

9. Zirkulationen

Einleitung

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Kapitel, die den transkulturellen Charakter der Zombie-Figur aufgezeigt haben, hinterfragt das Kapitel ZIRKULATIONEN die vorherrschende Forschungsmeinung, der zufolge sich die Geschichte der Figur aus einem linearen kulturellen Transfer von westafrikanischen Konzepten in die Karibik herleiten lässt. Das Kapitel argumentiert, dass eine solche lineare Herleitung eine Simplifizierung darstellt, welche die Rolle des europäischen Kontinents in transkulturellen Prozessen in der Folge des transatlantischen Versklavungshandels übersieht. Dies äußert sich auch in einem bis heute üblichen Vergessen der Tatsache, dass Teile der Europäischen Union in der Karibik liegen und so sowohl historisch als auch aktuell Europa und die Karibik auf vielfache Weise verflochten sind.

Das Kapitel diskutiert die Implikationen, welche die Herleitung der Zombie-Figur aus einer ›afrikanischen Vergangenheit‹ birgt. Es situiert diese einerseits im größeren Kontext anthropologischer und kulturwissenschaftlicher Forschung zur Karibik seit den 1930er Jahren, die argumentiert, dass karibische Kulturen aus einem ›Überleben‹ des Versklavungshandels entstanden und deshalb in Kontinuität mit westafrikanischen Kulturen zu sehen seien. Andererseits zeigt das Kapitel am Beispiel des westafrikanischen Begriffs und Konzepts Nzambi, der in der Forschung als möglicher etymologischer Ursprung der Zombie-Figur behandelt wird, dass auch in diesem Fall die zentrale Rolle Europas in der Entstehung des synkretistischen Konzepts vernachlässigt wurde, weshalb das Argument einer ›afrikanischen Vergangenheit‹ komplexere Zusammenhänge verdeckt. Unter Rückgriff auf Forschung zu magischen Diskursen im atlantischen Raum argumentiert das Kapitel abschließend, dass die Zombie-Figur ›intermediate spaces‹ zuzurechnen ist, die gleichzeitig afrikanische, europäische und karibische Einflüsse aufweisen.

Über afrikanische Ursprünge, karibische Originale und die Zombifizierung Europas

»Is Egypt the origin of sorcery? Is it Africa?
Does it matter?

What matters is that the amulet allegedly
comes from somewhere else, a mysterious
arcane place – the place of sorcery.«¹

Woher kommt die Vorstellung, dass untote Zombies in die Welt der Lebenden zurückkehren könnten? Seit Jahrzehnten wird diese Frage in der Forschung diskutiert. Etymologisch, so wurde von Seiten der Anthropologie ebenso wie von Literatur- und Kulturwissenschaften wiederholt argumentiert, lasse sich der in der kolonialen Karibik und Brasilien auftauchende Begriff *zombi* vom west- und zentralafrikanischen Begriff *Nzambi* herleiten, der unter anderem eine Schöpfergottheit bantusprachiger Gruppen im Gebiet des Kongo-Flusses bezeichnet.² Auch Ähnlichkeiten mit westafrikanischen Konzepten der multiplen Seele und des Seelenraubs wurden immer wieder hervorgehoben. Haiti könne zwar als »Geburtsort« des Zombie gelten, dennoch seien Vorläufer des Konzepts bereits in Westafrika zu finden.³ »The Haitian zombie«, so die von einem Großteil der Forschung vertretene These, »is of African origin.«⁴ Durch den transatlantischen Versklavungshandel seien diese und ähnliche Konzepte in die Karibik überführt worden, um sich im gesamten karibischen Raum weiter zu transformieren und zu verzweigen. Doch lässt sich die Vorgeschichte der Figur tatsächlich auf eine solch lineare, in Generationenschritten gedachte Herleitung reduzieren?

Auch wenn Teile des Konzepts zweifelsohne Parallelen zu westafrikanischen Modellen aufweisen, stehen die in den vorhergehenden Kapiteln diskutierten, meist in Europa publizierten und von europäischen Autor*innen verfassten Texte einer solchen simplifizierenden Herleitung entgegen. Sie weisen nicht nur auf die in der Forschung allzu oft ausgeklammerte Rolle Europas in der Zirkulation von

1 Parés; Sansi, *Sorcery in the Black Atlantic*, S. 8.

2 Vgl. beispielsweise Ackermann; Gauthier, *The Ways and Nature of the Zombi*, S. 479. Auch Wade Davis hat die These vom afrikanischen Ursprung des Begriffs unterstützt: »Most authorities, however, indicate an African origin for the word. [...] Wyatt MacGaffey (per. comm.) suggests that the word comes from the Kongo *nzambi*, meaning more or less »spirit of a dead person.« Davis, *Passages of Darkness*, S. 57. Garraway geht demgegenüber als eine der Wenigen von der Existenz von mehreren vorangehenden Konzepten aus, von denen keines privilegiert werden kann. Garraway, *The Libertine Colony*, S. 178.

3 Lauro, *The Transatlantic Zombie*, S. 38f.

4 Ackermann; Gauthier, *The Ways and Nature of the Zombi*, S. 465.

Konzepten im atlantischen Kontext hin, sondern verdeutlichen auch die aktive Einbindung europäischer Akteur*innen in deren Produktion. Dennoch stellt das Vergessen der Rolle Europas in diesem Kontext bis heute eine Konstante dar, die sich nicht zuletzt im diskursiven Bestreben äußert, die ›Karibik‹ und ›Europa‹ sowohl in ihrer Geschichte als auch in ihrer Gegenwart als zwei voneinander getrennte Entitäten zu konstruieren. Indem die Figur des Zombie einerseits kontinuierlich als ›haitianische Besonderheit‹ markiert und andererseits mit einer afrikanischen Vergangenheit belegt wurde, so lässt sich argumentieren, konnte Europas eigener Anteil an diesen Geschichten – die über die Jahrhunderte anhaltende und kaum zu übersehende Faszination, um nicht zu sagen: Europas Zombifizierung – übertüncht werden.

Bereits der 1697 erschienene Text *Le zombi du Grand Perou* zeichnet Zombies als Figuren, die aus multiplen Einflüssen entstanden sind, an denen sowohl europäische als auch Akteur*innen aus dem gesamten karibischen Raum ihren Anteil haben. Über diese historischen konzeptuellen Verzweigungen hinaus äußern sich die multiplen Anfangspunkte auch in den etymologischen Herleitungsversuchen des Begriffs, die bis zum französischen *les ombres* (Schatten) reichen.⁵ Zombies sind, wie diese Argumente zeigen, transnationale Figuren. Die Komplexität ihrer Geschichte kann nur in einem atlantischen Rahmen begriffen werden, der auch Europa berücksichtigt.

Doch was hat es mit dem Beharren auf einer ›afrikanischen Vergangenheit‹ des Konzepts auf sich und welche Implikationen hat eine solche Argumentation? Historische Belege für Diskurse über eine Zombie-Figur in Westafrika, wie sie im karibischen Raum spätestens seit dem 17. Jahrhundert relevant wurden, existieren nach aktuellem Stand der Forschung nicht, und die Angelegenheit verkompliziert sich durch einen Blick auf westafrikanische Kosmologien erheblich. Schließlich macht auch die Spezifik der (trans-)kulturellen Situation der kolonialen Karibik komplexere Denkweisen als eine einfache Herleitung aus afrikanischen Konzepten notwendig: ein *Parcours*.

Jesus, Maria und Nzambi

Zunächst zu Nzambi: Tatsächlich lassen sich in diesem Fall mögliche Parallelen zum späteren Zombie in Texten über den karibischen Raum herstellen, wenn auch, angesichts fehlender Belege, auf spekulative Art und Weise. Doch auch dieser Fall ist weitaus komplexer als es die Forschung vermuten lässt. Der Begriff Nzambi ist in missionarischen Texten und Reiseberichten ab dem Jahr 1600 belegt, wobei geo-

5 Ackermann; Gauthier, *The Ways and Nature of the Zombi*, S. 467.

grafisch vor allem der Raum entlang des Kongo-Flusses von Relevanz ist.⁶ Der Begriff lässt sich aber in einem weitaus größeren Gebiet – vor allem an der Küste des heutigen Kamerun, der Demokratischen Republik Kongo, der Republik Kongo und Angola – in verschiedenen Varianten belegen und ist auch nicht an eine Sprache gebunden. Dieser breiten geografischen Streuung entsprechend ist auch Nzambi – und das stellt die erste, spekulative Parallele zum späteren Zombie dar – eine multiple Figur.⁷

Zunächst: eine Schöpfergottheit, welche die ersten Menschen geschaffen hat.⁸ Nzambi werden darüber hinaus auch die Forderungen, gerecht zu sein, gegen Unrecht zu kämpfen, die Eltern zu ehren und seine Nächsten zu lieben, zugeschrieben.⁹ Bereits in diesen Aspekten lassen sich Parallelen zu christlichen Symbolsystemen ausmachen, und so überrascht auch die in der Forschung prominent diskutierte – und in der Forschung zur Zombie-Figur vollkommen ausgeklammerte – Frage nicht, inwiefern und zu welchen Teilen Nzambi ein synkretistisches Konzept sei. Denn katholische, von Seiten Portugals betriebene Missionierungen sind in diesem Raum seit dem späten 15. Jahrhundert im Gange; sie fallen also zeitlich bereits mit dem transatlantischen Versklavungshandel zusammen. Diese katholischen Missionierungen erschweren aber auch die Unterscheidbarkeit einzelner Fäden im Zuge der Verwebung zu unterschiedlichen Nzambi-Varianten. Für den (selbst als Missionar tätigen) Ethnologen Joseph Van Wing werfen deshalb rituelle Formeln wie »Jesus, Maria und Nzambi« Fragen zum Verhältnis zum Katholizismus auf, wobei der Autor den »afrikanischen Charakter« Nzambis letztlich nicht anzweifelt.¹⁰ Diese Sicherheit über die »Authentizität« Nzambis für Bakongo-Gruppen wird von anderen Autor*innen erheblich in Frage gestellt, ja sogar als Spekula-

6 Torday, Emil (1930): »Nzambi Mpungu. The God of the Bakongo«, in: *Man* 30, S. 3 sowie Van Wing, Joseph (1959 [1938]): *Études bakongo. Sociologie, religion et magie*, Brügge, Paris: Desclée de Brouwer, S. 298. Andere Varianten des Namens umfassen auch Nyambi oder Zambi. Hirschberg weist darauf hin, dass der Begriff auch an der in kolonialer Diktion so genannten »Goldküste«, also der Region des heutigen Ghana, bekannt war. Hirschberg, Walter (1939): »Der Gottesname Nyambi im Lichte alter westafrikanischer Reiseberichte«, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 88: 2, S. 163–179, hier S. 163.

7 Thiel, Josef Franz (1983): »Zur Diachronie des Nzambi-Namens in Bantu-Afrika«, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 108: 1, S. 105–131, hier S. 124.

8 Hirschberg, *Gottesname*, S. 170.

9 Van Wing, *Études bakongo*, S. 303f.

10 »Desu, Maria, Nzambi ukumbona. Jésus, Maria, Nzambi me voit. Mais y a-t-il une relation entre Desu et Nzambi? Personne ne le sait. Les formules, qui expriment leurs idées concernant Nzambi, portent la marque authentique des Bakongo. Leur contenu a-t-il été modifié ou enrichi par la prédication chrétienne à San Salvador-Sundi-Mbata-Matari? Peut-être; mais il est impossible pour le moment de préciser davantage ces apports.« Van Wing, *Études bakongo*, S. 306f.

tion bezeichnet.¹¹ Die Gewissheit über katholische Einflüsse wird dagegen weitaus klarer beurteilt. Verschiedene Autor*innen bewerten die Frage, inwiefern Nzambi vermehrt das Signifikat des Schöpfergottes zugeschrieben wird, klar als eine Frage, die mit Missionierungen in Zusammenhang steht. So schreibt beispielsweise Thiel:

»Als Fazit dieser Ausführungen könnte man ziehen, dass jene Ethnien, die sehr früh mit den Kongo Verbindung hatten, Nzambi am wenigsten ausschließlich als Gottesnamen sehen. In dem Maße wie die Kongo christianisiert wurden, wurde Nzambi ausschließlich Gottesname. In die gleiche Richtung weisen auch die religiösen Vorstellungen der nach Brasilien deportierten Sklaven aus dem Kongo-reich: Sie kennen Zambi nur als Gottesnamen [...] ein Zeichen, dass sie erst nach der Missionierung deportiert wurden.«¹²

Klar scheint, dass der Begriff Nzambi neben anderen Schöpfergottheiten bereits vor den katholischen Missionierungen existierte, aber erst durch diese christlich überhöht bzw. – passend zu den Wiederauferstehungsvorstellungen die der Katholizismus unter anderem durch Jesus transportiert – »revitalisiert« wurde.¹³ Gleichzeitig ist aber Nzambi nicht ausschließlich Nzambi mpungu und damit nicht auf »the chiefly spirit of the first man«¹⁴ reduzierbar, sondern ein komplexeres Konzept, das unterschiedliche Nzambis beinhaltet. Neben einer Spaltung in einen (meist männlich besetzten) Nzambi des Himmels und einen (häufig weiblich codierten) Nzambi der Erde schreiben Ethnolog*innen auch von einem »guten« und einem »bösen« Nzambi.¹⁵ Dieser stellt »eine ambivalente Einheit«¹⁶ dar, die nicht nur Demut hervorruft, sondern die auch beschimpft wird, wenn ein Unglück hereinbricht.¹⁷ Die Unterscheidung zwischen »oberem« und »unterem« Nzambi geht aber noch weiter: So differenzieren manche Gruppen Ethnolog*innen zufolge zwischen oberem (dem Schöpfergott) und unterem Nzambi (dem Gott der Mythen und Geschichten).¹⁸ Und eine Darstellung von 1874 legt dar, im Königreich Kakongo glaube man, dass Nzambi Ampungu (der Obergott, der Himmel und Erde schuf) vom Untergott Nzambi (der in die Besessenen fährt) paarweise Menschen fertigen ließ.¹⁹ Die ethnologische Darstellung einer Barotse-Kosmologie zeichnet

11 Hirschberg, *Gottesname*, S. 172.

12 Thiel, *Diachronie*, S. 116.

13 Torday, *Nzambi Mpungu*, S. 3, auch Hirschberg, *Gottesname*, S. 167 sowie Thiel, *Diachronie*, S. 124.

14 Torday, *Nzambi Mpungu*, S. 3.

15 Hirschberg, *Gottesname*, S. 170; Thiel, *Diachronie*, S. 117.

16 Hirschberg, *Gottesname*, S. 169.

17 Ebd., S. 173.

18 Thiel, *Diachronie*, S. 118.

19 Hirschberg, *Gottesname*, S. 170.

das Verhältnis der Menschen zu ihrem Schöpfergott Nzambi als getrübt: Diese seien schlauer als er gewesen und hätten die von ihm geschaffenen Tiere getötet. Müde vom Krieg mit den Menschen habe sich Gott Nzambi zurückgezogen, über einen Fluss, der ins Jenseits führt.²⁰ Auch dass Nzambi den Tod über die Menschen kommen ließ, habe, so ein anderer ethnologischer Text, das Vertrauensverhältnis zwischen den beiden gestört. Der Tod stelle dagegen die einzige Gelegenheit dar, zu der Nzambi die Menschen rufe.²¹ Es ist wohl dieser Aspekt, der die stärkste Parallele zum gesellschaftlich Imaginären des Zombie in Texten über den karibischen Raum darstellt.

Totengesänge: »Il est parti, c'est l'affaire de Nzambi«²²

Die Verbindungen, die Nzambi zum Tod bzw. zu den Toten hat, werden in ethnologischen Darstellungen Westafrikas äußerst ausführlich dargestellt. Dabei ist Nzambi nicht nur derjenige, der über Leben und Tod verfügt, von dem die Menschen geschaffen wurden und zu dem sie nach dem Tod wieder zurückkehren. Auch die »materielle Seele« ist »une chose de Nzambi«, die bei der Geburt in den Menschen kommt und bei seinem Tod zu Nzambi zurückkehrt.²³

Nzambi Mpungu ist der »höchste« Nzambi in der Hierarchie zwischen Lebenden und Toten. Er ist selbst unsichtbar wie die Totengeister. Um den Tod herbeizuführen, kann Nzambi auch Magier zum Einsatz bringen.²⁴ Zudem kann er auch den Untod zur Bestrafung von Gesetzesbrüchigen einsetzen – auch das eine Parallele zu Texten über die Karibik. Diese werden nach ihrem Tod zu ihrem eigenen Unglück und zu dem der Menschen, die sie belästigen, zu Gespenstern (*revenants*), wodurch ihnen der Zugang zum Kreis der Ahnen verwehrt bleibt.²⁵ Die Paralle-

20 Thiel, *Diachronie*, S. 120.

21 Hirschberg, *Gottesname*, S. 173.

22 Van Wing, *Études bakongo*, S. 299. In einem anderen Totengesang heißt es, demselben Autor zufolge: »Le grand chemin, les hommes ne l'ont pas fait;/Le chemin de la mort, c'est Nzambi qui l'a fait./Il est à pente très douce.« S. 300.

23 »Elle vient de lui« quand elle entre dans l'oreille de l'enfant, et quand l'homme meurt, *mfumu kutu utalukidi, wele ku Nzambi* »elle retourne au loin, chez Nzambi.« Van Wing, *Études bakongo*, S. 299.

24 »Nzambi nous possède, il nous mange«. Ce qui signifie qu'il fait de nous ce qui lui plaît, car ils ne s'imaginent pas du tout que Nzambi mange les hommes. Quand Nzambi fait ou laisse mourir un homme, il le laisse manger par les sorciers.« Van Wing, *Études bakongo*, S. 299.

25 Ebd., S. 305. Zur Unsichtbarkeit vgl. Hirschberg unter Berufung auf Laman, *Gottesname*, S. 175. Zur Hierarchie Mac Gaffey, Wyatt (1986): *Religion and Society in Central Africa*, Chicago: University of Chicago Press, S. 6. In einem rassifizierenden französischen Text aus dem 19. Jahrhundert findet sich der Hinweis auf Totenriten im Kongo und Angola, die verhindern sollen, dass die verstorbene Person als *zombi* die Lebenden belästigt: »Ensuite on jette les cadavres par

len zu karibischen Vorstellungen verdeutlichen sich noch in einem letzten Punkt. Denn schließlich ist es auch der Verstorbene bzw. der tote Körper selbst, der Nzambi genannt werden kann:

»Nahe verwandte Verstorbene werden oft als Nzambi angesprochen. Ein Vater etwa als Nzambi, mein verstorbener Vater. Aus diesem Grund kann ein Körper Nzambi, Mpungu oder Nkulu genannt werden, weil, wenn einer stirbt, er sich in etwas anderes verwandelt, in ein unsichtbares Wesen von gewaltiger Kraft und mit Fähigkeiten versehen, die jenen ähneln, über die Nzambi verfügt. Das Grab wird dann als Nzambi-Mpungu's oder Nkulu's Haus bezeichnet. Die Namen Nkulu, Nukulu a Nzambi beziehen sich auf das erste Nzambi-Wesen, den Ahnen, von dem Brauch, Sitte und Tod ihren Ursprung genommen haben.«²⁶

Zusammenhänge zwischen Zombie-Konzepten und Nzambi-Konzepten in Westafrika sind also zwar naheliegend, aber nicht in Form eines direkten (und unveränderten) Transfers des Konzepts von Westafrika in die Karibik nachweisbar.²⁷ Die Debatte um die »afrikanische Vergangenheit« der Zombie-Figur ist letztlich Teil einer Diskussion um den synkretistischen Charakter afro-karibischer Religionen. Dies zeigt sich besonders an der sich ständig in Veränderung befindlichen religiös-politischen Praxis des Vodou, das durch seinen bis heute anhaltenden Rückgriff auf afrikanische und europäische Riten und Symbolsysteme als »permanenter Prozess«²⁸ charakterisiert worden ist.

dessus le toit, par empêcher que l'ame du mort ne fasse le zombi, c'est-à-dire qu'elle ne revienne troubler les habitants par des apparitions, car on est persuadé que celui qui verrait l'âme d'un mort tomberait mort lui même sur-le-champ.« Hatin, Eugène (1847): *Histoire pittoresque des voyages en Afrique. Recueil des récits curieux, des scènes variées, des découvertes scientifiques, des mœurs et coutumes qui offrent un intérêt universel, extraits de Roberts, André Brue, Druce, Levailant, Volney, Campell etc. etc.*, Paris: Chez Martial Ardant Frères, S. 58.

- 26 Hirschberg, *Gottesname*, S. 174. Thiel bezieht sich auf Berichte, denen zufolge die bei Yaka-Gruppen Verstorbene »banzaambi« heißen. Thiel, *Diachronie*, S. 115.
- 27 Auch die Präsenz einer Gottheit namens Nzambi in verschiedenen religiösen Systemen des karibischen Raums – die etwa in Haiti als eine jener Gottheiten gilt, die vor der Haitianischen Revolution angerufen wurde (für deren Erfolg nicht nur die spirituelle, sondern vor allem die politische Dimension des Vodou hervorgehoben wurde) – wird heute zwar als Folge der Deportation von versklavten Menschen von den Küsten des heutigen Kongos und Angolas verstanden, die allerdings eine Transformation westafrikanischer Gottheiten beinhaltet. Hutton, Clinton (2011): »The Haitian Revolution and the Articulation of a Modernist Epistemology«, in: *Critical Arts* 25: 4, S. 529-554, hier S. 548. Auch für die kubanische synkretistische Religion der »regla congo«, Palo Monte, ist die Berufung auf eine Gottheit Nzambi nachgewiesen. Bettelheim, *Palo Monte Mayombe and its Influence on Cuban Contemporary Art*, S. 36. Heusch, Luc de (1989): »Kongo in Haiti. New Approaches to Religious Syncretism«, in: *Man, New Series*, 24: 2, S. 290-303, hier S. 302.
- 28 Hainard et al. *Vodou*, S. 18.

Die Vorstellung, dass afro-karibische Kulturen eine ›afrikanische‹ Vergangenheit transportieren, sie sich zumindest teilweise aus afrikanischen Konzepten ableiten ließen und den transatlantischen Versklavungshandel ›überlebt‹ hätten, wurde vor allem vom Anthropologen Melville Herskovits geprägt, der nicht nur den Begriff des ›Überlebens‹ von afrikanischem Wissen in der Karibik einführte, sondern diesen auch auf haitianische Zombie-Figuren bezog. In seiner Untersuchung *Dahomey. An Ancient West African Kingdom* weist Herskovits auf die Ähnlichkeiten zwischen Vorstellungen von Geistern in Dahomey und Zombies in Haiti hin:

»It will be noted that though reference to ghosts has been made from time to time, the concept of the ghost has thus far not figured in the discussion of the souls of man. Ghosts are called [...] (›dead-not-embarked‹), which is to say that if the proper funeral ceremonies have not been performed for a man, he wanders between the world of the living and the world of the dead. In order to appease such dissatisfied spirits when they trouble the living, a ceremony called *buyátó*—›softening the spirit of the dead‹—is performed. [...] Thus it was recounted several times how one individual or another, who was thought to be dead, had been encountered in Togoland or on the Gold coast or in Nigeria. Such individuals, however, did not recognize their old friends, even though addressed by name. They were soulless beings, whose death was not real but resulted from the machinations of sorcerers who made them appear as dead, and then, when buried, removed them from their graves and sold them into servitude into some far-away land.«²⁹

Herskovits fährt fort: »The correspondence of this belief to that of the *zombi* in Haiti will be obvious to students of Haitian custom.«³⁰ Im Einklang mit dieser Argumentationslinie wurde die Figur des Zombie als klassisches Beispiel für ein afro-karibisches Konzept angesehen, das aus einer mythischen, anfänglich ›afrikanischen Vergangenheit‹ herrühre:

»To speak of the character of the Haitian *zombi*, therefore, is to speak of the evolution of African myth into Haitian myth, of a process by which the African, as he became Haitian, was able to retain the essential nature of his heritage and at the same time renew it.«³¹

Herskovits' These fand im Feld der Caribbean Studies unter anderem durch Colin (Joan) Dayans einflussreiche Studie *Haiti, History and the Gods* Eingang, in der Dayan

29 Herskovits, Melville (1938): *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, New York: J.J. Augustin, S. 243f.

30 Ebd., S. 244.

31 Laroche, Maximilien (1976): »The Myth of the Zombi«, in: Smith, Rowland (Hg.): *Exile and Tradition: Studies in African and Caribbean Literature*, London: Longman, S. 44-61, S. 44.

Herskovits Argument in den Kontext der Kolonisierung stellte und so weiterführte: »Born out of the experience of slavery, the sea passage from Africa to the New World [...] the zombi tells the story of colonization.«³² Diese Bezugnahme auf Herskovits im Kontext des Zombie-Konzepts steht im Widerspruch zu anderen Stellen in Dayans Buch, an denen sie einen linearen Transfer von afrikanischen Konzepten in Frage stellt.³³

Doch welche Implikationen ergeben sich aus der Identifizierung der Zombie-Figur mit der afro-karibischen Diaspora, wie er in der Forschung üblich ist? Die Figur wurde, wie dargelegt, wiederholt als Fortsetzung von westafrikanischen Konzepten von Magie begriffen, als Resultat oder Erbe des transatlantischen Versklavungshandels. Diese lineare Herleitung und letztlich auch rassifizierende Einschätzung führt die lange Assoziierung (und Kriminalisierung) der versklavten afrikanischen Bevölkerung mit magischen Praktiken fort, wie sie beispielsweise von Anthropologen wie Fernando Ortiz in seinen frühen, vom italienischen Kriminologen Lombroso beeinflussten Texten wie *Los negros brujos* durchgeführt wurde.³⁴ Diskurse über Magie werden damit auch in der heutigen Forschung abermals als »afrikanische« Spezifik angesehen, während andere (auch europäische) Modelle und Wege der Entstehung solcher Konzepte ausgeklammert werden. Für Achille Mbembe ist die unreflektierte Verwendung des Signifikants »Afrika« – in vollkommener Loslösung von lokalen Signifikaten – in der westlichen Moderne ein Platzhalter für größere Zusammenhänge zwischen Leben und Tod, eine These, die auch für die Festschreibung des Zombie als afrikanische bzw. ausschließlich afro-karibische Figur plausibel erscheint.³⁵

32 Dayan, Joan (1998): *Haiti, History and the Gods*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, S. 36f.

33 Dies ist beispielsweise im Prolog der Fall. Ebd., S. xviii.

34 Vgl. dazu das Kapitel ABAKUÁ: DIE REPRESSION DER MASKEN.

35 »S'agissant du terme »Afrique«, tout part effectivement de l'extraordinaire difficulté de produire une image vraie associable à un mot lui aussi vrai. Car peu importe en vérité le sujet qui parle ou qui s'exprime. Chaque fois qu'il est question d'Afrique, la correspondance entre les mots, les images et la chose importe peu, et il n'est pas nécessaire que le nom ait un répondant ou une chose réponde à son nom. [...] Le nom »Afrique« renvoie donc non seulement à ce dont nul n'est censé répondre, mais encore à une sorte arbitraire primordial – cet arbitraire des désignations auxquelles rien en particulier ne semble devoir répondre sinon le préjugé inaugural dans sa régression infinie.« Mbembe, *Critique de la raison nègre*, S. 83.

Zirkuläre Diskurse

Ein Blick auf den europäischen Kontinent verkompliziert die in der Forschung vorherrschenden linearen Herleitungen. Denn Schaden stiftende Magie, der Handel mit Totengeistern, die Wiederbelebung von toten Körpern oder auch ein (Macht und/oder Reichtum verschaffender) Pakt mit bösen Geistern oder Dämonen gehörten auch im Europa der Frühen Neuzeit zu einem gängigen Spektrum magischer Diskurse und Praktiken. Und auch in diesen Fällen spielten Versklavung und Unterwerfung eine maßgebliche Rolle. Die Debatte kreiste in diesem Zusammenhang um die Frage, ob der Magier bzw. die Hexe auch wirklich vollkommene Kontrolle über die bösen Geister habe, oder ob er bzw. später auch sie nicht vielmehr eine dienende oder versklavte Person des Teufels oder der bösen Geister sei.³⁶ Finden solche gesellschaftliche Vorstellungen Berücksichtigung, so ist eine lineare und ausschließliche Herleitung der Zombie-Figur aus einer mythischen ›afrikanischen Vergangenheit‹ unmöglich. Auch wenn die teilweise Verbindung zu westafrikanischen Konzepten ebenso wie die Präsenz der Vergangenheit der Versklavung in der Zombie-Figur offensichtlich ist, sind diese doch nur einzelne Elemente in einem größeren atlantischen Kontext.

Mit Sansi und Parés lässt sich an dieser Stelle argumentieren, dass Magie nicht nur mit einem ›okkulten Afrika‹ oder einer ›okkulten Karibik‹ gleichgesetzt werden kann, sondern ein transatlantisches, zirkuläres Idiom darstellt, eine ›lingua franca‹³⁷. Die häufig etablierte Opposition zwischen Europa – als angeblicher Raum der Aufklärung – und Afrika – als angeblicher Raum des ›Okkulten‹ – zeugt für Sansi und Parés von der Tatsache, dass für viele Forscher*innen eine gleichzeitige Existenz von europäischen und afrikanischen Einflüssen undenkbar ist. Im Gegensatz dazu betonen die Autoren die kulturelle Simultanität verschiedener Einflüsse in »intermediate spaces«.³⁸ Im Anschluss daran lassen sich Diskurse über Magie, Seelenraub und Zombifizierung als Phänomene begreifen, die nicht exklusiv als ›afrikanische‹ oder afro-diasporische anzusehen sind, sondern die in bestimmten gesellschaftlichen Situationen des Umbruchs besondere Bedeutung erlangen.³⁹ Denn dass Diskurse über Magie zwischen Afrika und Europa zirkulierten, sich gegenseitig beeinflussten und demnach auch eine solche Opposition obsolet machen, davon zeugen bereits frühe Berichte.⁴⁰

36 Levack, Brian (1995 [1987]): *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*, übersetzt von Ursula Scholz, München: Beck, S. 47.

37 Putnam, *Rites of Power and Rumours of Race*, S. 254.

38 Sansi; Parés, *Sorcery in the Black Atlantic*, S. 5.

39 Ebd., S. 5.

40 Ebd., S. 6.

Die argumentative Verbindung von Magie-Diskursen mit einer fernen (in diesem Fall ›afrikanischen‹) Vergangenheit ist, folgt man Sansi und Parés, vor allem insofern attraktiv, als sie die Idee beinhaltet, das Okkulte bzw. die Magie speise sich aus einem verborgenen, noch zu enthüllenden und ein spezifisches Wissenskorporus umfassenden Depot, dessen subversive Kraft sich auch aus dieser zeitlichen Entfernung ergebe. Mittels dieser »Rhetorik der Verschleierung« ist es möglich, Magie als »Praxis des Anderen« darzustellen und sie sich über kulturelle und geografische Vorstellungen hinaus anzueignen. Magie fungiert dabei als relationales Element zwischen gesellschaftlichen Sphären, die von Machtasymmetrien gekennzeichnet sind.⁴¹ Gleichzeitig nimmt Magie auch eine Übersetzungsfunktion zwischen globalen und lokalen Prozessen ein, indem sie globale Vorgänge in lokalen Begriffen von Ursache und Wirkung darstellt.⁴² Diskurse über Magie sind letztlich zirkuläre Diskurse: »[...] the circularity of sorcery is based on the trick of the eternal return [to a remote past], but in fact this trick produces new truths.«⁴³ Dies lässt sich auch für Diskurse rund um die Zombie-Figur konstatieren: Magie ist auch hier eine »Theorie«, die die »soziale Bedeutung« produziert.⁴⁴ Zur Zirkularität des Zombie haben nicht nur ›afrikanische‹ (synkretistische) Elemente ihren Teil beigetragen, sondern auch europäische Vorstellungen der multiplen Seele, des Untods und der magischen Praktiken. Das suggerieren nicht nur die Spuren des Nzambi und jenes Textes, in dem der Begriff *zombi* zum ersten Mal auftaucht, *Le zombi du Grand Pérou*, sondern auch Texte des 19. Jahrhunderts.

41 Ebd., S. 7.

42 Comaroff, Jean; Comaroff, John (1999): »Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony«, in: *American Ethnologist* 26: 2, S. 279-303, hier S. 286.

43 Sansi; Parés, *Sorcery in the Black Atlantic*, S. 12.

44 Ebd., S. 8. Vgl. dazu auch Shaw, Rosalinda (1997): »The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone«, in: *American Ethnologist* 24: 4, S. 856-876. Shaw betont für den Fall von Sierra Leone das Zusammenfallen von transatlantischem Versklavungshandel und dem Auftauchen von Diskursen über Magie.

