

Franck Degoul

## Die Vergangenheit ist für alle da. Vom Umgang mit dem zombi im haitianischen Imaginären und seinen historischen Ursprüngen

2014

<https://doi.org/10.25969/mediarep/13906>

Veröffentlichungsversion / published version  
Zeitschriftenartikel / journal article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Degoul, Franck: Die Vergangenheit ist für alle da. Vom Umgang mit dem zombi im haitianischen Imaginären und seinen historischen Ursprüngen. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Zombies, Jg. 8 (2014), Nr. 1, S. 35–47. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/13906>.

### Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:6:3-2014031035>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

### Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Share Alike 4.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

»Alle Sklaven, die auf unsere Inseln gelangen, sollen nach der römisch-katholischen, apostolischen Religion getauft und unterwiesen werden.«

(Auszug aus Artikel 2 des *Code Noir*, zitiert nach Sala-Molins 1987: 94)

## Die Vergangenheit ist für alle da.<sup>1</sup> Vom Umgang mit dem *zombi* im haitianischen Imaginären und seinen historischen Ursprüngen

**Franck Degoul**

»Jene Sklaven, die von ihrem Herrn nicht so ernährt, gekleidet und unterhalten werden, wie wir es hierin befohlen haben, dürfen unserem Generalstaatsanwalt davon berichten und diese Berichte in seine Hände geben, anhand derer er sogar eigenmächtig, sollten ihm von anderer Seite Berichte zugetragen werden, auf sein Ansuchen hin und ohne Gebühren die Herren gerichtlich belangen wird, was nach unserem Willen für Verbrechen und barbarische und unmenschliche Behandlung der Sklaven durch ihre Herren gelten soll.«

(Artikel 26 des *Code Noir*, zitiert nach Sala-Molins 1987: 142) [...]

Die Gleichsetzung der Figur des untoten *zombi* mit jener des Sklaven aus der Kolonialzeit ist bei Weitem nicht neu. Bereits vor knapp fünfzig Jahren stellte Alfred Métraux fest, dass »die Existenz der *zombis* auf der mythischen Ebene jener der früheren Sklaven auf Santo Domingo [entspricht]« (Métraux 1958: 251). Auch wenn diese unbestreitbare Abstammung zahlreichen AutorInnen aufgegangen ist, die sich im weiteren oder im engeren Sinne mit dem haitianischen Imaginären der Zombifizierung befasst haben (Ans 1987: 292-293; Hurbon 1988; Najman 1995), wurden die entsprechenden in der Bevölkerung verbreiteten Vorstellungen noch nie einer konzentrierten ethnografischen Untersuchung unterzogen, um die mögliche Bedeutung für das Erinnern nachzuzeichnen. Diese ist insbesondere mit konkreten Erwähnungen dieser Vergangenheit in bestimmten Darstellungen der Existenzbedingungen des *zombi* verknüpft. Die auf-

---

1 Beim vorliegenden Text handelt es sich um die gekürzte Version des Originaltextes mit dem Titel: »Du passé faisons table d'hôte: le mode d'entretien des *zombi* dans l'imaginaire haïtien et ses filiations historiques« in: *Ethnologies* 28: 1, 241-278.

merksame und strenge Überprüfung von allzu oft für anekdotisch gehaltenen Motiven offenbart verblüffende Echos, eine bemerkenswerte Wiederkehr gewisser historischer Merkmale, die im Zusammenhang mit den objektiven Lebensbedingungen der SklavInnen stehen: Der Umgang mit und die Ausbeutung von *zombis* und ihren realen Vorfahren, den SklavInnen der Kolonialgeschichte, überschneiden sich in zahlreichen Punkten des untersuchten Imaginären, was den Eindruck erweckt, in ihm sei ein *verkörpertes, einverleibtes* kollektives Gedächtnis eingepägt, das sich dem Prozess kollektiver Rekonstruktion der Geschichte aus verschiedenen Bewusstseinsinhalten entzieht.

Anhand einer historischen Klärung, die einige Artikel des *Code Noir* sowie die Aufzeichnungen des Historikers Gabriel Debien zu den Lebensbedingungen der SklavInnen auf den Französischen Antillen im 17. und 18. Jahrhundert (Debien 1974) liefern, wollen wir also versuchen, verschiedene Gegebenheiten miteinander zu verknüpfen, insbesondere im Hinblick darauf, wie das haitianische Imaginäre die Behausung und [...] die Namensgebung der *zombis* entwirft, bis hin zu der Art und Weise, wie mit ihnen umgegangen würde, wenn sich ein – diesmal sehr realer – zweiter Tod für sie abzeichnete oder sie schlicht und einfach der Knechtschaft entriss. Erinnern wir uns: Der *Code Noir* ist ein Erlass von 1685, verfasst und gefordert von Colbert, gefordert und unterzeichnet von Ludwig XIV., der in sechzig (zwar je nach Milieu, Zeitabschnitt und Ort ungleichmäßig, aber doch angewandten) Artikeln die Art und Weise regelt und kodifiziert, in der die Plantagenbesitzer und königlichen Behörden von diesem Zeitpunkt an ihre SklavInnen behandeln sollen. Im vorliegenden Beitrag werden wir auf ein beunruhigendes Wiedererscheinen einiger dieser Artikel stoßen, darunter des eingangs zitierten zweiten und sechsundzwanzigsten, wobei ersterer den Imperativ der Bekehrung zur katholischen Religion durch das erzwungene Sakrament der Taufe enthält, letzterer hingegen die Pflicht, die den Herren theoretisch auferlegt wird, um die Grundbedürfnisse ihrer SklavInnen zu stillen. Darunter auch jenes der Behausung...

## Das Imaginäre des »zombi-Hauses«: Sklavenhütte, Sklavenzwinger

Wenn der vom Friedhof geholte und abtransportierte *zombi* einmal an seinen Bestimmungsort gelangt, ist es laut den Aufzeichnungen zum haitianischen Imaginären möglich, ihm auf unerwartete Weise zu begegnen, was dem stereotypen Modell der *zufälligen Begegnung* entspricht. Die Opfer arbeiten in den meisten Fällen als HausdienerInnen für ihren Herrn, der von ihnen verlangt, auch dem durchreisenden Gast zu dienen, was diesem die Gelegenheit bietet, die Opfer zu identifizieren. Allerdings ist diese Begegnung, so wie sie im kollektiven Imaginären verstanden wird, eine besondere und eigenständige Art der Begegnung, obwohl sie ebenso stereotyp ist. Das Gegenübertreten geschieht nicht mehr auf unerwartete Weise, sondern auf Einladung des *oungan* (Priesters) hin, der sich bereiterklärt, dem durchreisenden Gast seinen Bestand an *zombis* zu offenbaren. Diese befinden sich an einem speziell als ihre Unterkunft eingerichteten Ort, der manchmal »zombi-Zimmer«, manchmal »zombi-Haus« genannt wird [*chanm-kay-zombi*].

Einigen Beschreibungen zufolge, die während persönlicher Forschungsaufenthalte auf Haiti aufgezeichnet wurden, erscheint das *zombi*-Zimmer auf metonymische Weise als Abbild der Gesellschaft im Kleinen, als sozialer Mikrokosmos, in dem alle gesellschaftlichen Klassen in Form einzelner Individuen aus Fleisch und Blut zusammenkommen können. Trotzdem kann es vorkommen, dass sie zu Beginn unsichtbar bleiben, wie mir manche meiner InformantInnen erklärten. Das geht auch aus dem folgenden Gesprächsfragment hervor, in dem, wie wir sehen werden, der *oungan* Fritz von einer Begegnung mit *zombis* berichtet, an der er selbst beteiligt war. Eines Tages begibt er sich aus Geldmangel zu einem Kollegen, um diesen um Hilfe zu bitten. Dieser antwortet, er könne ihm nicht auf direktem Wege etwas borgen, würde sich aber bereiterklären, ihm zwei *zombis* (»ein Paar«) zur Verfügung zu stellen, die ihm ganz sicher dabei helfen würden, welches zu verdienen. Fritz, der zuvor nicht gewusst hat, dass sein Freund im Besitz von *zombis* ist, zweifelt zuerst an dessen Aufrichtigkeit und fordert ihn auf, seinen Fang zu offenbaren. Was dieser dann auch tut, und zwar zur größten Überraschung unseres Erzählers, der – erneut taucht das Motiv der *zufälligen Begegnung* auf – unter den Gefangenen einen seiner Cousins entdeckt. Die weiteren Ereignisse seien hier in den Worten des Betroffenen wiedergegeben:

»Fritz: Wirklich und wahrhaftig, er machte sich auf, sie mir zu zeigen! Und ich sehe einen meiner Cousins bei diesem Herrn! Einen Cousin, der gestorben war! Als er dort hinging, um sie mir zu zeigen, kam er mit mir durch einen Bananengarten, und dann kamen wir zu einem kleinen Haus mitten in diesem Garten, und ich habe gesehen, dass auf der Tür des kleinen Hauses stand: ›*Sa ou fè, se li ou wè*...«

Evens: Das bedeutet: ›Was man gesät hat, wird man ernten‹.

*Frage: Waren da außer Ihrem Cousin auch noch andere Menschen?*

Fritz: Ja, da drinnen waren... sieben *zombis*. Es gab da noch ein Zimmer, in dem wohnte ein *zombi*-Mädchen allein... Dieser Herr hatte seine Peitsche mit und seine Flasche... eine dicke, alte, volle Champagnerflasche. Und dann klopfte er dreimal an die Tür, pfiiff dreimal und schloss dann die Tür mit seinem Schlüssel auf. Als er die Tür aufmachte, habe ich in die Zimmerecke geschaut und sieben kleine *kwis*<sup>2</sup> gesehen, und in jedem lag ein kleines weißes Taschentuch. Aber in der Mitte des Hauses lag ein großer Stein und ein Haufen Kerzen, gelbe, schwarze und weiße Kerzen, verstehst du? Und in dem Zimmer hing ein übler Geruch! Und dann habe ich zu dem Herrn gesagt: ›Aha!...‹ Aber ich spürte, dass vom Inneren des Hauses eine Kraft ausging! Das habe ich gespürt, aber ich zeigte es ihm nicht, ich musste es wirklich sehen! Ich sagte zu ihm: ›Aha! Hier sind kleine *kwis*, mein Lieber! Das sind kleine *kwis*, keine *zombis*!‹ Er antwortete: ›Die *zombis* gehören mir, du wirst sie schon sehen!‹ Er hat einen schwarzen Kerzenstummel genommen und ihn angezündet – auf dem Stein – hat ihn angezündet, dann hat er die Flasche geöffnet und vor den Stein

---

2 Kalebassenschalen.

gestellt, dort, wo die Kerze war. Und dann hat dieser Herr die Pfeife in den Mund genommen, hat siebenmal gepfiffen und siebenmal mit der Peitsche geknallt. Als ich hinschaute, sah ich, wie sich all die kleinen *kwis* in Menschen verwandelten. Und dann gab er jedem *zombi* eine Ohrfeige und sagte dabei ›Heb' deinen Kopf!‹, und sie hoben ganz langsam die Köpfe. Sie hatten schmutzige Augen! Ihre Nägel waren so lang [sehr lang], lang wie Teufelskrallen. Ihre Nägel waren so lang, dass sie an den Enden gekrümmt waren wie Krallen. Sie hatten ein Stück Hemd und ein Stück Hose an und waren barfuß.« (Jacmel, 21. April 2001)

»*Sa ou fè, se li ou wè*«: Dieses weit verbreitete Motto [»Was man gesät hat, wird man ernten.« / »Wer Wind sät, wird Sturm ernten.«] steht auf der Tür des *zombi*-Hauses und bezeichnet seine strafende Funktion. Die *zombis*, die in ihm gefangen gehalten werden, sind dort, weil sie sich als Lebende schlimme Dinge zuschulden kommen ließen, auch wenn wir hier darüber nichts Genaueres erfahren können. Dieser Zwinger befindet sich in einiger Entfernung vom Haus des Herrn, und diese Entfernung gibt Aufschluss über die dem Raum zugewiesene, den Status betreffende Distanz. Aus diesem Grund befindet sie sich nicht an irgendeinem beliebigen Ort auf dem Grundstück, sondern mitten in einer Plantage (einem »Garten«), die für den Bananenanbau bestimmt ist. Die gefangenen *zombis* wohnen an ihrem Arbeitsort, ihre Existenz ist vollkommen auf die Landarbeit konzentriert, auf die sich auch ihre Funktion beschränkt. Als Fritz in Begleitung seines *oungan*-Freundes in diese Hütte eindringt, nimmt er von deren BewohnerInnen nicht mehr als einige ausgehöhlte und getrocknete Kalebassenschalen – die *kwis* – wahr, in denen sich weiße Taschentücher befinden und die in einer Ecke des übelriechenden Raumes liegen.<sup>3</sup> In dessen Mittelpunkt befindet sich ein Stein, auf welchem Kerzen in verschiedenen Farben liegen – schwarze, gelbe und weiße. Der Herr über diese Stätte folgt bei ihrem Betreten einem geregelten, ritualisierten Ablauf, der aus mehreren Phasen besteht. Zuerst wird dreimal an die Tür geklopft, dann dreimal gepfiffen, schließlich wird die Tür mit einem Schlüssel aufgeschlossen. Dann kommt der Moment, in dem die Gefangenen, deren *zombi*-Seelen in der berühmten, allein diesem Zweck dienenden »Seelen-Flasche« [*boutey nanm*] eingesperrt sind, materialisiert wer-

3 Es ist interessant, diese Beschreibung, die uns Fritz vom »*zombi*-Haus« macht, mit jenen zu vergleichen, die HistorikerInnen von den »Sklavenhütten« in den Kolonien liefern. Louis Sala-Molins knüpft daran an, indem er berichtet: »Die Historiker betonen einstimmig die außerordentlich hohe Mortalität der schwarzen Sklaven. Man kennt ihre Lebens- und Arbeitsbedingungen. Neben vielen anderen beschreiben Labat, Du Tertre, Moreau de Saint-Méry das extreme Elend in diesen Sklavenhütten, deren einziges Mobiliar aus einer Art aufgehängtem Gitterrost und einigen Kalebassen besteht und deren Außenwände dermaßen dünn sind, dass nachts ungehindert die Kälte eindringt.« (Sala-Molins 1987: 144, Hervorhebung d. Verf.) Ist also das Auftauchen von Kalebassen im *zombi*-Haus, aus denen die Knechte hervorkommen, reiner Zufall? Ohne es bestätigen zu können, weil dieses Detail zu gering ist, könnte man behaupten, dass in diesem Punkt ein Zusammenhang zwischen den beiden zitierten Beschreibungen besteht. Demzufolge schöpft also Fritz' Beschreibung ihre Motive aus dem historischen Vorbild der früheren Sklavenhütten, und die Erinnerung daran ist in einem kollektiven Fundus an Vorstellungen verankert, die mehr oder weniger bewusst von der Vergangenheit und den formalen Charakteristika dieser Sklavenunterkünfte beeinflusst sind.

den. Der *oungan* entzündet eine schwarze Kerze und entkorkt dann diese Flasche, die er vor den Mittelstein stellt. Dann wird der Akt vollzogen, indem sieben Pfeife ausgestoßen werden, auf die sieben Peitschenhiebe folgen. Die *kwis* bilden die materielle Grundlage, mit deren Hilfe die aus der Flasche befreiten *zombi*-Seelen ihre menschliche Form annehmen: Die gefangenen Arbeitskräfte haben ihre Körperlichkeit zurückerlangt, die sie zur landwirtschaftlichen Zwangsarbeit befähigt. Die Peitsche ist hier ebenso das Instrument wie auch das Symbol der auf Gewalt fußenden körperlichen Nötigung, und zu den Peitschenhieben kommen noch die Ohrfeigen hinzu, die der Herr seinen Sklaven verabreicht, wenn er, wie in diesem Bericht beschrieben, will, dass sie ihre Köpfe heben, die sie ansonsten in Anwesenheit des Herrn als Zeichen ihrer Unterwerfung systematisch gesenkt halten. Die Pfeife wiederum ist das Instrument des Befehls. Pfeife und Peitsche, Befehl und Mittel zu dessen Durchsetzung: das konzentrierte Dispositiv der Versklavung.

Diese Gefangenen sind schmutzig, übelriechend, haben verkrustete Augen, sind entmenschlicht, tierisch, verwildert: Ihre Nägel sind zu Krallen geworden. Die Hygiene und das Tragen von Schuhen sind ihnen als Attribute der Menschlichkeit abhanden gekommen, sind ihnen verboten. Ihre Kleidung beschränkt sich auf das bloße Minimum, auf das Notwendigste, dessen einzige Funktion das Bedecken ihrer Nacktheit ist: Ein »Stück« Hose, ein »Stück« Hemd, also ein paar abgetragene Lumpen. Ebenso erging es den historischen Sklaven: »Jeder Neue wurde neu eingekleidet, das heißt, mit Lumpen: eine Hose und ein Kittel, manchmal ein grobes Leinenhemd... Das war Einheitskleidung, neu oder gebraucht, wie man sie an Neuen sieht, die wegen *marronnage* vorbestraft waren.« (Debien 1974: 76)

»Die Herren sind verpflichtet, jeden Sklaven pro Jahr mit zwei Leinengewändern oder aber vier Ballen Leinen zu versorgen, je nach Gutdünken besagter Herren«: So lautete nicht zuletzt die Vorschrift für den Bereich der Bekleidung im Artikel 25 des *Code Noir* (Sala-Molins 1987: 140). Louis Sala-Molins, der Autor der kommentierten Neuauflage, weist jedoch darauf hin, dass die Dinge in der tatsächlichen Praxis ganz anders aussahen. Die Lebensbedingungen der HaussklavInnen – einer winzigen Minderheit – unterschieden sich beträchtlich von jenen der SklavInnen, die in Werkstätten oder auf den Feldern arbeiteten, wobei diese versklavte Bevölkerung der ähnelte, die uns Fritz in seinem Bericht beschreibt.

»Was diese überwältigende Mehrheit anbelangt, so kümmern sich die Herren sehr wenig um deren Bekleidung. Die Kinder laufen nackt herum, bis sie vier oder fünf Jahre alt sind. Die Männer tragen eine Unterhose – also ganz genau ein »Stück Hose! – und einen Kittel. Die Frauen einen Rock und einen Kittel. Weder Lederschuhe, noch Leinenschuhe, noch Holzschuhe. Die Herde läuft barfuß.« (Sala-Molins 1987: 140)

In der Kolonie, so merkt er schließlich an, wird die Pflicht des Einkleidens der SklavInnen nach und nach gänzlich vernachlässigt. Doch hinter dieser Nachlässigkeit steckt ein starkes und prägnantes Ordnungsprinzip: »ein »Neger« soll in seinem Verhalten und seinem Anblick abstoßend sein. Und wenn schon nicht abstoßend, so doch zu-

mindest elend und verächtlich. So viel zum unverrückbaren Symbolismus der Weißen.« (Sala-Molins 1987: 141) Die Bekleidung ist in diesem Kontext ein sozialer und sozio-ethnischer Unterscheidungsfaktor. Das Prestige der einen gründet auf der Herabwürdigung der anderen.

Ist es nicht erstaunlich, im Imaginären diesen übertragenen Nachhall vergangener historischer Umstände zu hören, und das auf relativ deutliche Art und Weise? Genau wie ihre realen Vorfahren, die man dazu zwang, laufen die mythischen *zombi*-SklavInnen barfuß, sind mit dem Minimum an Leinen bekleidet, bieten einen abstoßenden Anblick – die Schmutzigkeit, das körperliche Sich-Gehen-Lassen, das die Nägel zu Krallen werden lässt –, sind elend. Genau wie jene arbeiten sie auf den Feldern, wenn sie nicht zur Hausarbeit eingeteilt werden. Ebenso wie jene sind sie Kontrollen ihrer Sexualität und möglichen Fortpflanzung unterworfen. Das entdeckte Fritz beim Betreten des *zombi*-Hauses: *zombi*-Mädchen und *zombi*-Jungen werden im Sinne einer Aufteilung des Wohnraums nach Geschlechtern getrennt gehalten. Einige Zeit später kam er auf diese Trennung zurück und erläuterte mir die Umstände, allerdings ohne mir den Grund dafür klarmachen zu können... Vielleicht ist dieser einmal mehr im *Code Noir* zu suchen, vor allem und wiederum jedoch in jenem deutlichen Unterschied, den die HistorikerInnen zwischen den Vorschriften des *Code* und der tatsächlichen Praxis ausmachten. [...]

## Die Neu-Benennung der *zombis*

Warum sollte man sie umbenennen? »Alle Sklaven, die auf unsere Inseln gelangen, sollen [...] getauft [...] werden«, verlangte der *Code Noir*. Im Artikel 2 des *Code Noir* wird tatsächlich deutlich gemacht, dass das Sakrament der Taufe dem/der Gefangenen in der Woche nach seiner/ihrer Ankunft in der Kolonie zu erteilen sei [zitiert von Sala-Molins 1987: 94]. Kurz gesagt: »...acht Tage, um sich zu unterwerfen oder zu verschwinden; acht Tage, um von den Göttern zu Gott zu gelangen«, wie es die westindische Psychologin Simone Henry Valmore präzise formuliert (1988: 29). Vergessen wir nicht, dass dies eine der wirksamsten moralischen Rechtfertigungen für den Sklavenhandel war: Diese Seelen, die bisher fern von der Botschaft Jesu gelebt hatten, wurden deportiert und in den Kolonien zusammengeführt und konnten nun in großer Zahl und unter den besten Voraussetzungen unterwiesen werden. Die Umsiedelung erhielt den Wert einer *Conditio sine qua non* des Seelenheils [siehe die *Préambule* des *Code Noir*, Sala-Molins 1987: 90-91]. Die afrikanischen Götter im Exil fanden allerdings Zuflucht hinter einer Vielzahl geschickt aufgestellter symbolischer Kulissen, doch das ist nicht Gegenstand meiner Ausführungen. Die Taufe war obligatorisch. Den undisziplinierten und entlaufenen SklavInnen hätten unvermeidlich Hölle und Verdammnis geblüht, eine Behauptung, die die große Masse zu unterwürfiger Frömmigkeit, Geduld, Respekt, Resignation und Hinnahme der Entsetzlichkeiten bewegen sollte. Sich in die Hölle im Diesseits fügen, aus Angst, später die biblische zu erleiden: das war es, was man von den unterwiesenen SklavInnen erwartete; das war die durch und durch instrumentelle Absicht, die dieser auf der religiös-katholischen Ideologie aufbauenden Subjektivierungsweise zugeschrieben wird oder diese sichtbar macht.

Diese Thematik des Taufens ist keineswegs nur ein dunkler Fleck in der Geschichte der Kolonien und der Sklaverei geblieben, sondern taucht im Imaginären der Zombifizierung unter dem Deckmantel der Vorstellungen zur Namensgebung von *zombis* wieder auf. Die auf Haiti aufgezeichneten Gespräche bestätigen einhellig und ausnahmslos: Sobald der *zombi* am Ort seiner Gefangenschaft und Ausbeutung anlangt, muss ihm ein neuer Name gegeben werden, was nach Aussage meiner InformantInnen eine erneute Taufe darstellt, die das als Lebendige/r empfangene Sakrament ersetzt. Das *Umbenennen* kommt einem *Umtaufen* gleich. Die kanonische Formulierung der Vorstellung, die an Ort und Stelle aufgezeichnet werden kann, lautet wie folgt: »Man ›tauft ihn um‹, damit ihn die Leute nicht mehr erkennen, wenn du ihn rufst. Die Leute ähneln sich, aber sie heißen nicht gleich, also muss man den Namen verändern.« (oungan Diogène, Saint-Marc, 3. Dezember 2002) Diese Neu-Benennung – die Zuweisung eines neuen Namens – betrifft also das Anthroponym des *zombis*, seinen persönlichen Eigennamen. Er wird umgetauft und umbenannt. Um die Ursachen einer solchen Ersetzung zu verdeutlichen, gehen die verbreitetsten Rationalisierungsversuche alle von einem Erklärungsmodell aus: Wenn nicht auf diese Neu-Benennung zurückgegriffen würde, bestünde die Gefahr, dass der *zombi* unvermittelt von einem Angehörigen erkannt und identifiziert werden könnte, der dann versuchen würde, ihn von der Herrschaft seines Herrn zu befreien; ein Rettungsversuch, der für den Letzteren ein großes Hindernis für die Ausbeutung seiner SklavInnen wäre. Das Umbenennen kommt also der präventiven Herstellung einer Anonymität gleich, die sicherstellt, dass der *zombi* später nicht »zurückgeholt« werden kann. Inkognito entzieht sich der *zombi* der eventuellen Wachsamkeit der Seinen. Wenn der Zusammenhang, der zu Leibzeiten zwischen seiner Person und einem bestimmten Vornamen bestand – kurz gesagt: die Identitätsbeziehung – aufgehoben ist, kann er sich selbst in der Anrede, die seine Angehörigen an ihn richten könnten, sollten sie ihm jemals zufällig begegnen und sich vergewissern wollen, ob es sich um den ihrigen Verstorbenen handelte, nicht erkennen: Zwei Individuen mögen sich zwar physisch ähneln, so erklärte man mir im Wesentlichen, doch es ist wenig wahrscheinlich, dass sie auch denselben Namen tragen. Auf diesem Prinzip beruht die Erklärung im Sinne der anthroponymischen Namensverschiedenheit, die ohne Abweichung vorherrscht. Der Ansatz besteht also laut der Aussage eines Informanten darin, »dem *zombi* verständlich zu machen, dass er jetzt einen anderen Namen trägt« (mambo Célia, Saint-Marc, 20. Februar 2003). [...]

»André: Wenn ich einen *zombi* nehme, dann taufe ich ihn um, ich gebe ihm einen Namen.

*Frage: Warum?*

André: Damit er sich nicht umdreht, wenn ihn mal irgendjemand ruft! Damit er nicht von seiner Arbeit abgelenkt wird! Er hat den Körper, der ihn schützt, vergessen, er hat ihn vergessen! ... Aber wenn ich diesen *zombi* an einen Freund verkaufe, sage ich ihm nicht, wie er heißt: Ich gebe ihm eine Peitsche [*fwèt kach*], ich gebe



ihm eine ›Befehlsflasche‹ [*boutèy komandé*]. Wenn man die Peitsche oder die Flasche benutzt, wenn man ihn schlägt, dann weiß der *zombi*, dass er gemeint ist! ... Die *fwèt kach* ist eine Schnur, die an einem kurzen Stock hängt, eine Peitsche, um den *zombi* zu schlagen oder anzutreiben. Weil vor der hat er große Angst. Sobald Sie mit der Peitsche knallen, wenn es an die Arbeit geht, dann weiß er, dass er sich an die Arbeit machen muss.« (Umgebung von Jacmel, 9. Juni 2001)

Mit seinem Namen verliert der *zombi* seine Identität und somit auch die Erinnerung an sein früheres Leben. Denn »Namensgebung, Erinnerung und Identität stehen in sehr engem Zusammenhang... das Tilgen des Namens einer Person aus dem Gedächtnis kommt dem Abstreifen ihrer Existenz gleich« (Candau 1998: 60). [...] Weil er sich nicht mehr mit dem Wesen identifizieren kann, das er zuvor gewesen ist, und auch von den Wesen, die ihn zuvor identifiziert hatten, nicht mehr identifiziert werden kann, stirbt der *zombi* für sich selbst, bevor er *für den Anderen* neu geboren wird – für seinen Herrn, dem er sein gesamtes restliches Leben lang zu Willen sein muss. Diese »Taufe« markiert seinen Eintritt in ein neues Leben und stellt seiner Geburt die Grundbedingung des Sklavendaseins. [...] »Alle Sklaven, die auf unsere Inseln gelangen, sollen [...] getauft werden«, so tönt es aus den Tiefen der Geschichte. Alle *zombis*, die auf unsere Felder gelangen, sollen getauft werden, so tönt es aus den Tiefen des Imaginären. Die Taufe der SklavInnen erfolgt unmittelbar nach der Ankunft in den Kolonien, jene der *zombis*, sobald sie im Schutze der Nacht in Sicherheit gebracht worden sind, nämlich auf das Grundstück des *oungan*-Herrn. [...]

## Der zweite Tod der Untoten und wie man damit umgeht

*Zombis* können zweimal den Tod erfahren. Das erste Mal ist es nur Schein, das zweite und letzte Mal ist aber unwiderruflich. Der zweite Tod ist nicht mehr das Werk eines mordenden Übeltäters, sondern des göttlichen Willens, der von Anfang an das Leben seiner Kreatur begrenzt hat und es ihr exakt mit Eintreten der definierten zeitlichen Koordinaten wieder nimmt:

»Emelyne: Wenn der *zombi* schon lange beim *oungan* ist, weil er schon lange zuvor gestorben war, kommt der Moment, wo er nicht mehr arbeiten kann, weil er zu alt ist. Dann stirbt er beim *oungan*. Dieser begräbt ihn dann, und der liebe Gott nimmt ihn zu sich. Denn wenn der Mensch gestorben ist, dann nicht, weil Gott ihm das Leben genommen hat! Sondern der *oungan*. Und deshalb holt ihn Gott zu sich zurück.« (Jacmel, 18. April 2001)

Gott, der »große Herr«, gewinnt also gegen den kleinen Herrn, den Besitzer und *oungan*. Der Letztere würde die Arbeitskraft des *zombis* gern für immer behalten: aber das ist ihm nicht möglich, weil die *zombis* eines Tages, wenn ihre Stunde gekommen ist, das ihnen aufgezwungene Lebenssimulakrum beenden. Sie unterliegen der Alterung, genau wie die Lebenden, und scheiden dahin. Aussagen wie die von Emelyne, einer

betagten Pächterin eines kleinen Straßenrestaurants, hört man vielerorts. Wir begegnen ihnen erneut bei Marie-José, die fast genauso alt ist wie unsere vorige Gesprächspartnerin. Allerdings liefert sie uns eine äußerst aufschlussreiche Erläuterung hinsichtlich der Durchführung solcher Beerdigungen. Dieser wird nämlich ebenso viel Sorgfalt beigegeben, so im Wesentlichen die Aussage meiner Informantin, als ginge es darum, das auf Haiti am meisten verachtete Tier zu begraben...

»Marie-José: Wenn der Mensch dann wieder stirbt, verscharren sie ihn wie einen Hund!  
Wenn der *zombi* stirbt, verscharrt man ihn wie einen Hund!

*Frage: Weil der zombi nochmal sterben kann...?*

Marie-José: Aber ja! Sobald sein Moment gekommen ist, sobald der Moment gekommen ist, wo Gott den Menschen zu sich holt: dann stirbt der Mensch! Wenn der Mensch stirbt, dann stirbt auch sein *zombi*, und dann gräbt der Besitzer des *zombis* ein Loch und beerdigt ihn.« (Jacmel, 18. April 2001)

Wiederum taucht in einer aufschlussreichen Analogie die Thematik der Animalisierung des *zombis* auf. Dieser stirbt wie ein Hund, wird so begraben, wie man es mit einem Hund täte. Während seines Sklavendaseins wird er entmenschlicht, und auch in der Stunde seines Todes. Die Bestattung als bevorzugtes Merkmal menschlicher Kultur wird hier auf ihre einfachste Form reduziert: die eines Aktes bar jeglicher Symbolik. Ein Akt, der darin besteht, ein Loch zu graben und ihn hineinzuzerfen, ohne irgendeine Form der Zeremonie. Dem Hundeleben ist ein Hundetod angemessen. Aber es könnte auch ein Pferdetod sein, denn der Zweck der Tiervergleiche besteht letztlich darin, den Verlust der Menschlichkeit, den der *zombi* erfährt, zu betonen; ein Verlust, dessen Folge eben seine Gleichsetzung mit einem Tier ist.

»Frage: Man hat mir erzählt, dass *zombis* alt werden und sogar sterben können...

Edner: Ja! Wenn er dableibt und sich hält und hält und hält... Weil es gibt ja Leute, die sterben mit fünfundsiebzig Jahren, es gibt Leute, die sterben mit neunzig, dann gibt es Leute, die sterben mit achtundneunzig, und so weiter. Und dann kommst du und holst dir diesen *zombi*: dieser *zombi* leidet zweimal! Denn der Mensch war ja schon alt, hat Elend und Schikanen erlebt, dann stirbt er, man holt ihn sich, gibt ihm zu arbeiten, diese Schikanen werden ihm unerträglich! Und dann wird er letztendlich alt: er stirbt in deinen Händen. Der *zombi* stirbt einen zweiten Tod! [*zombi-a vin mouri demouri!* (Der *zombi* stirbt zwei Tode!)] Wenn er ein zweites Mal gestorben ist, dann machst du dir als *oungan* keine Umstände. Das ist wie bei einem Pferd: Es legt sich so auf die Seite und stirbt, du tust es in ein Loch und fertig.« (Jacmel, 28. April 2001)

»Du tust es in ein Loch und fertig...« Wieviel Gewalt doch in dieser Formulierung liegt! Eine symbolische Gewalt, die durch das bewusste Weglassen einer symbolischen Verhandlung des Todes des *zombis* entsteht. Das Wichtigste ist das Verbergen des

Körpers, er muss dem Blick entzogen werden, man muss sich vor den ekelhaften Ausdünstungen schützen, die der Zersetzungs- und Verwesungsprozess des faulenden Fleisches mit Sicherheit hervorrufen wird. Das Begraben dient einzig und allein dem Zweck, den Körper verschwinden zu lassen, damit er dem Blick und dem Geruchssinn des Herrn kein Unbehagen bereitet. Nichts an diesem Verscharren deutet auf das Anlegen eines Grabes hin. Es ist keinerlei Respekt gegenüber dem Toten zu bemerken. Ebensovienig ein Gedenken. Nichts, was auf die Absicht hinweisen würde, den Verstorbenen zu würdigen. [...] Laut dem *Code Noir* – im Artikel, der die Bestattung der SklavInnen behandelt – hatten die Herren gegenüber ihren SklavInnen tatsächlich gewisse Pflichten. Dort steht nämlich:

»Die Herren sind verpflichtet, ihre getauften Sklaven auf diesem Zwecke vorbehaltenen Friedhöfen in geweihter Erde zu bestatten; betreffend jene, die sterben, ohne die Taufe empfangen zu haben, so sollen sie nachts auf einem beliebigen Felde in der Nähe ihres Sterbeortes bestattet werden.« (Artikel 14 des *Code Noir*, zitiert von Sala-Molins 1987: 118)

In »geweihter Erde« zwar, aber – darauf macht uns Sala-Molins im Anschluss an diesen Auszug sehr zu Recht aufmerksam – in einer Erde, die »deutlich abgegrenzt von jener geweihten Erde ist, in der die Herren und die Weißen ruhen«, einer Erde von »diesem Zwecke vorbehaltenen Friedhöfen«. Soviel zur historischen Genauigkeit.

Im Imaginären jedoch, das uns interessiert, werden die *zombis*, ob sie nun »getauft« – das heißt, umgetauft/umbenannt – sind oder nicht, wenn man mir die Analogie zum oben zitierten Artikel gestattet, »nachts auf einem beliebigen Felde in der Nähe ihres Sterbeortes bestattet«, so wie man es mit ungetauften SklavInnen machte, die einen noch niedrigeren Status hatten als die getauften.

Allerdings hat der Herr noch eine andere Möglichkeit, die wir zum Abschluss dieser Fragestellung noch untersuchen wollen, und deren Sinn für den Herrn darin besteht, den deutlichen Verlust zu vermeiden, den der Tod seines *zombi*-Sklaven darstellt: nämlich den Verkauf des *zombis*. Wenn er spürt, dass das Ende seines kränkelnden oder gealterten *zombis* naht, nimmt der Herr dessen –diesmal endgültige – Umwandlung in ein Tier in Angriff und erklärt ihn für reif für die Metzgerei. Die magische Verwandlung in ein Tier verhindert jedoch nicht, dass ein Schatten, ein weiterer Teil des Imaginären der Zombifizierung zurückbleibt: nämlich die Möglichkeit eines indirekten Kannibalismus. Wer weiß denn, ob die auf dem Markt erstandene Rinderseite nicht aus dem Menschenfleisch eines verwandelten *zombis* besteht?

»Fritz: Wie Evens gerade sagte, erreicht der *zombi*, wenn er viel arbeitet, ein bestimmtes Alter. Bevor er dieses Alter erreicht, verwandelt ihn der *oungan* in einen Ochsen. Wenn er das Alter erreicht hat, verwandelt ihn der *oungan* in einen Ochsen und verkauft ihn an den Schlachter! [...] Bevor er in seinen Händen zu alt wird, verkauft er ihn.« (Jacmel, 21. April 2001)

Und so endet der Leidensweg des Lasttiers als Schlachtvieh. Wenn es nicht mehr Muskel ist, wird es zu Fleisch. Und zu Einkommen, denn der durch einen zoomorphischen Vorgang in ein Tier verwandelte *zombi* wird ja verkauft. Seine Nutzlosigkeit auf dem Feld gibt Anlass zu einem neuen Nutzen. Der Tod wird ihn nicht holen und dem Besitz seines Herrn entreißen: Nein, der Tod wird ihm gegeben, nachdem der Herr ihn gegen Geld getauscht hat. Anstatt beerdigt zu werden, wird er von Dritten verspeist, vom Käufer dieser Keule, von der Käuferin jener Schulter, von den Kunden jenes Marktstandes, auf dem der *zombi* in seinen Einzelteilen endet, von gefräßigen Fliegen umschwirrt und nach und nach auf Dutzende von Mägen verteilt wird. Keine Bestattung, keine Energieverschwendung, kein Verlust; vielmehr der Verkaufserlös für den Herrn, den Nutznießer eines regelrechten Geschäftszweiges.

## Eine präsente Vergangenheit

Zahlreiche aktuelle anthropologische Arbeiten zu den Bevölkerungen der Antillen betrachten deren kollektive Erinnerung an die Sklaverei unter den Vorzeichen der »Ausrottung« (F. Affergan, zitiert in Candau 1998: 88)<sup>4</sup>, der »Streichung«, der »Entwertung«, des »Zersplittersns«, des »vollständigen Bruchs« mit dem »Vergangenheitsbewusstsein« (O. Patterson, zitiert in Bonniol 2004: 269). Darin werden sie von zahlreichen lokalen SchriftstellerInnen<sup>5</sup> bestätigt, wenn sie nicht sogar so weit gehen, die kollektive Dimension dieser Erinnerung ganz einfach abzustreiten, indem sie in einigen Fällen von einem »Kollektiv« sprechen, »das von einem Rückgriff auf einheitliche Repräsentationen Abstand nimmt« (Chivallon 2004: 214), manchmal auch von einer »im Plural deklinierten Erinnerung« (A.-M. Losonczy, zitiert in Chivallon 2004: 214), und außerdem auf die charakteristische Abwesenheit einer gemeinschaftlichen »Meta-Erzählung« und eines einheitlichen (diskursiven, narrativen) Registers hinweisen (A.-M. Jolivet, zitiert in Chivallon 2004: 214). Es ist notwendig, sich die Frage nach der Kraft und der Verbreitung der im Rahmen dieses Artikels untersuchten Vorstellungen zu stellen, denn alle erinnern auf ihre Weise in impliziter und schematischer Form an die Sklaverei und den Sklavenhandel. Sind denn diese Vorstellungen nicht gerade Ausschnitte aus einer

4 »Wenn man einer Gruppe die Erinnerung an ihre Ursprünge nimmt, werden die Identitätswürfe ihrer Mitglieder komplex, abenteuerlich und ungewiss, was auf der Insel Martinique der Fall zu sein scheint, wo die Geschichte der *longue durée* (die Sklavenvergangenheit, die Deportation, die verschiedenen Kränkungen) infolge von Akkulturation und Kulturverlust ausgerottet wurde.« (Candau 1998: 88).

5 Jean-Luc Bonniol merkt in der Tat an, dass »eine ganze Reihe heutiger lokaler Schriftsteller« durch den Einfluss der neuen ideologischen Richtung, die die Idee der Antillanité (E. Glissant) und des Weiteren die Créolité-Bewegung (J. Bernabé, R. Confiant, P. Chamoiseau) darstellt, »das Thema der kollektiven Amnesie unter den Umständen des Fehlens von Spuren und der Ohnmacht der Erinnerung entwickelt haben.« So spricht E. Glissant von »Nicht-Geschichte«, von der »sorgfältigen Tilgung der Vergangenheit« und von der »Finsternis dieser unmöglichen Erinnerung«, während Derek Walcott auf der anglophonen Seite davon ausgeht, dass »die Sklaverei« irgendwann »vor der Amnesie kapituliert hat.« (alle zitiert in Bonniol 2004: 269).

anderen, impliziten, latenten, unterschweligen Art des kollektiven Erinnerens, das nicht verbalisiert wird, sondern in ein Konglomerat von imaginären Ängsten vor Deportation, Unterwerfung und Ausbeutung eingeschmolzen, verdünnt und »einverleibt« ist, ohne jedoch einen bewussten Bezug auf Ereignisse der Vergangenheit zu nehmen, die auf manchmal erstaunlich präzise Art und Weise deren Darstellung bedingen? Das würde nicht auf ein klassisches *Meta-Gedächtnis* hindeuten, ein »eingefordertes, in Erscheinung tretendes Gedächtnis« (Candau 1998: 14), das gewöhnlich Träger des kollektiven Gedächtnisses ist<sup>6</sup>, sondern auf eine abgeleitete Form des kollektiven *Proto-Gedächtnisses*: ein »anoetisches« Gedächtnis, das ohne Bewusstwerdung weitergegeben wird und ohne deren Wissen auf die Subjekte wirkt (Candau 1998: 13), ein veritables »einverleibtes soziales Gedächtnis, das zuweilen ins Fleisch geschnitten oder in ihm markiert ist« (Candau 1998: 12) und auf Bourdieus Begriff des Habitus als Erworbenes, Einverleibtes verweist, das von einer »Präsenz der Vergangenheit – oder in der Vergangenheit – statt eines Erinnerens an die Vergangenheit« (Candau 1998: 13) zeugt.

Allerdings besetzt dieses *Proto-Gedächtnis* nicht das Fleisch, den Körper, seine Haltungen und sein Gebaren, sondern jenen Teil des Imaginären, der die kollektive Bereitschaft enthält, unablässig das Thema der Knechtschaft zu bearbeiten – darum auch die »abgeleitete« Form des *Proto-Gedächtnisses*. Genau wie dieses, von Joël Candau im engeren Sinne definierte Gedächtnis macht das kollektive Gedächtnis der Sklaverei die Vergangenheit präsent, ohne sie explizit zu erwähnen und zu verbalisieren. Es macht sie im Raum des Imaginären wiedererlebbar, in jedem Motiv, jeder Figur, jeder asymmetrischen Beziehung, die alle auf die Themen des »Verkaufwerdens«, des Dienstbar-machens und der Versklavung durch Zauberei verweisen. Wir haben es also mit einem entmaterialisierten *Proto-Gedächtnis* zu tun, ohne buchstäbliche Körperlichkeit, doch eingeschlossen und im übertragenen Sinne verkörpert im Körper des kollektiven Imaginären, dem Rückzugsort dieses handelnden Erinnerens ursprünglicher, grundlegender Ereignisse. [...] Die kollektiven Vorstellungen in Bezug auf den Umgang mit der sklavischen Masse der *zombis* konfrontieren uns mithin ebenso und in analoger Weise mit einer handelnden Erinnerung an das Sklavenzeitalter, mit einer Vergegenwärtigung des ursprünglichen Sklavenverhältnisses. Schließlich können wir uns mit André Breton fragen: »Welches Waschmittel könnte jemals die großen, kollektiven Narben und die quälenden Erinnerungen an diese Zeit des Hasses aus dem menschlichen Geist tilgen?« (1971: 32)<sup>7</sup>

Aus dem Französischen von Paul Maercker

---

6 Diese Art des Gedächtnisses kann man, um die Formulierung Jean-Luc Bonniols zu gebrauchen, als »soziale Konstruktion« definieren, die »die Elemente der erlebten Vergangenheit einer Gemeinschaft von Individuen versammelt und verarbeitet und diesen die Fähigkeit verleiht, die in diese Vergangenheit gegrabenen Spuren zu interpretieren.« (Bonniol 2001: 173).

7 A.d.Ü.: In der Übersetzung von Heribert Becker lautet diese Textstelle: »Welch einer nicht minder mühseligen Wäsche wird es gelingen, aus dem Geist der Menschen die großen kollektiven Narben und die quälenden Erinnerungen an diese Zeiten des Hasses zu tilgen!« (Breton 1993: 33).

## Literatur

- ANS, André-Marcel d' (1987): *Haïti, paysage et société*, Paris: Karthala.
- BONNIOL, Jean-Luc (2001): »La fabrique du passé. Le Larzac, entre mémoire, histoire et patrimoine«. In: *Une histoire à soi. Figurations de passé et localités*, hg. v. Albin Bensa/Daniel Fabre, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 169-193.
- BONNIOL, Jean-Luc, (2004): »De la construction d'une mémoire historique aux figurations de la traite et de l'esclavage dans l'espace public antillais«. In: *Façonner le passé. Représentations et cultures de l'Histoire, XVIe-XXIe siècles*, hg. v. Jean-Luc Bonniol/Maryline Crivello, Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 265- 284.
- BRETON, André (1971): *Arcane 17*, Paris: Jean-Jacques Pauvert, Le livre de Poche.
- BRETON, André (1993 [1971]): *Arkanum 17*, übers. v. Heribert Becker, München: Matthes und Seitz.
- CANAU, Joël (1998): *Mémoire et identité*, Paris: Presses Universitaires de France.
- CHIVALLON, Christine (2004): *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris: CNRS Éditions.
- DEBIEN, Gabriel (1974): *Les esclaves aux Antilles françaises (XVIIe-XVIIIe siècles)*, Basse-Terre, Fort de France: Société d'Histoire de la Guadeloupe et Société d'Histoire de la Martinique.
- HENRY VALMORE, Simone (1988): *Dieux en exil. Voyage dans la magie Antillaise*, Paris: Gallimard.
- HURBON, Laënnec (1988): *Le barbare imaginaire. Sorciers, zombis et cannibales en Haïti*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- MÉTRAUX, Alfred (1958): *Le vaudou Haïtien*, Paris: Gallimard.
- NAJMAN, Charles (1995): *Haïti, Dieu seul me voit*, Paris: Balland.
- SALA-MOLINS, Louis (1987): *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris: Presses Universitaires de France.