›Un individu de raça negroide‹. El Negro und die Wunderkammern des Rassismus

Stefanie Fock

Im Februar 1997 wählten die Bewohner der katalanischen Provinzstadt Banyoles den Kakao zum Protagonisten ihres Karnevals. In den Schaufenstern der Geschäfte türmten sich Dosen der bekannten Marke Cola Cao, während des Umzugs rieselten Schokoladenriegel auf die Kostümierten herab und der Geschäftsführer der eigens für den Karneval gegründeten Firma ›Banyoles Cacau‹ hielt die Eröffnungsansprache.[1] Anschließend schulterte eine an die ›Semana Santa‹ erinnernde Prozession von Kapuzenträgern für den Karnevalsumzug eine Holzkonstruktion, auf der eine schwarze Gummipuppe thronte. Um sie herum dominierten schwarze Masken, übergroße schwarze Pappmachéköpfe und Speere das Bild. Von Kopf bis Fuß mit schwarzer Farbe bemalt, bewegte sich eine große Gruppe singender Menschen durch die Reihen, wackelte mit in den lockigen Perücken steckenden Knochen und schwang die umgebundenen Baströckchen. Auch wenn die Menge sich von diesen mit Stereotypen über Afrika beladenen Verkleidungen belustigt fühlte, hatte das ganze Fest einen ernsten Unterton. Es stand unter dem Motto: »Wir wollen, daß der Kakao in Banyoles bleibt«.[2]

Diese Parole galt einem namenlosen Leichnam, den französische Tierpräparatoren um 1830 im Süden Afrikas aus seinem Grab gestoh-

1 | Vgl. El Punt, 9. 2. 1997 (El gerent de la firma carnavalera Banyoles Cacau fa una criada a la gresca en el seu pregó).

2 | AVUI, 6. 2. 1997 (»Volem que el cacau es quedi a Banyoles«).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

len, nach allen Regeln ihrer Kunst ausgestopft und aufrecht stehend auf einen Sockel montiert hatten. Nach Europa verschifft, stellten sie den Körper 1831 in Paris als ›Betjouana‹ zwischen den tierischen Jagdtrophäen ihrer Reisen aus. Sein weiteres Schicksal bleibt bis 1888 ungeklärt. Erst dann tauchte der ausgestopfte Leichnam als Exponat im ›Gran Museo de Historia Natural‹ des Veterinärs Francesc Darder in Barcelona wieder auf.

Kurz vor seinem Tod vermachte dieser seine Sammlung der Provinzstadt Banyoles, die ihrem spendablen Ehrenbürger ein neues Museum widmete. Im Museum Darder wurde der tote Afrikaner in eine Vitrine gestellt und den Besuchern des Menschensaals vorgeführt. Inmitten von Schädeln, Föten, Häuten und Mumien bildete der halbnackte, mit Speer, Schild und exotischer Kopfbedeckung versehene Afrikaner von nun an die Hauptattraktion der Ausstellung. Vor allem Schulklassen der Region besuchten den unbekannten Toten, der schnell den inoffiziellen Namen ›El Negre‹ trug. In der späteren Debatte setzte sich international die kastilische Version ›El Negro‹ durch, unter der der Leichnam im Jahr 2000 offiziell in Botswana begraben werden sollte. Beide Bezeichnungen sind sprachlich doppeldeutig. Sie können eine Farbe oder eine rassistische Kennung bedeuten und sowohl ›Der Schwarze‹ als auch ›Der Neger‹ heißen.

Bis ins Jahr 1991 scheint die Ausstellung im Museum Darder kritiklos angenommen worden zu sein. Über einen Zeitungsbericht wurde schließlich Alphonse Arcelin, der vor langem aus Haiti nach Spanien gekommen war und dort als ›Schwarzer‹ galt, auf El Negro aufmerksam. Er nahm die anstehenden Olympischen Spiele von Barcelona 1992, deren Ruderwettkämpfe in Banyoles ausgetragen werden sollten, wegen der damit verbundenen internationalen Aufmerksamkeit zum Anlaß, die von ihm als rassistisch identifizierte Zurschaustellung zu skandalisieren. Seine Kampagne enthielt einen Aufruf zum Boykott der Spiele und löste eine über Katalonien und Spanien hinausreichende Diskussion aus. Während die Medien weltweit darüber berichteten, vervielfachten sich die Besucherzahlen des Museums Darder.

Auch wenn sich kein Athlet dem Boykottaufruf anschloß, konnte die öffentliche Auseinandersetzung nicht mehr vermieden werden. Während der Leichnam El Negros zunächst weiter ausgestellt wurde, konzentrierte sie sich (trotz weiterreichender Forderungen nach dessen Rückgabe) zunächst auf die Frage, wessen Eigentum er sei. An der Antwort darauf sollte die Entscheidung über die Zukunft des Toten ausgerichtet werden. Für die Bewohner und Autoritäten von Banyoles stand aber selbst sie nicht zur Debatte. Aus einer vehementen Verteidigungshaltung heraus versuchten sie, den Verbleib ›ihres‹ Afrikaners

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

in ›ihrem‹ Museum mit allen Mitteln gegen jede Intervention von außen durchzusetzen.

Vereinzelte Journalisten und Wissenschaftler nutzten unterdessen die Auseinandersetzung, um die Geschichte des Unbekannten zu erforschen. Die Ruhe nach Ende der Olympischen Spiele gab ihnen sogar die Möglichkeit, den Körper in Zusammenarbeit mit dem Museum einer Autopsie zu unterziehen. Dabei wurde El Negro zum Objekt rassenwissenschaftlicher Untersuchungen und von den Anthropologen als ›Buschmann‹ definiert. Danach kehrte er in seine Vitrine zurück, bis dem internationalen Druck nicht mehr standzuhalten war und die Museumsleitung ihn im März 1997 im Magazin verschwinden ließ.

Weitere fünf Jahre später gab der Gemeinderat den Körper endlich zur Rückführung nach Botswana frei, wo man ihn am 4. Oktober 2000 als ›Sohn Afrikas‹ empfing und im Rathaus der Hauptstadt Gaborone aufbahrte. Im Sarg konnten die Anwesenden allerdings keinen Körper mehr, sondern nur noch einen Haufen Knochen sehen, die einen Tag später feierlich beigesetzt wurden. Der Grabstein trägt die Inschrift: »El Negro. Gestorben um 1830. Sohn Afrikas. Tot nach Europa gebracht. Nach Hause in afrikanische Erde zurückgekehrt. Oktober 2000«.[3]

Die Geschichte des Umgangs mit den sterblichen Überresten El Negros analysiere ich im folgenden hinsichtlich dreier Dimensionen des entmenschlichenden Umgangs mit dem toten Körper. Ausgehend vom Karneval in Banyoles diskutiert das erste Kapitel *(›Carnaval oscuro‹)* die populären Dimensionen der ideologischen Inanspruchnahme El Negros durch die Europäer. Im zweiten Kapitel *(›Taxidermia ideológica‹)* werden der Diebstahl und das Ausstopfen des Leichnams El Negros näher betrachtet, und das dritte Kapitel *(›Tratamiento frankensteiniano‹)* beschäftigt sich mit der Frage, weshalb sich die Wissenschaft zunächst nicht sonderlich für ihn interessiert hat. Das vierte Kapitel *(›Naturalizado como un animal‹)* ist der Bedeutung seines Körpers als Exponat gewidmet. Ein fünftes Kapitel *(›Son of Africa‹)* behandelt abschließend die Debatte nach der Überführung El Negros nach Botswana und faßt die verschiedenen Etappen seiner Diskrimi-

3 | Caitlin Davies: The Return of El Negro, S. 6 (»El Negro. Died c. 1830. Son of Africa. Carried to Europe in Death. Returned Home to African Soil. October 2000«). Zur post-mortem Geschichte El Negros vgl. ebda.; Museu Darder: 80 anys a Banyoles; Neil Parsons, Alinah Kelo Segobye: Missing Persons and Stolen Bodies, S. 245 – 255; die Beiträge in: Pula. Botswana Journal of African Studies; Frank Westermann: El Negro.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nierung als unterschiedliche Ausprägungen des weißen Suprematismus zusammen.

›Carnaval oscuro‹

Als ein Journalist der Zeitung ›El País‹ den Karneval in Banyoles als obskur beschrieb, kann er nicht an den Bedeutungshorizont seiner Wortwahl gedacht haben.[4] Die volksetymologische Verballhornung des lateinischen ›carne vale‹, die sich auf die Fleischwegnahme während der Fastenzeit bezieht, bekam im Zusammenhang mit dem geraubten und geschändeten Leichnam El Negros einen makaberen Sinn. Mit ihrem Handeln bedienten die Karnevalisten, die für den Verbleib El Negros im örtlichen Museum auf die Straße gingen, traditionelle rassistische Stereotype, weshalb ihr Tun alles andere als obskur, das heißt unklar oder verworren war.

Es stand im Kontext einer ganzen Reihe von Aktionen und Artefakten aus den Arsenalen der Herabminderung, zu denen neben allerlei Souvenirs wie Anstecknadeln oder Postkarten auch ›*Kannibalen*‹, ›*eßbare Schwarze*‹, ›*exotische Maskottchen*‹ und ›*koloniale Toms*‹ gehörten.

Das Kannibalenmotiv wurde während des Festumzugs von einer Gruppe Maskierter inszeniert, die sich gleich in mehrere Stereotype verkleidet hatten (Abb. 5.1).[5] Ihre Körperbemalung benutzte das Inventar der Minstrels, ihre Afroperücken stammten aus dem Fundus der Rassenanthropologie, ihre Baströckchen zitierten den kulturellen Gegensatz von Wilden und Zivilisierten, und die quer ins Haar gesteckten Knochen symbolisierten kannibalische Primitivität.

Die Popularität der Minstrel-Shows in den USA hatte mehrere Ursachen. Zu ihnen zählte, daß die durch den Bürgerkrieg befreiten Schwarzen als ebenso unfähige wie ungefährliche komische Figuren karikiert und lächerlich gemacht wurden. Dazu verkleideten sich weiße Entertainer als ulkige Schwarze, indem sie sich neben abgerissener, schriller und unpassender Kleidung vor allem einer mit versengtem Kork vorgenommenen Gesichtsbemalung bedienten. Dabei wurde nicht nur die Haut geschwärzt, sondern auch Wert darauf gelegt, die Augen groß hervortreten zu lassen und den Mund mit einem breiten Grinsen zu schminken.[6]

4 | Vgl. El País, 8. 2. 1997 (Jacinto Antón: Carnaval oscuro).

5 | Abb. 5.1: El Punt, 6. 2. 1997.

6 | Vgl. Jan Nederveen Pieterse: White on Black, S. 132 – 136.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abb. 5.1 Knochen im Haar: Banyolesische Kannibalen

Als afrikanisch-amerikanische Künstler versuchten, in diesem Genre Fuß zu fassen, konnten sie anfängliche Probleme damit beheben, daß sie sich dem Vorbild ihrer weißen Kollegen anschlossen. Das Publikum bestand auf der Figur des ›Negers‹ mit ›black face‹, rollenden Augen, dicken Lippen und unbekümmertem Lachen. Es verriet dabei unter der Hand, daß die von ihm verlachten Figuren seiner eigenen diskriminierenden Phantasie entsprungen waren. Unabhängig von der Ethnizität und Individualität ihrer Darsteller mußten sie nach dem Vorbild rassistischer Klischees ausstaffiert und hergerichtet werden.[7]

War schon in der schwarzen Körperbemalung der Hinweis auf die Taxonomien der Rassenwissenschaften enthalten, so wurde er durch

7 | Das Personal der Minstrels hatte unterschiedliche europäische Vorbilder. Zu ihnen lassen sich auch jene ›Schwarzen‹ rechnen, die als vorrangig kindlich und komisch gezeichnete Figuren seit der Renaissance auf spanischen Theaterbühnen zu finden waren – vgl. Baltasar Fra Molinero: La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro. In Städten mit beachtlicher afrikanischer Einwohnerzahl wie Sevilla wurden schon vergleichsweise früh auch schwarze Schauspieler selbst für diese Rollen engagiert – vgl. John Beusterien: An Eye on Race, S. 102.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die von den banyolesischen Karnevalisten getragenen Perücken und Röcke gleichzeitig verstärkt und decouvriert. Sie knüpften einerseits an die Behauptung des modernen Rassismus an, Menschen auf Grund unterschiedlicher körperlicher Merkmale in distinkte Gruppen einteilen zu können. Andererseits gaben sie zu, daß es dabei tatsächlich um die Hierarchisierung kultureller Muster ging. Der Gegensatz von Nacktheit und Kleidung spielte dabei eine bedeutsame Rolle. Denn die Nacktheit sollte nicht nur auf einen Mangel an Naturbeherrschung, sondern auch an Scham schließen lassen. Der wiederum galt als Indiz für fehlende Triebkontrolle und einen damit verbundenen Mangel an Arbeitsamkeit, durch den die den ›Wilden‹ von den ›Zivilisierten‹ zugeschriebene Faulheit erklärt werden sollte.[8]

Die Knochen im Haar dienten der karnevalesken Konstruktion als kulturhistorischer Anstrich und suprematistischer Anspruch. In Sonderheit in einem katholischen Umfeld war den Kostümierten klar, daß das Verbot des Menschenopfers zu den uralten Weisungen Gottes gehörte. Und im Land der Conquistadoren war es kein Geheimnis, daß die von Kolumbus entdeckten ›Indianer‹ ihren Anspruch auf Amerika nicht zuletzt wegen ihrer barbarischen Gebräuche verwirkt hatten, zu denen der Verzehr von Menschenfleisch gehörte.

Zwar hat die Wissenschaft diese Beschuldigung als ideologisch motivierte Legende entlarvt und auch gezeigt, wie sie aus der Karibik in andere vom europäischen Kolonialismus und Imperialismus betroffene Erdteile transportiert wurde.[9] Ihre weitere Verbreitung verhinderte das jedoch nicht. Dabei hat die ursprüngliche Bezichtigung im Fall des kannibalischen Haarschmucks eine nicht unwesentliche Veränderung erfahren. Denn der Wilde mit dem Knochen im Haar lebt weder in Amerika noch in Afrika, sondern haust im Kannibalenwitz, der allerdings seinerseits behauptet, von komischen Afrikanern zu handeln. Auf deren Kosten lachen sogar ihre Opfer, weil sie den zivilisatorisch zurückgebliebenen Köchen nicht nur Feuer geben, sondern auch noch die aus ihnen zubereitete Suppe salzen müssen und letztlich doch nicht verhindern können, daß diese sich beim Verzehr an Armbanduhren und ähnlichem fast verschlucken. Solche Wilden können selbst ihre ureigensten Bräuche nicht ohne die Hilfe von Zivilisierten realisieren.[10]

Der Kreis zwischen rassistischer Herabminderung, kultureller Entwürdigung und diskriminierender Lächerlichmachung wurde so

8 | Vgl. Annerose Menninger: Die Macht der Augenzeugen.

9 | Vgl. Wulf D. Hund: Rassismus, S. 62f.

10 | Vgl. Jan Nederveen Pieterse: White on Black, S. 119 – 122.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

geschlossen. Wenn die angeblich lustige Verkleidung der Banyolesen obskur war, dann nicht, weil sie sich nicht durchschauen ließe, sondern weil sie einen Blick auf ideologische Untiefen freigab, von denen heute häufig behauptet wird, daß sie von den Karten der Ausgrenzung verschwunden seien.

Der ›*eßbare Schwarze*‹[11] verstärkt diesen Eindruck, denn trotz heftiger Proteste sind noch längst nicht alle seine Inkarnationen aus dem Wortschatz und dem Konsumangebot der ehemaligen Kolonialnationen verschwunden. In Spanien hat die Firma Lacasa ihre Werbefigur für ›Conguitos‹, mit Schokolade überzogene Erdnüsse oder ganze Schokoriegel, zwar mehrfach modifiziert, aber nicht aufgegeben. Ursprünglich stellte sie die leicht dechiffrierbare Karikatur eines kleinen, nackten Schwarzen mit einem Speer in der Hand dar. Nach öffentlichem Druck wurden schließlich der Speer entfernt und die Lippen korrigiert.[12]

Der Verzehr des so angepriesenen Produkts verspricht, die den beiden deutschen Begriffen ›Mohrenkopf‹ und ›Negerkuß‹ anhaftenden Assoziationen gleichzeitig zu bedienen – als erotisierten Genuß eines umgekehrten Kannibalismus. Die koloniale Geschichte des Zuckers und der Schokolade wird mit einem klebrigen Zivilisationsdiskurs überzogen, der aus primitiven Kopfjägern genießbare Plantagenarbeiter macht.

Die katalanischen Konditoren, die 1992 schwergewichtige El Negros formten, gingen ohne es zu wissen noch erheblich weiter. Ihre Aktion verband die koloniale mit der christlichen Tradition. Zu ihr gehört es, an Ostern Prominente in Schokolade zu gießen und in Form von Pralinen oder Figuren zu verspeisen. Unter diese sogenannten ›monas‹ (Abb. 5.2, a und b)[13] geriet auch El Negro, dessen schokoladige Doppelgänger durch die österliche Konnotation von Abendmahl und Auferstehung des Fleisches eine makabere und zynische Botschaft transportierten.

Die Konditoren waren die Priester einer Gemeinde, die entschlossen war, ihr Eigentum an El Negro mit allen Mitteln zu verteidigen. Dazu zelebrierte sie eine buchstäblich schwarze Messe und beschwor die

11 | Vgl. a.a.O., S. 159 und Regina und Gerd Riepe: Du schwarz – ich weiß, S. 74.

12 | Vgl. La rebelión del Conguito auf www.lavozdeasturias.es/noticias/noticia.asp?pkid=44837.

13 | Abb. 5.2a: El País, 20. 4. 1992; Abb 5.2b: La Vanguardia, 16. 4. 1992.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

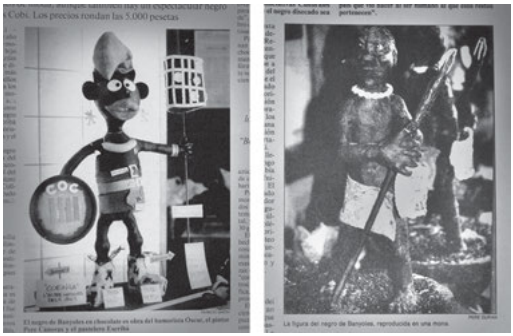

Abb. 5.2 (a/b) Ein rassistisches Abendmahl: ›El Negro‹ aus Schokolade

unio mystica der Verwandlung der Lebenskraft Afrikas in den kolonialen und neokolonialen Profit Europas und seiner Dependancen, die aus der Schändung ›schwarzer‹ Körper ›weißes‹ Wissen machte und die populäre Zurschaustellung des damit verbundenen suprematistischen Anspruchs erlaubte. El País faßte die vage Ahnung dieses Zusammenhangs in eine launige Bemerkung über El Negros »heilige Bestattung in den Mägen seiner Besitzer«.[14] Das so charakterisierte rassistische Ritual war nicht weniger verräterisch als der Auftritt der kostümierten Karnevalisten. Deuteten die Knochen in deren lockigen Perücken auf die Geschichte des rassistischen Leichenraubes hin, so bestätigten sich die Produzenten und Konsumenten des in Schokolade vervielfältigten El Negros als symbolische Kannibalen und dokumentierten damit ihren Anspruch auf den Genuß aus Kolonialismus und Unterdrückung resultierender angeblicher Vorrechte.

Das ›*exotische Maskottchen*‹ mußte El Negro nicht nur in der Version abgeben, in der er in denselben Kontext gerückt wurde, wie der von seinen Herstellern bis heute »nuestra mascota« genannte »el Conguito«.[15] Beide sind nicht zufällig mit einem Speer ausgestattet worden, der durch ihre Verzehrbarkeit aus einem Instrument des Widerstands in bloße Dekoration verwandelt wurde. Jan Nederveen Pieterse ordnet diese Seite rassistischer Stereotype einem Exotismus zu, den er als »Luxus der Sieger« bezeichnet, der darin bestehe, die

14 | El País, 20. 4. 1992 (Elianne Ros: Profesores canadienses piden que se retire del museo de Banyoles el negro disecado – »sagrada sepultura en los estómagos de sus propietarios«).

15 | Vgl. www.lacasa.es/es/index.php.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

anderen nicht nur unterworfen zu haben und auszubeuten, sondern sich daran auch erfreuen zu können.[16]

Entsprechende Figuren werden nach wie vor angeboten. Ein kurzer Streifzug durch Internetkaufhäuser zeigt ein genrespezifisches Angebot, das vor allem ›Indianerkrieger‹ mit Speer und Schild beinhaltet. Aber auch Afrikaner sind hier als ›tanzende Negerhäuptlinge‹ mit den gleichen Waffen in Öl oder Keramik zahlreich vertreten. Von El Negro fanden zwei Figuren Eingang in dieses Sortiment, deren rassistischer Gehalt mit ihrer Geschmacklosigkeit wetteiferte. Man konnte ihn als ›caganer‹ oder als Ausstellungsminiatur erwerben. In beiden Fällen war der ihm beigegebene Speer keine Waffe der Verteidigung, sondern machte ihn lächerlich oder zeigte ihn hilflos.

›Caganers‹, ›Scheißer‹, sind traditionelle Tonfiguren, die mit heruntergelassener katalanischer Tracht ihre Exkremente in den regionalen Weihnachtskrippen hinterlassen (Abb. 5.3a).[17] Ursprünglich sollten sie den Bauern Glück für das nächste Jahr bringen, indem sie der Erde das zurückgaben, was sie ihnen beschert hatte. Heute werden sie größtenteils aus Plastik hergestellt und tragen Kleidung und Gesichtszüge vom Fußballer des Jahres bis zum spanischen Königspaar.[18] Ihre Funktion als Glücksbringer wird mit der Lächerlichmachung prominenter Personen verbunden. Unter den männlichen ›caganers‹ fällt der von El Negro außer durch seinen zur Stütze entwerteten Speer dadurch auf, daß er keine Hosen herunterlassen muß. Sie sind Symbol von Virilität und Zivilisation und stehen ›Wilden‹ nicht zu. Entsprechend aufgebracht zeigte sich schon der deutsche Anthropologe Felix von Luschan über die Angehörigen von ›Naturvölkern‹, die sich, als er sie im Verlauf von Völkerschauen und Weltausstellungen vermessen und photographieren wollte, weigerten, ihre Kleider abzulegen. Er nannte sie abschätzig »Hosennigger«.[19]

Schon vor dem ›caganer‹ tauchten in Banyoles auch auf Souvenirgröße reduzierte El Negros in nachgebauten Vitrinen auf (Abb. 5.3b).[20] Diese Miniatur erlaubte die Verwandlung von Wohnzimmern in Etablisse-

16 | Jan Nederveen Pieterse: White on Black, S. 95 (»luxury of the victors«).

17 | Abb. 5.3a: El Negro als caganer, aus dem Archiv der Autorin.

18 | Vgl. www.caganer.com/index.php?cPath=25&language=en.

19 | Vgl. Andrew Zimmerman: Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany, S. 30f. und Anne Dreesbach: Gezähmte Wilde, S. 292.

20 | Abb. 5.3b: El Punt, 5. 3. 1997.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abb. 5.3 (a/b) Rassismus fürs Eigenheim: ›El Negro‹ als Souvenir

ments rassistischer Menschenausstellung. Angesichts des unsicheren Ausgangs der Skandalisierung der Präsentation El Negros im Museum Darder wurde mit Replikationen fürs Eigenheim der Anspruch auf seinen Besitz demonstriert und fortgeschrieben.

Der *koloniale ›Tom‹* diente dazu, El Negro dieselbe Funktion zuzuweisen. Seine nach dem treuen Sklaven aus ›Onkel Toms Hütte‹ benannte Figur ist die Karikatur eines freundlichen Schwarzen, der sich Weißen gegenüber dienstbereit und unterwürfig zeigt.[21] Aus diesem Grund hat sie sich zu einem der bevorzugten Stereotype rassistischer Werbung entwickelt.[22] Zu ihnen wird neben ›Uncle Ben‹ auch ›Bonhomme Banania‹ gerechnet, dessen vernichtende Wirkung Frantz Fanon darin gesehen hat, daß er zur Gewalt der Sklaverei und zur Diskriminierung des Rassismus gute Miene machte, mit der er einem von Plakaten und aus Magazinen allgegenwärtig entgegenlachte.[23]

Zu den Repräsentanten solch perversen Einverständnisses zählen auch die verschiedenen ›negritos‹, die für die spanische Marke Cola Cao Werbung machten und machen. Ihre Darstellung auf den Kakaoverpackungen erzählt die verlogene Geschichte vom weißen Zivilisierungsauftrag. Auf einem älteren Etikett richteten sich drei spärlich

21 | Vgl. David Pilgrim: The Tom Caricature (www.ferris.edu/news/jimcrow/tom/).

22 | Vgl. Marylin Kern-Foxwarth: Aunt Jamima, Uncle Ben, and Rastus u. Patricia A. Turner: Ceramic Uncles and Celluloid Mammies.

23 | Vgl. Frantz Fanon: Schwarze Haut, weiße Masken, S. 74.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bekleidete schwarze Männer unter der Last der von ihnen getragenen Säcke nach und nach auf (Abb. 5.4a).[24] Die penetrante Symbolik propagiert Kolonialarbeit als Curriculum für das Erlernen des aufrechten Gangs. Eine spätere Abbildung verdeutlicht diese Botschaft dadurch, daß der noch nackte Schwarze der alten Werbung auf der neuen Reklame bekleidet angekommen ist (Abb. 5.4b).[25] Sein langes hemdähnliches Gewand ist sinnigerweise weiß.

Das Plakat für den Karneval in Banyoles verband diese Figur mit derjenigen El Negros zu einer Parabel über den Gang der Zivilisation (Abb. 5.4c und d).[26] Es warb mit dem vertikalen Schriftzug ›Banyoles Cacau‹, den es in kleineren Lettern durch den Untertitel ›Producte energetic. Importat de l'Àfrica tropical‹ ergänzte (Abb. 5.4c). Die zweimal abgebildete Werbefigur von Cola Cao wurde dabei nicht einfach verdoppelt, sondern symbolisch animiert, indem sie erst den rechten vor den linken und dann den linken vor den rechten Fuß setzt. Auf welchem Weg sie sich befindet, wird durch eine Sinnverschiebung in der Tiefe des Bildes deutlich. Dort ist auf der Kakaoreklame eine Palmenkulisse zu sehen, die auf dem Plakat durch fast nackte Speerträger ersetzt ist, die von der Presse als »kleines Heer von Buschmännern«[27] beschrieben wurden und die leicht als Doubles von El Negro identifiziert werden können.

Die vor ihnen postierten Träger setzen Kleidung gegen Nacktheit und Arbeit gegen Wildbeuterei. Ihre Bewegung in den Vordergrund des Bildes wird damit gleichzeitig als Zeitreise imaginiert, die sie angeblich aus der Primitivität der Vorgeschichte in die Zivilisation der Globalisierung führt. Daß dies nur unter neokolonialen Vorzeichen für möglich gehalten wird, verdeutlicht die freudig getragene Last. Da sie aus den Früchten des Kakaobaums besteht, wird unter der Hand die gesamte Geschichte des Kolonialismus legitimiert – einschließlich der genozidalen Inbesitznahme Amerikas, aus dessen tropischen Breiten die Pflanze ursprünglich stammt, und der transatlantischen Sklaverei, die Arbeitskräfte zu ihrer Kultivierung herbeischaffte.

Daß Kakao in der Heimat El Negros nie existierte und auch nicht wachsen würde, ficht solch korrupte Botschaft nicht an. Sie wird von der Überzeugung getragen, daß unter weißer Vorherrschaft alles

24 | Abb. 5.4a: www.teacuerdas.com/images/nostalgia-publicidad-colacao5.jpg.

25 | Abb. 5.4b: Clickmagazine, August 2007, S. 6.

26 | Abb. 5.4c: El Punt, 5. 3. 1997; Abb. 5.4d: El Punt, 4. 2. 1997.

27 | La Vanguardia, 29. 1. 1997 (Banyoles provoca: »un pequeño ejército de bosquimanos«).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abb. 5.4 (a – d) ›Banyoles Cacau‹: Der Weg der Zivilisation

gedeiht. Selbst ein geschändeter Leichnam soll durch seine rassenwissenschaftlich motivierte Behandlung und Ausstellung zum Kulturgut geworden sein.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

›Taxidermia ideológica‹

Die Schändung der Leiche El Negros begann um 1830 im Süden Afrikas. Damals grub der Tierpräparator Jules Verreaux den gerade erst beigesetzten Körper aus. In einem Brief bot er dem renommierten Naturwissenschaftler Georges Cuvier kurz danach das »Objekt« eines »ausgestopfte[n] Betjouana[s]« an, der ihn »fast das Leben gekostet hätte«, da er sich »zwecks seiner Erlangung genötigt sah, ihn nachts an einem Ort auszugraben, der von seinen Verwandten bewacht wurde«.[28]

Dieser Satz zeichnet in aller Kürze die Geschichte eines Verstorbenen von der Bestattung über den Grabraub, die Präparation der Leiche und deren Verwandlung in eine Ware nach. Seinem Verfasser war klar, daß er die Ruhe eines Toten störte, die von dessen Verwandten geschützt wurde. Trotzdem schändete er ihn gleich dreimal, indem er den Körper ausgrub, ausstopfte und zum Verkauf anbot.

Als Jules Verreaux das Grab plünderte, wußte er um die Bedeutung von Bestattungskulten und das Tabu der Mißachtung der Totenruhe. Trotzdem entfernte er den Leichnam vom Ort seiner Beisetzung und riß ihn aus der Gemeinschaft der Trauernden. Das in Europa seit dem Mittelalter tradierte Prinzip der geweihten Erde wie die in der Moderne entwickelte Individualisierung des Grabes,[29] die solches Handeln dort zum Sakrileg und Skandal gemacht hätte, ließ Verreaux nicht gelten, obwohl die Hinterbliebenen mit ihrer Totenwache ihre Verbundenheit mit dem Verstorbenen deutlich zum Ausdruck brachten. Er konnte sich dabei der Zustimmung einer Wissenschaft gewiß sein, die intensiv mit der Konstruktion und Hierarchisierung menschlicher Rassen beschäftigt war.

Dazu begnügte sie sich längst nicht mehr mit philosophischen Spekulationen, sondern entwickelte auf Natur wie Gesellschaft bezogene Strategien der Analyse, bei denen die als ›Wilde‹ klassifizierten anderen in beiden Fällen das Nachsehen hatten. Ihnen wurde entweder ein Mangel an Verstand oder ein Mangel an Kultur attestiert. Der eine sollte sich an der Größe des Hirnschädels, der andere an der Verfassung sozialer Institutionen ablesen lassen.[30] »Schwarze«, von denen die Presse anläßlich der Ausstellung El Negros in Paris berichtete, sie wären »ebenso grausam wie die wilden Bestien, mit denen sie leben«,[31]

---

28 | Brief von Jules Verreaux an Georges Cuvier vom 12. 5. 1831, zit.n. Frank Westermann: El Negro, S. 70.

29 | Vgl. Randall H. McGuire: The Sanctity of the Grave, S. 172f.

30 | Vgl. Wulf D. Hund: Die weiße Norm, S. 185f. u. S. 188.

31 | So zitierte die spanische Presse aus ›Le Constitutionnel‹ vom

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wurden dabei häufig auf die unterste Stufe der Entwicklung verwiesen. Als Beweis dafür sollte unter anderem gelten, daß unter ihnen die unentwickelsten aller Menschen, ›Buschmänner‹ und ›Hottentotten‹, zu finden wären.[32]

Sie galten einerseits als wichtige Quelle zur Erforschung der Entwicklung des Menschen, was die wissenschaftliche Nachfrage nach Untersuchungsobjekten ebenso beförderte wie legitimierte.[33] Andererseits richteten sich Mutmaßungen über das ›missing link‹ in der Kette der Wesen, einer seit der Antike tradierten naturphilosophischen Denkform hinsichtlich des Zusammenhangs allen Seins, besonders intensiv auf sie, denen unterstellt wurde, daß sie engen Kontakt zu Affen hätten. Gustav Jahoda ist den Spekulationen über »[t]he ›Negro‹ and the ape«[34] nachgegangen und hat auf die damit verbundene Ideologie der Entmenschlichung aufmerksam gemacht. Sie ließ die Presse 1847 über eine in London ausgestellte ›Bushman family‹ schreiben, daß sie große Ähnlichkeit mit Affen hätte, während ein englischer Sklavenhalter schon 1772 erklärt hatte, »für ein Hottentottenweibchen wäre ein Orang-Utan als Ehemann keine Schande«.

Solche Abwertung entsprang aber nicht nur bornierter Idiosynkrasie, sondern fand sich auch in den zeitgenössischen Wissenschaften. In zahlreichen Beiträgen rückten sie die angeblich primitivste Menschenrasse teils in die Nähe der vermeintlich am höchsten stehenden Affen, teils plädierten sie sogar dafür, die ›Schwarzen‹ als eigene Spezies zwischen Affe und Mensch zu definieren. Der Polygenetiker Jules

15. 11. 1831, der über die Ausstellung El Negros in Paris berichtet hatte: El País, 20. 5. 1992 (Jacinto Antón: Los disecadores del negro de Banyoles fueron los mayores comerciantes en historia natural de su época – »negros tan feroces como las bestias salvajes con las que viven«).

32 | Vgl. Mathias Georg Guenther: From ›brutal savages‹ to ›harmless people‹ u. David Johnson: Representing the Cape ›Hottentots‹.

33 | Vgl. Alan G. Morris: Trophy Skulls, Museums and the San, S. 68.

34 | Vgl. Gustav Jahoda: Images of Savages, S. 53 – 62; zum folgenden siehe a.a.O., S. 210 (zur ›Bushman family‹: »In appearance they are little above the monkey tribe«), 56 (Sklavenhalter: »I do not think that an orang-outang husband would be a dishonour to an Hottentot female«), 70 (»Virey's strategy was to humanize the anthropoid apes and dehumanize the blacks«), 81 (Lawrence: »the Negro structure approximates unequivocally to that of the monkey«), 78 (»Cuvier advanced a theory to explain the general connection between physical and mental characteristica«) – zu Cuvier und Sarah Baartman vgl. den Beitrag von Sabine Ritter in diesem Band.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Virey verfolgte dabei die Strategie, »die anthropoiden Affen zu humanisieren und die Schwarzen zu dehumanisieren«, der Anatom William Lawrence war sicher, daß die Verfassung der Schwarzen eindeutig den Affen gliche. Eine bedeutende Rolle spielte der Zoologe und Paläontologe Georges Cuvier, dessen spektakulärster Beitrag zur Anthropologie in der Sektion der ›Hottentottenvenus‹ genannten Sarah Baartman bestand, die er zur Buschmännin erklärte und gleich mehrfach mit Affen verglich. Seine biologischen Zuschreibungen waren deswegen besonders weitreichend, weil sie nicht bei äußerlichen Ähnlichkeiten halt machten, sondern eine »grundsätzliche Verbindung zwischen physischen und mentalen Eigenschaften« behaupteten.

Jules Verreaux hielt sich, als er den Leichnam El Negros ausgrub, an einem der Orte auf, an denen nach Meinung der aufgeklärten Wissenschaft mit Erfolg nach dem ›missing link‹ gesucht werden könnte. Er war das erste Mal als elfjähriger Junge mit seinem Onkel nach Südafrika gekommen und hatte beim Sammeln von Exponaten für die zoologische Sammlung des naturhistorischen Museums in Paris geholfen. Beider Ausbeute war beträchtlich: sie brachten weit über dreizehntausend Objekte mit – darunter auch menschliche Skelette und Schädel von Hottentotten und Buschmännern, die sie unter anderem auf Friedhöfen ausgegraben hatten. Anschließend bildete sich Verreaux für seine zukünftigen Aufgaben als Naturforscher und Präparator weiter, wobei Cuvier einer seiner Anatomielehrer war.[35] Dessen Forderung, die vergleichende Rassenanatomie durch exakte Beobachtung und Beschreibung, nicht zuletzt aber auch durch die Beschaffung von Knochen, am besten ganzer Skelette, zu unterstützen,[36] dürfte ihm dabei nicht entgangen sein.

Nach seiner Rückkehr nach Südafrika brachte es Jules Verreaux zum stellvertretenden Direktor des Naturkundemuseums in Kapstadt, in dem er auch als Tierpräparator arbeitete und in das er 1830 seinen Bruder Edouard zu Hilfe rief. Durch die Tierpräparate, die sie dem Pariser Familienunternehmen ›Maison Verreaux‹ von hier aus beschafften, wurde dies zum wichtigsten Lieferanten für die entstehenden naturhistorischen Museen der ganzen Welt, in denen auch die als prähistorisch betrachteten körperlichen Überreste von ›Wilden‹ ihren Platz finden sollten.[37]

---

35 | Vgl. Caitlin Davies: The Return of El Negro, S. 18ff. u. Frank Westermann: El Negro, S. 54ff.

36 | Vgl. Sergio Moravia: Beobachtende Vernunft, S. 170.

37 | Vgl. Caitlin Davies: The Return of El Negro, S. 20 u. Miquel Molina: More Notes on the Verraux Brothers, S. 30.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Brüder Verreaux gingen dabei im Fall El Negros allerdings einen ungewöhnlichen Weg. Sie wollten sich nicht mit Knochen begnügen, sondern trachteten danach, eine gut erhaltene Leiche in ihren Besitz zu bringen, um sie wie eines der von ihnen präparierten Tiere auszustopfen. Angesichts der Gefahr, der sie sich nach eigener Auskunft bei deren Beschaffung aussetzten, glaubten sie offenbar, mit dem zukünftigen El Negro ein spektakuläres Objekt in ihren Besitz zu bringen, das sich gewinnträchtig veräußern lassen müßte. Die von ihnen betriebene ›naturalisation‹, ein Begriff, der im Französischen politische Einbürgerung von Fremden und Konservierung toter Körper homonym bezeichnet, war gleichwohl kein Vorgang, der den Körper des Verstorbenen so konserviert hätte, wie er ›von Natur aus‹ war, sondern eine »taxidermia ideológica«,[38] eine von den korrupten Erkenntnissen der Rassenwissenschaften und dem suprematistischen Selbstverständnis des europäischen Kolonialismus geleitete ideologische Ausstopfung.

Nachdem die Verreauxs den gestohlenen Leichnam nach Kapstadt transportiert und auf ihren Seziertisch gelegt hatten, schnitten sie ihn entlang der Wirbelsäule auf und entfernten Innereien und Muskeln. Von den Knochen verwendeten sie nur die des Schädels und der Extremitäten, während sie andere durch Teile aus Holz und Eisen ersetzten. Bevor die präparierte Haut wieder zugenäht wurde, füllten sie sie mit Naturfasern und formten sie zu einem Körper.[39] Das jedenfalls meinten die spanischen Wissenschaftler, die diesen nach der Skandalisierung seiner Zurschaustellung autopsierten, und so berichtete die Presse über deren Ergebnisse.

Sie hätte hinzufügen müssen, daß die Präparatoren über konkrete Vorstellungen darüber verfügten, wie der Rassenkörper, in den sie den entwendeten Leichnam verwandelten, aussehen mußte. Darauf deuten jedenfalls drei Eigenschaften hin, denen sie bei dessen Formgebung

38 | El País, 13. 2. 1997 (Jacinto Antón: El totem de Banyoles – zit.n. Joan Solana: El Negre de Banyoles, S. 84). Der Autor bezieht in diesem Artikel den Begriff »taxidermia ideológica« allerdings auf das Verhalten der Banyolesen beim Karneval 1997, das er als erneute, diesmal ideologische Ausstopfung bezeichnet. Wie ich zeigen werde, war schon die ursprüngliche ›naturalisierende‹ Ausstopfung ideologisch.

39 | Vgl. Estudi de l'home del Museu Darder, S. 67; es handelt sich hierbei um eine nicht veröffentlichte Studie, von der mir Frank Westermann dankenswerterweise einen Ausschnitt zur Verfügung gestellt hat; siehe auch Caitlin Davies: The Return of El Negro, S. 93f.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

offensichtlich besondere Aufmerksamkeit schenkten: seine vollen Lippen, sein markantes Hinterteil und sein großer Penis.

Die Lippen wurden eigens geformt und in einem kräftigen Rot gefärbt.[40] Wie immer sie bei dem Verstorbenen zu Lebzeiten ausgesehen haben mögen, kann das nicht die Farbe gewesen sein, die sie hatten, nachdem seine Leiche aus dem Grab entwendet worden war. Dafür entsprachen sie aber den zeitgenössischen Vorstellungen der Europäer von der Physiognomie der ›Neger‹, jener Rassenkategorie, unter die sie die Menschen Afrikas subsumierten. Ihnen ging es vor allem um die Betonung einer Prognathie, die der niederländische Mediziner Petrus Camper durch seine Gesichtswinkel konstruiert hatte und die er durch die Betonung der Lippen eindringlich unterstrich (vgl. Abb. 2.2 und 2.3). Cuvier knüpfte an diese Konzeption an und maß für Menschenaffen und ›Neger‹ nahezu identische Gesichtswinkel. Der Indikator Prognathie wurde schnell zu einem so verbreiteten Mittel der Herabminderung, daß es der Anthropologe Paul Topinard schließlich auf die Geschlechterfrage anwandte und behauptete, Frauen wären prognathischer als Männer.[41] Die in diesem Zusammenhang betonten prominenten Lippen wurden als Rassenmerkmal derart populär, daß sie sich zu einem zentralen Indikator des ›black face‹-Stereotyps entwickelten, welches noch den Einwohnern von Banyoles, die sich zum Karneval als afrikanische Kannibalen verkleideten, präsent genug war, um es als wichtiges Element ihrer Kostümierung einzusetzen.

Neben den Lippen betonten die Verreauxs auch das Hinterteil ihres Präparats. Sie legten Wert auf seine Steatopygie und formten diese so entschlossen, daß sie der Journalist Jacinto Antón noch 1993 sofort erkannte. Obwohl er gleichzeitig sah, daß es sich dabei um eine »Imitation« handelte, erklärte er doch, solche »Fettansammlungen im Gesäß« wären eine »Eigenheit der Buschmänner«.[42] Sie hatte freilich schon zu Zeiten der Präparation eine Geschichte, die verdeutlicht, daß es sich auch hier um kein natürliches Zeichen, sondern um eine ideologische Zuschreibung handelte. Deren Adressierung schwankte zwischen ›Hottentotten‹ und ›Buschmännern‹ und war dem europäischen Blick keineswegs von Anfang an gegenwärtig. Er mußte vielmehr erst ge-

40 | Vgl. Consuelo Mora: El Negro – post-mortem report (http://ubh.tripod.com/afhist/elnegro/eln-pm.htm; die Internetseite verzeichnet einen falschen Vornamen der Kuratorin aus Madrid).

41 | Vgl. Gustav Jahoda: Images of Savages, S. 78.

42 | El País, 6. 11. 1993 (Jacinto Antón: El negro de Banyoles murió de una enfermedad popular – »acumulación de grasa en las nalgas«, »propio de los bosquimanos«, »imitación«).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schult werden, um sie als typische Eigenschaft wahrzunehmen. 1790 ist auf Francois de Vaillants Bildern der Männer und Frauen vom Kap der guten Hoffnung nicht die Andeutung von Steatopygie zu sehen, und 1804 vereint Samuel Daniell eine Gruppe schlanker, muskulöser Männer als ›Bushmen-Hottentots armed for an Expedition‹.[43] Auf den Karikaturen und Rassenzeichnungen von der Hottentottin und Buschmännin genannten Sarah Baartman hingegen, die ab 1810 und 1815 in London und Paris kursierten, ist das Hinterteil extrem hervorgehoben.[44] Jules Verreaux können diese Bilder, an deren Verfertigung Cuvier führend beteiligt war, nicht entgangen sein (vgl. Abb. 4.3a und 4.4b). Allerdings hat er ihre geschlechtsspezifische Zuordnung übersehen.[45]

Auch für ihren Umgang mit dem Penis ihres Opfers konnten er und sein Bruder auf stereotype Bilder zurückgreifen, denen sie dadurch gerecht zu werden suchten, daß sie diesen mit »sehr viel härteren Elementen« ausstopften, als den Rest des Körpers. Der medizinisch-anthropologische Bericht von 1993 wußte auch das zu würdigen, weil dessen Verfasser zu wissen meinten, daß die »ausgeprägte Größe ihrer Genitalien« zu den »Eigentümlichkeiten der Buschmänner« gehörte.[46] Tatsächlich war der Phallus ein seit der Antike tradiertes Symbol patriarchalischer Herrschaft, das von der asketischen Absage an die Fleischeslust im frühen Christentum bis zur Propagierung körperlicher Selbstkontrolle in der Neuzeit einen entscheidenden Wandel erfahren hatte. Berichte über die Größe der Geschlechtsteile afrikanischer Männer gingen jetzt mit dem teils religiös geprägten Hinweis einher, sie wäre ein Zeichen für deren Verfluchung durch Gott, teils

43 | Vgl. Malvern van Wyk Smith: ›The Most Wretched of the Human Race‹, Abb. 14 – 17, 19 (Vaillant), Abb. 20 (Daniell).

44 | Vgl. dazu die Abbildungen in Sabine Ritter: Facetten von Sarah Baartman. Repräsentationen und Rekonstruktionen der ›Hottentottenvenus‹. Masch. Diss. Hamburg: Fakultät Wirtschafts- und Sozialwissenschaften der Universität Hamburg 2009 u. deren Beitrag in diesem Band.

45 | Hundert Jahre später berichtete ein Mitarbeiter des südafrikanischen naturhistorischen Museums über ›The pudental parts of the south African bush race‹ und ging dabei ausführlich auf die Nates der Frauen ein – »but he was confused by the fact that the men don't have such buttocks as well« (Caitlin Davies: The Return of El Negro, S. 71).

46 | Estudi de l'home del Museu Darder, S. 68 (»elements molt més durs«, »ja que una de les peculiaritats dels bosquimans és un augment de tamany dels seus órgans genitals«).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wurde sie als Indiz für die Nähe zum Tier und eine damit verbundene zügellose Lüsternheit und Sexualität betrachtet.[47]

Mit diesen Maßnahmen der Brüder Verreaux war die ideologische Herrichtung des ausgestopften Körpers aber nicht zu Ende. Genau genommen wurde sie mit einem anscheinend mehrfach wiederholten Verfahren bis ins 20. Jahrhundert fortgesetzt. Obwohl nämlich die europäischen Rassenwissenschaften durchaus wußten, daß die von ihnen Buschmänner genannten Menschen nicht schwarz waren, sondern, wie noch die spanische Presse während der Auseinandersetzung um El Negro berichtete, eine »gelbliche Haut« hatten,[48] ist diese im Laufe der Zeit immer wieder nachgeschwärzt worden. Der Bericht über die Autopsie El Negros wies darauf hin, daß »seine äußere Farbe nicht mit seiner natürlichen Hautfarbe übereinstimmt«, sondern von einer »Schicht Schuhcreme« bestimmt wird.[49]

Die Brüder Verreaux hatten die Haut chemisch behandelt, und die von ihnen dabei eingesetzten Mittel führten mit der Zeit zu deren Ausbleichung. Das meinte man offensichtlich im Museum Darder nicht hinnehmen zu können – zumal das betroffene Ausstellungsstück mittlerweile unter dem Namen El Negro bekannt war. Ohne fortwährende weitere Manipulation konnte das diesen Namen legitimierende ›natürliche‹ Merkmal nicht aufrechterhalten werden und mußte deswegen farblich immer wieder den Überzeugungen der Betreiber und den Erwartungen der Besucher angeglichen werden.

Obwohl also die Anthropologen und Mediziner, die El Negro 1993 untersuchten, genug Hinweise auf seine ideologische Ausstopfung und Erhaltung fanden, setzten sie diese Prozedur fort. Sie verwandten, als sie den Schädel röntgten, nicht nur moderne technische Methoden, sondern bedienten sich bei seiner Vermessung auch tradierter rassenwissenschaftlicher Verfahren.[50] Durch die »anthropometrische

47 | Vgl. Winthrop D. Jordan: White over Black, S. 32ff., siehe auch Eddie Donoghue: Black Breeding Machines, S. 12ff.

48 | El Punt, 6. 10. 2000 (David Brugué: Més groc que negre – »pell groguenca«).

49 | Estudi de l'home del Museu Darder, S. 67 (»si bé el seu color extern no es correspon amb el seu color de pell natural perque porta una capa de betum«); zum folgenden vgl. Gorch Pieken: Menschenhaut als Exponat, S. 129 u. Caitlin Davies: The Return of El Negro, S. 38.

50 | Das Museum Darder projiziert die dabei gemachten Röntgenbilder seit der Wiedereröffnung 2007 neben Aufnahmen der ursprünglichen Ausstellung El Negros auf einem Monitor. Unter der Überschrift »Der Blick der Naturwissenschaften im 19. und zu Beginn des 20. Jahr-

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Studie« und die anschließende »Auswertung der Rassencharakteristika« kam man zu dem Ergebnis, es mit einem *individu de raça negroide*, einem »Individuum der negroiden Rasse« zu tun zu haben, das »Schlüsselmerkmale eines Buschmanns« aufweist.[51]

Diese Charakterisierung besagte tatsächlich das Gegenteil dessen, was sie meinte. Denn so wenig, wie Jules Verreaux den von ihm geraubten und präparierten Leichnam als den eines Individuums betrachtet hatte, sondern ihn Cuvier vielmehr als ›Objekt‹ anbot, so wenig betrachteten seine späteren Leichenbeschauer El Negro als Individuum, sondern behandelten ihn als Rassentypus. Die Bezeichnung ›Individuum einer Rasse‹ meint keine Besonderung, sondern ist ein Oxymoron, das diese gerade bestreitet.

›Tratamiento frankensteiniano‹

Die Brüder Verreaux hatten nicht versucht, den Körper eines Individuums zu erhalten, sondern einen Rassentypus zu schaffen. Sie produzierten ihn als Objekt für einen Markt, auf dem Exotika aller Art gehandelt wurden. So jedenfalls boten sie ihn Cuvier an: sie hätten »nichts unversucht« gelassen, um sich »seltener« und in seinem »umfänglich sortierten Museum ganz fehlender Stücke zu bemächtigen«, darunter Fische, Reptilien, Vögel, Säugetiere und nicht zuletzt »ein ausgestopfter Betjouana, der vortrefflich konserviert ist«.[52]

Cuvier wurde außerdem zu einer exklusiven Besichtigung der Lieferung eingeladen. Trotzdem kam es nicht zum Verkauf des menschlichen Präparats, so daß heutige Kommentare rätseln, warum Cuvier sich nicht zum Erwerb entschließen konnte. Dabei wird vermutet, er hätte schon vergleichbare Körper gehabt oder der Preis sei ihm zu

hunderts« (Museum Darder, besichtigt am 10. 8. 2007) sind auf der dahinter liegenden Wand Zeichnungen zur Vermessung von Körperteilen abgebildet. Weitere Erläuterungen zur Geschichte und Zurschaustellung El Negros fehlen (»La mirada de les ciéncies naturals en el Segle XIX i princípis del XX«).

51 | Estudi de l'home del Museu Darder, S. 68 (»Després de valorar les característiques racials i l'estudi antropomètric«, »es tracta d'un individu de raça negroide, i que presenta els trets característics d`un Bosquimà«); zu den Ermittlungen von Alter und Todesursache vgl. a.a.O., S. 67f.

52 | Brief von Jules Verreaux an Georges Cuvier vom 12. 5. 1831, zit.n. Frank Westermann: El Negro, S. 70; zum folgenden vgl. a.a.O., S. 65 u. 71 sowie Caitlin Davies: The Return of El Negro, S. 22.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

hoch gewesen. Der naheliegende Schluß, daß ihm gerade die Form der Präsentation nicht gefiel, wird hingegen nicht gezogen.

Vor und nach diesem Angebot wurden in Europa ausgestopfte Menschen zur Schau gestellt. Der bekannteste unter ihnen war wohl Angelo Soliman, der Hofmohr und Freimaurer aus Wien, den seine aufgeklärten Freunde nach seinem Tod 1796 ausstopfen und zwischen präparierte Tiere ins kaiserliche Naturalienkabinett stellen ließen. Außer ihm befanden sich um diese Zeit dort noch drei weitere ausgestopfte Körper von Afrikanern.[53] Schon zuvor hatte die Kunstkammer von Peter I. zwei ausgestopfte Menschen enthalten: den ›Riesen Bourgois‹, zwei Meter und siebzehn Zentimeter groß, und den ›Zwerg Ignatiev‹, einen Meter und sechsundzwanzig Zentimeter klein. Beide hatten am Hof gedient und waren nach ihrem Tod präpariert und der Kuriositätensammlung des Zaren einverleibt worden.[54] Ebenfalls im 18. Jahrhundert soll das anatomische Theater in Leiden mindestens sechs Menschenpräparate enthalten haben: zwei ausgestopfte Riesen, eine Heidin und drei Kinder.[55] In ›Präuschers Panoptikum‹ im Wiener Prater konnte 1884 das ›Haarweib‹ Julia Pastrana besichtigt werden. Sie hatte sich schon zu Lebzeiten von ihrem Mann ausstellen lassen. Nach ihrem Tod ließ dieser sie präparieren und vermietete den ausgestopften Leichnam an den Betreiber des Panoptikums.[56]

Sie alle teilten das Schicksal, das El Negro ereilen sollte: sie waren Teil einer auf Kuriosität setzenden Ausstellungspraxis. Diese befand sich, als sich die Verreauxs in Südafrika am Leichnam des zukünftigen El Negro zu schaffen machten, schon länger in Auflösung und spaltete sich in eine auf Wissenschaftlichkeit zielende Museumspraxis und eine auf Sensationen setzende Showpraxis. Letztere scheute sich nicht, ›Freaks‹ aller Art auf die Bühne zu bringen. Zu diesen wurden auch ›Hottentotten‹ und ›Buschmänner‹ gezählt. Im Rahmen »populärer Unterhaltung präsentierte man sie dem westlichen Publikum auf eine Art und Weise, die sie mit biologischen ›Freaks‹ wie bärtigen Frauen und sechsfingrigen Riesen verschmolz«.[57]

---

53 | Vgl. neben dem Beitrag von Iris Wigger u. Katrin Klein in diesem Band v.a. Walter Sauer: Angelo Soliman, S. 81ff. u. Gabriele Schuster: Der ›Mohr‹ als Schauobjekt im k. k. Naturalienkabinett Wien, S. 99f.

54 | Vgl. Uwe Hoßfeld: Geschichte der biologischen Anthropologie in Deutschland, S. 80.

55 | Vgl. Monika Firla: Verkörpert uns Soliman?

56 | Vgl. Wolfgang Regal, Michael Nanut: Ein Beitrag zur Selbsterkenntnis des Menschen.

57 | Neil Parsons: ›Clicko‹, S. 204 (»Khoisan people were presented

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Wissenschaft war allerdings noch nicht soweit vom Sensationismus des Showgewerbes entfernt, daß es für die Brüder Verreaux keinerlei Anknüpfungspunkte für ihr Tun gegeben hätte. Nicht nur, daß beide häufig Hand in Hand arbeiteten, die Ausstellungsbetreiber den Wissenschaftlern begehrte Untersuchungsobjekte frei Haus lieferten und diese dafür umgekehrt deren exotische Echtheit bestätigten – es gab im wissenschaftlichen Wissen selbst Auffassungen über andere, die der Praxis der Ausstellung seltsamer Menschen nicht fernstanden. Sie lassen sich im Begriff der Monstrosität zusammenfassen, der eine lange Tradition der Ausgrenzung enthält.

Monster bevölkerten seit der Antike die Ränder der bekannten Welt. Sie galten als anormal und sollten das auch körperlich ausdrükken. Riesen und Zwerge begnügten sich dabei noch mit schlichten Variationen der Körpergröße. Verkehrte Menschen gingen einen Schritt weiter und verzichteten auf Körperteile (hatten keinen Kopf und trugen das Gesicht auf der Brust, kamen ohne Mund aus und ernährten sich durch Gerüche, hatten nur ein Auge, nur ein Bein, nur eine Brust); oder ihre Körperteile waren falsch angeordnet (wie nach hinten gerichtete Füße) oder übertrieben ausgeprägt (wie Unterlippen, die als Sonnenschutz dienten, Ohren, die bis zur Erde reichten und Bärte, die bei Frauen wuchsen). Chimären schließlich vereinten körperliche Charakteristika von Menschen und Tieren (hatten Hundeköpfe oder Pferdehufe).[58] Die Übergänge zwischen ihnen und kulturell anderen (wie Höhlenbewohnern, Fischessern und Anthropophagen) waren fließend und mündeten in die Kategorie des Barbaren, dem man die ihm unterstellte essentielle Differenz zum wahren Menschsein nicht mehr körperlich ansehen konnte.

Beide Vorstellungen überlebten das europäische Mittelalter und wurden im Zeitalter der Entdeckungen über die Ozeane gesegelt und in die neue Welt transportiert. Neben Barbaren sichtete man allenthalben auch Monster (und natürlich Heiden).[59] Im Bild des Kannibalen vereinten sich schließlich kulturalistische und naturalistische Zuschreibungen. Das Monströse wurde in Moral und Sitten verlegt. Gleichwohl blieb seine physische Dimension in Berichten über gigan-

in popular entertainment to the Western public in a manner that conflated them with biological ›freaks‹ like bearded ladies and six-fingered giants«).

58 | Vgl. John Block Friedman: The Monstrous Races in Medieval Art and Thought, S. 9ff.

59 | Vgl. Frauke Gewecke: Wie die neue Welt in die alte kam, S. 142 u. Paolo Vignolo: De los seres plinianos al mito del homunculus, S. 41ff., 45.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tische oder winzige Menschen und über solche weiter präsent, deren Körper von Natur aus oder durch kulturelle Manipulation verunstaltet sein sollten.

Es war deswegen nur konsequent, daß Carolus Linnaeus bei seiner Einteilung der Menschenrassen neben deren kontinentaler Zuteilung als Homo Afer, Americanus, Asiaticus und Europaeus auch den Homo Monstrosus aufführte, eine Kategorie, die Menschen mit auffälliger Körpergröße oder Kopfform enthält und unter die auch jene subsumiert werden, die nur einen Hoden haben.[60] Bei diesen soll es sich um ›Buschmänner‹ oder ›Hottentotten‹ handeln, über die in Europa entsprechende Informationen im Umlauf waren.[61] Einer der Schüler Linnés, Carl Peter Thunberg, hatte sich diese Besonderheit während der Vorlesungen notiert. Zum Stichwort ›Homo Monstrosus‹ hielt er den Brauch afrikanischer Völker fest, ihren männlichen Kindern einen der Hoden zu entfernen. Auf diesen kam er in seinen späteren Reiseberichten bei der Schilderung von Hottentotten und Buschmännern zurück, obwohl er ihn nicht mit eigenen Augen gesehen hatte, sondern seine Kenntnisse der Literatur entnahm, die so gewissermaßen auf Reisen ging, um sich selbst zu bestätigen.[62]

Während die Auseinandersetzung mit dem Fremden zusehends rationalisiert und professionalisiert wurde, hielten sich tradierte Vorstellungen des Monströsen und wurden von den Wissenschaften auf unterschiedliche Weise transformiert. Dazu trug auch Cuvier mit seiner Monsterisierung Sarah Baartmans bei. Doch er ließ nach deren Ableben ihren Körper nicht ausstopfen und als Kuriosität herrichten, sondern fertigte einen Abguß seiner äußeren Form an, entnahm ihm Gehirn und Genitalien und reduzierte ihn auf das Skelett. Das Monströse sollte durch Sektion zerlegt, analysiert und konserviert werden.

Die Brüder Verreaux hingegen gingen gerade den umgekehrten Weg. Sie boten Cuvier einen Körper an, den die Präparierung für wissenschaftliche Studien verdorben hatte, indem wesentliche Teile entfernt und andere durch Bearbeitung unbrauchbar gemacht worden waren. Seine bloße Zurschaustellung kam in einer Zeit, in der der wissenschaftliche Rassismus bemüht war, sich vom populären Rassismus zu trennen, nicht in Frage. Das Showgeschäft selbst war hingegen eher an lebenden Exponaten interessiert, die als individuelle ›Freaks‹ ausgestellt wurden und für die eine kollektive Form der

60 | Vgl. John G. Burke: The Wild Man's Pedigree, S. 266f.

61 | François-Xavier Fauvelle-Aymar: L'invention du Hottentot, S. 143f.

62 | Vgl. Carl Jung: Kaross und Kimono, S. 108 u. 137.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Präsentation, die sich binnen kurzem zum einträglichen Geschäft der Völkerschauen entwickelte, kurz vor der Erprobung stand.[63]

Darüber hinaus mag Cuvier angesichts des präparierten Afrikaners die dumpfe Ahnung beschlichen haben, mit seinem Ankauf den mühsam erworbenen wissenschaftlichen Status des Rassismus zu gefährden. Immerhin machte zu dieser Zeit die Konstruktion einer literarischen Figur Furore, durch die die Wissenschaft in kein günstiges Licht gerückt wurde. Und Frankensteins Monster konnte durchaus gleichzeitig als »fiktionale Parallele der Konstruktion von ›Rasse‹« wie von »rassistischen Vorurteilen« gelesen werden.[64] In der Diskussion, die am Ende des 20. Jahrhunderts schließlich den Umgang mit El Negro skandalisierte, war jedenfalls von einem ›tratamiento frankensteiniano‹, einer unwürdigen frankensteinischen Behandlung die Rede.[65]

›Naturalizado como un animal‹

Nachdem sich der präparierte Körper El Negros auf dem Markt für wissenschaftliche Exponate als unverkäuflich erwiesen hatte, verliert sich seine Spur für mehrere Jahrzehnte. Erst über fünfzig Jahre später gibt es neue Nachrichten über ihn. Kurz vor Beginn der Weltausstellung in Barcelona 1888 eröffnete Francesc Darder sein ›Gran Museo de Historia Natural‹. In der von ihm herausgegebenen Zeitschrift ›El Naturalista‹ kündigte er an, dessen »Abteilung Anthropologie, Ethnologie und Phrenologie« würde »Schädel verschiedener menschlicher Rassen und das bemerkenswerte und einzigartige Präparat des ›Betschuanas‹, eines Kaffers aus dem südlichen Afrika, umfassen«.[66]

Wann und wie Darder, Veterinär und Tierpräparator, Anhänger der Phrenologie und erster Zoodirektor von Barcelona, in den Besitz El Negros kam, ist unklar. Auch er hatte vergeblich versucht, den ausgestopften Körper zu verkaufen. Ein Jahr zuvor bot ein Katalog unter an-

63 | Vgl. Rosemarie Garland-Thomson: Du prodige à l'erreur u. Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire: Les zoos humains.

64 | Howard L. Malchow: Gothic Images of Race in Nineteenth-Century Britain, S. 38f. (»In some sense, the story of Frankenstein itself, the construction of the Monster, is the fictional parallel of the ›construction‹ of race and simultaneously of racial prejudice«).

65 | Vgl. El País, 29. 9. 2000 (Jacinto Antón: El negro de Banyoles ha sido desmontado para su traslado – »tratamiento indigno, frankensteiniano, que le dieron los Verreaux«).

66 | Zit. n. Frank Westermann: El Negro, S. 100.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

derem drei menschliche Mumien zu je 1500 Peseten, einen Elefanten für 2500 Peseten und den damals noch als Betschuana fungierenden El Negro für 7500 Peseten an.[67] Darder bewegte sich an den Grenzen zwischen Geschäft, Wissenschaft und Kuriositätenausstellung und hatte deswegen offensichtlich keine Probleme, die Rolle des ›doctor Dardenstein‹ zu übernehmen, wie ihn die Presse während der späteren Berichterstattung über El Negro in karikierender Zusammenziehung seines Namens mit dem von Frankenstein nannte.[68]

Die Weltausstellung und Darders Museum bildeten ein denkwürdiges Ensemble. Zwar zeigt der Katalog der ›Exposición Universal‹ von 1888, daß hier noch keine lebenden Menschen in die Ausstellungen integriert wurden. Doch wurde die angebliche zivilisatorische Zurückgebliebenheit der kolonialen Völker auf eine andere Art visualisiert. Man repräsentierte sie durch Photographien und einfache Werkzeuge und Waffen, Spanien stellte Modelle von philippinischen Häusern aus, Ecuador zeigte eine indigene Mumie und im Palast der Bildenden Künste installierte man eine anthropologische Sektion. Carl Hagenbeck soll für den deutschen Pavillon ein Diorama mit vierzig Ceylonesen und ihren Elefanten vorgeschlagen haben.[69]

Darders Museum gab sich in diesem Zusammenhang gleichzeitig als Naturkundemuseum und Panoptikum. Der als Aufreißer dienende ausgestopfte Leichnam bildete eine perverse Mischung aus anthropologischem Studienobjekt und ethnologischem Anschauungsstück und war doch gleichzeitig weder das eine noch das andere. Dafür hatte Darder eine andere Qualität an ihm entdeckt: man hatte ihn wie ein Tier präpariert: »naturalizado como un animal«.[70] Damit nicht zufrieden, schrieb ihm Darder noch den Titel eines »Stammeshäuptlings«[71] zu, um den Unbekannten interessanter und damit teurer zu machen,

67 | Vgl. El País, 25. 4. 2004 (Jacinto Antón: Darder puso a la venta el hombre disecado en al año 1887 por un precio de 7500 pesetas).

68 | Vgl. El País, 30. 11. 1991 (Jacinto Antón: El doctor Dardenstein).

69 | Vgl. Exposición Universal de Barcelona: Catálogo, S. 150 (Photographien), 119 (Philippinen), 487 (Mumie) u. Exposición Universal de Barcelona: Año 1888 (einfache Produkte) sowie El País, 23. 12. 1991 (Jacinto Antón: Las tribulaciones de un naturalista incomprendido – zu Hagenbeck).

70 | Francesc Darder, zitiert nach El País, 30. 11. 1991 (Jacinto Antón: El negro del museo de Banyoles es un jefe de tribu robado de su tumba y disecado por un francés).

71 | Francesc Darder: Gran Museo de Historia Natural, S. 89 (»jefe de tribu«).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

verdeutlichte damit aber vor allem, daß es ihm in erster Linie weder um Anthropologie noch Taxidermie, sondern schlicht ums Geschäft ging. Sein Museum unterschied sich denn auch von Einrichtungen gleichen Namens dadurch, daß seine »Besucher zum Kauf ermuntert« wurden.[72]

Es war daher wenig verwunderlich, daß Darder mit der scientific community nicht auf besonders gutem Fuß stand. Das lag nicht nur daran, daß er nichts von der Evolutionstheorie hielt. Vielmehr wehrte er sich gegen die systematische Strukturierung seiner Objekte, indem er an dem längst überholten Konzept der reinen Zusammenstellung von »Exzentrizitäten« festhielt.[73] Mit seiner chaotischen Ansammlung von Menschenteilen und wilden Tieren blieb sein ›museo‹ hinter der veränderten Komposition der großen europäischen Vorbilder weit zurück.

In Banyoles aber, wo Darder Ehrenbürger war, seit er dem örtlichen See zu einer ansehnlichen Fischzucht verholfen hatte, wurde für seinen kuriosen Nachlaß, den er der Stadt kurz vor seinem Tod spendete, ein Museum errichtet.[74] Die Direktoren und Kuratoren des Museum Darder sollten sein Erbe und die damit verbundene Ausstellungskonzeption über achtzig Jahre in Ehren halten, ehe beide El Negros wegen negativ in die Schlagzeilen gerieten. In dieser Auseinandersetzung versuchten Museum, Stadt und andere Vertreter der Auffassung, daß die Ausstellung El Negros legitim gewesen wäre und auch weiterhin möglich sein sollte, ihre Position mit einer Reihe von Argumenten zu rechtfertigen, unter denen die *Fama vom pädagogischen Ort* und die *Legende vom Kulturgut* besonders betont wurden.

Als *pädagogischer Ort* wurde das Museum Darder selbst von einigen Kritikern seiner Ausstellungspraxis bezeichnet. Allerdings wollten sie das nur für die Vergangenheit gelten lassen. Damals hätte keine andere Möglichkeit als die der Zurschaustellung existiert, um zu verdeutlichen, »daß es Personen anderer Rassen gibt«, während ein solches Verfahren heute überholt und damit nurmehr exotisch wäre.[75]

---

72 | El País, 23. 12. 1991 (Jacinto Antón: Las tribulaciones de un naturalista incomprendido – »Se animaba al visitante a comprar«).

73 | El País, 19. 5. 1992 (Jacinto Antón: El hombre disecado se exhibió por primera vez en París en 1831 con gran éxito, recién llevado de África – »excentricidades«).

74 | Vgl. Frank Westermann: El Negro, S. 172.

75 | El Punt, 12. 11. 1991 (Albert Soler: La carta del metge de Cambrils obre un debat sobre si cal treure del museu el negre dissecat – »que hi havia persones d'altres races«).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dessen waren sich andere Auffassungen keineswegs sicher. Der Präsident der Hochschule für Medizin in Girona zum Beispiel hielt zwar nichts von der Zurschaustellung präparierter Leichen, wies aber darauf hin, daß es ja moderne Methoden zur Repräsentation von Rassenkörpern gäbe und schlug vor, die Menschenausstellung des Museums entsprechend zu erweitern (und so gewissermaßen noch lehrreicher zu machen) – etwa um »einen Chinesen« und andere »Beispiele verschiedener Rassen«.[76]

Eine andere Perspektive betonte, daß tote Körper schließlich nach wie vor auch an anderen Stellen ausgestellt würden. Das in diesem Zusammenhang vorgetragene Argument der religiösen Verehrung hätte nicht bis zur feierlichen Ausstellung der sterblichen Überreste des Heiligen Padre Pio in San Giovanni Rotondo warten müssen, um der Unterschiede zwischen Reliquienverehrung und Leichenschändung gewahr zu werden. Der Körper des toten Heiligen hatte nie den Umkreis seiner Kirche verlassen und war feierlich bestattet worden, um nach längerer Zeit vorübergehend zur Verehrung durch die Gläubigen gezeigt zu werden, die in ihm ein Zeichen ihres Vertrauens in die Auferstehung des Fleisches sahen.[77]

Das im selben Atemzug vertretene Mumienargument übersah, daß es sich auf im Zuge des europäischen Imperialismus geraubte sterbliche Überreste von Toten bezog, die gewaltsam aus ihren letzten Ruhestätten entfernt worden waren. Zutreffend war an diesem Argument zwar, daß in diesem Zusammenhang die Täter bis heute häufig nicht als Grabräuber kritisiert, sondern als Sammler geehrt werden – so wie etwa Ernst von Sieglin, der mit seinem aus der Produktion von ›Dr. Thompson's Seifenpulver‹ gezogenen Vermögen eine umfangreiche ägyptische Sammlung zusammentrug, der das Landesmuseum Württemberg eine seinem Andenken dienende Ausstellung unter dem Titel ›Ägyptische Mumien‹ widmete. So wurde denn auch in Banyoles gefragt, warum der Buschmann entfernt werden sollte, während ägyptische Mumien im Britischen Museum blieben. In dieser Hinsicht ließ man sich noch nicht einmal durch die Ausstellungspraxis beirren und sah als »einzigen Unterschied« zwischen »unserer« und anderen »Mu-

76 | El Punt, 13. 11. 1991 (Mònica Cabruja: El president del Collegi de Metges diu que tenir un negre dissecat al museu de Banyoles fa mal d'ull – »un xinès [...] i en general exemples de les diferentes races«).

77 | Vgl. Bruce Bennett: Dead Bodies on Display u. Welt online, 25. 4. 2008 (www.welt.de/welt_print/article1936327/Tausende_besuchen_Gebeine_von_Padre_Pio.html).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

mien« nur, »daß sie vertikal steht und die anderen horizontal«.[78] Als ob den einen heute damit nicht wenigstens ein Rest an Pietät erwiesen würde, während die andere zum gänzlich entwürdigten Schaustück gemacht worden war; und als ob die einen nicht ursprünglich gemäß ihrer eigenen kulturellen Gepflogenheiten mumifiziert worden wären, während im anderen Fall fremde und gewaltsame Eingriffe einen aus dem Grab geraubten Leichnam zu einem ausgestopften Monster hergerichtet hatten.

Zu einem Hauptargument für die Ausstellung sollte schließlich ausgerechnet Darders Lob der auf den Leichnam El Negros angewandten Taxidermie werden. Seine einfache Variante meinte, das Problem des Museums durch eine schlichte Umwidmung lösen zu können. Alles dürfte so belassen werden, wie es war, wenn man es nicht länger als reale Zurschaustellung von Menschenteilen betrachtete, sondern zur Ausstellung von Ausstellungsgewohnheiten erklärte. Banyoles hätte kein »Horrormuseum«, sondern zeigte Darder als »Sohn seiner Zeit«.[79] Die von ihm zusammengetragene Sammlung müßte als zeitgenössische Präsentation »verschiedener Rassen und Kulturen« verstanden werden. Bezeichnenderweise fügte ein Vertreter dieser Position, Gemeinderat und Mitglied des Museumsausschusses, hinzu: »El Negro ist unser Eigentum und geht nur uns etwas an. Das Gerede über Rassismus ist absurd. Und außerdem gelten Menschenrechte nur für Lebende, nicht für Tote«.[80]

Eine komplexere Variante dieses Arguments bezog sich auf die Geschichte der Wunderkammern. Dazu mußte zwar einerseits unter der Hand eingestanden werden, daß das ›Museu Darder‹ tatsächlich

78 | Vgl. zum Beispiel der Mumienausstellung www.cab-artis.de/presse/mumien_sieglin.pdf) u. AVUI, 5. 3. 1997 (Xavier Barbé: Nobles intencions fora d'època – »mòmies al Museu Britànic«), AVUI, 3. 3. 1997 (Jordi Serrat, Xavier Baras: La sala del ›negre de Banyoles‹ es tancarà abans d'acabar el mes – »L'única diferència entra la nostra mòmia i la d'aquests museus és que està vertical, i les altres, horitzontals«).

79 | El País, 12. 11. 1991 (Elianne Ros: Un informe del museo de Banyoles se opone a que el negro disecado sea retirado – »museo de los horrores«) u. AVUI, 8. 2. 1992 (El negre de Banyoles i els Jocs – »fil del seu temps«).

80 | Zit. n. Neil Parson, Alinah Kelo Segobye: Missing Persons and Stolen Bodies, S. 247 (»this is a museum that shows different races and cultures«; »El Negro is our property. It's our business and nobody else's. The talk of racism is absurd. Anyway, human rights only apply to living people, not dead«).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

an ein überkommenes Kuriositätenkabinett früherer Zeiten erinnerte. Der dadurch andererseits vermeintlich erzielte Gewinn sollte darin bestehen, El Negro zu einem künstlerischen Objekt erklären zu können. So jedenfalls argumentierte die Kunstwissenschaftlerin Maria-Josep Balsach, als sie den Präparator zur Schnittstelle zwischen Monstern der Natur und Objekten der Kultur erklärte, weil den einen durch die Tätigkeit des anderen künstlerischer Wert verliehen worden wäre. Die dahinter stehenden Ideen seien zwar historisch überholt, die Erinnerung an sie wäre aber so bewahrenswert, daß nicht mit »rassischen Überempfindlichkeiten« auf sie reagiert werden dürfte.[81]

Das Thema *Kulturgut* war damit bereits angesprochen. Es gilt in dieser Form freilich nicht nur für das ›Museu Darder‹. Im Zusammenhang mit ihren auf der Grundlage von Diskriminierung und Gewalt erlangten Exponaten anderer Kulturen einschließlich ihrer Vertreter sind die Museen aller kolonialen Metropolen und der mit ihnen verbundenen westlichen Welt Wunderkammern des Rassismus geblieben. Angelo Solimans geschändeter Körper war noch in einer deren Präsentationspraxis entsprechenden Form ausgestellt worden. Sarah Baartman war zwar nach ihrem Tod von der Sensation einer Freak-Show zum Objekt wissenschaftlicher Analyse gemacht worden, die aber in der Bestätigung eines Sammelsuriums rassistischer Vorurteile endete. Truganinis sterbliche Überreste wurden wie Raritäten in alle möglichen Museen verschleppt und ihr Skelett schließlich ohne eingehende rassenwissenschaftliche Untersuchung in einer Kiste verwahrt.[82] Wie El Negro galten sie alle als Bestandteile der Kultur der Leichenschänder, die mit ihnen ihre machtgepanzerte Neugier, ihre rücksichtslose Aufgeklärtheit und ihren wissenschaftlichen Ordnungssinn zur Schau stellten.

In Banyoles sollte der kulturelle Bezugspunkt in der taxidermischen Fertigkeit der Brüder Verreaux liegen, die den von ihnen präparierten Körper nach allen Regeln der Kunst ausgestopft hätten. So jedenfalls berichtete es ziemlich einhellig die Presse[83] und machte bereits damit El Negro unter der Hand aus einem geschändeten Leich-

81 | El Punt, 15. 11. 1991 (Maria-Josep Balsach: ›La Wunderkammer‹ del Museu Darder de Banyoles – »susceptibilitats racials«).

82 | Vgl. dazu die Beiträge von Iris Wigger u. Katrin Klein, Sabine Ritter und Antje Kühnast in diesem Band.

83 | Vgl. El País, 6. 11. 1993 (Jacinto Antón: El negro de Banyoles murió de una enfermedad pulmonar), AVUI, 7. 11. 1993 (Jordi Serrat: Un final per a la polèmica), El Punt, 6. 11. 1993 (Xavier Castillón: El betxuana del Darder podria haver mort d'una malaltia pulmonar als 27 anys).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nam zu einem kulturellen Exponat. Er verkörperte die Kunstfertigkeit der Verreauxs und galt als weltweit einziges erhaltenes Exemplar der Taxidermie am Menschen. Anstatt dies einschließlich der ununterbrochenen Ausstellungspraxis als besonderen Skandal zu empfinden, wurde es als Argument für deren Fortsetzung und für die Reklamation des Toten als kulturellem Eigentum verwandt.

Schon als die beiden Franzosen den von ihnen gestohlenen und geschändeten Leichnam zum ersten Mal in Paris ausstellten, benutzte die Presse eine sorgsam ausgewogene Sprache. Während bei den ebenfalls gezeigten Tieren auch die Art der Erlangung, nämlich das Jagen und das Sammeln, benannt wurde, fehlte dieser Hinweis für das Menschenexponat, bei dem nur auf das Präparieren hingewiesen wurde. Gleichzeitig berichtete man darüber, daß das eigens betont hergerichtete Geschlecht notdürftig bedeckt und der ›Betjouana‹ mit einigen Gegenständen ausgerüstet worden war.[84] Von diesen hatten sich Speer, Schild und Kopfbedeckung (vgl. Abb. 5.5a)[85] bis zur Ausstellung durch Darder und schließlich in Banyoles erhalten (vgl. Abb. 5.5b)[86], wo sie nach deren Skandalisierung eine skurrile Rolle spielen sollten.

Von Beginn an wurde der spätere El Negro einem mehr oder weniger gut gekleideten Publikum nackt präsentiert und damit die Distanz zwischen beiden hervorgehoben. Dabei wäre es, wie in der späteren Debatte betont wurde, wahrscheinlich gewesen, daß er, sollte er wirklich der von Darder erfundene Häuptling gewesen sein, »täglich Hose, Jacke, Hemd und Hut anzog«.[87] Seine ›Naturalisierung‹ hatte nicht nur in der auf ihn angewandten Präparationstechnik, sondern auch darin bestanden, ihn in das zeitgenössische Modell der Entwicklung der Menschheit einzupassen, aus dem es vor seiner Rückführung kein Entrinnen mehr geben würde. Während ihn der Kopfputz effeminierte, machten ihn Speer und Schild zum Wilden. In beiden Fällen wurde er damit nach den Maßstäben männlicher, weißer Wissenschaftlichkeit an die Natur herangerückt. Seine Ausstattungsstücke sollten keine andere Kultur repräsentieren, sondern eine niedrige Kulturstufe illustrieren.

---

84 | Vgl. Le Constitutionnel, 15. 11. 1831 (in englischer Version auf www.thuto.org/ubh/afhist/elnegro/eln07.htm)

85 | Abb. 5.5a: Francesc Darder: Gran Museo de Historia Natural, S. 85.

86 | Abb. 5.5b: El País, 5. 3. 1997.

87 | La Vanguardia, 2. 4. 2000 (Miquel Molina: Makane, biografía apócrifa el Negro – »se vestía cada mañana con pantalones, jaqueta, camisa y sombrero«).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Banyoles quiere a su negro

Las presiones internacionales hacen que el museo municipal deje de exhibir un bosquimano disecado

El bosquimano, junto a la colección de calaveras del Museo Darder.

Abb. 5.5 (a/b) Ausgestopfte Entwicklungslosigkeit: Repräsentationen ›El Negros‹

Als sich die Rückführung El Negros nach Botswana nicht mehr vermeiden ließ, wurden diese ursprünglichen Insignien der Primitivität als spanische Kulturgüter behandelt und eingezogen: zumindest die mit ihm verbundene »materielle Kultur sollte spanisches Eigentum bleiben«.[88] Vor allem der Speer hatte in der katalanischen Provinz als Erkennungszeichen für El Negro gedient. Gezwungen, ›seinen Schwarzen‹ aufzugeben, sicherte sich das Museum in Banyoles wenigstens dessen Utensilien, die dort bis heute verwahrt werden.[89]

Daß man sich mit El Negro dort von dem Kulturgut trennte, zu welchem ihn der katalanische Museumsverein während der Auseinan-

88 | Alinah Kelo Segobye: Missing Persons, Stolen Bodies and Issues of Patrimony, S. 15 (»Material culture was to remain Spanish property«).

89 | Vgl. El Punt, 7. 10. 2000 (David Brugué: Els ossos, enterrats i la resta, a les escombraries) u. Frank Westermann: El Negro, S. 187; im Jahr 2000 tauchte der Speer erneut auf dem Karnevalsplakat von Banyoles auf – vgl. El País, 4. 3. 2000 (El cartel del carnaval de Banyoles abre una nueva polémica).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dersetzungen erklärt hatte,[90] wurde auch dadurch dokumentiert, daß die Stadt Banyoles von der spanischen Zentralregierung jene Summe erhielt, die von Kritikern ursprünglich als Entschädigung für die unwürdige Ausstellung gefordert worden war und antirassistischen Projekten zur Verfügung gestellt werden sollte. Statt dessen flossen die 200 Millionen Pesetas in kulturelle Projekte in Banyoles, darunter nicht zuletzt in die Modernisierung des ›Museu Darder‹.[91]

Einen letzten irritierenden Höhepunkt erreichte die Vorstellung von El Negro als Kulturgut, als das Nationalmuseum für Anthropologie in Madrid, das mit dessen Rückführung beauftragt worden war, das Menschenpräparat der Verreauxs demontierte und auf das »reduzierte, was an ihm noch menschlich war [...]: Kopf, Haut und einige lange Knochen«. Alle ›kulturellen‹ Teile sollten in Spanien bleiben. Als Grund dafür wurde angegeben, das sei politisch sicher korrekter, als den Menschen in Botswana »ein Individuum ihrer Rasse« zu übergeben, das »wie ein Tier ausgestopft« worden war.[92]

Tatsächlich aber demonstrierten die Verantwortlichen ihren makaberen Anspruch auf alles, was an El Negro als künstlich angesehen werden konnte, und verbanden damit gleichzeitig den Versuch, das dadurch gekennzeichnete Anschauungsmaterial für die Kumpanei von Wissenschaft, Politik und Rassismus aus dem Verkehr zu ziehen. Denn auch El Negros Haut, Konglomerat aus natürlicher Herkunft, künstlicher Behandlung und ideologischer Farbgebung, wurde in Spanien zurückgehalten. »Was aussieht wie bemalte Pappe« wird seitdem im madrilenischen Museum aufbewahrt.[93] Was danach von El Negro noch übrig blieb, verließ Spanien nicht in einem Sarg, sondern in einer einfachen Holzkiste. Die Weigerung, die Geschichte El Negros als diskriminierende Entmenschlichung zu betrachten, setzte diese damit bis zum Schluß fort.

---

90 | Vgl. El Punt, 15. 3. 1997 (Els museòlegs catalans consideren que en cap cas es pot destruir el negre del Darder).

91 | Vgl. El País, 28. 4. 2000 (Banyoles recibirá 200 millones por devolver el guerrero disecado). Umgerechnet handelte es sich um ungefähr 1 200 000 Euro.

92 | El País, 29. 9. 2000 (Jacinto Antón: El negro de Banyoles ha sido desmontado para su traslado – »y reducido a lo poco que le quedaba de humano [...]: cabeza, pellejo y algunos huesos largos«, »un individuo de su raza disecado como un animal«).

93 | El País, 25. 4. 2000 (Jacinto Antón: El Negro de Banyoles se dejó la piel en Madrid – »que parece más bien cartón pintado«).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

›Son of Africa‹

Daß die sterblichen Überreste El Negros Botswana in einer von allen Anzeichen der entwürdigenden Behandlung seiner Leiche gereinigten Form erreichten, machte den Prozeß rassistischer Leichenschändung, der dadurch ausgeblendet werden sollte, nur um so deutlicher. Der noch vor kurzem in Spanien ausgestellte Körper war auf wenige Knochen reduziert worden und die verglaste Öffnung in deren Behältnis gab den Blick auf einen Schädel frei, von dem die spanischen Wissenschaftler alle nicht knöchernen Teile sorgsam entfernt hatten (vgl. Abb. 5.6).[94] Sie demonstrierten damit ein Verfahren, das die Rassenwissenschaftler des 19. Jahrhunderts ihren Knochenlieferanten nahegelegt hatten und reduzierten El Negro auf jene Materialien, die von diesen so unermüdlich angefordert und gesammelt wurden, daß am Ausgang des 20. Jahrhunderts allein in Südafrikas Museen noch über zweitausend Skelette von Khoisans lagen.[95]

Auf diese Weise wurde der Tote ein weiteres Mal entindividualisiert. Nachdem die Verreauxs ihn vor Zeiten als Rassentypus hergerichtet hatten, nahmen die spanischen Anthropologen ihm das Aussehen, unter dem er zunächst in Banyoles einen zweifelhaften, dann durch weltweite Proteste einen wachsenden internationalen Bekanntheitsgrad gewonnen hatte. Hinzu kam, daß seine ethnische Identität umstritten blieb. Auch dafür war der vom europäischen Rassismus betriebene Typisierungsprozeß verantwortlich, der sich nicht für die Identitäten der anderen interessierte, sondern bemüht war, sie in willkürliche und uneinheitliche Rassenschemata einzuordnen, die El Negros mißhandelten Leichnam zu einem ›Körper mit vielen Rollen‹ machten.

Sie galten den spanischen Wissenschaftlern letztlich als so austauschbar, »daß ein Betjouana eine Art von Bosquimano (Buschmann) war«.[96] Umgekehrt erregte sich die katalanische Presse nicht nur darüber, daß ›El Negre‹ in Botswana »auf Kastilisch« als ›El Negro‹ begraben wurde, sondern monierte auch, daß dies womöglich am falschen Ort geschah, weil nicht klar sei, »ob er ein Betschuana aus Südafrika

94 | Abb. 5.6: La Vanguardia, 5. 10. 2000.

95 | Vgl. Sadiah Qureshi: Displaying Sarah Baartman, the ›Hottentot-Venus‹, S. 247.

96 | Neil Parsons: One Body Playing Many Parts, S. 19 (»that a Betjouana was a type of Bosquimano (Bushman)«).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Botswana recibe al negro de Banyoles con todos los honores y duras críticas a España

La policía rindió honores a los restos de El Negro en el ayuntamiento de Gaborone

■ Los restos del cadáver robado hace 170 años serán enterrados hoy. Miles de botswanos se agolparon ayer para ver los huesos de su compatriota y para expresar su malestar con el país que explotó la imagen disecada de su congénere

MIQUEL MOLINA
KIM MANRESA (fotos)
Enviados especiales

GABORONE. - Los restos del negro fueron observados ayer detenidamente por más personas de las que pasaban durante un año por el Museu Darder de Banyoles. Miles de botswanos se agolparon frente a las puertas del Ayuntamiento de Gaborone durante toda la tarde con un único objetivo: satisfacer su curiosidad. Escoltados por un fuerte destacamento militar, accedían a la capilla ardiente y se inclinaban sobre la mirilla del ataúd.

Al salir, sus comentarios expresaban cierta unanimidad: decepción, porque esperaban ver algo más que una calavera sin piel; rabia, por la aterradora historia de 170 años que irrumpía de golpe en sus vidas en un soleado día de verano. El negro, que será enterrado a primerísima hora de hoy en un parque de Gaborone, llegó al aeropuerto de la capital pasadas las doce del mediodía en una avioneta dispuesta por el Gobierno español. Unas horas antes había llegado a Johannesburgo en un vuelo de Iberia cuyos pasajeros no supieron nunca de la carga histórica que llevaba su avión. El féretro, de un metro de largo -España sólo ha entregado los huesos del africano-, fue trasladado hasta un furgón por soldados botswanos. El ministro de Exteriores pronunció una frase que resumió la historia del hombre arrancado de su tumba en 1830: "Tiene derecho a esperar su resurrección bajo tierra, como todo el mundo".

La llegada al Ayuntamiento ya hacía presagiar una recibida multitudinaria y sorprendente: cientos de personas hacinadas en el acceso cantando a ratos el himno nacional de Botswana, algunos arcos y flechas y una inquietante pancarta: "¿Es demasiado tarde para el negro, un post-mortem?" La pancarta fue retirada por la policía porque, además de curiosidad, había en el ambiente una alta carga de tensión. Sobre las cuatro de la tarde, los estudiantes acudieron en masa y obligaron a la policía a formar un fuerte cordón de protección. A la salida, un grupo de medio centenar

Continúa en la página siguiente

Miles de ciudadanos hicieron largas colas para acceder a la capilla ardiente

Abb. 5.6 Das Gesicht des Rassismus: Blick in ›El Negros‹ Sarg

oder ein Buschmann aus Botswana« wäre.[97] Außerdem wurde darauf hingewiesen, daß ›El Negro‹ als »Buschmann-Krieger« keinesfalls schwarz gewesen sei, sondern eine »gelbliche Haut« gehabt habe und daß seine Beisetzung als ›Son of Africa‹ in einem Land, dessen ältere Bewohner jedenfalls kein Englisch sprächen, merkwürdig wäre.[98]

Mit einem Mal schien der in Banyoles betriebene rassistische Mummenschanz vergessen und fühlten sich die ›weißen‹ Journalisten bemüßigt, die ›schwarzen‹ Gebräuche mit ihrem überlegenen Wissen zu konfrontieren – der Beschuldigung des Rassismus begegneten sie,

97 | El Punt, 5. 10. 2000 (David Brugué: En pau descansi – »en castellà«) u. La Vanguardia, 3. 10. 2000 (Miquel Molina: El Negro de Banyoles vuelve hoy a África para ser enterrado el jueves – »si fue un bechuana de Sudáfrica o un bosquimano de Botsuana«).

98 | AVUI, 6. 10. 2000 (Àfrica, 1830: »guerrer boximà«), El Punt, 6. 10. 2000 (David Brugué: Més groc que negre – »pell groguenca«), La Vanguardia, 7. 10. 2000 (Miquel Molina: El hijo de África tiene visita).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

indem sie sie umdrehten.[99] Ethnizität erschien ihnen plötzlich als ebenso wichtige wie komplexe Angelegenheit, die sie nicht nur sprachlich, sondern auch religiös und politisch sensibel machte. Die Beisetzung sei nicht multikonfessionell sondern christlich geprägt gewesen und habe »viel von Jesus gehandelt, von dem der arme Betschuana in seinem Leben wenig gehört haben dürfte«.[100]

Außerdem habe bei der Beerdigung eine »sichtbare Präsenz des Volkes der Buschmänner« gefehlt, was darauf zurückzuführen sei, »daß Botswana den historischen Konflikt mit den kleinen Leuten aus der Kalahari noch nicht gut gelöst hat«.[101] Daß die Basarwa in Botswana noch immer als Menschen aus der Vergangenheit diskriminiert und kulturell vor allem dadurch bestimmt werden, was ihnen angeblich fehlt,[102] wurde ungeniert dazu genutzt, von der Warte jener Menschenrechte aus, die für El Negro noch vor kurzem für obsolet erklärt worden waren, dessen Behandlung in Botswana zu kritisieren. Die Überreste eines ›gelblichen Mannes‹ als ›El Negro‹ zu beerdigen, galt als ebenso unaufgeklärt, wie dessen Beisetzung als ›Son of Africa‹ mit christlichen Ritualen als chauvinistisch.

Noch nachdem internationaler öffentlicher und diplomatischer Druck Spanien gezwungen hatte, die sterblichen Überreste El Negros zurückzugeben, wollte man nicht auf jene suprematistische Definitionsmacht verzichten, die aus kolonialer Gewalt und rassistischer Politik erwachsen war und sie begleitet hatte. Die Wissenschaftler, die die Leiche vor ihrer Rücksendung ein zweites Mal, jetzt in umgekehrter Richtung, präparierten, beanspruchten die Entscheidungsgewalt darüber, was als menschliche Überreste gelten sollte und was nicht. Viele der Journalisten, die anschließend über die Repatriierung und Beisetzung berichteten, reklamierten einen Moral wie Wissen betreffenden überlegenen Standpunkt.

Sie setzten damit fort, was die Brüder Verreaux durch ihren Lei-

---

99 | Vgl. Neil Parsons: One Body Playing Many Parts, S. 28 (»fire was fought with fire, one accusation of racism was countered by another«).

100 | El País, 6. 10. 2000 (La OEA acusa a España de haber tratado el Negro como una atracción: »una liturgia cristianoecuménica«) u. El País, 5. 10. 2000 (El Negro duerme en tierra africana: »mencionaron mucho a Jesús, del que el pobre bechuana poco habría oído hablar en vida«).

101 | El País, 6. 10. 2000 (El Negro regresa a la tumba: »presencia visible del pueblo bosquimano«, »que Botsuana no tiene muy bien resuelto su conflicto histórico con la pequeña gente del Kalaharia«).

102 | Vgl. Kenneth Good: The Only Good Bushman u. Sidsel Saugestad: The Inconvenient Indigenous, S. 104ff.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

chenraub eingeleitet hatten und was von Francesc Darder mit seiner Ausstellungspraxis tradiert und von den Honoratioren in Banyoles verteidigt worden war. Der ›carnaval oscuro‹ der dortigen Bevölkerung war gewissermaßen die populistische Probe auf die Fortdauer rassistischer Stereotype und Stimmungen, mit deren Hilfe sie auf dem Besitz an ›ihrem cacau‹ bestanden.

Insofern haben Neil Parsons und Alinah Kelo Segobye das Gefühl derjenigen, die El Negro nach seiner Ankunft in Botswana die letzte Ehre erweisen wollten und dabei nur seinen Schädel sehen konnten, zu Recht als »Horror« gedeutet.[103] Er resultierte aus dem durch ein kleines Fenster in einer einfachen Holzkiste möglichen Blick auf die Geschichte und die Dimensionen des europäischen Rassismus und dessen Beharrungskraft (vgl. Abb. 5.6). Um einen der vielen Orte zu bezeichnen, wo er zu Hause war und ist, darf man seinen Schauplatz nicht, wie es eine der zwiespältigsten ›weißen‹ Erzählungen tut, nach Afrika und ins ›Herz der Finsternis‹ verlegen. Das wirkliche Grauen rührt weder vom Blick der Europäer auf angebliche Wilde noch von demjenigen in ihr eigenes Ich her. Es entspringt dem Blick auf die Methoden und Resultate des weißen Suprematismus. In Banyoles und anderswo ist es bis heute heimisch.

Literatur

Bennett, Bruce: Dead Bodies on Display: El Negro in Cross-Cultural Perspective. In: Pula. Botswana Journal of African Studies, 16, 2002, 1, S. 8 – 13.

Beusterien, John: An Eye on Race. Perspectives from Theater in Imperial Spain. Cranbury: Rosemont Publishing & Printing Corp. 2006.

Blanchard, Pascal, Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire: Les zoos humains: les passage d'un ›racisme scientifique‹ vers un ›racisme populaire et colonial‹ en Occident. In: Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines. Hg. v. Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo, Sandrine Lemaire. Paris: La Découverte 2002, S. 63 – 71.

Burke, John G.: The Wild Man's Pedigree. Scientific Method and Racial Anthropology. In: The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism. Hg. v. Edward

103 | Neil Parsons, Alinah Kelo Segobye: Missing Persons and Stolen Bodies, S. 250 (»horror«).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dudley, Maximillian E. Novak. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 1972, S. 259 – 280.
Darder, Francesc: Gran Museo de Historia Natural (englische Übersetzung auf: www.thuto.org/ubh/afhist/elnegro/eln01.htm).
Davies, Caitlin: The Return of El Negro. Johannesburg: Penguin Books 2003.
Donoghue, Eddie: Black Breeding Machines. The Breeding of Negro Slaves in the Diaspora. Bloomington: AuthorHouse 2008.
Dreesbach, Anne: Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung ›exotischer‹ Menschen in Deutschland 1870 – 1940. Frankfurt etc.: Campus 2005.
Estudi de l'home del Museu Darder (unveröffentlichte Studie; englische Zusammenfassung: El Negro: post-mortem report, http://ubh.tripod.com/afhist/elnegro/eln-pm.htm).
Exposición Universal de Barcelona: Catálogo General Oficial. Barcelona: Sucesores de N. Ramirez 1888.
Exposición Universal de Barcelona: Año 1888. Clasificación de productos. Barcelona: Sucesores de N. Ramirez 1888.
Fanon, Frantz: Schwarze Haut, weiße Masken. Frankfurt: Syndikat 1980 (1. Aufl. 1952: Peau noire, masques blancs).
Fauvelle-Aymar, François-Xavier: L'invention du Hottentot. Histoire du regard occidental sur les Khoisan (XV^{e} – XIX^{e} siècle). Paris: Publications de la Sorbonne 2002.
Firla, Monika: Verkörpert uns Soliman? Oder: Hat er seine Haut selbst gespendet? (www.tanzhotel.at/Deutsch/Angelo_Soliman/Firla.htm).
Fra Molinero, Baltasar: La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro. Madrid etc.: Siglo Veintiono de España Editores 1995.
Friedman, John Block: The Monstrous Races in Medieval Art and Thought. Korrig. Aufl. Syracuse: Syracuse University Press 2000 (1. Aufl. 1981).
Garland-Thomson, Rosemarie: Du prodige à l'erreur: les monstres de l'Antiquité à nos jours. In: Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines. Hg. v. Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo, Sandrine Lemaire. Paris: La Découverte 2002, S. 38 – 48.
Gewecke, Frauke: Wie die neue Welt in die alte kam. Stuttgart: Klett-Cotta 1986.
Good, Kenneth: The Only Good Bushman... In: Pula. Botswana Journal of African Studies, 16, 2002, 1, S. 52 – 56.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Guenther, Mathias Georg: From ›Brutal Savages‹ to ›Harmless People‹: Notes on the Changing Western Image of the ›Bushmen‹. In: Paideuma, 26, 1980, S. 123 – 140.

Hoßfeld, Uwe: Geschichte der biologischen Anthropologie in Deutschland. Von den Anfängen bis in die Nachkriegszeit. Stuttgart: Steiner 2005.

Hund, Wulf D.: Rassismus. Bielefeld: transcript 2007.

—: Die weiße Norm. Grundlagen des Farbrassismus. In: Cuerpos Anómalos. Hg. v. Max S. Hering Torres. Bogotá: Universidad National de Colombia 2008, S. 171 – 203.

Jahoda, Gustav: Images of Savages. Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture. London etc.: Routledge 1999.

Johnson, David: Representing the Cape ›Hottentots‹. From the French Enlightenment to the Post-apartheid South Africa. In: Eighteenth-Century Studies, 40, 2007, 4, S. 525 – 552.

Jordan, Winthrop D.: White Over Black. American Attitudes Toward the Negro 1550 – 1812. Chapel Hill: University of North Carolina Press 1968.

Jung, Carl: Kaross und Kimono. ›Hottentotten‹ und Japaner im Spiegel des Reiseberichts von Carl Peter Thunberg (1743 – 1828). Stuttgart: Steiner 2002.

Kern-Foxwarth, Marylin: Aunt Jamima, Uncle Ben, and Rastus. Blacks in Advertising, Yesterday, Today, and Tomorrow. Westport etc.: Praeger 1994.

Le Constitutionnel, Journal du Commerce, Politique et Litteraire, 1831, 319 (englische Übersetzung www.thuto.org/ubh/afhist/elnegro/eln07.htm).

Malchow, Howard L.: Gothic Images of Race in Nineteenth-Century Britain. Stanford: Stanford University Press 1996.

McGuire, Randall H.: The Sanctity of the Grave: White Concepts and American Indian Burials. In: Conflict in the Archeology of Living Traditions. Hg. v. Robert Layton. London: Unwin Hyman 1989, S. 167 – 184.

Menninger, Annerose: Die Macht der Augenzeugen. Neue Welt und Kannibalen-Mythos, 1492 – 1600. Stuttgart: Steiner 1995.

Molina, Miquel: More Notes on the Verreaux Brothers. In: Pula. Botswana Journal of African Studies, 16, 2002, 1, S. 30 – 36.

Moravia, Sergio: Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung. München: Carl Hanser Verlag 1973 (1. Aufl. 1970: La Scienza dell'Uomo nel Settecento).

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Morris, Alan G.: Trophy Skulls, Museums and the San. In: Miscast. Hg. v. Pippa Skotnes. Cape Town: University of Cape Town Press 1996, S. 67 – 79.

Museu Darder: 80 anys a Banyoles. Banyoles: Museu Darder 1996.

Nederveen Pieterse, Jan: White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture. New Haven etc.: Yale University Press 1992. (1. Aufl. 1990: Wit over Zwart: Beelden van Afrika en Zwarten in de Westerse Populaire Cultur).

Parsons, Neil: ›Clicko‹. Franz Taaibosch, South African Bushman, Entertainer in England, France, Cuba, and the United States, 1908 – 1940. In: Africans on Stage. Studies in Ethnological Show Business. Hg. v. Bernth Lindfors. Bloomington etc.: Indiana University Press 1999, S. 203 – 227.

—: One Body Playing Many Parts – le Betjouana, el Negro, and il Bosquimano. In: Pula. Botswana Journal of African Studies, 16, 2002, 1, S. 19 – 29.

—, Alinah Kelo Segobye: Missing Persons and Stolen Bodies: The Repatriation of El Negro to Botswana. In: The Dead and Their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice. Hg. v. Cressida Fforde, Jane Hubert, Paul Turnbull. New York: Routledge 2002, S. 245 – 255.

Pieken, Gorch: Menschenhaut als Exponat – der Fall El Negro. In: Haut. Hg. v. Christine Hanke, Regina Nössler. Tübingen: Konkursbuch 2003, S. 127 – 130.

Pilgrim, David: The Tom Caricature. In: Jim Crow Museum of Racist Memorabila (www.ferris.edu/news/jimcrow/tom/).

Pula. Botswana Journal of African Studies. Special Issue: El Negro and the Hottentot Venus: Issues of Repatriation, 16, 2002, 1.

Qureshi, Sadiah: Displaying Sarah Baartman, the ›Hottentot-Venus‹. In: Historical Science, 42, 2004, S. 233 – 257.

Segobye, Alinah Kelo: Missing Persons, Stolen Bodies and Issues of Patrimony: the El Negro Story. In: Pula. Botswana Journal of African Studies, 16, 2002, 1, S. 14 – 18.

Regal, Wolfgang, Michael Nanut: Ein Beitrag zur Selbsterkenntnis des Menschen. Das Panoptikum und Menschenmuseum des Hermann Präuscher im Prater. In: Ärzte Woche, 20, 2006, 49 (www.aerztewoche.at/viewArticleDetails.do?articleId=5582).

Riepe, Regina und Gerd: Du Schwarz – ich weiß. Bilder und Texte gegen den alltäglichen Rassismus. Wuppertal: Peter Hammer 1992.

Sauer, Walter: Angelo Soliman. Mythos und Wirklichkeit. In: ders. (Hg.): Von Soliman zu Omufuma. Afrikanische Diaspora in Öster-

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

reich. 17. bis 20. Jahrhundert. Innsbruck etc.: Studienverlag 2007, S. 59 – 96.

Saugestad, Sidsel: The Inconvenient Indigenous. Remote Area Development in Botswana, Donor Assistance, and the First People of the Kalahari. Borås: The Nordic Africa Institute 2001.

Schuster, Gabriele: Der ›Mohr‹ als Schauobjekt im k. k. Naturalienkabinett Wien. In: Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945. Hg. v. Gerhard Höpp. Berlin: Das Arabische Buch 1996, S. 97 – 108.

Solana, Joan: El Negre de Banyoles. L'història d'una polèmica internacional. Barcelona: Editorial Planeta 2001.

Turner, Patricia A.: Ceramic Uncles and Celluloid Mammies. Black Images and Their Influence on Culture. Charlottesville: University of Virginia Press 2002.

Vignolo, Paolo: De los seres plinianos al mito del homunculus. El enanismo en la contrucción de un sujeto moderno. In: Cuerpos Anómalos. Hg. v. Max S. Hering Torres. Bogotá: Universidad National de Colombia 2008, S. 29 – 64.

Westermann, Frank: El Negro. Eine verstörende Begegnung. Berlin: Christoph Links 2005 (1. Aufl. 2004: El Negro en ik).

Wyk Smith, Malvern van: ›The Most Wretched of the Human Race‹. The Iconography of the Khoikhoin (Hottentots) 1500 – 1800. In: History and Anthropology, 5, 1992, 3/4, S. 285 – 330.

Zimmerman, Andrew: Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany. Chicago etc.: University of Chicago Press 2001.

https://doi.org/10.14361/9783839411513-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -