

Das *Joseph-Project*

Sklavenhandel, Diaspora, Erinnerungskultur

von Katharina Schramm

1. Einleitung

„Akwaaba Anyemi“ – so begrüßten Plakate im August 2007 die Besucher von Elmina, einem kleinen Dorf an der ghanaischen Küste, dessen Name jedoch weit über seine eigenen Grenzen hinaus bekannt ist, denn hier befindet sich das berühmte Elmina Castle. Der Grundstein für Elmina Castle, oder São Jorge da Mina, wurde bereits 1482 durch die Portugiesen gelegt – es handelt sich um den ältesten europäischen Festungsbau südlich der Sahara. Die Festung war neben dem benachbarten Cape Coast Castle¹ einer der wichtigsten europäischen Stützpunkte an der westafrikanischen Küste, wobei das Interesse der europäischen Händler neben Gold vor allem dem Erwerb von Sklaven galt.² Heute, über 500 Jahre nach Errichtung der Burg und gut 200 Jahre nach der britischen Abolitionserklärung von 1807 ist das Gedenken an den transatlantischen Sklavenhandel und die Sklaverei weltweit präsenter denn je: Ausstellungen, Filme und internationale Konferenzen sollen diese historische Epoche ins Bewusstsein rücken.³ Es existieren globale Initiativen wie das UNESCO *Slave Route Project*, das in erster Linie einen Archivierungs- und Bil-

1 Zum Cape Coast Castle, vgl. *Katharina Schramm*, Das Cape Coast Castle (Ghana) als Heterotopie: Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Ortes, in: Hansjörg Dilger u. a. (Hg.), *Moderne und postkoloniale Transformation. Eine Schrift zum 60. Geburtstag von Ute Luig*, Berlin 2004, 227–241. Ein vergleichbar wichtiger Ort ist das *Maison des Esclaves* auf der senegalesischen Insel Gorée, vgl. hierzu *Ralph Austen*, The slave trade as history and memory: Confrontations of slaving voyage documents and communal tradition, in: *The William and Mary Quarterly* 58 (2001) H. 1, 229–244.

2 Für historische Beschreibungen der Festung siehe u. a. *William Bosman*, A New and Accurate Description of the Coast of Guinea, Divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts. Containing A Geographical, Political and Natural History of the Kingdoms and Countries: With a Particular Account of the Rise, Progress and Present Condition of all the European Settlements upon that Coast; and the Just Measures for Improving the several Branches of the Guinea Trade. Illustrated with Several Cutts. Written Originally in Dutch by William Bosman, chief Factor for the Dutch at the Castle of St. George d’Elmina. And now faithfully done into English. London 1705; *Alexander Falconbridge*, An Account of the Slave Trade on the Coast of Africa, London 1788. Vgl. auch *A. W. Lawrence*, Trade Castles and Forts of West Africa, London 1963; *Albert van Dantzig*, Forts and Castles of Ghana, Accra 1980.

3 Beispiele hierfür sind der Film „Amazing Grace“ über den Abolitionisten Wilberforce, die Ausstellungen zur Geschichte des Sklavenhandels in englischen Hafenstädten wie Liverpool oder Bristol oder auch der Historikerkongress „The Bloody Writing is Forever Torn“, der im August 2007 in Elmina selbst stattfand.

dungsauftrag erfüllt⁴, und auch in Afrika selbst ist der transatlantische Sklavenhandel seit geraumer Zeit zu einem öffentlichen Thema geworden, wobei hier vor allem der afroamerikanische Pilgertourismus zu den afrikanischen Sklavenstätten im Vordergrund steht.⁵

Die oben erwähnten Plakate warben für ein Programm des ghanaischen Tourismusministeriums, das Teil dieses rezenten Erinnerungsdiskurses ist und im Mittelpunkt meines Aufsatzes stehen soll: das aus unterschiedlichen Programmteilen und einem großen Fest bestehende *Joseph Project*. Vor dem leicht verschwommenen Hintergrund des Elmina Castles zeigen die Plakate eine Frau und einen Mann, die eine weitere Frau herzlich umarmen. Während die Begrüßenden modische Alltagskleidung tragen, ist die zweite Frau in ein prachtvolles afrikanisches Gewand gekleidet, wie es vor allem bei afroamerikanischen Touristinnen sehr beliebt ist. In der Übersetzung bedeutet „Akwaaba Anyemi“ „Welcome Brother/Sister“, zusammengesetzt aus den zwei ghanaischen Sprachen Twi und Ga. Die hier suggerierte Verwandtschaft zwischen Afroamerikanern und Ghanaern ist ein zentrales Element der offiziellen Rhetorik, die dem *Joseph Project* zugrunde liegt. Darüber hinaus verweist der biblisch inspirierte Name des Projektes auf eine christlich-religiöse Symbolik, die in erster Linie mit Heilung und Versöhnung assoziiert ist.

Diese Symbolik wird auch in der Idee der Pilgerschaft zu den Sklavenstätten, die den Hauptanteil des Programms darstellt, aufgegriffen. In der Pilgerschaft, die sich im Wesentlichen an Afroamerikaner richtet, wird die komplexe Geschichte des Sklavenhandels auf ein transatlantisches Narrativ reduziert, wobei die Rückkehr aus der Diaspora (sei sie auch nur temporär) als Abschluss der negativ besetzten Vergangenheit gefeiert wird. Anhaltende, auf die Erfahrung des Sklavenhandels zurückgehende Konflikte, wie sie sowohl innerhalb Ghanas als auch in der Diaspora oder aber in der Begegnung zwischen Ghanaern und Afroamerikanern existieren, werden in der offiziellen Rhetorik ausgeblendet, bleiben jedoch unterschwellig präsent. Die Politik des Gedenkens ist demnach zwar um die Herstellung eines einheitlichen, hegemonialen Diskurses bemüht, in der Praxis erweist sie sich jedoch als äußerst heterogen und durchaus kontrovers. Diese Dynamik wird im Zentrum meiner Analyse stehen.

Zunächst werde ich näher auf den Kontext eingehen, in dem das *Joseph Project* entstanden ist. Danach werde ich den ideologischen Rahmen des Projektes skizzieren und die hierin zum Ausdruck kommenden Beziehungen zwischen dem ghanaischen Nationalstaat und der afrikanischen Diaspora vor dem Hintergrund globaler Entwicklungen erörtern. Anschließend gehe ich näher auf einzelne Stationen des *Joseph Project* ein und diskutiere, wie an diesen Erinnerungspolitik „gemacht“ und ausgiert wird.

4 Siehe www.unesco.org/culture/dialogue/slave/ (Download: 12/09/2006). Vgl. Katharina Schramm, Slave Route Projects, in: Michael Rowlands/Ferdinand de Jong (Hg.), *Reclaiming heritage: Alternative imaginaries of heritage in West Africa*, Walnut Creek 2008, 71–98.

5 Auf den Begriff des Pilgertourismus gehe ich an anderer Stelle dezidiert ein, siehe Katharina Schramm, *Coming home to the Motherland: Pilgrimage tourism in Ghana*, in: John Eade/Simon Coleman (Hg.), *Reframing pilgrimage: Cultures in motion*, London 2004, 133–149.

2. Ghana: Das *Gateway* nach Westafrika

Ghanaische Tourismusbroschüren und Kataloge für Investoren sprechen seit den frühen 1990er Jahren von Ghana als „Gateway to West Africa“. Als besondere Merkmale werden hierbei die ghanaische Gastfreundschaft, anhaltende politische Stabilität, ein gutes Investitionsklima sowie die zahlreichen ökonomischen, historischen und kulturellen Ressourcen des Landes hervorgehoben. Im Rahmen dieser Initiative wurde und wird großes Augenmerk auf Angehörige der Diaspora⁶, und hier insbesondere aus den USA, gelegt, die aufgefordert werden, „nach Hause“, in das *Motherland*, zurückzukehren: „Come home and invest!“ lautet eine prominente Devise. Und tatsächlich betonen viele Afroamerikaner, dass es sich bei ihrem Besuch nicht um ein bloßes touristisches Unterfangen, sondern im eigentlichen Sinne um ein „homecoming“ handelt, wobei das Spektrum von einmaligen Kurzreisen über wiederholte längerfristige Aufenthalte bis hin zur tatsächlichen Repatriierung reicht.⁷ Während aber innerhalb des panafrikanischen Diskurses Afrika im Allgemeinen als Bezugsrahmen fungiert, hebt der ghanaische Nationalstaat mit der Gateway-Metaphorik seine exponierte und gewissermaßen exklusive Stellung als Zentrum des *homecoming* (und des damit assoziierten ökonomischen Potentials) hervor.⁸

Gemessen an seiner medialen Präsenz – im Internet, in den Printmedien, aber auch im akademischen Diskurs – ist Ghana tatsächlich eines der wichtigsten Ziel Länder für Reisen dieser Art. Neben seiner politischen Stabilität und der Tatsache, dass es als englischsprachiges Land leicht zugänglich erscheint, ist Ghana aus drei weiteren Gründen attraktiv. Erstens sind der Reichtum und Glanz der Akan-*chieftaincy* zu nennen. Elemente dieser Tradition, wie *kente*-Stoffe oder *adinkra*-Symbole, sind weit über die Grenzen Ghanas hinaus bekannt und zu Symbolen eines reichen afrikanischen Kulturerbes geworden, auf das man sich mit Stolz beziehen kann.⁹ Als mittlerweile integraler Bestandteil der afroamerikanischen Populärkultur finden die Stoffe und Symbole z. B. Verwendung beim *Kwanzaa*-Fest¹⁰, und

6 Unter Diaspora wird hier die „alte“ afrikanische Diaspora verstanden, die aus dem Sklavenhandel erwachsen ist. Vgl. *Joseph E. Harris* (Hg.), *Global dimensions of the African diaspora*. Second revised edition. Washington 1993.

7 Die Beziehung zwischen Diaspora und Heimat war stets eine dialektische, unabhängig davon, ob symbolisch artikuliert oder konkret manifestiert. Vgl. *Elliot P. Skinner*, *The dialectic between diasporas and homelands*, in: Harris, *Global Dimensions*, 11–40. In den letzten Jahren gibt es unter diasporischen Gruppen einen allgemeinen Trend zur Rückkehr, sei sie auch nur temporär. Damit einher geht auch eine verstärkte akademische Aufmerksamkeit für das homecoming und die damit assoziierten Schwierigkeiten. Vgl. *Fran Markowitz/Anders Stefansson* (Hg.), *Homecomings: Unsettling paths of return*, Lanham 2004; *Katharina Schramm*, *Struggling over the past: The politics of heritage and homecoming in Ghana*. Walnut Creek [im Erscheinen].

8 Es gab innerhalb der Diaspora natürlich auch stets Versuche, die persönliche Herkunft genauer zu bestimmen. In jüngster Zeit werden verstärkt gentechnologische Verfahren für diese Ahnenforschung herangezogen. Für eine Kritik, vgl. *Stephan Palmié*, *Genomics, divination, ‚racecraft‘*, in: *American Ethnologist* 34 (2007) H. 2, 205–222. Der ghanaische Staat reagiert auf diesen Trend mit der Ankündigung einer Gen-Datenbank für Afroamerikaner.

9 Vgl. *D. H. Ross* (Hg.), *Wrapped in pride: Ghanaian Kente and African American identity*, Los Angeles 1998.

10 *Kwanzaa* ist ein siebentägiges Fest, das 1966 von Maulana Ron Karenga als afrozentrische

stellen auf diese Weise wichtige kulturelle Bezugspunkte dar, an die bei einer Reise nach Ghana angeknüpft werden kann.

Zum zweiten ist der hohe Symbolwert der ghanaischen Unabhängigkeit im Jahr 1957 zu nennen, deren fünfzigster Jahrestag am 6. März 2007 begangen wurde. Ghana nahm damals eine Vorreiterrolle für die Dekolonisation in ganz Afrika ein. Kwame Nkrumah, der erste ghanaische Präsident, war ein ausgesprochener Verfechter der panafrikanischen Bewegung – sei es im kontinentalen Rahmen oder in Bezug auf die weitreichende Kollaboration mit der Diaspora. Noch heute ist er eine wichtige Identifikationsfigur für viele Afroamerikaner, die sich mit Afrika verbunden fühlen. War Nkrumah nach seinem Sturz 1966 in Ghana selbst weitgehend verfeimt, so wurde er seit den 1990er Jahren sukzessive als Gründervater der Nation rehabilitiert. Dies kann zumindest teilweise als Ergebnis einer zunehmenden Neuzuwendung des ghanaischen Staates zur Diaspora interpretiert werden.

Der dritte Faktor bezieht sich unmittelbar auf die Geschichte des Sklavenhandels. Ghana verfügt neben den bereits erwähnten Burgen von Elmina und Cape Coast über eine außerordentlich hohe Konzentration von europäischen Festungsanlagen, die oftmals als Zwischenlager für gefangene Sklaven dienten. Als greifbare Relikte aus jener Zeit kennzeichnen die Kerkergewölbe und die so genannte *Door of No Return* den ursprünglichen Bruch zwischen Afrika und der Diaspora; sie sind als Orte der Ungewissheit, der Entwürdigung und des Schreckens symbolisch besetzt.

Für die meisten Besucher sind gerade diese historischen Transitstätten das primäre Ziel ihrer Reise. Es ist die materielle Realität der Orte in Verbindung mit kollektiven Erinnerungsbildern, die eine unmittelbare Konfrontation mit der Geschichte des Sklavenhandels und der daraus resultierenden Diaspora-Erfahrung ermöglicht. Die Dunkelheit und Enge der Kerkergewölbe, sowie der Gestank, der von den modrigen Wänden ausgeht, lassen die Vergangenheit buchstäblich wieder aufstehen. Für manche Besucherinnen und Besucher ist die Präsenz ihrer Vorfahren hier nach wie vor spürbar. So sind die Begegnungen emotional hoch aufgeladen und die Reaktionen reichen bis hin zu körperlichen Zusammenbrüchen. Zugleich suggeriert die physische Rückkehr der Nachkommen der Versklavten durch die *Door of (No) Return*, wie sie in entsprechenden Inszenierungen vor Ort zelebriert wird¹¹, auch die Möglichkeit, das Trauma der Sklaverei zu überwinden.¹² Von afro-

Alternative zu Weihnachten ins Leben gerufen wurde und seither stetig an Popularität gewonnen hat. Vgl. A. Hernandez-Reguant, Kwanaa and the U.S.: ethnic mosaic, in: J.M. Rahier (Hg.), *Representations of blackness and the performance of identities*, Westport Conn. 1999, 101–122.

11 Für eine Analyse der Zeremonie „Thru the Door of No Return – The Return“, vgl. Edward M. Bruner, *Tourism in Ghana: The representation of slavery and the return of the black diaspora*, in: *American Anthropologist* 98 (1996) H. 2, 290–304. Im Cape Coast Castle wurde anlässlich des *Emancipation Day* 1998 die „Door of No Return“ offiziell in „Door of Return“ umbenannt, vgl. Schramm, *Motherland*.

12 Zur Sklaverei als kulturellem Trauma, vgl. Ron Eyerman, *Cultural trauma: Slavery and the formation of African American identity*, Cambridge 2001. Zum Zusammenhang von Gewalt, Trauma und Erinnerungspolitik, vgl. Nicolas Argenti/Katharina Schramm, Introduction, in: dies. (Hg.), *Remembering violence: Anthropological perspectives on intergenerational transmission*. Oxford 2008 [im Druck].

amerikanischer Seite wird die Reise zu den Sklavenorten daher häufig als Pilgerschaft interpretiert und ihr Erleben wird als kathartisch beschrieben.

Der *homecoming*-Diskurs ist jedoch nicht allein im Zusammenhang mit dem *Gateway*-Projekt in der ghanaischen Öffentlichkeit präsent. Er ist auch zentraler Bestandteil verschiedener panafrikanisch orientierter Festivals und Gedenkzeremonien, wie dem seit 1992 etablierten *Panafest* oder dem 1998 zum ersten Mal auf afrikanischem Boden begangenen *Emancipation Day*, der an die Abschaffung der Sklaverei in den britischen Kolonien erinnert. Auch hier dominiert die Vorstellung einer Pilgerschaft und es wird die Zusammengehörigkeit der „African family“ betont, die sich im *homecoming* spiegeln würde. Diese Ereignisse markieren nach wie vor zentrale Daten im ghanaischen Tourismuskalender, wenn sie auch mittlerweile nicht mehr direkt vom Staat, sondern von einer privaten Stiftung organisiert und weitgehend auch finanziert werden.

Nach der Regierungsübernahme durch die *National Patriotic Party* (NPP) im Jahr 2000 und dem damit verbundenen neoliberalen Kurswechsel, wurde 2004 das *Joseph Project* ins Leben gerufen, das auf dem bereits erlangten Status Ghanas als favorisiertem Zielort afroamerikanischer Reisender aufbaut und zugleich als eigenständige Initiative dem politischen Profil der neuen, eher konservativ orientierten Regierung entspricht.

Das Projekt fand im Jahr 2007 mit seiner offiziellen Eröffnung einen vorläufigen Höhepunkt. Dieses Datum markiert sowohl den fünfzigsten Jahrestag der Unabhängigkeit Ghanas als Vorreiterin der antikolonialen Bewegung Afrikas, als auch das zweihundertjährige Jubiläum der Abschaffung des transatlantischen Sklavenhandels durch die Briten. Die konzeptuelle Zusammenführung der beiden Ereignisse in einen kongruenten Erinnerungsrahmen, der vor allem auf die *Überwindung* von Sklaverei und Kolonialismus fokussiert und damit auf positive Zukunftssignale setzt, sollte Ghanas Position als wichtiger Akteur innerhalb der afrikanischen Staatengemeinschaft festigen und außerdem seine Attraktivität als Zielort für Reisende aus der Diaspora weiter steigern. Wiesen die früheren Initiativen zahlreiche Bezüge zu einem radikal afrozentrischen (und anti-weißen) Diskurs auf¹³, stellt das *Joseph Project* den Versuch dar, eine breitere, vor allem christlich orientierte Zielgruppe von Afroamerikanern zu erreichen, von denen auch ein höheres ökonomisches Engagement erwartet wird.¹⁴ Zu den Partnern zählt unter anderem die *Joseph Alliance*, eine afroamerikanische christliche Missionsgesellschaft, die sich der Arbeit in Afrika, vornehmlich in Ghana gewidmet hat. Verschiedene populäre afroamerikanische Fernseh-Evangelisten und Gospel-Stars wie Juanita Bynum oder Danny McClurkin waren ebenfalls 2007 als Gäste geladen. Als Kontrast sei die Eröffnung des *Panafests* 1992 genannt, wo neben dem Führer der *Nation of Islam*, Louis Farrakhan, auch die kritische Rap-Band *Public Enemy* auftrat. Deren Musik und Texte thematisieren schwarze Wut und Empörung über ein rassistisches globa-

13 Aus dieser Konstellation erwachsen eigene Konflikte, vgl. Katharina Schramm, *Panafrikanism as a resource: The W.E.B. Du Bois Centre for Panafrikan Culture in Ghana*, *African Identities* 2 (2004) H. 2, 151–171.

14 Interview mit einem verantwortlichen Mitarbeiter im Tourismusministerium, 01/02/2006.

les (weißes) Establishment. Ihr Auftritt war mit dem Aufruf zum kollektiven politischen Aufstand verbunden, während die Gospel-Shows anlässlich der Feierlichkeiten um das *Joseph Project* göttliche Erlösung und individuellen Erfolg durch den christlichen Glauben predigten.

Das allgemeine Projekt, das auch nach seiner feierlichen Einweihung im August 2007 fortgeführt werden soll, umfasst einerseits die Identifizierung von landesweiten Sklavenstätten und deren Ausbau zu Pilgerstationen, wobei Raum für Trauerarbeit und Rituale der Versöhnung geschaffen werden soll. Dabei gilt die Aufmerksamkeit nicht mehr allein den europäischen Festungen entlang der Küste, sondern es werden mehr und mehr Orte im Landesinneren in die Repräsentation der Sklavenroute eingebunden. Andererseits schließt das *Joseph Project* die so genannte „African Excellence Experience“ ein. Dabei handelt es sich um Ausstellungsprojekt, das im *James Fort*, einer weiteren ehemaligen Sklavenburg in der Hauptstadt Accra, seinen permanenten Sitz finden soll. Hier wird der Triumph über die Geschichte von Sklaverei und Kolonialismus als Heldengedenken inszeniert werden.

3. Der ideologische Rahmen: Nationalstaat und Diaspora-Bezüge

Das *Joseph Project* bezieht seine Inspiration aus der alttestamentarischen Geschichte von Josef, der in Ägypten als Sklave diente, nachdem ihn seine Brüder für zwanzig Silberstücke zunächst an die Ismaeliter verkauft hatten (Genesis, 37,1–36). Josef deutete dem Pharao seine Träume und sagte eine große Hungersnot voraus, die er mit kluger Vorratsplanung zu mildern wusste. Aufgrund seiner Weisheit und Geschicklichkeit stieg er so trotz seines Sklavenstatus zum höchsten Staatsbeamten auf. Als der Hunger auch ihr Land erfasste, kamen seine Brüder zu ihm, um Getreide zu kaufen, ohne Josef zu erkennen. Nachdem er sie beschämt hatte und sie schließlich in Demut vor ihm niederknieten, gab er seine Identität preis und verzieh ihnen: „[...] macht euch keine Vorwürfe darüber, dass ihr mich hierher verkauft habt! Denn um uns alle am Leben zu erhalten, hat Gott mich euch voraus gesandt.“ (Genesis, 45,5).

Auf der Homepage des ghanaischen Tourismusministeriums wird diese Episode nunmehr wie folgt interpretiert: „We must [...] gather [...] strength from [the Slave Trade] and lay to rest the disturbed spirits of our ancestors who have never known peace. [...] Those of us who believe in the promise of God to Africa, take our hope from the story of Joseph in the Bible. For we believe that God loved Joseph and yet saw him cast into the hell of slavery and brought out in triumph [...].“¹⁵ Im Folgenden werden Afroamerikaner als „true Josephs“ angesprochen, denen es nunmehr obliege, ihre Brüder (und Schwestern) auf dem afrikanischen

¹⁵ Jake O. Obetsebi-Lampsey, Minister für Tourismus und Diaspora-Angelegenheiten. Siehe <http://www.ghanatourism.gov.gh> (15/05/2006). Im Juli 2007, wenige Tage vor Beginn des offiziellen Programms, wurde Jake Obetsebi-Lampsey aufgrund seiner Beteiligung am Wettrennen um die NPP-Präsidentschaftskandidatur als Tourismus-Minister abgelöst. Dennoch nahm er an einer Vielzahl von Veranstaltungen teil, denn das gesamte Projekt war bis zu diesem Zeitpunkt auf das Engste mit seinem Namen assoziiert.

Kontinent zu unterstützen. Während aber der biblische Josef seine Familie zu sich nach Ägypten, in das Land der Sklavenhalter kommen ließ, sind die „Josephs of today“ – ganz der Logik des *homecoming* entsprechend – dazu aufgerufen, nach Hause, d. h. nach Afrika bzw. Ghana zurückzukehren. Das *Joseph Project* soll hierfür eine längerfristige Perspektive bieten, u. a. mit der Zusage, ein so genanntes Diaspora-Visum einzuführen, um Afroamerikanern den wiederholten Besuch Ghanas zu erleichtern. In einem Interview, das ich im August 2005 mit dem damaligen ghanaischen Tourismusminister Jake Obetsebi-Lamptey führte, sagte dieser, so wie jeder Muslim einmal im Leben nach Mekka pilgern sollte, so solle jeder Angehörige der Diaspora wenigstens eine Pilgerreise zu den Sklavenstätten unternehmen. Und so wie die Fahrt nach Mekka ein erhebendes Erlebnis sei, das den Pilger dem Himmel und Gott ein Stück näher brächte, so verspräche auch diese Reise spirituelle Erbauung und die Wiederentdeckung des (afrikanischen) Selbst.¹⁶

Die hier eingesetzte Sprache operiert mit einem christlichen Vokabular, das Anknüpfungspunkte zu den in Ghana wie auch in den USA populären christlich-charismatischen Bewegungen bietet¹⁷, und sie ist zugleich an bekannte panafrikanische Topoi angelehnt, wie sie auch in afrozentrischen Identitätsdiskursen in den USA – und teilweise der Karibik – verbreitet sind. Bezugspunkt ist ein idealtypisches Afrika, dessen spirituelle Essenz jedoch in Ghana zu finden sei. So heißt es im weiteren Text der bereits zitierten Website: „Ghana is a natural choice to spearhead the research into the slave trade and tell the real story of what happened. From Mauritania to Angola from where the slaves were taken, *Ghana lies at the centre*.“¹⁸

Mit der hier behaupteten Zentralität stellt sich Ghana diskursiv nicht mehr nur als zeitgenössisches „Gateway“ nach Westafrika dar, sondern auch als wichtigster historischer Ausgangspunkt für die Entstehung der Diaspora. Zwar spielte die Goldküste durchaus eine große Rolle im transatlantischen Sklavenhandel, jedoch kaum in dem Ausmaß wie das obige Zitat vermuten lässt. Betrachtet man die heute zur Verfügung stehenden Daten, etwa der *Transatlantic Slave Ship Database* des W. E. B. Du Bois Instituts der Harvard University, betrug der Anteil der Sklaven von der Goldküste ca. 12% der Gesamtzahl von 15 bis 20 Millionen Versklavten.¹⁹ Sklavenexporte aus Angola, der Bucht von Benin (mit dem Zentrum Ouidah) oder der Bucht von Biafra (mit dem Zentrum Calabar) waren über weite Strecken hinaus wesentlich bedeutungsvoller.

16 Interview Jake Obetsebi-Lamptey, 08/08/2005.

17 Diese Annäherung, die auch in einzelnen Programmpunkten des *Joseph Projects* ihren Ausdruck fand (zu erwähnen ist insbesondere das „Healing Concert“), ist relativ neu. Zum oftmals konflikthaften Verhältnis einer auf Bewahrung ausgerichteten staatlichen Kulturpolitik und den auf den Bruch mit der Vergangenheit orientierten charismatischen Kirchen, vgl. *Birgit Meyer*, „Make a complete break with the past“: Erinnerungen und postkoloniale Modernität im Diskurs ghanaischer Pfingstkirchen, in: *Historische Anthropologie* 6 (1998) H. 2, 257–283.

18 So zu finden bei <http://www.ghanatourism.gov.gh> (15/05/2006), meine Hervorhebung.

19 Vgl. *David Eltis/David Richardson*, West Africa and the transatlantic slave trade: New evidence and long-run trends, in: dies. (Hg.), *Routes to slavery: Direction, ethnicity and mortality in the transatlantic slave trade*. London 1997, 16–35.

Im Anspruch, die „natürliche Wahl“ für die Erforschung und Erinnerung des Sklavenhandels zu sein, spiegelt sich daher eine bewusste und strategische Positionierung des ghanaischen Nationalstaates im Verhältnis zu anderen Nationen innerhalb der westafrikanischen Staatengemeinschaft wider: Historisch wie aktuell soll Ghana als Brückenkopf zwischen Kontinent und Diaspora wahrgenommen werden und die sinnlich-greifbaren Strukturen der Sklavenburgen fungieren dabei als primäre Erinnerungsorte²⁰, welche die anderen Stationen der Sklavenroute interpretatorisch einrahmen. Allerdings gibt es panafrikanisch orientierte Festivals und Pilgerfahrten, die dem *Joseph Project* ähneln, auch in Nachbarländern wie Gambia, Senegal oder Benin;²¹ die Konkurrenz der jeweiligen Nationalökonomien um das finanzielle Potential der Afroamerikaner ist groß und der Sklavenhandel ist ein Thema, das Aufmerksamkeit garantiert. Mit der Ankündigung der Visa-Freiheit für Angehörige der Diaspora, wie sie das *Joseph Project* vorsieht, ist der ghanaische Staat dabei inzwischen zumindest rhetorisch über das Niveau der kulturellen Repräsentation hinausgegangen. Dies zeigt auch die Umbenennung des Tourismusministeriums in „Ministry for Tourism and Diasporan Relations“. Diese Schritte versprechen zwar eine verstärkte Berücksichtigung von Diaspora-Interessen seitens des ghanaischen Staates, letztlich bleiben aber der Aufruf zum *homecoming* ebenso wie das Gedenken an den Sklavenhandel eng an die Sphäre des Tourismus gebunden. Und selbst wenn Afroamerikaner dazu aufgefordert sind, in Ghana zu investieren, wird ihr stärkstes ökonomisches Kapital jedoch weiterhin in ihrer Rolle als Touristen gesehen. Das drückt sich auch in der im *Joseph Project* formulierten Idee der regelmäßigen Pilgerschaft aus: jährlich wiederkehrende Pilgertouristen sind wirtschaftlich interessanter als Siedler und zudem wird das sensible Feld aktueller innenpolitischer Probleme und Entscheidungen von dieser Bewegung nicht betroffen.²²

Afroamerikanische Aktivisten, insbesondere jene, die seit längerer Zeit in Ghana leben und daher auf ihre Alltagserfahrungen im Land zurückgreifen können, empfinden diesen Ausschluss häufig als Diskrepanz zur wiederholt behaupteten schwarzen Familienidentität. Sie sind nur bedingt an der proklamierten Heilung und Versöhnung interessiert, solange diese nicht auf eine solidere politische Basis gestellt werden. Forderungen nach doppelter Staatsbürgerschaft (in enger Verbin-

20 Mein Verständnis von Erinnerungsorten lehnt sich eher an James E. Young als an Pierre Nora an, da Young den umstrittenen und wandelbaren Charakter dieser Orte besser herausarbeitet und dabei auch ihre politische Einbettung berücksichtigt. Vgl. *James E. Young, The biography of a memorial icon: Nathan Rapoport's Warsaw Ghetto Monument*, in: *Representations* 29 (1989), 69–106; *Pierre Nora, Between memory and history: Les lieux de mémoire*, in: *Representations* 29 (1989), 7–25.

21 So findet in Benin das so genannte *Gospel and Roots Festival* statt, in Senegal das *Gorée Diaspora Festival* und in Gambia das *Roots Homecoming Festival*.

22 Ganz anders verhält es sich mit der neuen ghanaischen Diaspora, die in den letzten Jahren zu einem zentralen, auch innenpolitisch relevanten Einflussfaktor geworden ist. Dies reicht von der ökonomischen Bedeutung der so genannten „remittances“ bis hin zu Diskussionen über das Wahlrecht der Ghanaer im Ausland. Vgl. *Takyiwah Manuh* (Hg.), *At home in the world: International migration and development in contemporary Ghana and West Africa*, Accra 2005.

dung mit der Diskussion um Reparationen²³) bestimmen seit längerer Zeit den Diskurs von Afroamerikanern in Ghana und teilweise auch in den USA, wobei es in dieser Frage durchaus einen Konsens zwischen eher „moderaten“ und „radikaleren“ Fraktionen gibt. Diesen Forderungen wird mit dem angestrebten Diaspora-Visum, bei dem es sich um ein reines Besuchsvisum handeln soll, kaum entsprochen. Auch ein seit dem Jahr 2000 mit dem Citizenship Act (591) gesetzlich verankertes Bleiberecht („right of abode“) ist, entgegen der ursprünglichen Ankündigung, bisher vor allem im Ausland lebenden Ghanaern zugute gekommen, die ihre Staatsbürgerschaft aufgrund von dortigen Einbürgerungsbestimmungen verloren haben.

Folglich gab es während der Veranstaltungen zum *Joseph Project* immer wieder Stimmen, die das Thema der doppelten Staatsbürgerschaft zur Sprache brachten: „When will you restore our African citizenship?“²⁴ Während des abschließenden „Healing Concerts“ kam es sogar zu Sprechchören einer kleinen Gruppe von Afroamerikanern, in denen die „dual citizenship“ zwar etwas zaghaft, aber dennoch unüberhörbar, eingefordert wurde. Der anwesende Jake Obetsebi-Lamptey ging in seiner Rede nach dem Konzert kurz auf die Forderungen ein und versprach, dass sie Gehör finden würden. Im Interview, das ich einige Tage später mit ihm führte, betonte er jedoch deren Nichtrealisierbarkeit – schließlich stünde die ghanaische staatliche Souveränität auf dem Spiel: „Ghanaian citizenship cannot be held as a trophy!“²⁵

Hierin zeigt sich die inhärente Ambivalenz der ghanaischen Position sowie die Diskrepanz zwischen Rhetorik und Praxis.²⁶ Auf der einen Seite dient die explizite Bezugnahme auf die Diaspora der Profilierung Ghanas im internationalen Vergleich und damit auch der Betonung nationaler Souveränität; auf der anderen Seite muss eben jene Souveränität gegenüber allzu weit reichenden Forderungen seitens der Diaspora verteidigt werden. Ein zweiter Aspekt betrifft das konkrete Problem der Erinnerungspolitik im *Joseph Project*. Während die Inszenierung des ghanaischen Staates darauf bedacht ist, positive und erbauliche Aspekte, wie die Emanzipation, die Unabhängigkeit, eine bestimmte religiöse Identität und nicht zuletzt den angestrebten ökonomischen Aufschwung in den Mittelpunkt zu stellen und die Gemeinschaft von Ghanaern und Diaspora innerhalb der „African family“ als gegeben zu postulieren, verweisen die oben geschilderten Unstimmigkeiten da-

23 Zum Reparationsdiskurs in den USA, vgl. *Ira Berlin*, American slavery in history and memory and the search for social justice, in: *Journal of American History* 90 (2004) H. 4, 1251–1268; *Thomas McCarthy*, Vergangenheitsbewältigung in the USA: On the politics of the memory of slavery, in: *Political Theory* 30 (2002) H. 5, 623–648; *Lawrie Balfour*, Reparations after identity politics, in: *Political Theory* 33 (2005), 786–811.

24 So Imahküis Nzinga Okofo, eine zentrale Figur während der Reverential Night im Cape Coast Castle, die als gemeinsame Veranstaltung von *Panafest*, *Emancipation Day* und *Joseph Project* deklariert war (FN 31/07/2007; D/26).

25 Interview Jake Obetsebi-Lamptey; 06/08/2007, D/41.

26 Diese Diskrepanz existiert natürlich auch auf afroamerikanischer Seite, sei es in Bezug auf Investitionsversprechen oder auch auf die Definition einer schwarzen oder afrikanischen Identität. Es geht mir daher nicht darum, die Position des ghanaischen Staates in Frage zu stellen, sondern vielmehr die Komplexität der verschiedenen Perspektiven zu betonen, die der homogenisierenden Rhetorik der „Heilung“ entgegenlaufen.

rauf, dass der mit dem Sklavenhandel einhergehende Bruch keineswegs gekittet ist. Einer Politik des Gedenkens, die sinnstiftend für die Gegenwart und in diesem Sinne „heilend“ sein soll, steht die tatsächliche Nicht-Abschließbarkeit gegenüber – der Sklavenhandel und die Sklaverei bleiben eine „living wound under the patchwork of scars“.²⁷ Ebenso ambivalent gestaltet sich auch die konkrete Repräsentation des Sklavenhandels innerhalb des *Joseph Projects*, auf die ich im Folgenden näher eingehe.

4. Die Pilgerfahrt: Leiden, Widerstand, Triumph

In einer gemeinsam vom Tourismusministerium und dem nationalen *Slave Route Project* herausgegebenen Broschüre mit dem Titel: „A guidebook to the major pilgrimage routes of Ghana“ heißt es einleitend: „The pilgrimage is an essential step to understanding how our people were transported in huge numbers to create the wealth now enjoyed in the West. [...] The pilgrimage Route will take you from the doors of no return in the slave castles and forts of the coast, through points of transition and points of resistance. Along the way pilgrims are encouraged to discover the wealth and depth of their culture that was torn from them in their enslavement. The route will end with our points of emancipation.“²⁸ Die Pilgerfahrt ist hier als Kreislauf konzipiert: Der Bruch, der durch den transatlantischen Sklavenhandel verursacht wurde, soll durch die Erinnerung an die Emanzipation und die Rückkehr aus der Diaspora symbolisch geheilt werden. Diese Idee fand ihre materielle Entsprechung auch in der Reiseroute, wie sie unter dem Motto „Retracing our Footsteps“ für die Feierlichkeiten im August 2007 geplant wurde. Beginnend mit einer Gospel-Veranstaltung in Cape Coast, führte sie in den äußeren Norden des Landes und von dort aus über verschiedene Stationen im Landesinneren zum Elmina Castle an der Küste, um schließlich in der Hauptstadt Accra ihren Abschluss zu finden.²⁹

Ergänzend zu diesen Pilgeraktivitäten wurde im James Fort, das bis vor kurzem noch als Staatsgefängnis diente, die Ausstellung der „African Excellence Experience“ konzipiert. Diese ist dem Triumph über Sklaverei und Unterdrückung gewidmet und wird als „Monument to the True Josephs“ deklariert. Die Sklavenburgen werden somit von einem Ort des Schreckens zu einem Ort der Glorifizierung uminterpretiert. Hier wird die Zusammenführung des Gedenkens an das Ende des

²⁷ Kwadwo Opoku-Agyemang, Cape Coast Castle. A collection of poems. Accra, 1996: 1. Zur Idee der Heilung und Sinnstiftung im Gedenken, vgl. Insa Eschebach/Sigrid Jacobeit/Susanne Lanwerd, Die Sprache des Gedenkens: Zur Geschichte der Gedenkstätte Ravensbrück, 1945–1995. Berlin 1999. Zur Unmöglichkeit des tatsächlichen Abschlusses mit der gewaltvollen Vergangenheit als Kennzeichen heutiger Geschichtskonzeptionen, vgl. Cathy Caruth, Unclaimed experience: Trauma and the possibility of history, in: Yale French Studies 79 (1991), 181–192; Zygmunt Baumann, Postmodern Ethics, Oxford 1993.

²⁸ Jake Obetsibi-Lampsey. Die Broschüre ist auf der homepage des Joseph Project abrufbar: http://www.thejosephproject.com/downloads/a_guide_to_the_major_pilgrimage_routes_of_ghana.pdf (11.06.2007).

²⁹ Zu finden in: <http://livinginghana.wordpress.com/> (16.04.2008)

In der Gesamtkonzeption des *Joseph Projects* stehen neben Transitorten wie Sklavencamps, Märkten und den berühmt-berüchtigten Kerkern, in denen vor allem der Opferstatus der Versklavten betont wird, auch Stätten des Widerstands und des Sieges über die Sklavenhändler. Dabei spielten und spielen Orte im Norden Ghanas eine besondere symbolische Rolle, wenn auch die Zahl der tatsächlich dorthin Reisenden nach wie vor eher gering ist. Zum einen geht ihre Einbeziehung auf bekannte Bilder der innerafrikanischen Sklaventransporte zurück, die Reihen aneinander geketteter Sklaven zeigen, welche zu Fuß den beschwerlichen und langen Weg durch das afrikanische Hinterland bis zur Küste bewältigen mussten. Vor diesem Hintergrund werden die Sklavenstätten im Norden als die eigentlichen Wurzeln der Diaspora präsentiert. Zum anderen ist im Norden die Erinnerung an den Sklavenhandel noch sehr lebendig und kann als Geschichte „from the horse’s own mouth“³² dargeboten werden. Lokale Erinnerung wird im Rahmen von organisierten „guided tours“ zur authentifizierenden Stimme eines offiziellen *heritage*-Diskurses. Dies geht allerdings mit einer grundlegenden Transformation dieses Narrativs einher. Denn um die Zielgruppe der Diaspora zu erreichen, wird ein transatlantischer Bezugsrahmen in den Vordergrund gestellt, der die einschneidenden Erfahrungen der innerafrikanischen Sklaverei marginalisiert bzw. ganz ausklammert, obwohl diese Erfahrungen für die Bevölkerung im Norden grundlegend waren und sich nach wie vor in Erzählungen, Liedern, Verwandtschaftsverhältnissen und religiösen Praktiken spiegeln.³³

In erster Linie ist dieser lokale Erinnerungsdiskurs mit den Sklavenraubzügen der muslimischen Zabarma-Feldherren Samori und Babatu sowie ihrer Untertruppen assoziiert, die im späten 19. Jahrhundert, vor allem in den 1880er und 1890er Jahren, die akephalen Gesellschaften im heutigen Nord-Ghana überfielen und dabei zahlreiche Menschen als Sklaven verschleppten, die entweder in der Armee dienen mussten oder aber auf innerafrikanischen Märkten weiterverkauft wurden.³⁴ In dieser Zeit hatte der transatlantische Sklavenhandel bereits an Bedeutung verloren und auch die Sklaverei selbst war in den Americas und der Karibik weitestgehend abgeschafft. Als die Europäer ihren kolonialen und missionarischen Einfluss auf die Gebiete des Nordens ausdehnten, bekämpften sie massiv das aufstrebende Imperium Samoris, das von ihnen als Konkurrenz empfunden wurde, und gingen dabei auch aktiv gegen den Sklavenhandel vor.

Innerhalb der touristischen Repräsentation des *Joseph Projects* wird dieser historische Rahmen nahezu komplett ignoriert. Die Küste in enger Assoziation mit dem Sklavenschiff bleibt so der einzige Referenzpunkt, der eine Verbindung mit der Diaspora herstellt, unter Vermeidung einer tatsächlichen Auseinandersetzung mit

32 So formulierte es einer meiner Gesprächspartner in Gwollu, nachdem ich im Vorfeld auf seine Initiative hin mit einer Gruppe Ältester über die Vergangenheit gesprochen hatte (01/03/2006).

33 Vgl. Schramm, *Slave Route Projects*.

34 Vgl. Benedict G. Der, *The slave trade in Northern Ghana*, Accra 1998; Stanislaw Pitaszewicz (Hg.), *The Zabarma Conquest of North-West Ghana and Upper Volta. A Hausa narrative ‚Histories of Samory and Babatu and others‘* by Mallam Abu, Warschau 1992.

der komplexen Vergangenheit. Indem die Sklavenburgen und Kerker konzeptuell am Anfang der Route stehen, bleibt der interpretatorische Rahmen für die Reise eng gesteckt: Zwar werden die Namen Samori und Babatu durchaus in der offiziellen Erzählung erwähnt, aber die Feldherren gelten allein als Handlanger der Europäer und die narrative Struktur der Sklavenroute, die vom Norden zu den europäischen Festungsanlagen und von dort nach Amerika reicht, bleibt aufrecht erhalten. Zur Verdeutlichung der hier zum Ausdruck kommenden Erinnerungspolitik möchte ich auf zwei dieser Stationen der Pilgeroute, Salaga und Assin Manso, näher eingehen, um anschließend die eigentliche *Healing Ceremony* zu diskutieren.

4.1. Salaga

Salaga war im 19. Jahrhundert einer der bedeutendsten westafrikanischen Märkte und Hauptknotenpunkt für den Nord-Süd-Handel auf dem Gebiet des heutigen Ghana.³⁵ Sklaven waren hier neben Salz, Kolanüssen und europäischen Waren das wichtigste Handelsgut. 1924 schrieb der Kolonialbeamte A. W. Cardinall in einer Ethnographie der Region, dass Salaga für die Kassena den Ort der toten Seelen (*kyiru-dyega*) darstelle³⁶, was von John Parker als Verbindung zwischen Todeskosmologie und historischer Erinnerungslandschaft des Sklavenhandels interpretiert wird.³⁷ Der Name Salagas ist auch unter der Bevölkerung weiter im Norden, die am stärksten von den Sklavenraubzügen des 19. Jahrhunderts betroffen war, nach wie vor bekannt. Fragt man heute nach, wohin die Sklaven verschleppt wurden, so wird Salaga in der Regel als erstes erwähnt. Wie Kwabena Akurang-Parry schreibt, war Salaga seit den 1830er Jahren vor allem für den innerafrikanischen Sklavenbedarf relevant und galt auch noch weit über die Abschaffung des transatlantischen Handels hinaus als Zentrum des Sklavenhandels, sowohl in Richtung des südlich gelegenen Asante-Reiches als auch gen Osten.³⁸

In der offiziellen Darstellung des Tourismusministeriums findet dies keine Erwähnung, sondern es heisst: „Most slaves were sent South and held at present-day Salaga Market in Accra [...] before being shipped to the Americas.“³⁹ Diese Aussage wurde mir jedoch von verschiedenen Gesprächspartnern, die außerhalb des offiziellen *heritage*-Diskurses standen, oder diesem gegenüber kritisch eingestellt waren, nicht bestätigt.⁴⁰ Vielmehr hieße der Markt so, weil hier Yams aus dem Norden verkauft würde. Unabhängig davon, ob in Accra Sklaven aus Salaga verkauft

³⁵ Vgl. *Marion Johnson*, The slaves of Salaga, in: *Journal of African History* 27 (1986) H. 2, 341–362.

³⁶ *A. W. Cardinall*, The natives of the Northern Territories of the Gold Coast: Their customs, religion and folklore. New York – London 1924, 44.

³⁷ *John Parker*, Northern Gothic: Witches, ghosts and werewolves in the Savannah hinterland of the Gold Coast, 1900–1950s, in: *Africa* 76 (2006) H. 3, 352–380, 368.

³⁸ *Kwabena O. Akurang-Parry*, Rethinking the ‚Slaves of Salaga‘: Post-proclamation slavery in the Gold Coast (Colonial Southern Ghana), 1874–1899, in: *Left History* 8 (2001) H. 1, 33–60.

³⁹ Prof. James Anquandah, in: *National Slave Routes Project*, Guidebook: 7.

⁴⁰ Vgl. FN 07/04/2006, D/103.

wurden oder nicht und wer die eventuellen Käufer waren, verweist diese Diskrepanz auf die Aus- und Einschlussmechanismen, die im dominanten Narrativ des *Joseph Projects* zum Tragen kommen: Die Interpretation erfolgt einzig und allein im Hinblick auf den transatlantischen Handel, d. h. also auf eine weit zurückliegende Vergangenheit, die durch die Rückkehr der Nachfahren jener Sklaven bezwungen scheint.

Durch diese Fokussierung vereinnahmt der offizielle Diskurs Orte wie Salaga und ignoriert somit die komplexe Geschichte innerafrikanischer Entwurzelung und Zerstreung.⁴¹ Die Tatsache, dass es in Ghana noch heute soziale Spannungen zwischen Nord und Süd sowie zwischen den Nachfahren von Sklaven und Sklavenbesitzern gibt, die sich beispielsweise in teilweise gewaltsam ausagierten *chieftaincy disputes* äußern, wird geleugnet. Mit Hilfe dieser Erzählstrategie wird eine Opfer-Täter-Dichotomie, korrelierend mit einer eindeutigen Schwarz-Weiß-Zuschreibung, hergestellt, die die Auseinandersetzung mit dem Erbe der Sklaverei und seiner Bedeutung für die *ghanaische* Gesellschaft ebenso umgeht, wie das Problem, dass auch Afrikaner durchaus vom Sklavenhandel profitiert haben.⁴² So wie die Pilgerfahrt als Kreislauf konzipiert ist, wird auch Geschichte als Kreislauf repräsentiert, wo Brüche und Fragmentierungen schließlich Heilung und Harmonie weichen – und zwar ausschließlich innerhalb der afrikanischen „Familie“.

Jedoch nicht alle Adressaten des *Joseph Projects* teilen diese Ansicht. Immer wieder verleihen Afroamerikaner ihrer Bitterkeit darüber Ausdruck, dass sie eben von ihren „eigenen Brüdern“ verkauft wurden, wie es in der Josef-Geschichte heißt. Die Programmatik des *Joseph Projects* reagiert darauf, indem sie einen expliziten Fokus auf das Motiv des Widerstands legt, wobei ebenfalls Orte im Norden eine wichtige Rolle spielen, wie die Verteidigungsanlagen von Gwollu als Teil der Pilgerroute. In heutigen Erzählungen heißt es, die Stadtmauer, von der nur noch Reste zu sehen sind, habe zum Schutz gegen die andauernden Attacken der Truppen von Samori und Babatu gedient.⁴³ Obwohl dieser Erinnerungskorpus außerhalb des

41 Das System der Sklaverei in Afrika hatte eine andere Gestalt als die amerikanische *chattel slavery*: Sklaven konnten teilweise sozial aufsteigen, zu Reichtum gelangen oder auch in die Familien ihrer Besitzer einheiraten. In der Regel war ihr Status niedrig, aber nicht „rassisch“ besetzt, vgl. *J. F. Ade Ajayi, Is Racism a Western Idea?*, in: Toyin Falola (Hg.), *Ghana in Africa and the World: Essays in Honour of Adu Boahen*, Trenton NJ 2003, 53–62.

42 Zur ökonomischen Rationalität und *Agency* afrikanischer Sklavenhändler im transatlantischen Rahmen, vgl. *John Thornton, Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*, Cambridge 1998.

43 In den 1920er Jahren befragte der Kolonialethnologe R. S. Rattray die Ältesten von Gwollu zur Geschichte der Anlage, die zum damaligen Zeitpunkt zwar schon in Ruinen lag, aber noch immer ein beeindruckendes Zeugnis für die Genialität ihrer Erbauer lieferte. In seinen Aufzeichnungen stellt er die ihm weitergegebene Erzählung wie folgt dar: „When the Zabarma, Babatu, came, Tangia was sent by his father with ten men to meet him. They had an interview at Prata (now in French territory) and Babatu first came to Gwolo as a friend and joined with the Gamvera to fight the people of Pana who had been enemies of Gwolo. While Babatu and his army were at Kasana (not far from Tumu), the Gamvera began to build their wall. Tangia had a friend called Musa who lived at Sefi (in French Territory), which was a walled town. It was from Musa that Tangia got the idea of the walls. The Gwolos were assisted in the work by [different clans]. The work is said to have been completed in four months. Babatu, however, never attacked Gwolo.“ *R. S. Rattray, Tribes of the Ashanti hinterland*. 2 Volumes, Oxford 1932, 471. Diese Darstellung

transatlantischen Erfahrungsraumes liegt, lassen sich doch Bezüge zu diasporischen Widerstandsthemen wie der *Underground Railroad* oder den *Maroon-Gesellschaften* in der Karibik herstellen – und eben dies wird im offiziellen Diskurs angestrebt. Da jedoch einzig und allein auf den *Sklavenhandel*, nicht aber auf die *Sklaverei* in Afrika eingegangen wird, bleiben diese Analogien oberflächlich.

Die Inszenierung der Geschichte des Sklavenhandels seitens des ghanaischen Staates basiert auf einem Versöhnungsgedanken, welcher eng an die angenommenen emotionalen Bedürfnisse der Diaspora-Angehörigen gekoppelt ist. Um innerhalb dieser diskursiven Struktur Relevanz zu erlangen, müssen die Sklavenorte eine direkte Verbindung mit den Afroamerikanern aufweisen – nur dann erscheint die Idee der Pilgerschaft plausibel. Lokale Gemeinden beteiligen sich oftmals an diesem Diskurs, da sie sich wirtschaftliche Vorteile vom erhofften Touristenzustrom versprechen. Zugleich soll jedoch der in Ghana vorhandene Status Quo, der die innerafrikanische Sklaverei zum Tabuthema zwischen Norden und Süden sowie innerhalb von Familien macht, nicht thematisiert oder gar in Frage gestellt werden.

4.2. Assin Manso

Diese Strategie des Vergessens im Gedenken⁴⁴, mit der Widersprüche ausgeklammert und die Vergangenheit bezähmt werden sollen, lässt sich besonders gut am Beispiel Assin Mansos zeigen, einem anderen großen Sklavenmarkt des 18. und 19. Jahrhunderts. Seit 1998 zählt Assin Manso zum festen Bestandteil der Route afroamerikanischer Pilgerreisender. Damals fand der erste *Emancipation Day* seinen Höhepunkt in Assin Manso, als hier die Überreste zweier ehemaliger Sklaven aus Jamaika und den USA in der Heimat Erde bestattet wurden.⁴⁵ Assin Manso und in erster Linie der dortige Fluss *Nnonkonsuo* oder *Slave River* wurden aufgrund der Initiative des ansässigen *Paramount Chiefs* Barima Kwame Nkyi XII zum Ort erklärt, an welchem die Sklaven nach ihrem beschwerlichen Weg aus dem Norden ihr „letztes Bad“ auf afrikanischem Boden nahmen, bevor sie die *Middle Passage* über den Atlantik antreten mussten. Für zahlreiche Pilgerreisende hat diese Metaphorik des „letzten Bades“ eine große Wirkmächtigkeit: Sie waschen sich im Fluss oder trinken das Wasser, um eine unmittelbare Verbindung zu ihren Vorfahren herzustellen.

Im Zuge des *Joseph Projects* wurde mit dem *Reverential Garden* in Assin Manso eine neue Gedenkstätte eröffnet, die deutlicher als zuvor als Pilgerort für die Di-

stimmt weitestgehend mit der mir präsentierten Erzählung überein – bis auf die Tatsache, dass heute betont wird, Samori und Babatu hätten die Stadt attackiert, seien jedoch erfolgreich abgewehrt worden. Hierin zeigt sich die Flexibilität oraler Traditionen und ihre Anpassung an dominante Diskurse.

⁴⁴ Vgl. hierzu *Stephan Feuchtwang*, The transmission of traumatic loss: A case study in Taiwan, in: Argenti/Schramm, Remembering Violence; *Richard Wilson*, The Politics of truth and reconciliation: Legitimizing the post-Apartheid state, Cambridge 2002; *Eschebach/Jacobeit/Lanwerd*, Sprache des Gedenkens.

⁴⁵ Vgl. *Schramm*, Motherland.

aspora definiert ist und andere Interpretationen ausschließt. Hier wird die Sakralität des Gedenkens in Form von Beschreibungen wie „Ceremonial Lawn“, „Meditation Lawn“ oder „Hall of Prayer“ markiert. Zahlungswillige Rückkehrer können ihren Namen in die so genannte „Wall of Return“ eingravieren lassen, das gesamte Gelände ist von einer hohen Mauer umgeben, und für die Besichtigung wird Eintritt erhoben. Diese klare Trennung von der Umgebung macht den *Reverential Garden* im eigentlichen Sinne zu einer Gedenk-Stätte, deren architektonische Gestaltung in der Regel den Kontrast zwischen sakralem Gedenk-Raum und Umwelt hervorhebt und damit einen Stimmungswechsel beim Besucher, eine Konzentration auf dasjenige, woran erinnert werden soll, zu erzeugen vermag. Im Falle Assin Mansos geht die Neugestaltung des *Reverential Gardens* aber auch mit der Re-Kontextualisierung dieses Ortes als Teil der Diaspora-Geschichte, d. h. seiner Herauslösung aus lokalen religiösen und historischen Bezügen einher. Die einheimische Bevölkerung fungiert ausschließlich als Gastgeber und bleibt weitestgehend aus dem sakralen Zentrum ausgeschlossen – eine Tatsache, die dem Gedanken der Versöhnung widerspricht.⁴⁶

Auf der Außenseite der Mauer, die den *Reverential Garden* umgibt, sind Szenen aus der Zeit des Sklavenhandels dargestellt: Bekannte Ikonen wie die Zeichnung eines Sklavenschiffes stehen neben künstlerischen Interpretationen der Erzählung vom „letzten Bad“; so das Bild eines weißen Sklavenhändlers, der mit den Sklaven im Fluss badet (um sie nicht aus den Augen zu lassen, wie mir der Maler sagte). Von innen dient die Mauer als Ahnengalerie panafrikanischer Helden: die Portraits von W. E. B. Du Bois, Kwame Nkrumah, Marcus Garvey und anderen sind hier zu sehen. Das Leiden der Vorfahren erscheint als Voraussetzung für die Befreiung ihrer Nachkommen, die Erinnerung an eine traumatische Vergangenheit wird erneut zur Zelebrierung der gemeinsamen afrikanischen Zukunft, ohne jedoch das eigentliche Trauma, das in der Unabgeschlossenheit der Geschichte wurzelt, zu adressieren.⁴⁷

4.3. The Healing

Die Feierlichkeiten im August 2007 folgten einem Spannungsbogen, der in der Inszenierung einer Heilungszeremonie gipfeln sollte. Ursprünglich war geplant, dass diese Zeremonie anerkannte Führungspersönlichkeiten aus der Diaspora mit Vertretern derjenigen afrikanischen Gruppen, die vom Sklavenhandel profitierten und mit jenen zusammenbringen sollte, die in erster Linie Opfer waren. Die Ankündi-

⁴⁶ Eine solche Abgrenzung des sakralen Raumes von seiner Umgebung ist häufig an Gedenk- wie auch Pilgerstätten zu finden, vgl. *Don Handelman/Lea Shamgar-Handelman*, The presence of absence: The memorialism of national death in Israel, in: Eyal Ben-Ari/Yoram Bilu (Hg.), *Grasping land: Space and place in contemporary Israeli discourse and experience*, Albany 1995, 85–128; *Christopher McKeivitt*, San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio, in: John Eade/Michael Sallnow (Hg.), *Contesting the sacred: The anthropology of Christian pilgrimage*. London – New York 1991, 77–91.

⁴⁷ Vgl. *Cathy Caruth*, *Unclaimed Experience*.

gung sprach dabei von ganz West- und Zentralafrika⁴⁸, was in dieser Form aber nicht umgesetzt wurde – in der Praxis blieb die Beteiligung im Wesentlichen auf Ghana und die Diaspora beschränkt. Das „Healing“ verlief in zwei Schritten, die auf jeweils unterschiedliche Weise die Einheit der afrikanischen Familie, über alle Antagonismen hinweg, betonen sollten.

Am 1. August, dem *Emancipation Day*, fand auf dem Vorplatz des Elmina Castle eine *Healing Ceremony* statt. Von den Mauern der Burg hingen große Fahnen mit dem Logo des *Joseph Projects* und der Aufschrift „Akwaaba Anyemi“ – dem Motto der gesamten Veranstaltung. Direkt vor dem Eingang war ein Torbogen aufgebaut, der als „Door of Return“ bezeichnet war und durch den die verschiedenen Diaspora-Delegationen geführt wurden, bevor sie auf Stühlen, die für „Anyemi“ reserviert waren, Platz nahmen.



Abb. 2: *The Door of Return* in Elmina (Archiv der Verfasserin)

Der Hauptakt der Veranstaltung bestand in der Aufforderung an die anwesenden „Anyemi“, sich von allen negativen Emotionen, die mit der Erinnerung an Sklavenhandel und Sklaverei verbunden seien, zu reinigen. Hierzu waren in der Mitte des Festplatzes etwa zwanzig Tische aufgebaut, in die jeweils ein Wasserbassin eingelassen war. Zuerst wurden die anwesenden *Chiefs* und *Queenmothers*, lokale Würdenträger, die alle aus der Region um Cape Coast stammten, nach vorn gebeten,

⁴⁸ Vgl. <http://www.thejosephproject.com/healing.htm> (11.06.2007).

um sich die Hände zu waschen. Danach sollten die „Anyemi“ es ihnen gleichtun: „You should all come forward and embrace the chief next to you!“ Das Wasser enthalte eine Substanz, die spirituelle Reinigung bewirke. Schon in der Bibel würde es heißen: „[...] and it will wash you until you are white as snow.“⁴⁹ Diese Allegorie, die „Heilung“ mit „Weißwaschung“ in Verbindung brachte, sorgte für großen Misstut unter vielen der anwesenden Afroamerikaner, die eine Gleichsetzung von Reinigung und metaphorischem „Weiss-werden“ als Teil eines rassistisch geprägten Weltbildes anprangerten. Die Stereotypisierung und die damit verbundene Universalisierung und unhinterfragte Objektivierung von Weißsein ist Teil der „racial formation“⁵⁰ in den USA und damit Teil der Alltagserfahrung mit Rassismus, der viele durch die Reise nach Afrika zumindest zeitweise zu entgehen suchen. Im ghanaischen Alltagsdiskurs gilt Rassismus jedoch als weit weniger relevantes Problem und es dominieren die positiven Assoziationen mit Europa und Amerika, was sich im weit verbreiteten Migrationstraum spiegelt. Auch das *Joseph Project* nimmt Anleihen bei diesem Diskurs, denn es geht von der These aus, Afroamerikaner hätten schlussendlich von der Sklaverei profitiert und seien daher in der Lage, Ghana heute zu unterstützen.

Während der *Healing Ceremony* in Elmina standen die gegenwärtige Situation und die darauf aufbauende Erwartungshaltung jedoch nicht unmittelbar zur Debatte. Die Zeremonie war als ein Akt des gegenseitigen Verzeihens inszeniert, wobei die unterschiedlichen historischen Subjektpositionen von Ghanaern und Afroamerikanern als „Mittäter“ und „Opfer“ ins Zentrum gestellt wurden. In der Ankündigung gab es mehrere Verweise auf eine „traditionelle“ afrikanische Spiritualität, die eine wichtige Rolle im populären afroamerikanischen Identitätsdiskurs spielt.⁵¹ Die Geister der Ahnen, die bisher keinen Frieden gefunden hätten, sollten durch das Ritual endgültig zur Ruhe gebracht werden – damit solle auch eine bleibende Versöhnung der Lebenden einhergehen.

Einige Tage später fand in Accra das schon erwähnte *Healing Concert* statt, das eine ähnliche Zielsetzung verfolgte, wenn auch unter gänzlich anderen Vorzeichen. Während des Konzertes fand der Sklavenhandel keinerlei Erwähnung mehr, sondern es wurde vielmehr eine gemeinsame christliche religiöse Identität zelebriert. Die internationale Gospel-Show, die von christlich-charismatischen Predigten und Performances geprägt war, schloss auch weiße Gläubige in ihr Motto ein: „Let us celebrate our God, our land, and our people.“ Das biblische Erlösungsversprechen, das in der Josef-Geschichte anklingt, wurde hier, anders als noch im Verlauf der Pilgerschaft zu den Sklavenorten, nicht mehr in erster Linie symbolisch interpretiert, sondern innerhalb des Gottesdienstes zur Frage eines individuellen und kol-

49 FN 01/08/2007; D/30.

50 Vgl. *Michael Omi/Howard Winant*, *Racial formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. London – New York 1994.

51 In den USA existieren diesbezüglich zahlreiche Angebote, die innerhalb eines kommerziellen Esoterik-Marktes verortet werden können, vgl. *Kamari Maxine Clarke*, *Transnational Yoruba revivalism and the diasporic politics of heritage*, in: *American Ethnologist* 34 (2007) H. 4, 721–734.

lektiven Glaubensbekenntnisses gemacht. In der Ideologie der christlich-charismatischen Kirchen gilt der radikale Bruch mit der Vergangenheit als maßgebliche Voraussetzung, um als neuer, vollkommenerer Mensch wiedergeboren zu werden („being born again“).⁵² Das *Healing Concert* setzte damit gleichsam ein Ausrufungszeichen unter den unterschweligen Aufruf an die Diaspora, nicht länger Verbitterung, Trauer oder Zorn angesichts des Sklavenhandels zu empfinden, sondern stattdessen gemeinsam in den neoliberal geprägten „gospel of prosperity“⁵³ einzustimmen – nicht allein im Sinne der religiösen Überzeugung, sondern auch als ökonomische Praxis.

Aber auch das *Healing Concert* vermochte nur im eng begrenzten Rahmen eines Gottesdienstes die proklamierte Einheit herzustellen. Wie die Diskussionen um die doppelte Staatsbürgerschaft und deren Artikulation während der Veranstaltung gezeigt haben, existiert ein Hiatus zwischen Gemeinschaftsideologie und Praxis, der aus der historischen wie auch der gegenwärtigen Diaspora-Konstellation resultiert.

5. Schluss

Die Erinnerungskultur im Kontext von Sklavenhandel und der Sklaverei in Ghana ist heterogen und dynamisch. Eingebettet in einen touristisch dominierten *heritage*-Rahmen ist sie von kontextuellen Verschiebungen gekennzeichnet. Ein afroamerikanischer Identitätsdiskurs wird in Ghana zum dominanten Interpretationsmuster für die Vergangenheit erklärt. Im Prozess dieser Aneignung wird er auf den Topos einer afrikanischen Familienidentität reduziert und damit entschärft, denn das Thema heutiger rassistischer Diskriminierung bleibt ebenso außen vor, wie das Problem der innerafrikanischen Sklaverei und deren gravierende soziale Konsequenzen. Innerhalb der offiziellen Repräsentation der Sklavenstätten, vor allem jener im Norden des Landes, werden die vielschichtigen lokal existierenden Erinnerungen auf den transatlantischen Rahmen zugeschnitten, was zu ihrer Verzerrung und Marginalisierung führt.

Darüber hinaus nimmt das *Joseph Project* Anleihen bei einem christlich-charismatischen Diskurs, wie er in Ghana und auch in den USA zunehmend populär ist. Hiermit geht der Versuch einher, eine neue Klientel für das *homecoming* zu gewinnen, deren politische Grundhaltung besser mit der neoliberalen Neuorientierung des ghanaischen Staates vereinbar wäre, als die radikal-afrozentrische Position, die von Anhängern der *Nation of Islam* oder der *African Hebrew Israelites*⁵⁴ vertreten wird.

⁵² Vgl. Meyer, Complete Break.

⁵³ Vgl. Simon Coleman, The globalization of charismatic Christianity: Spreading the gospel of prosperity, New York 2000.

⁵⁴ Vgl. Fran Markowitz, Israel as Africa, Africa as Israel: ‚Divine geography‘ in the personal narratives and community identity of the Black Hebrew Israelites, in: Anthropological Quarterly 69 (1996) H. 4, 193–205.

Im Gedenken soll der gewaltsamen Vergangenheit Sinn verliehen und sie soll damit zum Abschluss geführt werden – wobei die im *Joseph Project* vorgegebene Sinnstruktur in erster Linie auf zukünftige ökonomische Entwicklung und politische Profilierung hinzielt. Innerhalb des Projektes wird eine Auseinandersetzung mit der fragmentierten diasporischen Realität, die das Ergebnis von Sklavenhandel und Kolonialismus in Afrika wie in der Diaspora ist, vermieden. Die Behauptung einer essentiellen afrikanischen Familienidentität wird als Marketing-Strategie eingesetzt, um den afroamerikanischen Pilgertourismus anzuregen und private Investitionen in Ghana zu fördern. Die politische Diskussion um doppelte Staatsbürgerschaft und Repatriierungsmöglichkeiten, wie sie im Zusammenhang mit der Forderung nach Reparationen⁵⁵ in den USA geführt wird, bleibt davon unberührt. Es ist aber gerade diese Diskussion, die auf globaler wie lokaler Ebene zeigt, dass es keine „Heilung“ im Sinne einer Rückkehr zu einem idealisierten Urzustand vor dem traumatischen Bruch geben kann – zu komplex sind das historische Geschehen wie die daran geknüpften Emotionen und Gegenwartsinteressen. So sehr das offizielle Gedenken um die Herstellung eines eindeutigen Narrativs bemüht ist, das allein in die Zukunft weist, so wenig lassen sich die verschiedenen Positionen hierin integrieren. Gerade diese Spannung ist es, die die Erinnerung an den Sklavenhandel weiterhin lebendig hält.

55 Vgl. *Wole Soyinka, The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness*, Oxford 1999.