee beschlossen und wurde schon von Frederick Douglass bei der Eröffnung kritisiert, der einen „männlicheren“ Afrikaner als Symbol der Freiheit gewünscht hätte. W. A. Blair, K. Fisher Younger, *Lincoln's Proclamation: Emancipation Reconsidered*, Chapel Hill 2009, S. 3.

In diese Kategorie von Denkmälern –allerdings ohne kniende Sklaven – gehört auch das Wilberforce Memorial (1840) in der Westminster Abbey und Denkmal für William Wilberforce im englischen Kingston upon Hull (1835). Den knienden Sklaven *en miniature* enthält wieder das Zacharias Macaulay Memorial (1842) in der Westminster Abbey und das Clarkson Memorial in Wisbech (1881). Denkmäler und Gedenktafeln für Wilberforce dominierten die Erinnerungskultur in Großbritannien, besonders zwischen 1933 = 100. Todestag von Wilberforce und des Parlamentsbeschlusses zur Abolition 1833 und 1983, 150. Jahrestag der Abolition, obwohl – oder wegen? – der extrem konservativen Positionen von Wilberforce im Hinblick auf Arbeiterrechte in England. Andere Abolitionisten wie Thomas Clarkson (der erst 1996 ein Monument in der Westminster Abbey erhielt) wurden später und seltener geehrt.¹⁰ Seltener als personale Denkmäler waren symbolische Monumente, die abstrakt der Abolition oder einer Gruppe von Abolitionisten gedacht wie der Trinkbrunnen für Sir Thomas Foxwell Buxton und weitere britischen Abolitionisten in den Viktoria Embankment Gardens in London, errichtet ursprünglich am Parliament Square 1865/66, vermutlich im Zusammenhang mit der Abolition der Sklaverei in den USA am Ende des Bürgerkrieges.¹¹ Nur wenige Denkmäler des 20. Jahrhunderts, zumeist in den letzten beiden Dekaden errichtete Monumente wie die Pero Brücke in Bristol (1999) und die „Captured Africans“ in Lancaster (2005) sind direkt den Opfern des Sklavenhandels gewidmet. Dieser Wandel der Denkmalskultur steht in engem Zusammenhang mit der Tendenz, nicht nur der Abolition, sondern auch der Verwicklung Großbritanniens in den Sklavenhandel davor zu gedenken.¹² Jüngere Denkmäler in Frankreich weisen auf den Widerstand der Sklaven hin. Das Mahnmal (Plastik und Gedenktafel) „Le cri, l'écrit“ von Fabrice Hyber im Jardin du Luxembourg, Paris, das am 10. Mai 2007 von Präsident Chirac aus Anlass des zweiten Gedenktages an Sklavenhandel, Sklaverei und Abolition eingeweiht wurde, deutet zerbrochene Ketten an. Das Monument für General Dumas, den Sohn eines Pflanzers aus St. Domingues und einer Sklavin, erster farbiger General der französischen Republik, der unter Napoleon in Ungnade fiel, an der Place Général-Catroux in Paris, verwendet ebenso das Symbol zerbrochener Ketten wie – etwas abstrakter – die Ringe Daniel Burens von 2007, die zum Denkmal für Sklavenhandel und Sklaverei in Nantes gehören und die Idee der „Ringe der Erinnerung“, einer Ausstellung zu diesem Thema von 1992, wieder aufnehmen.¹³

10 J. R. Oldfield, 'Chords of Freedom', S. 60-61, 68, 75-77, 100-107. Auch im Spielfilm „Amazing Grace“ (Michael Apted, 2006) wird der Kult um Wilberforce inszeniert. Der Film idealisiert weiße männliche Abolitionisten. Olaudah Equiano wird eine Statistenrolle zugeschrieben, schwarze und weibliche Abolitionisten kommen sonst nicht vor und die Traumata und der Widerstand von Sklav/innen schon gar nicht.

11 J. R. Oldfield, 'Chords of Freedom', S. 57-58.

12 Ebenda, S. 56, 80, 109-110. M. Dresser, Madge, Remembering Slavery and Abolition in Bristol, in: Slavery and Abolition in Bristol, in: Slavery and Abolition, 30 (2009), 2, S. 230: Die Brücke ist nach einem afrikanischen Sklaven benannt, der John Pinney, einem karibischem Pflanze und Bürgermeister von Bristol, gehörte. Das Opfer-Image der versklavten Afrikaner wird in der ansässigen afrokaribischen Gemeinde kritisiert.

13 M. Dorigny/J.-M. Zins, Les traites négrières coloniales, S. 20-21, 44, 255-257. Zum Sklavenhandel von Nantes siehe die Cahiers des Anneaux de la Mémoire (eine Jahreszeitschrift, gegründet 1999 von der Association des

Für die Karibik ist ein allgemeiner Trend der Entwicklung der Denkmalskultur festzustellen: von der Darstellung der weißen Helden der Abolition hin zur Darstellung der Sklaven, zunächst als Opfer, dann als Widerstandshelden.

Ein Beispiel für die Darstellung der abolitionistischen Helden ist die Statue Victor Schoelchers in der Gemeinde Schoelcher in Martinique¹⁴. Schoelcher, Republikaner und Demokrat, war als Unterstaatssekretär der Revolutionsregierung von 1848 im Ministerium für Marine und Kolonien direkt für das Abolutionsdekret zuständig. Im selben Jahr wurde er als Vertreter Martiniques in die französische Nationalversammlung gewählt, 1849 nach der Ablösung als Abgeordneter für Martinique durch Bissette als Vertreter Guadeloupes. Nach 20 Jahren im Exil während des bonapartistischen Kaiserreichs vertrat er 1870 wieder Martinique. Er gehörte zu den wenigen Kritikern an den Gesetzen gegen *vagabondage* und anderen Maßnahmen, mit denen die ehemaligen Sklaven nach der Sklaverei zur Fortsetzung der Sklaverei gezwungen wurden.¹⁵ Er kritisierte rassistische Positionen, z. B. die Trennung von Schülerinnen nach Hautfarbe in den Schulen der *Sœurs de St. Joseph*¹⁶ auf Martinique, war aber auch der Meinung, dass Sklav/innen durch Erziehung auf die Freiheit vorbereitet werden müssten. Er zweifelte nicht an der Überlegenheit europäischer Kultur und am Recht Frankreichs, seine Kolonien zu verteidigen und sich weitere außereuropäische Territorien anzueignen, die durch Assimilation integrale Bestandteile Frankreichs werden sollten und deren Bevölkerung „zivilisiert“ werden sollte.¹⁷

Sklaven als Opfer stellt in Martinique das Monument von Anse Gaffard dar. Dieses Werk des afromartiniquianischen Bildhauers Laurent Valère von 1998 in der martiniquianischen Gemeinde Diamant erinnert an den Schiffbruch eines Sklavenhandelsschiffs vor der Küste 1830, bei dem die fast 300 Sklaven ertranken. Die in Bezugnahme auf den atlantischen Dreieckshandel in einem Dreieck angeordnete Gruppe von 15 Sklaven, aus der Erde auferstehend, schaut düster auf den Ozean, hinter dem die alte Heimat liegt. Die Gesichter sind dem Golf von Guinea zugewandt, die Arme wie an den Körper gefesselt. Das Denkmal beeindruckt durch seine Wuchtigkeit und den Kontrast zur harmonischen Landschaft, es verzichtet auf Details wie Ketten und lässt Raum für

Anneaux de la Mémoire de Nantes), 2007, 10, « Les Ports et la traite négrière. Nantes », deren Artikel sich exklusiv der Rolle von Nantes im transatlantischen Sklavenhandel widmen. Die Nr. 11 2007 widmet sich dann anderen französischen Sklavenhandelsstädten, u.a. Le Havre, Brest, Lorient, Bordeaux, Marseille, La Rochelle, und enthält auch je einen Artikel zu Bristol und Liverpool und Badagry an der „Côtes des Esclaves“.

14 <http://patrimoinedemartinique.over-blog.com/article-statue-de-victor-schoelcher-place-eustache-bertrand-50013391.html>, 3.04.2012. Diese Statue kommt ohne den unterwürfigen ehemaligen Sklaven aus, im Gegensatz zur Statue von Louis-Ernest Barrias (1896), die Schoelcher im Anzug zeigt, während er einem fast nackten Sklaven den Weg in die Freiheit weist. (M. Wood, *The Horrible Gift of Freedom, Atlantic Slavery and the Representation of Emancipation*, Athens, London, S. 20-21).

15 V. Schoelcher, *La vérité aux ouvriers et cultivateurs de la Martinique*, Paris 1849.

16 ASJC (Archives de Sœurs de St. Joseph de Cluny, Paris), Martinique: 2 A h 6, Briefe von Victor Schoelcher an Anne-Marie Javouhey, 20.9.1849 und undatiert. Er protestiert dagegen, dass dadurch, dass die Internatsschule der Schwestern nur ehelich geborene Schülerinnen zuließ, de facto die Rassentrennung in der Schule, die es bis Revolution von 1848 gegeben hatte, fortgesetzt wurde.

17 A. Girollet, Victor Schoelcher, abolitionniste et républicain: approche juridique et politique de l'œuvre d'un fondateur de la République, Paris 2000, S. 277-356.

Phantasie. Das Motto des Denkmals ist „Erinnerung und Brüderlichkeit“, französisch- und englischsprachige Tafeln liefern Informationen zu Sklavenhandel und Abolition. Catherine Reinhardt betont die Spannung zwischen dem Eindruck, den das Denkmal hinterlässt, und den Erklärungen. Während die Figuren Respekt einflößen und nicht Mitleid, stehen das Bild „Description of a Slave Ship“ (London Society for the Abolition of the Slave Trade 1789) und ein Auszug aus dem Gemälde „L’abolition de l’esclavage dans les colonies françaises“ (Auguste-François Biard 1849) auf den erläuternden Tafeln in der Tradition, Sklaven als passive Opfer und dankbar Befreite zu zeigen.¹⁸

Nichtpersonale Orte des Gedenkens an Sklaverei in der französischen Karibik sind z. B. das „Maison de l’esclavage et des droits de l’homme“ in Lamentin, Guadeloupe, ein mit Steinen gefülltes und mit Ketten verschnürtes Haus¹⁹ und ein Denkmal in Saint François in Guadeloupe, das mit dem Leben der Sklaven verbundene Gegenstände wie eine Trommel, Eisenkette und Eisenkugel präsentiert.²⁰

Sklaven als Helden werden meist in Gestalt der *maroons*, *marrons*, *cimarrones*²¹ (englischer, französischer und spanischer Begriff für entflohene Sklaven), die vom Hinterland aus den Pflanzern einen Guerilla-Krieg lieferten, als Teilnehmer/innen an Rebellionen/ Revolutionen gegen die Sklaverei oder Verkünder der Freiheit im Moment der Abolition präsentiert (was die Bündnisse von *maroons* mit den Kolonialmächten, z. B. in Suriname und Jamaika, ausblendet).

Frühe Darstellungen von Sklaven als sich selbst Befreiende sind der *marron inconnu* vor dem Präsidentenpalast in Port-au-Prince (Haiti) von 1968–1969²² (ein Werk von Albert Mangonèse), der mit einem Muschelhorn seine Kameraden ruft/ die Freiheit verkündet, und die Freiheitsstatue Kwakoe in Paramaribo (Suriname), ein Werk von Jozef Klas, das 1963, zum 100. Jahrestag der Abschaffung der Sklaverei in der niederländischen Karibik 1863, errichtet wurde.²³ In St. Croix (Frederikstedt, U.S. Virgin Islands, ehemals dänische Karibik) zeigt die Friedensstatue einen (ehemaligen) Sklaven, der die Freiheit

18 Der Abschnitt beruht auf: C. Reinhardt, *Claims to Memory, Beyond Slavery and Emancipation in the French Caribbean*, New York/Oxford 2006 S. 140–143, Abb. 11–16, S. 164–166.

19 <http://www.horizon-guadeloupe.com/rubrique-maison-de-l-esclavage,54523.html>, 25.3.2011.

20 T. Nicolas, *A la poursuite du patrimoine*, <http://echogeo.revues.org/11300>, 17.5.2011.

21 R. Price (Hg.), *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, Baltimore/ London 1996.

22 D. Béchacq, *Les frontières du vodou haïtienne*, in: G. Bonacci et al. (Hg.), *La révolution haïtienne au-delà de ses frontières*, Paris 2006, S. 61–91, zum Denkmal S. 77. Das Denkmal wurde unter Diktator Duvalier errichtet, in dessen nationalistischer Propaganda marronage und vodou als Teile des afrikanischen Erbes der haitianischen Kultur eine zentrale Rolle spielten. Der verhasste Diktator wurde von der Bevölkerung allerdings für einen bösen Vodou-Priester gehalten, der Schadenszauber betrieb und es wurde vermutet, dass die ewige Flamme am Denkmal mit Menschenopfern gefüttert wurde. Der Marron Inconnu ist also mitnichten ein Symbol der Befreiung! Die kritische Haltung der haitianischen Bevölkerung zu dem Denkmal bestätigte auch der Publizist Jean-Martin Théodat auf Nachfrage bei einem Vortrag an der Leibniz Universität Hannover am 21.11.2011. Das Denkmal hat das Erdbeben 2010 überstanden.

23 M. Dorigny / J.-M. Zins, *Les traites négrières coloniales*, S. 192. G. Oostindie, *Facing up*, Abb. 1: National Monument to Slavery in Suriname. <http://hitchcock.itc.virginia.edu/Slavery/details.php?categorynum=17&categoryName=Emancipation%20and%20Post-Slavery%20Life&theRecord=7&recordCount=13>, 5.4.2011: Am linken Fuß trägt er eine zerbrochene Kette, in der rechten eine Machete, das Arbeitsgerät, das zur Waffe werden konnte.

durch Blasen auf einem Muschelhorn verkündet²⁴. Am Fuß des Obeliskens, der in Ponce (Puerto Rico), an die Abolition der Sklaverei auf der Insel 1873 erinnert, wird ebenfalls ein Sklave dargestellt, der seine Ketten zerbrochen hat.²⁵ Das *Emancipation Monument* in Barbados, ein Werk von Karl Broodhagen, mit dem Titel „Slave in Revolt“ (und von den Barbadianern mit Bussa, dem Anführer des Sklavenaufstandes von 1816, identifiziert), eingeweiht 1985, bestellt zum 150. Jahrestag der Abschaffung der Sklaverei, zeigt ebenfalls einen Sklaven, der seine Ketten zerbrochen hat.²⁶ Das ist ein sehr häufiges Motiv: Auch der *Nègre Marron*, ein Werk des martiniquianischen Bildhauers und Malers Hector Charpentier, in Diamant, Martinique von 1998²⁷ präsentiert einen männlichen Kämpfer, der seine Fesseln zerbrochen und damit sich selbst befreit hat. Er hält ein Muschelhorn in der Hand, mit dessen Hilfe er Kameraden rufen kann, zu seinen Füßen liegt eine Trommel. Der *Fiiman* (freier Mann) in Rémire-Montjoly (Guyane) hat ebenso seine Ketten zerbrochen und reckt eine Taube in den Himmel.²⁸ Die Widerständischen als Gruppe werden z. B. im Monument für Louis Delgrès, den Anführer des Aufstandes gegen die Wiedereinführung der Sklaverei in Guadeloupe 1802 und seine Mitkämpfer, die im Angesicht der kommenden Niederlage kollektiven Selbstmord begingen, in Abymes gezeigt.²⁹

Die Veränderungen der Erinnerungskultur zur Sklavereigeschichte in der französischen Karibik vom „schœlcherisme“ zum „marronisme“ hat Marie-José Jolivet beschrieben:³⁰ erst wurde Schœlcher als Befreier der Antillaner und Inkarnation der *grande nation*, der *mère-patrie* gefeiert – neben den Monumenten gibt es die Rue Schœlcher, das Lycee Schœlcher, die Bibliothèque Schœlcher und die Gemeinde Schœlcher... Erst in den späten 1970er und 1980er Jahren wurden die Rolle der *marrons* und der Sklaven im Prozess der (Selbst)befreiung hervorgehoben.³¹ Nach Richard Price handelt sich bei den Denkmälern für *marrons* aber eher um Projekte karibischer Intellektueller, während die ortsansässigen Bauern, Fischer und Stadtbewohner solche Denkmäler für eine Verschwendung von Steuergeldern für die Erinnerung an einen Teil der Geschichte halten, den sie lieber vergessen würden.³²

In Brasilien ist eine ähnliche Entwicklung wie in der französischen Karibik zu verzeichnen. In den letzten beiden Jahrzehnten wurden zahlreiche Denkmäler für Zumbí, den

24 <http://mail.ns1.mediamate.net/photoalbums/historicbuildings/index.php>, 3.04.2012.

25 M. Dorigny / J.-M. Zins, *Les traites négrières coloniales*, S. 218-219.

26 <http://hitchcock.itc.virginia.edu/Slavery/details.php?categorynum=17&categoryName=&theRecord=9&recordCount=13>, 29.7.2011.

27 C. Reinhardt, *Claims to Memory*, S. 146, Abb. 21, S. 169.

28 T. Nicolas, *A la poursuite du patrimoine*.

29 T. Nicolas, *A la poursuite du patrimoine*. Reinhardt, *Claims to Memory*, S. 151.

30 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.

31 Zum Aufstand vom 22. Mai 1848, der zur vorfristigen Abschaffung der Sklaverei führte: M.-H. Léotin, *La révolution antiesclavagiste de mai 1848 en Martinique*, Fort-de-France 1991.

32 R. Price, *Monuments and Silent Screaming: A View from Martinique*, in: *Oostindie, Facing, up*, S. 58-62, hier S. 60.

„König“ bzw. Anführer des *quilombo* von Palmares,³³ der großen Sklavenfluchtsiedlung des 17. Jahrhunderts in Alagoas, Nordostbrasilien, errichtet. Sie stehen z. B. in Rio de Janeiro, Brasília, Recife de Pernambuco, Duque de Caxias, Volta Redonda, Búzios, Três Rios und Campo Grande (siehe auch Artikel von Araujo in diesem Band). In Salvador da Bahia wird Zumbi seit 2008 als Ganzkörperstatue mit Speer von Lázaro Souza Duarte auf der Praça de Sé in der historischen Altstadt präsentiert.³⁴ Die Umgebung der Zumbi-Denkmäler wird zumindest am 20. November, dem Tag des schwarzen Bewusstseins, zu einem Ort öffentlichen Gedenkens, bei dem sich die örtliche afrobrasilianische *community* mit lokalpolitischen und akademischen Honoratioren trifft.³⁵

Kolumbien gehört zu den spanischamerikanischen Staaten, die von der Geschichte der Versklavung von Afrikaner/innen stark geprägt sind und in der gegenwärtig über die Geschichte und Rechte afrohispanoamerikanischer Gemeinden akademische und politische Debatten geführt werden (siehe Einführung). In der kolumbianischen Siedlung San Basilio, einer Sklavenfluchtsiedlung (*palenque*), wird Benkos Biohó mit einem Denkmal geehrt, ein afrikanischer Sklave, der mit einer Reihe von Getreuen aus Cartagena floh, als König Benkos den *palenque* gründete und bis zu seiner Hinrichtung 1619 führte. Diese war die Reaktion auf ein vermeintliches Komplott gegen die spanische Regierung trotz gerade stattfindender Friedensverhandlungen, die die *cimarrones* mit ihrer erfolgreichen Kriegsführung erzwungen hatten.³⁶ Das Denkmal ist so gestaltet, dass Benkos Bioho schreiend aus einer Mauer hervorbricht und sich von seinen Ketten losreißt.

Die lange wenig beachtete afromexikanische Geschichte in den Küstenregionen des Atlantik und die Erinnerung an Sklaverei wird gegenwärtig wieder beforcht.³⁷ In der Gemeinde Yanga (so benannt 1932) im Bundesstaat Veracruz, Mexiko, steht ein Denkmal für den Anführer eines Sklavenaufstandes (ca. 1570) und Herrscher der Sklavenfluchtsiedlung San Lorenzo de los Negros, Gaspar Yanga, Abkömmling einer königlichen Familie im heutigen Gabun. Mit ihm musste die spanische Kolonialmacht 1608 einen Friedensvertrag schließen, in dem die Freiheit der *cimarrones* anerkannt wurde und der *palenque* in eine von Yanga und seinen Nachfahren regierte Gemeinde umgewandelt wurde. Dafür verpflichteten sich die *palenqueros*, flüchtige Sklaven ihren Besitzern zu-

33 R. N. Anderson, The „Quilombo“ of Palmares: a New Overview of a Maroon State in Seventeenth-Century Brazil, in: Journal of Latin American Studies. 28 (1996), 3, S. 545 – 566. D. Freitas, República de Palmares: pesquisa e comentários em documentos históricos do século XVII, Maceió 2004. F. Gomes, Palmares: escravidão e liberdade no Atlântico do Sul, São Paulo 2005..

34 Araujo, Public Memory, S. 259-264 und Artikel in diesem Heft. E. Larkin Nascimento (Hg.), Sankofá: matrizes africanas da cultura brasileira, Band 2, São Paulo 2008, Band 2, S. 179-188.

35 So erlebt von der Autorin in Recife de Pernambuco bei einer Tagung 1999 aus Anlass des Tages der schwarzen Bewusstseins und einem nächtlichen Fackelmarsch zum lokalen Denkmal für Zumbi. Zum Denkmal in Recife, das Araujo nicht erwähnt und das im Internet schwer aufzufinden ist: <http://suacidade.org/recife/conheca-o-recife-desvenda-obras-de-abelardo-da-hora>, 14.10.11: Das Monumento a Zumbi dos Palmares (eine Statue) steht auf der Praça do Carmo.

36 J. P. Rodríguez, Encyclopedia of slave resistance and rebellion, Band 1, Westport, Conn. 2007, S. 57.

37 A. Naveda Chávez-Hita, A., Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz 1690-1830, Xalapa 1987. A. Naveda Chávez-Hita (Hg.): Pardos, mulatos y libertos. Sexto encuentro de Afromexicanistas. Xalapa 2001. B. Vinson III/M. Restall (Hg.) Black Mexico. Race and Society from Colonial to Modern Times. Albuquerque 2009. H. Bennett, Colonial Blackness. A History of Afro-Mexico. Bloomington 2009.

rückzugeben und der spanischen Kolonialmacht militärischen Beistand zu leisten. Gaspar Yanga wird in martialischer Pose dargestellt: am linken Arm hängt die zerbrochene Kette, in der linken Hand trägt er einen Stab, rechts ballt er die Faust auf dem erhobenen Arm.³⁸

Aus der Reihe der naturalistischen *maroon*-Darstellungen heraus fällt der *Cimarrón* in El Cobre bei Santiago de Cuba. Das Werk des afrokubanischen Bildhauers Alberto Lescay Merencio ist Teil des UNESCO Slave Route Projects, in dessen Rahmen auch ein Museum zur Sklaverei in den Kupferbergwerken von El Cobre geplant ist.³⁹ Dort arbeiteten Sklaven im Besitz der spanischen Krone, die ihre Sonderstellung durch Aufstände und Gerichtsprozesse verteidigten und 1800 die Freilassung erreichten.⁴⁰ Der *Cimarrón* steht auf einem Steinhügel auf einem umgedrehten Kessel zum Sieden von Zuckerrohr, der zugleich ein riesiges *nganga* (= Gefäß für heilige Objekte der Palo Monte-Zeremonien, dessen Besitzer einen Bund mit den Toten eingegangen)⁴¹ darstellt, und reckt abwehrend eine Hand in den Himmel. Das Bild der *cimarrones* wird in Kuba durch die umstrittene Erzählung Miguel Barnets auf Grundlage von Interviews mit dem *cimarrón* Estebán Montejo im Jahre 1960 geprägt.⁴² Dieser war wie viele Afrokubaner ein Veteran des Unabhängigkeitskrieges von 1895-1898. Da er aber acht Jahre später geboren ist, als von Barnet behauptet, 1868 statt 1860, kann er Vieles nicht selbst erlebt haben, was er schildert.⁴³ Er gab vermutlich eher kollektive als individuelle Erinnerungen an Sklaverei und *cimarronaje* wieder. Unklar ist zudem, wie weit Barnet die Erzählung nach seinen Ansichten geformt hat. Obwohl jüngere Studien der These von den antikolonialen Bestrebungen der *cimarrones* widersprechen,⁴⁴ wurden in Kuba Sklavenwiderstand und *cimarronaje* lange – und auch noch bei der Einweihung des Denkmals 1997 – in den Kontext der Unabhängigkeitsrevolution gestellt, als deren Fortsetzung wiederum die sozialistische Revolution und der Widerstand gegen die USA gilt⁴⁵, so dass die Sklaven-

38 A. Moore Stevenson, Yanga, Gaspar (fl. 1570s-1608), in: J.P. Rodríguez (Hg.), Encyclopedia of Slave Resistance and Rebellion, vol. 1, Westport/London, S. 581-582. http://www.aaregistry.org/historic_events/view/yanga-african-abolitionist-and-rebel-mexico, 13.04.2011.

39 <http://afrocubaweb.com/albertolescay.htm> (11.10.2009).

40 M. Zeuske, Schwarze Karibik. Sklaven, Sklavereikultur und Emanzipation, Zürich 2004, S. 119-122.

41 K. Routon, Conjuring the Past. Slavery and Historical Imagination in Cuba, in: American Ethnologist 35 (2008) 4, S. 632-649, S. 634.

42 M. Barnet, Biografía de un cimarrón, Havanna 1966. Siehe auch den Beitrag von Stefan Cron in diesem Band.

43 M. Zeuske, Novedades de Estebán Montejo, in: Del Caribe, 38 (2002), S. 95-101, zum Geburtsjahr S. 96.

44 G. La Rosa Corzo, Runaway Slave Settlements in Cuba: Resistance and Repression, Chapel Hill 2003, S. 24.

45 Exemplarisch für die ältere Historiographie: J. L. Franco, Los Palenques de los negros cimarrones, Havanna 1973, S. 78-116. James Figarola, Impedir el olvido es una necesidad de todos los oprimidos. Palabras pronunciadas en la inauguración del Monumento al Cimarrón, en el Cobre, durante el XVII Festival de la Cultura Caribeña, en Julio de 1997, in: Del Caribe, (1998) 27, S. 80-82 (Rede bei der Einweihung des Denkmals): Die Rebellionen der Sklaven auf Kuba hätten beinahe zu Beginn der Kolonisierung durch Spanien begonnen und seien in den Oktober 1868 gemündet, in dem Weiße, Schwarze, Chinesen und überlebende Indigene (und auch die Minenarbeiter von El Cobre) zu Kubanern geworden seien und die Unabhängigkeit erkämpft hätten. Wie alle Imperien werde auch das nordamerikanische fallen, das sich noch dem Selbstbestimmungswillen der Kubaner widersetze. Joel James Figarola (1941–2006) war der Direktor der Casa del Caribe, des Festivals del Caribe und Autor zahlreicher Bücher zur (afro)karibischen Kultur und kubanischen Geschichte.

fluchtsiedlung und der entflohene Sklave und Rebell nationale widerständische Identität stiftet und nicht nur afrokubanische.

Die Statue des *cimarrón* selbst ist Bestandteil der lokalen Zeremonien des Palo Monte geworden, einer afrokubanischen Religion mit Wurzeln in den Bantu sprechenden Gesellschaften Zentralafrikas. In den Zeremonien, an denen neben den Einheimischen gelegentlich auch Regierungsvertreter und Touristen teilnehmen, wird an die Sklaverei durch das Anrufen der Geister geflohener Sklaven, besonders der gerade aus Afrika angekommenen *bozales*, erinnert.⁴⁶

Die *maroon*-Statuen in der Karibik und Brasilien erinnern fast ausschließlich an Männer, obwohl der sozialhistorische Befund belegt, dass Frauen ebenfalls gewaltsamen Widerstand leisteten. Somit werden die rebellischen Frauen aus der Erinnerung ausgeschlossen. Es gibt wenige Ausnahmen wie in Guadeloupe die Statue von Solitude, ein Werk von Jacky Poulier. Solitude, Protagonistin des Romans „La mulâtresse Solitude“ von André Schwarz-Bart, war Teilnehmerin am Aufstand gegen die Wiedereinführung der durch den französischen Konvent abgeschafften Sklaverei durch Napoleon 1802. An der Seite der Anführer Delgrès und Ignace soll sie durch besonderen Kampfesmut und Hass gegen die Sklavenhalter ausgezeichnet und ihre Kampfgefährten zum Widerstand bis zum Äußersten angestachelt haben. Am Tag nach der Geburt ihres Kindes wurde sie am 29. November 1802 hingerichtet. Ihre Statue (errichtet 1999) in Abymes, Guadeloupe, auf dem Boulevard des Héros,⁴⁷ zeigt, wie sie die Arme in die Hüften stemmt. Sie strahlt sie Energie und Kraft aus, die Kombination von schwangerer Weiblichkeit und Kampfgeist widersprechen dem Klischee vom schwachen Geschlecht. Die sexualisierte Darstellung ihrer Weiblichkeit entspricht aus meiner Sicht jedoch wieder dem männlichen Blick auf die stereotypisierte farbige Frau.

Die der positiven afrokaribischen Identitätsfindung und die Abgrenzung vom (neo-)kolonialen Konzept der Sklaven als passive Opfer und dankbare Befreite dienende Konzentration der Denkmale auf heroischen Sklavenwiderstand bei Aufständen und Revolutionen blendet allerdings nicht gewaltsamen Alltagswiderstand und die wechselseitige Kausalität von Leiden und Widerstand aus. Sie negiert, dass es einen fließenden Übergang von adaptiven zu widersetzlichen Verhalten gab und die nicht gewaltsame *agency* von Sklavinnen. Diesen gelang es z. B. öfter als Sklaven, soziale Beziehungen zu den Sklavenhalter/innen und ihr Einnahmen aus dem Verkauf landwirtschaftlicher Produkte aus ihren *conucos*, Gärten auf Plantagenland, zu nutzen, um für sich und ihre Kinder die Freiheit zu erlangen, eine nicht im Märtyrertum endende, dafür aber erfolgreiche Strategie.

46 K. Routon, *Conjuring the Past*.

47 C. Reinhardt, *Claims to Memory*, Denkmal für Solitude: Abb. 30, S. 173, Ignace: Abb. 29, S. 173, Delgrès und Gefährten: Abb. 31 und 32, S. 174, Erläuterungen S. 150-152. M. Dorigny/J.-M. Zins, *Les traites négrières coloniales*, S. 212. L. Dubois, *Monumentos a Solitude. El enfrentamiento al pasado en el Caribe francófono*, in: J. Amador/F. Coronil (Hg.), *Historia y Memoria: sociedad, cultura y vida cotidiana en Cuba, 1878-1917*, Havanna 2003, S. 139-149, besonders S. 142-144: weist darauf hin, dass Solitude nicht in Archivquellen aufzufinden ist, sondern ihre Geschichte in August Latours „Histoire de la Guadeloupe“, Band 3, Basse-Terre 1858, S. 311, erzählt wird.

gie.⁴⁸ Diese Aspekte können nur Erinnerungsorte wie Museen und Ausstellungen zeigen, die Text- und Bildquellen präsentieren. Auf Denkmälern wären sie schwer darstellbar, insofern auf solchen überhaupt Ambiguität vermittelt werden kann.

Wenn man von Denkmälern im Zusammenhang mit der Erinnerung an Sklaverei und Sklavenhandel spricht, muss man sich auch damit befassen, welche älteren Denkmäler Sklavenhändler und Sklavenhalter ehren und wie die Öffentlichkeit heute damit umgeht, ein Thema, das hier nur an zwei Beispielen angeschnitten werden soll. In Bristol wurde z. B. das Denkmal für Edward Colston (1636–1721) debattiert, der ein lokaler Wohltäter war, der für Kirchen und karitative Einrichtungen spendete, und zugleich Sklavenhändler und leitendes Mitglied der *Royal African Company*. Colstons Statue blieb stehen und die öffentliche Meinung dazu ist, auch entlang parteipolitischer Linien, gespalten. Der Oberbürgermeister und der Bischof von Bristol gaben 2007 eine „declaration of regret“ zum Sklavenhandel ab. Eine Gruppe schwarzer Bristoler, „Operation Truth“, betrachtet die Feiern zum 200. Jahrestag der Abolition generell als Affront gegen die afrobritischen Gemeinden und besteht darauf, dass das Gedenken an die Sklaverei stärker mit dem gegenwärtigen Kampf gegen die Rassendiskriminierung als Folge der Sklaverei verknüpft wird. Zugleich klärten afrobritische Gruppen wie „Africans in one“ selbst über Colstons und die Bristols Verwicklung in den Sklavenhandel auf.⁴⁹

In Martinique wird der Kult der weißen Elite um Joséphine de Beauharnais aus der martiniquianischen Pflanzerfamilie Familie Tasher de la Pagerie von den afromartiniquianischen Bewohnern der Insel (der großen Mehrheit der Bevölkerung) als Affront aufgefasst. Sie soll ihren Ehemann, Kaiser Napoleon Bonaparte, zur Wiedereinführung der Sklaverei von 1802 gedrängt haben. Die Empörung war zu sehen, als deren Statue auf dem zentralen Platz der Hauptstadt 1991 geköpft und in *créole* beschrieben wurde mit „Respekt für Martinique“ und „Respekt für den 22. Mai“⁵⁰ (den Tag des Sklavenaufstandes von 1848, der unmittelbar zur Aufhebung der Sklaverei führte). Der Vorgang kann als ein gutes Beispiel dafür gelten, wie aktuelle soziale Konflikte ihren Ausdruck im Kampf um Erinnerungsorte und Geschichtspolitik finden.

48 M. Zeuske, Sklaverei, Postemanzipation und Gender. Ein Überblick, in: U. Schmieder (Hg.), Postemanzipation und Gender, *Comparativ* 17 (2007) 1, S. 18–37.

49 M. Dresser, Remembering Slavery and Abolition in Bristol, S. 223–246, S. 224–226, 230, 234, 238. M. Wood, The Horrible Gift of Freedom, S. 296–308: Schildert den Eklat, als Toyin Agbetu am 27.3.2007 bei der offiziellen Gedenkfeier in Westminster Abbey gegen die Veranstaltung protestierte, die vor allem die Legende um Wilberforce als abolitionistischen Einzelhelden forciert und die black agency marginalisiert hatte. Er unterbrach die offizielle Zeremonie, als der Erzbischof von Canterbury die versammelten Anwesenden, einschließlich der anwesenden Afrobrit/innen bat, hinzuknien, und Gott für den Sklavenhandel um Verzeihung zu bitten, und verglich die Versklavung von Afrikanern mit der Nazi-Politik, was wiederum von rassistische Reaktionen eines Teils der britischen Öffentlichkeit nach sich zog

50 C. Reinhardt, Claims to Memory, S. 150. Nach Chivallon (C. Chivallon, Rendre visible l'esclavage. Muséographie et hiatus de la mémoire aux Antilles françaises, in: *L'Homme* 180 (2006), S. 7–42, S. 15) stand auf der geköpften Statue in *créole*, „Sklaverei ist ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit“: da die Statue mehrmals geköpft wurde, geschah dies vermutlich bei einem anderen Anlass.

2. Museen, Ausstellungen und Erinnerungstouren

2.1. Ehemalige Mutterländer: Beispiele Großbritannien und Frankreich⁵¹

Museen, Gedenkstätten und Ausstellungen zu Sklavenhandel und Sklaverei in Großbritannien und Frankreich sind schon recht gründlich erforscht und diskutiert worden, auch im Vergleich. Christine Chivallon hat die Unterschiede der öffentlichen Diskurse über die Sklavenhandelsgeschichte in Bordeaux und Bristol herausgearbeitet. In Bordeaux wird die kollektive Amnesie in Bezug auf die Vergangenheit der Stadt als zweitwichtigster französischer Sklavenhandelshafen erst punktuell aufgebrochen. In der Sklavenhandelsstadt Bristol stellen nicht nur Museen, Ausstellungen und historische Stadtführungen Sklavereigeschichte ausführlich dar, sondern es wurden auch lokale Helden wegen ihrer Beteiligung am Sklavenhandel in öffentlichen Debatten demontiert. Chivallon führt die Unterschiede auf die geringere und öffentlich kaum sichtbare afrokaribische Präsenz in Bordeaux und die französische Ideologie von der einen und unteilbaren Republik, aus der partikulare Erinnerungen wie die afrokaribische ausgeschlossen werden, und die Existenz einer größeren und politisch viel aktiveren Gemeinschaft von Afroantillanern in Bristol zurück. Die Vorstellung einer multikulturellen Gesellschaft in Bristol ermögliche den Einschluss von Minderheitenerinnerungen, aber die Politik missbrauche auch die Zugeständnisse in der Geschichtspolitik, um vom Scheitern der Regierenden, etwas gegen die sozialen Benachteiligung der afrokaribischen *community* zu erreichen, abzulenkten.⁵²

Das bedeutendste Museum zur Sklavereigeschichte ist das *International Slavery Museum* in Liverpool.⁵³ Es präsentiert zum Atlantischen Raum folgende Sektionen: Dreieckshandel (wobei aber auch auf den direkten Handel zwischen Brasilien und Afrika hingewiesen wird), Afrika vor der europäischen Sklaverei einschließlich der Präsentation der Folgen dieser für Afrika, europäische Händler (mit einer umfangreichen Darstellung der Rolle Liverpools und seiner Kaufleute im transatlantischen Sklavenhandel und einem Abschnitt zu „Black People in Europe“), die *middle passage* über den Atlantik (mit Quel-

51 Zu Spanien siehe Kapitel „Eine Spurensuche“.

52 C. Chivallon, *L'usage de la mémoire de l'esclavage dans les anciens ports négriers de Bordeaux et Bristol*, in: P. Weil/S. Dufoix (Hg.), *L'esclavage, la colonisation, et après...*, France, États-Unis, Grande-Bretagne, Paris 2005, S. 559-584. Bordeaux hat sich am 10.5.2009, als Gastgeberin des Nationalen Gedenktages zur Erinnerung an Sklavenhandel, Sklaverei und Abolition erstmals offiziell zu ihrer Vergangenheit als Sklavenhandelsstadt bekannt. Bei dieser Gelegenheit wurde eine ständige Ausstellung zu Sklaverei und transatlantischem Sklavenhandel im Musée d'Aquitaine eingerichtet. (A. L. Araujo, *Public Memory*, S. 81, http://www.bordeaux.fr/ebx/portals/ebx.portal?_nfpb=true&_pageLabel=pgPresStand8&classofcontent=presentationStandard&id=1525, 18.10.2011: Die Ausstellung ist unter „Les temps modernes, le 18e siècle“ zu finden).

53 *Transatlantic Slavery: An Introduction*, International Slavery Museum, Foreword by Rev. Jesse Jackson Liverpool 2010. C.-M. Bernier/J. Newman, *Public Art, Artefacts and Atlantic Slavery: Introduction*, in: *Slavery & Abolition*, 29 (2008) 2, S. 135-150, S. 141. <http://www.liverpoolmuseums.org.uk/ism/>, 30.03.2011. D. Richardson/S. Schwarz/A. Tibbles (Hg.), *Liverpool and the Transatlantic Slavery*, Liverpool 2007, S. IX-XII: Der Band enthält die Beiträge der internationalen Konferenz im Merseyside Maritime Museum im Oktober 2005 und steht damit im Kontext der Erinnerungsdebatten im Vorfeld des 200. Jahrestages des britischen Verbots des Sklavenhandels. Mitherausgeber Tibbles ist Direktor der Merseyside Maritime Museum, war Projektleiter des Teams der Transatlantic Slavery Gallery des Museums und leitete die Arbeitsgruppe zur Etablierung des neuen International Slavery Museum.

len, die Sklaven – Olaudah Equiano – und Sklavenhändler – John Newton – hinterlassen haben und Unterabteilungen zu den Themen Widerstand und Sklavenschiffen) und die Ankunft in den Amerikas (mit Quellen, die auf Sklaven – Olaudah Equiano und Sojourner Trutz – und Sklavenhalter – Thomas Thistlewood – zurückgehen und Unterabteilungen zum Leben in den Amerikas, „Widerstand und Freiheit“ und Abschaffung der Sklaverei in den Amerikas). Das Museum konzentriert sich sehr auf die Rolle Englands und die Sklaverei in der britischen Karibik und den USA, so dass der südatlantische Raum und damit die größte Sklavenhandelsnation – Portugal – und das Hauptimportland von Sklaven – Brasilien –⁵⁴ aber auch Phänomene wie die Massensklaverei in Kuba im 19. Jahrhundert zu kurz kommen. Die Publikation des Museums „Transatlantic Slavery: An Introduction“ verfolgt ähnliche Schwerpunkte wie die Ausstellung. Bemerkenswert sind auch hier der kritische Umgang mit der Geschichte der eigenen Stadt und die Benennung der Profiteure, nicht unbedingt selbstverständlich an allen Erinnerungsorten der Sklaverei. Sowohl im Museum als auch in der Veröffentlichung wird auch auf die Sklaverei folgenden Kampf gegen die Rassendiskriminierung und die Kontinuität von Sklaverei und Zwangsarbeit in der Gegenwart und das notwendige Engagement dagegen hingewiesen. In der Broschüre kommt die Tendenz, von „den Amerikas“ zu sprechen und die USA zu meinen, allerdings noch deutlicher zum Ausdruck als im Museum.

Wichtige Ausstellungen zur Erinnerung an den transatlantischen Sklavenhandel in den 1990er Jahren waren „Transatlantic Slavery Against Human Dignity“, in der *Transatlantic Slavery Gallery* im *Merseyside Maritime Museum*, Liverpool (1994, auf die das *International Slavery Museum* zurückgeht), „A Respectable Trade? Bristol and Transatlantic Slavery“, *Bristol City Museum and Art Gallery* (1999), die verkleinert als Dauerausstellung im *Bristol Industrial Museum* etabliert wurde, und „Trade and Empire“ mit einer Sektion zum transatlantischen Sklavenhandel (1997, 2001 überarbeitet wieder eröffnet) im *National Maritime Museum*.⁵⁵

2007, im Jahr des 200. Jahrestages des britischen Verbots des transatlantischen Sklavenhandels, gab es einen Boom von Ausstellungen in Großbritannien. Gezeigt wurden „The British Slave Trade: Abolition, Parliament and People“ in der *Westminster Hall*, London, „Equiano. An Exhibition of an Extraordinary Life“, *Birmingham Museum and Art Gallery*, „Breaking the Chains“, *Empire and Commonwealth Museum* in Bristol, „Trade and Empire: Remembering Slavery“, *Whitworth Gallery Manchester* und „Abolished“ im *Lancashire Museum*. Das Wilberforce Museum in Hall wurde vollständig umgestaltet und eine „Atlantic World Gallery“ in Greenwich, im *National Maritime Museum*, eingerichtet. Alan Rice kritisiert die meisten Ausstellungen als politisch und museumswissenschaftlich konservativ, weil sie nur einen historischen Überblick böten, während die – von ihm kuratorisch betreute – Ausstellung in Manchester den durch den Sklavenhan-

54 46,7 % des gesamten transatlantischen Sklavenhandels wurde von den Portugiesen abgewickelt. Nach Brasilien wurden bis 1850 4.864.374 Sklav/innen importiert. Das sind 45,45 % aller in die Amerikas verschleppten afrikanischen Sklav/innen <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>, 10.11.2011.

55 Oldfield, 'Chords of Freedom', S. 56, 80. Dresser, *Remembering Slavery*, S. 229-230. Die Ausstellung in Bristol hatte 160.000 Besucher (S. 230).

del und die Sklaverei erreichten Wohlstand und die „savage consequences for enslaved Africans“ mit anderen Medien, unter anderem aktuellen künstlerischen Installationen und nicht nur historischen Artefakten zeigen wollte. Seinem weiteren Bericht nach war die Ausstellung stark die Biographien bekannter afrikanischer/afroamerikanischer Künstler/Schriftsteller/Abolitionisten bezogen, die in Nordengland (Quobna Ottobah Cuguano, Chevalier de Saint Georges/Joseph de Bologne, Olaudah Equiano, Henry Box Brown) im späten 17. und im 18. und im 19. Jahrhundert wirkten. Einen Zugang zur Masse der Feldsklaven boten Arbeitslieder aus dem „Cotton South“ (Nord)amerikas, die auch vergleichend zu den Arbeitsliedern der Manchester Arbeiter in den Baumwollfabriken bezogen wurden.⁵⁶

In Museen und Ausstellungen zeigt sich also derselbe Trend wie bei den Denkmälern: weg von der Erinnerung an die Abolition und die Abolitionisten wie im *Wilberforce House* in Hull und im *Wisbech Museum* für Clarkson, hin zur Erinnerung an Sklavenhandel und Sklaverei, d. h. auch Anerkennung der historischen Schuld und Hinwendung zur afrikanisch-afroamerikanischen *agency*. Damit wird zugleich eine Entwicklung in der Sklavereigeschichtsschreibung – allerdings mit erheblicher Verspätung – nachvollzogen.⁵⁷

Marcus Wood kritisiert, dass auch die neuen Ausstellungen die weißen Abolitionisten idealisieren, ein ahistorisches Afrikabild präsentieren und dass der Sklavenhandel in einigen Museen (*Wilberforce House Museum* Hull, *Transatlantic Slavery Gallery*, *Merseyside Maritime Museum*, Liverpool) durch Schiffsnachbildungen, die begehrbar sind, Wachfiguren von Sklav/innen enthalten, Meeresgeräusche imitieren, scheinbar „realistisch“ dargestellt wird, so, als ob man die Erfahrungen der Sklaven durch die eigene Erfahrung in diesen Räumen nachvollziehen könne. Mit dem Versprechen „Geschichte zu erleben“ würden viele (weiße) Besucher/innen in diese Ausstellungen gebracht. Solche Darstellungen führten zur Trivialisierung und Verharmlosung des historischen Sklavenhandels.⁵⁸

In Bristol wird die Geschichte des Sklavenhandels durch den „Slave Trade Trail“, konzipiert vom *Merseyside Maritime Museum*, erzählt, einen didaktischen Spaziergang durch die Stadt, an dem damit verbundene Orte gezeigt und die Kontexte erläutert werden. Während es dabei um die Auseinandersetzung mit historischer Schuld und der Verstrickung der Stadt in den transatlantischen Sklavenhandel geht, feiert Frankreich sich als

56 A. Rice, *Creating Memorials, Building Identities. The Politics of Memory in the Black Atlantic*, Lancaster 2010, *Revealing Histories, Dialogising Collections and Promoting Guerilla Memorialisation: Museums and Galleries in North-West England Commemorating the Abolition of the Slave Trade*, S. 55–80, Zitat S. 57. Große Ausstellungen siehe auch: Bernier/New, *Public Art, Artefacts and Atlantic Slavery*. Lokale Ausstellungen: G. Cubitt, *Bringing it home: Making Local Meaning in 2007 Bicentenary Exhibitions*, in: *Slavery & Abolition* 30 (2009) 2, S. 265–275.

57 J. R. Oldfield, 'Chords of Freedom', S. 117–139. Zur Literaturrecherche zu diesem riesigen Forschungsfeld unter <http://www2.vcdh.virginia.edu/bib/index.php> (14.10.2011) Begriffe wie „resistance“ oder den Namen eines Sklavenhandelshafens eingeben.

58 M. Wood, *Blind Memory, Visual Representations of Slavery in England and America, 1780–1865*, Manchester und New York 2000, S. 293–301. S. 297: Die *Transatlantic Slavery Gallery* war zudem im Untergeschoss, getrennt von der allgemeinen Stadt- und Hafengeschichte, untergebracht.

Gründungsnation der Menschenrechtsidee und preist seine abolitionistische Vergangenheit mit der Tour „Route des abolitions de l’esclavage et des Droits de l’Homme“. Dazu gehören die Museen zur Erinnerung an die französischen Abolitionisten Abbé Grégoire, dem Gründer der Gesellschaft der *Amis des Noirs* (1788), und Victor Schœlcher (siehe oben), *Maison Abbé Grégoire* in Emberménil und *Maison Schœlcher-Musée de la Hardt* in Fessenheim, und das *Maison de la Négritude et des Droits de l’Homme* in Champagney (dem Ort, der in den *Cahiers de Doléances* die Abschaffung der Sklaverei gefordert hatte). Von dem Muster der Erinnerung an den französischen Abolitionismus weicht auf dieser Erinnerungsstraße nur das *Fort de Joux* in Pontarlier ab, wo Toussaint L’Ouverture, der Anführer der Sklavenrevolution in Haiti, eingesperrt war und starb.

2.2. Ehemalige Kolonien – Beispiele⁵⁹

In der französischen Karibik hat z. B. Martinique kein spezielles Sklavereimuseum, obwohl die übergroße Mehrheit der Inselbevölkerung aus Nachfahren von Sklav/innen besteht. Ein *Musée de la Canne*, Museum des Zuckerrohrs, eröffnet 1987, eine alte Rumdestilliererie in Trois-Ilets, zeigt vor allem den technischen Prozess der Zuckerherstellung. Es liefert die wichtigsten Daten zur Sklaverei und informiert grob über Lebens- und Arbeitsbedingungen der Sklaven und Arbeiter. Aber die Sklaverei auf Martinique steht nicht im Fokus der Ausstellung und wird eher technisch als kultur- oder sozialgeschichtlich behandelt. Kultur und Religion der Sklav/innen werden nicht thematisiert, die Arbeitenden werden als Teil des Produktionsprozesses präsentiert. Die Plantagenbesitzer als Nutznießer der Sklavereiwirtschaft und die Kontinuität der Machtposition der *békés* bleiben außen vor. Das Museum, das zu den Plantagen und Destillieren St. James und Ste. Marie gehört, in dem es eine kostenlose Rumverkostung gibt, hat 90.000 Besucher pro Jahr, gegenüber 35.000 im *Musée de la canne*. Die kommerzialisierte und die koloniale Vergangenheit romantisierende Museumskultur wird offenbar stärker nachgefragt, vor allem von den Touristen, die 87 % der Museumsbesucher/innen ausmachen. Noch mehr dürfte das für das *Musée de la Pagerie* gelten, das auf dem ehemaligen Land ihrer Familie die erwähnte Joséphine de Beauharnais ehrt.⁶⁰

Die Erinnerung an die Sklaverei und Abolition, die die einheimische Bevölkerung in den Museen kaum vorfindet, wird in Ausstellungen konstruiert. So fand z. B. 1989 zum 200. Jahrestag der Französischen Revolution in Fort-de-France eine Ausstellung zum Thema „Bürger oder Schwarzer? Die revolutionäre Periode und die Sklaverei“ statt. 1998 gab es in Fort-de-France zum 150. Jahrestag der Abschaffung der Sklaverei eine Ausstellung im

59 Museen in hispanoamerikanischen Ländern außer Kuba: Museo de Nuestra Raíz Africana (San Juan, Puerto Rico): <http://es.caoba.org/cultureclub/artemuseo/article.html>, 29.03.2011. Museo de las Culturas Afromestizas, Cuajinicuilapa, Guerrero, México. http://www.coax.net/people/lwf/MEX_MAMC.HTM, 29.03.2011. Museo Yanga, municipio Cuitláhuac, Veracruz, geht auf die Sklavenfluchtsiedlung San Lorenzo de los Negros zurück, siehe den Abschnitt zu maroon-Monumenten „Yanga“. <http://www.inah.gob.mx/index.php/boletines/8-investigaciones-y-estudios-historicos/3150-unesco-reconoce-a-mexico>, 9.12.2010.

60 Zum Musée de la Canne: Eigene Beobachtungen 2006 und: C. Chivallon, *Rendre visible l’esclavage*, Besucherzahl, S. 31, 36, zum Musée de la Pagerie, S. 28-29.

Departmentsarchiv zum Thema „Menschenrechte und Abolition der Sklaverei“, im Archäologischen Museum eine Ausstellung zum Thema „Leben, überleben ... und frei sein. Die Sklaverei auf den Antillen auf ihrem Höhepunkt und der Zusammenbruch eines Systems“ und im Regionalhistorischen Museum eine Ausstellung mit dem Titel „Fesseln und Freiheit. 200 Jahre Kämpfe, um frei zu sein“. Wie die Titel schon zeigen, erst recht aber die Kataloge,⁶¹ wurde hier überwiegend eine Erinnerung „von oben“ gepflegt, in der eher die revolutionären und menschenrechtlichen Traditionen Frankreichs geehrt wurden, ganz besonders in der Ausstellung von 1989, die vor allem die Geschichte der europäischen und US-amerikanischen Abolitionisten und ihrer Widersacher in den Mittelpunkt ihrer Darstellung rückte. Die lokalen Erinnerungen an Sklaverei wurden dabei nur sehr begrenzt aufgearbeitet, am ehesten in der Ausstellung im Regionalhistorischen Museum, die am Rande auch lokalen Sklavenwiderstand und die Aktivitäten afromartiniquianischer Abolitionisten behandelte. Das „Comité pour la mémoire de l'esclavage, Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions“ hat 2005 eine Übersicht herausgegeben, die alle Ausstellungen und Aktivitäten zum Gedenken ans Sklavenhandel, Sklaverei in Frankreich und seinen Kolonien zusammenfasst.⁶² Daraus geht hervor, dass der nächste Ausstellungsboom um 2004 stattfand, zum 200. Jahrestag der haitianischen Unabhängigkeit in Folge der Sklavenrevolution (im Internationalen *Jahr* zum Gedenken an den Kampf gegen die *Sklaverei* und an ihre Abschaffung der UNESCO). Auch in diesem Jahr gab es noch Ausstellungen, die den „schoelcherisme“ präsentierten, aber das Handeln der Sklav/innen rückte stärker in den Mittelpunkt (auch wenn die Sklavenrevolution bei weitem nicht das Hauptthema der Ausstellungen war) und auch die Rolle französischer Sklavenhändler wurde demonstriert.⁶³

61 Die Kataloge in der Nationalbibliothek und der Mediathek des Musée du Quai Branly, Paris: Conseil Régional de la Martinique, *Citoyen ou Noir? Période révolutionnaire et esclavage*. Exposition du 26 mai au 30 août 1989. Fort-de-France. Archives Départementales de la Martinique, *Droits de l'homme et l'abolition de l'esclavage*. Exposition organisée par les Archives Départementales de la Martinique pour la célébration du Cent cinquantième de l'Abolition de l'esclavage, du Cinquantenaire de la Déclaration des Droits de l'Homme, à l'occasion de l'inauguration de nouveau bâtiment des Archives Départementales (7 de décembre 1998) par Claude Lise, Président du Conseil Général, Sénateur de la Martinique. Conseil Général de la Martinique. Musée Départemental d'Archéologie Précolombienne et de Préhistoire de la Martinique, Exposition. *Vivre, survivre... et être libre...* L'esclavage antillais apogée et effondrement d'un système, 22 Mai au 22 Juillet 1998. Musée Régional d'Histoire et d'Ethnographie de la Martinique, *Entraînes et Liberté, deux siècles de luttas pour être libres*. Fort-de-France 1998.

62 Comité pour la mémoire de l'esclavage, *Mémoires de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions*, préface de Maryse Condé, Paris 2005. Rapport à Monsieur le Premier Ministre. Rapporteur général: Françoise Vergès, S. 95-120.

63 (Auswahl von Ausstellungen in Frankreich und den Überseedépartements) Ebenda, S. 115: April 2004, Rathaus de 10. Arrondissement Paris, « Victor Schoelcher – Une vie pour les droits de l'homme; S. 116: Juli-Oktober 2004, Maison Jules Vernes, Houilles, Yvelines, « Victor Schoelcher – ses voyages, ses combats et ses passions, S. 119: Juni-Sept. 2004, Musée des cultures guyanaises, Cayenne, « Les chaînes du passé. Esclavage et abolition au Guayane », auch lokale archäologische Exponate, S. 116: Dezember 2004, UNESCO Paris, « Devoir de mémoire: triomphe sur l'esclavage », Wanderausstellung des Schomburg Center for Research in Black Culture und des UNESCO Slave Route-Projektes, S. 120: September 2004 Archives départementales de la Martinique, Fort-de-France, « Des Constitutions à la Description de Saint-Domingue. La colonie française en Haïti vue par Moreau de Saint-Méry » (Haïti aus der Sicht eines martiniquianischen Sklavenhalters – obwohl es doch eher nahe gelegen hätte, die martiniquianischen Sklavenaufstände im Gefolge des Haitianischen Revolution zu thematisieren), S. 120: April 2005, Nandy puis Savigny le temple, « Vivre libre ou mourir. Les Antilles et la Guyane française pendant

In Kuba wird die Sklavereivergangenheit seit der Revolution von 1959 ausführlich erforscht, zunächst als sozioökonomische Strukturgeschichte und dann als mikrohistorische „Geschichte von unten“. ⁶⁴ Im Juni 2009 wurde ein *Museo de la Ruta del Esclavo*, (Museum der Route der Sklaven), im Kastell San Severino bei Matanzas eröffnet, das zum *Slave Route Project* der UNESCO gehört. ⁶⁵ Dort, an einem allerdings sehr abgelegenen Platz, zu dem nur eine sehr begrenzte Zahl von einheimischen Besuchern und Touristen kommen wird, ⁶⁶ werden archäologische Funde der umgebenden Plantagen, Archivdokumente sowie Zeugnisse afrokubanischer Kultur und Religion ausgestellt. Bis dahin war in Kuba in Museen der Unabhängigkeitsrevolution von 1895–1898, der Revolution von 1959 und ihrer Helden (*Museo de Martí*, *Museo de la Revolución* in Havanna, *Museo Casa Natal de Antonio Maceo* in Santiago, *Museo y Monumento Memorial Comandante Ernesto Che Guevara in Santa Clara u.v.a.m.*) gedacht worden oder kolonialer Lebensstil für die Touristen (*Museo Romántico* und *Museo Histórico Municipal* in Trinidad) präsentiert worden. Zeugnisse afrikanischer und afrokaribischer Kulturen und Religionen, aber nicht unbedingt in direktem Bezug zur Erinnerung an die Sklaverei, werden auch in der *Casa de África* in Havanna, der *Casa del Caribe* (die auch eine Forschungseinrichtung ist und die renommierte Zeitschrift „Del Caribe“ herausgibt) in Santiago de Cuba und im *Museo Municipal de Guanabacoa* bei Havanna ausgestellt. Diese Einrichtungen können sich unter anderen auf die umfangreichen Forschungen zur Geschichte Afrokubas an den kubanischen Universitäten, im Nationalarchiv, in der *Fundación Fernando Ortiz* und im *Centro de Estudio del Caribe „Casa de las Américas“* in Havanna und im *Centro Cultural Africano „Fernando Ortiz“* in Santiago sowie zahlreichen weiteren Einrichtungen

la période révolutionnaire (1789–1804) », S. 112; Sept.-Dezember 2003: Musée de l'Armateur Le Havre, « Le traite, les négriers français, le « traité » de traite de Stanislas Foäche » (zum Sklavenhandel von Le Havre).

- 64 Kubanische Historiographie zur Sklavereigeschichte: M. Barcía Paz, *Con el látigo de la ira, Legislación, represión, y control en la plantaciones cubanas 1790–1870*, La Habana 2000. M. C. Barcía, *Burguesía esclavista y abolición*, La Habana 1987. J. L. Franco, *Comercio clandestino de esclavos*, La Habana 1980. P. Deschamps Chapeaux, *El negro en la economía habanera*, La Habana 1971; M. Moreno Fragnals, *El ingenio, Complejo económico social cubano del azúcar*, 3 Bände, La Habana 1978; J. Pérez de la Riva, *El barracón. Esclavitud y capitalismo en Cuba*. Barcelona 1978. O. Portuondo Zúñiga, *Entre esclavos y libres de Cuba colonial*, Santiago de Cuba 2003. J. LeRiverend, Julio et al. (Hg.), *Temas acerca de la esclavitud*, Havanna 1988; E. Torres Cuevas/E.Reyes, *Esclavitud y sociedad. Notas y documentos para la historia de la esclavitud negra en Cuba*, La Habana 1986. M.C. Barcía Zequeira, *La otra familia. Parientes, redes y descendientes de los esclavos en Cuba*, La Habana 2003. G. García Rodríguez, *La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos*, México 1996; Dies., *Conspiraciones y revueltas, La actividad de los negros en Cuba (1790–1845)*, Santiago de Cuba 2003; O. García Martínez, *Esclavitud y colonización en Cienfuegos, 1819–1879*, Cienfuegos 2008. G. LaRosa Corzo, *Runaway slave settlements in Cuba: Resistance and Repression*, Chapel Hill 2003. A. Perera Díaz/M. A. Meriño Fuentes, *Esclavitud, familia y parroquia en Cuba: Otra mirada desde la microhistoria*, Santiago de Cuba 2006. Dies., *Para librarse de lazos, antes buena familia que buenos brazos. Apuntes sobre la manumisión en Cuba*, Santiago de Cuba 2009.
- 65 M. Barnet, Miguel, *Principales actividades del Comité Cubano La Ruta del Esclavo, 2005–2007*, in: Reunión de los comités nacionales de La Ruta del Esclavo de Cuba, Haití y República Dominicana, 4.-5.12.2007, Santo Domingo http://www.lacult.org/docc/Ruta_del_esclavo_WEB.pdf, 2.08.2011. <http://www.juventudrebelde.cu/cuba/2009-06-17/inauguran-primer-museo-de-la-ruta-del-esclavo-en-el-continente-americano/>, 28.03.2011.
- 66 Wie viele Menschen angesichts der Transportschwierigkeiten in Kuba die „Archäologische Landschaft der ersten Kaffeeplantagen im Südosten Kubas“ sehen, ist schwer bezifferbar. „Paisaje arqueológico de las primeras plantaciones de café del sudeste de Cuba“, <http://www.redcubana.com/PatrimonioMundial/PlantacionesdeCafe.asp>, 10.12.2010.

berufen.⁶⁷ Der Boom der Museen und Ausstellungen zu afrokubanischen Kulturen hat natürlich etwas mit der erfolgreichen Vermarktung dieser „exotischen“ Kultur für den Tourismus zu tun. Das schließt aber nicht aus, dass die beteiligten Wissenschaftler und Künstler das afrokubanische „Kulturerbe“ auch aus Überzeugung für die ansässige Bevölkerung aufarbeiten.

Brasilien als das Land, in das die meisten afrikanischen Sklaven verschleppt wurden und in dem die amerikanische Sklaverei am längsten bestand (bis 1888), ist für Forschungen zur Erinnerungskulturen Sklaverei natürlich ein sehr wichtiges Feld. Das brasilianische Ministerium für Kultur unterstützt die 1988 per Gesetz gegründete Kulturstiftung Palmares, die Veranstaltungen und Publikationen über die afrobrasilianische Geschichte und Kultur fördert, vor allem aber die in der Verfassung von 1988 verankerten Landrechte der *quilombo*-Gemeinden durchsetzen soll.⁶⁸ Die universitäre Forschung zur Sklavereigeschichte hat eine kaum noch zu übersehende Anzahl von Publikationen zur Sklavereigeschichte hervorgebracht.⁶⁹

Die Zahl der Museen, die – und das oft nur am Rande – an Sklaverei erinnern, ist dagegen überschaubar. Das *Museu do escravo* in Cidade Bela Vale (Minas Gerais) existiert seit 1977, zunächst auf der *Fazenda da Boa Esperança*, ab 1988 in einem eigenen Gebäude in der Stadt. Es stellt neben Objekten, die sich explizit auf die Sklavereigeschichte beziehen, auch ein Sammelsurium von Ausstellungsstücken zur Lokalgeschichte aus. Es handelt es sich nicht um eine nach wissenschaftlichen Kriterien zusammengestellte und präsentierte Sammlung.⁷⁰

Das *Museu Afro Brasil* in São Paulo wird von einem Verein betrieben, das der *Secretaria Municipal de Cultura*, also der städtischen Kulturabteilung, untersteht. Es entstand auf Initiative des jetzigen Kurators, Emanuel Araújo, einem bahaianischen Bildhauer, der 1100 private Sammlungsstücke afrobrasilianischer Kultur als Grundstock des Museums stiftete. Dieses wurde 2004 in Anwesenheit von Präsident José Inácio Lula da Silva eröffnet. Zurzeit werden 4000 Objekte ausgestellt, zu den Themen Afrika. Diversität und Permanenz, Arbeit und Sklaverei, Afrobrasilianische Religionen, Das Heilige und das Profane, Geschichte und Erinnerung sowie bildnerische Künste: die afrobrasilianische Hand.⁷¹

Das 1946 gegründete volkstümliche *Museu do Negro* in der Kirche „Nossa Senhora do Rosário e do São Benedito dos Homens Pretos“ in Rio de Janeiro, gegründet von Mitgliedern der Bruderschaft der Kirche, zeigt u. a. die Bilder der Sklaverei von Debret

67 M. Barnet, Principales actividades. J. A. Alvarado Ramos, La Ruta del Esclavo, in: Cuba: Una itentitá in movimento, Archivo. www.archivocubano.org/ruta.html (20.08.2008). <http://afrocubaweb.com/casafr.htm>, 2.08.2011. <http://www.casadelcaribe.cult.cu/#>, 2.08.2011. <http://www.casadelasamericas.com/centroestudios/centroestudioscaribe.php?pagina=caribe>, 2.08.2011. <http://www.fgbueno.es/ortiz.htm>, 2.08.2011.

68 <http://www.palmares.gov.br/>, 12.8.2008. A.L. Araújo, Public Memory, S. 228.

69 Überblick: H. S. Klein, American Slavery in Recent Brazilian Scholarship, with Emphasis on Quantitative Socio-economic Studies, in: Slavery & Abolition, 30 (2009) 1, S. 111-133.

70 http://www.dejore.com.br/museudoescravo/m_historia.htm 9.12.2010.

71 <http://www.museuafrobrasil.org.br/>, 10.12.2010.

und Rugendas, Folterinstrumente und das Abolitionsdekret der Prinzessin Isabel, neben Abbildungen afrikanischer/afrobrasilianischer Heiliger und gegenwärtiger afrobrasilianischer Kunst. Die Hauptattraktion der Kirche ist die Sklavin-Heilige Anastácia⁷² mit der Eisenmaske. Das *Museu Afro-Brasileiro* entstand im Rahmen des Programms zur kulturellen Zusammenarbeit zwischen Brasilien und afrikanischen Staaten, ein Abkommen zwischen Außenministerium und Bildungsministerium ist seine Grundlage. Es wurde 1982 im Gebäude der historischen Medizinschule im Besitz der *Universidade Federal da Bahia* in der historischen Altstadt von Salvador da Bahia eröffnet und 1997 restauriert und neu konzipiert. Inhaltlich verantwortlich ist das *Centro de Estudos Afro-Orientais* der genannten Universität.⁷³ Das Museum enthält eine akademisch-kulturanthropologisch ausgefeilte Präsentation des Candomblé, stellt aber Sklaverei nur ganz am Rande dar.⁷⁴ In Salvador da Bahia sind zudem 1988 ein „Haus Benin“, 1999 ein „Haus Angola“ und 2008 ein „Haus Nigeria“ eingerichtet worden.⁷⁵

Das *Museu da Abolição* in Recife im Bundesstaat Pernambuco wurde 1983 auf dem Gelände des *engenho* (Zuckerplantage und –mühle) Madalena errichtet, 1990 geschlossen und 1996 nach einer Rekonstruktion wieder errichtet. In der Dauerausstellung „Memorial“ werden 39 Objekte aus dem Alltag von Sklavenhaltern und Sklaven ausgestellt, thematisch behandelt werden Sklaverei, Abolition, Rassismus, Gewalt, kulturelle Diversität und brasilianische Identität und Bürgerschaft.⁷⁶

Die Museen zur Geschichte von Sklaverei und Abolition in Brasilien gehen meist auf private Initiativen zurück und werden erst später staatlichen Behörden unterstellt und von diesen dann eventuell gefördert. Daneben gibt es weitere Museen, die afrikanischer und afrobrasilianischer Kunst und Religion gewidmet sind, ohne die Geschichte der Sklaverei zu thematisieren, z. B. die Sammlung zum „Culto Afrobrasileiro – Testemunho do Xangô Pernambucano“ im *Museu do Estado* in Pernambuco in Recife, die Sammlung zum Candomblé im *Instituto Geográfico e Histórico da Bahia* in Salvador da Bahia, die afropernambucanische Sammlung im *Museu do Homen do Nordeste* in Recife, die Sammlung afrikanischer Kunst im *Museu Nacional de Belas-Artes* in Rio de Janeiro, die *Coleção Perseverança* in Alagoas, die Sammlung Arthur Ramos im gleichnamigen Museum in Fortaleza, Ceará und weitere.⁷⁷

3. Herrenhäuser/Plantagen

In den USA sind in vielen alten Herrenhäusern und Plantagen Museen eingerichtet worden, aber nicht zur Erinnerung an die Sklaverei. Die fundierte Studie von Eichstedt

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

73 <http://www.ceao.ufba.br/mafro/>, 29.03.2011.

74 L. Sansone, *Remembering Slavery from Nearby: Heritage Brazilian Style*, in: G. Oostindie, *Facing up*, S. 83-89.

75 A.L. Araujo, *Public Memory*, S. 254-255.

76 http://www.cultura.pe.gov.br/museu7_abolicao.html, 10.12.2010.

77 P. Lody, *O Negro no Museu Brasileiro, Construindo Identidades*, Rio de Janeiro 2005. Weitere Beispiele Araujo in diesem Heft.

und Small, die 122 Plantagenmuseen in Virginia, Georgia und Louisiana untersucht,⁷⁸ zeigt, dass die Museen meist von weißen Amerikanern für weiße Amerikaner geschaffen wurden und „southernness“ auf eine Weise konstruieren, die die Erfahrungen des weißen Südens als die einzige historische Identität des Südens darstellt und rassistische Vorurteile kultiviert. Während die edle, romantische und gastfreundliche Pflanzeraristokratie idealisiert wird, wird Sklaverei, wenn sie nicht völlig unerwähnt bleibt, euphemistisch als *servitude* und wohlthätige Einrichtung beschrieben. Während Weiße als Individuen dargestellt werden, werden Schwarze nur in ihren Funktionen genannt oder sprachlich durch Passivkonstruktionen ganz ausradiert: das Essen wurde gekocht, die Baumwolle wurde geerntet etc. Namentlich kommen Sklaven nur als treue Diener vor. Die 20 von African Americans betriebenen Museen oder Geschichtstouren, darunter das „Lest We Forget“ – Traveling Slavery Museum⁷⁹ personell und finanziell meist schlechter ausgestattet, erreichen mit ihrer Gegenerinnerung, die *agency* und Widerstand von Sklaven betont und nachweist, dass der Wohlstand des Südens auf der Sklavenarbeit beruhte, sehr viel weniger Menschen.

In der „lebenden“ Museumsstadt Colonial Williamsburg, die an die Amerikanische Revolution (1776–1783) erinnert, wird in Carter’s Grove auch ein Sklavenquartier und die *Great Hopes Plantation* (Tabakplantage) gezeigt, was den Besuchern laut Webseite der Stadt die „chattel slavery and the black experience in rural 18th-century Virginia“⁸⁰ nahe bringen soll. Das Thema steht nicht im Zentrum der Geschichtsdarstellung in Colonial Williamsburg und die lebensweltliche Darstellung vermittelt eher das Bild einer paternalistischen Sklaverei in heimeliger Umgebung. Sie zeigt aber immerhin, dass die Gründungsväter (und -mütter) der US-amerikanischen Nation Sklavenhalter/innen waren und dass die in der Amerikanischen Revolution erkämpfte „Freiheit“ wesentliche Teile der Bevölkerung ausschloss. Afroamerikanische und abolitionistische *agency* in der historischen „Underground Railroad“ (womit das Fluchtsystem gemeint ist, auf dem Sklaven von schwarzen, indigene und weißen Abolitionistinnen aus den Südstaaten in die sklavereifreien Nordstaaten und nach dem *Fugitive Slave Act* von 1850 vor allem Kanada gebracht wurden) und gegenwärtige Sklaverei werden in dem der *Smithsonian Institution* affilierten *National Underground Railroad Freedom Center* in Cincinnati thematisiert, dem auch eine Organisation zur Abschaffung aktueller Sklaverei und Menschenhandel angeschlossen ist.⁸¹

In der französischen Karibik sind die touristisch vermarkteten Herrenhäuser auf ehemaligen Zuckerpflanzungen in Martinique, die so genannte *habitations*, ebenfalls Orte des Vergessens. In den meisten wird schlicht und einfach gar nicht an die Sklaverei erinnert, auf Leyritz dienen die ehemaligen Sklavenhütten (als Häuser der „Arbeiter“

78 J. Eichstedt/S. Small, *Representations of Slavery. Race and Ideology in Plantation Museums*, Washington/London 2002.

79 <http://www.lestweforgetmuseumofslavery.com/a-purpose.htm>, 15.09.2011.

80 <http://www.history.org/almanack/places/hb/hbslave.cfm>, 15.09.2011.

81 <http://www.freedomcenter.org>, 15.09.2011.

ausgeschildert) als Bungalows für Touristen.⁸² An anderen Orten verfallen in Martinique und Guadeloupe die Sklavenhütten und das Sklavengefängnis von Guadeloupe, im Gegensatz zu den restaurierten Herrenhäusern.⁸³ Das ist nicht so verwunderlich, da auf den Inseln die wirtschaftliche Macht noch immer in den Händen der *békés* ist, der mächtigen weißen Familien, die ihren Besitz nach der Abolition behielten und für die Sklaven entschädigt wurden. In Martinique koexistiert die rechtliche Gleichstellung der afromartiniquianischen Bevölkerung mit enormen Einkommensunterschieden zwischen weiß und schwarz und Lebensverhältnissen, die mitnichten denen des Mutterlandes entsprechen. In Guadeloupe sieht es im Hinblick auf die Erinnerung an die Sklaverei nicht viel anders aus als in Martinique. Ein Musée du Rhum in der Destillerie Reimoneque in St. Rose nennt die Sklaven „Arbeiter“, beschreibt die Zuckerrohrernte – körperliche Schwerstarbeit mit hoher Verletzungsgefahr durch das zu schneidende Rohr, zu leisten bei extremer Hitze – als idyllische Tätigkeit. Die Habitation La Gravelière, ein Kaffee- und Roucoupflanzung, konzentriert sich auf das Herrenhaus in tropischer Idylle, auf die verfallenden Sklavenhütten zeigt der Führer einmal kurz von weitem und in der Broschüre kommt Sklaverei nicht vor.⁸⁴ Der Umgang mit dem Erbe der Plantagen in der französischen Karibik ähnelt also sehr dem, den Araujo in diesem Band in Bezug auf die touristischer Vermarktung brasilianischer Fazendas beschreibt.

Auf Kuba ist unter anderem die Kaffeeplanzung (*cafetal*) Angerona⁸⁵ mit Resten des Herrenhauses in Artemisa ein kubanisches Nationaldenkmal und Bestandteil des *UNESCO Slave Route Projects*, das an die Sklaverei erinnert.

Schaut man auf die kubanischen Standorte des *UNESCO Slave Route Projects* und den öffentlichen Kult um die *cimarrones*, so scheint es, dass es einen sehr widersprüchlichen, problematischen Umgang mit der Erinnerung an Sklaverei im halbkolonialen Martinique⁸⁶ und ein ausführliches, differenziertes Gedenken an Sklaverei im revolutionären Kuba, das die Plantagenbesitzer enteignet hat, die Diskriminierung der Afrokubaner/innen beenden wollte und ihre soziale Lage deutlich verbessert hat, gibt. Dieses Bild

82 C. Chivallon, *Rendre visible l'esclavage*, S. 33-34.

83 C. Reinhardt, *Claims to Memory*, S. 158-163.

84 Ebenda, S. 131-133.

85 http://www.cuba.com/cuba_detail_1496_antiguo_cafetal_angerona_.html, 10.12.2010. <http://www.artemisa.cult.cu>, 10.12.2010. Weitere Standorte der Sitios de Memoria de la Ruta del Esclavo en el Caribe Latina in Kuba: Asentamientos poblacionales de Regla-Guanabacoa (Havanna); Castillo de San Severino; Museo de La Ruta del Esclavo (Matanzas); Ingenio La Demajagua (Granma) y Coto minero y poblado de El Cobre (Santiago de Cuba, Monumento Nacional). http://www.lacult.org/docc/Ruta_del_esclavo_WEB.pdf, 29.03.2011.

86 Im unabhängigen Barbados ist der Umgang mit der Vergangenheit von Plantagen offenbar aber auch kein wesentlich anderer. Im Sunbury Plantation Museum wird nur das Leben der weißen Plantagenbesitzer präsentiert, nach Aussage der Museumsführerin, weil man (wer? die Eigentümer?) befürchtet, dass die weißen Touristen über Sklaverei nichts hören wollen (Berliner Zeitung, 19./20.11.2011, S. P 1: J. Rüdiger, Die Seele des Zuckers. Im November feiert Barbados seinen Rum mit einem eigenen Festival. Doch die schwierige Vergangenheit der Zuckerrohrproduktion wird hier nur langsam thematisiert). Es scheint, dass die umfangreichen Forschungen zur Sklaverei- und Nachsklavereigeschichte von Barbados (H. Beckles/V. Shepherd, *Caribbean Slave Society and Economy*, A Student Reader, New York 1991; H. Beckles, *Great House Rules: Landless Freedom and Black Protest in Barbados, 1834–1937*, Kingston 2003) bei der Präsentation der Vergangenheit aus ökonomischen und ideologischen Gründen nicht ankommen.

ist freilich mehr als unvollständig. Nichterinnerungsorte an Sklaverei gibt es auch in Kuba, nämlich dort, wo historische Orte touristisch vermarktet werden. Von der Zuckerplantage, Iznaga/ Manaca bei Trinidad erhalten ist dort noch das Herrenhaus und der Wachturm. Wozu der Turm diente, nämlich mit seinen Glocken die Sklav/innen zur Arbeit zu rufen und das gesamte Tal zu überwachen, wird den Touristen auch gesagt. Das Herrenhaus aber dient als Gaststätte, nicht als Museum, ein paar Ketten in einer Hofecke erinnern kommentarlos an die Strafen für Sklav/innen. Die Touristen dürfen als Gag ein *trapiche* bedienen, eine alte manuell betriebene Zuckerpresse, ohne dass ihnen erklärt wird, was es bedeutete, an einer solche Mühle während der Erntezeit zu arbeiten, die halbe Nacht lang, nach zwölf Stunden Feldarbeit. Den Nachfahren der Sklav/innen begegnen die Touristen in Gestalt derjenigen, die ihnen handgefädelte Ketten und handbesticktes Leinen verkaufen. Die Konkurrenz der Verkäuferinnen ist groß, die Touristen werden beschimpft, wenn sie nicht genug kaufen. Warum das so ist, kann man der Fahrt durch den anliegenden Ort Iznaga sehen. Die Leute leben in nackter, durch nichts zu beschönigender Armut. Am Tourismus verdient das Tourismusunternehmen, im allgemeinen ein ausländischer Konzern und der kubanische Staat und seine – überwiegend weißen – Funktionäre, Brosamen bekommen die weiße Touristenführerin und der afrokubanische Busfahrer aus Havanna⁸⁷. Die Afrokubaner/innen auf dem Land verdienen ein paar Cent Devisen, in einem Land, in dem drei Viertel aller Waren nur für den konvertierbaren Peso zu haben sind. Die sozioökonomische Marginalisierung und rassistische Diskriminierung der afrokubanischen Bevölkerung nimmt in der wirtschaftlichen Krise wieder zu.⁸⁸ Die Erinnerung an Sklavenwiderstand ist willkommen, wo sie in die heroische Revolutionsgeschichte passt, wo über Schuld des weißen Kuba und die Lage der Afrokubaner/innen gesprochen werden müsste, wird Sklaverei verdrängt. Die *Barracones* der ehemaligen Sklaveningenios sind nach Abolition der Sklaverei (1886) oft noch bis in das 20., manchmal sogar bis in das 21. Jahrhundert als Verwaltungs- (siehe den Beitrag von Stefan Cron) und Wohngebäude benutzt worden; sie wurden oft auch zum „Patriomonio Cultural Nacional“ erklärt. Seit dem Zusammenbruch der großen Zuckerwirtschaft auf Kuba 2001/02 und seitdem die Regierung (oft nach Hurrikanen) den Bewohnern der ehemaligen *Barracones* anderen Wohnraum zur Verfügung gestellt hat, passiert fast überall Folgendes: die Gebäude verfallen. Aber nicht nur das – bei dem Mangel an Baumaterial auf Kuba werden sie auch regelrecht geplündert (Dachziegel, Ziegel, Balken). Ein trauriges Beispiel für Letzteres ist der berühmt-berüchtigte *Barracón de Juraguá* (einer der letzten materiellen Erinnerungsorte für den massiven Menschen-/Sklavenschmuggel des Magnaten Tomás Terry, einst einer der reichsten Männer Amerikas⁸⁹).

87 Die Beobachtungen stammen von einem Forschungsaufenthalt der Autorin auf Kuba im Februar 2008. Der Turm: <http://www.geo-reisecommunity.de/bild/106046/Trinidad-Kuba-Turm-von-Manacas-Iznaga>, 3.4.2012.

88 A. de la Fuente, A Nation for all, Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba, Chapel Hill, London 2001, S. 317-329.

89 Für diesen Hinweis bedanke ich mich bei Michael Zeuske.

4. Sklavenfluchtsiedlungen

Das berühmte *quilombo* von *Palmares* in der Serra de Barriga im Bundesstaat Pernambuco, dessen Bewohner/innen der Sklavenhalter und Kolonialmacht fast das ganze 17. Jahrhundert lang Widerstand leisteten (siehe Abschnitt über Zumbi), wird seit den 1990er Jahren archäologisch erforscht. Gefunden wurden vor allem indigene, europäische und lokal produzierte Keramik und Töpferware, die von den 20.000 Bewohner/innen benutzt wurde. Seit 2007 gibt es auch einen Gedenkpark für Palmares in der Stadt União de Palmares.⁹⁰

Die brasilianische Verfassung von 1988 garantiert bei Nachweis einer *quilombo*-Vergangenheit einer Gemeinde die Landrechte der Nachfahren. Die Anerkennung dieser Landrechte erfolgt bürokratisch und extrem langsam,⁹¹ ist auch schwierig, weil manche afrobrasilianischen Gemeinden auch auf Ansiedlungen auf gekauftem, geschenktem oder herrenlosem Land nach der Abolition zurückgehen. Zurzeit vollzieht sich ein Prozess der (Re)konstitution der *quilombos*, bei dem die Bewohner/innen, nicht selten mit Hilfe von Historikern und Kulturanthropologen, ihre Identität aus der Erinnerung an Widerstand gegen die Sklaverei neu konstituieren.⁹² Daneben entwickelt sich ein Kulturtourismus in diese Gemeinden als Wirtschaftsfaktor.

Ähnliche Prozesse finden in den kolumbianischen *palenques* statt, allerdings in einem feindlicheren staatlichen Umfeld. Das älteste *palenque* von Kolumbien ist das *palenque* San Basilio, 60 km von Cartagena de Indias entfernt, im *Departamento de Bolívar* an der karibischen Küste (siehe Abschnitt über das Denkmal für Benkos Biohó). Nach Kämpfen der *palenqueros* mit den Truppen der Kolonialmacht von 1603–1691 sprach die Krone ihnen das Recht an ihrer Siedlung zu.⁹³ Die UNESCO hat die kulturellen Traditionen des *palenque* zum „immateriellen Kulturerbe der Menschheit“ ernannt.⁹⁴

5. Sklavenfriedhöfe

Sklavenfriedhöfe werden erst in jüngster Zeit als Erinnerungsorte wahrgenommen, restauriert und Besuchern zugänglich gemacht. So geschah es z. B. mit dem Sklaven-

90 A.L. Araujo, Public Memory, S. 264, und in diesem Heft.

91 A luta pela terra : <http://www.quilombosdoribeira.org.br/content/3>, 9.12.2010. Duke Law students issue final report on Brazil land-title process, <http://www.law.duke.edu/news/story?id=5642&u=11>, 9.12.2011. Quilombolas kämpfen um ihr Land und ihre Identität (Cerrado). http://www.brasiliennachrichten.de/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=56, 9.12.2011.

92 H. B. Mattos, Remanescentes das comunidades dos quilombos: memórias do cativo e políticas de reparação no Brasil, in: Revista de Universidade de São Paulo, (2006), 68, S. 104-111. A.L. Araujo, Public Memory, S. 228-229.

93 <http://www.todacolombia.com/etnias/afrocolombianos/palenques.html>, 9.12.2011. <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011&RL=00102>, 29.03.2011. http://palenquedesanbasilio.masterimpresores.com/secciones/quienes_somos.htm, 29.03.2011.

94 Kritik an der touristischen Nutzung des palenques im Zusammenhang mit dem UNESCO-Prädikat und der Berichterstattung über die „exotischen“ palenqueros: M. Salge Ferro, El matrimonio cultural in material en San Basilio de Palenque, en busca de las representaciones de lo palenquero a través de la prensa nacional, in: Memorias, Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano, 7 (2010), 13, S. 225-253.

friedhof in Capesterre-Belle-Eau in Basse-Terre, Guadeloupe, nahe der *habitation* Bois-Debut. Deren Eigentümer bestritten 2001 in einem Interview mit Christine Chivalon aber, etwas von einem zu ihrer Plantage gehörigen Sklavenfriedhof zu wissen. Der Friedhof wurde zwischen 1994 und 1998 auf Initiative des ortsansässigen Archäologen und Museumsgründers Edgar Clerc als Erinnerungsort mit Beschilderung wieder hergerichtet. Dabei waren nicht alle ortsansässigen Afromartiniquianer mit Ausgrabungen und Untersuchungen in diesem Zusammenhang einverstanden. Sie befürchteten eine Aneignung und Entweihe ihres Friedhofs, von dem ihrer Ansicht nach eine spirituelle Kraft ausgeht, durch Fremde. Außerdem scheuten sie den Konflikt mit dem Besitzer der Plantage, der noch immer ein wichtiger Arbeitgeber der Region ist.⁹⁵

Zum *Cemitério dos Pretos Novos* im Viertel Gamboa in Rio de Janeiro sei hier auf den Beitrag von Araujo in diesem Haft verwiesen.

6. Eine Spurensuche in Spanien: Orte des Vergessens und Verdrängens?

Spanien besaß fast vier Jahrhunderte lang Überseekolonien in den Amerikas, in denen Sklavenarbeit auf Plantagen, in Bergwerken, in städtischen Gewerben und Haushalten genutzt wurde. Noch im 19. Jahrhundert besaß Spanien Kuba, wo die Sklaverei erst 1886 abgeschafft wurde, nur zwei Jahre vor Brasilien, das die Sklaverei 1888 als letzte aller amerikanischen Sklavereigesellschaften aufhob. Auf die Insel wurden ca. 800.000 Sklav/innen, nach anderen Schätzungen mehr,⁹⁶ verschifft. Die Gewinne aus dem Sklavenhandel (an dem spanische Kaufleute im 19. Jahrhundert im Gegensatz zu den vorherigen Jahrhunderten auch direkt massiv involviert waren) und der modernen Massensklaverei auf kubanischen *Ingenios* haben die Modernisierung Spaniens im 19. Jahrhundert wesentlich mitfinanziert.⁹⁷

Es gibt wenige Beispiele für eine Erinnerung daran. Die Ausstellung „Catalunya i Ultramar“ in Barcelona 1995–1996 enthielt eigene Abteilungen zum transatlantischen Sklavenhandel und zur Plantagenwirtschaft mit Sklaven auf Kuba im 19. Jahrhundert und der Verwicklung von Barceloneser Kaufleuten in diese Geschäftszweige.⁹⁸ Sie be-

95 C. Chivalon, *Mémoires antillaises d'esclavage*, in: *Ethnologie française*, XXXVII (2002) 2, S. 601-612.

96 778.541 kamen in Kuba an nach: <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>, 27.6.2011. Vermutlich 850.000 nach M. Zeuske/M. Zeuske. Kuba 1492-1902, Kolonialgeschichte, Unabhängigkeitskriege und die erste Okkupation durch die USA, Leipzig 1998, S. 276.

97 A. Bahamonde/J. Cayuela, *Hacer las Américas. Las élites españolas en el siglo XIX*, Madrid 1992. M. Rodrigo y Alharilla, *Trasvase de capitales antillanos: azúcar y transformación urbana en Barcelona en el siglo XIX*, in: A. Santamaría García/C. Naranjo Orovio (Hg.), *Más allá del azúcar. Política, diversificación y prácticas económicas en Cuba, 1878-1930*, Aranjuez (Madrid) 2009, S. 127-158. M. Zeuske/O. García Martínez, *La Amistad de Cuba. Ramón Ferrer, contrabando de esclavos, captividad y modernidad atlántica*, in: *Caribbean Studies* 37 (2009) 1, S. 97-170.

98 Zu diesen gehörte der Vater von Eusebi Güell, der mit Antoni Gaudí den berühmten Parque Güell schuf: Joan Güell i Ferrer, der im Sklavenhandel sein Vermögen machte. Eusebi Güell war außerdem mit Isabel López Brú, der Tochter des negrero Antonio López y López (I. Marqués de Comillas), verheiratet. (A. Bahamonde/J. Cayuela, *Hacer las Américas*, Anm. 97, u. a. S. 39, 153, siehe auch Anm. 111). M. Eade, *Catalonia. A Cultural History*, Oxford 2008, Kap. 6.

handelte das Thema Sklaverei auch im Abschnitt über das Wirken des katalanischen Erzbischofs von Santiago de Cuba, Antoni M. Claret, und katalanischer Missionare in Kuba sowie beim Thema Unabhängigkeitskrieg Kubas gegen Spanien (1895–1898). Im Begleitband zur Ausstellung werden die katalanische Teilnahme am Sklavenhandel und die Rolle katalanischer Geschäftsleute in der kubanischen Plantagenwirtschaft wie auch deren Teilnahme an der weltweiten Kolonialpolitik Spaniens thematisiert.⁹⁹ Zum 120. Jahrestag der Abolition der Sklaverei in den spanischen Kolonien fand in Barcelona eine Veranstaltungsreihe statt, bestritten von Professor/innen der *Universitat de Barcelona*, der *Universitat Pompeu Fabra* und der *Universitat de Puerto Rico*.¹⁰⁰ Trotz dieser Ansätze kritischer Aufarbeitung der Verwicklung der Unternehmer der Stadt in Sklavenhandel und Plantagenwirtschaft mit Sklaven stehen in der Stadt noch immer, wenn auch nicht unumstritten, die Denkmäler für die Sklavenhändler Antonio López y López (später Marqués de Comillas) und Joan Güell i Ferrer. Das erste war 1936 schon einmal entfernt worden und wurde unter Franco 1939 wieder aufgestellt.¹⁰¹

Sevilla hatte vor Cádiz das Handelsmonopol mit Übersee inne und in der alten *Casa de Contratación* (königlichen Handelsregistratur) befindet sich das *Archivo General de Indias*, das auch jene Dokumente aufbewahrt, die den Sklavenhandel unter spanischer Flagge oder in spanischem Auftrag unter fremder, z. B. portugiesischer oder englischer Flagge belegen. Vom Hafen Sevilla sowie von dem nahe gelegenen San Lucar de Barrameda starteten Schiffe, die 26.941 bzw. 51.220 Sklav/innen aus Afrika in die Amerikas verbrachten (wo 19.735 bzw. 36.457 lebend ankamen).¹⁰² In Sevilla gibt es kein Museum, das an diesen Teil der Geschichte erinnern würde.

In Madrid, Cádiz und San Fernando habe ich mich selbst auf Spurensuche begeben. Warum an diesen Orten? Nun, weil Madrid die Hauptstadt ist, in der sich wesentliche Museen und Denkmäler zur Geschichte Spaniens und seines Kolonialreichs befinden. Cádiz hatte im 18. Jahrhundert, dem Höhepunkt des transatlantischen Sklavenhandels, das Handelsmonopol mit den Überseekolonien inne (1717–1778). Von 1765 bis 1779 hatte die *Compañía Gaditana de Negros* unter Miguel de Uriarte aus Cádiz einen Asiento = Konzessionsvertrag zur Lieferung von Sklaven nach Hispanoamerika, u. a. nach Havanna, Santiago de Cuba, Cartagena und Portobelo.¹⁰³ Vom 16.-19. Jahrhundert fuhren vom Hafen Cádiz Schiffe los, die insgesamt 53.312 Sklav/innen aus Afrika in

99 J. M. Fradera (Hg.) *Catalunya i Ultramar. Poder i negoci a les colònies espanyoles (1750–1814)*, Exposició del 10 de maig de 1995 fins el 31 d'octubre de 1996, Museu Marítim, Barcelona 1995, S. 170–175, 182–184, 200–203. J.M. Fradera, La importància de tenir colònies. El marc històric de la participació catalana en el complex espanyol d'ultramar, in: ebenda, S. 21–52; C. Yáñez, El perfil ultramarí de l'economia catalana, in: ebenda, S. 53–76; A. García, Tradició liberal i política colonial a Catalunya. Mig segle de temptatives i limitacions, 1822–1872, in: ebenda: S. 107–119.

100 <http://www.cedt.org/>, 3.08.2011.

101 Zu den Personen Fußnoten 97 und 109. Streit um das Denkmal für Antonio López y López: X. Moret, Un monumento incómodo, *El País*, 19.03.2005. http://www.elpais.com/articulo/cataluna/monumento/incomodo/elpepiatcat/20050319elpcat_4/Tes, 6.12.2011.

102 <http://www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>, 27.6.2011.

103 B. Torres Ramírez, *La Compañía Gaditana de Negros*, Sevilla 1973, S. 38–39, 99–109, 174.

die Amerikas verschleppten, von denen 40.817 lebend ankamen¹⁰⁴. Aus Cádiz stammte das Oberhaupt des Familienclangs der Zulueta, Pedro Juan de Zulueta, Präsident der Cortes 1823, I. Conde Torre Díaz, Onkel des berühmten Sklavenhändlers nach und Zuckerplantagenbesitzer auf Kuba, Julián Zulueta Amondo (I. Marqués de Alava, Kopf der Spanientreuen gegen die kubanische Unabhängigkeitsbewegung) und Teilhaber der Geschäfte seines Neffen in Kuba, deren Geschäftsgewinne nach Europa, u. a. Spanien, transferiert und auch in Cádiz investiert wurden.¹⁰⁵ Im bei Cádiz liegenden San Fernando, einem wichtigen Marinestützpunkt seit dem 19. Jahrhundert, tagten die spanischen Cortes von 1810, die erstmals über Sklavenhandel und Sklaverei debattierten, freilich nicht mit dem Ergebnis, sie zu abzuschaffen.

6.1. Denkmäler

Einige Denkmäler an diesen Orten ehren liberale spanische Politiker, die zugleich Abolitionisten waren.¹⁰⁶ Es gibt z. B. ein Monument in Madrid für Emilio Castelar, den Mitbegründer der *Sociedad Abolicionista*, Anhänger einer sofortigen Abschaffung der Sklaverei in den spanischen Kolonien und einer der vier Präsidenten der Ersten Spanischen Republik vom September 1873 bis Januar 1874. Diese beschloss am 22. März 1873 ein Gesetz, das in Puerto Rico die Sklaverei abschaffte, wobei allerdings die Sklavenhalter entschädigt und die ehemaligen Sklaven verpflichtet wurden, über die folgende drei Jahre Arbeitsverträge abzuschließen.¹⁰⁷ Das Denkmal „Glorieta Emilio Castelar“ steht auf einer viel umfahrenen Verkehrsinsel in einem Kreisverkehr am Paseo de la Castellana, so dass es sich kaum jemand im Detail ansehen wird. Zudem ist die Erinnerung an die Abolition auf der Rückseite des Monuments platziert und die Inschrift „Levantos esclavos porque teneis patria“ („Erhebt Euch Sklaven, weil Ihr ein Vaterland habt“) wird Uneingeweihten den historischen Zusammenhang kaum offenbaren, zumal sich „patria“

104 <http://www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>, 27.6.2011. 1601-1625 und 1826-1850 waren die Vierteljahrhunderte mit dem höchsten Sklavenhandelsaufkommen.

105 M. Zeuske, *Schwarze Karibik. Sklaven, Sklavereikultur und Emanzipation*, Zürich 2004, S. 382, 390, 415. A. Bahamonde Magro/J. G. Cayuela Fernández, *Hacer las Américas* (Anm. 97), S. 223-277, besonders S. 239-245 (zur Entwicklung der Familie in den Sklavenhandel nach Kuba), 250-251 (Vermögen von Pedro Juan de Zulueta 1854), 258 (Vermögen von dessen Sohn Pedro José Zulueta Madariaga 1877, der das Kapital nach England, Spanien, die USA und Frankreich transferierte), 264 (Vermögen von Julián Zulueta 1864), 268 (1860 besaß Julián Zulueta 660 Sklaven auf dem Ingenio Alava, 318 Sklaven auf dem Ingenio Vizcaya, 354 Sklaven auf dem Ingenio Habana und 1873 530 Sklaven auf dem Ingenio España, außerdem arbeiteten auf allen Pflanzungen auch chinesische Kontratarbeiter, an deren Einfuhr Julián Zulueta ebenfalls in großem Stil beteiligt war). Zu weiteren negreros aus Cádiz: Sosa Rodríguez, Enrique, *Negreros catalanes y gaditanos en la trata cubana, 1827-1833*, Havanna 1997, S. 32-33: Joaquín Gómez Hano de la Verga, José de la Vega, José de Hano Sierra und Francisco Antonio de la Concha.

106 Zum spanischen Abolitionismus: C. Schmidt-Nowara, *Empire and Antislavery, Spain, Cuba, and Puerto Rico 1833-1874*, Pittsburgh 1999, S. 126-160. E. Vila Vilar, *Los Abolicionistas españoles. Siglo XIX*, Madrid 1996.

107 Das Gesetz war schon Ende 1872 von der Vorgängerregierung ins Parlament getragen worden. Emilio Castelar hatte die Rede bei der Vorlage des Gesetzes gehalten: *Discurso pronunciado por d. Emilio Castelar en las Camaras españolas el 21 de diciembre de 1872 al presentar al Gobierno la ley para la abolición de la esclavitud en las colonias españolas, México 1873*. Zu den Bestimmungen des Gesetzes im Einzelnen: Paloma Arroyo Jiménez, *La sociedad abolicionista española, 1864-1886*, S. 13. www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/02110849/.../CHMC8282110127A.PDF, 22.09.2011.

auf Spanien (und nicht auf Kuba oder Puerto Rico) bezieht, die befreiten nackten (!) Sklaven keinen afrikanischen Phänotyp aufweisen und die zerbrochenen Ketten nur zu erkennen sind, wenn man – sein Leben riskierend – auf die Verkehrsinsel sprintet und sich das Ganze von Nahem ansieht¹⁰⁸.

Auf dem Denkmal für Emilio Castelar, das in Cádiz 1906 (auf der Plaza de Candelaria, heute Plaza de Castelar, an der sein Geburtshaus steht) errichtet wurde und Widmungen des *Ayuntamiento* von Cádiz und der lateinamerikanischen Konsuln von 1932, zu Castelars 100. Geburtstag, enthält, ist kein Hinweis auf die Sklavenbefreiung zu finden.¹⁰⁹

Das Monument in Cádiz für Segismundo Moret y Prendergast, Mitglied der *Sociedad Abolicionista Española*, Überseeminister der konstitutionellen Regierung von 1868 und Autor des nach ihm benannten Gesetzes von 1870, das für Kuba aber nicht die Abschaffung der Sklaverei, sondern nur die Freilassung aller nach dem September 1870 geborenen Kinder von Sklavinnen, die Freilassung aller über 60jährigen Sklaven, der *emancipados*¹¹⁰ und jener Sklaven, die in der spanischen Armee dienten, vorsah, enthält keinen Hinweis auf diesen Aspekt seines politischen Wirkens. Das vom ursprünglichen Standort auf der Plaza de San Juan de Dios mehrfach versetzte Denkmal steht übrigens auf einer Verkehrsinsel am Hafeneingang gegenüber dem Zollamt und wird sicher so selten wie die *Glorieta Emilio Castelar* in Madrid von Nahem betrachtet, so dass auch die seitlichen Beschriftungen „Libertad“, „Lealtad“ und die rückwärtige „Elocuencia“ mit Hinweis auf die öffentliche Subskription zum Denkmalbau von 1906 unter Bürgermeister Don Cayetano del Toro y Quartiellers eher selten gelesen werden dürften. Die Hauptwidmung „Cádiz a Moret“ unter „Patriotismo“ ist mit einigem guten Willen von weitem zu lesen. Die verschmutzten Figuren auf dem Sockel sind kaum mehr erkennbar und interpretierbar.

Ebenfalls in Cádiz gibt es auf der *Alameda Apodaca* zwei Denkmäler, die historische Persönlichkeiten, die gegensätzlicher nicht sein könnten, ehren. Da dies noch nirgendwo öffentlich reflektiert wird, dürfte dieser Widerspruch jedoch nur dem ausgesprochen eingeweihten Besucher auffallen. Dort befinden sich u.a. ein kleine Büste von José Martí (1853–1895), dem Anführer der kubanischen Unabhängigkeitsbewegung und überzeugten Sklavereieegner, aufgestellt 2001, und eine großes auffälliges Monument von 1922 für Claudio López Bru, Marqués de Comillas, einem katholischen Politiker und Unternehmer, dessen Vermögen u. a. aus den Sklavenhandelsgeschäften seines Vaters in Kuba und sonstigen Kolonialgewinnen stammte.¹¹¹

108 <http://www.artehistoria.jcyl.es/ciudades/monumentos/280.htm>, 3.04.2012.

109 Alle Bemerkungen zu Cádiz und San Fernando, zu denen kein Literaturhinweis aufgeführt wird, beruhen auf Beobachtungen und Fotografien der Autorin vom 6.9. (Cádiz) und 5.9. und 8.9. (San Fernando) 2011.

110 Die *emancipados* waren Afrikaner, die nach den englisch-spanischen Verträgen zur Verhinderung der Sklavenhandels als illegal Eingeführte aufgegriffen und eigentlich von den spanischen Behörden freizulassen waren, wenn sie fünf oder sieben Jahre für die Behörden oder an Privatpersonen vermietet gearbeitet hatten. Oft wurde das aber versäumt. L. Martínez-Fernández, *Fighting Slavery in the Caribbean. The Life and Times of a British Family in Nineteenth-Century Havana*, London 1980, S. 44–56.

111 Der 1. Marqués de Comillas, Antonio López y López (1817–1883), Großkaufmann (Inhaber der *Compañía de Tabacos en Filipinas*), Bankier (Präsident des *Banco Hispano Colonial*) und Schiffseigner, Inhaber der *Compañía*

6.2. Museen¹¹²

In Madrid gibt es das *Museo de América*,¹¹³ ein auf der Ebene der ausgestellten Artefakte ausgesprochen interessantes Museum für jeden an den Amerikas Interessierten ist. Die spanischen Eroberungen in Übersee werden in der neuen Dauerausstellung von 1994 nicht mehr glorifiziert, ihre Berechtigung aber auch an keiner Stelle in Frage gestellt. Vor allem werden die Folgen für Eroberten nicht thematisiert, von der demographischen Katastrophe nach der Conquista ist an keiner Stelle die Rede. Die Eroberungen werden in der Abteilung „El conocimiento de América“ („Das Wissen von Amerika“) dargestellt. Darin stehen die Berichte von Kolumbus und Cortés kommentarlos neben dem von Guamán Poma de Ayala, der mit einem Auszug zitiert wird, der nicht deutlich macht, dass es sich hier um den neben Las Casas schärfsten Kritiker an den Verbrechen der weltlichen und geistlichen Conquistadoren mit der indigenen Bevölkerung (der übrigens auch die Sklaverei von Afrikanern verurteilt) handelt und dessen Schrift¹¹⁴ eine der ganz wenigen Quellen indigener Provenienz zu diesem Thema darstellt. In diesem Kontext scheint es nicht verwunderlich, dass Sklavenhandel und Sklaverei im Museum nicht vorkommen. Afrolateinamerikaner erscheinen nur in den „Casta“-Bildern, in denen die verschiedenen ethnischen Gruppen und ihre Entstehung durch Beziehungen zwischen den „castas“¹¹⁵ von zeitgenössischen Malern dargestellt wurden. Im englischsprachigen Flyer steht zu einem solchen „Casta“-Bild: „The settlement of the Spaniards in America led to the arrival of Africans and Asians, who found their place in the new society carrying out very different roles.“ Dies ist nun schon eine böse Geschichtsklitterung, denn die

Transatlántica, die während des Zehnjährigen Krieges Soldaten und militärische Ausrüstung nach Kuba brachte, Sklavenhändler und Besitzer von Zucker- und Kaffeeplantagen auf Kuba, transferierte sein auf Kuba gemachtes Vermögen nach Spanien, vor allem nach Barcelona und Madrid: Bahamonde Magro/Cayuela Fernández, *Hacer las Américas* (Anm. 97), S. 22, 57, 59, 141-143, 150, 161, 217, 368-369. Zu den Geschäften der Brüder Antonio und Claudio López als „negreros“: M. Zeuske, „Out of the Americas: Sklavenhändler und Hidden Atlantic im 19. Jahrhundert. Ein Forschungsprojekt am Historischen Seminar der Universität zu Köln“, in: AHF Jahrbuch der historischen Forschung in der Bundesrepublik Deutschland (2009), S. 37-57, besonders S. 46, 52. (www.ahf-muenchen.de/Forschungsberichte/Jahrbuch2009/AHF_Jb2009_Zeuske.pdf, 20.01.2012). Claudio López Bru (1853–1925), 2. Marqués de Comillas, war sein Sohn und Erbe, führte seine Geschäfte fort, kämpfte wie sein Vater politisch und finanziell gegen die Unabhängigkeit Kubas. Er spielte außerdem eine zentrale Rolle im militanten politischen Katholizismus in Spanien, förderte korporativistische katholische Gewerkschaften, gründete ein katholisches Seminar, später Universidad Pontificia de Comillas, spendete viel Geld an Arme, die arbeitswillig und gläubig waren und sich an die Vorschriften der katholischen Sexualmoral hielten. Wegen seiner politischen Unterstützung der katholischen Kirche und seiner Spenden wurde er später hagiographisch verklärt. Er sollte sogar heiliggesprochen werden. E. Faes Díaz, Claudio López Bru, Marqués de Comillas, Madrid 2009.

112 Das Museo Naval in San Fernando, das für diese Untersuchung von Interesse wäre, war im September 2011 geschlossen.

113 Alle Angaben zum Museo de América stammen von einem Besuch am 12.6.2011, aus dem an diesem Tag ausgehändigten englischsprachigen Flyer und gekauften Begleitheft „Museo de América“, Madrid 2005.

114 Guamán Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), nachzulesen: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>, 3.08.2011.

115 „Kasten“, historische Bezeichnung für die verschiedenen Bevölkerungsgruppen in Spanischamerika, Weiße/Spanier, Indianer/indigene Amerikaner, Schwarze/Afrikaner und die Nachfahren aus verschiedenen interethnischen Paarbeziehungen, „Mestizen“, „Mulatten“ und zahlreiche Untergruppen. Zu den Begriffen: Mörner, Magnus, *Race mixture in the History of Latin America*, Boston 1967, S. 58. Dabei handelte es sich um der kolonialen Herrschaft dienende diskriminierende Zuschreibungen der Kolonialmacht.

Afrikaner kamen nicht an, sie wurden gegen ihre Willen unter schlimmsten Bedingungen – angekettet in überfüllten Schiffsbäuchen ohne sanitäre Einrichtungen – nach Spanischamerika verschleppt, und ihre Rolle war die von Sklaven, die unter Bedingungen arbeiten mussten, die ihre natürliche Reproduktion nicht gewährleisteten.

Nur in den „Casta“-Bildern „Sra. Principal con su negra esclava“ („Herrin mit ihrer schwarzen Sklavin“) und „Los Mulatos de Esmeraldas“ („Die Mulatten von Esmeraldas“, 1599) wird die Sklaverei erwähnt, in letztem indirekt. Die Beschriftung in der Ausstellung weist daraufhin, dass es sich dabei um die Anführer der *cimarrones negros* handelt, die sich an die Spitze einer indigenen Revolte gegen die Spanier in Ekuador gestellt hätten. Nachdem sie besiegt worden seien, sei ihr Bild Philipp III. von Spanien geschickt worden. Weder in der Beschriftung noch im Begleitheft wird erklärt, dass der Begriff *cimarrones* sich auf geflohene Sklaven bezieht. Im Begleitheft noch erwähnt, dass sich die *cimarrones* sich in Esmeraldas nach einem Schiffsbruch (eines Sklavenhandelschiffs? – das wird nicht erläutert) angesiedelt hätten¹¹⁶. Mit dem Bild „De Español y Negra nace Mulata“ („von Spanier und schwarzer Frau wird Mulattin geboren“) werden rassistische Vorurteile vermittelt, indem die schwarze Ehefrau eines Spaniers als zänkische Furie dargestellt wird, die ihren Ehemann schlägt, während ihr Kind versucht, die streitenden Eltern auseinanderzuhalten. Die Botschaft: eine interethnische Heirat widerspricht der sozialen Ordnung und damit wird auch die patriarchalische Geschlechterordnung ausgehebelt. Die Warnung vor interethnischen Beziehungen (vor allem mit Menschen afrikanischer Herkunft, die wegen ihrer Abkunft von Sklaven immer besonders stigmatisiert wurden) in diesem Bild von ca. 1785–1790¹¹⁷ steht im Kontext der zunehmenden Kritik an interethnischen Beziehungen, die von den privilegierten Schichten wie von der Krone als Bedrohung der sozialen Ordnung in den spanisch-amerikanischen Kolonien wahrgenommen wurden. Daher konnten nach der „Real Pragmática Sanción“ zur Verhinderung ungleicher Ehen von 1776, ausgedehnt auf Amerika 1778 mit expliziter Bezugnahme auf die Ehe zwischen Angehörigen verschiedener *castas*, Eltern Minderjährigen eine Eheschließung wegen ethnischer Ungleichheit verbieten. Der Verstoß gegen dieses Gesetz wurde mit Enterbung bestraft.¹¹⁸ In der Ausstellung finden solche Konstellationen freilich keine Erwähnung. In den Abteilungen „La realidad de América“, „La Sociedad“, „La Religión“ und „La Comunicación“ findet so etwas wie eine geographisch-kartographische und anthropologische Bestandsaufnahme des indigenen, kolonialen und modernen Amerika statt, wobei die beschriebenen Gesellschaften in „sociedades igualitarias“ (egalitäre Gesellschaften), „sociedades complejas“ (komplexe Gesellschaften) und „sociedades con Estado“ (Gesellschaften mit Staat) unterteilt werden, die in den Amerikas fast bis heute immer nebeneinander existiert hätten und den verschiedenen Stadien der historischen Entwicklung entsprächen. Im Bereich der „so-

116 P. Cabello, Museo de América, Madrid 2005, S. 22, 26, Abb. S. 24–25.

117 I. Katzew, *Casta Painting. Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*, New Haven/London 2004, Abb. 181.

118 V. Martínez Alier, *Marriage, Class and Colour in nineteenth-century Cuba. A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, Cambridge 1974, S. 11.

ciudad“ gibt es einen Bereich zum „ciclo vital“ (Lebenszyklus), der laut Ausstellungsbegleitheft zeigen soll, dass in allen menschlichen Gesellschaften Geburt, Pubertät, Heirat und Tod von bestimmten Zeremonien begleitet werden: Dass die indigenen Kulturen und mit ihnen diese Zeremonien durch die spanische Eroberung in manchen Regionen gänzlich vernichtet und die afrikanischen Sklaven in der Ausübung ihrer Kultur massiv behindert wurden, ist wiederum kein Thema. Wirtschaft – Bergwerke, Plantagen, Handel – wird generell nicht behandelt.

Wie sieht es nun mit dem *Museo Naval* aus, dem Schiffahrtsmuseum, aus? War es nicht die Aufgabe der Marine, die spanische Flotten mit Gold und Silber und tropischen Landwirtschaftsgütern sicher nach Spanien zu geleiten und die spanischen Territorien, besonders die karibischen Inseln, nach denen die anderen europäischen Mächte so gierten, weil die Zuckerplantagenwirtschaft mit Sklaven auf ihnen so profitabel war, gegen Invasoren zu verteidigen? Lieferten sich England und Spanien nicht 1739–1748 den *War of Jenkins Ear* oder die *Guerra de Asiento*, den Krieg um den Monopolvertrag im transatlantischen Sklavenhandel? Haben nicht eben deshalb 1762 im Siebenjährigen Krieg die Engländer Havanna besetzt und mit ihrer Einfuhr von Sklaven das Bestreben der Zuckeraristokratie nach Freihandel mit Sklaven befördert, der dann 1778 tatsächlich verkündet wurde? Im Schiffahrtsmuseum ist die Ausstellung zunächst nach den spanischen Monarchen und ihren Seeschlachten geordnet, es gibt außerdem Abteilungen zur nautischen Wissenschaft, Marine und Wissenschaft und zum Schiffbau, zu den geographischen Entdeckungen, zu Trafalgar und dem Unabhängigkeitskrieg (Festlandsspanischamerikas), „Kampagnen in Kuba, Santo Domingo und Afrika“ und „Waffen und Ethnographie“ (die sich vor allem auf die Philippinen bezieht). Von den politischen, handelspolitischen und wirtschaftlichen Hintergründen der Kriege, zu denen die gezeigten Seeschlachten gehören, wird nichts berichtet, und man ahnt es, nicht vom Sklavenhandel, nicht einmal im Raum zu Kuba... Eine Marine ist eben dazu da, die Interessen der jeweils herrschenden Dynastie/Regierung militärisch zu verteidigen, und Punkt.¹¹⁹

In Madrid wird das Thema Sklavenhandel und Sklaverei in der spanischamerikanischen Kolonialgeschichte an den Orten, die geeignet wären, dies zu thematisieren, also verdrängt. Und in Cádiz, dem Ort, wo die ersten Anträge auf Abschaffung der Sklaverei von Abgeordneten der Cortes gestellt – und freilich abgelehnt – wurden und wo die erste spanische Verfassung Nachfahren von Afrikanern¹²⁰ von Bürgerrechten ausschloss?

119 Alle Angaben zum Museo Naval stammen von einem Besuch am 16.6.011 und dem Flyer „Museo Naval“. Die Zweigstelle des Museo Naval in San Fernando war im September 2011 geschlossen, als die Autorin diese besichtigen wollte.

120 Die indianischen Männer bekamen das Wahlrecht, wenn sie spanisch sprachen, lesen und schreiben konnten und die katholische Religion angenommen hatten – Regelungen, die viele Indigene ausschlossen.

6.3. Der *Bicentenario* der spanischen Verfassung von 1812 in Cádiz und San Fernando

Cádiz und San Fernando bereiten z. Z. den 200. Jahrestag der Verabschiedung ersten spanischen Verfassung im Jahr 1812 (im Zusammenhang mit der ersten liberalen Revolution in Spanien von 1808–1814 und dem Unabhängigkeitskrieg Spaniens gegen die napoleonische Besatzung) vor. Praktisch führt das dazu, dass das *Museo de las Cortes in Cádiz* und die Kirche San Felipe de Neri, wo die Abgeordneten der verfassungsgebenden Versammlung am 19.3.1812 die Konstitution von 1812 vor ihrer offiziellen Verkündung beschworen, wegen Bauarbeiten bis Ende 2011 geschlossen waren.¹²¹ Beide Städte schmücken sich mit dem Attribut, „la cuna de la libertad“, die „Wiege der Freiheit“ zu sein. Sich an die Konstitution von 1812 positiv zu erinnern, ist durchaus angebracht, zur Zeit ihrer Gültigkeit (bis 1814) war sie die liberalste Verfassung in Europa und räumte den männlichen Staatsbürgern in Spanien und Hispanoamerika weitgehende politische Rechte ein. Sie schaffte aber nicht die Sklaverei, die dem Freiheitsgedanken am meisten entgegengesetzte Institution, ab,¹²² und schloss die Afrohispanoamerikaner von den politischen Rechten aus, es sei denn, sie hätten besondere Verdienste um das Vaterland erworben (wie alle politischen Verfassungen des 19. Jahrhunderts bis zur Etablierung des aktiven Frauenwahlrechts in Neuseeland 1893 schloss auch die Verfassung von Cádiz die Frauen vom Wahlrecht aus).¹²³

Dass Denkmäler wie das *Monumento a las Cortes* in Cadiz von 1912¹²⁴ keinen Hinweis auf die Begrenzungen der gepriesenen Verfassung enthalten, überrascht wenig. Sieht es bei der aktuellen öffentlichen Erinnerung vor dem *Bicentenario* anders aus?

121 Nach der Webseite des Museums (<http://www.cadiz.es/Category/cultura/museos/museo-de-las-cortes-de-cadiz/los-fondos/294>, 20.9.2011) werden in dem Museum Porträts berühmter Bürger aus der Zeit der französischen Belagerung ausgestellt, auch von etlichen hispanoamerikanischen Cortesabgeordneten des Jahres 1812.

122 In den Cortes von 1810–1814 scheiterten die Anträge von José Miguel Guridi y Alcocer, den transatlantischen Sklavenhandel zu verbieten, ein „Gesetz des freien Bauchs“ zu verabschieden und den Sklaven das Recht auf Freikauf zu gewähren sowie ein Gesetzesentwurf von Agustín de Argüelles zum Beenden des Sklavenhandels. M. R. Berbel/R. Bivar Marquese, La esclavitud en la experiencias constitucionales ibéricas, 1810-1824, in: I. Frasset (Hg.), *Bastillas, cetros y blasones: la independencia en Iberoamérica*, Madrid, 2006, S. 347-374. J.M. García León, En torno de las Cortes de Cádiz (Anécdotas, curiosidades, hechos y gentes de aquella magna Asamblea, Cádiz 2007, S.165-174.

123 § 22, nachzulesen unter: <http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/c/1812/12260843118006070754624/ima0144.htm>, 14.10.2011.

124 Errichtet zum 100. Jahrestag der Cortes zwischen 1912 und 1929. Auf dem Monument präsentiert die Statue einer römischen Bürgerin die Verfassung, die oben auf der Säule auch als Buch dargestellt wird. Eine Statuengruppe ist der „ciudadanía“ (Staatsbürgerschaft /Gemeinsinn), eine andere der Landwirtschaft gewidmet. Weitere Szenen beziehen sich auf die Weigerung des Verteidigungsrates von Cádiz, sich den napoleonischen Truppen zu ergeben, und auf den Schwur der Abgeordneten auf die Verfassung von 1812 in Kirche San Felipe de Neri. Zwei Reiterstatuen verkörpern Krieg und Frieden. Auf der Rückseite wird „Amerika in den Cortes“ gedacht: unter einer Herkulesfigur links unten lässt Cristóbal Colón einige Indianer, die er für die Königin mit nach Spanien gebracht hat, Isabela der Katholischen, Geschenke übergeben. M. L. Cano Navas, ESTUDIO ICONOGRÁFICO DEL MONUMENTO A LAS CORTES, CONSTITUCIÓN Y SITIO DE CÁDIZ, in: *Revista Virtual de la Fundación Universitaria española, Cuadernos de Arte e iconografía*, II/4 (1989), <http://www.fuesp.com/revistas/pag/cai0437.html> (20.09.2011)

In Cádiz gibt es eine Schauspielergruppe, die im Auftrag des „Consortio para la Conmemoración del II Centenario de la Constitución de 1812“ (Konsortium zum Gedenken an den 200. Jahrestag der Verfassung von 1812), einem Gremium, in dem die Regierung von Spanien, die Junta von Andalusien, das Provinzparlament und die Stadtregierungen von Cádiz und San Fernando vertreten sind,¹²⁵ vor dem *Monumento a las Cortes* und der *Iglesia San Felipe de Neri* die Szenen zur Entstehung der Constitución de Cádiz, der „Pepa“, aufführt. Dabei wird der berühmte liberale Abgeordnete Agustín Argüelles vorgestellt (ohne sein Bekenntnis zum Abolitionismus zu erwähnen) und verkündet, dass die Verfassung „Millionen Hispanoamerikanern“ die Freiheit gebracht habe. Die Ausnahmen werden nicht erwähnt, ebenso wenig, dass die Amerikaner sich nicht so sehr befreit gefühlt haben. Sonst hätten sie wohl 1810–1826 (hispanoamerikanisches Festland) und 1868–1878/1895–1898 (Kuba) keine Unabhängigkeitsrevolutionen gegen die spanische Kolonialherrschaft geführt. Besprochen wird auch die Abschaffung der Verfassung durch Fernando VII. und die Verfolgung der liberalen Abgeordneten in der Restaurationsperiode 1814–1820. Daraufhin wird ein Lied zur dynastischen Geschichte Spaniens seit den katholischen Königen gesungen.

In San Fernando wurden ein Denkmal für die Cortes von 1820 und ein Denkmal für die Pressefreiheit errichtet und auf dem „Campo de la Constitución“ („Feld der Verfassung“) wird des Schwurs der spanischen Armee auf die Verfassung von Cádiz am 19.3.1812 gedacht. Die Stadt holte sich den XVI Kongresse der AHILA (der Assoziation der europäischen Lateinamerikahistoriker) „El nacimiento de la Libertad en la Península Ibérica. Orígenes, Evolución y Debates“ („Die Geburt der Freiheit auf der Iberischen Halbinsel. Ursprünge, Entwicklung und Debatten“) 2011 in die Stadt. Dessen Eröffnungssitzung fand im Teatro de las Cortes, dem Tagungsort der Abgeordneten der verfassungsgebenden Versammlung von September 1810 bis Februar 1811, statt.¹²⁶ Und schließlich gibt es ein „Centro de Interpretación del Parlamentarismo“ (Zentrum der Interpretation des Parlamentarismus), wo man am ehesten eine Reflexion zu den hier besprochenen Themen erwarten könnte. In dem Zentrum zur Geschichte des spanischen und internationalen Parlamentarismus kann man von Monitoren aus auf mehreren Ebenen Bild- und Textdokumente zu den Ereignissen von 1808–1812 und ihrer Vorgeschichte in der Periode

125 Die Zusammensetzung des Gremiums kann man dem aus diesem Anlass verteilten Flyer entnehmen, in dem u. a. verkündet wird, dass die Infrastrukturen, die zum Bicentenario entstehen, zu einem Motor für die wirtschaftliche Entwicklung der Bucht von Cádiz dienen sollen. In dem Flyer wird auch als Ziel von „La Pepa 2012“ genannt, die „Transzendenz der Verfassung von 1812 für Europa und Amerika“ zu verkünden, also Spanien als Befreier der Amerikas darzustellen.

126 In der Eröffnungsrede von Carlos Martínez Shaw wurden der Ausschluss der afro-descendientes von politischen Rechten und das Schweigen der Verfassung von 1812 über die Sklaverei benannt, aber gesagt, dass man die Farbigen ausgeschlossen hätte, weil sonst viel mehr Amerikaner als Spanier das Wahlrecht gehabt hätten. Daher seien die spanischen Abgeordneten für den Ausschluss und die hispanoamerikanischen Abgeordneten dagegen gewesen. Das greift viel zu kurz: es gab spanische und spanischamerikanische Parlamentier in beiden Lagern und der Ausschluss der Nachfahren von Afrikanern hatte auch mit rassistischen Vorurteilen und der Furcht der weißen Eliten vor farbigen Aufsteigern zu tun. F. Alvarado, Franklin, Los descendientes de africanos en las Cortes de Cádiz, in: R. Cáceres Gómez (Hg.), *Del olvido a la memoria: Esclavitud, resistencia y cultura*, San José 2008, S. 55–60.

der Aufklärung abrufen. Es werden u.a. Informationen über die spanischamerikanischen Juntas, die nach der Besetzung Spaniens durch napoleonischen Truppen die Macht in Hispanoamerika übernahmen und schließlich die Unabhängigkeit der ehemaligen spanischen Kolonien vorbereiteten, und über die frühen spanischamerikanischen Verfassungen ab 1811 (Erste Verfassung Venezuelas) vermittelt. Es wird von der Verkündung gleicher Rechten für die Bürger beider Hemisphären durch die Verfassung von Cádiz gesprochen, ohne die Exklusion der Afrohispanoamerikaner zu erwähnen, während der Ausschluss der Frauen vom Wahlrecht benannt und dessen historische Hintergründe beleuchtet werden. Berichtet wird von der Wahl spanischamerikanischer Abgeordneter zu den Cortes von 1810 und deren Vertretern in der Redaktionskommission der Verfassung, von der wichtigen Rolle des Abgeordneten José Mexía Lequerica aus Quito, der in den Cortes Venezuela vertrat, auf Seiten der radikalen Liberalen (für den es in Cádiz an einem Haus an der Plaza de Mina eine Gedenktafel gibt). Der Sklavenhandel nach und die Sklaverei in Hispanoamerika vor und nach der Independencia werden nirgendwo erwähnt.

Trotz der Erinnerungslücken ist das „Centro de Interpretación del Parlamentarismo“ sicher eine Institution, die der Verbreitung demokratischen Gedankengutes dienen soll, u. a. durch die Präsentation von Videosequenzen zur Wiederherstellung der Demokratie in Spanien nach dem Sturz der Franco-Diktatur 1976 und dem gescheiterten Militärputsch gegen die Demokratie 1981. In derselben Stadt gibt es aber auch das *Panteón de Marinos Ilustres* in der Militärsiedlung San Carlos, das Pantheon für die berühmten Seeleute, dessen Bau 1786 unter Carlos III begonnen wurde, das aber erst unter Isabel II. 1854 fertig gestellt eingeweiht wurde, die das *Colegio Naval* auf dem Gelände gegründet hatte. Weitere Bauarbeiten fanden unter der Diktatur Francos statt, von 1943–1959. Hier sind die „Helden“ der spanischen Marine von Trafalgar bis zum Bürgerkrieg beigesetzt¹²⁷ und werden mit kitschigen Denkmälern geehrt, einschließlich derer, die die hispanoamerikanischen Unabhängigkeitsrevolutionen von 1810–1826 bis und die *Independencia* Kubas 1895–1898 niederschlagen sollten. Es gibt in Grabmal für Joaquín Bustamante y Quevedo, Chefs des Generalstabs der „Escuadro de Operaciones de Cuba“, ein Monument für Manuel Deschamps y Martínez, Kapitän des Handelsschiffes „Montserrat“ der Compañía Trasatlántica, das 1898 den spanischen Häfen in Kuba unter Umgehung der Blockade durch die USA zu Hilfe kam, ein Grabmal für den Admiral Pascual Cervera y Topete (1839–1909), dessen Flotte vor Santiago de Cuba versenkt wurde und der nach dem Sieg der USA die spanischen Marinetruppen vor endlich abzog. Das Agieren der franquistischen Marine im Bürgerkrieg von 1936–1939 wird gewürdigt. Zum Beispiel wird Salvador Moreno Fernández (1886–1966), Schiffskommandant auf Seite der Franquisten im Bürgerkrieg und Marineminister während der Franco-Diktatur (1939–1945, 1951–1957) und in Baltasar Garzóns Anklageschrift gegen die 35 höchsten Funktionäre

127 Tafeln erinnern auch an Seekriegshelden früherer Zeiten wie Cristobal Colón. Eine Tafel ehrt alle Marineangehörigen Spaniens vom 14. Jahrhundert bis zur Gegenwart, inklusive der Konquistadoren, der „Flota Nacional“ und der „Flota Republicana“.

des Franco-Regimes¹²⁸ als Verbrecher gegen die Menschlichkeit genannt, im *Pantéon* mit einem Grabmal geehrt.

Ein pensionierter Marineoberst gestaltete die offizielle Führung für die Kongressteilnehmer/innen der AHILA am 8. September 2011. Er trug zwischen launigen Anekdoten einen sehr nationalistischen und militaristischen Diskurs vor, der angesichts der Tatsache, dass der Mann offenbar noch Beziehungen zur daneben liegenden Schule für Unteroffiziere der Marine hat, für die spanische Demokratie fürchten lässt, wenn ihre Marinegehörigen in diesem Geist erzogen werden. Resümee: Die spanische Marine hat, gleich unter welcher Regierung, immer für das Richtige gekämpft, und selbstverständlich immer hehre nationale Interessen verfolgt. Kolonialbesitz und Sklavenhandel zu schützen war ebenso in Ordnung, wie die Zweite Spanische Republik stürzen.

Die Spurensuche nach Erinnerungsorten an Sklavenhandel, Sklaverei- und Kolonialgeschichte in Spanien führt also vor allem an Orte des Verdrängens und Vergessens. Dass die großen öffentlichen Debatten in den Medien sich, wenn überhaupt, eher mit der noch längst nicht aufgearbeiteten Franco-Diktatur befassen, als mit der fernen kolonialen Vergangenheit, überrascht wenig. In Zeiten wirtschaftlicher Krisen stehen Kontroversen über die Geschichte nicht in unbedingt im Mittelpunkt öffentlichen Auseinandersetzungen. Dazu kommt, dass es in Spanien keine starke afrohispanoamerikanische Minderheit analog zur afrokaribischen Diaspora in England und Frankreich gibt, die eine Diskussion des Themas erzwingen wollte oder könnte. Aber selbst im akademischen und intellektuellen Milieu, wo man doch eigentlich etwas mehr Reflexion internationaler Debatten zur Geschichtspolitik erwarten könnte, ist das Thema bisher kaum präsent.

7. Schlusskommentar

Den Leser/innen dieses Beitrages wird nicht entgangen sein, dass die Autorin dieses Beitrages der Meinung ist, dass in den ehemaligen kolonialen Metropolen und an historischen Schauplätzen von Sklavenhandel und Sklaverei an deren Geschichte erinnert werden sollte und die Verdrängung dieser unbequemen Vergangenheit aus ideologischen und/ oder kommerziellen Gründen nicht angebracht ist. Die Geschichtsdarstellung sollte versuchen, der Komplexität des Themas gerecht zu werden, die aktuellen Forschungen der Sklavereigeschichte einzubeziehen und die Geschichte der Sklaverei nicht als separaten, sondern als integralen Teil der Geschichte Europas, der Amerikas und Afrikas zu präsentieren. Sie sollte nicht in die paternalistische Denkweise der Abolitionist/innen des 19. Jahrhunderts zurückfallen und der Perspektive der widerständischen Opfer der Versklavung breiten Raum geben. Ausstellungsmacher/innen, Museumskurator/innen und

128 www.publico.es/espana/165743/el-dictador-y-sus-complices/slideshow#8. 22.9.2011. Auto del Juez Garzón en que se inhibe de investigar la causa del Franquismo: Juzgado Central de Instrucciones Nº 5, Audiencia Nacional, Madrid, Sumario (Proc. Ordinario 53/2008 E, Madrid 18.11.2008. Anklage wegen „detención ilegal“ (illegale Festnahme „Verschwindenlassen“) politischer Gegner von 1936. Salvador Moreno Fernández wird als einer der Hauptschuldigen der Franco-Diktatur benannt, aber sein Tod festgestellt.

Auftraggeber/innen von Denkmälern sollten mit der afrokaribischen Diaspora in Europa bzw. den ortsansässigen afro(latein)amerikanischen Gemeinden in einen Dialog über die angemessene Form der Erinnerung treten, wenn die Erinnerungsorte nicht ohnehin auf deren Initiative zurückgehen. Es ist nicht zu erwarten, dass es man zu einer solchen Frage in irgendeinem sozialen Kontext eine einheitliche Meinung erreichen kann oder dass es überhaupt eine „richtige“ Form gibt, an diese Vergangenheit zu erinnern, aber schon die öffentliche Debatte darum wird ein historisches Bewusstsein zur Bedeutung der Geschichte von Sklaverei und Sklavenhandel außerhalb akademischer Kreise bewirken.

Zumbi and the Voices of the Emergent Public Memory of Slavery and Resistance in Brazil

Ana Lucia Araujo

RESÜMEE

Dieser Artikel untersucht die Entwicklung der öffentlichen Erinnerung an Sklaverei in Brasilien. Er versucht zu verstehen, warum Sklaverei nach und nach im öffentlichen Raum sichtbar wird. Bei der Untersuchung der Initiativen zur Förderung des materiellen und immateriellen Erbes der Sklaverei widmet der Text der Erinnerung an den Widerstand gegen die Sklaverei, verkörpert durch Zumbi, den Anführer des quilombo Palmares, der größten und dauerhaftesten Sklavenfluchtsiedlung, besondere Aufmerksamkeit. Er belegt die wachsende Präsenz von Sklaven und Sklavinnen, die gegen die Sklaverei gekämpft haben, im öffentlichen Raum als Teil eines umfassenderen Phänomens, das in verschiedenen Städten der Karibik und Lateinamerikas erkennbar ist. Der Beitrag schließt damit zu zeigen, dass die wachsende Zahl von Denkmälern für Zumbi in Brasilien nicht nur aus dem Bedürfnis entspringt, schwarze historische Akteure sichtbar zu machen, sondern auch das Ergebnis der Forderungen ist, gegenwärtige soziale und ethnische Ungleichheiten zu beenden.

Brazil imported the largest number of Africans in all of the Americas and was also the last country in the American continent to abolish slavery. After the end of slavery, the majority of the descendants of Africans who were deported to Brazil remained economically and socially excluded. As in the rest of the Americas, Europe, and Africa, emerging initiatives highlighting the memory of slavery in the Brazilian public space has largely resulted from the political struggle of Afro-Brazilian actors seeking social justice. Through popular festivals, music, visual arts, and religion, various black groups have promoted the connections between Brazil and Africa. However, in Brazilian cities with large populations of African descent, including Salvador (Bahia) and Rio de Janeiro, the memory of slavery was restricted to the private sphere or to specific occasions and places, by remaining largely absent from the public space.

Despite the increasing visibility given to slavery in the international arena, Brazilian initiatives commemorating and memorializing slavery are recent and scarce. The absence of monuments and museums specifically dedicated to slavery that persisted until recent years in Brazil indicates how difficult it has been for the nation to deal with its slave past, because most individuals of African descent, which today constitute more than 50 percent of the total population, still occupy the lower ranks of Brazilian society. In addition, Afro-Brazilians do not wish to be constantly identified with a negative image of victimhood, embodying the tragedy experienced by their ancestors.

In the first section of this paper, I explain how the memory of slavery remained confined to the private sphere and concealed in Brazilian public space. The second section then examines some public and private initiatives promoting tangible and intangible heritage of slavery in various Brazilian cities, especially in Bahia and Rio de Janeiro. Finally, the third section discusses the impact of the international rise of the public memory of slavery in Brazil. I seek to understand how slavery gradually started gaining visibility in the public space by giving particular attention to the public memory of resistance against slavery, embodied by Zumbi, the leader of Palmares *quilombo*, the largest and longest lasting Brazilian runaway slave community. I show that the emphasis on slave rebels and maroons is not particular to Brazil, but part of a broader Latin American and Caribbean context, in which the visibility of the populations of African descent is growing. Consequently, the images of enslaved men and women are no longer simply equated with those of the victims, but rather with the image of slave fighters and resisters.

Slavery in Brazilian Public Memory

The abolition of slavery in Brazil consisted of a long process involving various factors. Enslaved men and women fought against slavery by running away, creating fugitive slave communities, organizing rebellions, and purchasing their freedom and the freedom of their relatives. When slavery was finally outlawed in 1888, the Brazilian state did not provide land, employment, or education to the newly emancipated men and women. In the rural areas, most former slaves continued working for their former masters for little or no wages, whereas others moved to urban areas in search of better living conditions and work opportunities.¹

During the second half of the nineteenth century, Brazilian intellectual and economic elites increasingly promoted whitening policies. Based on eugenic arguments, the idea of whitening aimed to slowly eliminate the African component of the Brazilian population.² Following the abolition of slavery, Brazilian monarchy and the rural elites encour-

1 R. Conrad, *The Destruction of Brazilian Slavery, 1850–1888*, Berkeley 1972.

2 There is a large literature on Brazilian whitening policies. Among others, see M. Corrêa, *Ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, Bragança 1998, and L. M. Schwarcz, *O espetáculo das raças; cientistas, instituições e questões raciais no Brasil*, São Paulo 1993. More recently, see A. A. Romo, *Brazil's Living Museum: Race, Reform, and Tradition in Bahia*, Chapel Hill 2010, and P. Alberto, *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil*, Chapel Hill 2011.

aged the immigration of Italian, Spanish, Portuguese, and German workers to gradually replace the slave workforce of the coffee plantations in São Paulo and Rio de Janeiro. From 1884 to 1893, almost one million European immigrants arrived in Brazil. Although European immigration contributed to increase the country's white and mixed population, whitening policies were not successful.³

The whitening policies and the myth of the three races – sustaining that Brazil was formed by the balanced contribution of three human groups (indigenous, Europeans and Africans) – which had emerged in the first half of the nineteenth century, helped to promote the idea that Brazilian society was essentially mixed and characterized by harmonious racial relations.⁴ During the 1940s, these ideas of racial mixture and racial harmony were embodied in the term “racial democracy,” an ideology that overtime basically denied the existence of racism and racial inequalities.⁵ In the 1950s, the image of Brazil as a “racial laboratory” or a “laboratory of civilization” was disseminated abroad, especially through the work of Brazilian physician and anthropologist Arthur Ramos (1903–1949), who in 1949 became the director of the Department of Social Sciences of UNESCO. In this same year, the fourth session of the General Conference of UNESCO approved a major initiative to fight racism and in 1950 the fifth session of UNESCO's General Conference approved a study of racial relations in Brazil.⁶ Just a few years after the Holocaust, in a period when racism and segregation persisted in the United States and had become state doctrine in South Africa, UNESCO's aim was to explain how Brazil succeeded in producing racial harmony. Eventually, the monographs produced by scholars who participated in the UNESCO study, including Florestan Fernandes, Roger Bastide, Harry W. Hutchinson and Charles Wagley concluded that despite the appearance of racial tolerance Brazil was a country marked by the existence of racial and social inequalities instead of harmonious racial relations.⁷

The debates on racial relations initiated in the 1950s intensified in the 1960s. During the military regime (1964–1985) the idea of racial democracy was gradually transformed into an ideology of the Brazilian state. In the 1960s, Florestan Fernandes was the first Brazilian scholar who systematically criticized racial democracy, influencing subsequent

3 See among others T. H. Holloway, *Immigrants on the Land: Coffee and Society in São Paulo, 1886–1934*, Chapel Hill 1980, and G. R. Andrews, *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888–1988*, Madison 1991, especially chapter 3.

4 On the idea of racial harmony, see G. Freyre, *Casa-grande & senzala*, Rio de Janeiro 2003 [1933]. On the myth of the three races see L. M. Schwarcz, *Le complexe de Zé Carioca: notes sur une certaine identité métisse et malandra*, in: *Lusotopie* (1997), pp. 249–266, on p. 253 and Ana Lucia Araujo, *Public Memory of Slavery: Victims and Perpetrators in the South Atlantic*, Amherst 2010, p. 213.

5 See A. S. A. Guimarães, *Racismo and anti-racismo no Brasil*, São Paulo 1999, p. 62; A. S. A. Guimarães, ‘Depois da democracia racial’, in: *Tempo Social*, in: *Revista de Sociologia da USP*, 18, (2006) 2, pp. 269–287, on p. 269.

6 See UNESCO, *The Race Question*, Paris 1950, and Alfred Métraux, *Une enquête sur les relations raciales au Brésil*, in *Le Courier*, Publication de l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture 8-9, August–September, 1952, pp. 6.

7 R. Bastide and F. Fernandes, *Branco e negro em São Paulo; ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*, São Paulo 1959.

studies on racial relations.⁸ Since then, despite the growing number of studies on racial relations developed by Brazilian scholars and the Afro-Brazilians' struggle against racism, the myth of three races and the ideology of racial democracy, also sustained by the idea of *mestiçagem* (racial mixture) remain fully alive in Brazil. However, the end of the military dictatorship in 1985 and the commemoration activities of the centenary of the abolition of slavery in Brazil in 1988 contributed to the emergence of important initiatives aiming to fight racial inequalities and make the memory of slavery and the roles of Afro-Brazilian historical actors visible in public space.

In 1978, the creation of the Movimento Negro Unificado (Unified Black Movement) led to organization of several local festivals commemorating Zumbi, the black leader who was assassinated in 1695 by the Portuguese army that then destroyed the *quilombo* after decades of successful resistance.⁹ In 1983, the Brazilian black movement organized several activities on November 20 to celebrate the anniversary of the death of Zumbi as well. These activities intensified in 1988 with the commemoration activities of the centenary of Brazilian abolition of slavery. As part of the celebrations, various conferences and exhibits were organized, and numerous scholarly books focusing on Brazilian slavery were published. In addition, the government created the Fundação Cultural Palmares (Palmares Cultural Foundation) to promote and preserve Brazilian black heritage. The year 1988 was marked by the approval of the new Brazilian democratic constitution that established for the first time that racism was a crime. Article 68 of the Act of the Transitory Constitutional Disposals law, also determined that remnants of *quilombo* communities had the right to ownership of land they occupied.

Following these first initiatives, during the 1990s affirmative action had become a crucial element in the fight against racism. In 1995, the 300th anniversary of the death of Zumbi was widely celebrated all over the country. Since then, the Brazilian black movement has replaced the commemoration of May 13, the day of the signature of the 'Golden Law' abolishing slavery, with the commemoration of November 20, which in 2003 officially became National Black Consciousness Day. This change was the result of a process that transformed the official narrative of Brazilian slavery and its abolition. Hence, Afro-Brazilians are depicted as men and women who fought for their freedom and not as passive and grateful victims who received the gift of freedom from the royal heiress.

Heritage of Slavery

Although in Brazil African heritage is deeply intertwined with the tangible and intangible heritage of slavery, the valorisation of African culture is a recent trend, which is part

8 See F. Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo 1965. See also F. H. Cardoso, *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*, São Paulo 1962. Anani Dzidziyeno was the first African American sociologist to discuss racism in Brazil. See A. Dzidziyeno, *The Position of Blacks in Brazilian Society*, London 1971, and A. S. A. Guimarães, *Preconceito de cor e racismo no Brasil*, in: *Revista de Antropologia*, 47, (2004) 1, pp. 9-43, on p. 25.

9 See Andrews, *Blacks and Whites in São Paulo*, p. 217.

of the international rise of the public memory of slavery in Europe, Africa, and other countries of the Americas in the last twenty years. Initiatives promoting African heritage in the Americas and slavery sites in Africa are very often associated with the development of tourist initiatives that have been receiving increasing support from international agencies such as UNESCO, especially through The Slave Route project launched in 1994.¹⁰ In the public context, memory is not a simple issue of transmission. It is also related to the various forms different groups (including governments, official agencies, and NGOs) with particular political and economic interests fight to occupy the public space.

Today men and women of African descent are the majority of the Brazilian population. Despite this fact, Afro-Brazilian presence has been largely neglected in public official written and visual narratives since the colonial period. Except in the works of foreign artists who started visiting Brazil in the seventeenth century, black enslaved women and men were rarely portrayed in Academic painting and until the end of the nineteenth century they barely appeared in literary works.¹¹ The abolition of slavery did not change this situation. On the contrary, the official narrative of the abolition in Brazil focused on the redeemer Princess Isabel (1846–1921), who signed the Golden Law abolishing slavery on May 13, 1888, and not on black historical actors.

In the early twentieth century even though the emergence of a modernist movement in visual arts and literature introduced a growing number of representations of black individuals, with the rise of the whitening theory, the *mestiço* (mixed-race person) became the symbol of the Brazilian nation, concealing and diluting black presence in favour of celebrating *mestiçagem*. Consequently, over the first half of the twentieth century, few monuments and museums highlighted the Afro-Brazilian presence, including the monument to *Mãe Preta* (Black Mother) unveiled in São Paulo in 1955, the Museu do Negro (Black Museum) created in Rio de Janeiro in 1960, and the Museu Afro-Brasileiro (Afro-Brazilian Museum) unveiled in Salvador (Bahia) in 1982.¹²

In Brazil, as in other slave societies, enslaved men and women and their descendants preserved a collective memory of slavery, but these recollections were often scarce and usually remained among the members of the family, restricted to the private sphere and small circles. In these groups in which the chain of transmission was not totally disrupted, personal and collective memories remained alive in various instances, including Afro-Brazilian religions such as Candomblé,¹³ and cultural traditions, including different forms of

10 See The Slave Route project, http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=25659&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [accessed 5 August, 2011].

11 See A. L. Araujo, Gender, Sex and Power: Images of the Enslaved Women's Bodies, in Gwyn Campbell and Elizabeth Elbourne (eds.), *Sexuality and Slavery: The Carnal Dynamics of Enslavement*, Athens, forthcoming.

12 On Museu do Negro, see M. Wood, The Museu do Negro in Rio and the Cult of Anastácia as a New Model for the Memory of Slavery, in: *Representations*, 113 (2011), pp. 111–149. On the Monument to Mãe Preta, see Alberto, *Terms of Inclusion*, p. 209–211.

13 Candomblé is an "Afro-Brazilian religion of divination, sacrifice, healing, music, dance and spirit possession," see J. L. Matory, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton, NJ, and Oxford 2005, p. 1. Candomblé temples were traditionally organized according to the orixás (Yoruba 'deities') and 'nations' (Mina, Jeje, Nagô, Congo, Angola, etc.), usually associated with the broad regi-

dance and music.¹⁴ During the first half of the twentieth century, Afro-Brazilian religious festivals and Brazilian Carnival were among the exceptional occasions when Afro-Brazilian historical actors were celebrated in the public arena. Since the early 1930s the themes of each *escola de samba* became more sophisticated.¹⁵ Actually, the lyrics and themes developed by Rio de Janeiro samba schools since the end of the 1950s featured slavery themes and celebrated Afro-Brazilian historical actors who resisted slavery. Among them were not only Zumbi, but also other individuals who were freed by their masters or who were able to buy their freedom, like the Brazilian-born freedwoman Chica da Silva and the legendary character Chico Rei. In the 1970s, the growing importance of Afro-Brazilian actors in Rio de Janeiro's school of samba parades, was accompanied by the increasing visibility of Bahian Carnival which started gaining attention from the mass media. A new positive black identity, usually in connection with the African American movement for civil rights, emerged in Bahia, where new Carnival and cultural groups (*blocos*) such as *Ilê Aiyê*, *Olodum*, *Malê Debalê*, and *Timbalada* publicly asserted blackness through the promotion of Afro-Brazilian culture. During Bahian Carnival, these *blocos* often presented in their parades themes underlining slave resistance in Brazil.¹⁶

Until the end of the 1980s, Carnival, along with some religious festivals, remained one of the only occasions in which slavery appeared in the public arena. However, during this period, following the growing visibility of the Brazilian black movement, the way slavery was depicted in Carnival parades changed. Although in other important areas of Brazilian popular culture, like television, idealized representations of slavery continued to predominate, the early celebratory representations of the abolition of slavery, seen as a gift given by Princess Isabel, along with the figures of Black Mother, were slowly replaced with representations of Afro-Brazilian historical actors who fought slavery or who were successful in gaining their freedom.

In Brazil, intangible heritage of slavery remains alive both in the rural and urban areas, especially among the numerous communities of *quilombo* remnants (*quilombolas*), a category that includes groups of descendants of former enslaved individuals who occupy the same land and who share common identity elements.¹⁷ As in the past, these communities convey the memory and the heritage of slavery in processes engaging 'with acts of remembering that work to create ways to understand and engage with the present.'¹⁸ In

on of embarkation of enslaved Africans. In addition to Matory's book more recent studies include S. Capone, *Searching for Africa in Brazil: Power and Tradition in Candomblé*, Durham 2010 and L. N. Parés, *A Formação do Candomblé – História e Ritual da Nação Jeje na Bahia*, Campinas 2007.

14 On how slavery is embodied in dance and ritual see R. Shaw, *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*, Chicago 2002 and A. Brivio, *Foreign Vodun: Memories of Slavery and Colonial Encounter in Togo and Benin*, in A. L. Araujo (ed.), *Living History: Encountering the Memory of the Heirs of Slavery*, Newcastle, 2009, pp. 245-268.

15 J. N. Green, *Beyond Carnival. Male Homosexuality in Twentieth-Century Brazil*, Chicago 2001, p. 27.

16 See M. Agier, *Anthropologie du carnaval: la ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille 2000.

17 Today the communities defined as remnants of *quilombos* comprise not only the lands originally occupied by runaway slave communities but also the lands obtained through purchase, heritage, donation, or simply occupation.

18 L. Smith, *Uses of Heritage*, London/New York 2006, p. 44.

this context, *quilombola* communities interpret and represent the past in various ways,¹⁹ through Candomblé and Catholic ceremonies and festivals, music, and dance performances like *jongo*, the practice of ‘playing stick’ or in martial arts such as *capoeira*.²⁰ During the 2000s an increasing number of Candomblé temples, most of which were already important tourist landmarks, were officially included by the IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/ National Historical and Artistic) in the list of national heritage.²¹ In 2008 *capoeira* was listed as intangible national heritage as well. This recent recognition is marking an important change, as Candomblé and *capoeira* were extensively repressed by the Brazilian state until the end of the 1950s, and continued to be marginalized and ascribed to the poor Afro-Brazilian population during the second half of the twentieth century.

For the eyes that want to see, Brazilian slave past is visible through its tangible heritage including the *charqueadas* (salted meat factories) of Rio Grande do Sul, the former coffee plantations of the Paraíba Valley, or the former sugar plantations and sugar mills of the Northeast region. In the Paraíba Valley and Rio Grande do Sul some estates were restored and transformed into hotels. In the Fazenda Ponte Alta (Barra do Piraí, Rio de Janeiro) and the Charqueada São João in Rio Grande do Sul, the original slave quarters were preserved. The Fazenda Santa Clara (Valença, Rio de Janeiro), one of the largest coffee producers of the region, which held 2,800 slaves, is visited by hundreds of tourists each year. However, these privately owned initiatives do not aim to emphasize the slave past of the region and are still perceived as rural tourism. Most of these rural sites are owned by local families and were adapted to receive tourists who can visit the property, stay for one or two nights, celebrate marriage and anniversaries, and also visit the buildings of the former slave quarters or the sites where enslaved men or women were beaten to death. Even though in some visits it is mentioned that enslaved men and women were responsible of running these large states, most sites are organized to emphasize the wealth of their owners and the luxury of their ‘European’ lifestyles.

Likewise, in the urban areas of former slave ports such as Recife, and Rio de Janeiro, very few heritage or touristic initiatives focus on the slave past. Until some years ago, the old port zone of Rio de Janeiro, close to the city downtown area, was abandoned and the populations still living in that area remained neglected by the public authorities. Whereas parts of the Salvador port neighbourhood are neglected, other areas where enslaved

19 M. K. Smith, *Issues in Cultural Tourism Studies*, London / New York 2009, p. 79.

20 Jongo is an Afro-Brazilian dance and music manifestation, found particularly in Brazilian South East region. For more information, see S. H. Lara and G. Pacheco (eds.), *Memória do Jongo: As Gravações Históricas de Stanley J. Stein: Vassouras 1949*, Rio de Janeiro: Edições Folha Seca, 2007) and the documentary *Jongo, Calangos e Folias: Música Negra, Memória e Poesia* (2008), by H. Mattos and M. Abreu, <http://ufftube.uff.br/video/9RBAHO8O6474/Jongos-Calangos-e-Folias-M%C3%B3sica-Negra-Mem%C3%B3ria-e-Poesia> [accessed August 5, 2011]. On “playing stick,” see the documentary *Versos e Cacetes: O Jogo do pau na cultura afro-fluminense* (2007) by M. R. Assunção and H. Mattos, <http://ufftube.uff.br/video/G2SY2DSB1KSS/Versos-e-Cacetes-O-jogo-do-pau-na-cultura-afro-fluminense> [accessed August 15, 2011].

21 It is important to note that a Candomblé temple such as Casa Branca (Salvador, Bahia) was included in 1986 by the IPHAN in the list of Brazilian national heritage.

men, women, and children disembarked were transformed into elegant restaurants and expensive apartment buildings with a great view to the Bay of All Saints. In both cases, the various slavery landmarks do not contain any kind of plaque or stone indicating the role they played during the period of Brazilian slavery.

Although several museums, especially in Bahia and Rio de Janeiro, are partially or sometimes entirely dedicated to African arts, religions and traditions, until 2011 a museum specifically dedicated to slavery had not yet been created in Brazil. Several public and private museums all over the country—including the Museu da Inconfidência (Ouro Preto, Minas Gerais), the Museu do Escravo (Belo Vale, Minas Gerais), the Museu de Artes e Ofícios (Belo Horizonte, Minas Gerais), the Museu Imperial de Petrópolis (Petrópolis, Rio de Janeiro), the Museu Histórico Nacional (Rio de Janeiro), the Museu do Negro (Rio de Janeiro), the Museu da Cidade (Salvador, Bahia), the Museu Náutico da Bahia and the Museu Júlio de Castilhos (Porto Alegre, Rio Grande do Sul)—contain objects and sometimes one or two rooms dedicated to slavery. However, the issue of slavery is almost never directly addressed. The Atlantic slave trade frequently appears under the topic of ‘trade’ and slavery is almost always referred to as being part of the general colonial context of ‘labour’. The permanent exhibitions presented in these institutions do not provide any detailed account of the Luso-Brazilian slave trade and slavery and do not explain the past and present consequences of slavery in Brazil. Instead, most of the exhibitions follow old museography, trends that do not require the spectator’s participation. These exhibits usually display nineteenth-century European iconography, especially the reproductions of lithographs by Jean-Baptiste Debret (1768–1848), depicting daily Brazilian slave life, especially physical punishments. The Museu Júlio de Castilhos, like some other Brazilian museums, displays instruments used to torture enslaved men and women. Although these objects and images inform the visitor about the cruelty of slavery, which was a crucial institution in Rio Grande do Sul and not only in more well-known Brazilian states such as Bahia and Rio de Janeiro, they reduce the image of Afro-Brazilians to victimised individuals by failing to indicate their crucial role in the construction of the Brazilian nation.²² In the Museu da Cidade the presentation of slave life is limited to few glass displays containing miniatures depicting enslaved men and women performing different activities in the urban and rural areas. This same approach can also be found in the Museu Histórico Nacional, although its permanent exhibition was recently redesigned, inscribing the Luso-Brazilian slave trade in the international context.

In 2004 the Museu AfroBrasil was founded in the city of São Paulo to promote African arts, culture, and heritage. Despite providing information on slavery from the point of view of the Afro-Brazilian population, the museum’s curator Emanuel Araújo refused to make slavery the central aspect of the museum.²³ In the last twenty years, through

22 On the images and narratives that emphasize the suffering of the Brazilian black population see M. S. dos Santos, ‘The Repressed Memory of Brazilian Slavery’, in: *International Journal of Cultural Studies*, 11 (2008) 2, pp. 157–175.

23 See K. Cleveland, *The Art of Memory: São Paulo’s AfroBrazil Museum*, in: A. L. Araujo (ed.), *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space*, New York 2012, forthcoming.

the initiative of Afro-Brazilian communities, an increasing number of local community museums were created all over the country to promote Brazilian black history. However, these small and young institutions are not always engaged in constructing an alternative narrative of Brazilian slavery. Lacking the appropriate resources to survive, they remain unstable, and have to keep their focus on the development of educational activities such as workshops of Afro-Brazilian dance, music, arts and cuisine.²⁴

Over the last fifteen years several slavery sites were discovered in Rio de Janeiro's Gamboa neighbourhood, close the city's old port. In 1996, an archaeological excavation in a private property at 36 Pedro Ernesto Street (former Cemitério Street) revealed a burial ground containing bone fragments of dozens of African enslaved men, women, and children. Known as Cemitério dos Pretos Novos, during the eighteenth and nineteenth centuries thousands of African men, women, and children were buried in this site which was situated close to the Valongo wharf and slave market, where from 1780 to 1831 thousands of enslaved Africans disembarked when the Atlantic slave trade was still legal in Brazil, and where the largest Rio de Janeiro slave market was located between 1818 and 1830.²⁵ This site was described in detail by the numerous travellers who visited Rio de Janeiro during the nineteenth century, including Maria Graham (1785–1842)²⁶ and Robert Walsh (1772–1852).²⁷ French artist Jean-Baptiste Debret also described the market and one of its ware-rooms in the text accompanying his lithograph 'Boutique de la Rue Val-Longo' published in his *Voyage pittoresque et historique au Brésil* (1834–1835).²⁸ Between 1824 and 1830 alone – before the Cemetery of Pretos Novos was closed because of the official ban on the Brazilian slave trade – more than 6,000 newly arrived Africans were buried at the site.²⁹

Despite the numerous descriptions of the Valongo slave market in travel accounts, the exact location of the wharf remained unknown for over a century, and even historians and archaeologists believed that it could have been destroyed. Actually, in 1843, the wharf underwent major works and was renamed 'Empress Wharf' to receive the Empress Teresa Cristina who arrived in Brazil that same year to marry the Brazilian emperor Dom Pedro II. As Jaime Rodrigues points out, the renewal works and the new name given to the wharf were intended to conceal the slave past of the site, replacing it with a celebratory memory of Brazilian monarchy. In March 2011 – as part of the project 'Rio

24 On these Afro-Brazilian community museums see, F. Saillant and P. Simonard, 'Afro-Brazilian Heritage and Slavery in Rio de Janeiro Community Museums', in: A. L. Araujo (ed.), *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space*, New York 2012, forthcoming.

25 J. Rodrigues, *De Costa a Costa: Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780–1860)*, São Paulo 2005, pp. 298–299.

26 Maria [Graham] Callcot, *Journal of a Voyage to Brazil, and Residence there during 1821, 1822, 1823*, London 1824, Project Gutenberg: <http://gutenberg.org/etext/21201> [accessed 5 August, 2011].

27 R. Walsh, *Notices of Brazil in 1828 and 1829*, London 1830, pp. 323–324.

28 J.-B. Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil*, Paris 1834–1839, vol. 2, plate 23.

29 On the cemetery of Pretos Novos, see Portal Arqueológico dos Pretos Novos, <http://www.pretosnovos.com.br/> [accessed 5 August, 2011]. See also the documentary *Memories on the Edge of Oblivion* (2010), by A. Cicalo, <http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/visualanthropology/archive/phdmphil/> [accessed 5 August, 2011].

de Janeiro: Porto Maravilha' ('Rio de Janeiro: Wonderful Port') aiming at recuperating the city's old port especially in view of the 2014 FIFA World Cup and 2016 Olympic Games – drainage works were undertaken in the region.³⁰ At this occasion the ruins of Valongo wharf, which had been totally hidden first by the granite blocks of the Empress Wharf, then by an embankment built during the major urban reform led by the mayor Pereira Passos in the early 1900s, and finally by the Avenue Barão de Tefé, were eventually rediscovered. The excavations also recovered numerous African artefacts, including ceramic pipes, cowries employed in religious practices, and buttons made of animal bones. Reacting to the discovery, the mayor of Rio de Janeiro, Eduardo Paes, stated that the ruins of Valongo quay are 'our Roman ruins', and promised that a memorial to exhibit the findings would be created in the Valongo garden at Morro da Conceição, in the port zone.³¹

Salvador has the largest population of African descent in Brazil. In the city, usually depicted by Bahian tourism authorities as the 'capital of joy' and where tourists are received with the slogan '*sorria você está na Bahia*' ('smile you are in Bahia'), there are several heritage buildings associated with the region's history of slavery. Among these sites is the Solar do Unhão, a former sugar mill set on the waterfront of the Bay of All Saints. The site comprises several buildings, including a church, some of them dating back to the seventeenth century. In 1943 the site and some of its buildings that conserved original elements were registered in the list of national historical heritage by the IPHAN.³² In 1963, the state government of Bahia acquired the entire site. The buildings were restored to house the Museu de Arte e Tradições Populares (Museum of Art and Popular Traditions). In 1966 the Museu de Arte Moderna da Bahia (Bahia Modern Art Museum) was relocated at the site and since then its permanent and temporary exhibitions occupy the various buildings. In 1993 these buildings were again renovated. In the basement of the main three-story building there is a pier and a *senzala* (slave quarter), which has a direct access to the sea. The *senzala*'s floor is fully preserved, and between 1967 and 2007, a touristic restaurant occupied it. In the restaurant, the same location where enslaved men and women used to live, the tourists could eat 'typical' Bahian food and be served by waitresses dressed like 'baianas', i.e. black women street vendors. Whereas there was no plaque indicating that the restaurant was originally a *senzala*, during the meals tourists could attend demonstrations of *capoeira* and other stereotyped performances of Afro-Brazilian dance.³³ In 2007, when Solange Farkas became the museum's director, the touristic

30 See Rio de Janeiro: Porto Maravilha, <http://www.portomaravilhario.com.br/> [accessed 5 August, 2011]. A video on the project is available at <http://vimeo.com/8096894> [accessed 5 August, 2011].

31 R. Daflon, Ruínas nos Subterrâneos do Porto Maravilha: Escavações de obra de drenagem da Zona Portuária encontram restos do cais da Imperatriz e do Valongo, *O Globo*, online edition, March 1, 2011, <http://oglobo.globo.com/rio/mat/2011/03/01/escavacoes-de-obra-de-drenagem-da-zona-portuaria-encontram-restos-dos-cais-da-imperatriz-do-valongo-923909746.asp> [accessed 5 August, 2011].

32 See IPHAN, Process no. 1069-T-82, Livro de Belas Artes, Inscription 288-A, September 16, 1943, and Livro Histórico, Inscription 220, September 16, 1943.

33 *Capoeira* is an Afro-Brazilian martial art, combining dance and music. See M. R. Assunção, *Capoeira: The History of an Afro-Brazilian Martial Art*, London and New York 2002.

restaurant was closed. The *senzala* was transformed into an art gallery, and a new café was opened in the adjacent area close to the pier. Every week the museum also presents live music performances. The music played is not traditional Brazilian music but instead jazz and hip-hop. Although tourists and local visitors still can associate the site with a *senzala*, there was no effort to add any plaque with information about the site. Very probably the government of the state of Bahia does not wish to highlight this unpleasant aspect of the architectural ensemble, perhaps to not disturb the ‘beauty’ of the site.

Like the Solar do Unhão’s *senzala*, it is not uncommon to listen stories about the basement of the present-day Salvador’s central market, known as Mercado Modelo. Indeed, the original central market was located in another site close to the current location, but in 1969 a fire destroyed the early building. In 1971, the market moved to the present-day three-story building – constructed between 1843 and 1861 to function as the customs house – which was abandoned and vacant since 1958.³⁴ In 1984, following a huge fire, the building was renovated and the basement was discovered, rehabilitated, and opened to the public. Because the basement is located at the sea level and is often flooded by the sea, there is a popular belief that the site housed a slave prison or yet a slave depot, where enslaved men and women were gathered together before being sold. Until today locals report that the laments of enslaved persons who were held in the basement can be heard during the night. Although the relation between a customs building and a slave depot is logical, after 1831 the slave trade to Brazil was outlawed. Even though thousands of enslaved Africans continued to enter the country until the early 1850s, they could not be disembarked in the Salvador’s main port area and gathered in a public building in the Lower Town. The legend however is a good example of how the local Afro-Brazilian population deals with the lack of visible and official marks indicating the existence of slavery sites in Salvador. From this erasure, relying on existing images and recollections, Afro-Bahians developed a new story, by inventing and imagining where these sites were located and what kind of activities were performed in these places.

Commemorating Slave Fighters and Rebels

The fight of Afro-Brazilian organized groups to make the memory of slavery visible in the public space was a long process that gained some importance during the 1960s, but which was drastically interrupted by the military coup in 1964. In 1974, four years before the creation of the Unified Black Movement, the Brazilian composer and singer Jorge Ben composed the song *Zumbi*. The song’s video clip was showed on *Fantástico*, Brazil’s most popular television show broadcasted on Sundays. The clip mixed images of nineteenth-century European travel accounts depicting slave markets and physical punishments inflicted on enslaved men and women in Brazil with images of a perfor-

34 The information on the dates of construction can vary. See Paulo O. de Azevedo, *A Alfândega e o Mercado, Memória e Restauração*, Salvador 1985.

mance by black actors and actresses dressed in white and breaking their chains. Despite the chaos depicted in the play, the image of black individuals breaking chains conveyed through the performance was powerful and also representative of a period when the opposition to the Brazilian military dictatorship was growing. The song's refrain – 'I want to see what will happen/ When Zumbi arrives/ Zumbi is the Lord of war/Zumbi is the lord of demands/When Zumbi arrives/It is he who commands,' not only reinforced the image of Zumbi as a black warrior of the past, but connected him to the persisting fight against social and racial inequalities led by black Brazilians.³⁵

In 1984 the Brazilian filmmaker Carlos Diegues—a member of the movement Cinema Novo ('New Cinema of Brazil') that created films featuring Brazilian social problems—brought slavery and slave resistance to the big screen with his film *Quilombo*. The film gave continuity to his *Ganga Zumba*, released in 1963. In *Quilombo*, Zumbi is depicted as a warrior and a hero. Unlike Ganga Zumba, who capitulated to the enemy forces, Zumbi fought the Portuguese to defend the *quilombo*. Refusing to die at the hands of the Portuguese army, he committed suicide, by jumping off the mountain.

If until few years ago, Brazil had few public monuments commemorating slavery, today the country has numerous monuments commemorating Zumbi of Palmares. Zumbi became the quintessential symbol of the fight against slavery and racism. Nevertheless, it is important to highlight that the commemoration of slave fighters in the public space was not a specific feature of Brazil. In 1967, during the government of François Chevalier in Haiti, a statue commemorating the unknown maroon was unveiled in front of the National Palace in Port-au-Prince. The statue of the maroon contributed to inscribe black nationalism in the official memory of Haiti.³⁶ In the following years several other monuments commemorating maroons were unveiled in Caribbean and Latin American countries. In 1976 a statue in homage to the maroon El Yanga was unveiled in the municipality of Yanga (state of Veracruz), in Mexico. In 1985 a statue commemorating Bussa, the leader of the 1816 rebellion was unveiled in Saint-Michael, Barbados. In 1991, a monument to the slave rebel was created in Matanzas, Cuba to commemorate the enslaved men and women who participated in the Triunvirato rebellion. In 1997, a monument '*al Cimarron, a la memoria de la rebeldia esclava*' ('to the maroon, to the memory of slave revolt') was inaugurated in Cuba, a trend that continued in the following years. In 2003 a statue in homage of the slave rebel José Chirino was created in the municipality of Coro, in Venezuela. The creation of these various public monuments in homage to slave rebels and maroons is both the consequence of postcolonial fights in the Caribbean and the growing visibility acquired by Afro-Latinos in South America.

35 See Andrews, *Blacks and Whites in São Paulo*, p. 217; Peter Fryer, *Rhythms of Resistance: African Musical Heritage in Brazil*, Middletown 2000, p. 71; and C. Dunn, *Brutality Garden: Tropicália and the Emergence of a Brazilian Counterculture*, Chapel Hill 2000, p. 178.

36 See D. Béchacq, *Le parcours du marronage dans l'histoire haïtienne: entre instrumentalisation politique et réinterprétation sociale, Haïti face au Passé*, special issue edited by Carlo Célius, in: *Ethnologies*, 28 (2006), pp. 203-240.

The decline of the military regime and the first democratic elections for governor, senator, and deputies at the federal and state level in 1982, allowed black Brazilian activists, such as Abdias Nascimento (1914–2011) to be elected to the National Congress. As a deputy between 1983 and 1987, Nascimento was a pioneer not only in proposing a law to make the anniversary of Zumbi's death a national holiday but also by submitting a second project to create a memorial to the unknown slave at Praça dos Três Poderes in Brasília. Although these two projects were never approved, their very existence indicates that already in the early 1980s the Brazilian black movement was concerned with creating permanent public places to pay homage to black historical actors. Despite this concern, the first monument commemorating a slave rebel in Brazil was unveiled in 1986, after the end of the military dictatorship. The bronze statue of Zumbi, a replica of a head from the Kingdom of Benin from the collections of the British Museum, is located in the central square of Presidente Vargas Avenue in Rio de Janeiro.³⁷

Other monuments celebrating Zumbi were erected across a number of Brazilian cities during the first decade of the twenty-first century. In 2002 a full-body statue of Zumbi was unveiled in the downtown area of Duque de Caxias, a city in the region of Baixada Fluminense, in the state of Rio de Janeiro. In May 2009, also in the state of Rio de Janeiro, a bust of Zumbi was unveiled in the city of Petrópolis. In the same state, monuments in cities such as Volta Redonda, Búzios, Três Rios and Campo Grande honoured Zumbi. In addition, all over the country, squares were named for Zumbi in cities such as Araras in São Paulo and Curitiba in Paraná. Brasília, the capital of the country, also has a square named Zumbi with a bust of the *quilombo* leader. The plaque at the base of the monument reads 'Zumbi, the black leader of all races'.³⁸ Also in Brasília, on March 21 1997, the name of Zumbi was added to the Book of National Heroes, a steel book containing the names of several Brazilian male historical figures, located at the monument Panteão da Pátria e da Liberdade Tancredo Neves (Tancredo Neves Pantheon of Homeland and Freedom), unveiled in 1986 at the Praça dos Três Poderes.³⁹

Despite these initiatives, until the 2000s, the city of Salvador did not unveil any notable public monument focusing on its slave past. Instead the city chose to highlight its connections with Africa without necessarily emphasizing slavery and the Atlantic slave trade. In the historic city centre, there is not a single plaque associating the numerous buildings and squares to any activity related to slavery and the slave trade. Even in 1985, when UNESCO added Salvador's historic centre – including a square known as 'Pelourinho' where one of the cities' whipping posts was located – to the World Heritage

37 For more details of the controversies related to the construction of the monument see M. de C. Soares, *Nos atalhos da memória: monumento a Zumbi*, in P. Knauss (ed.), *Cidade vaidosa: imagens urbanas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1999, pp. 117–135, on p. 129.

38 Author's translation of: 'Zumbi, o líder negro de todas as raças'.

39 Tancredo Neves (1910–1985) was a Brazilian politician. In 1984 he was one of the leaders of the movement *Diretas Já*, which called for direct election of the president. Eventually, Neves was elected indirectly as president of Brazil in 1985. However, one day prior to taking the oath of office, Neves was sent to the hospital with diverticulitis and died some weeks later, thus never taking office.

List, the decision was based essentially on the colonial characteristics of the architectural ensemble. Although this decision was taken some years prior to the 1994 inauguration of the UNESCO Slave Route project, the ICOMOS (International Council of Monuments and Sites) report on Salvador did not even mention the word 'slavery' but rather compared the city to other Latin American slave ports by underscoring its colonial past and position as a crossroad of cultures.⁴⁰

In November 2004, four busts were unveiled at Praça da Piedade in Salvador to commemorate the four leaders of the 1798 Tailors' Conspiracy who fought to abolish slavery and who were condemned to death one year later. At the base of the busts of the enslaved man Manuel Faustino dos Santos Lira (1775–1799), the freedman Lucas Dantas do Amorim Torres (1774–1799) and the freemen Luiz Gonzaga das Virgens e Veiga (1762–1799) and João de Deus do Nascimento (1771–1799), there is a plaque containing a short biography of each martyr and a paragraph that reads: 'Martyr of the revolutionary movement of 1798, titled "Cowries Conspiracy", "Tailors" Revolt", or "Tailors' Conspiracy", he defended the cause of the independence of Brazil, the proclamation of the Republic, the abolition of slavery and equal rights to all citizens'.⁴¹ Through this set of statues, for the first time, the fight of four black leaders was highlighted. The text not only emphasizes that the Tailors' Conspiracy was the only revolt for Brazilian independence that included the abolition of slavery in its program, but also represents an interesting example of how public memory works, by establishing a connection between the past struggle for the abolition of slavery and the present fight for social justice. The official recognition of the memory of Tailors' Conspiracy rebels was reinforced by the passing of Law no. 12.391 in March of 2011, which established that the names of the four black leaders were to be inscribed in the steel book of national heroes deposited at the Tancredo Neves Pantheon of Homeland and Freedom in Brasília. Despite these two initiatives, the Praça da Piedade remained abandoned. By May 2011, the bust of Manuel Faustino dos Santos Lira was stolen, and since then the municipality has decided to remove the sculptures from the square.

On May 30, 2008 Salvador unveiled its first monument commemorating Zumbi, more than twenty years later than Rio de Janeiro. Bahia's black movement was not so well organized as in Rio de Janeiro, where it had the support from the Democratic Labour Party. The monument was the result of a joint initiative of the Palmares Cultural Foundation, the NGO *A Mulherada* (an organization for the defence of black women's rights), the Minister of Culture Gilberto Gil, and the municipality of Salvador, whose mayor was João Henrique de Barradas Carneiro. A public contest chose the sculpture in homage to Zumbi, which would be placed at Praça da Sé, in Salvador's historic centre. The artist Lázaro Souza Duarte won the contest and was awarded the amount of € 15,000. The

40 ICOMOS, World Heritage List number 309, December 28, 1983.

41 Author's free translation of: 'Martir do movimento revolucionário de 1798, intitulado Conspiração dos Búzios, Revolta dos Alfaiates ou Conjuração Baiana, defendeu a causa da independência do Brasil, da proclamação da república, da abolição da escravidão e dos direitos iguais para todos os cidadãos'.

full-body bronze statue on a granite square base represents Zumbi as a warrior holding a spear. On the base of the sculpture, the text inscribed on two plaques recalls Afro-Brazilians' fight for freedom:

*Zumbi of Palmares, leader of the country's first democratic experience. The monument to Zumbi of Palmares is the symbol of the resistance of Brazilian black people and the materialization of the memory of fights and conquests by the exercise of freedom and the strengthening of black consciousness.*⁴²

*Zumbi dos Palmares. The time has come to take away our nation from the darkness of racial injustice. Born free in 1655, in the Mountain of Barriga, Union of Palmares, Alagoas. Grandson of Aqualtune, he did not allow his people to be subjugated by the Portuguese Crown, because he wanted freedom for all, within and outside the quilombo. He continued the fight and became the quilombo's leader, and was hurt in 1694, when the capital of Palmares was destroyed. On November 20, 1695, he was killed and decapitated. After 300 years, the date of the death of this leader of the black resistance was established by the black movement as National Black Consciousness Day.*⁴³

The monument and the two texts accompanying it show an important shift in the narrative of Brazilian slavery. The emphasis and the popularization of the image of Zumbi, a warrior who fought against slavery, helped to transform the image of the enslaved in Brazil. Presented in the past as passive victims, enslaved men and women are now displayed as powerful fighters.

On November 15, 2007, Minister of Culture Gilberto Gil opened the Memorial Park of Palmares Quilombo, the most important initiative promoting a historical site associated with the resistance against slavery.⁴⁴ The park is located near the city of União dos Palmares, at Serra da Barriga, in the state of Alagoas, situated in a region close to the *quilombo's* original location. The process that resulted in the creation of this park started in the 1980s, during the military dictatorship. In 1986 the IPHAN recognized the Serra da Barriga as national heritage by inscribing the site in the list of archaeological, ethnographic and landscape sites.⁴⁵ On March 21, 1988, the year of the centenary of the abolition of slavery in Brazil, a federal decree officially established the site as a national monument. The construction of the country's first Afro-Brazilian cultural theme park received the support of the Palmares Foundation, the Ministry of Culture, the Ministry of Tourism, and several other government agencies. A total of € 950,000 was invested. The various structures in the park occupy an area of 33,000 square feet in a 692-acre site. It comprises a complete structure to receive tourists, including a visitors' centre, various belvederes, a replica of Zumbi's house, and indigenous huts. The memory of Zumbi and his fellow fighters was finally honoured with a permanent site, even though its location

42 Author's free translation from Portuguese.

43 Author's free translation from Portuguese.

44 Parque Memorial Quilombo dos Palmares, <http://serradabarriga.palmares.gov.br/>.

45 See Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, Inscription 090, of February 19, 1986, Process no. 1069-T-82.

remains far from the most important of Brazilian tourist destinations. Each year on November 20, several ceremonies are held in the Memorial Park. In November 2011, according to his will, the ashes of the activist Abdias Nascimento were buried in the park during a ceremony with several world-renowned African diaspora activists and scholars.

New Public Narratives?

A close examination of Brazil's initiatives to commemorate slavery through monuments, museums, and memorials indicates that the country is far behind several other nations in Africa, Europe and the Americas, which since the 1990s have started publicly acknowledging their role in the Atlantic slave trade and slavery. Until the 1980s, the public narratives on Brazilian slavery conveyed especially during Carnival tended to support the ideology of racial democracy. With the end of the military dictatorship in 1985, these narratives have shifted. Instead of emphasising victimhood, public celebrations and official commemorations gradually started underscoring resistance, by emphasising the memory of Zumbi and other Afro-Brazilian historical actors who fought for freedom. Despite these changes, very few Brazilian museums dedicate any space to slavery in permanent and temporary exhibitions, which are usually restricted to one or two rooms. Slavery is presented as part of the history of labour, very often through images from the nineteenth-century European travel accounts and miniature figurines depicting scenes of work and physical punishment. This widespread superficial approach focusing on victimisation and victimhood, constantly associating the Afro-Brazilian population with a passive image, prevents the understanding of slavery as a historical and contemporary phenomenon, concealing its legacies of racism and social inequalities. Despite the persisting obstacles in creating permanent public places dedicated to slavery, the growing number of international initiatives focusing on slavery is contributing to slowly making Brazilian slavery visible through various initiatives such as monuments, memorials and museums. Moreover, because Brazil will host important international events (2014 FIFA World Cup and 2016 Olympic Games) in the next few years, bringing slavery to the public space may become a financially viable prospect in developing cultural tourism in some regions of the country.

The increasing presence of enslaved men and women who fought against slavery in the public space is part of a broader phenomenon, visible in several cities of former slave societies in the Caribbean and Latin America. This visibility is closely associated with the international attention that slavery is receiving in the public arena, not only in the Americas, but also in Europe and Africa. Although in Brazil the first initiatives commemorating Zumbi started in the 1970s, the growing number of monuments celebrating him indicates that this phenomenon is not simply related to the necessity of making the history of black historical actors known to wider audiences. This huge popularity is also the result of the demands of social actors to end social and racial inequalities that still mark former slave societies like Brazil, a country that has difficulty in dealing with

its slave past and officially recognizing the crucial role of its black population, perhaps because of the fear of discussing financial and memorial reparations. Ultimately, the increasing importance of Zumbi is helping to convey a new image of the populations of African descent not only in Brazil, but also across the diaspora.

General Buddhoe und Peter von Scholten. Erinnerungen an Sklavenemanzipation auf den U. S. Virgin Islands und in Dänemark

Jan Hüsgen¹

ABSTRACT

The article deals with the construction of commemorative traditions of slave emancipation in the U. S. Virgin Islands and in Denmark. In 1848 a successful revolt of the slaves ended slavery in the Danish Caribbean colonies. In Denmark this event is connected with Peter von Scholten, who proclaimed the slave emancipation, heavily pressed by the slaves, whereas in the U. S. Virgin Islands one of the leaders of the rebellion, General Buddhoe, is synonymous with emancipation and resistance. By analysing the depiction of von Scholten and Buddhoe in the Danish movie "Peter von Scholten" the article points out how the Danish created a dominant narrative of slave emancipation.

Am Morgen des 3. Juli 2010 konnte man auf dem Assistens Kirkegård in Kopenhagen ungewohnte Geräusche vernehmen. Shelley Moorehead, Leiter des Virgin Islands Reparations Movement, hatte sich zum Grab des ehemaligen dänischen Generalgouverneurs Peter von Scholten begeben, um dem Jubiläum der Sklavenemanzipation zu gedenken. Durch das Blasen auf einem Muschelhorn wollte er an den Beginn des erfolgreichen Sklavenaufstandes auf St. Croix erinnern, in dessen Folge der Gouverneur gezwungen worden war, die Sklavenemanzipation zu verkünden. Damit sollte verdeutlicht werden, dass es sich bei der Emanzipation in den dänischen Kolonien 1848 nicht um eine no-

1 Für Anregungen und kritische Kommentare danke ich Miriam Bösch und Ulrike Schmieder.

ble Geste Peter von Scholtens, sondern um eine erfolgreiche Rebellion der Sklav/innen handelte.²

Die ehemaligen Kolonien Dänemarks an der Goldküste und in der Karibik nehmen in der aktuellen Wahrnehmung dänischer Geschichte keinen großen Platz ein.³ Wird in Dänemark an Sklaverei und Sklavenemanzipation erinnert, so ist diese Erinnerung zu meist mit zwei Ereignissen verbunden: Erstens, dass Dänemark als erste europäische Kolonialmacht 1792 ein Gesetz zur Abolition des Sklavenhandels erließ. Zweitens, dass der dänische Generalgouverneur Peter von Scholten 1848 die Sklaverei auf den dänischen Karibikinseln abschaffte.

Auf der ehemaligen dänischen Insel St. Croix wird jährlich mit einem „Emancipation Walk“ jenem Ereignis gedacht, das zum Ende der Sklaverei in Dänisch Westindien führte. In der lokalen Erinnerungstradition wird dabei dieses Ereignis mit John Gottlieb, besser bekannt als General Buddhoe verbunden.⁴ Dieser war einer der Anführer des erfolgreichen Aufstandes, der Peter von Scholten zwang, die Emanzipation zu verkünden. Bei der Erinnerung an die Sklavenemanzipation kommt es zwischen Dänemark und seinen ehemaligen Kolonien zu Konflikten. Während dänische Historiker sich für ihre Interpretation der Ereignisse des umfangreichen Archivmaterials in den dänischen Archiven bedienen, fehlt den Bewohnern der U. S. Virgin Islands meist diese Möglichkeit. Ihre Erinnerung an die Sklavenemanzipation wird durch die kollektiven Erinnerungen an General Buddhoe geprägt.⁵ Sowohl in Dänemark als auch in der Karibik haben beide Protagonisten in der Erinnerung eine extreme Mythen- und Legendenbildung erfahren. Verstärkt wird diese durch einen seit der Mitte des 20. Jahrhunderts dominanten Narrativ dänischer Kolonialgeschichte.⁶ Dänemark sei ein „nach Gerechtigkeit hungerndes, durch und durch humanistisches winziges Land, das ironischerweise seine imperialen Potenziale um der Rechtschaffenheit willen geopfert habe.“⁷ Zwar gibt es bereits seit den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts eine kritische Auseinandersetzung mit der dänischen Kolonialgeschichte, doch wirkt sich diese auf die Bewertung Peter von

2 <http://modkraft.dk/blogs/caf-thor/article/reparation-genopretning-for> (Zugriff 10.10.2011).

3 B. Blaagaard, Remembering Nordic Colonialism: Danish Cultural Memory in Journalistic Practice, in: Kult Special Issue. Nordic Colonial Mind, 7 (2010), S. 101-121, hier S. 102.

4 Oft auch Buddhoe, Buddo, Bordeaux genannt. Der richtige Name war vermutlich John Gottlieb; sein Spitzname erinnert an die Plantage Bordeaux auf St. Thomas, auf welcher er geboren wurde.

5 Zur Theorie des kollektiven Gedächtnisses vgl. J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Identität und Erinnerung in frühen Hochkulturen, München 1992. Die Bedeutung des kulturellen Gedächtnisses für die Entstehung des Buddoe-Mythos wird in der Arbeit von J. Bastian, Owning Memory. How a Caribbean Community Lost its Archives and Found its History, Westport Conn., 2003 hervorgehoben.

6 K. Thisted, „Hvor Dannebrog engang har vajet i mer end 200 Aar“. Banal nationalisme, narrative skabeloner og postkolonial melankoli af de danske tropekolonier, København 2008, hier II.

7 Ebd.: „gennemført humanistisk og retfærdighedshungrende lilleputland, der ironisk nok ofrer sine stormagts-potentialer netop for retfærdighedens skyld (...)“. Alle Übersetzungen aus dem Dänischen wurden vom Autor dieses Artikels verfasst.

Scholtens nicht aus.⁸ Ein posthum erschienener Aufsatz des dänischen Historikers Svend Green-Pedersen, hinterfragt erstmals von Scholtens Rolle in der Sklavenemanzipation.⁹ Nach einer historischen Einführung soll im Folgenden zunächst die Erinnerung an den Sklavenaufstand von 1848 in Dänemark mit der auf den U. S. Virgin Islands verglichen werden. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf der Mystifizierung Peter von Scholtens und Buddhoes. Am Beispiel des dänischen Spielfilms „Peter von Scholten“ wird gezeigt, dass sich in Dänemark ein dominanter Narrativ durchgesetzt hat, der dem Protagonisten die Rolle des Sklavenbefreiers zuschreibt. Abschließend soll auf die Konflikte zwischen den Erinnerungen beider Länder eingegangen werden.

Sklaverei und Sklavenemanzipation in Dänisch Westindien

Im Vergleich mit dem Besitz anderer europäischer Kolonialmächte nehmen die dänischen Kolonien keinen besonders großen Raum ein.¹⁰ Dänemark war jedoch seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts aktiv am Erwerb von Kolonien und dem Handel mit Sklav/innen beteiligt. Mit einer Gesamtzahl von 111.041 Sklav/innen, die auf dänischen Schiffen zwischen 1676 und 1810 den Atlantik überquerten, war Dänemark die siebtgrößte am Sklavenhandel beteiligte Nation.¹¹ Die Antilleninseln St. Thomas, St. John und St. Croix waren von 1671 bis 1917 als Überseegebiete ein Teil Dänemarks.¹² Auf allen drei Inseln entwickelte sich eine mit Sklav/innen betriebene Plantagenwirtschaft. Besonders St. Croix, das im Vergleich zum gebirgigen St. Thomas und St. John die besten Möglichkeiten für den Zuckerrohranbau bot, wurde intensiv bewirtschaftet. Obwohl die koloniale Administration dänisch war, stellten die Dänen immer nur die Minderheit der europäischen Bewohner auf den Inseln.¹³ Als erstes europäisches Land verabschiedete Dänemark 1792 ein Gesetz zur Abschaffung des Sklavenhandels, das zum 1. Januar 1803 in Kraft trat. Diese Initiative erfolgte nicht aus rein humanitären Überlegungen, sondern hatte konkrete ökonomische Hintergründe.¹⁴ Von weit größerer

8 Zu den Anfängen einer kritischen Geschichtsschreibung des dänischen Kolonialismus vgl. M. Stecher-Hansen, Thorkild Hansen and the Critique of Empire, in: P. Poddar/L. Jensen/R. S. Patke (Hg.), *A Historical Companion to Postcolonial Literatures. Continental Europe and its Empires*, Edinburgh 2008, S. 74-77.

9 S. Green-Pedersen, *Danish Historians and Emancipation: The Peter von Scholten Myth*, in: A. Highfield/G. Tyson (Hg.), *Negotiating Enslavement. Perspectives on Slavery in the Danish West Indies*, St. Croix 2009, S. 191-210.

10 L. Jensen, *Denmark and its Colonies: Introduction*, in: P. Poddar/L. Jensen/R. S. Patke (Hg.), *A Historical Companion to Postcolonial Literatures. Continental Europe and its Empires*, Edinburgh 2008, S. 59-62, hier 59. Der Abschnitt des Handbuchs bietet einen kurzen Überblick über sämtliche dänischen Kolonialgebiete. Grönland nimmt hinsichtlich seiner Größe eine Sonderstellung innerhalb des dänischen Kolonialbesitzes ein.

11 www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces (Zugriff am 10.11.2011). Den größten Anteil am transatlantischen Sklavenhandel hatte Portugal, gefolgt von Großbritannien, Frankreich, Spanien, den Niederlanden und der USA.

12 N. Hall, *Slave Society in the Danish West Indies. St. Thomas, St. John and St. Croix*, B. Higman (Hg.), Baltimore 1992, S. 1.

13 Ebd., S.11-17. Während St. Thomas und St. John v. a. durch niederländische Plantagenbesitzer geprägt waren, war ein Großteil der Pflanzler auf St Croix englischer Herkunft.

14 E. Gøbel, *The Danish Edict of the 16th March 1672 to Abolish the Slave Trade*, in: J. Black (Hg.), *The Atlantic Slave Trade: Volume IV Nineteenth Century*. Aldershot u. a. 2006, S. 1-13, hier S. 5-8.

welthistorischer Bedeutung war das englische Sklavenhandelsverbot von 1807, das mit einer aktiven Bekämpfung des Sklavenhandels durch die britische Marine verbunden war. Obwohl der Sklavenhandel von offizieller dänischer Seite abgeschafft worden war, lässt sich doch nachweisen, dass bis 1840 noch 22.244 Sklav/innen die dänischen Karibikinseln erreichten.¹⁵

Die Abschaffung der Sklaverei in den britischen Überseegebieten hatte direkte Auswirkungen auf die dänischen Kolonien. Es wurde versucht, die Lebensbedingungen für die Sklav/innen durch verschiedene Mittel, wie die Errichtung von Landschulen für die Sklavenkinder, zu verbessern.¹⁶ Diese Maßnahmen wurden ergriffen, um die Abschaffung der Sklaverei weiter hinauszuzögern. Schließlich erließ der dänische König 1847 eine Resolution, die – die Sklavenemanzipation verkündete. Es war vorgesehen, dass nach Ablauf einer Frist von 12 Jahren, die Sklav/innen ihre Freiheit erhalten sollten. Bis dahin blieben sie verpflichtet, weiter für ihre Besitzer zu arbeiten, während die in dieser Zeit geborenen Kinder ab sofort frei sein sollten.¹⁷ Die dänische Regierung hoffte, durch diese Regelung eine Entschädigungszahlung, wie es sie in den britischen Kolonien gegeben hatte, umgehen zu können. Unter der Sklavenbevölkerung wurde die königliche Resolution mit großer Unzufriedenheit aufgenommen.

Die Nachrichten der europäischen Revolutionen des Jahres 1848 erreichten auch die dänischen Kolonien in der Karibik. Informationen über den Märzaufstand in Kopenhagen, der die absolutistische Monarchie beendete, sowie über den Krieg gegen den Deutschen Bund verbreiteten sich schnell auf den Inseln.¹⁸ Aber auch die Meldungen von Unruhen auf Martinique und Guadeloupe sowie die Abschaffung der Sklaverei in den französischen Kolonien waren bald bekannt. Am Morgen des 3. Juli 1848 brachen mehrere Tausend Sklav/innen auf St. Croix nach Frederiksted auf, wo sie ihre Freiheit forderten.¹⁹ Sie drohten, die Stadt niederzubrennen, falls man ihren Forderungen nicht nachkommen werde. Am Nachmittag erschien Peter von Scholten in Frederiksted und verkündete die Abschaffung der Sklaverei in Dänisch Westindien. Am darauffolgenden Tag wurde eine Proklamation verfasst, welche neben der Emanzipation aller Unfreien auf den dänisch-westindischen Inseln die Verfügung enthielt, dass alle Emanzipierten drei Monate lang ihre Häuser weiter bewohnen durften und dass in Zukunft ihre Arbeit nach noch zu vereinbarenden Konditionen bezahlt werden solle, dafür aber künftig keine Verpflegung mehr durch die Plantagenbesitzer zu leisten sei. Währenddessen kam es zu Plünderungen im Landesinneren, bei denen Plantagen und Zuckerrohrfelder verwüstet wurden. Der Aufstand der ehemaligen Sklav/innen wurde brutal niedergeschla-

15 D. Eltis/D. Richardson, *A New Assessment of the Transatlantic Slave Trade*, in: Dies. (Hg.), *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database*, New Haven, London 2008, S. 50.

16 N. Hall, *Slave Society* (Anm. 12) S. 197-205.

17 C. Degn, *Die Schimmelmans im atlantischen Dreieckshandel. Gewinn und Gewissen*, Neumünster 2000, 477f.

18 J. Vibæk, *Dansk Vestindien 1755-1848. Vestindiens Storhedstid*, in: J. Brøndsted (Hg.), *Vore gamle Tropekolonier 2*, København 1966, S. 285.

19 S. E. Holsoe, *The 1848 St. Croix Slave Rebellion: The Day of the Rebellion*, in: A. Highfield/G. Tyson (Hg.), *Negotiating Enslavement. Perspectives on Slavery in the Danish West Indies*, St. Croix 2009, S. 191-210.

gen, die mutmaßlichen Anführer vor das Kriegsgericht gestellt und teilweise zum Tode verurteilt.²⁰ Während die Besitzer von Sklav/innen für deren Verlust entschädigt wurden, erhielten diese nicht mehr als ihre Freiheit.²¹ In der Folge wurden die ehemaligen Sklav/innen durch neue Zwangsmechanismen an die Plantagen gebunden, um weiterhin günstige Arbeitskräfte für die Plantagenwirtschaft bereitzustellen.²² Die Lebensbedingungen der ehemaligen Sklav/innen verschlechterten sich in der Postemanzipationszeit. In einem zweiten Aufstand, der sogenannten „Fireburn Insurrection“ (1878) entlud sich die Frustration über die schlechten Arbeitsbedingungen und die Schikanen durch die Kolonialmacht. Als Dänemark seine Kolonien in der Karibik 1917 an die USA verkaufte, hatte sich die wirtschaftliche und soziale Lage auf den Inseln noch weiter verschlechtert.

Erinnerung an die Sklavenemanzipation

Zwei Personen sollten im Folgenden mit der Erinnerung an den Sklavenaufstand verbunden sein. Auf dänischer Seite war dies Peter von Scholten, der den Aufständischen nachgab und die Sklavenemanzipation proklamierte. Auf der Seite der ehemaligen Sklav/innen war dies Buddhoe, einer der vermutlichen Anführer des Aufstandes.²³

Buddhoe wurde wahrscheinlich 1820 als John Gottlieb auf der Plantage Bordeaux geboren. In den Zensuslisten der Jahre 1841 und 1846 wird er als Feldsklave und Mitglied der *Big Gang* geführt. Er gehörte also zu jenen Sklav/innen, die schwerste Feldarbeit verrichten mussten. Dabei widersetzte er sich häufiger den Anweisungen des Verwalters der Plantage, weshalb sein Charakter im Plantagen-Journal als „not too good“ beschrieben wird.²⁴ Über seine Rolle bei der Vorbereitung des Aufstandes ist wenig bekannt. Es ist jedoch sicher, dass Buddhoe nicht allein gehandelt hat, sondern die Organisation des Aufstandes durch Sklav/innen mehrerer Plantagen erfolgte. Am entscheidenden Treffen zur Vorbereitung des Aufstandes konnte Buddhoe nicht teilnehmen, weil er sich auf der Krankenstation der Plantage befand.²⁵ Am Tag des Aufstandes sah man ihn allerdings in Frederikstedt, wie er in Uniform und mit einem geliehen Säbel durch die Menge ritt.²⁶ Dabei verhinderte er Plünderungen der Aufständischen, die ihn als „General Buddhoe“

20 N. Hall, *Slave Society* (Anm. 12) S. 227.

21 F. Skrubbeltrang, *Dansk Vestindien 1848-1880*, in: J. Brøndsted (Hg.), *Vore gamle Tropekolonier* Bd. 3, København 1966, S. 23. Die Sklavenbesitzer erhielten eine Entschädigung von 40 \$ für ihre ehemaligen Sklav/innen.

22 C. Füllberg-Stolberg, *Britisch und Dänisch Westindien nach der Sklaverei*, in: U. Schmieder (Hg.), *Postemanzipation und Gender, Comparativ 17* (2007) 1, S. 38-78, hier S. 77f. Sowie P. Hoxcer Jensen, *From Serfdom to Fireburn and Strike. The History of Black Labor in the Danish West Indies 1848-1916*, St. Croix 1998, S. 96-106.

23 Der Name Buddhoe, Buddo oder Bourdeaux ist vermutlich der Spitzname von John Gottlieb. Vgl. C. Degn, *Die Schimmelmans* (Anm. 17), S. 486-490 sowie G. Tyson, *John Gottlieb. The Man Behind Buddho*, in: <http://www.stjohnhistoricalsociety.org/Articles/JohnGottlieb.htm> (Zugriff am 03.10.2011).

24 Ebd.

25 S. E. Holsoe, *The Beginning of the 1848 Emancipation Rebellion on St. Croix*, in: G. Tyson (Hg.), *Bondmen and Freedmen in the Danish West Indies. Scholarly Perspectives*, Charlotte Amalie, St. Thomas 1995, S. 160-169, hier S. 167. Holsoe räumt jedoch ein, dass Buddhoes Entlastungszeuge seine eigene Rolle während des Aufstandes hervorheben wollte.

26 C. Degn, *Die Schimmelmans* (Anm. 17) S. 489.

titulierten.²⁷ In den Tagen nach der Verkündung der Sklavenemanzipation wurde berichtet, wie er mit Vertretern der Kolonialregierung verschiedene Plantagen besuchte, um die Ordnung wieder herzustellen. Während des Gerichtsverfahrens stritt Buddhoe jede Beteiligung an der Planung des Aufstandes ab, wurde jedoch von mehreren Personen belastet.²⁸ Er entging einer Verurteilung, musste aber ins Exil gehen. Ein dänisches Kriegsschiff brachte ihn nach Trinidad, von wo aus er über Curaçao nach New York gelangte. Danach verliert sich seine Spur.²⁹

Es gilt als gesichert, dass Buddhoe den Aufstand nicht allein organisiert hat und nur einer von mehreren Anführern war.³⁰ In der Erinnerung an die Sklavenemanzipation nahm er jedoch bald eine prominente Position ein. Sein Eintreten für ein gewaltfreies Handeln und sein Exil stärkten seine Mystifizierung zusätzlich. Dass er bald einen wichtigen Platz im kollektiven Gedächtnis der schwarzen Bevölkerung von St. Croix einnahm, zeigt das Gerücht, dass er unter den Anführern der „Fireburn Insurrection“ 1878 gesichtet worden sein soll.³¹ Seine gewaltfreie Führung der Rebellion wird auch in der Oral History betont. So heißt es in einem Lied, in dem der Sklavenaufstand thematisiert wird:

*We don't want any bloodshed, not a drop of bloodshed
What we want is our freedom, give us our freedom.
Come let us go to town let us meet our General
The General's name is Buddhoe he's going to give us our freedom.*³²

Die Rolle Buddhoes als Führer des Aufstandes ist im kollektiven Gedächtnis der Bevölkerung auf den U. S. Virgin Islands fest verankert. Eine Statue und ein Park erinnern an ihn, beim jährlichen Emancipation Walk wird seine Bedeutung für den Erfolg des Aufstandes hervorgehoben.³³ Zum 150-jährigen Jubiläum der Sklavenemanzipation auf St. Croix 1998 präsentierte der amerikanische Historiker Svend Holsoe neue Forschungsergebnisse zur Rolle Buddhoes in der Rebellion. Diese kritischen Ausführungen wurden bei der schwarzen Bevölkerung mit Unverständnis aufgenommen.³⁴

Peter von Scholten wurde 1784 in Dänemark geboren, war jedoch seit frühester Jugend mit Dänisch Westindien verbunden. Schon sein Vater diente als Kommandant von St. Thomas. Auch seine militärische Ausbildung absolvierte von Scholten in Westindien, nach seiner Rückkehr wurde er Adjutant im Stab Frederik VI. Seit 1814 bekleidete er verschiedene Positionen in den dänischen Kolonien, bevor er 1835 Generalgouverneur

27 Ebd., S. 482.

28 S. E. Holsoe, *The Beginning* (Anm. 25) S. 167.

29 I. Dookhan, *A History of the Virgin Islands of the United States*, Kingston 1999, S. 178. C. Degn, *Die Schimmelmanns* (Anm. 17) S. 490.

30 S. E. Holsoe, *The Beginning* (Anm. 25) S. 162-165. N. Hall, *Slave Societies* (Anm. 12) S. 215f.

31 C. Degn, *Die Schimmelmanns* (Anm. 17) S. 510.

32 J. Bastian, *Owning Memory* (Anm. 4) S. 47f.

33 J. Baur, *Story of Emancipation Day Still Stirs the Soul*, veröffentlicht auf St. Croix Source <http://stcroixsource.com>, <http://stcroixsource.com/content/news/local-news/2010/07/03/storyemancipation-day-still-stirs-soul>, (Zugriff am 17.10.2011).

34 J. Bastian, *Owning Memory* (Anm. 4) S. 46.

wurde.³⁵ Dieses Amt hatte er bis zu seiner Niederlegung infolge des Sklavenaufstandes von 1848 inne. Während dieser Zeit hatte von Scholten weitreichende Machtbefugnisse in den dänischen Kolonien.³⁶ Die freie Farbige Anna Heegard wurde seine Lebensgefährtin, mit der er ein repräsentatives Anwesen in der Nähe von Christianstedt, St. Croix, bezog.³⁷

In der Historiographie wird vielfach die Meinung vertreten, von Scholten sei seit dem Beginn seiner Karriere für die Sklavenemanzipation eingetreten.³⁸ Anna Heegard habe in diesem Sinne auf ihn eingewirkt und dies sei der Grund für die Reformen des Sklavereisystems in Dänisch Westindien.³⁹ Hinsichtlich der Organisation des Sklavenaufstandes wird zudem vermutet, von Scholten habe ein Abkommen mit Buddhoe geschlossen.⁴⁰ Dies lässt sich aber anhand des Quellenmaterials nicht belegen. Auch die Vorstellungen, von Scholten sei seit dem Beginn seiner Amtszeit für die Sklavenemanzipation eingetreten, sind so nicht haltbar. Er setzte sich zwar für verschiedene Reformen ein, um etwa Sklav/innen vor Misshandlungen durch ihre Besitzer zu schützen, vertrat aber ebenso Interessen der Sklavenbesitzer, wenn er etwa Kompensationen für den Verlust ihrer Sklav/innen vorschlug oder eine Übergangszeit von 16 Jahren forderte. Als Abolitionist lässt sich Peter von Scholten nicht bezeichnen. Er war vielmehr unter dem Druck des Sklavenaufstandes gezwungen, die Emanzipation zu verkünden.⁴¹ Nach seiner Rückkehr wurde von Scholten wegen Hochverrats und Pflichtverletzung angeklagt, erst in einem Berufungsverfahren konnte er 1852 einen Freispruch erringen.⁴² Im Alter von 69 Jahren starb er und wurde auf dem Assistens Kirkegård in Kopenhagen beigesetzt.⁴³ Seine Zeitgenossen setzten sich kritisch mit Peter von Scholten auseinander. Die Liberalen sahen ihn als eine kostspielige koloniale Variante der absoluten Monarchie. Plantagenbesitzer und Vertreter der Kolonialregierung warfen ihm Handlungsunfähigkeit während des Sklavenaufstandes vor.⁴⁴ Das Geschichtsbild Peter von Scholtens erfuhr jedoch im Zuge der Idealisierung dänischer Kolonialgeschichte eine Neubewertung. Im

35 S. Green-Pedersen, Scholten, Peter Carl Frederik, in: Dansk Biografisk Leksikon, Bd. 13, Kopenhagen 1983, S. 173-175.

36 C. Degn, Die Schimmelmans (Anm. 17) S. 422f. Zur Verwaltung der dänischen Kolonien in der Karibik und speziell zur Macht des Generalgouverneurs vor 1848 vgl. P. Erik Olsen, Dansk-vestindisk Kolonialadministration. En undersøgelse af tilstande og forandringer i forvaltningens institutionelle opbygning o. 1800–1865, København 1980 (= unveröffentl. Magisterarbeit Universität Kopenhagen), S. 59f.

37 Neben Anna Heegard hatte von Scholten noch eine Frau und zwei Kinder in Dänemark.

38 C. Degn, Die Schimmelmans (Anm. 17) S. 418-433. J. Vibæk, Dansk Vestindien 1755–1848 (Anm. 18) 270-280. N. Hall, Slave Society (Anm. 12) S. 197.

39 C. Degn, Die Schimmelmans (Anm. 17) S. 424. N. Hall, Anna Heegard – Enigma, in: G. Tyson (Hg.), Bondmen and Freedmen in the Danish West Indies. Scholarly Perspectives, Charlotte Amalie, St. Thomas 1996, S. 170-179, hier S. 174.

40 C. Degn, Die Schimmelmans (Anm. 17) S. 490.

41 S. Green-Pedersen, Danish Historians and Emancipation (Anm. 9) S. 208-210.

42 H. Lawaetz, Peter von Scholten. West Indian Period Images from the Days of the last Governor General, Herning 1999 (Erstausgabe in Dänisch 1940), S. 259-289.

43 Ebd., S. 300.

44 N. Hall, Slave Societies (Anm. 12) S. 200, zur Kritik der Liberalen in Dänemark an von Scholten. Zum Prozess gegen von Scholten vgl. C. Degn, Die Schimmelmans (Anm. 17) S. 490f. und H. Lawaetz, Peter von Scholten (Anm. 42) S. 259-289.

Zuge dieser Entwicklung entstand auch der Mythos vom „negerfreundlichen Massa Peter“.⁴⁵ Ähnlich wie Buddhoe auf St. Croix als Held der Sklavenemanzipation stilisiert wurde, erfuhr auch von Scholten einen Deutungswandel. In der wissenschaftlichen und populären Literatur ist dabei das Bild Peter von Scholtens als Wegbereiter der Sklavenemanzipation fest verankert.⁴⁶

Sklavenemanzipation im Film

*Er gab den Sklaven 1848 die Freiheit. Er widersprach König und Regierung. Er liebte alle seine Frauen gleichermaßen. Er war voller Facetten, er war autokratisch, er war Dänemarks letzter Generalgouverneur auf den Westindischen Inseln.*⁴⁷

So fasst der Klappentext der DVD-Ausgabe des dänischen Historienfilms „Peter von Scholten“ die Handlung zusammen. Die Stilisierung des Titelhelden zum Befreier der Sklav/innen wird hier deutlich hervorgehoben, sein Handeln zudem als eigenmächtige Aktion zum Wohlwollen der Sklav/innen und gegen den Willen der Regierung gewertet. Gleichermäßen wird auf sein Verhältnis mit Anna Heegard angespielt.

Der dänische Spielfilm „Peter von Scholten“ wurde 1986 an Originalschauplätzen auf den U. S. Virgin Islands gedreht.⁴⁸ Die in der Karibik geborene dänische Jazzsängerin Etta Cameron spielt Anna Heegard, die Geliebte des Gouverneurs. Peter von Scholten wird vom dänischen Schauspieler Kurt Ravn verkörpert. Als historischer Berater für den Film fungierte Ove Hornby, der bereits einige populärwissenschaftliche Arbeiten zur dänischen Kolonialgeschichte publiziert hatte. Der Film ist in dänischer Sprache ohne Untertitel und richtet sich an ein rein dänisches Publikum. Ein gleichnamiger Roman mit identischer Handlung erschien zeitgleich zum Film.⁴⁹ Im Zentrum steht die Person des Generalgouverneurs und sein Versuch, die Emanzipation der Sklav/innen gegenüber dem dänischen König und der Regierung durchzusetzen. Dabei muss sich von Scholten gegen die Gegner einer Sklavenemanzipation sowohl in Dänemark als auch in Westindien behaupten. Die Handlung des Filmes lässt sich drei Abschnitte unterteilen:

Erstens, die Rückkehr Peter von Scholtens aus Dänemark nach Verhandlungen mit der dänischen Regierung über die Sklavenemanzipation.⁵⁰ Die Nachricht, dass der König

45 K. Thisted, „Hvor dannebrog“ (Anm. 6) S. 32: „negervenlige Massa Peter“.

46 Als Beispiele für wissenschaftliche Werke, die das positive Bild von Scholtens prägten, sind die folgenden schon zitierten Autoren zu nennen: H. Lawaetz, Peter von Scholten (Anm. 42). J. Vibæk, Dansk Vestindien 1755–1848 (Anm. 18). C. Degn, Die Schimmelmans (Anm. 17). N. Hall, Slave Societies (Anm. 12). Aus dem Bereich der populären Literatur ist v. a. P. Ramløvs Jugendbuch Massa Peter, København 1968 zu nennen.

47 Klappentext der DVD-Ausgabe des Filmes: „Han frigav slaverne i 1848. Han talte kongen og regeringen imod. Han elskede sine samtidige koner lige højt. Han var farverig, han var enevældig, han var Danmarks sidste Generalgouverneur på De vestindiske Øer, hans navn var Peter von Scholten.“

48 Allgemeine Informationen zum Film und den Darstellern auf der Homepage der Produktionsfirma <http://www.cronefilm.dk/d3-18-e.html> (Zugriff am 02.10.2011).

49 S. Holm, Peter von Scholten – en filmroman, København 1987.

50 Film „Peter von Scholten“ Min. 00:00–57:50.

nur den neugeborenen Kindern der Sklav/innen die Freiheit geben will, während diese selber Sklaven bleiben sollen, sorgt für Spannungen. Von Scholten verdeutlicht gegenüber Anna Heegard, Pflanzern und Vertretern der Kolonialregierung, dass er die Pläne des Königs für falsch hält. Bei mehreren Treffen zwischen von Scholten und Buddhoe wird über die Pläne des Königs diskutiert. Zunehmend kommt es zu Gewalt der Sklav/innen gegen Pflanzern.⁵¹ Peter von Scholten entschließt sich, nach Kopenhagen zu reisen um die Frage der Sklavenemanzipation noch einmal zu verhandeln.

Zweitens, der Aufenthalt in Dänemark, verbunden mit einer Audienz beim dänischen König. Seine Frau und seine Tochter berichten von Scholten von Anfeindungen gegen ihn in der Presse und durch liberale Politiker. Während der Audienz kann von Scholten seine Forderungen gegenüber dem König nicht durchsetzen. Er wird vielmehr mit einem beschlossenen Emanzipationsplan konfrontiert. Zudem wird der Kommandant des dänischen Kriegsschiffs Ørnen nach St. Croix geschickt, um mögliche Unruhen niederzuschlagen.⁵²

Drittens, die erneute Rückkehr nach St. Croix, wo am 28. Juni 1847 der Emanzipationsplan des Königs verkündet werden soll. Die hinausgezögerte Sklavenbefreiung wird mit Unmut aufgenommen. Nachrichten vom Tod des dänischen Königs, der Märzrevolution in Kopenhagen und Unruhen auf den französischen Karibikinseln erreichen St. Croix am Anfang des Jahres 1848. Im Juli kommt es unter Führung Buddhoes zum Aufstand der Sklav/innen. Peter von Scholten begibt sich nach Frederikstedt und verkündet die Freiheit. Der Film endet mit der Abreise des inzwischen entmachteten Gouverneurs aus den Kolonien.

Die Handlung des Films orientiert sich an der traditionellen Historiographie zum Sklavenaufstand auf St. Croix.⁵³ Neuere Forschungserkenntnisse, die zum Produktionsbeginn bereits vorlagen, wurden nicht zur Kenntnis genommen.⁵⁴

Die Darstellung der historischen Ereignisse und der Person des Gouverneurs entspricht dem verbreiteten Mythos. Von Scholten wird als autoritärer Gouverneur dargestellt, der zugleich aber mit väterlicher Fürsorge für seine Untertanen eintritt. Kritik an seiner Person wird im Film nur selten geäußert, und wenn stammt sie von Figuren, die als Gegenpart des Gouverneurs fungieren.⁵⁵ Die einzige Ausnahme stellt die von Anna Heegard

51 Film „Peter von Scholten“ Min. 42:00-44:00.

52 Film „Peter von Scholten“ Min. 58:00-71:00.

53 Die traditionelle Darstellung der Rebellion basiert auf zwei Berichten, die 1888 ins Englische übersetzt wurden. Zum einen der von Kapitän Irninger, Kommandant des Kriegsschiffes Ørnen, zum anderen der vom Bruder des Gouverneurs, Frederik von Scholten. Vgl. C. Taylor, P. Linet, *Leaflets from the Danish West Indies: Descriptive of the social, political, and commercial condition of these islands*, (New York 1888) Westport 1970, S. 127-140.

54 Bereits 1974 hatte C. Degn, *Die Schimmelmans (Anm. 17)* S. 464-490, auf Basis neuen Quellenmaterials wichtige Erkenntnisse zur Organisation des Aufstandes gewinnen können. Siehe dazu auch N. Hall, *Slave Societies (Anm. 12)* S. 208-227.

55 Film „Peter von Scholten“ Min. 17:04. Regierungsrat Kunzen, Gegner einer sofortigen Sklavenemanzipation, kritisiert das autoritäre Auftreten von Scholtens: „Herr Generalgouverneur! Ich möchte sie daran erinnern, dass sie weder ein absolutistischer Herrscher sind, noch die westindischen Inseln ihr Privatbesitz sind.“ (Dän. Original: „Hr. generalguvernør! Jeg vil minde Dem om at De ikke er enevældige konge, og at De vestindiske øer ikke er Deres private kongerige!“).

geübte Kritik an der Vorbereitungszeit zur Sklavenemanzipation dar. Nachdem er den Plan des Königs verkündet hat, bemerkt von Scholten den Unmut der Sklav/innen:

Von Scholten: „Was habe ich verkehrt gemacht, Anna? Was in Himmels Namen ist es, das ich verkehrt gemacht habe?“

Anna: „Die zwölf Jahre, Peter!“

Von Scholten: „Aber das war die Idee des Königs!“

Anna: „Die zwölf Jahre – das bist du!“

Von Scholten: „Ich wollte sie auf die Freiheit vorbereiten! Wie viele Jahre dann? Wie viele Jahre sind richtig?“⁵⁶

Diese Kritik ist eine wichtige Ausnahme im Film und verstärkt die Zerrissenheit der Filmfigur Peter von Scholten zwischen seiner Verpflichtung gegenüber dem König auf der einen und seiner Fürsorge für die Sklav/innen auf der anderen Seite.⁵⁷ Grundsätzlich wird die bessere Vorbereitung auf die Emanzipation im Vergleich mit anderen Kolonialmächten betont. Durch Sklavenschulen und vernünftige Gesetze habe man schon viel erreicht.⁵⁸

Im Folgenden möchte ich die Darstellungen Peter von Scholtens und Buddhoes miteinander vergleichen. Während der Film Mitgliedern der weißen Pflanzerschicht und Vertretern der kolonialen Administration genügend Raum bietet, ihre Positionen darzulegen, kommen die Sklav/innen kaum zu Wort. Wenn überhaupt, so werden deren Anliegen im Film durch Buddhoe vertreten. Im Verlauf des Films treffen sich Buddhoe und von Scholten mehrmals. Nach seiner ersten Rückkehr aus Dänemark warnt Buddhoe den Gouverneur, dass das Gerücht einer nur auf die Kinder der Sklav/innen bezogenen Emanzipation für Unruhe sorgt.⁵⁹ Von anderen Sklav/innen wird Buddhoe, der einen Aufstand noch verhindern möchte, für seine abwartende Haltung kritisiert: „Wir warten. Wir sitzen ganz still und warten. Das haben wir von Buddhoe gelernt.“⁶⁰ Als sich das Gerücht über eine nur auf die Kinder bezogene Emanzipation weiter verbreitet, tötet ein Sklave seinen eigenen Sohn. Er bringt die Leiche von Scholten mit den Worten: „Uns wollen Sie nicht die Freiheit geben, Massa Peter. Und meinen Sohn wollen Sie mir nehmen. Nun habe ich ihm selbst die Freiheit gegeben!“⁶¹ Dieser Mord bildet den vorläufigen Höhepunkt des Films, an dem von Scholten sich gegen die Empfehlung des Kolonialrates entschließt, erneut nach Dänemark zu reisen. Vor seiner Abreise trifft er sich ein weiteres Mal mit Buddhoe. Dieser verlangt von ihm das Versprechen, „alle“ Sklav/

56 Film „Peter von Scholten“.

57 Die Zerrissenheit von Scholtens zwischen beiden Gruppen ist ein durchgängiges Motiv im Film. So sagt auch seine Frau zu ihm: „Du liebst den König und die Sklaven. Den Obersten und die Untersten.“ (Film „Peter von Scholten“ Min. 59:50, „Du elsker kongen og slaverne. Den øverste og de nederste“).

58 Film „Peter von Scholten“ Min.:16:02 „Die [britischen Kolonien, JH] hatten keine Sklavenschulen, wie wir auf St. Croix!“ (Dän. Orig.: „De har ikke haft sklaveskoler som vi har på St. Croix“).

59 Film „Peter von Scholten“ Min. 27:00-27:49.

60 Film „Peter von Scholten“ Min. 36:40-37:30, „Vi venter. Vi sidder helt stille og venter. Det har vi lært af Buddo.“

61 Film „Peter von Scholten“ Min. 42:00 „Os vil De ikke gøre fri, Massa Peter. Og min søn vil De tage fra mig. Nu har jeg selv givet ham friheden!“

innen zu befreien. Von Scholten ist sich mittlerweile bewusst, dass alles andere einen gewaltsamen Aufstand hervorrufen würde. Beide wollen eine gewaltfreie Lösung und geben sich zum Abschied die Hand.⁶² Als die Entscheidung des dänischen Königs auf St. Croix verkündet wird, sind die Sklav/innen enttäuscht. Bei einem erneuten Treffen verweist ein wütender Buddhoe auf die Rebellionen in Martinique und Guadeloupe, um zu verdeutlichen, wie ernst die Lage ist.⁶³ Ein letztes Mal kommen beide kurz vor Ausbruch des Sklavenaufstandes zusammen. Von Scholten unterrichtet Buddhoe darüber, dass er für einige Tage in St. Thomas sein wird und bittet ihn, während seiner Abwesenheit keine Rebellion ausbrechen zu lassen. Sie verabreden, sich nach von Scholtens Rückkehr ein weiteres Mal in Frederikstedt zu treffen. Bei diesem letzten Zusammentreffen wird das Machtverhältnis zwischen den beiden thematisiert:

*Buddo: „So viel stärker sind wir. Und doch bist du es, der die Macht hat!“
von Scholten: „Auch die Macht, euch die Freiheit zu geben!“⁶⁴*

Nach seiner Rückkehr aus St. Thomas kehrt von Scholten nicht wie verabredet nach Frederikstedt, sondern nach Christianstedt zurück. Unter den wartenden Sklav/innen bricht der Aufstand unter der Führung Buddhoes aus. Dieser nennt sich nun General Buddhoe und beruft sich dabei auf von Scholten.⁶⁵ Über einen Boten wird der Gouverneur davon unterrichtet, dass die Sklav/innen ihre Freiheit verlangen. Er begibt sich nach Frederikstedt, wo er die Sklavenemanzipation verkündet:

*von Scholten: „Now you are free! You are hereby emancipated! [...] Now you are free! You must go home!“
Buddhoe: „We are free! All of us! We are free! Go home all of you! Go home! We are free!“⁶⁶*

Während Buddhoe gemeinsam mit dem Kommandanten von Frederikstedt versucht, Plünderungen von Plantagen zu verhindern, verteidigt von Scholten sein Verhalten vor dem Kolonialrat. Letzterer entmachtet den Gouverneur, der nach einem Schwächeanfall nicht mehr in der Lage ist, seine Amtsgeschäfte zu führen. Als gebrochener Mann verlässt von Scholten St. Croix. Zum Schluss wird ein Schriftzug eingeblendet, der sein Wirken würdigt.

Nach seiner Rückkehr wurde Peter von Scholten wegen unehrenhaften Verhaltens und Amtsmissbrauch verurteilt. Als von Scholten an den obersten Gerichtshof appellierte, wurde er jedoch freigesprochen. Drei Jahre danach starb er. Die angesehene Tageszeitung ‚Fædrelandet‘ konnte seinen Lesern einen Tag später berichten, dass, der Staat mit seinem

62 Film „Peter von Scholten“ Min. 49:22-50:02.

63 Film „Peter von Scholten“ Min. 1:15:46-1:16:20.

64 Film „Peter von Scholten“ Min. 1:24:08-1:24:50. „Buddo: Så meget stærkere er vi. Og alligevel er det dig, der har magten!“ von Scholten: Også magten til at give jer fri!“

65 Film „Peter von Scholten“ Min. 1:28:10: „Der Generalgouverneur hat mich zum General ernannt.“ („Generalgouvernøren har udnævnt mig til general.“).

66 Film „Peter von Scholten“ Min. 1:36:20.

*Tod zwölftausend Reichstaler an jährlicher Pension spart'. Aber die Sklaven behielten ihre Freiheit.*⁶⁷

In den jeweils nur sehr kurzen gemeinsamen Szenen kann Buddhoe kein ausgeprägtes Profil gegenüber von Scholten entfalten. Die dominierende und maßgeblich handelnde Person bleibt der Generalgouverneur. Dadurch wird Buddhoe und folglich den Sklav/innen das Verdienst, ihre Emanzipation durch eine erfolgreiche Rebellion selbst erreicht zu haben, abgesprochen, denn diese wird im Film als eine Absprache zwischen Buddhoe und von Scholten dargestellt. Selbst als beide sich kurz vor dem Sklavenaufstand treffen, erkennt Buddhoe, der auf die tatsächlichen Kräfteverhältnisse hinweist, die Position des Generalgouverneurs an. Verstärkt wird dies noch dadurch, dass Buddhoe sich bei seiner Ernennung zum General auf Peter von Scholten beruft und somit seine Legitimation von diesem herleitet. Der am Ende des Films eingeblendete Text verdeutlicht, dass es von Scholten war, der durch seine eigenmächtige Handlung Ehre und Amt verloren hat, um den Sklav/innen die Freiheit zu geben. Dieses Schlussbild bietet dem Zuschauer eine erste Deutung des soeben Gesehenen. Den Anführer des Aufstandes, Buddhoe, werden wohl nur wenige in Erinnerung behalten.

Während der Film die dänische Kolonialzeit als „goldenes Zeitalter“ nachzeichnet, wird die schwarze Bevölkerung stark stereotyp dargestellt. Zwar gibt es vereinzelt Szenen von Gewalt gegen Sklav/innen, doch werden diese im Film vom Gegenspieler des Helden begangen und stellen eine Ausnahme dar. Die Sklav/innen hingegen töten ihre eigenen Kinder, vergiften und bedrohen die weiße Elite und töten schließlich den geliebten Hund des Gouverneurs.⁶⁸ Nur zu gut passt die Darstellung von Plünderungen der Plantagen in dieses Bild, während die gewaltsame Niederschlagung des Aufstandes keine Erwähnung findet. Die erfolgreiche Rebellion der Sklav/innen, so könnte man meinen, bedeutete zugleich das Ende dieses „goldenen Zeitalters“.

Erinnerung im Konflikt

Der Film war kein kommerzieller Erfolg.⁶⁹ Sein Hauptdarsteller, Kurt Ravn, identifizierte sich jedoch so stark mit seiner Rolle, dass er als Peter von Scholten mehrere dänische Reisegruppen in der Karibik begleitete.⁷⁰ Während der Feierlichkeiten zum

67 Film „Peter von Scholten“ Min. 1:46:30: „Peter von Scholten blev efter sin ankomst til Danmark dømt til at have forbrudt ære og embede. Da von Scholten appellerede til højesteret blev han imidlertid frifundet. Tre år efter døde han. Det ansætte dagblad 'Fædrelandet' kunne dagen efter meddele sine læsere at, Staten ved dette dødsfald sparer tolv tusinde rigsdaler i årlig pension'. Men slaverne forblev frie.“

68 Film „Peter von Scholten“ Min. 1:16:30. Eingewickelt in die dänische Flagge findet der Gouverneur seinen Hund Big King mit durchschnittener Kehle.

69 K. Thisted, „Hvor dannebrog“ (Anm. 4) S. 37.

70 K. Fog Olwig, Narrating deglobalization: Danish perceptions of a lost empire, in: Global Networks, 3 (2003) 3, S. 207-222, hier S. 219.

150-jährigen Jubiläum der Sklavenemanzipation auf St. Croix im Jahr 1998 sollte Ravn schließlich noch einmal in die Rolle des Gouverneurs schlüpfen.

Das Organisationskomitee hatte Königin Margrethe sowie Mitglieder der dänischen Regierung eingeladen, diese sagten jedoch ab und ließen sich durch den dänischen Botschafter in den USA vertreten. Auch dem Wunsch des Komitees nach einer Entschuldigung für die Verbrechen während der dänischen Kolonialzeit wurde nicht entsprochen.⁷¹ Im Zuge eines *Reenactement* sollte jener Moment, in dem den Sklav/innen ihre Freiheit verkündet worden war, noch einmal nachvollzogen werden. Am historischen Ort, vor dem Fort in Frederikstedt, war alles für den Festakt vorbereitet worden. Der Schauspieler Kurt Ravn sollte in seiner Rolle als Peter von Scholten während der Feierlichkeiten die Sklavenemanzipation verkünden.⁷² Die Inszenierung wurde jedoch durch einen Tumult unterbrochen. Eine Gruppe von Demonstranten versuchte, die Absperrungen zu überwinden und die Bühne zu betreten um eine Rede zu halten. Es kam zu einer handgreiflichen Auseinandersetzung mit den Sicherheitskräften, in deren Verlauf Plastikstühle auf das Podium geworfen wurden.⁷³ Die offiziellen Gäste brachten sich in Sicherheit. Offenbar fürchteten sie einen Anschlag. In einer Ansprache an das Publikum erklärte der Wortführer der Demonstranten: „You (die Dänen, JH) have nothing to celebrate. It was not von Scholten who emancipated the slaves. It was my ancestors – following General Buddhoe – who took their freedom.“⁷⁴ Es stellte sich später heraus, dass es sich bei dem Mann um Adelbert Bryan handelte, einen Senator der U. S. Virgin Islands, der eine offizielle Entschuldigung Dänemarks für die Sklaverei auf den dänischen Karibikinseln forderte.⁷⁵ Durch seinen Protest machte Bryan auf die dominante dänische Geschichtsschreibung der Sklavenemanzipation aufmerksam. Er selbst berief sich dabei auf den auf St. Croix ebenso dominanten Narrativ von General Buddhoe. In Dänemark wurde der Zwischenfall in den Tageszeitungen thematisiert und nochmals 2005 im Zuge einer Fernsehserie über Dänen, die Nachkommen ehemaliger Sklav/innen sind, einem breiten Publikum bekannt.⁷⁶ Zu einer allgemeinen Neubewertung der Bedeutung Peter von Scholtens für die Sklavenemanzipation hat dies aber nicht geführt.

Zusammenfassung

Auf den U. S. Virgin Islands und in Dänemark wird die Sklavenemanzipation mit unterschiedlichen Personen in Verbindung gebracht. Sowohl Buddhoe als auch Peter von

71 M. Rostgaard / L. Schou, *Kulturmoder i dansk kolonihistorie*, København 2010, S. 188f.

72 B. Blaagard, *Remembering Nordic Colonialism* (Anm. 3) S. 111.

73 M. Rostgaard / J. Schou, *Kulturmoder* (Anm. 71) S. 189-191, mit einer Auswahl an Berichten in dänischen Zeitungen.

74 B. Blaagard, *Remembering Nordic Colonialism* (Anm. 3) S. 114.

75 B. Blaagard, *Whose freedom? Whose memories? Commemorating Danish Colonialism in St. Croix*, in: *Social Identities*, 17 (2011), S. 61-72, hier S. 63.

76 B. Blaagard, *Remembering Nordic Colonialism* (Anm. 3) S. 110.

Scholten haben dabei eine Überhöhung erfahren, die kritische Bewertungen dieser „Helden“ erschweren.

Die Konflikte um die Erinnerung an Sklaverei und Sklavenemanzipation haben mit den Feierlichkeiten zur Abschaffung der Sklaverei 1998 auch eine politische Dimension erhalten. Der Wunsch nach einer Entschuldigung für das erlittene Unrecht und nach Reparationen wird dabei immer stärker. Seit der Gründung des Virgin Islands Reparations Movements sind diese Forderungen wiederholt an die dänische Regierung herangetragen worden.⁷⁷ Im Gegensatz zu Norwegen, hat es von dänischer Seite keine offizielle Entschuldigung für das erlittene Unrecht gegeben.⁷⁸ In Dänemark selbst hat sich wenig an der öffentlichen Wahrnehmung Peter von Scholtens geändert. Während er in der Geschichtswissenschaft zunehmend kritisch bewertet wird, prägt die populäre Kultur weiter das Bild des „Massa Peter“. Abschließend sei deshalb auf eine dänische Musical-Produktion verwiesen, in der das Thema des Films noch einmal aufbereitet wurde. Im Frühjahr 2010 feierte das Musical *Peter von Scholten* in Kopenhagen Premiere. In der Ankündigung finden sich dieselben Stereotype, die auch der Film mehr als 20 Jahre zuvor präsentiert hatte. Zur Inszenierung wurde Unterrichtsmaterial herausgegeben, das die dänische Kolonialzeit ausgiebig thematisiert. Darin werden aber in Bezug auf von Scholten keine neueren Forschungserkenntnisse aufgegriffen.⁷⁹ Durch eine rhetorische Frage gehen die Autoren hier sogar noch einen Schritt weiter, wenn sie Peter von Scholten in Beziehung zu der aktuellen Weltpolitik setzen:

*War Peter von Scholten ein Freiheitsheld oder ein Feigling, der die Rebellion fürchtete und sich nichts anderes traute, als den Sklaven ihre Freiheit zu geben? Oder hat er in Wirklichkeit eine Entwicklung begonnen, die Schwarzen und Weißen die gleichen Rechte brachte – ja, vielleicht hat er dazu beigetragen, dem ersten schwarzen Präsidenten in den USA einen Weg zu bahnen?*⁸⁰

77 A. Highfield, Reparations for Virgin Islanders?, in: ders. (Hg.), *Time Longa' dan Twine. Notes on Culture, History, and People of the U. S. Virgin Islands*, St. Croix 2009, S. 173-185.

78 Während eines Staatsbesuchs in Ghana erinnerte Kronprinz Haakon an die norwegische Beteiligung am Sklavenhandel zur Zeit der Personalunion mit Dänemark: „A dark spot here is the Norwegian contribution to the Danish-Norwegian engagement in the slave trade from the 17th till the 19th century.“ (www.kongehuset.no/c28641/tale/vis.html?tid=90816&strukt_tid=28641; Zugriff 10.11.2011).

79 http://www.folketeatret.dk/emner/forestillinger/~media/Folketeatret/Folketeatret%20filer/Undervisningsmateriale/Von_Materiale.ashx (Zugriff 10.10.2011).

80 www.folketeatret.dk/undervisningsmaterialen (Zugriff 10.10.2011): „Var Peter Von Scholten en frihedens helt eller en fej kujon, der frygtede for oprør og ikke turde andet end at give slaverne fri? Eller var han i virkeligheden med til at starte en udvikling, der skal gøre sorte og hvide ligeværdige – ja måske var han ligefrem med til at bane vejen for en sort præsident i USA?“

FORUM

Universalismus hinterfragen, Eigentumsbegriffe hinterfragen: Ursprünge der Wirtschaftsethnologie im Leipziger Raum¹

Chris Hann

ABSTRACT

The synchronic functionalism of Bronislaw Malinowski, the founder of the modern British School in social anthropology, reached its apogee in his last monograph devoted to the Trobriand Islanders, in which he argues that their system of land tenure is the key to understanding the entire social order. Contrary to the Western dichotomy of "individualism versus communism", Malinowski insisted on the complex interaction of collective and individual property claims. This paper enquires into the intellectual roots of his economic anthropology, and in particular into the time he spent in Leipzig, between his doctorate in Cracow in 1908 and his arrival in London in 1910. The German *Methodenstreite* of this era in both history and economics had a strong impact on the later development of economic anthropology. For Malinowski the contributions of Karl Bücher seem to have been particularly important. A century later Leipzig and Halle were again in the forefront of the critique of abstract, universalist property ideologies, this time in connection with postsocialist privatization policies and the accelerating commoditization of knowledge and culture under neoliberal capitalism. It is argued that these processes of "propertization" (Hannes Siegrist) are best approached through a combination of synchronic and diachronic approaches.

1 Ich möchte mich bei John Eidson, Grażyna Kubica-Heller, Bettina Mann, Anke Meyer, Matthias Middell, Gerd Spittler und Michael Young für wertvolle Anregungen, Informationen, Kommentare und Korrekturen bedanken.

Einleitung

Es war natürlich kein Zufall, dass in den 1990er Jahren Fragen von Besitz und Eigentum wieder in das Blickfeld von Historikern und Sozialwissenschaftlern gerieten. Nach der Wende wurde vielerorts behauptet, dass ein alter, bürgerlicher Eigentumsbegriff die Grundlage sowohl für eine effiziente Wirtschaft als auch für eine demokratische, offene Gesellschaft sei. Das alternative Programm des Sozialismus, basierend auf dem Aufstieg des kollektiven Eigentums, sei endgültig gescheitert. Für kurze Zeit war die Welt wieder in Ordnung (vgl. Fukuyamas „Ende der Geschichte“), aber bald kam es zu Enttäuschungen. Die empirische Transformationsforschung zeigte schnell, dass die Privatisierung von volkseigenen Betrieben und landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften nicht immer zu mehr Effizienz, sondern zu Verwirrung und massiven Konflikten führte. Wissenschaftler haben daraufhin begonnen, den Platz des Eigentumsbegriffs in den Meistererzählungen der Moderne – sowohl der marxistischen als auch der liberalen – zu hinterfragen.

Einer der führenden Wissenschaftler, der die Vorstellungen der Politiker, Ideologen und „Transitologen“ hinterfragte, war Hannes Siegrist. Als neu berufener Professor für Geschichte in Leipzig entschied er sich für Eigentum als einen Schwerpunkt seiner kultur- und sozialgeschichtlichen Forschung. Ich hatte damals eine ähnliche Agenda als Professor für Sozialanthropologie an der University of Kent at Canterbury. Primär, weil ich seit der Wende die neuen Entwicklungen in einem ungarischen Dorf untersucht hatte, das ich bereits seit den 70er Jahren kannte. Wir sind uns zum ersten Mal im April 1997 begegnet. Die gemeinsam von Hannes Siegrist und David Sugarman veranstaltete Berliner Konferenz „Eigentumsrecht in gesellschafts- und kulturgeschichtlicher Perspektive“ hat mir die Augen geöffnet. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte ich Eigentum kaum über den Tellerrand der Ethnologie hinaus thematisiert. Daher konnte ich sowohl von den verschiedenen Vertretern der Geschichtswissenschaft als auch den amerikanischen, englischen und deutschen Juristen, die teilnahmen, viel lernen.²

Fünfzehn Jahre später ist Eigentum immer noch ein beliebter Begriff, auch in der Ethnologie, allerdings liegt der Schwerpunkt mittlerweile mehr bei geistigem Eigentum auf globaler Ebene als bei der Privatisierung von Bodenrechten in post-sozialistischen Dörfern. Hannes Siegrist hat in Leipzig diese Forschungswellen stets begleitet und ihnen viele neue Impulse gegeben. Inzwischen bin ich selber im Leipziger Raum angekommen und habe Hannes in verschiedenen lokalen Zusammenhängen erlebt, z. B. im Beirat des Geisteswissenschaftlichen Zentrums für Ostmitteleuropa (wo das Profil des Hauses leider kein großes Engagement im Hinblick auf Transformation und sozialgeschichtliche Prozesse erlaubte). Auch wenn ich in Leipzig häufig zu Besuch bin, habe ich über die diversen Forschungsfelder, in denen Hannes aktiv ist, keine Übersicht.³ In meinen

2 H. Siegrist/D. Sugarman (Hg.), Eigentum im internationalen Vergleich: (18.-20. Jahrhundert), Göttingen 1999.

3 H. Siegrist, Die Propertisierung von Gesellschaft und Kultur: Konstruktion und Institutionalisierung des Eigentums in der Moderne, in: *Comparativ* 16 (2006) 5-6, S. 9-51; und aktuell I. Lühr, Die Globalisierung geistiger Eigentumsrechte. Neue Strukturen internationaler Zusammenarbeit 1886-1952, Göttingen 2010.

bescheidenen Beiträgen zu zwei der von Hannes herausgegebenen Bände habe ich mich auf die Entwicklungen im ländlichen Osteuropa konzentriert. In diesem Beitrag bleibe ich bei der Ethnologie, möchte aber diesmal, statt empirisch mit Daten aus dem Feld zu argumentieren, in unsere Fachgeschichte zurückblicken und ein wenig spekulieren. Wie kam es dazu, dass Ethnologen, die im 19. Jahrhundert ziemlich viel zu den allgemeinen evolutionistischen Fortschrittserzählungen des Liberalismus und Kommunismus beigetragen hatten, im 20. Jahrhundert stärker auf der Komplexität von Eigentum und dessen Einbettung in eine Vielzahl anderer Institutionen bestanden haben? Ein entscheidender Faktor war die methodologische Revolution von Bronislaw Malinowski. Durch stationäre Feldforschung und „teilnehmende Beobachtung“ wurden die einfachen Dichotomien zwischen individuellem (privatem) und kollektivem (gemeinschaftlichem) Eigentum plötzlich in Frage gestellt. Gab es außer der Ablehnung des Evolutionismus auch weitere intellektuelle Faktoren? Im Fall von Malinowski wusste man lange Zeit fast gar nichts über den intellektuellen Hintergrund: man dachte, dass sein Funktionalismus pragmatisch auf den Trobriand Inseln seinen Ursprung hatte. In diesem Beitrag möchte ich zeigen, dass es neben prägenden Wurzeln in Krakau und Wien auch wichtige Einflüsse in Leipzig gegeben haben muss.

Bronislaw Malinowski: Werdegang und intellektuelle Wurzeln

Bronislaw Kaspar Malinowski ist der unumstrittene Begründer der britischen Schule der Sozialanthropologie. Zwischen 1924 und 1938 leitete er ein berühmtes Seminar an der London School of Economics, welches das Fach bis heute stark geprägt hat. Als polnischer Stipendiat (und österreichischer Staatsbürger) ist er 1909 von Charles Seligman empfangen worden. Dank der Hilfe Seligmans und anderer Fürsprecher in London bekam er die Unterstützung für seine berühmten Forschungsreisen nach Melanesien. Aufgrund des Ersten Weltkriegs ist er länger als ursprünglich vorgesehen auf den Trobriand Inseln geblieben und gelang so zu einem neuen Maßstab für ethnologische Feldforschungen. Zwischen 1922 und 1935 veröffentlichte er die wichtigsten Ergebnisse dieser Forschungen. 1938 ließ er sich für ein Jahr von seinen Lehrverpflichtungen entbinden und ging in die USA. Das freie Jahr wurde wegen des Krieges verlängert, bis er 1942 in New Haven unerwartet an Herzversagen starb.

Malinowskis Lebenswerk war es, die Entwicklung der Ethnologie in Richtung einer modernen Sozialwissenschaft weiter voran zu treiben. Statt sich evolutionistisch mit „conjectural history“, also mit spekulativen Rekonstruktionen und Analysen historischer Überbleibsel aufzuhalten, sollten sich die Vertreter des modernen Fachs nur im Rahmen von Feldforschungen mit der gegenwärtigen sozialen Struktur und Organisation der *primitives* oder *savages* beschäftigen. Es war schlichtweg unmöglich, die Vergangenheit der Völker in Melanesien zu erforschen. Was man aber sehr wohl tun konnte, war unter den Menschen zu leben und ihnen zuzuhören, wenn sie über die Vergangenheit ihrer Gruppe auf den Trobriand-Inseln sprachen. Jeder Subclan hatte seinen eigenen Mythos

dazu, wo genau die Urahne aus dem Boden hervorgekommen war. Malinowski war es wichtig zu zeigen, wie diese Mythen die Eigentumsrechte der Gegenwart rechtfertigten und so eine Funktion erfüllten. Er hat versucht, diese Herangehensweise theoretisch zu begründen, aber sein auf „Bedürfnissen“ basierender Funktionalismus hat selbst seine direkten Nachfolger nicht überzeugen können. 1957 erschien eine Gedenkschrift, *Man and Culture*, herausgegeben von seinem Freund und Kollegen an der LSE, Raymond Firth. Edmund Leach trug ein gelungenes Kapitel über die möglichen philosophischen Wurzeln des Funktionalismus von Malinowski bei. Leach nannte ihn: „a unique and paradoxical phenomenon ... a fanatical theoretical empiricist“⁴ und vermutete eine Verbindung zum amerikanischen Pragmatismus, insbesondere zur Philosophie von William James. Dies war aber reine Spekulation. Wieso muss ein fanatischer Empiriker überhaupt philosophische Wurzeln haben? Um solche Fragen beantworten zu können, muss man Malinowskis Biographie genauer unter die Lupe nehmen.

Bronislaw Malinowski wurde 1884 als Sohn eines Professors der Jagiellonen-Universität in Krakau geboren. Der Vater Lucjan, Sprachwissenschaftler und Spezialist für Slawistik, der auch in Leipzig studiert hatte, stammte aus der *szlachta*, wie auch seine Frau Józefa. Die Ausbildung des Sohnes war ausgesprochen interdisziplinär. Seine Dissertation, die er 1908 verteidigte, war ein Werk zur Wissenschaftsphilosophie. Im Mittelpunkt stand der Empiriokritizismus von Ernst Mach, einer der berühmtesten Philosophen und Physiker seiner Zeit, der im Gegensatz zu Max Planck fest an der physischen Realität der von Naturwissenschaftlern untersuchten Gegenstände festhielt und eine Art positivistischen Funktionalismus entwickelte. Der Titel der Dissertation lautete „Über die Grundlage der Ökonomie des Denkens“.⁵ Auch wenn Malinowski Carl Menger nicht erwähnt, steht dieser Text von 26 Seiten voll im Einklang mit dem Universalismus der Wiener Schule in den neuen Wirtschaftswissenschaften. Außerhalb des Studiums gehörte Malinowski der Bewegung *Młoda Polska* an. Mit seinem engsten Freund Stanisław Ignacy Witkiewicz, „Witkacy“ genannt, und anderen unternahm er Ausflüge in die Tatra, insbesondere nach Zakopane, wo sie Schriften von Nietzsche lasen und diskutierten. Sie hielten sich für moderne Intellektuelle, lebten das ungebundene Leben der Bohème und waren stolz auf die polnische Nation, auch wenn sie keinen Staat mehr besaß.⁶

Auf Grund dieser zwei unterschiedlichen Einflüsse hat Ernest Gellner eine neue Antwort auf die von Leach gestellte Frage gegeben. Auf der einen Seite haben wir es mit Romantik zu tun und mit der Integration von Gemeinschaften – Gellner nennt diese Seite die Hegelsche (obwohl aus den frühen Texten klar ist, dass Nietzsche eine viel

4 E. Leach, The epistemological background to Malinowski's empiricism', in: R. Firth (Hg.), *Man and Culture*. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski, London 1957, S. 119-38, hier S. 120.

5 Im polnischen Original 'O zasadzie ekonomii myślenia'. Eine deutsche Übersetzung gibt es meines Wissens nicht. Für eine englische Übersetzung siehe R. Thornton/P. Skalnik (Hg.), *The Early Writings of Bronislaw Malinowski*, Cambridge 1993; Kapitel 2, S. 89-115.

6 J. Jerschina, Polish culture of modernism and Malinowski's personality, in: R. Ellen/E. Gellner/G. Kubica/J. Mucha (Hg.), *Malinowski Between Two Worlds: The Polish roots of an anthropological tradition*. Cambridge 1988, S. 128-48. Siehe auch das Themenheft von *Konteksty*, Vol. LIV, Nos. 1-4, 2000.

wichtigere Rolle gespielt hatte). Auf der anderen Seite geht es um Wissenschaft, die keinen Platz mehr für den freien Geist ließe – nennen wir diese Seite Positivismus. Meist gehören Geschichte und Gemeinschaft zusammen, aber Malinowski war innovativ. Sein Funktionalismus setzte eine harmonische Gemeinschaft voraus, die man aber sehr wohl mit den harten empirischen Methoden der modernen Wissenschaft untersuchen konnte. Hier gab es keinen Platz mehr für Bewegung durch die Zeit, weil Zeit völlig unsicher war: Die Vergangenheit wird stets im Interesse der Mächtigen manipuliert und instrumentalisiert. Bei Malinowski findet man also eine eigenartige Mischung: Volksgeist „ja“, aber Geschichte „nein“, stattdessen synchrone teilnehmende Beobachtung und Skepsis gegenüber allen Narrativen von Einheimischen, deren Mythen vor allem gegenwärtigen Interessen dienen, aber ebenso gegenüber evolutionistisch-orientierten Wissenschaftlern. Gellner hatte eine einfache Erklärung für diese Kombination. Alles hing von der misslichen Lage von Malinowskis Heimat ab: In dieser Zeit war Polen gar nicht auf der europäischen Landkarte zu finden. „History had treated his own nation unkindly“, und daher will Bronislaw Malinowski den Positivismus von Mach behalten und nichts mit Geschichtsphilosophie oder mit social change generell zu tun haben. Gellner nennt ihn den „Zeno of Cracow“.⁷

Die Leipziger Jahre

Gleich nach der feierlichen Übergabe seiner Promotionsurkunde im Herbst 1908 verließ Malinowski Hals über Kopf Krakau, um seine Studien – wie sein Vater – in Leipzig fortzuführen. Man fragt sich natürlich, was er hier eigentlich gemacht hat? Malinowski selbst beschrieb die Zeit im Nachhinein als „crucial for his further development“, aber sein Biograph liefert dazu keine befriedigenden Details.⁸ An der Universität in Leipzig hatte er sich in der Philosophischen Fakultät eingeschrieben, aber wahrscheinlich verbrachte er mehr Zeit in Laboratorien für Chemie und Thermodynamik, um sich am Ende dennoch gegen eine Zukunft als Naturwissenschaftler zu entscheiden. Das Fach Völkerkunde (Ethnologie) gab es damals nicht. Das Museum für Völkerkunde florierte, und 1908 wurde ein „Verein für Völkerkunde zu Leipzig“ von Karl Weule gegründet, seit 1901 Professor für Ethnographie und Urgeschichte und seit 1906 Museumsdirektor.⁹ Aber das Ethnographische Seminar wurde erst 1914 ins Leben gerufen. Ob Malinowski das Museum oder Vorlesungen von Weule je besucht hat, wissen wir nicht. Wir wissen auch nicht genau, warum er sein Studium in Leipzig frühzeitig unterbrach, um mit einem Barczewski Habilitationsstipendium der Jagiellonen-Universität Krakau nach

7 E. Gellner, „Zeno of Cracow“ or „Revolution at Nemi“ or „The Polish revenge: a drama in three acts“, in: R. Ellen et al (Hg.), S. 164-94 (Der Hinweis auf Zeno von Elea, Philosoph des 5. Jahrhunderts v. Christus, wird auf S. 183 erklärt.)

8 M. W. Young, Malinowski. Odyssey of an anthropologist, 1884–1920, New Haven 2004. Das Leipziger Kapitel berichtet viel mehr über seine Affäre mit einer südafrikanischen Witwe namens Annie Brunton und ihre Konzertbesuche.

9 K. Geisenhainer, Ethnologie, in: U. von Hehl/U. John/M. Rudersdorf (Hg.), Geschichte der Universität Leipzig, Band 4, Leipzig 2009, S. 367-92.

London zu fahren. Die Leipziger Universität suspendierte ihn für das Sommersemester 1910 aufgrund seiner Abwesenheit. Anfang 1911 wurde er endgültig exmatrikuliert. Versucht man das Klima in diesen Jahren an der Leipziger Universität zu rekonstruieren, kommt man an einem Positivismus nicht vorbei, der sich von der Orientierung von Menger und Mach in Österreich gänzlich unterscheidet. Der einflussreichste Vertreter dieses Positivismus war der Historiker Karl Lamprecht, der sein Programm v.a. aus den Grundannahmen der historischen Schule der Nationalökonomie ableitete.¹⁰ Er suchte nach historischen Gesetzen, die prinzipiell universelle Geltung hatten. Das Programm hatte nichts mit den neuen darwinistischen Ansätzen gemein, aber auch wenig mit der herkömmlichen deutschsprachigen Historiographie. Eine Grundeinstellung von Lamprecht, dass die Vergangenheit stets von der Gegenwart umstrukturiert und umgeschrieben wird, zeigt klare Affinitäten zum Synchronismus von Malinowski.¹¹ 1909 war Karl Lamprecht auf dem Gipfel seines Ruhmes und gründete sein neues Institut, das „Königlich-Sächsische Institut für Kultur- und Universalgeschichte bei der Universität“.¹²

Allerdings ist eine kurze Erwähnung in seinem Tagebuch kein ausreichender Nachweis, dass Malinowski sich für die Kulturgeschichte Lamprechts interessiert hat. Nachweislich ist nur belegt, dass der junge Mann aus Galizien Vorlesungen von Wilhelm Wundt und Karl Bücher hörte, beide enge Vertraute Lamprechts im Positivistenkreis.¹³ Wundt, der Begründer der experimentellen Psychologie, hatte großen Einfluss auf zahlreiche Ethnologen und Soziologen dieser Zeit, darunter Émile Durkheim und Franz Boas.¹⁴ Malinowski hat ihn später in verschiedenen Publikationen über Mythen und Magie überwiegend positiv zitiert und im Herbst 1909 mit einer Dissertation zur Völkerpsychologie begonnen.¹⁵ Trotzdem werde ich mich im Folgenden auf Karl Bücher (1847–1930) konzentrieren, Professor für Nationalökonomie und führender Vertreter der (jüngeren) historischen Schule. Bücher war wesentlich jünger als Wundt, aber immerhin fast vierzig Jahre älter als Malinowski und es gab offensichtlich keine persönliche Beziehung. Er bot 1908–09 seine üblichen Vorlesungen und Seminare zur Wirtschaftsgeschichte an. Wie auch Lamprecht und Wundt, vertrat Bücher eine Stufentheorie der Evolution, die er vor allem im Bereich der menschlichen Arbeit entwickelte.¹⁶ Zusammen bildeten sie den Kern des Leipziger „Positistenkränzchens“.

10 H. Homann, Lamprechts Programm und die ‚historische Schule der Nationalökonomie‘, in: W. Geier/H. Homann (Hg.), Karl Lamprecht im Kontext. Ein Kolloquium, Leipzig 1993, S. 20–32.

11 Sie wurde später von Hans Freyer in Leipzig weiterentwickelt. Ebd. 26–9.

12 M. Middell, Weltgeschichtsschreibung im Zeitalter der Verfälschung und Professionalisierung. Das Leipzig Institut für Kultur- und Universalgeschichte 1890–1990, Leipzig 2005, Bd. 1.

13 R. Chickering: Karl Lamprecht. A German Academic Life (1856–1915), Atlantic Highlands NJ 1993.

14 A. Kuper, Anthropology and Anthropologists: The modern British school, London 1997, hier S. 11. Siehe auch Young, S. 139–40.

15 Young, S. 147. Das Werk war vielleicht als eine Krakauer Habilitationsschrift gedacht, wurde aber am Ende eine Monographie in Englisch: *The Family among the Australian Aborigines: A Sociological Study*. London 1913.

16 Vgl. K. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Tübingen 1922; K. Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, Leipzig 1924. Siehe auch G. Spittler, *Founders of the Anthropology of Work. German social scientists of the 19th and early 20th centuries and the first ethnographers*, Berlin 2008; J. Backhaus (Hg.), *Karl Bücher. Theory, History, Anthropology, Non-Market Economies*, Marburg 2000. Ein neues Werk beinhaltet eine Fülle biographischer Informationen zu

Die nachhaltige Wirkung Büchers

Die wichtigsten Titel von Karl Bücher werden von Malinowski bereits in seinen ersten Werken in den folgenden Jahren positiv zitiert, z. B. in einem 1912 geschriebenen Kapitel zu Ehren von Edward Westermarck und auch in einem polnischen Buch über den Ursprung der Religion.¹⁷ Diese Texte wurden noch in der Zeit verfasst, bevor Malinowski eigene Feldforschung durchgeführt hatte. Als er nach dem Ersten Weltkrieg nach Europa zurückkehrte und seine Daten von den Trobriand Inseln bearbeitete, kam es zu Kritik an Bücher – zunächst sehr vorsichtig und dann heftiger. In seiner ersten Vorlesungsreihe an der LSE im Sommer 1920 warf er gleich zu Beginn eine theoretische Frage auf: Inwieweit hatte die gängige, systematische Wirtschaftswissenschaft des Westens universelle Geltung? Er setzte fort:

*In fact, the question has been set forth and an attempt at its solution made by C. Buecher (sic) in his Industrial Evolution. His conclusions are, in my opinion, a failure, not owing to imperfect reasoning or method, but rather to the defective material on which they are formed. Buecher comes to the conclusion that the savages – he includes among them races as highly developed as the Polynesians – have no economic organization, and that they are in a pre-economic stage – the lowest in that of the individual search for food, the higher ones in the stage of self-sufficient household economy.*¹⁸

Malinowski versucht das Gegenteil zu beweisen, und zwar dass diese „savages“ sehr wohl kohärente „forms of economic organisation“ haben, die weder den Stufen Büchers evolutionistischer Theorie noch den Gesetzen einer modernen Volkswirtschaft entsprechen. Um diese Lücke zu füllen schlägt er einen neuen Begriff vor: *Tribal Economy* (sic).¹⁹ In seinem ersten Beispiel geht es um das Bodenrecht, für das westliche Begriffe wie *property* und *ownership* kaum anzuwenden sind:

When I began to enquire into this subject, I first received from my native informant a series of general statements, such as that the chief is the owner of all land, or that each garden plot has its owner, or that all the men of a community own the land jointly ... It was only after I had drawn up complete plans of the garden land of several village communities, and inquired successively into the details, not only of each separate garden unit, but also into the details of each of the alleged forms of "ownership" that I was able to reach

Bücher und seiner "bürgerlichen Alltagswelt" in Leipzig, bringt aber keinen Beweis für die Behauptung, dass Malinowski „Bücher persönlich kennengelernt haben [muss]“: Beate Wagner-Hasel, Die Arbeit des Gelehrten. Der Nationalökonom Karl Bücher (1847–1930). Frankfurt a. M. 2011 (Zitat auf S. 290)

17 B. Malinowski, The economic aspect of the Intichiuma ceremonies, in: Festschrift tillegnad Edward Westermarck i Anledning av hans femtiogårsdag den 20 November 1912. Helsingfors 1912, S. 81-108; siehe auch S. 209-29, in: Thornton und Skalik, op cit., Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu, Kraków 1915.

18 B. Malinowski, The primitive economics of the Trobriand Islanders, in: Economic Journal 31 (1921), S. 1-16, hier S. 1-2.

19 Gerd Spittler weist darauf hin, dass dieser Terminus bereits in Malinowskis Geburtsjahr, verwendet von Gustav Schmoller, auftaucht (G. Spittler, hier S. 226).

*a satisfactory conclusion. The main difficulty in this, as in ever so many similar questions, lies in our giving our meaning of "ownership" to the corresponding native word.*²⁰

Karl Bücher wurde während der großen Debatten zum altgriechischen Oikos zusammen mit Carl Rodbertus zu Recht als *Primitivist* wahrgenommen, weil er im Gegensatz zum *Modernisten* Eduard Meyer die geringe Rolle der Marktwirtschaft in der Altgeschichte betont hat. Andererseits war er mit Carl Menger (und auch Max Weber) einig, dass man sehr wohl auf universalistische psychologische Prinzipien des Individuums bauen konnte, um für alle möglichen Nationalökonomien eine Werttheorie zu entwickeln. Büchers Überlegungen zum „wirtschaftlichen Urzustand“ führten ihn in eine Sackgasse. Den Urmenschen konnte man nicht empirisch untersuchen, da die heutigen Naturvölker bereits auf einer höheren Stufe waren. Er warnte vor „Robinsonaden“ in der Analyse der primitiven Wirtschaft und hob gleichzeitig selbst, mit nur geringem Beweismaterial, die „individuelle Nahrungssuche“ stark hervor.²¹ Dabei haben Eigentumsbegriffe keine entscheidende Rolle gespielt.²²

Malinowski setzte seinen Dialog mit Bücher in den 20er Jahren fort und hat seine Fragestellung zum Thema Arbeit nach wie vor gelobt.²³ Allerdings war Malinowski in *Argonauts of the Western Pacific*, der ersten und bekanntesten seiner Trobriand Monografien, in der er in der Einleitung die Grundlage seiner wissenschaftlichen Ansätze vorstellt, sehr kritisch. In diesem Band geht es v. a. um ein großes Netzwerk friedlichen Handels und Tauschs, das sog. Kula. Nach kurzem Lob für Büchers *Die Entstehung der Wirtschaft* behauptet Malinowski:

*Seine Ansichten zum primitiven Handel sind jedoch unzureichend. Entsprechend seiner Grundannahme, dass Wilde keine Nationalökonomie besitzen, behauptet er, dass jede Verbreitung von Gütern unter den Eingeborenen durch nichtökonomische Mittel, wie Raub, Tribute und Gaben, zustande kommt. Die Angaben im vorliegenden Buch sind mit Büchers Ansichten unvereinbar...*²⁴

Eine genauere Betrachtung des Bücherschen Modells der *geschlossenen Hauswirtschaft* widerlegt dieses Urteil. Gerd Spittler findet sogar: „Ironically, Malinowski actually confirms the validity of Bücher's model”.²⁵

20 Malinowski 1921, hier S. 3.

21 Siehe H. Peukert, Karl W. Bücher on early societies, in: J. Backhaus, S. 223-43.

22 Bereits 1879 hatte er Émile de Laveleys De la propriété des ses formes primitives ins Deutsche übersetzt und kritisch kommentiert.

23 Z. B. in einem Aufsatz von 1925, wo er auch auf andere deutschsprachige Quellen hinweist (Spittler, S. 223-4). In diesen Jahren mussten Malinowskis Studenten an der London School of Economics diese Werke lesen – und diejenigen, die Deutsch nicht beherrschten, mussten es schnell lernen (Dank an Michael Young für diese Information).

24 B. Malinowski, Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea, Frankfurt a. M. 1979 [1922], hier S. 118.

25 Spittler, S. 225. Nach Spittler, "... contrary to Malinowski's interpretation, the domestic economy as defined by Bücher is not limited to "an occasional spasmodic bit of barter" but may include trading on quite a large scale, as long as the purpose remains restricted to supplying the needs of the household" (ebd. S. 226). Spittler zieht es vor, geschlossene Hauswirtschaft als "independent domestic production" zu übersetzen, wie in Büchers englischer Veröffentlichung „Industrial Evolution“ (allerdings ein irreführender Titel).

Letztendlich hat er keine Alternative bieten können. Der Begriff *Tribal Economy* ist in dem letzten großen Band über die Inseln nicht zu finden. In *Coral Gardens and their Magic* geht es wieder um wirtschaftliche Themen, insbesondere Arbeitsprozesse, aber auch Karl Bücher findet keine Erwähnung mehr. Gleich zu Beginn beschreibt Malinowski die hohe Arbeitsethik: „der Trobriander ist zuallererst Gärtner; seine Leidenschaft für den Boden ist die des Bauern“.²⁶ Er behandelt „die organisierende Funktion der Magie und des Glaubens“ und behauptet: „Nie eliminieren die Menschen, welcher Kulturstufe auch immer, spirituelle Momente gänzlich aus ihren ökonomischen Angelegenheiten.“²⁷ Jedoch komme die Motivation zum Arbeiten nicht so sehr aus den Sitten und Riten, wie in den frühen Studien betont, sondern viel mehr aus elementaren Bedürfnissen (auch wenn am Ende viel mehr gearbeitet wird, als es eigentlich für das Überleben notwendig wäre). Der Schlüssel zu dieser Gesellschaft als Totalität ist im Bereich des Bodenrechts (*land tenure*) zu finden. Im letzten Kapitel dieser letzten Monographie, die Malinowski selbst als Paradebeispiel für seinen funktionalistischen Ansatz betrachtete, fasst er zusammen:

Abschließend möchte ich noch hervorheben, daß sich im Licht dieser Analyse zeigt, wie vergeblich die Unterscheidung zwischen kommunistischem und Privateigentum ist... innerhalb des Subclans gibt es sogar individuelle Besitztitel auf Land, und das Land selbst ist gleichsam auf den Wunsch nach individuellen Unterscheidungen aufgeteilt. Obwohl nämlich der persönliche Parzellenbesitz in gewisser Weise unseren eigenen Vorstellungen von letztgültigen Verhältnissen im Bodenrecht am nächsten kommt, ist er doch auf den Trobriand Inseln nur von allergeringster ökonomischer Relevanz. Dennoch ist dieser Umstand hier äußerst wichtig, da er belegt, wie wenig der sog. Urkommunismus in der Wirtschaftseinstellung der Eingeborenen vorkommt. Geradezu zum Ärger der anthropologischen Theoretiker insistiert der Trobriander darauf, eine eigene Parzelle zu haben, die mit seinem Personennamen assoziiert ist. Bei der alten Entgegensetzung handelt es sich um einen schlechten und unklugen Kurzschluß; durchgehend haben wir gesehen, daß das eigentliche Problem nicht im Entweder-Oder von Individualismus und Kommunismus liegt, sondern in der Wechselbeziehung kollektiver und persönlicher Ansprüche.²⁸

In diesem Werk lehnt Malinowski die evolutionistischen Stufen von Bücher, Wundt und Lamprecht noch einmal ab. Es bleibt ein synchroner, relativistischer Funktionalismus, der zur Komparatistik kaum fähig ist. Dieser Funktionalismus wurde theoretisch häufig kritisiert, aber er hat das Fach Ethnologie fortwährend geprägt. Auch unsere Arbeiten im ersten Schwerpunkt meiner Abteilung zum Thema „Dekollektivierung in ländlichen Gebieten postsozialistischer Gesellschaften“ am neu gegründeten Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle, basierten alle auf Feldforschung. (Alles andere wäre

26 B. Malinowski, Korallengärten und ihre Magie. Bodenstellung und bäuerliche Riten auf den Trobriand-Inseln, Frankfurt a. M. 1981 [1935], hier S. 15. Wahrscheinlich hätte Bücher den Punkt anders formuliert: Er hat zwar keine Feldforschung durchgeführt, aber wegen seiner Herkunft im ländlichen Hessen kannte er sich besser bei europäischen Bauern aus als der Sohn der polnischen *szlachta*.

27 Malinowski, Korallengärten, S. 16.

28 Ebenda, S. 413.

vom Direktor unverantwortlich, wenn er seinen Promovierenden Chancen auf einen Job bewahren will!) Auch wir haben „die Wechselbeziehung kollektiver und persönlicher Ansprüche“ untersucht, mit einem erweiterten Eigentumsbegriff, welcher – der Entwicklungsstufe dieser Gesellschaften entsprechend – nicht nur auf Bodenrecht, sondern auch auf viele andere Rechte der Bürger zielte, wie z. B. auf staatliche Fürsorge und Arbeitsplätze.²⁹

Die Abkehr von Geschichte und allen Gesetzeswissenschaften, die sich mit *social change* befassen, geht bei Malinowski viel zu weit. Es muss möglich sein, unsere Eigentumsbegriffe auf Grund der Feldforschung zu hinterfragen, ohne alle Versuche aufzugeben, Änderungen in diesen Begriffen und in den Praktiken des Wirtschaftslebens im Laufe der Zeit zu analysieren. In den Jahren, als Malinowski seine stationäre Feldforschung auf den Trobriand Inseln durchführte, war auch Richard Thurnwald auf Expedition in Neuguinea. Thurnwald war mit den Ansätzen von Karl Bücher seit den 1890er Jahren vertraut.³⁰ Seine Beschreibung der Eigentumsformen unter den Bânaro ist im Vergleich zu Malinowskis Studien oberflächlich. Aber Thurnwald hat sich doch in seiner Zeit als Privatdozent in Halle ab 1919 und auch später, mit den wesentlichen Entwicklungen von Eigentumssystemen beschäftigt, ohne evolutionistische Stufen vorauszusetzen. Er hat sowohl bei seinen Untersuchungen unter den Eingeborenen der Südsee als auch unter deutschen Bauern im Mittelalter die historischen Faktoren aufgezeigt, die eine Verstärkung von Privateigentum begünstigt haben. Auf diese Weise hätte es zu fruchtbaren interdisziplinären, vergleichenden Untersuchungen kommen können. Aber die Ethnologie und die Geschichte in Leipzig haben danach unterschiedliche Wege eingeschlagen. Später (noch zur Lebzeit Thurnwalds) ist das Fach Ethnologie in eine andere, bereits bekannte Art von Universalgeschichte zurückgefallen, die des historischen Materialismus. All dies zu belegen, bedürfte aber eines weiteren Beitrags.³¹

Schluss

Angezogen von berühmten Professoren, haben in den letzten Jahrzehnten der Kaiserzeit viele talentierte Studenten den Weg nach Leipzig gefunden. Besonders für Osteuropä-

29 Der Schwerpunkt lief zwischen 1999 und 2005 unter dem Namen „Property Relations“. Siehe C. Hann (Hg.), *Property Relations: The Halle Focus Group 2000-2005* (http://www.eth.mpg.de/cms/de/publications/reports/d2_report_property.html). Siehe auch Hann, op. cit. 2006.

30 Wagner-Hasel, *Die Arbeit des Gelehrten*, S. 257.

31 R. Thurnwald, *Die Gemeinde der Bânaro. Ehe, Verwandtschaft und Gesellschaftsbau eines Stammes im Innern von Neu-Guinea*. Aus den Ergebnissen einer Forschungsreise 1913–1915. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte von Familie und Staat, Stuttgart 1921; siehe auch, *Die Gestaltung der Wirtschaftsentwicklung aus ihren Anfängen* heraus, in: *Erinnerungsgabe für Max Weber. Die Hauptprobleme der Soziologie*, Bd 1, S. 273–333, München 1923; vgl. dazu auch, *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*, Bd. 3, *Werden, Wandel und Gestaltung der Wirtschaft*, Berlin/Leipzig 1932. Thurnwald und Malinowski, beide ehemalige Staatsbürger der k. u. k. Monarchie, hatten ähnliche politische Ansichten (stark anti-kommunistisch) und haben jahrelang ihren guten Kontakt zueinander gepflegt; beide gaben wichtige Impulse für eine Soziologisierung der Ethnologie. Dass die nachhaltige Wirkung von Thurnwald viel geringer gewesen ist, hat mehr mit den Kontingenzen ihrer Biographien und der Weltpolitik als mit der Qualität ihrer Beiträge zur Wirtschaftsethnologie zu tun. Siehe auch Spittler op. cit. Zur Geschichte des Leipziger Instituts siehe Geisenhainer (Anm. 5).

er war die Ausstrahlung von Karl Bücher inspirierend, weil die historische Schule der Nationalökonomie zum neuen abstrakten Universalismus in England, Frankreich und auch Österreich eine Alternative bot. Typischerweise kamen die Studenten intellektuell ziemlich „unbefrachtet“ nach Leipzig. Sie haben dann für Bücher wirtschaftliche Themen ihrer Länder bearbeitet und durch ihre Feldforschung („anthropology at home“) die Arbeiten ihres Professors gestaltet. Nach der Rückkehr in die Heimat haben einige von ihnen großen Einfluss ausgeübt, wie z. B. Dimitri Gusti und Virgil Madgearu in Rumänien.³² Manchmal ging die Reise zunächst über weitere Stationen im Ausland, wie im Fall Stefan Czarnowskis, der nach dem Studium in Leipzig bei Bücher, Wundt und Lamprecht, nach Berlin und letztlich zu Marcel Mauss in Paris gegangen ist.³³ Bronislaw Malinowski war ein Sonderfall, zum einen, weil er sich bereits für seine Krakauer Promotion intensiv mit dem anderen, nicht historisch orientierten, Positivismus Wiens auseinandergesetzt hat, zum anderen, weil er endgültig Karriere in London gemacht und keine Feldforschung zu Hause betrieben hat.

Auch wenn Malinowskis funktionalistische Ansätze sich erst im Laufe seiner Feldforschungen in Melanesien herauskristallisiert haben, habe ich in diesem Artikel versucht zu zeigen, dass auch er von den Semestern in Leipzig und insbesondere von den Fragestellungen Karl Büchers geprägt wurde. Er hat Bücher dennoch kritisiert und seine evolutionistischen Stufen zu Recht abgelehnt. Um die soziologische Wirklichkeit von anderen Gesellschaften zu verstehen und zu erklären, müssen unsere Konzepte, wie z. B. Eigentumsbegriffe, noch viel tiefergründiger hinterfragt werden. Nur durch Feldforschung gelingt man zu befriedigenden wissenschaftlichen Einsichten. Diese gegenwartsbezogenen Methoden haben das Fach Ethnologie ein ganzes Jahrhundert lang dominiert – aber ein kohärentes wissenschaftliches Fundament liefern sie nicht. Zwischen dem rigiden Evolutionismus des Leipziger „Positivistenkränzchens“ und dem dogmatischen antihistoristischen Funktionalismus gibt es noch viel Platz für kreative Dialoge zwischen Historikern und Ethnologen. Diese Agenda wird erst um die folgende Jahrhundertwende von neuen Generationen von Forschern (diesmal überwiegend aus dem Westen kommend) im Raum Leipzig-Halle wiederbelebt. Die aktuelle kultur- und sozialwissenschaftliche Kritik von „Propertisierung“ im Sinne von globaler Kommerzialisierung von Wissen, Räumen und Kultur ist von enormer Bedeutung. Diese Prozesse müssen diachron erforscht werden, so wie von Hannes Siegrist und seinen Schülern bahnbrechend gezeigt. Manchmal ist es aber auch wünschenswert, synchron zu kontextualisieren und relativieren, in dem man hinter der Rechtslage die gelebte soziologische Wirklichkeit untersucht, und dabei nicht nur Gegentendenzen im Umgang mit Eigentumsobjekten, sondern auch ein breites Spektrum von „Langfristrechten“ der Bürger berücksichtigt.

32 Siehe Dietmar Müller, Die Institutionalisierung sozialwissenschaftlichen Wissens in der Zwischenkriegszeit: Das Rumänische Sozial-Institut und der Verein für Socialpolitik, in: I. Löhr/M. Middell/H. Siegrist (Hg.), Kultur und Beruf in Europa, Stuttgart 2012, S. 197-202.

33 Für diese Information bedanke ich mich bei Max Spohn. Siehe auch M. Spohn, Stefan Czarnowski – ein „Klassiker“ der Soziologie zwischen drei Kulturen (Masterarbeit), Frankfurt a. O. 2011.

Autorinnen und Autoren

Ana Lucia Araujo

Prof. Dr., Howard University, Washington D.C., Department of History
analucia.araujo@gmail

Anja Bandau

Prof. Dr., Leibniz Universität Hannover, Romanisches Seminar
bandau@romanistik.phil.uni-hannover.de

Stefan Cron

M.A., Universität zu Köln, Iberische und Lateinamerikanische Abteilung
des Historischen Seminars
stefancron@googlemail.com

Chris Hann

Prof. Dr., Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle/S.
hann@eth.mpg.de

Jan Hüsgen

M.A., Leibniz Universität Hannover, Historisches Seminar
jan.huesgen@hist.uni-hannover.de

Ulrike Schmieder

PD Dr., Leibniz Universität Hannover, Historisches Seminar
ulrike.schmieder@hist.uni-hannover.de

Michael Zeuske

Prof. Dr., Universität zu Köln, Iberische und Lateinamerikanische Abteilung
des Historischen Seminars
michael.zeuske@uni-koeln.de