

## 6. Dialektiken von Unfreiheit und Aufstand

---

### Einleitung

Das Kapitel DIALEKTIKEN VON UNFREIHEIT UND AUFSTAND diskutiert die Zombie-Figur im Kontext von Debatten um die Abschaffung der Versklavung in Frankreich. Es stellt diese Debatten in den größeren atlantischen Kontext einer nach der Französischen und Haitianischen Revolution entstandenen »Sprache der Revolutionen«, innerhalb der bestimmte Topoi zur Argumentation von pro-abolitionistischen Anliegen, aber auch zur Beibehaltung von Versklavung mobilisiert wurden. Das Kapitel argumentiert, dass Bilder, die Versklavung und Untote verknüpften, darin einen zentralen Platz einnahmen.

In Abbé Gregoires 1808 veröffentlichtem Text *De la littérature des nègres* werden diese Argumente anhand einer historischen Zombie-Figur zur Sprache gebracht: Zombi bzw. in geläufigerer Schreibweise Zumbi dos Palmares, den Anführer des größten Zusammenschlusses von geflohenen Versklavten, der im 17. Jahrhundert das portugiesische Kolonialunternehmen in Brasilien herausforderte und nach dessen Hinrichtung der Mythos entstand, dass er als Unsterblicher weitergelebt habe. Im Gegensatz zu der idealisierenden Perspektive auf Flucht und Widerstand, die Abbé Gregoire als Teil eines Arguments für die in Frankreich tobende Debatte um die Abschaffung der Versklavung einführte, kommen ähnliche Topoi in der Erzählung *Le mulâtre* von Victor Séjour in einer weniger romantisierenden Sichtweise zum Einsatz. Doch auch in dieser Erzählung, die vom tragischen Leben und Tod eines Versklavten, seiner Familiengeschichte, Flucht, Rückkehr von den Totgeglaubten und Rache handelt, spielen romantische Topoi im Kontext eines postkolonialen *gothic* eine Rolle. Im dritten näher beleuchteten Text dieses Kapitels, Marcel Barthes Erzählung *Excursion dans le désert de la Guiane*, ist schließlich eine Zombie-Figur zentral für die Artikulation unverhohlener Kritik an der Umsetzung des bereits erfolgten Beschlusses der Abolition der Versklavung in Frankreich und seinen verbliebenen Kolonialgebieten in Französisch-Guayana. Das Kapitel schließt mit einer kritischen Diskussion der starren Gegenüberstellung von ›Freiheit‹ und ›Versklavung‹ und diskutiert abschließend politische Auftritte der Figur in Zombie-Walks.

## Die Rache der ewigen Opfer

Ist die Figur des Zombie tatsächlich »ewig ein Opfer«<sup>1</sup>, wie der Titel eines Zeitungsaartikels vor einigen Jahren behauptete? Narrative über die Karibik legen diese Sichtweise auf den ersten Blick nahe: Sie stellten die Figur häufig als Versklavte dar, die auch über den Tod hinaus diesem Zustand und vor allem der Person, die diesen herbeigeführt hat, nicht entrinnen kann. Die Tragik der »ewigen Opfer« liegt, dieser Sichtweise zufolge, an der Unmöglichkeit, aus einem zu fremdbestimmter Arbeit verdammt, untoten Körper zu entkommen.

Doch entgegen dieser Ansicht ist in den letzten Jahren ein konträres Bild in den Vordergrund gerückt worden, das ebenfalls auf Erzählungen mit karibischem Fokus basiert: Das einer Zombie-Figur, die – aus ihrem Zustand erwacht – erkennt, welches Unrecht ihr zugefügt wurde und Rache nimmt. Eine prominente Ausformung dieser Variante findet sich in Seabrooks Bestseller *The Magic Island*: In Seabrooks Narrativ erlangen die für die HASCO schuftenden Zombies beim Geschmack von Salz ihr Bewusstsein wieder und kehren aus eigenem Willen in ihre Gräber zurück, während ihre Angehörigen Rache an jener Person nehmen, die sie in diesen Zustand versetzt hat.<sup>2</sup> Doch auch ein Aufstand und ein daraus resultierender Ausbruch der Zombifizierten wurde immer wieder erzählerisch ausgeformt, etwa in René Depestres Roman *Hadriana dans tous mes rêves* aus dem Jahr 1988, in dem die zombifizierte Braut sich erfolgreich gegen ihren Peiniger auflehnt oder in *Dézaï*, dem Roman des haitianischen Autors Frankétienne aus dem Jahr 1975, in dem eine zombifizierte Person – in diesem Fall als Metapher für die Duvalier-Diktatur – ebenfalls durch den Konsum von Salz wieder zu sich kommt.<sup>3</sup>

In dieser Variante der Figur wird Zombifizierung nicht als finaler Zustand der Ohnmacht gesehen; Zombies sind in diesem Fall auch dazu in der Lage, Widerstand zu leisten. In den letzten Jahrzehnten ist darauf in der Forschung immer wieder hingewiesen worden: Der Zombie wird in dieser Sichtweise vor allem als Symbolfigur des gelungenen Ausbruchs aus der Versklavung, des Ungehorsams gegen koloniale, kapitalistische Arbeitsverhältnisse und letztlich eines universellen Kampfes für humanistische Ideale gesehen.<sup>4</sup> Sind Zombies also doch nur missverstände-

1 Huber, Christoph (2013): »Ewig ein Opfer: Das Pech der lebenden Toten«, in: *Die Presse*, 12.10.2013, online unter: [http://diepresse.com/home/ausland/eu/1463918/Ewig-ein-Opfer\\_Das-Pech-der-lebenden-Toten](http://diepresse.com/home/ausland/eu/1463918/Ewig-ein-Opfer_Das-Pech-der-lebenden-Toten) (01.12.2021). Huber argumentiert, dass die Figur auch in Zombie-Filmen der letzten Jahre wie *World War Z* letztlich ein Opfer geblieben ist – das der »Konsumkultur«.

2 Vgl. dazu auch das Kapitel TROPEN, MYTHEN, NARRATIVE.

3 Vgl. zu Frankétienne genauer Swanson, Lucy (2012): »Zombie Nation? The Horde, Social Uprisings, and National Narratives«, in: *Cincinnati Romance Review* 34, S. 13-33.

4 Besonders Sarah Lauro hat in *The Transatlantic Zombie* diese Sichtweise propagiert. Vgl. Lauro, *The Transatlantic Zombie*, S. 31; S. 61.

ne Held\*innenfiguren? Wird das politische Potenzial, das in den Totgeglaubten schlummert, letztlich vollkommen unterschätzt? Und wie äußern sich die Zusammenhänge von Unterdrückung und Widerstand in historischen, in Frankreich publizierten Texten, die zu der Zeit erschienen, in der die Abolition der Versklavung noch nicht erreicht war?

## Freiheit oder Tod und die Sprache der Revolutionen

*Liberté ou la Mort* (›Freiheit oder Tod‹): Dies war das Motto, das sowohl die Französische als auch die Haitianische Revolution befeuerte. Indem Akteur\*innen der Haitianischen Revolution allerdings die nicht für sie bestimmten Ideen der Französischen Revolution radikal einforderten, brachten sie den Universalismus von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ans Licht.<sup>5</sup> Die Haitianische Revolution stellt deshalb, wie sich mit Michael Dash argumentieren lässt, in ihrer Betonung von transnationalen Bewegungen und Konzepten, die über ethnozentrische Modelle von *race*, Identität oder Nation hinausgingen, sowohl einen Gründungsmoment für europäische als auch für karibische Gesellschaften dar.<sup>6</sup> Sie muss deshalb in einem globalen Kontext und nicht als lokales, einzigartiges und heldenhaftes Ereignis gesehen werden. Dies zeigt sich, wie Marlene Daut überzeugend hervorgehoben hat,

---

5 Dash, Michael (2006): »Haïti Chimère. Revolutionary Universalism and its Caribbean Context«, in: Munro, Martin; Walcott-Hackshaw, Elizabeth (Hg.): *Reinterpreting the Haitian Revolution and Its Cultural Aftershocks*, Kingston, Jamaica: University of West Indies Press, S. 9-19, hier S. 10. Vgl. dazu auch Buck-Morss, *Hegel und Haiti*.

6 Dash, *Haiti Chimère*, S. 11. Dies zeigte sich etwa in der Tatsache, dass seit der Revolution Begriffe wie *blanc* (weiß) in Haiti nicht auf *race* bezogen wurden und werden, sondern einfach ›Fremder‹ bedeuten: »[...] [U]nlike the French *nègre* (in France, Quebec, and even in parts of the French Antilles), the Kreyòl *nèg* and the French *nègre* (in Haiti) not only does not pejoratively connote blackness (as in ›Negro‹) or less negatively (as in ›black man‹), but moreover does not specifically reference race at all, except as a universal. In Haiti *nèg* (in Kreyòl) and *nègre* (in French) have both denoted ›man‹ or ›human‹ ever since Jean-Jacques Dessalines – the first ruler of independent Ayiti – tore the white stripe from the French national flag to form Haiti's blue-and-red-striped flag and proclaimed all citizens of the island country *nwa* (noir), and all foreigners *blanc* (blanc), regardless of race. [...] All Polish soldiers, for example, who initially fought under Napoleon Bonaparte to subdue the Haitian slave revolutionaries but later defected and fought alongside the Haitian's for the country's independence, were granted citizenship by Dessalines and became *nwa* (in Kreyòl) and *noir* (in French). And to the surprise of many travelling African Americans visiting the country (and even some Haitian diasporics returning home after a long absence), they are *blanc*.« Braziel, Jana (2008): *Artists, Performers, and Black Masculinity in Haitian Diaspora*, Bloomington: Indiana University Press, S. 5.

auch in der besonderen Stellung der Haitianischen Revolution für transnationale, afro-diasporische Argumente in einer auf beiden Seiten des Atlantiks geteilten »Sprache der Revolution«<sup>7</sup>.

Ausgehend von diesem Argument ist jedoch eine weiterreichende Perspektive notwendig, welche die Zirkulation von Argumenten zwischen Europa und den Amerikas in beide Richtungen sowie zwischen unterschiedlichen Akteur\*innen mit teils widersprüchlichen Agenden mit einbezieht. Denn diese Diskurse entwickelten sich nicht in vollkommen voneinander losgelösten Kreisläufen. Wie Laurent Dubois argumentiert hat, zeigt eine breitere Perspektive auf aufklärerische Debatten den Atlantik auch als kontroversiellen Raum, in dem unterschiedliche Akteure\*innen an der intellektuellen Diskussion um die Erlangung und den Universalismus von Menschenrechten teilhatten. Dubois verdeutlicht, dass Versklavte als zentrale Akteure\*innen innerhalb dieser größeren Debatte gelten müssen, auch wenn sie in den wenigsten Fällen als Autor\*innen schriftlicher Texte auftraten. Denn sie waren als Zuhörer\*innen von vorgelesenen Texten Teil dieser über den Atlantik hinweg geführten Debatte und sie artikulierten mündlich Ideen, die wiederum Eingang in schriftliche Texte anderer Autor\*innen fanden.<sup>8</sup> Eine Zusammenschau von Texten, die auf beiden Seiten des Atlantiks in unterschiedlichen Kontexten publiziert wurden, zeugt deshalb nicht nur von einer Sprache der Haitianischen Revolution, sondern von einer transatlantischen Sprache der Revolutionen, die sich wiederkehrender Bilder bediente und damit unterschiedliche Zielgruppen, Register und Argumente in einem kontroversiellen Netzwerk der Verbreitung und Transformation aufklärerischer Ideen miteinander in Verbindung brachte.

»Freiheit oder Tod« stellte in dieser geteilten Sprache der Revolutionen einen zentralen Topos dar.<sup>9</sup> Er wurde strategisch mit Bildern von Versklavung und Aufstand verknüpft, um noch nicht abgeschlossenen politischen Agenden wie der Abolition Nachdruck zu verleihen. So versicherte Jean-Jacques Dessalines in der Unabhängigkeitserklärung Haitis aus dem Jahr 1804:

»Freiheit oder Tod! [...] Indigene Bürger, Männer, Frauen, Mädchen und Kinder: Ihr richtet Euren Blick auf alle Teile dieser Insel, auf der Suche nach Euren Ehefrauen, Ehemännern, Brüdern, Schwestern; was sage ich, nach Euren Kindern, Euren Kindern an der Brust? Was ist aus ihnen geworden ... die Antwort schaudert mich ... die Beute dieser Aasgeier [...] Worauf wartet Ihr noch, bevor Ihr ihre Totengeister zur Ruhe bringt? Denkt daran, Ihr wolltet, dass Eure Überreste neben denen Eurer Väter begraben werden, wenn Ihr die Tyrannie abgeschafft habt. Werdet Ihr in

<sup>7</sup> Daut, *Before Harlem*, S. 387. Vgl. dazu auch das Kapitel WISSENSGESCHICHTEN.

<sup>8</sup> Dubois, Laurent (2006): »An Enslaved Enlightenment: Rethinking the Intellectual History of the French Atlantic«, in: *Social History* 31: 1, S. 1-14, hier S. 7.

<sup>9</sup> Vgl. dazu auch Daut, *Before Harlem*, S. 389f.

ihre Gräber hinabsteigen, ohne sie gerächt zu haben? Nein, ihre Knochen würden die Euren zurückweisen.«<sup>10</sup>

Das Dokument zeugt auf vielfache Weise vom transnationalen Charakter der Sprache der Revolutionen: Zum einen gibt die Rhetorik dieses in Koproduktion mit geschulten Beratern und Sekretären verfassten Dokuments – Dessalines war der Schrift nicht mächtig – Aufschluss über die Vertrautheit seiner Verfasser mit revolutionären Diskursen über nationale Grenzen hinaus. Zum anderen trieben Texte wie dieser transnationale Diskurse weiter voran, indem sie durch Übersetzungen, etwa in US-amerikanischen Zeitungen, schnell verbreitet wurden, wodurch sie geteilte Vorstellungen der atlantischen Welt mitprägten.<sup>11</sup>

Diese argumentative Koppelung von Freiheit und Tod wurde in präromantischen bzw. romantischen Texten ab dem frühen 19. Jahrhundert, vor allem aber ab den 1830er Jahren, vermehrt anhand des Topos des jungen, heldenhaften und entflohenen Schwarzen, des *marrons*, verdeutlicht, der sinnbildlich aus dem Tod der Versklavung zurückgekehrt war oder durch den selbstbestimmten Tod seine Freiheit und dadurch Unsterblichkeit erlangt hatte. Dieser Topos, der die Flucht aus der Versklavung ebenso idealisierte wie die *quilombos*, die Siedlungen der erfolgreich geflüchteten ehemals Versklavten, diente auch über die afro-

---

<sup>10</sup> Der Text des vor einigen Jahren in London aufgetauchten französischsprachigen Originaldokuments lautet: »Liberté ou la mort! [...] Citoyens Indigènes, hommes, femmes, filles et enfans, portés vos regards sur toutes les parties de cette Isle, cherchez-y, vous vos épouses, vous vos maris, vous vos frères, vous vos sœurs; que dis-je, cherchez-y vos enfans, vos enfans à la mamelle? Que sont-ils devenues ... je frémis de le dire ... la proie de ces vautours. [...] Qu'attendez-vous pour appaiser leurs mânes; songez que vous avez voulu que vos restes reposassent auprès de ceux de vos pères, quand vous avez chassé la tyrannie; descendrez-vous dans leurs tombes, sans les avoir vengés? Non, leurs ossements repousseraient les vôtres.« o. V. (1804): *Déclaration d'Indépendance d'Haïti*, online unter: <https://www.nationalarchives.gov.uk/digital-assets/examples/haiti/0003.pdf> (zuletzt abgerufen am 01.12.2021). Übersetzung: G.R.

<sup>11</sup> Vgl. dazu sowie zur Medien- und Übersetzungsgeschichte der Haitianischen Unabhängigkeit Jenson, Deborah (2009): »Dessalines's American Proclamations of the Haitian Independence«, in: *Journal of Haitian Studies* 15: 1/2, S. 72-102, hier S. 80f. Jenson argumentiert in diesem Kontext, dass Dokumente wie das oben genannte einen zentralen Teil eines afro-diasporischen literarischen Korpus darstellen, der gezielt das Medium Text über nationale Grenzen hinaus einsetzte. Jensons Artikel wurde allerdings verfasst, bevor Originalausgaben des Dokuments in den British National Archives gefunden wurden. Vgl. zum Fund: Cave, Damien (2010): »Haiti's Founding Document Found in London«, in: *New York Times*, 01.04.2010, online unter: [http://www.nytimes.com/2010/04/01/world/americas/01document.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2010/04/01/world/americas/01document.html?_r=0) (zuletzt abgerufen am 01.12.2021).

diasporische Gemeinschaft hinaus dazu, solidarische und abolitionistische Ideen zu verbildlichen und zu verbreiten.<sup>12</sup>

Die Präsenz der Toten in der Gegenwart steht hier als zentrales Bild für die politische Verantwortung der noch Lebenden. Das Bild des Todes dient im Rahmen der auf beiden Seiten des Atlantiks geteilten Sprache als zentrales Moment der politischen Mobilisierung für die Überwindung der Versklavung und Fremdherrschaft.<sup>13</sup> Die »lingering presence of the dead«<sup>14</sup> – und mit ihr auch Bilder der untoten, zurückkehrenden Zombies – sind in diesem Kontext gewichtige politische Argumente.

### **Abbé Grégoire und die Auferstehung des Zombie in Palmares**

Dies zeigt sich besonders deutlich im Fall des bekannten französischen Abolitionisten und Akteurs der Französischen Revolution Abbé Grégoire, der sich als aktives Mitglied der abolitionistischen Gesellschaft der *Société des Amis des Noirs* ebenso wie als Parlamentsabgeordneter für die Rechte von freien People of Colour und für die graduelle (keinesfalls jedoch für die sofortige oder bedingungslose) Abschaffung der Versklavung argumentierte.<sup>15</sup> 1808 brachte Grégoire in seinem Pamphlet *De la littérature des nègres* Argumente für die Abolition und die Gleichstellung aller Menschen in Stellung. Durch pädagogische Maßnahmen sollten aus ehemaligen Versklavten *citoyens*, freie Bürger\*innen, werden. Durch die Verlagerung dieser politisch höchst explosiven Ideen in den Bereich der Literatur konnte die Zensur umgangen werden, da diese nur jene Texte betraf, die explizit als politisch deklariert wurden.<sup>16</sup>

Bereits im Vorwort ließ der Autor wissen, dass Versklavung und Menschlichkeit nicht miteinander vereinbar seien: »Les amis de l'esclavage sont nécessairement les ennemis de l'humanité.«<sup>17</sup> Für die weitere Argumentation dieses Anliegens

<sup>12</sup> Bell, Caryn Cossé; Logsdon, Joseph (1992): »The Impact of Revolutionary Upheaval in France and the French Caribbean on Nineteenth-Century Black Leadership in New Orleans«, in: *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society* 15, S. 142-153, hier S. 148.

<sup>13</sup> Brown, *The Reaper's Garden*, S. 4.

<sup>14</sup> Brown, *The Reaper's Garden*, S. 4.

<sup>15</sup> Gainot, Bernard (2009): »L'abbé Grégoire et la place des Noirs dans l'histoire universelle«, in: *Gradhiva*, 10/2009, S. 23-39, hier S. 23, online unter: <http://gradhiva.revues.org/1477> (01.12.2021).

<sup>16</sup> Gainot, Bernard (2009): »L'abbé Grégoire et la place des Noirs dans l'histoire universelle«, in: *Gradhiva*, 10: 2009, ebd., online unter: <http://gradhiva.revues.org/1477> (01.12.2021).

<sup>17</sup> Grégoire, Henri (1808): *De la littérature des nègres, ou recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature: suivies de notices sur la vie et les ouvrages des nègres qui se sont distingués dans les sciences, les lettres et les arts*, Paris: Maradan, S. xij.

unternahm Gregoire im Text eine Tour de Force durch die Geschichte Schwarzer Menschen. Die behandelten Themen umfassten neben Literatur – in diesem Fall ein weit gefasster Begriff – auch andere ›Errungenschaften‹. Auch die ›moralischen Qualitäten‹ nicht-weißer Menschen standen im Fokus, wobei Gregoire vor allem Mut, Patriotismus und Arbeitseifer hervorhob. Ähnlich wie andere prominente Vertreter\*innen der Aufklärung, für die hierarchisches Denken und Handeln und die Artikulation universeller Werte keinen Widerspruch darstellte, formulierte Gregoire damit ein Argument, das heute als ›positiver‹ Rassismus eingestuft werden kann.<sup>18</sup>

Im Rahmen dieser Argumentation universeller Anliegen nahm die Hervorhebung einzigartiger Figuren einen besonderen Platz ein: Ein Kapitel widmete Gregoire dem für europäische Adelige tätigen Angelo Soliman, dessen Leichnam nach seinem Tod präpariert und bis 1806 im Wiener Hof-Naturalienkabinett (dem heutigen Naturhistorischen Museum) ausgestellt wurde. Gregoire betonte besonders dessen Abstammung von einem afrikanischen Prinzen.<sup>19</sup> In der Galerie Schwarzer Helden hatten weitere prominente Personen ihren Platz, wie der französische General Thomas Alexandre Dumas (der Vater des Autors Alexandre Dumas *père*), der in Saint-Domingue als Sohn einer Versklavten und eines Franzosen geboren und von seinem Vater noch als Kind nach Frankreich geholt worden war. Auch einem Helden der Haitianischen Revolution, Toussaint Louverture, wurde in dieser literarischen Galerie Platz eingeräumt.<sup>20</sup>

Von besonderem Interesse ist jedoch hier, dass auch bei Gregoire das Motto, das sowohl die Französische als auch die Haitianische Revolution befeuerte, Wiederhall fand, allerdings in der rückwirkenden Projektion auf frühere Jahrhunderte. Denn Gregoire bediente sich der brasilianischen Gemeinschaft Palmares aus dem 17. Jahrhundert für die Untermauerung seiner Anliegen: In Palmares hätten die ehemals Versklavten und erfolgreich Geflohenen einen eigenen Staat eingerichtet, der über eine Konstitution und eine Gerichtsbarkeit verfügt hätte. Gregoire hebt in diesem Kontext den Anführer besonders hervor: Zombi, den Mächtigen.<sup>21</sup> Nach fast fünfzig Jahren ohne Attacken hätte der Angriff der portugiesischen Streitkräfte schließlich zur Folge gehabt, dass viele der Bewohner\*innen freiwillig den Tod

<sup>18</sup> Zu ›Positivrassismus‹ vgl. Sow, Noah (2008): *Deutschland Schwarz Weiß. Der alltägliche Rassismus*, München: Bertelsmann. Zu rassistischen Aspekten im Denken der Aufklärung vgl. Sala-Molins *Dark Side of the Light*, sowie Dubois, *An Enslaved Enlightenment*, S. 1.

<sup>19</sup> Zu Soliman und der Notwendigkeit eines kritischen Umgangs mit österreichischer Geschichtsschreibung in diesem Kontext: vgl. Unterweger, Claudia (2016): *Talking Back. Strategien Schwarzer österreichischer Geschichtsschreibung*, Wien: Zaglossus.

<sup>20</sup> Grégoire, *De la littérature des nègres*, S. 131, S. 100, S. 102.

<sup>21</sup> Grégoire, *De la littérature des nègres*, S. 164.

gewählt hätten, um ihre Freiheit zu bewahren, wodurch Palmares ein unverdientes Ende gefunden hätte.<sup>22</sup>

Gregoire bezieht sich damit auf die von geflohenen ehemaligen Versklavten gegründete Siedlung, die heute als der bedeutendste, größte und am längsten bestehende Zusammenschluss aus verschiedenen *mocambos* in den Amerikas gilt. Diese widerständige Praxis der Flucht, die auf Französisch als *marronage* (von *marron*, entlaufener ehemaliger Versklavter) bzw. im Spanischen als *cimarronaje* bekannt war, war über die Amerikas hinweg verbreitet: Vom Río de la Plata bis in die US-Südstaaten gründeten Geflohene *marrons* an den Rändern von Plantagen, Städten oder Minen *palenques cumbes* oder *quilombos*. Als Siedlungsgebiete dienten vor allem Wälder, Berge und Sümpfe.<sup>23</sup> Die politische Bedeutung dieser widerständigen Praxis äußerte sich auf mehreren Ebenen:

»Long before their connection in production, slaves and masters were united through a private, culturally legitimated power relationship. In other words, *before* he or she became property, the slave was the captive of another man. For this reason, escapes and *quilombos*, though typical strategies of resistance to slavery, were not only direct attacks on property: They were extreme political acts whose very existence as possibilities restricted the master's reach, guaranteeing slaves a small yet crucial space from which they could make demands.«<sup>24</sup>

---

22 »Près de cinquante ans s'étoient écoulés sans qu'il fussent attaqués, mais en 1696, les Portugais combinèrent une expédition pour surprendre les Palmaresiens. Ceux-ci, ayant leur Zombi ou chef à leur tête, firent des prodiges de valeur; enfin, subjugués par des forces supérieures, les uns se donnèrent la mort pour ne pas survivre à la perte de leur liberté, les autres, livrés à la rage des vainqueurs, furent vendus et dispersés; ainsi s'éteignit une république qui pouvoit révolutionner le nouveau Monde, et qui étoit digne d'un meilleur sorte.« Ebd., S. 165. In einer französischsprachigen Übersetzung von Thomas Lindleys *Voyage au Brésil* aus dem Jahr 1806, die Gregoire möglicherweise bekannt war, geht diese Modellierung sogar so weit, dass auch Zombi seine Freiheit durch den selbst gewählten Tod aufrechterhalten kann: »Le prince Zombi, avec presque le reste de ses camarades en armes, résolut de ne point survivre à la perte de sa liberté. Ils se retirèrent sur le sommet du mont et se précipitèrent par le côté perpendiculaire, trouvant la liberté dans la mort.« Lindley, Thomas (1806 [1805]): *Voyage au Brésil; où l'on trouve la description du pays, de ses productions, de ses habitants et de la ville et des provinces de San-Salvadore et Porto-Seguro*, übersetzt von François Soulés, Paris: Leopold-Collin, S. 118f. Bezeichnungen wie Prinz, König oder Königin, die im Zusammenhang mit *quilombos* in Texten europäischer Autor\*innen verwendet wurden, korrelieren in diesem Fall nicht mit dem Bezeichneten. Vgl. dazu Florentino, Manolo; Amantino, Márcia (2011): »Runaways and Quilombolas in the Americas«, in: Eltis, David; Engerman, Stanley (Hg.): *The Cambridge World History of Slavery*, Band 3, AD 1420–AD 1804, New York: Cambridge University Press, S. 708–739, hier S. 736.

23 Florentino; Amantino, *Runaways and Quilombolas in the Americas*, S. 716f.

24 Ebd., S. 708.

Die Siedlungen von Palmares, in denen geflohene, ehemals Versklavte und Deserteure zusammenlebten, wurden bereits 1597 in kolonialen Dokumenten erwähnt.<sup>25</sup> Zombi dos Palmares – in geläufigerer Schreibweise auch Zumbi – war 1655, 58 Jahre nach der ersten Erwähnung der Gemeinschaft, frei geboren, doch als Kind in Gefangenschaft geraten und versklavt worden, bevor er zurückkehren und nach einem konfliktreichen Generationenwechsel zum Anführer der Bewohner\*innen, der *quilombolas*, werden konnte.<sup>26</sup>

1695 – zwei Jahre vor dem Erscheinen von Blessebois' *Le zombi du Grand Pérou* – erregte das Ende von Palmares auch außerhalb der Karibik Aufsehen: In diesem Jahr wurde Zumbi von den portugiesischen Kolonialbehörden im brasilianischen Pernambuco hingerichtet und sein Kopf zur Abschreckung öffentlich zur Schau gestellt, um die verbreitete Ansicht zu zerstreuen, dass er unsterblich sein könnte.<sup>27</sup> Darüber, ob Blessebois Kenntnis von den Ereignissen in Palmares und diesem anderen Zombi hatte, kann heute nur spekuliert werden.<sup>28</sup> Dennoch sind in beiden Fällen die Zusammenhänge zwischen widerständigen Praktiken und der Mobilisierung der Lebenden, die eine Rückkehr der Totgeglaubten auslöste, augenscheinlich: Sie zeigen im brasilianischen Zombi ebenso wie in Blessebois' *Le zombi du Grand Pérou* das politische Potenzial, das bereits zu diesem frühen Zeitpunkt, noch im Rahmen der Plantagenökonomie, von der Anrufung der Untoten ausging, wobei sich der brasilianische Zombi nicht innerhalb, sondern in einem konstitutiven ›Außen‹ zur Plantagenökonomie situierte.

Für Abbé Gregoire lieferten die Elemente aus dem 17. Jahrhundert neue Argumente im Kampf um die Abschaffung der Versklavung: Die Projektion des revolutionären Movens auf Kämpfe um Freiheit im Brasilien des 17. Jahrhunderts diente in diesem Kontext als Ausgangspunkt, um zeitgenössische Debatten in die

25 Gomes, Flávio dos Santos (2011): *De olho em zumbi dos Palmares. Histórias, símbolos e memória social*, São Paulo: Claro Enigma, S. 13.

26 Vgl. auch Ellis, Markmann (2003): »Zombies and the Occultation of Slavery«, in: ders.: *The History of Gothic Fiction*, Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 205-244, hier S. 212.

27 Gomes, *De olho em zumbi dos Palmares*, S. 8, S. 13 sowie S. 70. Die Zurschaustellung von Köpfen von entlaufenen Sklaven stellte in Brasilien – neben der Amputation von Ohren, Armen und der Mutilation von Leichnamen – eine gängige koloniale Praxis dar. In anderen kolonialen Gebieten variierte die Bestrafung für Fluchtversuche je nach der Dauer des Fernbleibens: Der *Código Negro* von Santo Domingo (1768) sah etwa je nach Dauer der Abwesenheit bis zu hundert Peitschenhiebe, die Fesselung des Fußes an ein Gewicht bzw. bei wiederholter Flucht die Expulsion vor; der *Code Noir* von Louisiana (1724) reglementierte Fluchtversuche dagegen mit der Markierung mit dem *Fleur de Lis*-Symbol beim ersten Versuch, der Amputation eines Arms beim zweiten Versuch und dem Tod beim dritten Versuch. In Suriname sah die Bestrafung die Durchtrennung der Achillessehne sowie die Amputation des Beins vor. Vgl. Florentino, Amantino, *Runaways and Quilombolas in the Americas*, S. 717 sowie zur Zurschaustellung von Köpfen Brown, *The Reaper's Garden*, S. 129ff.

28 Leibacher-Ouvrard, *Visions coloniales et spectres barbares*, S. 512f.

gewünschte Blickrichtung zu lenken. Freiheit auf der einen Seite und Versklavung auf der anderen wurden als Gegenpole etabliert; für die Überwindung der Versklavung diente der selbst gewählte, heldenhafte Tod als drastisches Bild. Dem Motto der Französischen und der Haitianischen Revolution wurde, indem es retrospektiv mit neuen Bedeutungen besetzt wurde, neues Leben eingehaucht, um mit dem Lesepublikum abolitionistische Allianzen zu schmieden.

### **Séjours Helden des Gothic: New Orleans–Paris, 1837**

Ab den 1820er Jahren wurden diese Allianzen auf beiden Seiten des Atlantiks im Kontext von jungen romantischen Zirkeln weiter forciert, die sich für abolitionistische Angelegenheiten mit den Mitteln der Literatur einsetzten. Prosper Mérimée verbildlichte etwa mit der Erzählung *Tamango* 1829 Gewalt und Tod auf einem Versklavungsschiff und verschaffte der Thematik so Aufmerksamkeit. Ebenfalls in diesem Zeitraum erschien Victor Hugos an die Haitianische Revolution angelehnter Roman *Bug Jargal*, in dem der titelgebende Kämpfer der Revolution als edler, Schwarzer Held auftrat. Wie bei Gregoire wurden in diesem Fall die Gemeinplätze der Abolitionsdebatte aufgerufen: Der junge Held ist nicht nur höchst intelligent, gut aussehend und mutig, sondern naturgemäß auch der Sohn eines afrikanischen Königs. Gleichzeitig zeichnet sich die Masse der Versklavten, die an seiner Seite kämpfen, nicht durch diese noblen Eigenschaften aus, sondern durch Aberglauben. Diese Zweigleisigkeit macht die zuweilen rassistische Ambivalenz vieler abolitionistischer Debatten deutlich, die für die Freiheit und universelle Rechte Partei ergriffen, aber diese nicht allen zugestehen wollten.<sup>29</sup>

Diese Ambivalenz wird auch in anderen Bereichen deutlich: Das Ausmaß an Kampf- und Todesszenen in Texten wie diesen zeigt, dass die aus dem Motto »Freiheit oder Tod« resultierenden Bilder weniger zu einem politischen Argument gehörten als vielmehr Teil eines exotistischen Diskurses waren. Dieser wiederum bewegte sich haarscharf an der Grenze zu anti-abolitionistischen Positionen, wie denjenigen, die im Roman *Le nègrier* des selbst in den Sklavenhandel involvierten

---

29 *Bug-Jargal* wurde zuerst 1819 im Feuilleton veröffentlicht und 1826 in überarbeiteter Fassung – mit dem Schwarz-Weiß-Motiv und einer Liebesgeschichte zwischen dem versklavten Helden und der Tochter des Plantagenbesitzers in Buchform neu aufgelegt. O'Connell, David (1973): »The Black Hero in French Romantic Fiction«, in: *Studies in Romanticism* 12: 2, Aspects of European Romanticism, S. 516–529, hier S. 517f. Dieses Schema findet sich auch in anderen populären Texten aus dieser Zeit mit abolitionistischen Agenden, etwa in Eugène Sues *Atar-Gul*. Ab den 1830-Jahren wird die Thematik bei denselben Autoren vom *roman social* abgelöst, in dem nun nicht mehr Freiheit und Versklavung, sondern Armut in den französischen Städten in den Fokus genommen wird. O'Connell, *The Black Hero in French Romantic Fiction*, S. 526.

Edouard Corbière artikuliert werden. In dem Seefahrerroman verspeisen die abergläubischen Schwarzen – unter anderem glauben sie auch an Zombies – ihren toten Helden und werden dadurch vom Freiheitskampf abgehalten.<sup>30</sup> Gleichzeitig handelt es sich dabei um einen Exotismus, der mit Elementen der *gothic literature* verschmolz, die Überraschungsmomente und Horror gezielt einsetzte. Diese stand jedoch seit ihrem Aufkommen auf das Engste mit Kolonialgeschichte und Rassierung in Verbindung.<sup>31</sup> Die Ausschlachtung dieses exotistischen postkolonialen *gothic* führte zu einer höchst ambivalenten Einbettung abolitionistischer Argumente.

Zeitgleich wurde die Verknüpfung von Bildern der Freiheit, des heldenhaften Schwarzen und des Todes mit Elementen der *gothic literature* jedoch auch von anderer Seite betrieben. Besonders ein Text ist in diesem Kontext von Bedeutung: Victor Séjours Erzählung *Le mulâtre*, die 1837 in der militant abolitionistischen, vom freien martinikanischen *homme de couleur* Cyrille Byssette in Paris herausgegebenen *Revue des colonies* veröffentlicht wurde.<sup>32</sup> Sie gilt heute als erster publizierter literarischer Text eines afro-amerikanischen Autors. Séjour war 1817 als Sohn eines aus Saint-Domingue emigrierten ehemaligen Versklavten in New Orleans auf die Welt gekommen, verbrachte jedoch den Großteil seines Lebens in Paris, wo er vom Kreis der romantischen Autoren der Afro-Diaspora wie Alexandre Dumas (*père*) aufgenommen wurde.

Der Text erzählt – in Anlehnung an Dumas' Erzählung *Georges* – das tragische Leben des jungen Versklavten Georges, der Sohn der Versklavten Laïsa und des Plantagenbesitzers Alfred im prä-revolutionären Saint-Domingue. Georges ist dem Plantagenbesitzer treu ergeben, nicht ahnend, dass es sich dabei um seinen Vater handelt. Doch das ändert sich, als sich Alfred später an Georges' junger, schöner Frau vergehen will und ihn diese zurückweist. Als Alfred sie Georges' Flehen zum Trotz auf der Grundlage des *Code Noir* dafür verurteilt und hängen lässt, schwört Georges Rache. Er schließt sich mit dem gemeinsamen Kind einer Gruppe von *marrons* in den Wäldern an, wartet den richtigen Zeitpunkt ab – als Alfred glücklich verheiratet ist und selbst ein Kind erwartet – und vergiftet dann Alfreds Frau, bevor er diesen tötet. In einem fulminanten Finale, in dem Alfred dem totglaubten Georges gegenübersteht, kommt jedoch alles anders als geplant: Genau in dem Moment, als Georges Alfred den Kopf abschlägt, enthüllen ihm die letzten Worte

30 Vgl. zur Ambivalenz sowie zu Corbière O'Connell, *The Black Hero in French Romantic Fiction*, S. 520. Zum Zombie bei Corbière vgl. das Kapitel WISSENSGESCHICHTE.

31 Paravisini-Gebert, Lizabeth (2003): »Colonial and Postcolonial Gothic: The Caribbean«, in: Hogle, Jerrold (Hg.): *The Cambridge Companion to Gothic Literature*, New York: Cambridge University Press, S. 229–257.

32 Séjour, Victor (1837): »Le mulâtre«, in: *Revue des colonies* 9, S. 376–392.

dieses blutenden, durch den Raum rollenden Kopfes, dass es sich bei Alfred um Georges' Vater handelt, woraufhin der junge Held sich selbst das Leben nimmt.<sup>33</sup>

In der Erzählung werden weder Versklavte noch Herren von den Effekten der Plantagengesellschaft ausgenommen. Georges wird durch die äußersten Umstände zum Rächer und letztlich zum tragischen Helden einer atlantischen Familiengeschichte.<sup>34</sup> Auch in diesem Fall ist es jedoch vor allem die Anrufung der Toten und Totgeglaubten, die zur politischen Mobilisierung der Leser\*innen eingesetzt wird: Die prominente Rolle, die untote Figuren – und zwar sowohl der von den Toten zurückgekehrte Georges als auch Alfred in dem kurzen Moment zwischen Leben und Tod – in der Erzählung einnehmen, werden gekonnt dafür eingesetzt, das Lesepublikum von der Verabscheuungswürdigkeit des Systems der Versklavung zu überzeugen.

## Das Phantom des Dreieckshandels

Eine solche politische Mobilisierung des Lesepublikums war auch in anderen abolitionistischen Kreisen und anderen Regionen des französischen Kolonialunternehmens ein Anliegen. In der 1843 in Frankreich veröffentlichten Erzählung *Excursion dans le désert de la Guiane* des französischen Autors und späteren Fourieristen und Politikers Marcel Barthe treten allerdings nicht nur Schwarze Heldenfiguren und entflohen ehemals Versklavte auf. Vielmehr werden diese Bilder explizit mit einer Zombie-Figur verknüpft. Die Erzählung diskutiert anhand eines Reiseberichts in die Tropen der französischen Kolonie Französisch-Guayana die praktische Umsetzung des Verbots des Versklavungshandels und das alltägliche Leben versklavter Menschen in den noch bestehenden Kolonien ebenso wie die Verantwortung Frankreichs.<sup>35</sup> Der Reisebericht, als Dialog zwischen dem Protagonisten der Erzählung und seinem zu Hause gebliebenen Freund präsentiert, führt das französische Publikum nach Guayana, wohin sich der Protagonist begibt, um mehr über

33 In der finalen Szene überrascht Georges Alfred in seinem Zimmer: »Que me voulez-vous, accentua Alfred d'une voix tremblante. – Te complimenter de la naissance de ton fils, répondit une voix qui semblait sortir de la tombe. [...] Je ne vous connais pas, murmura faiblement Alfred... – Je m'appelle Georges. – Vous. – Tu me croyais mort, n'est-ce pas, dit le mulâtre avec un rire convulsif.« Séjour, Victor (1837): *Le mulâtre*, S. 390.

34 Daut, Marlène L. (2010): »Sons of White Fathers: Mulatto Vengeance and the Haitian Revolution in Victor Séjour's 'The Mulatto'«, in: *Nineteenth-Century Literature* 65: 1, S. 1-37, hier S. 10.

35 Barthe, Marcel (1843): »Excursion dans le désert de la Guiane«, in: Société des sciences, lettres et arts de Pau et du Béarn (Hg.): *Bulletin de la Société des sciences, lettres et arts de Pau*, Pau: De Veronese, S. 178-197.

das Leben der Versklavten herauszufinden. Bei seiner Ankunft heuert er zu diesem Zweck einen indigenen Protagonisten namens Zombi an. Dieser Name sei, wie der Erzähler versichert, ein Name, den Indigene besonders zarten Menschen geben würden, denn der Begriff bedeute Phantom.<sup>36</sup> Der phantomgleiche Zombi dient dem Protagonisten als Reiseleiter und beschützt ihn vor den Gefahren der Tropen, mit denen der Europäer nicht umgehen kann, etwa wenn er ihn vor den unter einem Baum lauernden Jaguaren rettet. Vor allem aber dient Zombi als Mittler zu den im Dschungel verborgenen Gemeinschaften der Schwarzen Königin und der weißen Königin, die der Protagonist besichtigen möchte.

Bei letzterer handelt es sich um die – im Text explizit genannte – Anne-Marie Javouhey, eine französische Nonne und Gründerin des katholischen Ordens Saint-Joseph de Cluny, die von den Kolonialbehörden 1827 damit beauftragt worden war, in Französisch-Guayana ein missionarisches Projekt umzusetzen.<sup>37</sup> Nach dem Vorbild der Jesuitenreduktionen sollte, der Vorstellung Javouheys zufolge, »ein neues Paraguay«<sup>38</sup> entstehen, wobei eine nach außen hin abgeschottete Infrastruktur eine authentisch-katholische, nicht durch äußere Einflüsse korrumptierte ›Erziehung‹ der Versklavten bzw. ehemals Versklavten ermöglichen sollte. Zwischen 1828 und 1848 arbeiteten die Ordensschwestern daran, eine solche Siedlung aufzubauen, indem sie zunächst eigens dafür Versklavte aus Afrika kauften. Nachdem der Handel mit Versklavten 1831 unter Strafe gestellt wurde, kamen bereits verschifpte Menschen dazu, die, statt nach Afrika zurückgeschickt zu werden, in Französisch-Guayana ›erzogen‹ werden sollten und, den offiziellen Regelungen folgend, eine Übergangszeit von maximal sieben Jahren ab ihrer Ankunft in der Kolonie bis zur Erlangung ihrer Freiheit im öffentlichen Bereich arbeiten mussten.<sup>39</sup>

Das koloniale Unterfangen des Ordens geriet ab 1835 in Frankreich immer wieder in die Kritik: Dabei standen einerseits die inhumane Behandlung der Versklavten und andererseits der wirtschaftliche Profit, den Anne-Marie Javouhey und ihr Orden vor allem durch den Handel mit Tropenholz aus dem Unternehmen zogen, im Zentrum der in Frankreich öffentlich geäußerten Anklage.<sup>40</sup> Die Erzählung

<sup>36</sup> »Les Indiennes excellent à donner des sobriquets: ils les tirent toujours des facultés qui dominent dans l'individu. Quand un homme est extrêmement léger, ils l'appellent *Zombi*, mot qui veut dire fantôme, ombre, et cette désignation lui reste. Chacun a un sobriquet.« Ebd., S. 180.

<sup>37</sup> Vgl. dazu Delisle Philippe (1998): »Colonisation, christianisation et émancipation. Les sœurs de Saint-Joseph de Cluny à Mana (Guyane française), 1828-1846«, in: *Revue française d'histoire d'outre-mer* 85: 320, S. 7-32.

<sup>38</sup> Delisle, *Colonisation, christianisation et émancipation*, S. 14.

<sup>39</sup> Ebd., S. 16.

<sup>40</sup> Delisle, *Colonisation, christianisation et émancipation*, S. 13; S. 17; S. 22. Auch die lokalen Kolonialbehörden standen der wirtschaftlichen Autonomie, die das Projekt erlangt hatte, nicht unbedingt wohlgesonnen gegenüber. Ebd., S. 23.

Marcel Barthes reiht sich in diese Kritik ein und zeichnet nicht nur den Umgang mit den Versklavten in der Gemeinschaft der weißen Königin als äußerst inhuman. Auch das Verhalten gegenüber dem Gast aus Europa wird kritisiert: Es sind letztlich nicht die Ordensschwestern, die dem weit gereisten Mann ein Glas Wasser, Essen und ein Bett für die Nacht anbieten, sondern in der Nähe lebende *marrons*, die mehr Gastfreundschaft und mehr ›Menschlichkeit‹ zeigen als diejenige, die den Titel »Schwester der Nächstenliebe« trägt.<sup>41</sup>

Dieser Eindruck bestätigt sich für den Protagonisten auch bei dem darauf folgenden Besuch bei der Schwarzen Königin, in einer Gemeinschaft aus Menschen, die aus der Versklavung geflohen sind. Auch hier zeigt sich für den Protagonisten die ›Menschlichkeit‹ der Schwarzen ebenso wie ihre ›perfekte Freiheit‹ und eine ›gemäßigte Autorität‹, die von der Schwarzen Königin ausgeübt wird.<sup>42</sup> Die Gemeinschaft der erfolgreich geflohenen *marrons* wird also zu einem idealen Modell für eine Zukunft ohne Versklavung oder eine ›echte‹ Freiheit. Der Text kommt nicht ohne die zu dieser Zeit besonders verbreiteten rassistischen Stereotype aus: Auch hier wird etwa der ›allgemeine‹ Aberglaube von Schwarzen Menschen betont; der noble Charakter der Schwarzen Königin resultiert aus der Heranführung an europäische Werte durch ihren verstorbenen Ehemann, einen desertierten Franzosen. Der Text zeigt, wie lokale Debatten, in diesem Fall in Frankreich, Anteil an atlantischen Entwicklungen nahmen und diese im Zusammenspiel mit lokalen Vorstellungen übersetzten und weiter verbreiteten. Der Text formuliert auf diese Weise pro-abolitionistische Argumente und setzt dafür den Zombi als Mittler zwischen der ›echten‹ Freiheit der *marrons* und der ›falschen‹ Freiheit bei den katholischen Ordensschwestern ein.

Diese metaphorische Mittlerfunktion des Zombi wird besonders in einer Szene deutlich, in der sich der französische Protagonist und Zombi auf dem Weg zu den *marrons* befinden: Des Nachts tauchen unter ihrer Schlafstelle in den Bäumen plötzlich im Dunkeln leuchtende Wesen auf, die dem Franzosen Schauder über den Rücken jagen und einen kurzen Moment der Verunsicherung entstehen lassen, der für den Protagonisten einige grundlegende Fragen aufwirft: Handelt es sich etwa um die aus ihren Gräbern auferstandenen, von den Europäern niedergemetzelten Indigenen, die sich nun für die Verbrechen der vorhergehenden Generationen rächen wollen? Und ist etwa auch Zombi einer von ihnen?<sup>43</sup> Doch der ›gute Wilde‹ Zombi bewahrt auch in Konfrontation mit solchen Fragen einen kühlen Kopf und

41 »Qui serais-je devenu si ces nègres marrons n'avaient pas eu plus d'humanité que cette femme blanche qui porte le titre de sœur de la charité?« Barthe, *Excursion*, S. 186.

42 Barthe, *Excursion*, S. 196. Tatsächlich befand sich die Reduktion in Mana in der Nähe zur *marrons*-Gemeinschaft der Bonis an der Grenze von Französisch-Guayana und Suriname.

43 »Les idées les plus extravagantes m'assaillirent: tantôt je m'imaginais que ces êtres enflammés étaient des fantômes ou des démons échappés de l'enfer, tantôt que les malheureux Indiens qui avaient été massacrés lors de l'établissement des Européens dans le nouveau

rettet den am Rande des Wahnsinns stehenden Franzosen auch aus dieser Situation. Für die vermeintlich von den Toten Zurückgekehrten gibt es eine rationale Erklärung – es handelt sich um Indigene, die ihre Körper mit Insekten eingerieben haben, um im Dunkeln zu leuchten und die Durchreisenden zu erschrecken. Auch in diesem Text nehmen die Untoten – als Mittlerfiguren und als Verkörperungen der kolonialen Vergangenheit – eine zentrale Rolle ein. Der Text unterstreicht damit sein Anliegen, die aus der Versklavung resultierenden Zustände in möglichst eindeutigem Licht darzustellen. Das Phantom des Kolonialismus wird, wie mit Bildern wie den oben genannten veranschaulicht wird, noch lange nicht ruhen.

## **Freiheit und Versklavung: kritische Perspektiven**

Für die Zombie-Figur zeigt die Zusammenschau von Bildern des Todes und der Freiheit, wie sie in den oben genannten historischen Texten praktiziert wurde, nur einen Ausschnitt aus einem komplexeren Bild: Denn während auf der einen Seite der untote Widerstand ein immer wieder aktualisiertes Bild darstellt, finden sich auf der anderen Seite auch zahlreiche historische Texte, die Untote mit Versklavung und Unterdrückung in Verbindung bringen. Zombies sind also ebensowenig auf widerständige Figuren reduzierbar. Sie sind nur unter Berücksichtigung von repressiven und emanzipatorischen Ideen begreifbar.

Eine gänzliche Verschiebung der Aufmerksamkeit auf diesen widerständigen Aspekt untoter Figuren entkommt zwar der Reproduktion von Opfer-Bildern, läuft umgekehrt allerdings auch Gefahr, selbst zu idealisieren. Ähnlich wie Texte des 18. und 19. Jahrhunderts eine idealisierte Sicht auf die *marrons* und *quilombos* in den Amerikas im Sinne aufklärerischer Ideen propagierten, haben auch wissenschaftliche Arbeiten seit den 1970er Jahren zu einer solchen Idealisierung beigetragen, indem sie den Fokus auf die *grand marronage*, also die dauerhafte Flucht, legten. Aktuellen Untersuchungen zufolge war diese allerdings weit weniger verbreitet als lange Zeit angenommen. Denn auch wenn in der Forschung die Angaben der Kolonialbehörden lange Zeit unhinterfragt reproduziert wurden, wird heute davon ausgegangen, dass im Durchschnitt nur 10 von 100 Versklavten auf Dauer fliehen konnten. Diese relativ geringe Zahl von Menschen, denen eine permanente Flucht gelang, garantierte auch die lange Stabilität des Systems.<sup>44</sup> Im Gegensatz zu dieser

---

monde, revenaient des fonds de leurs tombeaux pour nous faire expier les crimes de nos pères.» Barthe, *Excursion*, S. 192.

44 Florentino; Amantino, *Runaways and Quilombolas in the Americas*, S. 712. Das Ausmaß der Fluchtversuche war über die Jahrhunderte hinweg nicht immer konstant und differierte auch innerhalb der Kolonien erheblich: Die meisten Fluchtversuche wurden aufgrund des transatlantischen Versklavungshandels im 18. Jahrhundert verzeichnet. An Orten, an denen der

Überrepräsentation der *grand marronage* als Paradeform des Widerstands wird heute die *petit marronage*, also die Flucht auf Zeit, neben anderen Alltagspraktiken als repräsentativer Form des Widerstands angesehen. Unter diese ›kleine Flucht‹ fiel das temporäre Fernbleiben vom Arbeitsplatz, das Verstecken bei Verwandten oder in benachbarten Barracken. Sie wurde gezielt eingesetzt, um nach der Rückkehr Forderungen für Verbesserungen der eigenen Arbeits- und Lebenssituation stellen zu können und minimale Privilegien zu verhandeln. Dieser Zusammenhang macht deutlich, dass widerständige Praktiken sich nicht in absoluter Opposition zu Versklavung entwickelten, sondern sich auch *innerhalb* des Systems der Versklavung bewegten.<sup>45</sup>

Aktuelle Forschung differenziert auch in anderen Bereichen die lange Zeit vorherrschende Opposition von Freiheit und Versklavung: Denn *quilombolas* oder *marrons* lebten nicht in vollkommener Isolation, sondern standen in ständiger Interaktion mit freien Bürger\*innen und mit Versklavten in den offiziellen Siedlungen der Kolonialgebiete. Dieser Austausch war einerseits, durch Handel mit Gütern aus Agro- und Hortikultur, ökonomischer Natur. Andererseits garantierten Solidaritätsnetzwerke Vorwarnungen vor drohender Repression der Kolonialbehörden oder die Versorgung mit Nahrungsmitteln oder Waffen. Zum Teil hatten *quilombos* sogar selbst Abkommen mit der kolonialen Administration, wie im Fall von Palmares.<sup>46</sup> Zudem verkompliziert die in manchen *quilombos* praktizierte interne Versklavung – etwa von Menschen, die nicht freiwillig dorthin gekommen waren – eine vereinfachende Gegenüberstellung von Freiheit (in den *quilombos*) und Versklavung (auf den Plantagen) als zwei vollkommen voneinander getrennte Systeme.<sup>47</sup>

Diese differenziertere Sicht auf Praktiken der Flucht und des Widerstands betrifft auch die demographische Zusammensetzung dieser Siedlungen, die in der Forschung lange Zeit auf versklavte Schwarze reduziert wurde:

»We can conclude that though quilombos in theory represented a threat to security and property, local communities forged many different ways of dealing with them, putting in question the idea that every quilombo necessarily constituted an inassimilable focus of resistance to slavery. Nevertheless, by pointing to alternative ways of life, these quilombos exposed colonial vulnerabilities. This is the reason why, though the majority of the palenques of the Americas were formed

---

Preis, sich selbst freizukaufen, geringer war, wie in den meisten spanischen Kolonien, gab es auch weniger Fluchtversuche. Vgl. ebd., S. 713-715.

<sup>45</sup> Ebd., S. 710 und S. 712.

<sup>46</sup> Ebd., S. 720, S. 723, S. 725.

<sup>47</sup> Florentino; Amantino, *Runaways and Quilombolas in the Americas*, S. 737.

by African-born (until abolition of the Atlantic slave trade), some communities incorporated Indians, poor whites, and poor free mulattos.«<sup>48</sup>

Da die *quilombos* zum Teil mit freien indigenen Gemeinschaften verschmolzen und auch andere verarmte oder benachteiligte Bevölkerungsgruppen, etwa desertierte Weiße, einschlossen, ist die Reduzierung der *quilombolas* auf eine Widerstandsform versklavter Schwarzer nicht mehr haltbar. Diese Siedlungen werden nicht länger nach ›ethnisierenden‹ Kriterien beurteilt, sondern als Produkt von Marginalisierung und Armut gesehen, die verschiedene gesellschaftliche Gruppen miteinander in Verbindung brachten.<sup>49</sup> Auch die Praktiken des Widerstands erscheinen dadurch in verändertem Licht.

Eine solche differenziertere Sichtweise wurde in den letzten Jahren auch für aufklärerische Debatten eingefordert. Denn wie verschiedene Autor\*innen in den letzten Jahren gezeigt haben, ist die Artikulation der Ideen von Freiheit und Gleichheit nicht losgelöst von Denkweisen und Strukturen des gesellschaftlichen Ausschlusses zu sehen.<sup>50</sup> Diese Differenzierungen im Hinblick auf historische Implikationen von Freiheitsbegriffen betreffen auch aktuelle gesellschaftliche Debatten, in denen die Errungenschaften der Aufklärung in eurozentrischer Sichtweise bemüht werden, um ›europäische Werte‹ von außer-europäischen abzugrenzen. Wie in der Forschung argumentiert wurde, kann ein Verständnis von aufklärerischen Ideen, das nicht nur deren emanzipatorisches Ideal, sondern auch deren Kehrseite – Gewalt, Kolonialismen, Versklavung – mit einbezieht, auch zu einer differenzierteren Sichtweise aktueller Debatten führen: »We must acknowledge«, schreibt etwa William Nelson,

»this conflicted reality of the Enlightenment if we are to have an understanding of its ideas that is nuanced and robust enough to inform our contemporary debates about the role of equality and inequality, inclusion and exclusion, rights and race. Thus we must continue to research the emergence of these ideas and practices of inclusion and exclusion within the broader framework of the Atlantic world, since these ideas have profoundly Atlantic histories. Studying them further from an Atlantic perspective not only will allow us to gain a better understanding of the Enlightenment and the central paradox that the same movement that produced

48 Ebd., S. 725.

49 Ebd., S. 720f.

50 Sala-Molins, *Dark Side of the Light*, sowie Dubois, *An Enslaved Enlightenment* sowie Nelson, William Max (2010): »Making Men: Enlightenment Ideas of Racial Engineering«, in: *The American Historical Review* 115: 5, S. 1364-1394. Für den englischen Sprachraum vgl. Baucom, Ian (2005): *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Durham: Duke University Press.

such new and powerful ideas of political and social inclusion and equality also transformed ideas and practices of exclusion and inequality.«<sup>51</sup>

Eine solche kritische Annäherung an die in der Forschung häufig weiterhin gegenübergestellten Pole ›Freiheit‹ und ›Versklavung‹ aus einer atlantischen Perspektive beträfe schließlich auch die Vorstellungen über deren aktuelle Rolle – und zwar sowohl im ›Norden‹ als auch in jenen Gebieten, die vormals koloniale Territorien waren.

## Die Mobilisierung der Totgeglaubten

Die Modellierung der Figuren aus den oben diskutierten Texten zeigt bis heute ihre erinnerungspolitischen Nachwirkungen: In Brasilien wurde Zumbi dos Palmares durch die militärische Verteidigung, die er gegen den Angriff der portugiesischen Kolonialbehörden organisieren konnte, zu einem Helden weit über die Abolitionsbewegung hinaus. Er avancierte zu einem Symbol gegen Rassismus sowie diverser anderer sozialer Bewegungen.<sup>52</sup> Sein Todestag, der 20. November, ist heute in Brasilien der *Dia Nacional da Consciência Negra*; sein Leben wurde in unzähligen Filmen und literarischen Texten ausgeformt. Rund um Zumbi ranken sich verschiedene Mythen, die, wie in der Forschung heute argumentiert wird, durch eine ständige Neuerfindung der Geschichte zur Existenz von vielen Zumbis geführt hat.<sup>53</sup>

Angesichts dieser erinnerungspolitischen Transformationen, aber auch angesichts der oben diskutierten historischen Texte, stellt sich die Frage nach dem mobilisierenden Potenzial, das untote Figuren in unterschiedlichen Kontexten entfalten können. Texte wie jene von Barthe oder Séjour zeichnen anhand von untoten Figuren die Transgression des Todes als Mittel der Kritik herrschender gesellschaftlicher Normen. Die Verknüpfung dieser Figuren mit Bildern der Freiheit und der gelungenen Flucht aus der Versklavung verdeutlicht die mobilisierende Wirkung dieser Argumentationsfiguren im Kontext von Abolitionsdebatten.

Doch wie sieht es heute, zu einem Zeitpunkt, an dem die Figur in Hollywood-Filmen hauptsächlich als Teil einer bedrohlichen Masse imaginiert wird, mit dem kritischen Potenzial der Figur aus? Ist dieses seit den Filmen George A. Romeros, die Zombies als Form der Kritik noch in den Mittelpunkt stellten, zugunsten einer apokalyptischen Variante, die gesellschaftliche Ausschlüsse bestätigt, statt sie in Frage zu stellen, wie etwa in *World War Z*, nicht zunehmend aus dem Blickfeld

51 Nelson, *Making Men: Enlightenment Ideas of Racial Engineering*, S. 1393f.

52 Gomes, *De olho em zumbi dos Palmares*, S. 78.

53 »Há muitos Zumbis, misturando passados e presente, que são transformados em heróis e mitos, sempre revestidos de histórias e memórias.« Gomes, *De olho em zumbi dos Palmares*, S. 99.

geraten?<sup>54</sup> Diskussionen rund um diese Fragen haben sich in den letzten Jahrzehnten weniger an Zombie-Filmen, sondern vielmehr an anderen Auftritten der Figur entfacht: den Zombie-Walks. Im Zuge dieser performativen Parade nimmt eine Gruppe von als Zombies verkleideten Menschen den städtischen Raum ein. Zombie-Walks sind ein vor allem seit 2001 weltweit verbreitetes Phänomen, das erstmals anlässlich der Premiere des Films *White Zombie* 1932 in den USA praktiziert wurde, jedoch vor allem 2011 im Zuge von Occupy Wall Street als Form des Protests vermehrte Aufmerksamkeit erhielt.<sup>55</sup> Im Kontext dieser Protestbewegung kamen Zombie-Walks als Form der antikapitalistischen Kritik zum Einsatz. Während manche Kritiker\*innen an diesen Protesten des »amorphen Mobs« jegliche kritische Schärfe vermissen, sehen andere »gerade in der Verweigerung, hegemoniale politische Diskurse zu bedienen, das kritische Potenzial der Zombie Walks«.<sup>56</sup>

In den letzten Jahren wurden diese Auftritte von Zombies im öffentlichen Raum von einer anderen Form ersetzt: der des Zombie-Runs. Die Teilnehmenden identifizieren sich nicht mehr mit Zombies, sondern müssen vor einer imaginären Zombie-Masse fliehen – entweder als ihrer Fitness-App unterworfen Individuen oder als Teil einer Marathon-Masse.<sup>57</sup> Durch diese Verlagerung in den öffentlichen Auftritten der Figur scheint ihr Potenzial für die Thematisierung kritischer Positionen gänzlich verbraucht. Letztlich sind es aber die den beiden Formen des Auftritts gemeinsamen performativen Aspekte, die Zombies auch im öffentlichen Raum als Figuren der ständigen Transformation zeichnen: Der Zombie-Run wird nicht die letzte Form gewesen sein, mittels der die Figur den öffentlichen Raum einnimmt.

54 Zu Romero vgl. Bruce, Barbara (2011): »Guess Who's Going to Be Dinner. Sydney Poitier, Black Militancy and the Ambivalence of ›Race‹ in Romero's *Night of the Living Dead*«, in: Moreman, Christopher; Rushton, Cory (Hg.): *Race, Oppression and the Zombie: Essays on Cross-cultural Appropriations of the Caribbean Tradition*, Jefferson, North Carolina: McFarland, S. 60–73.

55 Lauro, *Transatlantic Zombie*, S. 2f. sowie Lauro, Sarah Juliet (2011): *The Modern Zombie: Living Death in the Technological Age*, Dissertation, University of California, Davis, S. 209.

56 Ehrmann, Jeanette (2014): »Working Dead. Walking Debt. Der Zombie als Metapher der Kapitalismuskritik«, in: Rath, Gudrun (Hg.): *Zombies. Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1/2014, Bielefeld: transcript, S. 21–34, hier S. 30. Vgl. dazu auch Ferrero, Ángel; Roas, Saúl (2011): »El ›zombi‹ como metáfora contracultural«, in: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 32: 4, S. 97–220.

57 Lauro, *Transatlantic Zombie*, S. 2f.

