

2. Die Lücken der Archive

Einleitung

Das Kapitel DIE LÜCKEN DER ARCHIVE nimmt seinen Ausgangspunkt von einem international breit rezipierten Text des ehemaligen britischen Diplomaten und *resident minister* in Haiti aus dem Jahr 1884, *Hayti or the Black Republic*, der Vodou abermals als kannibalische, mit Giften und Scheintod operierende Praxis zeichnete. Das Kapitel untersucht, inwiefern Texte wie jener Spenser St. Johns gegen den Strich gelesen werden können und situiert die in diesem Text etablierten Horrorvorstellungen im Kontext europäischer Ängste vor dem Scheintod und sich verändernder Bestattungsrituale.

Angesichts der bis heute anhaltenden breiten Rezeption von *Hayti or the Black Republic* auch in kritischer Forschung fragt das Kapitel außerdem nach den daraus resultierenden Lücken der Archive. Das Kapitel begibt sich auf die Spuren einer solchen Lücke und zeigt, wie Darstellungen wie jene Spenser St. Johns bereits zum Zeitpunkt des Erscheinens hitzige Debatten auslösten, die heute kaum mehr bekannt sind. Haitianisch-diasporische Philosophen, Anthropologen, Journalisten und Politiker wie Louis Joseph Janvier, Hannibal Price, Demesvar Delorme oder Benito Sylvain traten in diesen Debatten für eine differenzierte Sicht auf Haiti ein. Anhand fragmentarischer Vodou-Darstellungen des 19. Jahrhunderts diskutiert das Kapitel europäische und afro-karibische Personenkonzepte, die für die Vorstellung des Zombie als Figur, der ein Teil ihrer Person, bzw. in christlich geprägter Terminologie der ‚Seele‘, geraubt wurde, zentral sind.

Da die in diesem Abschnitt diskutierten Autoren heute außerhalb Haitis nur mehr einer spezialisierten Teilöffentlichkeit bekannt sind, damals aber bekannte Akteure in französischen intellektuellen Netzwerken waren, begibt sich das Kapitel auf die Spuren einer in Europa nach wie vor ›geleugneten‹ (S. Fischer), transnationalen Moderne.

Lebendig begraben: London–Port-au-Prince, 1884

Koloniale Vergangenheiten haben in der globalen Gegenwart nicht nur unübersehbare Spuren hinterlassen. Im Fokus der Forschung standen in den letzten Jahren vermehrt weniger offensichtliche, kaum wahrnehmbare Spuren. Wie Ann Laura Stoler argumentiert, muss die Aufmerksamkeit in diesem Zusammenhang der Frage gelten, wie die Artikulationsformen dieser unabgeschlossenen Vergangenheit immer wieder an die Oberfläche kommen.¹ Dabei geht es weniger um eine ununterbrochene Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart, sondern um eine »rekursive Vergangenheit«:

»This sort of history is marked by the uneven, unsettled, contingent quality of histories that *fold back on themselves* and, in that refolding, reveal new surfaces, and new planes. Recursion opens to novel contingent possibilities.«²

Im Zusammenhang mit kolonial geprägten Texten wirft eine Auseinandersetzung mit den Spuren dieser rekursiven Vergangenheit die Frage auf, wie, abgesehen von einer kritischen Revision, ein produktiver Umgang damit möglich ist. Denn die weiter oben gezogene Schlussfolgerung – dass diese Texte sowohl inhaltlich als auch formal von den Strukturen der Herrschaft und Gewalt, in denen sie entstanden, durchzogen sind, und dass sie deshalb keineswegs als ›neutrale‹ Quellen herangezogen werden können –, führt im Umkehrschluss zur zentralen Frage, welcher Umgang mit solchen Dokumenten überhaupt möglich ist: »Kann man diese Quellen, die ein bestimmtes Narrativ des Zusammenhangs von Wissen, Macht und Raum etablieren, gegen den Strich lesen? [...]?«³ Wenn es also im vorigen Kapitel darum ging, kolonial geprägte Texte ›along the grain‹ zu lesen, geht es in dem nun anschließenden Teil nicht nur darum, wie diese ›against the grain‹⁴ durchforstet

¹ Stoler, Ann Laura (2016): *Duress. Imperial Durabilities in Our Times*, Durham, London: Duke University Press, S. 25.

² Stoler, *Duress*, S. 26, Hervorhebung im Original.

³ Kuster, Brigitta (2016): *Choix d'un passé. Transnationale Vergegenwärtigungen kolonialer Hinterlassenschaften*, Wien u.a.: transversal texts, S. 33f.

⁴ Stolers Reflexionen zum Umgang mit den institutionellen Bedingungen der Speicherung lassen sich auch auf den Umgang mit Texten umlegen: »How can students of colonialisms so quickly and confidently turn to readings ›against the grain‹ without moving along their grain first? How can we brush against them without a prior sense of their texture and granularity? How can we compare colonialisms without knowing the circuits of knowledge production in which they operated and the racial commensurabilities on which they relied? If a notion of colonial ethnography starts from the premise that archival production is itself both a process and a powerful technology of rule, then we need not only to brush *against* the archive's received categories. We need to read for its regularities, for its logic of recall, for its densities and distributions, for its consistencies of misinformation, omission, and mistake – *along* the archival grain.« Stoler, *Colonial Archives and the Arts of Governance*, S. 100.

werden können, sondern in Folge ihrer Lücken und Auslassungen auch darum, sie in einen Resonanzraum mit anderen, aus gängigen Lesarten meist ausgeklammerten Stimmen zu stellen.

Gehen wir zu diesem Zweck zunächst noch einmal zurück zum bereits erwähnten Text *Hayti or the Black Republic*, den der ehemalige britische Konsul Spenser St. John 1884 unter großer internationaler Aufmerksamkeit veröffentlichte. In dem Kapitel mit dem Titel »Vaudoux Worship and Cannibalism« behandelt der Autor die Thematik des Vodou, indem er den Kriminalfall der *affaire Claircine*, in dem Vodouianen in einem Schauprozess der rituellen Verspeisung eines Kleinkindes bezichtigt und nach unter Folter erzwungenen Geständnissen öffentlich hingerichtet wurden, mit Vodou gleichsetzt. Darüber hinaus arbeitet er in seiner Argumentation auch eine ganze Reihe jener stereotypisierten Bilder ab, die in diffamierenden Darstellungen des Vodou bereits zu kolonialen Zeiten präsent waren.⁵ Auch in diesem Fall kehren Erzählelemente aus früheren Texten wie der *Description topographique* Moreau de Saint-Mérys wieder, wobei sie sich bei Spenser St. John um die angebliche Bedrohung der Gesellschaft durch Vodou, die den Praktizierenden zugeschriebene Verwendung von Giften, um Kinderopfer und Kannibalismuszentrieren. Spenser St. John bewegte sich dabei also durchaus im Einklang mit kolonial geprägten Argumentationsmustern.

Die Anschuldigung, wissentlich Scheintote herzustellen, diese unrechtmäßig auszugraben und für kannibalische Praktiken zu verwenden, findet sich besonders in Texten über Vodou, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in Europa publiziert wurden. Diese Konjunktur lässt sich mit der Rückkehr des französischen katholischen Klerus nach Haiti im Anschluss an die Etablierung eines Konkordats in Zusammenhang bringen.⁶ Mittels dieses rekursiven Topos wurden Praktiken, die mit dem Scheintod in Verbindung standen, als haitianische Besonderheit dargestellt und die zurückgekehrten Untoten als spezifisch karibisches Horrorszenario ausgemalt. 1878 zeichnete etwa der französische Pastor François Eldin die Produktion des Scheintods als eine Praxis des Vodou, die dazu führe, dass Angehörige die verstorbene Person bestatteten, während diese des Nachts für die Machenschaften des Vodou wieder ausgegraben werde. Solche Praktiken seien, wie Eldin seinem Publikum versichert, ihm von verschiedener Seite bestätigt worden und hätten in Port-au-Prince sogar zu einer Überführung eines solchen Kriminellen geführt, al-

⁵ Zur *affaire Claircine* vgl. genauer das Kapitel TRANSATLANTISCHE ARCHIVE.

⁶ Vgl. dazu genauer das Kapitel TRANSATLANTISCHE ARCHIVE.

lerdings bevor dieser seine Tat überhaupt ausführen konnte – zu diesem Argument in Kürze mehr.⁷

Nun ist die Vorstellung einer Rückkehr der Untoten, wie sie auch heute noch, etwa im Hollywoodfilm, als Horrorszenario inszeniert wird, vor diesem Hintergrund schwerlich als Symptom des 20. Jahrhunderts zu sehen. Sie ist ebensowenig auf eine bestimmte Weltregion begrenzt: Bereits Ärzte, Naturwissenschaftler oder Philosophen des griechischen Altertums wie Hippokrates, Plinius oder Plutarch berichteten von Scheintoten, die fälschlicherweise begraben wurden und wieder erwachten.⁸

In Europa war die Angst davor, scheintot begraben zu werden, jedoch vor allem zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert weit verbreitet. Dafür wurden in der Forschung zwei Erklärungsmuster herangezogen: Zum einen wurde argumentiert, dass die zunehmende Angst vor dem Scheintod ein Produkt von Säkularisierungsprozessen sei. Denn während der Wiedererweckung von den Toten im Christentum eine besondere Bedeutung zukam – etwa bei Lazarus von Bethanien, der von Jesus von den Toten auferweckt wurde und nicht zuletzt bei Jesus selbst –, ging mit der Infragestellung des christlichen Dogmas auch der Verlust der Hoffnung auf das Paradies einher. Zum anderen wurden diese gesellschaftlichen Ängste auch mit Veränderungen in Totenriten erklärt, da vor dem Hintergrund von neuen Bestattungsmethoden auch die Frage, was mit dem Körper nach dem Tod geschah, neue Relevanz gewann.⁹ Särge, die seit dem 13. Jahrhundert in Europa ein Privileg der Reichen gewesen waren – wer sich einen solchen Sarg nicht leisten konnte, wurde in einem Leinentuch begraben – wurden im 17. und frühen 18. Jahrhundert Teil von Begräbnisritualen, die nicht mehr auf einige Wenige beschränkt waren.¹⁰ Die

7 »Ces derniers ont l'art de produire des morts simulées, à tel point que les parents de leurs victimes procèdent à leur inhumation. Dans la nuit, ils vont les déterrer, les rappellent à la vie, puis ils les conservent dans un état d'hébètement jusqu'au moment où ils les sacrifient. On nous a cité bien des faits à l'appui de cette assertion. Dernièrement même les journaux de Port-au-Prince ont entretenu leurs lecteurs d'une femme que l'on avait été [sic!] déterrée; il est vrai que les coupables furent surpris avant d'avoir exécuté leurs manœuvres criminelles et qu'ils ne purent se sauver que par une fuite précipitée. On trouva une femme encore tiède et sanglante à demi déterrée, mais elle était sans doute morte de terreur.« Eldin, François (1878): *Haiti. Treize ans de séjour aux Antilles*, Paris: Société des Livres Religieux, S. 74, zit.n.: Clorméus, *Le vodou haïtien*, S. 111.

8 Gesericke, Gunther; Stefenelli, Norbert (1998): »Furcht vor dem Scheintod«, in: Stefenelli, Norbert (Hg.): *Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten*, Wien, Köln, Weimar: Böhlau, S. 124–132, hier S. 124.

9 Bondeson, Jan (2002): *Lebendig begraben. Geschichte einer Urangst*, übersetzt von Thorsten Schmidt, Hamburg: Hoffmann und Campe, S. 87. Vgl. dazu auch Reiber, Cornelius (2014): »Die Lebenswissenschaften im Leichenhaus«, in: Geimer, Peter (Hg.): *UnTot. Existenzen zwischen Leben und Leblosigkeit*, Berlin: Kadmos, S. 13–34.

10 Bondeson, *Lebendig begraben*, S. 88.

bei Exhumierungen vorgefundene Veränderungen in der Position und Beschaffenheit von Leichen wie etwa abgenagte Nägel oder aufgeschürzte Köpfe wurden als Hinweise dafür gesehen, dass die betreffenden Personen zum Zeitpunkt ihrer Bestattung noch gar nicht tot gewesen waren und sich, eingeschlossen in der von innen nicht zu öffnenden Kiste aus Holz, so lange gewunden hatten, bis sie tatsächlich verstorben waren.

In Frankreich wurden solche Ängste auch durch verschiedene Publikationen von Seiten der Medizin geschürt: In seiner 1740 in Paris unter dem Titel *Morte incertae signa* erschienenen Dissertation vertrat der Anatom Jacques-Bénigne Winslow die Ansicht, dass in der medizinischen Praxis ein unzureichender Umgang mit Anzeichen des Todes vorherrsche, weshalb alle Menschen einem hohen Risiko ausgesetzt seien, zu früh begraben zu werden.¹¹ Fehlende Atembewegungen oder fehlender Puls seien Winslow zufolge nicht dazu geeignet, den Tod festzustellen. Nur die einsetzende Verwesung und das Auftauchen bläulicher Flecken seien untrügliche Indizien für den Tod. Leblose Patient*innen sollten im Einklang mit Winslows Ansichten zunächst noch nicht in den Sarg gelegt werden, sondern in einem Totenhemd in seinem Bett verbleiben. Die Aufgabe der Medizin sei es, verschiedene Wiederbelebungsversuche – etwa mit Niespulver, Zwiebel-, Knoblauch- und Meerrettichsaft – zu unternehmen, um eine sichere Diagnose treffen zu können.¹²

Winslows Dissertation wurde vom Arzt und Übersetzer Jean-Jacques Bruhier d'Ablaincourt rezipiert, der sich für eine Reform des Bestattungswesens einsetzte, Winslows Text ins Französische übersetzte und dieser Übersetzung eigene Argumente hinzufügte.¹³ Als Bruhier den zweiten Band von Winslows Dissertation herausgab, fehlte dessen Name auf dem Titelblatt; 1749 erschien die überarbeitete Version des ersten Bandes, und auch hier fehlt Winslows Name.¹⁴ Bruhier dagegen konnte sich als rationaler Vertreter der Medizin gegen kirchliche Lehren positionieren und wurde mit diesen Publikationen zum Scheintod bekannt. So stützte sich etwa der Artikel über den Tod in *L'Encyclopédie* von D'Alembert und Diderot auf seine Argumente. Eine Studie über Testamente, die in jenem Zeitraum in Paris aufgesetzt wurden, zeigt, dass zwischen 1710 und 1725 in nur zwei von tausend Fällen Vorkehrungen gegen ein verfrühtes Begräbnis getroffen wurden, während zwischen 1760 und 1777 dreizehn von tausend Testamenten solche Vorkehrungen treffen ließen und weitere vierunddreißig um einen Aufschub der Bestattung batzen; eine Veränderung, die auf die Bekanntheit Bruhiers zurückgeführt wurde.¹⁵

11 Ebd., S. 59.

12 Ebd., S. 61.

13 Ebd., S. 64.

14 Bondeson, *Lebendig begraben*, S. 70f.

15 Bondeson, *Lebendig begraben*, S. 92 sowie S. 87.

Im Anschluss an diese Debatten setzten sich nicht nur Sondervorkehrungen in Särgen – wie von innen zu betätigende Klingeln – durch, sondern neben Leichenhäusern, in denen die Toten aufgebahrt werden sollten, eine auch in Deutschland und Österreich-Ungarn eingeführte Frist von 24 Stunden. Diese sollte alle Zweifel ausräumen, führte jedoch zu Konflikten mit der jüdischen Bevölkerung, da jüdische Begräbnisrituale so schnell wie möglich nach dem Tod der betreffenden Person durchgeführt werden sollten.¹⁶ Während die als physischen Qualen deuteten, bei Exhumierungen vorgefundenen Anzeichen bereits im 19. Jahrhundert durch medizinische Argumente als Merkmale des Verwesungsprozesses erklärt werden konnten, setzte sich die damit in Zusammenhang stehende Angst fort. Sie erhielt zudem einen eigenen Begriff: Die ›Tapophobie‹, die Furcht, lebendig begraben zu werden, wurde im 19. Jahrhundert als eine Sonderform der Thanatophobie (Todesfurcht) eingestuft.¹⁷

Welche Formen nehmen solche Ängste nun in der »Kontaktzone«¹⁸ an? Im atlantischen Kontext führte die ständige Präsenz des Todes, welche diesen seit dem Beginn der Kolonialisierung zu einem »Todesraum«¹⁹ machte, auch dazu, dass unterschiedliche Vorstellungen darüber, was dem Körper oder Geist nach dem Tod widerfährt bzw. welchen Riten die Toten unterworfen werden sollten, in Erzählmustern über Praktiken anderer gesellschaftlicher Gruppen inkorporiert oder übersetzt wurden.²⁰ Das zeigt sich bereits an der Anekdote des spanischen Chronisten Gonzalo Fernández de Oviedo, der zufolge bei der Kolonialisierung der großen Antillen die Begegnung von Indigenen und Spanier*innen unterschiedliche Folgen hatte: Während Spanier*innen Kommissionen entsandten, um herauszufinden, ob indigene Menschen eine Seele besäßen, hätte die Methode indiger Menschen darin bestanden, tagelang die Kadaver von toten Spanier*innen zu bewachen, um zu sehen, ob diese der Verwesung ausgesetzt seien.²¹ Die Begegnung unterschiedlicher Bedeutungssysteme in einem von asymmetrischen Machtbeziehungen geprägten

¹⁶ Ebd., S. 96.

¹⁷ Geserick, *Furcht vor dem Scheintod*, S. 129.

¹⁸ Pratt, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London u.a.: Routledge.

¹⁹ Brown, *The Reaper's Garden*, S. 38.

²⁰ Vgl. Kuster, *Choix d'un passé*, S. 24.

²¹ Diese von Claude Lévi-Strauss in den *Tristes tropiques* referierte Anekdote wurde kürzlich von Eduardo Viveiros de Castro für sein Projekt der ›ontologischen Wende‹ in der Anthropologie wieder aufgegriffen. Lévi-Strauss, Claude (1998 [1955]): *Tristes tropiques*, Paris: Plon, S. 80. Viveiros de Castro, Eduardo (2010 [2009]): *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, übersetzt von Stella Mastrangelo, Buenos Aires, Madrid: Katz editores, S. 27ff. Zu problematischen, essentialisierenden Aspekten in Viveiro de Castros Argumenten siehe u.a. Graeber, David (2015): »Radical alterity is just another way of saying ›reality‹. A reply to Eduardo Viveiros de Castro«, in: *Hau. Journal of Ethnographic Theory* 5: 2, S. 1-41.

Raum führte in der Folge zur Übersetzung der daraus resultierenden Eindrücke, die einen Versuch darstellte, diese fassbar zu machen. Vor allem jedoch brachte diese Begegnung mit anderen Vorstellungswelten die in der eigenen gesellschaftlichen Gruppe etablierten Vorstellungen ins Wanken und führte letztlich zur Konfrontation mit dem jeweils eigenen Ethnozentrismus.²²

Auch der Topos des Kannibalismus kann als ein solches Produkt von Kontaktzonen gesehen werden, das nicht nur als europäische Projektion auf außer-europäische Weltregionen fungionierte, sondern, wie Erzählungen über den Kannibalismus der Weißen zeigen, die im Zuge der Versklavung des transatlantischen Handels in Westafrika zirkulierten, in alle Richtungen funktionstüchtig war.²³ Im Kontext der Verflechtungsgeschichte, die den karibischen Raum mit Europa verbindet, überlagerten sich mehrere solcher globaler menschlicher Ängste, und es war vor allem die Verknüpfung des Topos des Kannibalismus mit jenem des Scheintods, die besondere Verknotungen hervorbrachte.

Tote essen: Spenser St. Johns Horror vor dem Vodou

Die Auswirkungen einer solchen Verknüpfung des Topos des Kannibalismus mit jenem des Scheintods zeigen sich an Spenser St. Johns *Hayti or the Black Republic*, das die Aufmerksamkeit des Publikums gänzlich auf die vermeintlich ›gefährlichen‹ Praktiken des Vodou lenkte.²⁴ Der Autor präsentierte zunächst Kannibalismus als Teil der religiösen Praktiken. Die Tatsache, dass sich bei Moreau de Saint-Méry, von dem er seine Darstellung der Geschichte des Vodou übernahm, keine Hinweise auf Kannibalismus finden, brachten Spenser St. John keineswegs von seiner Argumentationslinie ab.²⁵ Wie in dem zuvor erwähnten Text des französischen Priesters Eldin fungierten Gerüchte und die Zeugenschaft Anderer als Ausgangspunkt für die eingesetzten Erzählstrategien. Im Falle Spenser St. Johns war es die Erzählung des

22 Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, S. 29.

23 Referenzen darauf finden sich etwa in der Autobiographie des ehemals Versklavten Olaudah Equiano. Vgl. Brown, *The Reaper's Garden*, S. 38.

24 »There is no subject of which it is more difficult to treat than Vaudoux worship and the cannibalism that too often accompanies its rites. Few living out of the Black Republic are aware of the extent to which it is carried, and if I insist at length upon the subject, it is in order to endeavour to fix attention on this frightful blot, and thus induce enlightened Haitians to take measures upon its extirpation, if that be possible.« St. John, *Hayti or the Black Republic*, S. 182. Vgl. dazu auch das Kapitel DIE PERFORMANZ DES GESETZES.

25 »When Hayti was still a French colony Vaudoux worship flourished, but there is no distinct mention of human sacrifices in the accounts transmitted to us in Moreau de Saint-Méry's excellent description of the colony, from whose truthful pages it is a pleasure to seek for information, he gives a very graphic account of fetishism as it existed in his day, that is, towards the close of the last century.« St. John, *Hayti or the Black Republic*, S. 185.

Erzbischofs von Port-au-Prince, der wiederum von einem französischen Priester von einer Kindesopferung erfahren hatte. Gerüchte aus zweiter und dritter Hand dienten als wackelige Grundlage, um die Existenz von Kannibalismus im Vodou zu untermauern.²⁶

In einem zweiten Schritt führte Spenser St. John Kannibalismus und Scheintod zusammen: Der bereits erwähnte Kriminalfall der *affaire Claircine*, in dem die Angeklagten der Bestattung, Exhumierung und Verspeisung eines Kleinkindes beschuldigt wurden, die unter Folter erzwungenen Geständnisse der Angeklagten und das Urteil, das Spenser St. John vor Gericht hörte, dienten dem Autor als Stoff für diese Verbindung, die auf alle Praktizierenden der Religion projiziert wurde. Die Praxis der Exhumierung hätte auch vor den im Zuge des Kriminalprozesses hingerichteten Vodouizan nicht halt gemacht, argumentierte Spenser St. John. Diese seien nach ihrer Bestattung an einem vom Staat bestimmten Ort von anderen Vodou-Praktizierenden wieder ausgegraben worden, und auch Angehörige des Militärs hätten dieses Vorgehen nicht aufgehalten:

»The Vaudoux priest gave out that although the deity would permit the execution, he would only do it to prove to his votaries his power by raising them all again from the dead. To prevent their bodies being carried away during the night (they had been buried next to the place of the execution), picquets of troops were placed around the spot; but in the morning three of the graves were found empty, and the bodies of the two priests and the priestess had disappeared. Superstitious fear had probably prevented the soldiers from staying where they had been posted, and as most of the troops belonged to the sect of the Vaudoux, they probably connived at, rather than prevented, the exhumation.«²⁷

Andere, ebenso auf Gerüchten basierende Horrorgeschichten, in deren Zentrum Ermordungen mit durch das Herz gerammten Dolchen standen – die offenkundige Ähnlichkeiten zu europäischen Vampirerzählungen aufweisen und gleichzeitig das katholische Narrativ der Auferstehung als Bedrohungsszenario imaginieren – schmückten diese Diffamierungen weiter aus. Als Schuldige und Agenten solcher Praktiken identifizierte der Autor ebenso Priester des Vodou:

»They produce death – apparent, slow or instantaneous – madness, paralysis, impotence, idiocy, *riches or poverty*, according to their will. It has happened in occasions that persons have retired to bed in the possession of their senses to awaken as idiots, and remain in that state in spite of the aid of science, and in a few days to

26 St. John, *Hayti or the Black Republic*, S. 193f. »I have frequently heard similar details from educated Haytians, and a proof will presently be given«, heißt es an derselben Stelle.

27 St. John, *Hayti or the Black Republic*, S. 205f. Zur *affaire Claircine* vgl. St. John, *Hayti or the Black Republic*, S. 196f.

be completely cured, when the causes which have produced the alienation have ceased.»²⁸

Die Bestätigung seiner Argumentation fand Spenser St. John in der Erzählung von einer scheintot begrabenen Frau aus dem Jahr 1860, die von deren Exhumierung und den darauffolgenden kannibalischen Rituale handelt. Bei Spenser St. John finden sich gleich mehrere, von unterschiedlichen Personen kolportierte Versionen dieser Geschichte, deren kumulative Anhäufung das Lesepublikum offenbar in besonderem Maße überzeugen sollte.²⁹ Für Spenser St. John waren Fälle wie dieser oder der Kriminalfall der *affaire Claircine* nicht nur ein Argument, um die Korrumpertheit des Vodou zu beweisen, sondern in einem weiteren argumentativen Schritt auch die fehlende Zivilisation ganz Haitis: Auch wenn Präsident Geffrard in diesem Fall ein Exempel statuiert habe, so St. John, sei der »Grad der Zivilisation«, den Haiti aufweise, nach dem Ende von Geffrads Amtszeit weiter zurückgegangen – eine Ansicht, die seit der Unabhängigkeit Haitis vor allem durch französischsprachige Texte gegeistert war.³⁰

Hayti or the Black Republic ist also ein Text, der auf allen Ebenen von im Zuge der Kolonialisierung geprägten Vorstellungen durchzogen ist. Wie kann ein solcher Text nach einer Lektüre *along the grain* gegen den Strich gelesen werden? Sind es nicht vor allem die Randbemerkungen und Anekdoten, die auf die Lücken dieses Textes verweisen, an denen eine Lektüre gegen den Strich einhaken kann? Welches Echo wird hörbar, wenn die Texte dieses kolonial geprägten Archivs wie *Hayti or the Black Republic* oder der zuvor besprochene »La secte des Vaudoux« aus *Le diable au XIXème siècle* in einen Resonanzraum mit anderen Text-Stimmen gestellt werden?

Nachhall: Totenriten

Begeben wir uns in einen ersten Resonanzraum, den karibischer Bestattungsrituale. Bereits zur Zeit der Plantagenökonomie waren Bestattungspraktiken im karibischen Raum, wie Vincent Brown unterstrichen hat, ökonomische und symbolische Angelegenheiten: Während Versklavte häufig nackt begraben wurden, konnten sich wohlhabende Plantagenbesitzer*innen eine Bestattung in feinsten, seidenen Tüchern leisten. Särge waren zunächst ein weißes Privileg, ab dem 18. Jahrhundert wurden sie aber auch im karibischen Raum üblich. Auch der Ort der Bestattung war von diesen ökonomischen Zwängen nicht ausgenommen: Der Friedhof war ein höchst profitabler Ort für kirchliche Institutionen. Ein Bericht über eine Bestattung, die in Jamaika nicht in dem von der Kirche kontrollierten öffentlichen

28 St. John, *Hayti or the Black Republic*, S. 215f., Hervorhebung im Original.

29 Ebd., S. 217f.

30 St. John, *Hayti or the Black Republic*, S. 228.

Raum des Friedhofs, sondern im Privaten, in einem Haus unter dem Bett stattfand, erscheint vor diesem ökonomischen Hintergrund in einem anderen Licht, verweist gleichzeitig aber auch nach Westafrika, wo Hausbestattungen üblich waren.³¹

Für haitianische Vodouizan hatte die Bestattung auf dem eigenen Grund seit der Haitianischen Revolution nicht nur finanzielle, sondern vor allem spirituelle Gründe. Die Folgen dieser Verkettung von Ökonomie und Religion zeigen sich aktuell in verschärfter Form: Heute bringt der Zwang, aus ökonomischen Gründen familieneigenes Land im ländlichen Haiti aufzugeben, auch die Unmöglichkeit mit sich, mit den dort bestatteten Ahnen in Kontakt zu bleiben.³²

Sind Texte des 19. Jahrhunderts wie »La secte des Vaudoux« aus *Le diable au XIXème siècle* vor diesen aktuellen und historischen Hintergründen als Widerhall lokaler Totenriten, verzerrt von kolonialen Residuen, lesbar? Ist der kleine Sarg unter dem Bett, der in »La secte des Vaudoux« so plastisch beschrieben wird, vor diesem Hintergrund nicht auch als zur Schauergeschichte stilisiertes Fragment über Totenriten in der Karibik und als Produkt der Kontaktzone lesbar? Im Falle von Spenser St. Johns Version der *affaire Claircine* ergeben sich vor den Resonanzräumen karibischer Totenriten, aber auch der Repressions- und Widerstandsgeschichte des Vodou Fragen, die in andere Richtungen weisen: Ist es undenkbar, dass nach den erzwungenen Geständnissen und der Hinrichtung der Angeklagten in der *affaire Claircine* eine Exhumierung von Vodouizan stattgefunden haben könnte, um den Hingerichteten ein würdiges Begräbnis an einem anderen, nicht von Regierung und Militär vorgegeben Ort zu ermöglichen? Ist eine solche Perspektive auf Spenser St. Johns voreingenommene Erzählung möglich? Und, daraus resultierend: Welche fragmentarischen Eindrücke von haitianischen Totenriten lassen sich aus kolonial geprägten Texten destillieren, wenn sie in Resonanzräumen zusammen mit anderen, zeitgenössischen Stimmen gehört werden?

Einsprüche: Janvier, Price, Léger

Die Argumente, die Spenser St. John in seinem Text einsetzte, finden sich indes nicht nur bei diesem Autor. Verschiedenste Autor*innen hatten in Europa publizierten Texten kolonial geprägte Bilder von (ehemals) versklavten Giftmischern, von kannibalischen und den Tod missbrauchenden Vodouizan immer wieder auf-

³¹ Brown, *The Reaper's Garden*, S. 245f.

³² McCarthy Brown, Katherine (2006): »Afro-Caribbean Spirituality: A Haitian Case Study«, in: Michel, Claudine; Bellegarde-Smith, Patrick (Hg.): *Vodou in Haitian Life and Culture. Invisible Powers*, New York, Hampshire, England: Palgrave, S. 2-26, hier S. 6.

gegriffen.³³ Vervielfacht nicht nur durch die Maschinerie von Hollywood-Filmen, sondern auch durch die Rekursivität, mit der in der Forschung wieder und wieder Texte wie jener Spenser St. Johns diskutiert werden, haben sich diese Bilder des Vodou als prägend erwiesen und bis in die Gegenwart fortgesetzt.

Doch auch wenn dies heute nicht präsent ist, blieben die Darstellungen Haitis und der Karibik im Allgemeinen im Stile Spenser St. Johns nicht unangefochten. Sie waren stets in größere Diskurse eingebettet, Teil von hitzigen, transnationalen Debatten, die unter anderem vom heutigen Europa aus, von einer Reihe von haitianisch-diasporischen Intellektuellen aus dem politisch liberal-nationalistischen Spektrum, geführt wurden. Heute sind diese Autoren, die damals Teil der intellektuellen *community* in Paris waren, außerhalb Haitis nur mehr einer kleinen Teilöffentlichkeit bekannt. Autoren wie Antenor Firmin mit *De l'égalité des races humaines* gelten heute als Wegbereiter für antirassistische Argumente, eines »haitianisch-atlantischen Humanismus«³⁴ und der panafrikanischen Bewegung. Dennoch werden sie heute in historischen Annäherungen meist ausgeklammert.³⁵ Die retrospektive Betrachtung dieser Debatten führt vor Augen, wie bruchstückhaft diese heute präsent sind. Auch das ist ein Teil einer »geleugneten Moderne«³⁶, deren Ausmaße in den letzten Jahren im Zuge einer Aufarbeitung der Auswirkungen der Haitianischen Revolution auf den atlantischen Raum sichtbar wurden.³⁷

Bereits vor den Diskussionen, die Spenser St. Johns Text auslöste, erhoben verschiedene Autoren ihre Stimme gegen einseitige Darstellungen Haitis ebenso wie des Vodou. Darunter war der prominente haitianische Intellektuelle Louis Joseph Janvier, der die meiste Zeit seines Lebens außerhalb Haitis verbracht und lange in Paris gelebt hatte. Janvier war ein in Frankreich höchst anerkannter Mediziner, Diplomat und als Anthropologe ab 1882 Mitglied der *Société d'Anthropologie de Paris*. Er verkehrte neben Autor*innen wie Judith Gautier oder Stéphane Mallarmé im literarischen Zirkel des Charles Leconte de Lisle. Seine kosmopolitische Vernetzung in den intellektuellen Kreisen von Paris zeigt sich auch an der Anerkennung, die er für eine Rede am Grab Jules Michelets erfuhr.³⁸

³³ Vgl. zu diesen Topoi genauer das Kapitel KADAVER UNTER DEM BETT.

³⁴ Daut, Marlene (2016): »Caribbean ›Race Men‹: Louis Joseph Janvier, Demesvar Delorme, and the Haitian Atlantic«, in: *L'Esprit Créateur* 56: 1, S. 9–23, hier S. 12.

³⁵ Vgl. dazu auch Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 93.

³⁶ Fischer, *Modernity Disavowed*.

³⁷ Daut, *Caribbean ›Race Men‹*, S. 11 sowie S. 15.

³⁸ Zur Biographie Janviers vgl. Chemla, Yves (2005): »Louis Joseph Janvier«, online unter: <http://ile-en-ile.org/janvier/> (zuletzt abgerufen am 01.12.2021). In einem seinem Leben gewidmeten Artikel heißt es: »[...] le docteur Janvier est une personnalité parisienne, mais il appartient au Paris studieux et travailleur.« Sowie an anderer Stelle: »Sortant du joug horrible de l'esclavage, la race noire a produit un grande homme politique Toussaint-Louverture; aux États-Unis, elle a eu Frédéric Douglass. Port-au-Prince, à son tour, peut se glorifier d'avoir donner nais-

In seinen heute kaum mehr bekannten, in Frankreich publizierten Essays profilierte sich Janvier zu Lebzeiten als kosmopolitischer Intellektueller, dessen Weltansicht Haiti und die Haitianische Revolution nicht in der Peripherie, sondern im Zentrum des gesamten karibischen ebenso wie des atlantischen Raums situierte.³⁹ Haiti, stellte Janvier 1883, zu Beginn des Essays *Un peuple noir devant les peuples blancs* fest, sitze seit achtzig Jahren auf der Anklagebank, ohne die Möglichkeit, für sich selbst zu sprechen.⁴⁰ Angesichts der negativen Wahrnehmung der Geschichte Haitis in Europa folgerte Janvier in *La République d'Haïti et ses visiteurs*, dass Haiti für Europa ein verstörendes und unangenehmes »Argument« sei. Doch für seine Existenz, so Janvier, seien mindestens 200.000 Menschen bereit, ihr Leben zu lassen.⁴¹

Die im Rahmen des Essays *Un peuple noir devant les peuples blancs* geführten Angriffe richteten sich gegen in Frankreich tätige Autoren, deren Darstellung Haitis im Allgemeinen ebenso wie des Vodou von der in der französischen Presse breit rezipierten *affaire Claircine* gezeichnet waren.⁴² Janvier rief diesen Autoren, die mit

sance à Louis-Joseph Janvier.« Lenoir, Marie-Edouard (1884): »Le docteur Louis-Joseph Janvier«, in: *Le Biographe* 7, S. 67–71, hier S. 71, online unter: Library of Congress, <https://www.loc.gov/item/mfd.17025/>. (zuletzt abgerufen am 01.12.2021)

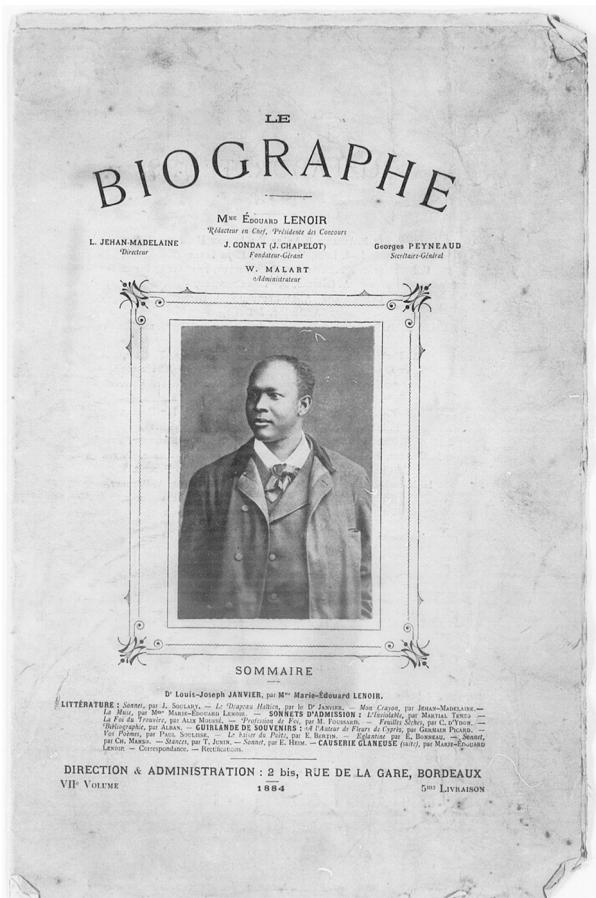
39 Daut, *Caribbean »Race Men«*, S. 12.

40 »Il y a quatre-vingts ans qu'Haïti est assise sur la sellette. L'accusée n'a jamais pu répondre qu'à des rares et courts intervalles. Presque toujours on n'entendait pas sa voix. Elle demande de la parole. Ce livre est actuel, opportun, nécessaire. Les exigences de la polémique seules m'ont empêché de lui donner une forme didactique, doctrinale, dogmatique. Il n'expose, ne résume et ne prévoit pas moins le passé, le présent et l'avenir de la nation haïtienne.« Janvier, Louis Joseph (1883): *Un peuple noir devant les peuples blancs. (Études de politique et de sociologie comparées). La république d'Haïti et ses visiteurs (1840-1882), Réponse à M. Victor Cochinat (de la Petite Presse), et à quelques autres écrivains*, Paris: Marpon et Flammarion, S. 1.

41 Janvier, *Un peuple noir devant les peuples blancs*, S. 123. Vgl. dazu auch Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 55 und S. 95.

42 Konkreter Angriffspunkt Janviers war Victor Cochinat, ein Autor aus Martinique, der 1881 in der französischen Zeitung *Petite presse* stereotype Artikel über Haiti veröffentlicht hatte, die den Ausgangspunkt für Janviers Essay bildeten, ebenso wie die Autoren Gustave d'Alaux und Paul d'Hormoys. Janviers Sturm der Entrüstung wurde allerdings besonders von einem Text Cochinats ausgelöst, den er als Verrat an Schwarzen Menschen wahrnahm: »Je sais bien que Gustave d'Alaux et Paul d'Hormoys ont raconté de façon très fantaisiste toutes les invraisemblances qui leur avaient été débitées sur le compte des soi-disant sectaires du Vaudoux, lesquels, disent-ils, vivaient encore en Haïti, il y a quelque trente ans, mais je n'aurais jamais voulu croire que M. Cochinat, qui est fils de nègre, et nègre lui-même, pourrait se faire l'écho des calomnies dont on a tant abusé pour salir ses congénères d'Haïti et pour leur contester la faculté de pouvoir se gouverner eux-mêmes.« Janvier, *Un peuple noir devant les peuples blancs*, S. 110f. Ähnliche Darstellungen wie die von Janvier angefochtenen finden sich unter anderem auch bei Gustave Aimard. Vgl. dazu Clorméus, *Le vodou haïtien*, S. 222.

Abbildung 2: Louis Joseph Janvier auf dem Cover der französischen Zeitschrift *»Le Biographe«*, die seinem Leben 1884 einen Artikel widmete.



ähnlichen Argumenten hantierten wie kurz danach Spenser St. John, die Einseitigkeit ihrer Standpunkte in Erinnerung. Die von den Autoren der französischen Presse aufgestellte rassistische Behauptung, dass Kannibalismus in Haiti praktiziert werde und die Bevölkerung Haitis aufgrund ihrer afrikanischen Vorfahren für diese Praktiken besonders anfällig sei, konterte Janvier mit dem Argument, dass auch Europäer*innen Menschen afrikanischer Herkunft seien und folglich in der-

selben Art und Weise für Kannibalismus veranlagt seien.⁴³ In einem mit »Vieux contes et vieux comptes« (alte Geschichten und offene Rechnungen) betitelten Kapitel argumentierte Janvier weiter, dass solche Darstellungen des Vodou pure Erfindung seien. Das zeige sich bereits an der von den französischen Autoren besonders plastisch beschriebenen Schlange, die angeblich in den rituellen Praktiken des Vodou zum Einsatz komme, und die den französischen Journalisten zufolge mindestens die Größe einer Boa, wenn nicht einer Python habe. Janvier zertrümmerte diese Darstellung mit dem simplen Argument, dass Schlangen dieser Größe in Haiti überhaupt nicht existierten. Der französische Journalist, schloss Janvier, müsse die Teilnahme an einer Vodou-Zeremonie geträumt haben.⁴⁴

Kurz darauf löste die Publikation Spenser St. Johns ähnliche Reaktionen aus. Die haitianische, antiklerikale und freimaurerische Zeitung *L'Œil*, die in den 1880er Jahren in Port-au-Prince produziert wurde, betonte, dass Spenser St. John sich auf einen einzigen Fall – den Kriminalfall der *affaire Claircine* und die Hauptangeklagte Jeanne Pelé – stützte. Die Informationen aus zweiter oder dritter Hand, die der Autor zusammengetragen habe, seien pure Erfindungen.⁴⁵

Dennoch ist die intertextuelle und transnationale Verkettung von Erzählmustern wie jenen, die bei Spenser St. John zum Einsatz kamen, nicht zu unterschätzen: Benito Sylvain, der Herausgeber der in Paris publizierten Zeitschrift *La Fraternité. Journal des intérêts d'Haïti et de la race noire*, der als Wegbereiter des Panafrikanismus gilt, folgerte aus der Tatsache, dass noch Jahre nach Spenser St. Johns

43 »Si vous vouliez faire croire que les Haïtiens, parce qu'ils descendent d'Africains, sont plus susceptibles d'être cannibales que d'autres peuples, je vous rappellerais que vous aussi vous êtes Africain, et que, pour cela, on doit être quelque peu cannibale à la Guadeloupe ou à la Martinique.« Janvier, *Un peuple noir devant les peuples blancs*, S. 113f.

44 Janvier, *Un peuple noir devant les peuples blancs*, S. 109.

45 »[...] il [Spenser St John, G.R.] n'a cité qu'un cas [...] C'est le cas de Jeanne Pelé. Et encore, il nous est toujours resté un doute sur la pureté de ce fameux jugement. [...] On aurait assuré la vie sauve à ces pauvres accusé [sic!], s'ils confessaiient avoir tué et mangé Claircine. [...] Pour le reste des faits allégués par Spencer St. John, ce sont de pures inventions qu'il tient de seconde et troisième main. Ainsi c'est une perle que ce racontar [sic!] de Mr. Forbin Janson. Une femme est endormie au moyen d'un narcotique, déterrée ensuite et sacrifiée pendant qu'elle respirait encore. Il n'y a qu'un cerveau mal conformé qui puisse concevoir de pareilles choses. En Haïti, le cadavre reste près de vingt quatre heures avec de la glace dessus pour en retarder la décomposition. Puis, il est exposé, ensuite placé dans le linceul et enfermé dans une bière très étroite qu'on enfouit à six pieds de terre. On recouvre et on foule avec les pieds. [...] Il en est de même de l'anecdote soi-disant racontée à un dîner officiel par l'Archevêque de Port-au-Prince, à propos du prêtre de l'Arcahai qui aurait assisté à un sacrifice humain. L'Archevêque était à table. Voilà tout. [...] en ce moment, il y a dans les prisons de la Capitale des gens de Jacmel, accusés de sortilèges, qui vont être jugés aux prochaines assises. — Voilà comme notre Gouvernement encourage les pratiques du Vaudou.« o. A. (1885): »Une réplique aux Laroche«, in: Clorméus, *Le vodou haïtien*, S. 264-270, hier S. 269f, Hervorhebung im Original.

Publikation ähnliche Topoi in der Pariser Presse verbreitet wurden, dass die betreffenden Autoren einfach von Spenser St. John abgeschrieben hätten, während dieser wiederum von Gustave d'Alaux einen Gutteil seiner Darstellungen übernommen habe.⁴⁶ Sylvain zog daraus den Schluss, dass »man an das Pariser Publikum viele Schlangen verfüttern wolle«.⁴⁷

Auch über den französischen Kontext hinaus gab es noch Jahre nach der Veröffentlichung zahlreiche Einsprüche gegen Spenser St. John. Der haitianische Politiker Hannibal Price, der in den 1880er Jahren selbst als diplomatischer Vertreter Haitis in den USA tätig war, wies die von Spenser St. John verbreitete Vodou-Darstellung zurück und begegnete ihr durch eine eigene – von seiner Position als Teil der haitianischen Elite geprägten – Darstellung des Vodou. Dieses stellte für den Autor den harmlosen Glauben der ländlichen Gegenden dar, der der ›Zivilisierung‹ Haitis nicht entgegenstehe.⁴⁸ In seinem posthum 1899 veröffentlichten Text *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti* betrachtete Price auch stereotyp Bilder des Aberglaubens in einem anderen Licht: Der in Haiti am weitesten verbreitete Aberglaube, derjenige an *loups-garous* (Werwölfe), sei laut Price unverkennbar aus Frankreich importiert worden – in Haiti gebe es schließlich gar keine Wölfe.⁴⁹

1907 holte wiederum der haitianische Diplomat, Anwalt und Autor Jacques Nicolas Léger in seinem zuerst auf Englisch und noch in demselben Jahr auf Französisch erschienenen Buch *Haiti. Her History and her Detractors* zum Gegenschlag gegen

46 »Il se publie ainsi, périodiquement, dans certains journaux parisiens, tants d'absurdités et de faits mensongers contre Haïti, qu'on finit s'habituer. Mais il serait temps cependant qu'on eut en Europe un plus grand souci de la vérité. Et si ce Monsieur anonyme le *La Lanterne* voulait être franc, il avouerait qu'il n'a fait que feuilleter ce livre remarquablement odieux de M. Spencer [sic!] St. John [...] – lequel a simplement reproduit ce que Gustave d'Alaux écrivait en 1848 en *Soulouque et son empire* [...].« Sylvain, Benito (1890): »La Lanterne et les Vaudoux. Erreur et malveillance«, in: *La Fraternité. Journal des intérêts d'Haïti et de la race noire*, 7. Oktober 1890, S. 1.

47 Sylvain, *La Lanterne*, S. 1.

48 Vgl. Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 97.

49 Auch Price ging es um eine grundlegende Veränderung der über Haiti verbreiteten Ansichten: »En dépit des puissantes moyens de communication, de rapprochement que la conquête de la vapeur et de la électrique met à la disposition des peuples contemporains, Haïti reste encore peu ou mal connue, dans les pays d'autre mer. Les personnes qui, dans ces pays, s'intéressent au sort de la République Noire, ne connaissent guère son histoire et ses mœurs que par la publication des voyageurs étrangers. Malheureusement ces écrivains, il faut bien le dire, se sont toujours montrés plus préoccupées de prendre rang dans la littérature, de s'attirer de la notoriété, de battre monnaie, enfin, en rendant leurs ouvrages intéressants par des récits à sensation, que de rechercher et d'exposer des vérités historiques et ethnologiques.« Price, Hannibal (2012 [1898]): *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*, Port-au-Prince: Fardin, S. iii. Vgl. dazu auch Clorméus, *Le vodou haïtien*, S. 452f.

Spenser St. Johns Darstellungen über Scheintote aus: Spenser St. John würde es mit der Wahrheit nicht so genau nehmen, so Léger, manche als Fakten ausgegebene Erzählungen wären pure Fantasie. Die Behauptungen über die angeblich in Haiti praktizierten Leichenausgrabungen widerlegte Léger durch die Referenz auf haitianische Totenriten: Denn Vorgehensweisen wie die Behandlung des Leichnams mit Chlor und die 24 Stunden andauernde Aufbahrung würden es schlicht und einfach nicht zulassen, dass eine Person, die nur betäubt wäre, begraben werden könnte.⁵⁰

Über haitianische und spezialisierte wissenschaftliche Kreise hinaus sind diese engagierten Stimmen heute kaum bekannt. Argumente wie jene Prices, Janviers oder Légers führen für kolonial geprägte Texte zu neuen Fragen. Eine Auseinandersetzung mit häufig unsichtbar gemachten oder nicht wahrgenommenen Gegenstimmen ist nicht nur notwendig, um kolonial geprägten Texten andere Perspektiven entgegenzusetzen und das Spektrum an Argumenten auf diese Weise zu öffnen, sondern auch, um eurozentrische Sichtweisen auf die Archive der Untoten und deren nach wie vor wirksame Funktionsweisen aufzubrechen.

50 »Comme l'auteur de l'article du Post, Mr. St-John, en répétant les propos qu'il prétend avoir entendus, a sans doute pris de grandes licences avec la vérité. Et certains faits qu'il rapporte sont plus que fantaisistes. D'après l'ancien Ministre de Sa Majesté Britannique, des personnes apparemment mortes par l'effet de certains narcotiques, auraient été enterrées vivantes, extraites de leurs tombes, ressuscitées, puis tuées; les corps auraient été ensuite mutilés, et certaines parties enlevées pour être mangées. Avec les usages observés à Haïti il est absolument impossible d'enterrer qui que ce soit vivant. Une personne qui serait en simple état de léthargie ne pourrait résister au traitement infligé aux cadavres. Si pauvre qui soit le défunt, la coutume populaire lui fait rendre les mêmes devoirs. L'on procède à une minutieuse toilette des cadavres. Le corps entièrement lavé, on commence par verser dans l'intérieur du mort une forte dose de chlorure de chaux; puis l'on emplit les narines et la bouche de coton ou d'un antiseptique. Les voies respiratoires ainsi bouchées laissent peu de chance de revenir à la vie dans le cas où la mort ne serait qu'apparente. Le cadavre est ensuite exposé; les parents, les amis, les voisins assistent généralement à la mise en bière. Au cimetière, l'on place le cercueil dans la fosse qui lui est destinée; et cette fosse, en présence des assistants, est solidement recouverte de terre. Il est bon se rappeler qu'en vertu de la loi haïtienne (article 76 du Code Civil) aucune inhumation, hors les cas prévus par les règlements de police, ne peut être faite que 24 heures après le décès. À qui fera-t-on maintenant croire qu'une personne à qui l'on aura fait absorber un litre environ de chlorure de chaux, dont les narines et la bouche auront été fortement mastiquées, qui dans cet état reste quelque-fois près d'une journée ou d'une nuit exposée sur lit de parade, et qui aura ensuite été placée dans un cercueil hermétiquement fermé et dans une fosse recouverte de terre, à qui fera-t-on croire qu'une telle personne puisse être retrouvée vivante même quelques heures après son inhumation ? De pareilles résurrections seraient autrement miraculeuses que celle de Lazare.« Léger, Jacques Nicolas (1907): *Haïti. Son histoire et ses détracteurs*, New York, Washington: The Neale Publishing Company, S. 351.

Kadaverkörper und Schmetterlingsgeister: mobile Personenkonzepte als Depot?

Ist, einem solchen Fluchtpunkt folgend, nicht auch eine Sichtweise auf die Figur des Zombie möglich, in der ihre unterschiedlichen Ausformungen als Resonanzen unterschiedlicher Vorstellungen von Totenriten und philosophischen Konzepten von Körper und Geist in Kontaktzonen erscheinen? Anlässe für solche Fragen bieten sich nicht nur im Zuge einer Lektüre, die Spenser St. Johns textuelle Ordnung zu erfassen sucht und diese in einem nächsten Schritt gegen den Strich liest, sondern auch bei anderen Texten, die Fragmente des Körper- und Personen-Konzepts des Vodou in Bezug auf den Tod ebenso wie historische Transformationen der Zombie-Figur aufblitzen.⁵¹

Ein Text des französischen Autors Gustave d'Alaux wirft solche Fragen auf: Der 1852 erschienene Text enthält eine Darstellung eines Totenmahls. Dieses in Haiti gebräuchliche Mahl zu Ehren der Toten werde, dem Autor zufolge, als *dîner des ombres* (*manger zombi*), ›Mahl der Schatten‹ oder ›Zombie-Mahl‹ bezeichnet und auf dem Friedhof zusammen mit allen Verwandten eingenommen.⁵² Die Seelen der verstorbenen Personen würden in Form von Schmetterlingen davonfliegen.⁵³ Während die Lebenden versuchen würden, den Toten einen möglichst angenehmen Aufenthalt in der anderen Welt zu ermöglichen, kämen zuweilen auch Zombies oder *revenants* (›Gespenster‹) zurück in die Straßen von Port-au-Prince, gegen die man sich mit einer Flasche Weihwasser oder auch Meerwasser schützen könne.⁵⁴ D'Alaux, eigentlich Maxime Raybaud, war als französischer Generalkonsul in Haiti tätig und veröffentlichte 1856 die breit rezipierte und höchst stereotype Publikation *L'Empereur Soulouque et son empire*. Er zeichnete darin ein Bild Haitis, das von einem

51 Zur Inexistenz des christlich geprägten Begriffs Seele im Vodou vgl. genauer die Einleitung sowie Fußnote 35.

52 »Comme chez les anciens Romains ou chez les modernes montagnards des Pyrénées et de l'Écosse, – et à la gaieté près, qui est ici une nuance essentiellement africaine, – un pantagruélique festin, dont la famille a fait les apprêts du vivant et sous les yeux du défunt, réunit de nouveau le cortège à la maison mortuaire. Un autre repas, dont les reliefs sont portés sur la tombe, et qui prend pour ce motif le nom de *dîner des ombres* (*manger zombi*) a lieu, avec l'accompagnement obligé des danses, au bout de l'an.« D'Alaux, Gustave (2015 [1852]): »Les Moeurs et la littérature nègres«, in: Clorméus, *Le vodou haïtien*, S. 166–176, hier S. 170.

53 Ebd., S. 171.

54 »Quelque mal que se donnent les Haïtiens pour rendre à leurs morts le séjour de l'autre monde très tolérable, les zombies ou revenants se prominent au clair de lune jusque dans les rues de Port-au-Prince. On n'évite leurs importunités nocturnes qu'en enterrant au seuil de sa maison les entrailles d'un cabri ou une bouteille d'eau bénite, qu'on peut au besoin remplacer par l'eau de mer. Les loups-garous partagent avec les zombis le privilège de troubler le repos de l'empire et même de l'empereur.« Ebd., S. 171.

Vodou praktizierenden, abergläubischen Herrscher Soulouque korrumptiert war.⁵⁵ D'Alaux hatte auch in anderen Texten einige sehr detaillierte Darstellungen Haitis angefertigt. Doch diese sind auch in besonderem Maße verunglimpfend, weshalb die Forschung ihre Brauchbarkeit als Quelle in Frage gestellt hat.⁵⁶

Wie lassen sich vor diesem Hintergrund D'Alaux' eingangs angeführte Darstellungen einordnen? Sind diese als Resonanzen von in Haiti praktizierten Totenriten lesbar? Anhaltspunkte dafür liefern spätere schriftliche und mündliche Dokumente zu Vodou-Vorstellungen: Etwa wenn im von Vodou-Vorstellungen durchzogenen Roman *Hadriana dans tous mes rêves* (dt. *Hadriana in all meinen Träumen*) des haitianischen Autors René Depestre der immaterielle Teil der Person die Form eines Schmetterlings annimmt.⁵⁷ Dennoch bewegt sich D'Alaux' Text im Rahmen stereotyper Vorstellungen, die den ›Aberglauben‹ Haitis – in Form von zurückgekehrten Toten und den dagegen zu treffenden Vorkehrungen – bestätigen. Auch wenn D'Alaux' Text also einen Einblick in frühe Verwendungen des Begriffs Zombie im Kontext von Personenkonzepten liefert, können die voreingenommenen Aspekte seiner Texte nicht außer Acht gelassen werden.

Komplexere Darstellungen des Vodou und der in Haiti praktizierten Totenriten finden sich an anderer Stelle: Einerseits in den Texten des haitianischen Journalisten und Philosophen Demesvar Delorme, der in den 1870er Jahren in Paris in den literarischen Salons von Alphonse de Lamartine, Victor Hugo und Alexandre Dumas verkehrte.⁵⁸ Delorme zufolge bleibt der immaterielle Teil der verstorbenen Person nach dem Tod in einem materiellen Behältnis, bevor sie zu ihrem endgültigen Bestimmungsort übergehen kann und neun Tage nach dem Tod die Zeremonie des *canari* abgehalten wird – eine Beschreibung, die sich auch in Bezug auf aktuelle Todesriten noch findet.⁵⁹ Delormes Text stellt, wie argumentiert werden kann,

⁵⁵ Vgl. dazu Clorméus, *Le vodou haïtien*, S. 166 sowie Hurbon, *Le barbare imaginaire*, S. 94. Zum Pseudonym und heute in der Forschung höchst umstrittenen, da voreingenommenen Aspekten seiner Haiti-Publikationen vgl. Ramsey, *The Spirits and the Law*, S. 72f.

⁵⁶ Ramsey stellt angesichts dieser umstrittenen Aspekte in Bezug auf d'Alaux' Publikation *L'Empereur Soulouque et son empire* fest: »Gustave d'Alaux gives [...] one of the most detailed accounts of the mouvement [der Armée Souffrante-Bewegung der 1840er Jahre, G.R.] (if also one of the most disparaging, thus the need for caution in mining it as a historical source).« Ebd., S. 72.

⁵⁷ Depestre, René (1988): *Hadriana dans tous mes rêves*, Paris: Gallimard.

⁵⁸ Daut, *Caribbean »Race Men«*, S. 17.

⁵⁹ Delorme, Demesvar (2015 [1870]): »Les théoriciens au pouvoir«, in: Clorméus, *Le vodou haïtien*, S. 227-240, hier S. 234. Ein Hinweis auf den Begriff *canari* als Behältnis für die Seele findet sich auch bei Caplain, Jules (2015 [1904]): »La France en Haïti«, in: Clorméus, *Le vodou haïtien*, S. 472-480, hier S. 478. Zu aktuellen Todesriten des Vodou vgl. McCarthy Brown, *African Caribbean Spirituality*, S. 12. Vgl. zu den rituellen Containern wie dem *canari* oder *govi* auch Strongman, Roberto (2019): *Queering Black Atlantic Religions. Transcorporeality in Candomblé, Santería, and Vodou*, Durham: Duke University Press, S. 18.

einen der ersten Versuche dar, weniger voreingenommene Perspektiven auf Haiti zu eröffnen.

Andererseits wurde das von Delorme beschriebene rituelle Behältnis auch von Hannibal Price in seiner Reaktion auf die Diffamierungen Spenser St. Johns diskutiert, allerdings nicht in Zusammenhang, sondern in Abgrenzung von Praktiken des Vodou.⁶⁰ Price bewegte sich damit im Einklang mit einem Großteil der haitianischen Eliten des 19. Jahrhunderts, denen die Abgrenzung von Diskursen und Praktiken des Vodou ein großes Anliegen war. In dem betreffenden Abschnitt seines Textes *De la rehabilitation de la race noire par la République d'Haïti* bezog sich Price auf eine Diskussion um die »Scharlatanerie« der *ounyan* (»Magier«) – eine selbst im ländlichen Haiti marginale Gruppe, wie er betonte – und diskutierte in diesem Zusammenhang Vorstellungen von Seelenraub und ›okkulten Ökonomien‹. Den Ansichten der *ounyan* zufolge war der Tod einer Person keine notwendige Voraussetzung für den Raub und die Aufbewahrung des immateriellen Teils der Person in einem *canari*. Auch ein Seelenraub einer noch lebenden Person könne dazu führen, dass diese zur Arbeit für eine andere Person gezwungen werde.⁶¹ Diese auf ihren Körper reduzierte Person werde von der sie beherrschenden Person nur mangelhaft mit Nahrung versorgt, wobei die Ernährung kein Salz enthalten solle, da die Seele der betreffenden Person sonst wieder in den Körper zurückkehre und sie sich auf diese Weise vor der sie beherrschenden Person retten könne.

60 »*Houngan, caplata, maman-loi* sont depuis longtemps des termes usés et presque oubliés aujourd’hui. St. John lui-même qui a recueilli tant des notes pour transformer toutes ces croyances superstitieuses en pratiques barbares, en fétichisme africain, semble n’avoir pas connu le mot *houngan*, à moins qu’il n’y ait subsisté volontairement celui de *vaudoux* auquel les haïtiens n’ont jamais attaché le sens qu’il lui donne dans son livre.« Price, *De la rehabilitation de la race noire par la République d'Haïti*, S. 419, Hervorhebungen im Original.

61 »Prendre une âme, c'est faire sortir cette âme du corps qu'elle habite pour la tenir prisonnière du papa-loi qui l'enferme quelque part chez lui, communément dans un *canari* (marmite en poterie). L'enlèvement d'une âme ne nécessite pas la mort du corps, loin de là; l'objet même de cette opération était de placer ce corps vivant à la disposition du papa-loi, ou du client pour lequel il opère. Ce tout-puissant disposait, de plusieurs façons, du corps de ceux dont il prenait l'âme. 1° Il produisait la mort apparente du sujet qu'il va déterrer ensuite et rend à la vie sans pourtant lui restituer son âme. En cet état, le sujet se nomme un *vien-vien* et reste aveuglément soumis à la volonté du *papa* qui le fait travailler la nuit et l'enferme le jour dans le creux d'un *mapou*. En général, le *vien-vien* était censé pouvoir vivre indéfiniment sans aucune espèce de nourriture, il sort, le *papa* lui permettrait de temps en temps de manger un fruit ou quelque friandise, en ayant grand soin de l'empêcher de goûter au sel. Lorsqu'un *vien-vien* absorbait un peu de sel, si petite qu'en fut la quantité, son âme se dégageait aussitôt de ses liens et revenait habiter son corps. Alors il se sauvait de son *mapou* et le travail du sorcier était à recommencer.« Price, *De la rehabilitation de la race noire par la République d'Haïti*, S. 420, Hervorhebungen im Original. Vgl. dazu auch Clorméus, *Le vodou haïtien*, S. 457f.

Die von Price unternommene Rehabilitierung sollte also durch die Zurechtrückung einer Außenwahrnehmung der *oungan* erfolgen, die der Autor als unbedeutend qualifizierte. Dennoch lassen sich auch in diesem Fall fragmentarische Resonanzen von Körper- und Personen-Konzepten wahrnehmen: Die Vorstellung des Seelenraubs, des zur Arbeit verdammten Körpers und der Nahrung ohne Salz, die Price präsentierte, stimmt bis in die Details mit späteren Zombie-Narrativen überein, wie sie sich bei William Seabrook oder Alfred Métraux wiederfinden. Doch Price zufolge lautete der Begriff für einen solchen schuftenden Körper ohne Seele nicht Zombie, sondern *vien-vien*. Auch bei anderen Autor*innen des 19. Jahrhunderts finden sich Elemente späterer, bekannter Zombie-Narrative, ohne den Begriff Zombie ins Spiel zu bringen. Sie liefern somit weitere Hinweise auf die Transformationen in der Geschichte der Figur: Diese kennzeichnen nicht nur ihre unterschiedlichen Auftritte in *oral literature*, Texten und Hollywood- oder Nollywood-Filmen, sie sind für alle Erscheinungsformen der Figur charakteristisch. Sie zeugen letztlich von den Veränderungen, Überschreibungen und Ausblendungen, die jede Übersetzung früherer Versionen der Figur in neue Kontexte mit sich bringt.

Grundlegend für die und verwandt mit der Vorstellung einer teilbaren Seele, die Zombies produziert, ist das komplexe Personenkonzept afro-diasporischer Philosophien und Religionen, das sich noch in heutigen Vodou-Ausprägungen findet. Dieses hat vor allem bei Anthropolog*innen des frühen 20. Jahrhunderts Interesse geweckt und eurozentrische Körper-Seelen-Konzepte auch und gerade in Bezug auf den Tod herausgefordert. Es lässt sich als Echo der im 19. Jahrhundert geführten Debatten lesen, aber mit Blick auf die Zukunft auch als Depot, um Eurozentrismen zu überwinden, wie Roberto Strongman argumentiert hat.⁶² Denn das zeitgenössische Personenkonzept des Vodou und die darin vermittelten Vorstellungen der Bedeutung des Körpers und der Person ist in höchstem Maße relational: Eine Person ist immer Teil eines dynamischen Netzwerks aus Beziehungen. Diese Verbindungen betreffen sowohl die einzelnen Teile, das ›Innen‹, als auch die Verbindung der Person mit ihrem sozialen Umfeld und den Ahnen, das ›Außen‹.⁶³

Im Gegensatz zur Trennung von Körper und Einheitsseele, die sich in Europa mit Descartes durchgesetzt hat, werden die immateriellen Bestandteile der Person im Vodou wie auch in anderen afro-diasporischen Religionen als nicht an den Körper gebunden gedacht.⁶⁴ Die Seele – der heute vor allem mit dem Christentum assoziierte Begriff hat in der Sprache der Vodouian keine Entsprechung – besteht

⁶² Strongman, Roberto (2008): »Transcorporeality in Haitian Vodou«, in: *Journal of Haitian Studies* 14: 2, S. 4-29, hier S. 9.

⁶³ McCarthy Brown, *Afro-Caribbean Spirituality*, S. 2; Bellegarde-Smith; Michel, *Danbala/Ayida as Cosmic Prism*, S. 459.

⁶⁴ Strongman, *Transcorporeality*, S. 9. Zur Inexistenz des Seelen-Begriffs vgl. Mc Carthy Brown, *Afro-Caribbean Spirituality*, S. 8. Zum europäischen Kontext vgl. Bremmer, Jan (2012): »Die Karriere der Seele. Vom antiken Griechenland ins moderne Europa«, in: Janowski, Bernd (Hg.):

außerdem aus verschiedenen, auch einzeln abtrennbaren Teilen, darunter *ti bon anj* (frz. *petit bon ange*, dem ›kleinen guten Engel›), *nam* (dem Geist des Körpers) und *zetal* (dem himmlischen, parallelen Selbst, dem Schicksal). Ein zentraler Bestandteil innerhalb dieses multiplen Personenkonzepts ist außerdem *gwo bon anj* (frz. *gros bon ange*, der ›große gute Engel›), der unter anderem die Individualität beherbergt.⁶⁵ Träume werden hervorgerufen, wenn der *gwo bon anj* sich vom Körper löst und im Land der toten Ahnen umherwandert, während andere Teile der Person über den schlafenden Körper wachen.⁶⁶ Träume sind ein wichtiges Mittel, um mit den toten Vorfahren, der diasporischen Familie und den Geistern zu kommunizieren.⁶⁷ Zentraler Bestandteil der Person ist auch *met tèt* (›der Herr des Kopfes‹), wobei *tèt* auf *kreyòl* sowohl Kopf als auch Selbst heißt. Es ist jener Teil, der während der Trance seinen Platz verlässt, um der entsprechenden, der Person zugeordneten *lwa* Raum zu geben – in der Sprache der Praktizierenden erklamt der ›Reiter‹ in diesem Moment sein ›Pferd‹.⁶⁸ In Bezug auf den Körper selbst ist der zentrale Begriff *kò kadav* (frz. *corps cadavre*), der sowohl den lebenden als auch den toten Körper bezeichnen kann. Der Körper ist zudem nicht nur ein nach oben hin ›offenes Gefäß‹, das einen Besuch der Götter ermöglicht. Vielmehr gibt es in der Konzeptualisierung der Person im Vodou wie auch in anderen afro-karibischen Religionen verschiedene rituelle ›Container‹ oder Behältnisse, die als materielle Ersatzkörper fungieren können, wie Flaschen oder Kürbisse.⁶⁹

Diese rituellen Behälter sind auch in Diskursen von Bedeutung, die aus dieser philosophischen Grundkonzeption des Vodou hervorgegangen sind und sich um eine gewollte oder ungewollte Entfernung eines Teils der Person und dessen Aufbewahrung drehen. Besonders die Gefahr, dadurch in einem Zustand zwischen Leben und Tod gefangen zu sein, wird dabei hervorgehoben: Alfred Métraux nimmt auf eine solche Erzählung Bezug, die von einer vorsätzlichen Zerteilung der Person als Schutzmaßnahme handelt, indem der *gwo bon anj* aus dem Körper entfernt, in

Der ganze Mensch: Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin: Akademie Verlag, S. 173-198.

65 McCarthy Brown, *Afro-Caribbean Spirituality*, S. 11.

66 »The sleeper becomes aware of the adventures of the Gros-bon-ange through the Ti-z'-ange who remains by him as a protector and yet never loses sight of the Gros-bon-ange. He wakes the sleeper in case of danger and even flies to the rescue of the Gros-bon-ange if it faces real danger.« Métraux, Alfred (1946): »The Concept of Soul in Haitian Vodou«, in: *Southwestern Journal of Anthropology* 2: 1, S. 84-92, hier S. 85.

67 McCarthy Brown, *Afro-Caribbean Spirituality*, S. 8.

68 Strongman, *Transcorporeality*, S. 14.

69 Strongman, *Transcorporeality*, S. 19f. Vgl. dazu auch Fabinger-Castera, Geneviève (1993): »La notion de personne dans l'espace haïtien«, in: Bremer, Thomas (Hg.): *Alternative Cultures in the Caribbean*, Frankfurt a.M.: Vervuert, S. 103-107.

einer Flasche aufbewahrt und einer Person mit magischen Kenntnissen zur Verwahrung gegeben wird. Der Tod der Person kann jedoch meistens letztlich nicht verhindert werden.⁷⁰

Die Vorstellung einer Extraktion eines Bestandteils der Person ist auch für Zombie-Narrative zentral, in diesem Fall allerdings nicht als gewollte Abkopplung des immateriellen Teils der Person, sondern als gewaltsame und ungewollte Trennung. Texte des 20. Jahrhunderts haben Zombies in diesem Sinn als Figuren dargestellt, denen ein Teil ihrer Person abhandengekommen ist, in den meisten Fällen *gwo bon anj*, der auch Willenskraft und Autonomie enthält. Diese Person, die nicht mehr als Einheit, sondern als Fragment gedacht werden kann, ist fortan versklavt und zur Arbeit für jene Person verdammt, die den Seelenraub begangen hat. Zombifizierung beinhaltet also in diesen Narrativen die Vorstellung des Gefangenseins in der Versklavung über den Tod hinaus. In diesem Zustand wird dem Verstorbenen auch seine weitere Transformation erschwert und eine Rückkehr durch das Wasser in das mythische Land *Ginen*, das Land der Vorfahren, erscheint wenig aussichtsreich – wenn auch nicht unmöglich.⁷¹ Auch eine Rückkehr zum *lakou* der Familie, nach *Ginen* die nächste Station für die immateriellen Teile der Verstorbenen, die sich – vor einer möglichen Wiedergeburt nach mehreren Generationen – immer in Transit befinden, wird dadurch erschwert.⁷²

Die Arbeit der versklavten Untoten

Die Verbindung von Magie und unfreier Arbeit, wie sie im gesellschaftlich Imaginären der Zombie-Figur exemplarisch vorgeführt wird, zieht sich, wie Forscher*innen festgestellt haben, als Konstante durch die afro-atlantische Welt. In diesen

⁷⁰ Bei Métraux beispielsweise findet sich folgende Erzählung: »To illustrate this point, Marie Noël told the following story about her best friend, Sarah. Sarah had been bewitched by a woman named Alexina who had resorted to the help of a sorcerer. As a result of these machinations, Sarah fell very ill and Marie Noël had to take her to Jacmel where she was treated by an expert hungan. She recovered rapidly because she had right on her side. When she returned to Port-au-Prince, she was burning with desire to take revenge on her tormentor. With the assistance of a sorcerer she bewitched Alexina who in her turn was afflicted with a mysterious disease. For seventeen days she could neither drink nor eat and she suffered excruciating pain; yet she could not die because her Gros-bon-ange had been removed and hidden in her home. Finally, incapable of bearing her agony any longer, she asked her mambo [Vodu priestess] in whose house she was hospitalized, to call her brother. She told him to go to her house and to bring a bottle which she kept near her pillow. When the brother returned with the bottle, she had it opened, drank three sips of water and died.« Métraux, *The Concept of Soul in Haitian Vodou*, S. 86.

⁷¹ McCarthy Brown, *Afro-Caribbean Spirituality*, S. 9.

⁷² Cosentino, *From Zonbi to Samdi*, S. 159.

lokal spezifischen Diskursen und Praktiken entsteht der Reichtum einer mächtigen Person aus der erzwungenen Arbeit oder Kontraktarbeit von Untoten (je nach Variante deren Personen/Seelen/Körpern), die in einem phantomartigen ›zweiten Universum‹ ausgeführt wird.⁷³

Solche Vorstellungen von zur Ausbeutung geeigneten Untoten existieren etwa auch im kubanischen Palo Mayombe. Auf Kuba werden diese Zweige der *regla de congo* häufig von den *regla de ocha*-Zweigen, wie der Santería, abgegrenzt.⁷⁴ Während die bekanntere synkretistische Religion der Santería, ähnlich wie *rada*-Nationen des Vodou auf Haiti, zum Teil bis in das heutige Nigeria und den heutigen Benin zurückgehen, wurden die historischen Vorläufer der kubanischen *regla de congo*, wie bei den *Petwo*-Nationen auf Haiti, im heutigen Gebiet des Kongo ausgemacht.⁷⁵ Diese klaren diskursiven Trennungen übersehen allerdings komplexere historische Sachverhalte, da beide Zweige sowohl miteinander als auch mit dem europäischen Katholizismus kreolisiert wurden und die Versklavten, die aus dem Gebiet des Kongo verschleppt wurden, bereits vor ihrer Versklavung zum Christentum konvertiert waren, wodurch alle Zweige sowohl ›afrikanisch‹ als auch ›kreolisch‹ sind. In der Vodou-Forschung ist deshalb in Abgrenzung von dieser Unterscheidung nach Herkunftsline aus Afrika die Trennung zwischen *Ginen* – die familienzentrierte religiöse Praxis – und *maji* – als manipulierende Praxis – die von den Praktizierenden selbst vorgenommen wird, als die sinnvollere Einteilung hervorgehoben worden; eine Unterscheidung, die auch für die kubanische *regla de ocha* bzw. *congo* praktikabel erscheint.⁷⁶

Im Palo Monte wird die Seele eines Toten (*fumbi*) ähnlich wie in analogen haitianischen Vorstellungen, in einem Behältnis aufbewahrt (*nganga*), allerdings nur, wenn der vorher dazu befragte Untote sein Einverständnis gibt.⁷⁷ Auch in diesem Fall lassen sich die Profite des *mayomberos* oder *paleros* durch den Besitz von Untoten maximieren, die in einer Hierarchie als Versklavte ihren Besitzer*innen untergeordnet sind. Lange Zeit sind diese Diskurse ausschließlich als Abbildungen einer historischen gesellschaftlichen Erfahrung der Versklavung gelesen worden, im Sinne von Traumata, die Opfer-Täter*innen-Bilder sowie (früh-)kapitalistische Ausbeutungsverhältnisse und die entmenschlichende Erfahrung der Versklavung im kulturellen Gedächtnis eintragen. Der Anthropologe Kenneth Rounton liest solche Praktiken unter Bezugnahme auf Michael Taussig beispielsweise als »rituelle

73 Rounton, *Conjuring the Past*, S. 636.

74 Matory, *Free to be a slave*, S. 401f.

75 McAlister, Elizabeth (2002): *Rara! Vodou, Power and Performance in Haiti and its Diaspora*, Berkeley u.a.: University of California Press, S. 87.

76 McAlister, *Rara!*, S. 87f.

77 Ähnliche Vorstellungen existieren auch im Zusammenhang mit den brasilianischen *exú*, die dem Willen von Magiern als Versklavte unterworfen werden. Vgl. Matory, *Free to be a slave*, S. 413.

Mimesis« der Vergangenheit, die als *embodied memory* »implizites Wissen« über koloniale Machtverhältnisse auch ohne schriftliche Texte weitergeben.⁷⁸

J. Lorand Matory hat sehr entschieden in eine andere Richtung argumentiert: Matory zufolge reproduzieren diese Vorstellungen, die er als Metaphern der Versklavung, Herrschaft und Hierarchie liest, in diesen afro-karibischen Diskursen keine entmenschlichenden Zuschreibungen. Denn entmenschlichend, so Matory, wirken diese Metaphern nur von einem eurozentrischen Blickwinkel aus, der Freiheit als absolute Norm setzt. In der Tat wird diese Norm aber durch ihren Antagonisten, die Versklavung, überhaupt erst denkbar. Für Matory ist der Einsatz solcher Metaphern demzufolge keine Dehumanisierung, sondern eine Humanisierung, und zwar deshalb, weil diese Bezeichnungen eine Einordnung in ein hierarchisch organisiertes soziales System ermöglichen. ›Sklave‹ und ›Herr‹ sind demzufolge keine fixen Bezeichnungen, sondern zeugen wiederum nur von der Unbeständigkeit von Hierarchien. Denn der versklavte Totengeist, der sich in einem Moment als ›treuer Diener‹ seines Herrn gibt, kann im nächsten Moment, wenn seinen Wünschen nicht entsprochen wird, gegen diesen rebellieren und in der sozialen Hierarchie aufsteigen.⁷⁹

Wie Silvia Federici in *Caliban und die Hexe* gezeigt hat, fanden sich auch im frühneuzeitlichen Europa ähnliche Zusammenhänge in Diskursen über Körperpolitiken, Magie und Ökonomie. Die konzeptuelle Trennung von Körper und rational dominierter Einheitsseele vollzog sich zu einem Zeitpunkt, zu dem kapitalistische Verwertbarkeit zur obersten Maxime erklärt wurde, die nicht mehr mit magischen Körperkonzepten in Einklang gebracht werden konnte.⁸⁰ Magische Diskurse und

78 Ebd., S. 633 und S. 638.

79 Matory, *Free to be a slave*, S. 412.

80 »So ist auch der Angriff auf die Hexerei und das magische Weltbild zu interpretieren, das trotz aller kirchlichen Bemühungen das gesamte Mittelalter hindurch auf volkstümlicher Ebene fortbestand. Der Magie lag ein animistischer Naturbegriff zugrunde, der keine Trennung von Materie und Geist zuließ und den Kosmos somit als lebendigen Organismus imaginedierte, bewohnt von okkulten Kräften, in dem jedes Element zu den anderen in einem Verhältnis der ‚Sympathie‘ stand. Aus dieser Perspektive war die Natur ein Universum von Zeichen und Signaturen. Diese Zeichen und Signaturen markierten unsichtbare Verwandtschaften, die es zu entziffern galt (Foucault 1971: 66ff.). Jedes Element – Kräuter, Pflanzen, Metalle und der Großteil des menschlichen Körpers – verfügte über seine eigenen verborgenen Tugenden und Vermögen. So zielte eine Vielfalt von Praktiken auf die Aneignung des Naturgeheimnisses ab, sowie darauf, die Kräfte der Natur dem menschlichen Willen zu unterwerfen. Vom Handlesen zur Wahrsagerei, von Amuletten bis zum Gebrauch sympathetischer Heilverfahren eröffnete die Magie ein ungeheures Spektrum an Möglichkeiten. Die Magie diente dazu, beim Kartenspiel zu gewinnen, unbekannte Instrumente zu spielen, unsichtbar zu werden, die Liebe eines anderen Menschen zu gewinnen, auf dem Schlachtfeld unverwundbar zu werden und die Kinder schlafen zu machen (Thomas 1971, Wilson 2000). Die Ausmerzung dieser Praktiken war eine notwendige Voraussetzung der kapitalistischen Rationalisierung

Praktiken mussten, wie Federici argumentiert, deshalb so energisch bekämpft werden, weil sie der Logik des aufkommenden Kapitalismus nicht entsprachen. Die Vorstellung einer an den Körper gebundenen Seele wurde durchgesetzt, um eine Arbeitsroutine zu etablieren, die im Einklang mit kapitalistischen Vorstellungen stand. Magische Vorstellungen waren in diesem Kontext unbequem, weil sie individuelle Verantwortung unterminierten, indem sie sie in eine Welt der magischen Vorstellungen auslagerten. »Für die herrschende Klasse«, konstatiert Federici, »spielte es kaum eine Rolle, ob die Fähigkeiten, die Menschen zu besitzen behaupteten oder anstrebten, real waren oder nicht, denn die bloße Existenz magischer Vorstellungen war bereits eine Quelle sozialer Aufässigkeit.«⁸¹ Die Fixierung des Körpers in Raum und Zeit dagegen war eine wesentliche Bedingung, um den Arbeitsprozess zu kontrollieren.⁸²

Es ist in diesem Kontext kein Zufall, dass sich solche Diskurse auf beiden Seiten des Atlantiks besonders an Orten der kapitalistischen Ausbeutung fanden und sich im karibischen Raum beispielsweise in Form einer Überlagerung des Wortfeldes ›Arbeit‹ mit dem Begriff der ›Magie‹ auswirkten. Dies zeigt sich etwa im Begriff *engagement*, der sowohl ein Arbeitsverhältnis als auch eine Verbindung zu magischen Praktiken bezeichnen kann und damit auf die der Massenversklavung aus Afrika vorausgegangene Verschiffung der ersten *engagés* aus Europa und diese Form der unfreien Arbeit im atlantischen Raum hinweist. Heute finden sich Auswirkungen dieser Zusammenhänge beispielsweise noch in den *Rara*-Paraden des Vodou, in denen die spirituelle ›Arbeit‹ zur Erinnerung der Versklavung ausgeführt wird, in denen die Vorstellung des Zombie zur Aktivierung rebellischer Kräfte eingesetzt wird.⁸³

Über ihre Erinnerungsfunktion hinaus sind magische Imaginationen, Diskurse und Praktiken auch »soziale Theorien«⁸⁴, die unabhängig von geografischen Lokalisierungen in Zeiten der radikalen gesellschaftlichen Veränderung auftauchen. Gleichzeitig ist Magie aber nicht nur eine Theoretisierung von gesellschaftlichen Relationen, sondern auf einer Mikroebene auch des Individuums. Diese Theoretisierung geschieht eben auch und gerade durch Metaphern von Versklavung und Herrschaft, die eurozentrischen Erwartungen vollkommen entgegengesetzt sind,

der Arbeit, denn die Magie erschien als unerlaubte Machtform und als Mittel, *das was man begehrte, ohne Arbeit zu erlangen*. Sie war also praktische Arbeitsverweigerung.« Federici, Silvia (2012 [2004]): *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*, übersetzt von Max Henninger, Wien: Mandelbaum, S. 175.

81 Ebd., S. 177.

82 Ebd., S. 177f.

83 Vgl. dazu McAlister, *Rara!*, S. 86f. sowie für Martinique Degoul, Franck (2000): *Le commerce diabolique. Une exploration de l'imaginaire du pacte maléfique en Martinique*, Petit-Bourg, Guadeloupe: Ibis Rouge.

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

beispielsweise wenn der Besitz eines Totengeists im Palo Monte nicht nur Macht für den *palero*, sondern auch Heilung und Ganzheit bedeutet. Katerina Kerestetzi hat gezeigt, dass auch die Seele des ‚herrschenden‘ *paleros* vom Pakt mit dem Untoten verändert wird, und zwar, indem sie nach der Initialisierung ›auch ein bisschen stirbt‹.⁸⁵ Macht erlangt der *palero* also in diesem Kontext nur aus der Intimität und Freundschaft mit den Untoten, nicht aus ihrer Beherrschung.

Mit Blick auf die oben diskutierten, im 19. Jahrhundert in Europa publizierten Texte, die sich afro-karibischen Personenkonzepten, magischen Diskursen und Praktiken fragmentarisch annähern, lässt sich festhalten, dass die von Roberto Strongman konstatierte Herausforderung eurozentrischer Perspektiven bereits zu diesem Zeitpunkt stattfand.⁸⁶ Gemeinsam mit der Weitergabe dieser Konzepte in Formen von *embodied memory* stellen sie einen Teil eines fragmentierten Depots dar, das immer noch darauf wartet, auch als Teil der europäischen Geschichte wahrgenommen zu werden.

85 Kerestetzi, Katerina (2013): »Pénétrer le monde des morts. La constitution du sujet initiatique du *palo monte* (Cienfuegos, Cuba)«, in: *Ateliers d'anthropologie* 38, online unter: <http://ateliers.revues.org/9357> (zuletzt abgerufen am 01.12.2021).

86 Strongman, *Transcorporeality*, S. 9.