

1. Transatlantische Archive

Einleitung

Ausgangspunkt des Kapitels ist die verschlungene Publikationsgeschichte der französischen Zeitschrift *Le diable au XIXème siècle*: Zwischen 1894 und 1896 erschien in der Beilage dieser französischen Zeitschrift eine Reihe von diffamierenden Texten über die haitianische, religiös-politische Praxis des Vodou. Darunter finden sich auch wieder abgedruckte Texte aus der katholischen Zeitschrift *La Croix*, die von einem französischen Bischof in Haiti, Monseigneur François-Marie Kersuzan, gegründet wurde und als Hauptorgan der ersten *campagne anti-superstitieuse* (1896-1900) im Norden Haitis diese Welle der Kriminalisierung von Vodou mitauslöste. Von dieser Zeitschrift sind in Haiti heute nur wenige Ausgaben erhalten. Durch eine Reihe von Neuauflagen in Sammelbänden zur Geschichte des Vodou wurden sie vor Kurzem wieder einem breiteren Publikum zugänglich gemacht. Doch dabei blieb die spektakuläre Publikationsgeschichte hinter *Le diable au XIXème siècle* unbeachtet: Denn die Zeitschrift war Teil eines antiklerikalen Projekts, mit dem der französische Journalist Léo Taxil konservative katholische Kreise in Frankreich hinter das Licht führte und das als »Affaire Léo Taxil« Aufsehen erregen sollte. Die Publikationsgeschichte wirft eine ganze Reihe von Fragen darüber auf, wie diese literarischen Texte zur Festigung von bereits existierenden, stereotypisierten Vodou-Vorstellungen beigetragen und ausgehend vom Bereich der Fiktion auf beiden Seiten des Atlantiks die Beziehungen zwischen staatlichen und religiösen Akteur*innen mitgeformt haben.

Das Kapitel erkundet in einem zweiten Schritt, inwiefern solche Texte trotz ihrer stigmatisierenden Repräsentationen als Teil transatlantischer Archive für Wissensgeschichten relevant werden können und diskutiert den Umgang historischer Forschung mit Texten kolonialer Prägung. Abschließend untersucht das Kapitel die Fortwirkungen dieser Vodou-Stereotype auf die Zombie-Figur, etwa auf die Publikationen des Ethnologen Wade Davis.

Kadaver unter dem Bett, ein Krokodil am Klavier: die Taxil-Affäre, Paris-Cap Haïtien, 1895

1895 erschien in der französischen *Revue mensuelle, religieuse, politique, scientifique*, der Beilage zu *Le diable au XIXème siècle* (*Der Teufel im 19. Jahrhundert*) eine Notiz eines nicht namentlich genannten und auch sonst nicht weiter ausgewiesenen Professors mit dem Titel »La secte des Vaudoux«. ¹ Vodou, so befand der Autor aus Cap-Haïtien, sei keine Religion, sondern eine Sekte, die Macht, Reichtum und Wohlbefinden anstrebe und dafür auch vor dem Einsatz von Giften und skrupelloser Rache nicht zurückschrecke. Im Zusammenschluss aus reichen und armen Mitgliedern finde ein materieller Austausch statt, der den einen (den Armen) das Überleben ermögliche und den anderen (den Reichen) Kinder für Opferrituale zur Verfügung stelle.

Was folgte, war eine Erklärung von globalen ökonomischen Prozessen und den lokalen Akteur*innen mit den Mitteln der Schauergeschichte, in der bereits existierende stereotype Vorstellungen von Vodou – dem der Gebrauch von Magie und Giften zur Herbeiführung des Scheintods ebenso wie Menschenopfer zugeschrieben wurden – zum Einsatz kamen. Ein Kleinkind, so der Text, werde von einem Magier (*sorcier*) mit narkotischen Mitteln betäubt, um es nach seinem gewaltsamen Tod und der weiteren Verabreichung von Mitteln, welche die Verwesung verhindern, in einem kleinen Sarg unter dem Bett der profitierenden Person zu platzieren. Dieser Sarg müsse die unauffällige Form einer Schachtel oder einer im Handel üblichen Kiste haben, damit niemand Verdacht schöpfe. Während der Körper des Opfers immer unter dem Bett bleibe, werde sein Geist zum ständigen Beschützer desjenigen, der in diesem Bett schlafe, zu seinem Schutzengel. Der Geist begleite tagsüber den Schützling und kehre jeden Abend in seinen eigenen Körper zurück. Währenddessen wache die Seele des Opfers an einer Straßenkreuzung über die Angelegenheiten der profitierenden Person. Der eine oder die andere, folgerte der Autor weiter, habe wohl seinen oder ihren kleinen Kadaver unter dem Bett, die Geschäfte würden folglich florieren – oder auch nicht. Und er nannte auch gleich ein Beispiel: Wenn eine Händlerin von Stoffen ein Lager betrete, um Einkäufe zu machen und um Preise zu feilschen, so sei der Moment ihres Schweigens und Zögerns jener Augenblick, in dem sie auf den Rat ihres Schutzengels lausche. Der Text schließt mit Mutmaßungen über jene Pflanzen, die den Scheintod der Opfer herbeiführen können. ²

1 o. V., »La secte des Vaudoux«, in: *Revue mensuelle, religieuse, politique, scientifique, Complément de la publication »Le diable au XIXe siècle«* Nr. 17, Mai 1895, S. 276-278, hier 277.

2 In Bezug auf das eingesetzte Gift stellte der Autor Mutmaßungen über Mimosen und Commelinagewächse an: »Les deux plantes que l'on [sic] emploie pour produire la mort apparente et le réveil sont: 1° Mimosa pudica, sensitive: Mouri-vivi en créole; 2° Une commelynacée

»La secte des Vaudoux« ist nur einer aus einer ganzen Reihe von diffamierenden Texten über die haitianische, religiös-politische Praxis des Vodou, die zwischen 1894 und 1896 in der Beilage der französischen Zeitschrift *Le diable au XIXème siècle* publiziert wurden. Neben verschiedenen anonymen Texten wie »Le diable au Haïti« oder »Les satanistes anthropophages« druckte die Zeitschrift 1896 auch Texte aus der katholischen Zeitschrift *La Croix* ab, die als Hauptorgan der ersten *campagne anti-superstitieuse* (1896-1900) im Norden Haitis eng in diese Repressionen gegen Praktizierende des Vodou involviert war.³ Da in Haiti selbst nur wenige Ausgaben der Zeitschrift erhalten sind, wurden die betreffenden, in der Beilage zu *Le diable au XIXème siècle* abgedruckten Artikel vor Kurzem als Ausgangspunkt für eine Neuauflage in Sammelbänden zur Geschichte des Vodou verwendet, wodurch sie einem breiteren Publikum wieder zugänglich gemacht wurden.⁴

Doch die Aktivierung dieses Konglomerats an Texten ist nicht nur für eine historische Analyse der religiös-politischen Praxis (und die dagegen gerichteten Denunziationen und strafrechtlichen Kriminalisierungen) von Interesse. Die verschlungene – und bisher nicht beachtete – Publikationsgeschichte wirft eine ganze Reihe von Fragen darüber auf, wie diese Texte auf beiden Seiten des Atlantiks zur Festigung von bereits existierenden stereotypisierten Vorstellungen von Vodou beigetragen und als Folge auch das Verhältnis zwischen staatlichen und religiösen Akteuren mitgeformt haben. Mit Blick auf die Gegenwart stellt sich überdies

dont j'ignore le nom scientifique, faute d'un ›Genera plantarum‹; son nom vulgaire est ›herbe aux huitres‹, à cause de la forme de sa fleur, et ›Boule de Mars‹, qui indique mieux ses propriétés. Ces plantes sont employées séparément. Je ne connais pas leur mode d'emploi; mais je crois que les plantes broyées sont mises à macérer dans du tafia, et les bouteilles bien bouchées sont exposées au soleil. Cette plante empêche le sang de se coaguler, elle empêche la séparation du sérum du caillot. J'en ai fait l'expérience. Je parle de la commelynacée. « Ebd., S. 278.

- 3 Le traducteur (1896): »Le diable a Haïti«, in: *Revue mensuelle, religieuse, politique, scientifique, Complément de la publication »Le diable au XIXe siècle«* Nr. 29, S. 295-297; La Croix du Cap Haïtien (1896): »Le Vaudoux et le bocor a Haïti«, in: *Revue mensuelle, religieuse, politique, scientifique, Complément de la publication »Le diable au XIXe siècle«* Nr. 33, S. 558-561; Monseigneur Kersuzan (1896): »Conférence populaire sur le Vaudoux«, in: *Revue mensuelle, religieuse, politique, scientifique, Complément de la publication »Le diable au XIXe siècle«* Nr. 35, S. 680-688. Zur Zeitschrift *La Croix* vgl. Clorméus, Lewis Ampidou (2015) (Hg.): *Le vodou haïtien entre mythes et constructions savants*, Paris: Riveneuve, S. 358.
- 4 Es handelt sich um den bereits erwähnten, verdienstvollen Band *Le vodou haïtien entre mythes et constructions savants*, den der haitianische Historiker Lewis Ampidou Clorméus 2015 in Frankreich herausgegeben hat, sowie um Joseph, Celucien (2016) (Hg.): *Contre le Vaudou. Essais et documents (1894-1896)*, Port St. Lucie, Florida: Hope Outreach Productions. Außerdem hat die Université du Québec à Chicoutimi unter dem Titel »Les classiques des sciences sociales« eine Online-Version der Texte editiert. Diese ist verfügbar unter: http://classiques.uqac.ca/collection_documents/revue_mensuelle_rel_et_pol/lutte_eglise_contre_vaudou/lutte_eglise_contre_vaudou_texte.html (zuletzt abgerufen am 01.12. 2021).

die Frage, wie in Vergessenheit geratene Texte auch heute noch stereotypisierte Vorstellungen von Vodou prägen – ein Thema, das den Umgang historischer Forschung mit Texten kolonialer und neokolonialer Prägung betrifft.

Zunächst lohnt ein Blick in den Publikationskontext dieser Texte in Frankreich. Das Hauptaugenmerk von *Le diable au XIXème siècle* lag, wie der Titel bereits vermuten lässt, nicht ausschließlich auf der ehemaligen französischen Kolonie. Vielmehr widmete sich die Zeitschrift der Anprangerung von zeitgenössischem Satanismus, Magie, Geisterbeschwörungen und Freimaurertum in Europa ebenso wie den angeblichen weltweiten Netzwerken der Satanisten. So klar die inhaltliche Ausrichtung auf den ersten Blick scheint, so komplex sind die Hintergründe. Denn die Publikation war unter dem Stichwort ›Palladium-Affäre‹ einer der Skandale ihrer Zeit.

Der Gründer der Zeitschrift, der in Marseille geborene Journalist Gabriel-Antoine Jogand-Pagès – dem zeitgenössischen Publikum eher bekannt unter dem Pseudonym Léo Taxil –, wurde von seinem Vater zum Besuch einer jesuitischen Schule verpflichtet. Trotz – oder wegen – dieser Erfahrung vertrat Taxil Zeit seines Lebens einen vehementen Anti-Katholizismus. Er bewegte sich im antikerikalen Milieu, war Mitglied der *Ligue anticléricale*, schrieb *La Marsellaise anticléricale*, war mit Giuseppe Garibaldi befreundet und unter anderem Autor eines Buchs mit dem Titel *Les Amours de Pie IX (Die Liebschaften Pius' IX.)*, das die Exzesse des Papstes zum Thema machte.⁵ Vor allem aber machte er durch eine Reihe von öffentlichkeitswirksamen Fiktionen auf sich aufmerksam. Mittels gefälschter Briefe löste er in Marseille 1853 eine Panik vor fiktiven blutrünstigen Haien aus. Auch bei seiner zweiten Erfindung, mit der er Historiker*innen, Archäolog*innen und Tourist*innen in helle Aufregung versetzte, weil er eine nicht existierende, im Genfer See versunkene Stadt ortete, zeigte sich Taxil als Meister der »fantasmatischen Abwesenheit«.⁶

Doch Taxils Hauptwerk war zweifelsohne die Palladium-Affäre. Mit diesem heute fast vergessenen Scherz führte der Autor sein katholisches Publikum inklusive des Papstes fast zehn Jahre lang an der Nase herum. Aber der Reihe nach: Nachdem Taxil jahrelang offen seine antikerikalen Ansichten kundgetan hatte, war er für kurze Zeit Mitglied der Freimaurer geworden, von diesen unter Plagiatsvorwürfen ausgeschlossen worden und – als nun angeblich geläuterter Gläubiger – nach Rom gereist, um vom Papst seine Bekehrung zum Katholizismus absegnen zu lassen.⁷ Bereits dieser vorgebliche Sinneswandel war Teil des Plans, den Taxil in den

5 Vgl. Ziegler, Robert (2012): *Satanism, Magic and Mysticism in Fin-de-siècle France*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 53.

6 Ebd., S. 54.

7 Jones, W. R. (1970): »Palladism and the Papacy: An Episode of French Anticlericalism in the Nineteenth Century«, in: *Journal of Church and State* 12: 3, S. 453-473, hier S. 460.

folgenden Jahren minutiös umsetzen sollte. Aufgrund seiner Vergangenheit etablierte er sich als glaubwürdiger Kritiker der Freimaurer und veröffentlichte in diesem Kontext mehrere Publikationen wie die Serie *Révélation complètes sur la franc-maçonnerie* oder *Les frères trois-points*, die äußerst erfolgreich waren: Drei Bände der erstgenannten Serie wurden in einer zweiten Auflage abgedruckt, der letztgenannte Text, nachdem er in Frankreich 100.000 Stück verkauft hatte, ins Italienische und 1886 auch ins Deutsche übersetzt.⁸

Darüber hinaus vernetzte sich Taxil mit katholischen Publikationsorganen und Institutionen in Frankreich, um sich für die Publikation seines nächsten Projekts finanzielle Unterstützung zu holen, in der er einige Ideen aus den zuvor publizierten freimaurerkritischen Texten weiterentwickelte.⁹ Im Zentrum dieser Publikation, *Le diable au XIXème siècle*, stand die Palladium-Sekte, die angeblich Freimaurertum und Satanismus praktizierte, und über deren weltweite Machenschaften ihr Hauptautor, Dr. Bataille, der ebenso erfunden war wie die Sekte selbst, Augenzeugenberichte verfasste. Bataille, so der Plot, habe an Bord eines französischen Marineschiffes an der Küste Indiens ein Mitglied der Palladium-Sekte kennengelernt und sich nach dessen Berichten zu eigenen Nachforschungen unter falscher Identität entschlossen. Die folgenden Kapitel erzählen von seinen Abenteuern in Indien und Asien, wobei in einer Art »Pulp-Orientalismus«¹⁰ die angeblichen Satanisten mit tatsächlich existierenden lokalen religiösen Praktiken in Verbindung gebracht werden.

In verschiedenen Nebenhandlungen sind jedoch auch ganz allgemein zeitgenössischer Satanismus und (vermeintliche) okkulte Praktiken Thema der Publikation, wodurch diese sich in das zeitgenössische, aus der romantischen Ästhetik kommende Interesse des Fin-de-siècle für Okkultismus einordnen lässt.¹¹ Gemeinsam mit seinen Co-Autor*innen konzipierte Taxil noch weitere Charaktere wie Diana Vaughn, hinter der sich eine mit Taxil befreundete Stenotypistin verbarg, die mit dem Vatikan korrespondierte und so der erfundenen Figur einen besonders glaubwürdigen Anschein verlieh. Auch inhaltlich ging es den Verfasser*innen darum,

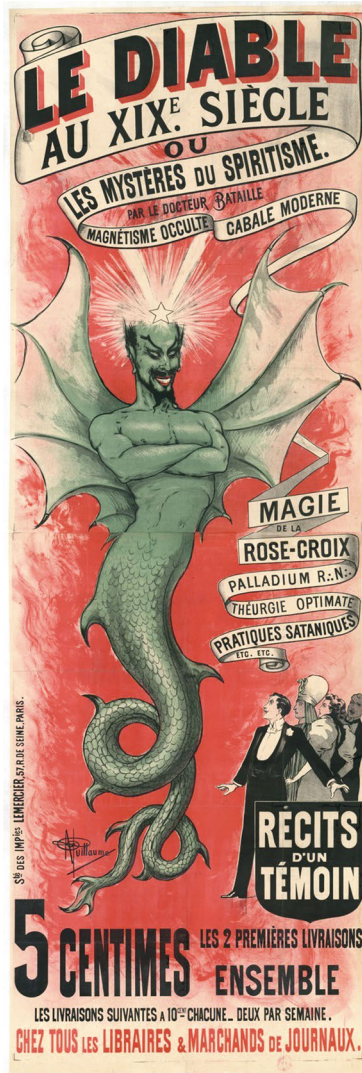
8 Jones, *Palladism and the Papacy*, S. 468.

9 Harvey, David Allen (2006): »Lucifer in the City of Light. The Palladium Hoax and ›Diabological Causality‹ in Fin de Siècle France«, in: *Magic, Ritual and Witchcraft* 1: 2, S. 177–206, hier S. 181.

10 Harvey, *Lucifer in the City of Lights*, S. 183. Die Publikation erschien zunächst monatlich in 240 Heften und wurde später in zwei Bänden wieder aufgelegt. Déloye, Yves (1992): »Le geste parlementaire. Ch. Hacks ou la sémiologie du geste politique au 19e siècle«, in: *Politix* 5: 20, S. 129–134, hier S. 129; Harvey, *Lucifer in the City of Lights*, S. 178. Jones, *Palladism and the Papacy*, S. 466.

11 Direkter Referenzpunkt war der Roman *Là-bas* von Joris-Karl Huysman. Huysman erwähnt Taxils Palladium-Sekte zudem in seinem Vorwort zu Jules Bois' Abhandlung *Le satanisme et la magie*, wodurch er Taxils Fiktion zu weiterer Bekanntheit verhalf. Ziegler, *Satanism, Magic and Mysticism in Fin-de-siècle France*, S. 50f.

Abbildung 1: Cover von »Le diable au XIXème siècle, illustriert von Albert Guillaume.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

ihr Publikum mit immer absurderen Erzählungen zu testen, beispielsweise mit Episoden wie der von einem geflügelten, Klavier spielenden Krokodil, das angeb-

lich bei einer spiritistischen Séance erschienen war. Trotzdem – oder gerade deshalb – hatte *Le diable au XIXème siècle* bald tausende Leser*innen, die meisten davon dem konservativen Katholizismus zuzurechnen, und machte sich in der französischen katholischen Presse, aber auch international einen Namen.¹²

1897 beendete Taxil die Erfolgsgeschichte seiner Publikation mit einem Knalleffekt, indem er auf einer eigens einberufenen Pressekonferenz öffentlich bekannt gab, dass die gesamte Publikation und alle in ihr auftretenden Charaktere eine Erfindung waren, deren Ziel die Zurschaustellung des Katholizismus und seiner Gutgläubigkeit gewesen sei, wodurch dieser selbst in die Nähe des von ihm denunzierten Aberglaubens gerückt wurde. Die Farce, die *Le diable au XIXème siècle* über die Jahre vollzogen hatte, war so perfekt, dass sich manche Anhänger*innen weigerten, diese anzuerkennen. Der Papst hatte schon vor längerer Zeit von den wahren Hintergründen erfahren, hielt diese jedoch unter Verschluss, um sie zu seinen Gunsten einzusetzen.¹³

Auch über Frankreich hinaus, in England, Italien, Deutschland und den USA hatte die Publikation Bekanntheit erlangt, wobei die in ihr verbreiteten Thesen auch heftig angefochten wurden. In Deutschland versicherte etwa der Jesuit Hermann Gruber der *Kölnischen Volkszeitung* bereits 1896, dass es sich bei der Palladium-Sekte um Betrug handle. 1897 veröffentlichte Gruber die dreibändige Studie *Léo Taxils Palladismus-Roman*, die darauf abzielte, das Kritikvermögen des katholischen Publikums zu schärfen.¹⁴ Nach der Enthüllung ihrer wahren Hintergründe sahen sich Kritiker, die ihr zuvor Unglaubwürdigkeit attestiert hatten, auch in ihrem Urteil bestätigt, wie der englische Okkultist Arthur E. Waite, der die Publikation in *Devil Worship in France* zuvor aufs Schärfste kritisiert hatte.¹⁵ Die in *Le diable au XIXème siècle* abgedruckten Artikel aus *La Croix* zeugen vor diesem Hintergrund nicht nur von Taxils guter Vernetzung mit katholischen Institutionen auch über den nationalen Kontext hinaus, sondern durch die in ihnen geäußerte Anerkennung für Dr. Bataille auch davon, dass auch der in Haiti lebende französische Klebr auf die Macht der Fiktion hereingefallen war.¹⁶

12 Ebd., S. 178 und S. 183.

13 Harvey, *Lucifer in the City of Lights*, S. 201; Jones, *Palladism and the Papacy*, S. 471.

14 Harvey, *Lucifer in the City of Lights*, S. 198.

15 Ebd., S. 201.

16 Jules Aymonin, ein im haitianischen Pétion-Ville tätiger französischer katholischer Priester, schrieb beispielsweise in der *Revue mensuelle*: »J'ai lu avec le plus vif intérêt, à mesure qu'ils apparaissent, tous les feuillets du grand Ouvrage, *Le Diable au XIXè siècle*. J'ai fait plusieurs fois (à l'Œuvre des Bons Livres, 11, rue Canihac) la rencontre d'ecclésiastiques ou de laïcs, qui me demandaient avec une sorte de curiosité si je croyais à tous les récits du bon Dr. Bataille, dont ils soupçonnaient la sincérité. Grand était leur étonnement quand je leur répondais: »le Dr. Bataille m'a appris fort peu de choses sur toutes les pratiques diaboliques, dont il traite avec tant de franchise dans son ouvrage.« Aymonin, Jules (1896): »Le diable à Haïti«, in: *Revue*

In der Forschung wird heute argumentiert, dass *Le diable au XIXème siècle* so erfolgreich war, weil die Publikation bereits existierende gesellschaftliche Ängste und Stereotype aufgriff und spiegelte.¹⁷ Denn die Palladium-Affäre war nur einer in einer ganzen Reihe von Skandalen, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts die französische Dritte Republik prägten und ebenso bereits existierende soziale Ressentiments offenlegten. Da war zunächst der ›Boulangismus‹, eine Affäre um General Boulanger, dessen Anhänger*innen heutigen Einschätzungen von Historiker*innen zufolge eine proto-faschistische und treibende Bewegung für den französischen Nationalismus bildeten. Darauf folgte der Panamaskandal, eine Korruptionsaffäre rund um die Finanzierung des Panamakanals, die, da auch jüdische Aktionäre in die Angelegenheit verwickelt waren, antisemitische Feindseligkeiten schürte. Doch der bekannteste Skandal der Dritten Republik des Fin de Siècle war die sogenannte Dreyfus-Affäre, die zeitgleich mit Taxils Publikation für innenpolitische Turbulenzen sorgte und den Antisemitismus in Frankreich salonfähig machte. Im Zuge dieser Affäre wurde der jüdische Offizier Alfred Dreyfus 1894 auf der Grundlage von zweifelhaften Beweisen des Landesverrats für schuldig befunden. In den darauf folgenden Jahren und Entwicklungen vollzog sich eine gesellschaftliche Spaltung in Dreyfusianer und Anti-Dreyfusianer, die unter anderem dazu führte, dass Émile Zola nach der Publikation seiner Verteidigungsschrift für Dreyfus, *J'accuse*, das Land verlassen musste, um einer Verurteilung zu entgehen.¹⁸

Indem *Le diable au XIXème siècle* die Freimaurer mit einer weltweiten jüdischen Verschwörung in Verbindung brachte, stellte auch Taxils Publikation den aufsteigenden, offenen Antisemitismus der Zeit mit her. Darüber hinaus bediente die Publikation auch rassistische Stereotype im Einklang mit Theorien der Zeit.¹⁹ Diese wurden in den in der Beilage publizierten Texten über Vodou weiter etabliert, indem Vodou als »satanistische Sekte« oder »schwarzes Freimaurertum« dargestellt wurde.²⁰ Die von Taxil und seinen Mitstreiter*innen eingesetzten Diskriminierungsformen bildeten die »Schattenseite«²¹ der eigentlichen Ziele, die sich Ta-

mensuelle religieuse, politique, scientifique, Complément de la publication »Le diable au XIXe siècle« Nr. 27, S. 165 (Hervorhebung im Original).

17 Harvey, *Lucifer in the City of Lights*, S. 178-182.

18 Fuller, Robert Lynn (2012): *The Origins of the French Nationalist Movement, 1886-1914*, Jefferson, North Carolina: McFarland, S. 30; S. 72.

19 Harvey, *Lucifer in the City of Lights*, S. 206.

20 o. V. (1894): »Les satanistes anthropophages«, in: *Revue mensuelle, religieuse, politique, scientifique, Complément de la publication »Le diable au XIXe siècle«* Nr. 6, S. 187-188, hier S. 187.

21 Mignolo, Walter D. (2009): »Coloniality: The Darker Side of Modernity«, in: Breitwieser, Sabine (Hg.): *Modernologies. Contemporary Artists Researching Modernity and Modernism*, Katalog der Ausstellung im Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA), Spanien, S. 39-49, online unter: http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_eng.pdf (zuletzt abgerufen am 01.12.2021)

xil mit der Angelegenheit gesetzt hatte. Diese wiederum standen im Kontext des Kampfes um die Trennung von Staat und Kirche, der in der Dritten Republik in Frankreich ausgefochten wurde, wobei die zentrale Forderung, die von antiklerikalen Strömungen seit den 1870er Jahren vehement vertreten wurde, religiöse Institutionen von staatlichen Bereichen zu trennen, 1905 in der Form vollzogen wurde, die den französischen, laizistischen Staat auch heute noch charakterisiert.²² Für Taxils Publikation lässt sich argumentieren, dass der Rückgriff auf Formen der Diskriminierung innerhalb dieser progressiven Strömung keine Nebensache, sondern grundlegend für seinen Antiklerikalismus war.

Trotz des Überraschungseffekts für das zeitgenössische Publikum, mit dem Taxil das Geheimnis um Dr. Bataille, Diana Vaughn und die anderen Protagonist*innen aus *Le diable au XIXème siècle* lüftete und damit auf den ersten Blick seinen eigenen Ansprüchen genügte, stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage, inwiefern die Publikation nicht auch nachhaltigere Effekte in ganz anderen Feldern hatte – Effekte, die nicht mit dem Ende der Pressekonferenz von der Bühne verschwanden. Denn auch wenn die Palladium-Affäre noch im 21. Jahrhundert als einer der »top ten hoaxes of all times«²³ eingestuft wird, so ist es in den meisten Fällen doch nicht die Affäre selbst, die in Erinnerung geblieben ist, sondern die antisemitischen und rassistischen Stereotype, denen in der Zeitschrift eine Bühne geboten wurde und zu deren Festigung sie, wie zweifelsohne argumentiert werden kann, beigetragen hat. In digitalisierter Form ist *Le diable au XIXème siècle* in den Tiefen des Archivs bis heute zugänglich, wenn auch nicht auf den ersten Blick als Farce erkennbar – dazu später mehr.

Außenansichten des Vodou

Das Thema der in der Beilage zu *Le diable au XIXème siècle* erschienenen Artikelserie war in Europa bereits seit längerer Zeit von Interesse, und auch die zentralen, in »La secte des Vaudoux« aufgerufenen Bilder – Vodou als bedrohliche, mit Giften und Menschenopfern operierende Praxis – waren nicht neu. Der Begriff *Vaudoux* tauchte in Frankreich zum ersten Mal 1789 in den Texten von Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry auf. Der auf Martinique geborene kreolische Anwalt und Plantagenbesitzer, der in Frankreich und Haiti gelebt hatte und dessen Darstellungen der haitianischen Geschichte auch heute noch einflussreich sind, war es

22 Lalouette, Jacqueline (1997): »El anticlericalismo en Francia, 1877-1914«, in: *Ayer* 27, El Anticlericalismo, S. 15-38, hier S. 25.

23 Harvey, *Lucifer in the City of Lights*, S. 202.

auch, der in seinen Texten *les Vaudoux* als beunruhigende Sekte zeichnete.²⁴ Zu diesem Zeitpunkt wurde der Begriff *Vaudoux* als Bezeichnung für eine bestimmte Tanzform verwendet, um diese von anderen afro-karibischen Tänzen wie dem *Dom Père* zu unterscheiden. Erst später wurde er in der Beschreibung von außenstehenden Beobachter*innen zu einem Überbegriff für verschiedene religiös-politische Praktiken.²⁵ Eine Kontinuität stellt allerdings sowohl im Englischen als auch im Französischen die Verwendung der Begriffe *Vaudoux* und *Voodoo* dar, die vor allem im Kontext von massenmedialen, häufig rassistischen Diskursen eingesetzt wurden und den karibischen Referenten als ›exotisch‹, ›bedrohlich‹ und ›barbarisch‹ zeichneten.

Im 19. Jahrhundert wurde Vodou zudem häufig auf ›Magie‹ reduziert. Der französische Missionar François Eldin leitete den Begriff beispielsweise etymologisch vom französischen Wort für Hexer, *Vaudois*, her.²⁶ Nach der Haitianischen Revolution verbreiteten sich unter der Herrschaft von Faustin Souloque (1847-1859) Gerüchte über dessen Verstrickungen in Vodou, die in der Außenwahrnehmung Haitis als Beleg für die ›Unzivilisiertheit‹ des Landes der ehemals Versklavten dienten.²⁷ Der Begriff wurde in diesem Kontext auch herangezogen, um die ›Unfähigkeit‹ Haitis, sich selbst zu regieren, zu erklären. Dieser Diskurs beruhte auf rassistischen Argumenten, die Schwarzen Menschen die Fähigkeit absprachen, Rechtsstaatlichkeit zu praktizieren und Religion (in Abgrenzung von als primitiv eingestuften Kulturen) auszuüben.²⁸

Seit der Okkupation Haitis durch die USA konnten sich zudem Fragmente dieser Zuschreibungen zu »warenförmigen Rassismen«²⁹ verdichten, die seitdem ein mitunter vollständig von ihren Referenten losgelöstes Eigenleben führen. Dies ist beispielsweise bei Vorstellungen von mit Nadeln bestückten Puppen der Fall, die ein Produkt solcher Diskurse kolonialer und neokolonialer Prägung sind, im Vodou

24 Moreau de Saint-Méry, Médéric (1875 [1797]): *Description topographique, psychique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue*, 1. Band, 2. Auflage, Paris: Guérin, Morgand, S. 54f. Vgl. dazu auch das Kapitel WISSENSGESCHICHTEN sowie Ramsey, Kate (2011): *The Spirits and the Law. Vodou and Power in Haiti*, Chicago, London: University of Chicago Press, S. 64f. Jean Casimir zeigt, wie Moreau de Saint-Mérys rassisierende und von seiner Mitgliedschaft im anti-abolitionistischen Club Massiac geprägte Historiografie sich auch in der Sichtweise der Elite Haitis nach der Unabhängigkeit weiter installieren konnte. Casimir, *The Haitians*, S. 120f.

25 Richman, Karen (2008): »A More Powerful Sorcerer: Conversion and Capital in the Haitian Diaspora«, in: *New West Indian Guide* 81: 1&2, S. 1-43, hier 16.

26 Clorméus, *Le vodou haïtien*, S. 54.

27 Vgl. dazu Kate Ramseys fundierte Analyse: Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 79f.

28 Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 55.

29 Vgl. dazu den exzellenten Artikel von Scheiffelle, Peter (2013): »Vodou: Eine politisch-religiöse Praxis zwischen Revolution und Überlebenskampf«, in: *Testcard. Beiträge zur Popgeschichte* 23, Transzendenz: Ausweg, Fluchtweg, Holzweg?, S. 220-230, hier S. 222.

aber in dieser Form nicht existieren. Auch andere Felder sind davon affiziert, wie die Anthropologen Sydney Mintz und Michel-Rolph Trouillot feststellen:

»Most Americans and Europeans think they know what ›voodoo‹ means. The meaning of the phrase ›voodoo economics‹, for example, associated with ex-president George W. Bush, appears to be understood and is clearly recognized as pejorative, even though it has never been defined.«³⁰

Wissenschaftler*innen und Praktizierende haben in den letzten Jahrzehnten aus diesem Grund in Abgrenzung von solchen rassistischen und esoterischen Begriffen und Diskursen die Schreibweise Vodou durchgesetzt, um dadurch ein »unvoreingenommenes Sprechen«³¹ zu ermöglichen. Dennoch werden diese Bemühungen um die Anerkennung des 2003 in Haiti offiziell als Religion anerkannten Vodou auch heute noch immer wieder übergangen.³²

Vodou-Geschichte

Die Praxis des Vodou entstand zur Zeit der Plantagenökonomie aus dem Zusammentreffen unterschiedlicher Kulturen von versklavten Menschen aus Afrika auf dem von Frankreich beherrschten heutigen Haiti.³³ Da sie auch Elemente des Katholizismus beinhaltet, betonen Forscher*innen wie Stephan Palmié nicht nur die Verbindungen zu anderen afro-karibischen, synkretistischen, religiösen Systemen, sondern auch die politischen, kulturellen und ökonomischen Zusammenhänge, die Vodou als Teil einer »atlantischen Moderne«³⁴ situieren. Diese Argumentation grenzt sich deutlich von früheren, aber immer wieder aktualisierten Argumentationsweisen ab, die afro-karibische Religionen als »rückständige« oder »traditionelle« Antithesen zu einer ausschließlich im heutigen Europa verorteten Moderne darstellten.

30 Mintz, Sydney; Trouillot, Michel-Rolph (1995): »The Social History of Haitian Vodou«, in: Cosentino, Donald (Hg.): *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles, University of California Press, S. 123-147, hier S. 123.

31 Scheiffele, *Vodou*, S. 222. Alternativ zu ›Vodou‹ wird auch der Begriff ›Vodoun‹ verwendet.

32 Im deutschsprachigen Raum wurde etwa von Peter Scheiffele zu Recht eine in das Thema einführende wissenschaftliche Monografie kritisiert, die, solchen Anstrengungen zum Trotz, die amerikanische Schreibweise verwendet und damit die Möglichkeit ausschlägt, die Debatte um eine bewusste Begriffsverwendung auch im deutschsprachigen Raum in Gang zu setzen. Scheiffele, *Vodou*, S. 222. Zur Anerkennung von Vodou als Religion: Kuyu, Camille (2008): »Réponses vodou aux demandes de justice et d'accès au droit en Haïti«, in: Hainard, Jacques; Mathez, Philippe; Schinz, Olivier (Hg.): *Vodou*, Genf: Musée d'ethnographie, S. 143-163, hier S. 146.

33 Mintz; Trouillot, *The Social History of Haitian Vodou*, S. 123.

34 Palmié, *Wizards and Scientists*, S. 15.

Im Gegensatz zu Fremdbezeichnungen wie Vodou geht die Selbstbezeichnung von praktizierenden Vodouizan auf die Beschreibung einer Aktivität zurück: *sèvi lwa* oder im Französischen *service aux esprits*, »den Geistern dienen«. ³⁵ Die multiplen *lwa* – in einer »Kreuzung von Sprachen und Begriffen« ³⁶ auch *loa*, *anges*, *invisibles*, *mystères* oder *diabls* genannt – führen in ihren Namen und Ikonografien afrikanische und europäische Elemente zusammen und ergänzen diese durch kreolische Elemente, die in der Karibik selbst entstanden sind. Die *lwa* werden in zwei Subströmungen oder *nanchon* (»Nationen«) unterteilt, die eher seelsorgerische *Rada* und die eher kämpferische *Petwo*. Sie sind einer höheren Gottheit untergeordnet, *Bondyé*, dem »guten Gott«, der eine unpersönliche Kraft darstellt. ³⁷ Die Beziehungen der Praktizierenden zu einzelnen, vererbaren oder käuflichen *lwa* beruhen auf gegenseitigem Geben und Nehmen, wobei das »Füttern« (*manje lwa*) mit Gaben wie Rum, Geld oder Lebensmitteln das bedeutendste Symbol in den rituellen Diskursen und Praktiken ist. Die Herkunft der *lwa* wird einem mythischen Afrika, *Ginen*, zugeschrieben, dem Land unter dem Wasser, das gleichzeitig die Erinnerung an die Versklavung und die Deportation aus Afrika aufrechterhält. ³⁸ Da der Begriff *lwa* wie das französische *loi* (»Gesetz«) ausgesprochen wird, wurde in der Forschung wiederholt die Frage aufgeworfen, was die französischen Kolonialherren wohl hinter diesem Begriff der Versklavten vermuteten: »It would be interesting to know«, schreibt etwa Colin (Joan) Dayan, »what those possessed by the *loi d'état* [Gesetz des Staates, G.R.] thought the slaves were doing when they prayed to and called for their *loa*.« ³⁹

Auch wenn der Ablauf eines *sèvi* einem bestimmten *regleman* (vom französischen *règlement*, »Ordnung«) folgt, gibt es im Gegensatz zu anderen Religionen im Vodou keine schriftliche Kodifizierung, keine Institutionalisierung und auch kein Oberhaupt, weshalb eine Vielzahl an unterschiedlichen lokalen Praktiken existiert. Auch die *lwa* werden ständig aktualisiert und ergänzt. Vodou kann deshalb als ein offenes, additives religiöses System in ständiger Transformation charakterisiert

35 Auch die Etymologie des Begriffs Vodou wurde 1928 vom haitianischen Ethnologen Jean Price-Mars in *Ainsi parla l'oncle* (»So sprach der Onkel«) aus dem in Dahomey verbreiteten Begriff für Geist hergeleitet. Diese etymologische Herleitung bestätigte frühere Argumente, die den Begriff auf afrikanische Sprachen zurückführten. Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 6. Vgl. zu früheren etymologischen Einschätzungen beispielsweise Clorméus, *Le vodou haïtien*, S. 55.

36 Dayan, Joan (Colin) (1997): »Vodoun, or the Voice of the Gods«, in: Fernández Olmos, Margárite; Paravisini-Gebert, Lizabeth (Hg.): *Sacred Possessions. Vodou, Santería, Obeah and the Caribbean*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers, S. 13-36, hier S. 26.

37 Bellegarde-Smith; Michel, *Danbala/Ayida as Cosmic Prism*, S. 473.

38 Richman, *A More Powerful Sorcerer*, S. 16.

39 Dayan, *Vodoun*, S. 24f.

werden.⁴⁰ Die einzelnen lokalen Gemeinschaften sind rund um eine besonders erfahrene Person, einen *oungan* (»Priester«) oder eine *manbo* (»Priesterin«) organisiert. Dieser Zusammenschluss zu Kollektiven zeugt auch von den sozialen Funktionen des Vodou, das durch Formen der Solidarität und Unterstützung in der Gruppe und durch die *lwa* Hilfe im Alltag bedeutet – in Lebensbereichen wie Gesundheit oder zur Lösung von Konflikten.⁴¹

Allerdings bleibt eine Perspektive auf Vodou als Religion zu einseitig, da es seit seiner Entstehung noch zu Zeiten der Plantagenökonom auch eine politische Praxis ist.⁴² Auch die Manifestierung der *lwa* in den Körpern der Praktizierenden steht in diesem Kontext: In der Sprache des Vodou erklimmt der oder die betreffende *lwa* in diesem Fall das ihm bzw. ihr zugehörige *chwal* (»Pferd«). Die Ereignisse in der daraus resultierenden Trance fungieren als »Kommentar«⁴³ zu lokalen Ereignissen, aber auch zu Geschichten von größerer Reichweite:

»Die Geister oder vielmehr die komplexe und teils widerspruchsvolle Geschichte der Vorfahren müssen immer wieder aufs Neue in die Körper schlüpfen, den Körper besteigen, erinnern und erfahren, deren Geburt und Entwicklung inmitten von Überlebenskampf und Konflikt platziert werden. Mit ihnen bezieht man Stellung im Hier und Jetzt. Das ist der politische Aspekt von Vodou. In ihm wird die Geschichte von Unterdrückung, Verfolgung, aber auch von Sieg und Niederlage körperlich wachgerufen und kollektiv erfahrbar gemacht.«⁴⁴

Vodou ist in diesem Sinn eine alternative Form der Geschichtsschreibung, die über die Generationen hinweg eine aus schriftlichen Texten meist ausgeklammerte Geschichte weitergibt.⁴⁵ Diese politische Bedeutung zeigt sich beispielsweise an der Zeremonie des *bois caïman* (»Krokodilwald«), bei der am Vorabend der Haitianischen Revolution die Beteiligten vom *oungan* Boukman Dutty und der *manbo* Cécile Fatiman auf die kommenden Ereignisse eingeschworen wurden. Sie zeigt sich etwa auch im Fall der Revolte von Makandal, dem entflohenen Sklaven, der mündlichen Erzählungen zufolge durch Gifte die Beherrschenden aus dem Weg räumte, andere Versklavte zu sich holte und nach seiner Verurteilung sogar seine von den französischen Kolonialmächten angeordnete Hinrichtung auf dem Scheiterhaufen überlebt haben soll.⁴⁶

40 Hainard, Jacques; Mathez, Philippe; Schinz, Olivier (2008) (Hg.): *Vodou*, Genf: Musée d'ethnographie, S. 18.

41 Clorméus, *Le vodou haïtien*, S. 82.

42 Scheiffele, *Vodou*, S. 225.

43 Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 9.

44 Scheiffele, *Vodou*, S. 228f.

45 Dayan, *Vodoun*, S. 23.

46 Mintz; Trouillot, *The Social History of Haitian Vodou*, S. 138. Der kubanische Autor Alejo Carpentier hat diesen Mythen in *El reino de este mundo* (1949) ein literarisches Denkmal gesetzt.

In diesen Szenen zeigt sich, dass der Entstehungskontext des Vodou in der Plantagenökonomie maßgeblich für die politische Organisation der Versklavten war. Dies drückt sich auch in der visuellen Sprache des Vodou aus. Sie ist über die sprachliche Prägung durch das haitianische *kreyòl* hinaus auf visueller Ebene in *vèvè*-Symbolen strukturiert, die eine Form der Kommunikation der Versklavten darstellte.⁴⁷ Sie zeigt sich auch in den an politische Funktionen angelehnten Bezeichnungen innerhalb der Gemeinschaften – wie *président*, *sénateur*, *commandant de division* etc. –, die als ›Schattenkabinette‹ den Regierenden auch nach der Haitianischen Revolution ein Dorn im Auge waren.⁴⁸ Wie Laënnec Hurbon argumentiert, bildet dieses »radikale Imaginäre« zusammen mit der gemeinschaftlichen Bindung die Basis für die politische Dimension des Vodou.⁴⁹

Allerdings ist auch dieser Fokus auf Vodou als Form des politischen Widerstands eine Vereinfachung: Denn die gezielten Selbstinszenierungen durch Praktiken und Symbole, die mit Vodou assoziiert werden, von denen Politiker nach der Haitianischen Revolution wiederholt Gebrauch machten, zeugen von komplexeren Verwicklungen.⁵⁰ Die »Manipulierung«⁵¹ des Vodou für den Staatsterror unter der Diktatur von François Duvalier (1957-1971), unter anderem durch den Einsatz von paramilitärischen, von den USA mit ausgebildeten Truppen, den *ton ton makout* (›Onkel Menschenfresser‹), ist dafür ein besonders prominentes Beispiel. Diese Truppen verübten schwere Menschenrechtsverletzungen gegen Oppositionelle, die von Folter bis zu Mord und der Praxis des Verschwindenlassens reichten. Duvalier, der im Umkreis der entstehenden haitianischen Ethnologie und innerhalb der nationalistischen, indigenistischen Bewegung operierte, streute nicht nur Gerüchte über seine eigene Involviertheit in die politisch-religiöse Praxis, wobei er willentlich mit der Assoziierung von Vodou und schadenstiftender Magie spielte. Darüber hinaus versuchte Duvalier auch, *oungan* und *manbo* in sein staatliches Terrorregime zu integrieren. Diese Aneignung hatte sowohl auf Praktizierende als auch auf die Wahrnehmung des Vodou insgesamt verheerende Auswirkungen und forcierte dessen Stereotypisierung als ›schwarze Magie‹.⁵²

47 Diese rituellen, geometrischen Muster werden noch heute zu Beginn jeder Zeremonie auf den Boden gezeichnet, um die *Iwa* in den Körpern der Praktizierenden manifest werden zu lassen. Vgl. dazu etwa Desmangles, Leslie (2006): »African Interpretations of the Christian Cross in Vodou«, in: Michel, Claudine; Bellegarde-Smith, Patrick (Hg.): *Vodou in Haitian Life and Culture. Invisible Powers*, New York, Hampshire, England: Palgrave, S. 39-50, hier S. 47.

48 Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 52.

49 Hurbon, Laënnec (1993): *Les mystères du vaudou*, Paris: Gallimard, S. 33.

50 Ebd., S. 138.

51 Ebd., S. 144.

52 Vgl. dazu Charlier-Doucet, Rachele (2005): »Anthropologie, politique et engagement social: L'expérience du Bureau d'ethnologie d'Haïti«, in: *Gradhiva* 1/2005, online unter: <http://grad>

Diese ethnozentrische und rassistische Wahrnehmung wurde durch einen besonders exzessiven Fokus auf die »transformativen Praktiken« des Vodou weiter genährt, wie Mintz und Trouillot ausführen:

»Almost all religions include what some anthropologists call ›transformative practices‹, that is, acts which, when performed properly by humans, mobilize ›supernatural‹ forces in order to affect human life. Such transformative practices appear to most outsiders as ›magic‹ regardless of their ethical value – whether they have benign consequences (such as purification) or bad ones (such as the death of an enemy). An American Indian rain dance is an obvious transformative practice; so is a Roman Catholic mass. When a Christian family gathers around the bed of a sick child to pray for her recovery, family members engage in transformative practice.«⁵³

Für Vodou sind solche transformativen Praktiken in diesem Kontext vor allem deshalb relevant, weil die ethischen Grenzen zwischen ›gut‹ und ›böse‹ aufgrund der offenen Grundstruktur nicht institutionell festgelegt, sondern in ihrer Verwendung immer neu definiert werden:

»Most [Vodou] spirits are inherently neither good nor bad, although some do more good than others, and some are primarily malevolent. [...] The difference between good and evil depends on the ways in which one validates access to them and the purposes for which they are put to use. *Lwa erite* (inherited spirits) perform good deeds; *lwa achte* (bought gods) perform most malevolent ones. Similarly to serve the gods ›with the right hand‹ is to call upon their forces to do good, whereas to serve them ›with the left hand‹ is to do evil. In short, the difference between good and evil is realized in practice rather than through some essential manicheism as in Christianity. Quintessential Evil and its manifestations (such as Lucifer, the fallen angel, or the devil figure, *djab*) are among Vodou's most Christian legacies – an ironic inheritance, given Vodou's diabolical reputation among Christians.«⁵⁴

Auch die Rolle der *oungan* oder *manbo* ist von dieser an die Praxis gebundenen Logik nicht ausgenommen und wird, anders als im Katholizismus, nicht per se als ›gut‹ definiert: Je nachdem, mit welcher Hand die betreffende Person den Geistern dient, kann sie auch zu einem *bòkò*, einem Magier, werden. Für Praktizieren-

[hiva.revues.org/313](https://doi.org/10.14391/9783839452202-002) (zuletzt abgerufen am 01.12.2021); Mintz; Trouillot, *The Social History of Haitian Vodou*, S. 144f. sowie Scheiffele, *Vodou*, S. 228.

53 Mintz; Trouillot, *The Social History of Haitian Vodou*, S. 129.

54 Mintz; Trouillot, *The Social History of Haitian Vodou*, S. 131.

de übernimmt die Abgrenzung von schadenstiftender Magie also eine konstitutive Rolle für die Definition von Vodou.⁵⁵

Die Performanz des Gesetzes

Im Gegensatz zu dieser Selbstdefinition wurde Vodou in der Außenwahrnehmung kontinuierlich mit ›Aberglaube‹ und ›Magie‹ gleichgesetzt. Eine konkrete Folge davon war die erste, bereits erwähnte, vom römisch-katholischen Klerus in Haiti initiierte *campagne anti-superstitieuse*, in deren Kontext die Texte über Vodou, die in *Le diable au XIXème siècle* publiziert worden waren, zu situieren sind. Während in Frankreich der Kampf um die Ideale der Französischen Revolution unter anderem mit dem Mittel der Farce geführt wurde und Laizismus schließlich als noch heute gültiges Prinzip des Staates etabliert wurde, hatten die stereotypisierten Bilder, die in Texten wie »La secte des Vaudoux« geformt wurden, auf der anderen Seite des Atlantiks direkte Auswirkungen auf Praktizierende, ebenso wie auf das Verhältnis zwischen Staat und römisch-katholischer Kirche, die – auch vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Kämpfe und ihrer bevorstehenden Zurückdrängung in Frankreich – in Haiti mit besonderer Schärfe auf die Kriminalisierung von Praktiken pochte, die der katholischen Norm nicht entsprachen.

Nach der Haitianischen Revolution hatte die römisch-katholische Kirche zunächst keine offizielle Funktion inne.⁵⁶ Denn während das von Louis XIV. erlassene Dekret des *Code Noir* 1685 den Katholizismus noch als einzige in den französischen Kolonien zulässige Religion bestimmt hatte, untersagte die Verfassung aus dem Jahr 1805 – der Regierungszeit Jean-Jacques Dessalines' – die Dominanz jeglicher Religion ebenso wie die staatliche Finanzierung von religiösen Institutionen. Auch die Scheidung wurde legalisiert. Nach der Ermordung Dessalines' und der Zweiteilung des Landes änderten sich die Beziehungen zwischen römisch-katholischer Kirche und der im Norden etablierten Monarchie bzw. der im Süden ausgerufenen Republik, denn Dessalines' Nachfolger – Henri Christophe im Norden und Alexandre Pétion im Süden – waren durchaus an der Einbindung des Katholizismus in die offiziellen Institutionen des Landes interessiert. In Ermangelung eines Kon-

55 Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 9. Vgl. dazu auch Dayan, *Vodoun*, S. 28.

56 Zum Prozess der Haitianischen Revolution zwischen 1791 und 1804 vgl. u. a. James, CLR (1989 [1963]): *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, New York: Random House; Geggus, David (Hg.) (2014): *The Haitian Revolution. A Documentary History*, Indianapolis, Cambridge: Hackett; Dubois, Laurent (2004): *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press sowie Casimir, *The Haitians*, S. 4f.

kordats ging diese mit der staatlichen Kontrolle der wenigen in Haiti verbliebenen Priester einher.⁵⁷

Nach dem Tod Pétiens übernahm Jean-Pierre Boyer zunächst die Führung der Republik und vereinte 1820, nach dem Tod Henri Christophes, beide Teile Haitis. Boyer war es auch, der 1825 in Frankreich die Anerkennung Haitis als unabhängige Nation erreichte. Für diesen offiziellen Akt musste Haiti Reparationszahlungen in Höhe von 150 Millionen Francs für den ›Verlust‹ der Kolonie leisten, deren Folgen das haitianische Staatsbudget bis weit ins 20. Jahrhundert belasteten. Bereits nach der Vereinbarung durch Boyer wurden für die Rückzahlung erstmals Kredite bei einer französischen Bank aufgenommen, wodurch die bis heute andauernde Spirale aus Auslandsschulden und Armut in Gang gesetzt wurde. Boyers Versuche, mit dem Vatikan ein Konkordat auszuhandeln – das aufgrund der diplomatischen Isolation Haitis nach der Unabhängigkeit auch von politischer und ökonomischer Bedeutung war – scheiterten bis zum Ende seiner Amtszeit, unter anderem auch deshalb, weil manche seiner Unterstützer die Gefahr, dadurch die Selbstbestimmung des Landes erneut aufs Spiel zu setzen, als zu hoch einschätzten.⁵⁸

Erst 1860, unter General Fabre Nicolas Geffard (1859-1867), wurde ein solches Konkordat unterzeichnet, wodurch die Autorität des Vatikans wiederhergestellt wurde. 1864 kehrte die katholische Kirche nach Haiti zurück.⁵⁹ Französische Priester und Missionare wurden erneut nach Haiti entsandt und erhielten dort auch die Kontrolle über die wichtigsten Schulen.⁶⁰ Neben der neuerlichen und offiziellen Anerkennung des Katholizismus als Staatsreligion und Gehaltszahlungen für den Klerus von Seiten des Staates beinhaltete der Vertrag auch einen Artikel, der die in Haiti tätigen Bischöfe und Erzbischöfe zur Loyalität gegenüber dem haitianischen Staat verpflichtete. Diese Versicherung war vor allem angesichts von Gerüchten von Relevanz, die katholischen Missionare seien in Wahrheit koloniale Agenten, die Frankreich zur Rückeroberung seiner ehemals profitabelsten Kolonie eingesetzt habe.⁶¹

In der Forschung wird heute argumentiert, dass, auch wenn dies im Konkordat nicht explizit gemacht wurde, die Verfolgung des als ›Aberglaube‹ verunglimpften Vodou sowohl vom Staat als auch von der katholischen Kirche selbst als deren hauptsächliche Funktion in Haiti angesehen worden sein dürfte. Populäre rituelle Praktiken wurden ab diesem Zeitpunkt von beiden Seiten vermehrt unter Berufung auf *les lois divines et humaines* denunziert, wobei die katholische Kirche die Gesetzestexte des haitianischen Staates gegen *les sortilèges* (›Zaubereien‹) als Ausgangspunkt

57 Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 54f.

58 Ebd., S. 63 und S. 78f.

59 Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 83.

60 Richman, *A More Powerful Sorcerer*, S. 11.

61 Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 81.

für neue disziplinierende Maßnahmen zur Verfolgung populärer ritueller Praktiken nahm.⁶²

Die Kategorie der *sortilèges* schien erstmals 1835 im haitianischen *Code Pénal* auf. Boyer hatte dieses Strafgesetzbuch, das Delikte definierte und ihre Bestrafung festlegte, in Anlehnung an den französischen *Code Napoléon* erstellen lassen, der zu diesem Zeitpunkt vielen modernen Staaten als Modell diente. Die Artikel 405-407 zum Thema der *sortilèges* waren allerdings in dieser Form in der französischen Vorlage nicht vorhanden. Dennoch steht die Konstruktion der *sortilèges* in Zusammenhang mit der kolonialen Geschichte: Denn während in Frankreich die Kriminalisierung von als *sorcellerie* eingestuften Praktiken bereits 1682 durch ein Edikt reduziert wurde und diese nach der *affaire des poisons* nicht mehr weiter thematisiert wurden, wurde der »*sorcier of color*«⁶³ seit dem 18. Jahrhundert als Bedrohung der Kolonien inszeniert.⁶⁴

Während der erste Artikel des Boyer'schen *Code Pénal* festlegte, dass alle Menschen, die *ouangas*, *caprelatas*, *vaudouxs*, *donpèdre*, *macandals* oder andere *sortilèges* herstellten, mit bis zu sechs Monaten Gefängnis und einer Geldstrafe belegt werden sollten, schrieb der zweite Artikel für Menschen, die mit Wahrsagen oder Kartenlesen Geld verdienten, ebenfalls eine, wenn auch mildere, Geld- und Gefängnisstrafe vor. Der dritte Artikel kriminalisierte den Besitz von Musikinstrumenten, Utensilien oder Kostümen, die mit den in den beiden vorhergehenden Artikeln beschriebenen Praktiken in Zusammenhang standen.⁶⁵ »The antecedents of this law«, schreibt Kate Ramsey,

»lay more in the proliferation of ordinances promulgated in late colonial Saint-Domingue interdicting, in ever more specific and strenuous terms, the ritual practices of slaves, marrons, and free gens de couleur that were considered potentially subversive of the colonial order. Yet when compared with the severity of those laws and of contemporaneous laws against African-based ritual practices in the British Caribbean colonies, one of the most striking features of the Haitian law was its relative mildness.«⁶⁶

Denn während in Haiti zunächst relativ milde Geld- und Gefängnisstrafen vorgesehen waren, konnte in Barbados eine für die Praxis des Obeah verurteilte Person

62 Ebd., S. 81f.

63 Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 32.

64 Die Dekriminalisierung von *sorcellerie* in Frankreich wird in der Forschung als direkte Reaktion auf die *affaire des poisons* am Hofe Louis' XIV betrachtet. Vgl dazu Monter, William (2013): »Witchcraft trials in France«, in: Levack, Brian (Hg.): *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford: Oxford University Press, S. 218-231, hier S. 219. Vgl. zur *affaire des poisons* auch das Kapitel KRITIK UND STRAFE.

65 Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 58f.

66 Ebd., S. 59.

verbannt oder mit dem Tod bestraft werden. Auch in Jamaika waren nach 1860 für solche Delikte Auspeitschungen vorgesehen. Bemerkenswert an den haitianischen Gesetzen ist darüber hinaus, dass die Praktiken, die sie kriminalisieren, abgesehen von der Bezeichnung als *sortilèges* nicht weiter definiert werden. Am auffälligsten jedoch ist, dass unter den Praktiken, die in Artikel 405 aufgezählt werden, auch Vodou zu finden ist, das von Praktizierenden selbst als das genaue Gegenteil von schadenstiftender *maji* (»Magie«) definiert wurde.⁶⁷ Auch der *Code Pénal* folgte damit einer Außenwahrnehmung, die den Begriff als Synonym für »Magie« und »Aberglauben« verwendete und gliederte Vodou unter die allgemeine Kategorie der *sortilèges* ein, wodurch er die Wahrnehmung des katholischen Klerus in Haiti in dieser Hinsicht gleichzeitig reproduzierte und bestärkte.

Die vorherrschende Vodou-Wahrnehmung, die viele der in Haiti tätigen katholischen Missionare an den Tag legten, wurde allerdings auch von anderen Faktoren beeinflusst. Erstens lässt sich argumentieren, dass die Farce, die Taxil in Frankreich unternommen hatte – und die erst ein Jahr nach der Ankunft des katholischen Klerus in Haiti enthüllt wurde – dessen vorgeprägte Bilder beeinflussten. Wie Mintz und Trouillot in ihrer Sozialgeschichte des Vodou feststellen, hatte zweitens die Abwesenheit eines Konkordats dazu geführt, dass die politisch-religiöse Praxis sich weiter entfalten konnte, weshalb die Zeit um 1850 als ihre Hochphase gelten kann.⁶⁸ Die Verbreitung des Vodou zu diesem Zeitpunkt beförderte den französischen Klerus bei seiner Ankunft in Haiti 1864 in der Überzeugung, die politisch-religiöse Praxis bekämpfen zu müssen. Drittens hat ein Kriminalfall, die so genannte *affaire de Bizoton* oder *affaire Claircine*, die in diesem Jahr die haitianische Presse füllte, zu einer stigmatisierenden Wahrnehmung beigetragen.⁶⁹

In diesem Prozess wurde eine Gruppe von Vodouizan des rituellen Kannibalismus beschuldigt und später für den Mord und die angebliche Verspeisung eines Kleinkinds verurteilt. Nach Misshandlungen wurden die beschuldigten Personen am 13.2.1864 öffentlich hingerichtet.⁷⁰ International hatte die *affaire Claircine* vor allem durch den britischen Konsul in Haiti, Spenser St. John, Aufmerksamkeit erlangt, da dieser in seinem 1884 veröffentlichten und breit rezipierten Werk *Hayti or the Black Republic* in einem »Vaudoux Worship and Cannibalism« betitelten Kapitel ausführlich davon berichtete.⁷¹ Wie in der Forschung bemerkt wurde, thematisierte Spenser St. John auch die unter Misshandlungen erzwungenen Geständnisse der

67 Ebd., S. 59–61.

68 Mintz; Trouillot, *The Social History of Haitian Vodou*, S. 141.

69 Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 83.

70 Clorméus, *Le vodou haïtien*, S. 87.

71 St. John, Spenser Sir (1889 [1884]): *Hayti or the Black Republic*, London: Smith Elder, S. 197f. Vgl. dazu genauer das Kapitel DIE LÜCKEN DER ARCHIVE.

Angeklagten. Diese führten aber nicht etwa zu einer Infragestellung des Prozesses, sondern bestärkten den Autor in seiner Auffassung, dass Kannibalismus und Vodou zusammengehörten.⁷² Doch auch in weniger prominenten Texten fand die Anklage der *affaire Claircine* Widerhall: der rituelle Kindsmord, der in »La secte des Vaudoux« skizziert wird, enthält Elemente der Anklage des realen Kriminalfalls, die dem fiktiven Text ganz offensichtlich als Grundlage diente. Beide Texte übersetzten somit Elemente antisemitischer Propaganda in den karibischen Raum, mit der in Europa seit Jahrhunderten jüdische Minderheiten als Kannibalen und rituelle Kindermörder verunglimpft wurden.⁷³

In Haiti kamen die Reaktionen auf die internationale Aufmerksamkeit, die der Prozess ausgelöst hatte, zunächst von staatlicher Seite. Präsident Geffrard nahm den Prozess zum Anlass für strafrechtliches Vorgehen gegen Vodouizan, von der er kurz danach – als Folge des öffentlichen Drucks – wieder Abstand nahm. Sechs Monate später, im Mai 1864, vollzog Geffrard allerdings einen neuerlichen Richtungswechsel und unternahm einen Vorstoß für einen neuen *Code Rural*, ergänzte den existierenden *Code Pénal* und dehnte die Strafen für *les sortilèges* weiter aus. Außerdem wurde dem Artikel 246, der das Verbrechen der Vergiftung definierte, ein Satz hinzugefügt, der das Herbeiführen des »Status der Lethargie« als Mordversuch einstuft. Dieser Artikel wurde immer wieder als Hinweis darauf gewertet, dass Zombifizierung bereits im 19. Jahrhundert bekannt und strafbar war.⁷⁴ Der Begriff selbst taucht allerdings im Strafgesetzbuch nicht auf; diese Zuschreibung in wissenschaftlichen ebenso wie in literarischen Texten hat also die Figur des Zombie als juristisches Faktum produziert und reproduziert.

Die Einführung eigener Gesetzestexte zur Bekämpfung von unter dem Begriff der *sortilèges* subsumierten Praktiken von Seiten der haitianischen Regierung war vor allem als ein auf Außenwirkung bedachtes Signal zu verstehen. Kate Ramsey hat argumentiert, dass diese Gesetze der Regierung mit Blick auf die internationale Wahrnehmung Haitis konzipiert worden waren und darauf abzielten, Haitis »Fortschritt« und »Zivilisierung« zu beweisen. Doch die Effekte waren nicht so eindeutig, wie Ramsey weiter zeigt:

»Yet prohibition has a dual and paradoxical nature: as much as it negates, it also affirms. [...] In prohibiting *les sortilèges* – a colonial construction, not a popular category – the Haitian state sought, in part, to provide evidence of its own

72 Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 84.

73 Erb, Rainer (2003): »Die Ritualmordlegende. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert«, in: Buttaroni, Susanna; Musiał, Stanisław (Hg.): *Ritualmord. Legenden in der europäischen Geschichte*, Wien: Böhlau, S. 11–20.

74 Vgl. beispielsweise Davis, Wade (1988): *Passages of Darkness. The Ethnobiology of the Haitian Zombie*, Chapel Hill, London: University of North Carolina Press, S. 77 oder Murphy, *White Zombie*, S. 51.

civilizing offensive and political modernity. Yet, because prohibition is a Trojan horse that affirms what it negates, these laws and the court proceedings through which they were sometimes enforced were paradoxically seized upon by Haiti's late nineteenth- and early twentieth-century detractors as positive, even official, proof of the reality and existence of practices that the Haitian state, through interdiction, sought to disavow.«⁷⁵

Die *affaire Claircine* geriet nicht nur auf die Agenda des Staates, sondern befeuerte auch die *campagne anti-superstitieuse* der katholischen Kirche, wie der haitianische Intellektuelle Hannibal Price 1900 in *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti* argumentiert hat.⁷⁶ Diese Kampagne war 1895 von Bischof Monseigneur François-Marie Kersuzan, der seit 1886 im Norden Haitis arbeitete, initiiert worden, und zwar in dezidiert Abgrenzung von der staatlichen Politik und anderen Vertretern der katholischen Kirche in Haiti, die seine Ansichten nicht teilten.

1896 gründete er die Zeitschrift *La Croix*, deren Kampagne gegen die Praxis des Vodou sich nicht nur an die katholische Kirche richtete, sondern auch die Bevölkerung zur Denunziation aufrief. In ihr wurden auch die Namen vermeintlicher *bòkò* veröffentlicht und die Laxheit des Staates angeprangert, was die Anwendung der Artikel 405-407 des Strafgesetzbuches betraf. Kersuzan berief sich dabei zum einen auf das Stereotyp der Unfähigkeit Haitis, sich selbst zu regieren, zum anderen darauf, dass in einer nunmehr freien Nation Vodou die geistige ›Versklavung‹ fortführe.⁷⁷ Ende 1896 ging Kersuzan noch einen Schritt weiter: Er gründete die *Ligue contre le Vaudoux*, die nicht nur Mitglieder der Kirche, sondern auch der haitianischen Elite umfasste, und die weiter gegen die ›Idolatrie‹ des Vodou vorging.⁷⁸

Doch der Angriff auf die Statuen katholischer Heiliger, die im Vodou bestimmte *lwas* symbolisieren, konnte für den Katholizismus selbst nicht ohne Folgen bleiben. Als die religiösen Autoritäten beispielsweise im Jahr 1900 beschlossen, eine Statue Saint Jacques' – der im Pantheon des Vodou den wichtigen Ogou-Feray repräsentiert – durch ein Gemälde zu ersetzen, waren Aufruhr und Empörung der Bevölkerung so groß, dass das Unternehmen von der Regierung vorzeitig abgebrochen wurde, um die Priester der Kirchengemeinde zu schützen. Laënnec Hurbon hat deshalb argumentiert, dass die Kriminalisierungen der von Kersuzan initiierten *campagne anti-superstitieuse* zum Scheitern verurteilt waren, weil sie mit der Ver-

75 Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 91 (Hervorhebung im Original). Vgl. dazu auch Hurbon, *Le barbare imaginaire*, S. 113f. Hurbon argumentiert, dass es nicht nur darum ging, die ›Zivilisation‹ Haitis nach außen zu beweisen, sondern auch um eine klare Abgrenzung der urbanen Eliten von den ruralen *paysans*. Vgl. ebd., S. 115.

76 Vgl. dazu Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 83.

77 Ebd., S. 106.

78 Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 111 und S. 116.

folgung von ›Idolatrie‹ – durch die Verschlingenheit des *Vodou* mit katholischen Symbolen – ihre eigene Existenz bedrohte.⁷⁹

Vom Umgang mit Kolonialität

Über die Dokumentationsfunktion dieser repressiven Kampagne hinaus stellt sich ausgehend von den Texten der ersten *campagne anti-superstitieuse*, die in der Beilage zu *Le diable au XIXème siècle* dem Publikum in Frankreich zugänglich gemacht wurden, aus der Perspektive einer Verflechtungsgeschichte auch die Frage, inwiefern eine kritische Lektüre solcher diffamierender Texte heute einen Beitrag zu historischer Forschung auf beiden Seiten des Atlantiks leisten kann. Denn sie veranschaulichen nicht nur, wie stereotype Vorstellungen entstehen – in »La secte des Vaudoux« beispielsweise durch Bilder, die auf den Kriminalprozess der *affaire Claircine* rekurrierten und so die Sensationslust auf Berichte von Kindesopfern und magischen Praktiken aus den ehemaligen französischen Kolonien für das Publikum in Frankreich befriedigten. Texte wie diese sind auch ein Beispiel dafür, wie sich koloniale Denk- und Wahrnehmungsmuster über koloniale Herrschaft hinaus fortsetzen. Denn koloniale Strukturen gehören mit der Unabhängigkeit ehemals kolonialisierter Staaten keineswegs der Vergangenheit an. Im Gegenteil: Sie finden unter anderem in Ökonomie, Politik und Kultur ihr Fortwirken. Der peruanische Soziologe Aníbal Quijano prägte dafür den Begriff der ›Kolonialität‹. Kolonialität als Herrschaftsstruktur ist Quijano zufolge von zeitlich begrenzten Epochen des Kolonialismus zu unterscheiden, wenngleich auch nicht davon losgelöst zu denken: Kolonialität geht über den zeitlichen Rahmen des Kolonialismus hinaus und setzt dessen Herrschaftsstrukturen noch 500 Jahre später und auch an anderen Orten und in anderen Kontexten fort.⁸⁰ Der Begriff beschreibt damit die bis heute wirksamen Effekte einer im 15. und 16. Jahrhundert mit der Kolonialisierung Amerikas begonnenen, von Europa ausgehenden »Ordnung der Welt«, die nicht nur die

79 Hurlon, *Le barbare imaginaire*, S. 129f., zu Saint-Jacques/Ogou-Feray: S. 130.

80 Quijano, Aníbal (2000): »Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina«, in: Edgardo Lander (Hg.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, S. 201-246, nach <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf> (09.12.2015). Vgl. dazu auch: Mignolo, Walter (2011): »Geopolitics of Sensing and Knowing: On (De)Coloniality, Border Thinking and Epistemic Disobedience«, in *Transversal*, <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/en> (zuletzt abgerufen am 01.12.2021); Mignolo, Walter (2009): »Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom«, in: *Theory, Culture & Society* 26: 7-8), S. 159-181 sowie Mignolo, Walter (2012): *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, übersetzt von Jens Kastner und Tom Waibel, Wien, Berlin: Turia + Kant, S. 11.

Neuregulierung der Warenkreisläufe, sondern auch die soziale Organisation und auch das Denken und Wahrnehmen überhaupt betrifft.⁸¹

Gleichzeitig werfen Texte wie »La secte des Vaudoux« auch die Frage auf, ob und inwiefern historische Texte, die in kolonialen bzw. postkolonialen Kontexten entstanden, als Archiv für populäre religiös-politische Praktiken (gegen den Strich) gelesen werden können: »From written records one can fix the thoughts and deeds of planters, merchants, and colonial officials with greater confidence than one ever can when interpreting these sources to discern the actions, meanings, and motivations of the enslaved.«⁸²

Diese Problematik zeigt sich im Kontext des Vodou verschärft: Denn historische, schriftliche Dokumente zum Thema wurden ausschließlich von außenstehenden Personen verfasst, während es von Vodouizan selbst kaum schriftliche Dokumentation oder Kodifizierung gibt. Stattdessen fungiert der Körper der Praktizierenden als Archiv.⁸³ Texte, die von außenstehenden Beobachter*innen verfasst wurden, sind demgegenüber eher wie ein »Echoraum« oder ein – zuweilen extrem verzerrendes – »Spiegelkabinett« der populären Diskurse und Glaubenssysteme zu lesen. Die Historikerin Lara Putnam hat zudem die Zirkulationen zwischen textuellen Darstellungen und populären Praktiken hervorgehoben, die demzufolge als zwei sich gegenseitig beeinflussende Kreisläufe zu sehen sind.⁸⁴

Auch wenn Texte wie »La secte des Vaudoux« also Fragmente aufblitzen lassen, in denen sich Parallelen zu mündlich tradierten Elementen erkennen lassen – in diesem Fall etwa zum Personenkonzept oder den sozialen Funktionen des Vodou, dazu in Kürze mehr – können diese vor dem Hintergrund der prekären Entstehung solcher Texte keineswegs als »neutrales« Zeugnis verstanden werden. Vielmehr sind es ihre bis heute wirksamen Effekte und Funktionsweisen, die ans Licht geholt werden müssen.

81 Ebd., S. 19.

82 Brown, *The Reaper's Garden*, S. 9f.

83 Hurbon, Laënnec (1975): »Le culte du Vaudou. Histoire – pensée – vie«, in: Casalis, Georges; Davy, Marie-Magdeleine; Gally, Pierre; Hurbon, Laënnec; Paques, Viviana; Sinda, Martial (Hg.): *Croyants hors-frontières. Hier-Demain*, Paris: Les Éditions Buchet/Chastel, S. 225-249, online unter: http://classiques.uqac.ca/contemporains/hurbon_laennec/culte_du_vaudou/culte_du_vaudou.html (zuletzt abgerufen am 01.12.2021)

84 Putnam, Lara (2012): »Rites of Power and Rumours of Race: The Circulation of Supernatural Knowledge in the Greater Caribbean, 1890-1940«, in: Paton, Diana et al. (Hg.), *Obeah and Other Powers: The Politics of Caribbean Religion and Healing*, Durham: Duke University Press, S. 243-267, hier S. 244.

Alles ist vergiftet? Davis' Zombifizierungen

1988, fast hundert Jahre nach dem Erscheinen von »La secte des Vaudoux«, veröffentlichte der US-amerikanische Ethnologe Wade Davis seine Studie *Passages of Darkness. The Ethnobiology of the Haitian Zombie*.⁸⁵ Vor dem Hintergrund der historischen Texte und Kontexte wie der Fiktionalisierung des Kriminalfalls der *affaire Claircine* und der daraufhin verschärften strafrechtlichen Verfolgung des Vodou, erstaunen die Leserin vor allem die in *Passages of Darkness* wiederaufgerufenen Elemente früherer Texte: Auch in diesem Fall wird ein vorgeprägtes Bild des Vodou als Geheimgesellschaft in den Vordergrund gerückt, auch diesmal werden alte Bedrohungen, wie die der unbekanntes Gifte, aktualisiert, und auch diesmal spielt das haitianische Strafgesetzbuch eine zentrale Rolle. Doch im Gegensatz zu den historischen Texten aus *Le diable au XIXème siècle* trägt die aus diesen Elementen modellierte Figur bei Davis die Bezeichnung Zombie. Der Prozess der Zombifizierung, so Davis, sei auf den Einsatz eines speziellen Giftes zurückzuführen, »a folk toxin which had long been rumored to be involved in the process of zombification«⁸⁶. Mit dieser – in der Forschung stark kritisierten – These inszenierte sich Davis als wissenschaftlicher Aufdecker, der Magie in einen rationalen Kontext stellt und dabei im Gegensatz zu früheren Analysen die (neo-)kolonialen Hintergründe seines Untersuchungsobjekts berücksichtigt.⁸⁷ Colin (Joan) Dayan hat zurecht daran erinnert, dass für Davis' »Entdeckung« vor allem finanzielle Aspekte eine Rolle spielten:

»More money, most often acquired by the wrong people in the wrong way, not only buys loa but produces more zombis. If we look at Wade Davis' celebrated discovery of the secret zombi powder, we must keep the economics of the situation in mind. The ethnobotanist arrives in the poorest country in the Western hemisphere loaded with money. When he says he is looking for the zombi drug, the boco will certainly oblige: he not only gives Davis the recipe, but makes sure the requisite skulls, bones, and blood are ready for viewing. Davis's sensational 1985 report from Haiti, *The Serpent and the Rainbow* (turned into a Hollywood horror film directed by Wes Craven – publicized by the runner »Don't bury me, I'm not dead!« – and recycled three years later in a highbrow version, *Passage of Darkness*), remains the best recent example of what it means to confuse Vodoun with the practice of sorcerers and secret societies (*Bizango, Vin'BaingDing* – Blood, Pain,

85 *Passages of Darkness* basierte auf seinem bereits 1985 erschienen Buch *The Serpent and the Rainbow*, das auch in einem gleichnamigen Hollywood-Film (Wes Craven, 1988) adaptiert wurde.

86 Davis, Wade (1988): *Passages of Darkness. The Ethnobiology of the Haitian Zombie*, Chapel Hill, London: University of North Carolina Press, S. 2.

87 Ackermann, Hans-W.; Gauthier, Jeanine (1991): »The Ways and Nature of the Zombie«, in: *The Journal of American Folklore* 104: 414, S. 466-494, hier S. 466ff.

and Excrement – or *San poel*). And although Davis claims that he wants to rescue Haitian people and their religion from misunderstandings and prejudice, the images that conclude this book tell another story [...].⁸⁸

Den haitianischen *Code Pénal* führte Davis – wie es zuvor bereits im Fall der *sortilèges* geschehen war – als Beweis für die Existenz des zu entdeckenden Giftes ins Feld:

»Indeed, though the preparation of the poison is specifically referred to in the Haitian penal code and reports of its existence by both popular and ethnographic literature date well into the nineteenth century, no researcher had managed to discover its ingredients.«⁸⁹

Als ebendieser ›Entdecker‹ des Giftes inszenierte Davis sich mit seiner »pseudoehtnografischen«⁹⁰ Publikation und aktualisierte dadurch koloniale Stereotype von giftmischenden Versklavten. Die Performanz des Gesetzes sollte in diesem Fall so weitreichend sein, dass sie auch Jahrzehnte nach der Veröffentlichung von Davis' *Passages of Darkness* noch zu exotistischen Darstellungen führte – zuletzt besonders eindrucksvoll in einem ›Recherchevideo‹ der Medienplattform VICE, in dem sich Hamilton, ein junger US-Amerikaner, auf die Suche nach dem Beweis für Davis' Giftthese in Haiti begibt und ebenso zahlungskräftig wie zuvor der Ethnobotaniker und mit schauriger Musikuntermalung seinen Beitrag zum Weiterleben des Gift-Topos leistet.⁹¹

Davis' *Passages of Darkness* ebenso wie spätere, sich darauf berufende Argumentationslinien aktualisieren mit ihren Darstellungen die bereits seit der Kolonialisierung herrschende Angst der Kolonialgesellschaft vor Vergiftung. Diese »Paranoia«⁹² vor Vergiftung und die daraus resultierenden Repressionen gegen vermeintliche versklavte ›Giftmischer‹, die oft nur auf Gerüchten beruhten, waren in den gesamten französischsprachigen Antillen, besonders jedoch in Saint-Domingue und auf Martinique präsent.⁹³ Sie prägten die Gesellschaft in den Kolonien ebenso wie in Frankreich, da Mythen wie jener vom widerständigen Sklaven Makandal Versklavten, Plantagenbesitzer*innen und dem Publikum in Frankreich durch literarische Darstellungen des ›Giftmischers‹ bekannt waren. Das Argument, ›Vergiftung‹ sei eine gängige Praxis in den Kolonien, der nicht nur *Weiße*, sondern

88 Dayan, *Vodoun*, S. 33. Trotzdem wird Davis' These auch in wissenschaftlichen Texten immer wieder unkritisch zitiert, zuletzt etwa in Lauro, *The Transatlantic Zombie*, S. 33.

89 Davis, *Passages of Darkness*, S. 2.

90 Cosentino, *From Zonbi to Samdi*, S. 165.

91 <http://www.vice.com/de/video/nzambi-episode-1> (zuletzt abgerufen am 01.12.2021).

92 Savage, John (2007): »Black Magic‹ and White Terror: Slave Poisoning and Colonial Society in Early 19th Century Martinique«, in: *Journal of Social History* 40: 3, S. 635-662, hier S. 649.

93 In Saint Domingue herrschte beispielsweise in Cap Haïtien zwischen 1757 und 1759 eine solche Vergiftungs-panik. Vgl. dazu Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 37.

auch (rivalisierende) Versklavte selbst zum Opfer fielen, war durchaus im Interesse von Plantagenbesitzer*innen, denen dadurch die Erklärung der hohen Sterblichkeitsraten von Versklavten mit anderen Gründen – schlechten Lebensbedingungen, Misshandlungen oder Krankheiten – erspart blieb. Darüber hinaus wird heute argumentiert, dass die Bezeichnung ›Gift‹, die Weiße in den Kolonien gebrauchten, auch auf Missverständnissen von religiösen und medizinischen Praktiken von Versklavten beruhen konnte.⁹⁴

Bereits im 19. Jahrhundert wurden angebliche ›Vergiftungen‹ in den Kontext von medizinischen Fehldiagnosen von Gelbfieber, Viehseuchen oder den Symptomen von Cholera gestellt, wobei unter anderem die fehlende oder für die tropischen Klimazonen nicht angemessene Ausbildung der Mediziner dafür verantwortlich gemacht wurde. Die Untersuchung einer Reihe von als Gift gehandelten Substanzen ergab außerdem, dass diese – auch wenn sie verabreicht wurden – nicht tödlich waren.⁹⁵ Aktuelle Forschung hat deshalb unter Berücksichtigung historischer Texte in Erinnerung gerufen, dass ein kritischer Umgang mit dem Begriff ›Gift‹ höchst angebracht ist:

»These observations suggest, first of all, that we should avoid taking ›poison‹ as a known and given object, to be ›discovered‹ or dismissed according to predetermined definitions. Its cultural meanings were multiple and coexisting, whether for African or creole slaves, planters or metropolitan physicians.«⁹⁶

Während also in aktueller Forschung die Panik vor ebenso wie die ›Entdeckung‹ von ›Giften‹ kritisch hinterfragt wird, zeigen im Gegensatz dazu sowohl das VICE-Video als auch Davis' *Passages of Darkness*, wie einzelne Elemente aus früheren Tex-

94 Savage, »Black Magic« and White Terror, S. 646.

95 Savage, »Black Magic« and White Terror, S. 643f. So schrieb der französische, Mitte des 19. Jahrhunderts auf Martinique tätige Mediziner Ruz de Lavison: »Cette croyance domine toutes les relations, elle est partout, dans la prose, comme dans la poésie, dans les voyages, dans la législation, dans les romans, dans tout ce qui a été écrit sur les Antilles. C'est le lieu commun, la fatalité de la littérature coloniale, et par-dessus tout s'élève la clameur publique, bien plus haut encore. Il n'y a pas de maladie de quelque gravité, qui ne fasse crier au poison. Depuis huit ans que j'exerce la médecine à la Martinique, il n'y a d'affectations aiguës ou chroniques que j'aie entendu attribuer à cette cause. La folie, les fièvres pernicieuses, poison! le mal d'estomac, poison! la phtisie, poison! les ulcères, même et les maladies externes, poison! Cette croyance ne recule avant rien.« Ruz de Lavison, Étienne (1844): *Recherches sur les empoisonnements pratiqués par les nègres à la Martinique*, Paris: Baillière, S. 5f. Vgl. dazu auch Pluchon, Pierre (1987): *Vaudou, sorciers, empoisonneurs de Saint-Domingue à Haïti*, Paris: Karthala, S. 256. Zum problematischen Vodou-Verständnis Pluchons vgl. Hurbon, Laënnec (1988): »Pluchon (Pierre), ›Vaudou, sorciers, empoisonneurs de Saint-Domingue à Haïti‹«, in: *Archives de sciences sociales des religions* 66: 2, S. 318, online unter: http://www.persee.fr/doc/assr_03355985_1988_num_66_2_2494_t1_0318_0000_2 (zuletzt abgerufen am 01.12.2021).

96 Savage, »Black Magic« and White Terror, S. 645f.

ten sich in unterschiedlichen Konstellationen zu besonders hartnäckigen Topoi verdichten konnten, die heute noch aktiv sind.⁹⁷ Sie verdeutlichen damit auch, wie Publikationen wie *Le diable au XIXème siècle* über die gewollten und vermutlich auch ungewollten Auswirkungen in Frankreich und Europa hinaus noch weitere, überraschende Funktionen in einem transatlantischen Rahmen hatte.

Denn ausgerechnet jene Publikation, die es sich zum Ziel gesetzt hatte, die ›Absurditäten‹ des europäischen Katholizismus und seine Macht im Staat mittels eines medienwirksamen Coups anzuprangern, hat zu einer nachhaltigen Festigung der Bilder beigetragen. Auch wenn der Text selbst inzwischen in Vergessenheit geraten ist, lebten die darin aufgerufenen Bilder in anderen Publikationen weiter fort. Stereotype Vorstellungen von Vodou als kriminelle, mit ›Giften‹ operierende Sekte, die mit *Le diable au XIXème siècle* weiter etabliert wurden, konnten losgelöst von der Publikation ein Nachleben entwickeln. Sie werden bis heute immer wieder aktualisiert.

97 Dazu gehört im Übrigen nicht nur das stereotype Bild, das Vodou mit dem Einsatz von Giften in Zusammenhang bringt, sondern auch der Topos des geopfertem Kleinkindes, der, wie auch die ›Vergiftung‹ als rassisierte Anschuldigung über Jahrhunderte hinweg nicht an Aktualität verloren hat. Vgl. zur Diskussion ähnlicher Fälle in Kuba und in England Parés; Sansi, *Sorcery in the Black Atlantic*, S. 1f.

