



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Vodou und Revolution:
Afrikanisch-religiöse Glaubenspraktiken
im Emanzipationsprozess der
Sklaven von Saint-Domingue / Haiti.“

verfasst von

Nedžad Kuc

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 805

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Globalgeschichte und Global Studies

Betreut von:

Univ. Lektor DDr. Amadou Lamine Sarr

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	6
2. Historiographie: Haiti, Revolution und Vodou	12
3. Saint-Domingue: Geschichte – Wirtschaft – Gesellschaft	21
3.1. Spanische Herrschaft	21
3.2. Saint-Domingue: Frankreichs Perle der Antillen	23
3.3. Verwaltung der Kolonie	28
3.4. Bevölkerung	29
4. Die Sklaven von Saint-Domingue	32
4.1. Afrikanische Sklaven in der Karibik	32
4.2. Der französische Sklavenhandel und Saint-Domingue	35
4.3. Leben auf der Plantage	39
4.4. Herkunft der Sklaven	43
5. Religion	46
5.1. Code Noir, Jesuiten und Katholizismus	46
5.2. Afrikanische Religion in Saint-Domingue	53
5.3. Religiöse Tanzeremonien	59
5.4. Sklavenwiderstand und die große Panik: François Makandal	67

6. Die Haitianische Revolution	77
6.1. Überblick	77
6.2. Bois-Caïman	79
6.2.1. Quellen	80
6.2.2. Datum und Ort	90
6.2.3. Dutty Boukman	94
6.2.4. Petro-Ritual	101
6.2.5. Blutpakt	104
6.2.6. Schlussfolgerung	109
6.3. Sklavenanführer und Vodou	113
6.3.1. Biassou und Jean-François	113
6.3.2. Hyacinthe und Halaou	114
6.3.3. Romaine und Macaya	116
6.3.4. Louverture und Dessalines	120
 7. Schlusswort	 126
 8. Literaturverzeichnis	 131
 Anhang	 140
Abstract – Deutsch	140
Abstract – English	141
Lebenslauf	142

*Qui dit Haiti, pense 'Vaudoux', c'est un fait devant lequel
on doit se contenter d'émettre une vaine protestation.*
Jean Comhaire¹

¹ Jean Comhaire, 1949, zitiert in: Mintz & Trouillot, The Social History of Haitian Vodou, p. 123.

1. Einleitung

Im Januar 2010 erschütterte ein schweres Erdbeben die Region um die haitianische Hauptstadt Port-au-Prince, verwüstete umliegende Städte und tötete ungefähr 300.000 Menschen. Haiti, ohnehin schon das ärmste Land der westlichen Hemisphäre², wurde durch die Naturkatastrophe mit einer schweren humanitären Krise konfrontiert und somit in eine noch tiefere Misere gestürzt. Während man mithilfe internationaler Unterstützung versuchte, die katastrophale Lage zu meistern, nutzte der bekannte US-amerikanische TV-Evangelist Pat Robertson seine Fernsehsendung, um die, seiner Meinung nach, wahren Gründe des Desasters zu nennen. Das Erdbeben, so Robertson, sei das Resultat eines Ereignisses, über das viele Leute nicht reden wollen; denn, kurz vor Beginn der Haitianischen Revolution 1791, hätten sich einige Sklaven auf einen Pakt mit dem Teufel eingelassen:

*„Something happened a long time ago in Haiti and people might not want to talk about it. They were under the heel of the French ... and they got together and swore a pact to the devil. They said we will serve you if you get us free [...] and they kicked the French out. Ever since, they have been cursed by one thing after another.“*³

Robertsons Kommentar bezog sich auf die Zeremonie von Bois-Caïman, ein Ereignis, das in den haitianischen Schulbüchern steht und für viele Haitianer als Grundstein ihres Staates und Nationalmythos gilt. Im Bois-Caïman sollen sich Sklaven mehrerer Plantagen getroffen haben, um eine Vodou-Zeremonie⁴ zu führen, bei der sie den Göttern ihrer afrikanischen Heimat huldigten und schworen die französischen Kolonialherren zu bekämpfen; kurze Zeit später brach die Revolution aus. Radikale evangelikale Gruppen in den USA und Haiti betrachteten die Zeremonie jedoch als Teufelsanbetung⁵ und sahen in ihr den Grund für Haitis „Fluch“ von Armut und Naturkatastrophen. Robertson, bekannt für seine Polemik, erntete weltweit Kritik für seine Aussage, doch nur Tage später wurden Artikel in den renommierten Zeitungen *New York Times* und *Wall Street Journal* veröffentlicht, in denen Vodou eine Mitschuld an Haitis Armut, und indirekt an den katastrophalen Folgen des Erdbebens, zugesprochen

² <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ha.html> (Zugriff am 14.06.2014).

³ Zitiert in: Elizabeth McAlister, *From Slave Revolt to a Blood Pact with Satan: The Evangelical Rewriting of Haitian History*, p. 88, in: *Studies in Religion*, Vol. 41 (2), 2012, pp. 187 - 215.

⁴ Folgende Schreibform (Vodou) wird in dieser Arbeit verwendet, da sie laut Manfred Kremser der offiziellen haitianischen „*Kreyol-Orthographie*“ entspricht. Siehe Manfred Kremser, Editorial, S. 10, in: Kremser (Hg.), *Ay BoBo Afro-Karibische Religionen 2. Voodoo*, Wien, 2000, S. 9 - 16.

⁵ Ironischerweise sind laut Trouillot und Mintz das „Böse“ und seine Manifestationen im heutigen Vodou, wie z.B. die Teufelsfigur *djab*, ein christliches Vermächtnis. Mintz & Trouillot, *The Social History of Haitian Vodou*, p. 131.

wurde.⁶ Solche Aussagen und Positionen reihen sich in eine lange Tradition der Dämonisierung des Vodou und der Verunglimpfung Haitis ein; das Land hat nicht nur mit Armut und politischer Instabilität zu kämpfen, sondern, gerade wegen dieser Probleme, mit Vorurteilen, die auch die Volksreligion betrifft, welche die meisten Einwohner ohne Schwierigkeiten neben dem Katholizismus praktizieren.⁷

Haitis Vergangenheit zeigt hingegen ein ganz anderes Bild: die Westhälfte der Insel Hispaniola wurde im Laufe des 17. Jh. von den Franzosen kolonisiert, die eine effiziente Plantagenwirtschaft errichteten. So effizient, dass Saint-Domingue, so der Name der Kolonie, zum größten Zuckerproduzenten aufstieg. In den 1780ern war der Inselteil nicht nur Frankreichs wohlhabendstes Territorium, sondern aller europäischen Kolonien weltweit und bescherte dem Mutterland enormen Reichtum.⁸ Der Erfolg der Kolonie hatte jedoch seinen Preis: afrikanische Sklaven mussten unter grausamen Bedingungen die Zucker- und Kaffeefelder bearbeiten, um die Profitgier der Franzosen auf beiden Seiten des Atlantiks zu stillen. Im Sommer 1791 erhoben sich Sklaven des nördlichen Saint-Domingue gegen die Kolonialherrschaft; die Wirren und Kämpfe der Revolution weiteten sich auf das ganze Land aus. Nach jahrelangem Krieg, an denen sich die europäischen Großmächte beteiligten, wurde die Unabhängigkeit des Staates Haiti am 1. Januar 1804 ausgerufen. Die Welt hatte nicht nur die erste erfolgreiche Sklavenrevolution der Geschichte miterlebt, sondern auch die Gründung der ersten „schwarzen“ Republik.⁹ Saint-Domingue wurde damit nach den Vereinigten Staaten von Amerika die zweite ehemalige europäische Kolonie, die unabhängig wurde. Doch während in Nordamerika „europäische“ Siedler gegen europäische Kolonialherren kämpften, wurde der Unabhängigkeitskampf Haitis von afrikanischen und afrikanischstämmigen Sklaven getragen. Im Chaos, das die Französische Revolution im Mutterland und in den Kolonien verursachte, sahen die Sklaven ihre Chance auf mehr Rechte und Freiheit gekommen. Die afrikanischen Sklaven Saint-Domingues leisteten jedoch schon seit ihrer Verschleppung in die Neue Welt, lange vor den Ideen von „*liberté, égalité, fraternité*“, Widerstand gegen die rassistische Unterdrückung der Kolonialherren.¹⁰

Robertsons Diskurs stellt die Vodou-Zeremonie als ausschlaggebend für die Revolution dar.

⁶ Siehe neben dem Artikel von McAllister auch Kate Ramsey, Vodou, History, and New Narratives, p. 36, in: Transition, Issue 111, 2013, pp. 30 – 41.

⁷ „[...] one common saying is that Haitians are 70% Catholic, 30% Protestant, and 100% voodoo.“ Siehe <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/2985627.stm> (Zugriff am 14.06.2014).

⁸ Garraway, The Libertine Color: Creolization in the early French Caribbean, 2005, p. 8.

⁹ Siehe Oliver Glied, Die Sklavenrevolution von Saint-Domingue/ Haiti und ihre internationalen Auswirkungen (1789/91 – 1804/25), in: Bernd Hausberger und Gerhard Pfeisinger (Hg.), Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492–2000, Wien, 2005, S. 85–100.

¹⁰ Der Widerstand wird im Makandal-Teil dieser Arbeit kurz erläutert.

Seine Worte ähneln jedoch jenen der ehemaligen Siedler und rassistischen Sklavereibefürworter, denen der unabhängige Staat ein Dorn im Auge war. Während der Revolution und nach der Unabhängigkeit wurde mit allen Mitteln versucht Haiti zu verunglimpfen; der Glaube der Sklaven, der damals als afrikanische Rückständigkeit und Blutrünstigkeit definiert wurde, sollte die Primitivität Haitis beweisen.¹¹

Im Laufe des 20. Jh. wurden immer mehr Stimmen laut, die aus dem alltäglichen Diskurs der Verunglimpfung herausbrachen und das Bild des Vodou durch eine wissenschaftliche Auseinandersetzung neu zeichneten; darunter ebenfalls Stimmen, die im Vodou einen Motor der Revolution sahen; ein Bild, das für viele nicht in die Vorstellung eines primitiven Aberglaubens passte, wofür die Religion von einer Vielzahl von Menschen gehalten wurde. Während einige haitianische sowie ausländische Gelehrte Vodou-Einflüsse auf die revoltierenden Massen abstreiten, gibt es anerkannte Autoren, welche die Unabhängigkeit Haitis als Vodous Verdienst ansehen. Ein berühmtes Beispiel ist Jean Price-Mars, der über die Sklavenrevolution schrieb:

„[...] *les nègres puisèrent dans leur foi aux dieux d'Afrique l'héroïsme qui leur fit affronter la mort et réalisa le miracle de 1804 - la création d'une nationalité nègre dans le bassin des Antilles [...]*“.¹²

Die bedeutendsten kolonialen Aufstände des 19. Jh. beweisen, dass Religion eine entscheidende Rolle im Freiheitskampf unterdrückter Völker spielt: 1857 rebellierten in Indien hinduistische und muslimische Soldaten, die im Dienste der britischen *East India Company* standen, da neue Schusswaffen mithilfe von Tierfetten einsatzbereit gemacht werden mussten. Der Aufstand breitete sich auf ganz Indien aus und wurde erst nach einem Jahr beendet. 1881 begann im damals ägyptisch-besetzten Sudan der Mahdi-Aufstand, mit dem Ägypter und europäische Kolonialmächte fast zwei Jahrzehnte zu kämpfen hatten. Die Aufständischen wurden von Muhammad Ahmad geführt, der sich selbst zum Mahdi, dem islamischen Erlöser der Endzeit, ernannte, um das Land von der Fremdherrschaft zu befreien. Beide Aufstände endeten allerdings nicht zugunsten der unterdrückten Völker. Im Gegenteil; Indien wurde nach der Revolte zu einer britischen Kronkolonie, Sudan geriet unter britisch-ägyptisches Kondominium, wobei die Briten in Wahrheit ein Protektorat errichteten.¹³

Was Haiti betrifft, kann behauptet werden, dass Religion, anders als in Indien oder Sudan,

¹¹ Siehe dazu das Kapitel über die Historiographie.

¹² Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, p. 170. Für diese Arbeit wird die Online-Version verwendet: http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/ainsi_parla_oncle/ainsi_parla_oncle.html (Zugriff: 14.06.14)

¹³ Siehe dazu Saul David, *The Indian Mutiny 1857*, Penguin Books, London, 2003 und Erhard Oeser, *Das Reich des Mahdi. Aufstieg und Untergang des ersten islamischen Gottesstaates 1885-1897*, Primus, Darmstadt 2012.

kein augenscheinlicher Grund der Revolution gewesen war. Die Rolle des afrikanischen Glaubens als einer der Faktoren oder Kräfte der Sklavenrevolution darf jedoch keinesfalls vernachlässigt werden; zu laut sind die Stimmen, welche die Freiheitsbewegung der Sklaven mit ihrem afrikanischen Glauben in Verbindung bringen. Daher widme ich mich in dieser Arbeit dem Emanzipationsprozess der Sklaven Saint-Domingues und analysiere die Rolle, die der Glauben der afrikanischen Zwangsarbeiter in ihren Freiheitsbestrebungen einnahm. Geographisch gesehen, befasse ich mich mit der Westhälfte der Insel Hispaniola, auf der die französische Kolonie Saint-Domingue errichtet wurde. Dabei wird vor allem das französische und revolutionäre Saint-Domingue (1697 – 1804) im Zentrum stehen.

Die Millionen von Sklaven, die in die Neue Welt verschleppt wurden, brachten zugleich ihre verschiedenen Sprachen und Kulturen mit, und ließen ihre religiösen Glauben und Praktiken in Amerika wieder aufleben. Heute können einige afro-amerikanische Religionen ausgemacht werden: *candomblé* in Brasilien, *Santería* in Kuba und eben *Vodou* in Haiti.¹⁴ Im Gegensatz zum heutigen Vodou, der die organisierte Religion der haitianischen Landbevölkerung bezeichnet, wird der Begriff in dieser Arbeit meist als Sammelbegriff für die verschiedenen afrikanischen Glaubensformen, die auf Saint-Domingue auf engstem Raum aufeinandertrafen, verwendet. Die verschiedenen afrikanischen Glaubensrichtungen wurden im kolonialen und postkolonialen Haiti allmählich zu einer Ursprungsform des heutigen Vodou, der sich, typisch für eine synkretistische Religion, im Laufe der Zeit immer anders und weiter entwickelte. Die Glauben der ethnisch-unterschiedlichen Afrikaner konnten jedoch von Beginn an auch starke Ähnlichkeiten aufweisen, da die verschiedenen Volksgruppen auch in Afrika durch Handel oder Bündnisse miteinander kommunizierten. So konnten sich einige Gruppen trotz Sprachbarrieren auf spirituelle Art und Weise verständigen.¹⁵

Mit Emanzipationsprozess ist der lange Freiheitskampf der Sklaven gemeint, der sich mit ihrem gezwungenen Eintreffen in Saint-Domingue bis zur endgültigen Erklärung der Unabhängigkeit im Jahre 1804 mehr als ein Jahrhundert hinzog. Die Arbeit gliedert sich aufgrund dessen in zwei Teile. Zunächst wird das koloniale Saint-Domingue bis zur Revolution analysiert. Es werden vor allem die ethnische und religiöse Vielfalt der Sklaven, zeitgenössische Berichte über afrikanische Zeremonien und die Religionspolitik der französischen Kolonialherren hervorgehoben.

Dabei wird versucht, folgende Fragen zu beantworten:

¹⁴ Hurbon, *Les mystères du vaudou*, Paris, 1993, p. 13.

¹⁵ Genaueres dazu im Kapitel über die Religion der Sklaven.

- Welche Rolle spielte Vodou im Alltag der Sklaven?
- Benutzten die Sklaven ihren afrikanischen Glauben nur als spirituelle Flucht vor den Schrecken der Sklaverei oder wurden Glaubenspraktiken genutzt, um diese Schrecken zu bekämpfen? Steckte im Glauben der Sklaven ein tatsächliches Gefahrenpotential für die weißen Plantagenbesitzer?
- Welche Religionspolitik betrieben die französischen Kolonialherren und wie gingen sie mit dem Glauben der Sklaven um?

Der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der haitianischen Revolution, welche die Sklaven innerhalb von dreizehn Jahren zu freien Menschen mit eigenem Staat werden ließ. Vodou hatte mit der Bois-Caïman-Zeremonie gleich zu Beginn einen wichtigen Auftritt und soll die Revolution in Gang gesetzt haben. Eine genaue Analyse der zeitgenössischen Quellen sowie der wichtigsten religiösen Elemente der Zeremonie sollen dabei im Vordergrund stehen, daneben auch Berichte über afrikanisch-religiöse Manifestationen im Alltag und in Kampfhandlungen der Revolution. Zusätzlich wird das Verhältnis der wichtigsten Anführer der Revolution, darunter die haitianischen Helden Toussaint Louverture und Jean-Jacques Dessalines, zum Vodou veranschaulicht.

Es wird versucht Antworten auf folgende Fragen zu finden, welche die Rolle der Religion im revolutionären Haiti veranschaulichen soll:

- Welche Bedeutung hatte die Zeremonie von Bois-Caïman?
- Diente der Vodou als Katalysator der Revolution? Verlor er an Bedeutung als die Revolution in vollem Gange war?
- Welche Rolle spielte er für die Anführer der Aufständischen? Wurde Religion bewusst instrumentalisiert?
- Wie ging man von offizieller politischer Seite mit dem traditionellen Glauben während der Revolution um?

Zur Beantwortung dieser Fragen werde ich mich vor allem auf zeitgenössische Werke des kolonialen und revolutionären Saint-Domingue, sowie auf geschichtswissenschaftlichen Publikationen des 20.Jh. beziehen und diese auf Berichte über afrikanische Praktiken, Rituale und anderen Manifestationen des afrikanischen Glaubens der Sklaven untersuchen, um die Rolle der Religion in den Bestrebungen nach Emanzipation zu verdeutlichen. Daneben werden mir anthropologische Werke, die sich mit wichtigen Einzelheiten aus dem Kosmos des Vodou beschäftigen, von großer Hilfe sein.

Die aus den Fragestellungen resultierenden Erkenntnisse sollen im Schlusswort zusammengefasst und folgende Thesen bestätigen oder widerlegen:

- Bereits im prä-revolutionären Saint-Domingue wurde deutlich, dass der afrikanische Glaube eine reelle Gefahr für die weiße Kolonialherrschaft darstellen konnte.
- Vodou war nicht der entscheidende oder wichtigste Faktor der Revolution, spielte jedoch eine außerordentliche Rolle im Kampf gegen die Sklaverei; seine Macht und sein Einfluss waren deutlich erkennbar.

2. Historiographie: Haiti, Revolution und Vodou

Die negativen Einstellungen gegenüber Haiti und Vodou sind das Resultat einer mehr als zweihundertjährigen Verunglimpfung und falschen Auseinandersetzung. Haiti, seine Revolution sowie auch Vodou mussten einen langen Weg des Verschweigens und der Verachtung bewältigen, bis man sich im Laufe des 20. Jh. wissenschaftlicher mit den Themen auseinandersetzte. Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der Historiographie der letzten zwei Jahrhunderte und gibt einen Überblick der verschiedenen Werke und Positionen, die sich diesen Themen widmeten.

Das erste beachtliche Werk ist das zweibändige *Description* von Médéric-Louis-Elie Moreau de Saint-Méry.¹⁶ Für das Werk pendelte Moreau zwischen Saint-Domingue und Paris, wo die relevanten Dokumente in den Archiven lagen, bis er 1793 wegen seines politischen Engagements vor den jakobinischen Revolutionären flüchten musste. Nach Saint-Domingue konnte er wegen der dort tobenden Revolution nicht und entschied sich für ein Exil in Philadelphia. Seine *Description* wollte er, trotz der schwierigen Umstände, unbedingt fertigstellen: wie viele ehemalige Siedler dieser Zeit, hatte Moreau im Exil die Idee einer Rückkehr auf die Insel und einer Restauration der französischen Herrschaft nicht aufgegeben. Die Sklavenrevolution, die 1797, bei der Erscheinung seines Werkes, schon seit mehreren Jahren in Haiti tobte, fand keine Beachtung. Vielmehr beschrieb sein Werk die intakte französische Kolonie Saint-Domingue, wie sie im Jahr 1789 aufzufinden war, als man die ersten revolutionären Bewegungen aus dem Mutterland spürte: sein Bericht sollte nützliche Informationen für einen möglichen Wiederaufbau des von der Revolution zerstörten Saint-Domingues liefern und den französischen Siedlern die Bedeutung und den Wert ihres Verlustes klarmachen.¹⁷ Das Werk beinhaltet neben Geschichte und Geographie auch die ersten Schilderungen über religiöse Praktiken und Rituale der afrikanischen Sklaven Saint-Domingues.¹⁸ Der Wunsch der ehemaligen Siedler nach Saint-Domingue zurückzukehren und die alten Verhältnisse aufleben zu lassen, wurde auch nicht durch die gescheiterte Expedition der napoleonischen Trup-

¹⁶ Moreau de Saint-Méry, M.L.E.: *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue*, Philadelphia, 1797 - 1798. Aus einer wohlhabenden kreolischen-martinikanischen Familie kam Moreau de Saint-Méry, nach seinem Pariser Jura-Studium, 1774 nach Saint-Domingue und etablierte sich auf der Insel als Anwalt. Moreau bemerkte, dass die französischen Verwalter, in der neuen Welt und in der europäischen Heimat, sehr wenig über die Kolonien wussten. Er begann, mithilfe des wissenschaftlichen Vereins *Cercle des Philadelphes*, Informationen über Saint-Domingues Gesetze, Natur, Wirtschaft und Geschichte zu sammeln, um ein klassisches Werk der Aufklärung zu liefern, wonach neuerlangtes Wissen zu besserer Herrschaft führen würde. Siehe Dubois, *Avengers of the New World*, 2004, pp. 8 - 11.

¹⁷ Moreau de Saint-Méry, *Description*, Tome I, p. VI.

¹⁸ Siehe dazu das Kapitel über die Religion der Sklaven.

pen und der Ausrufung der Unabhängigkeit Haitis gebremst. Vielmehr erschienen in den Jahrzehnten nach der Revolution Werke ehemaliger Siedler, die sich für eine mögliche Wiedereroberung Haitis aussprachen. In ihren Augen war die Revolution ein illegitimes Unternehmen und Frankreich sollte schnellstmöglich die nötigen Schritte einleiten, um sich zu nehmen, was dem Land rechtlich zustehe.¹⁹

Erst 1825 akzeptierte Frankreich die Unabhängigkeit seiner ehemaligen Kolonie. Im Gegenzug musste Haiti einwilligen, enorme Entschädigungsgelder an die ehemaligen Plantbesitzer, die ihr Eigentum während der Revolution verloren hatten, zu zahlen. Die Anerkennung musste regelrecht erkaufte werden. Die Geschichtsschreibung verlief passend dazu: zunächst wurden die Revolution und der neue Staat als illegitim erklärt, später einfach ignoriert und stillgeschwiegen, um so eine Rückeroberung zu rechtfertigen und die Überlebensfähigkeit des „schwarzen“ Staates zu verringern. Die Vereinigten Staaten, die mit Schrecken die Geburt der ersten „schwarzen“ Republik betrachteten und Konsequenzen für ihre Plantagenökonomie befürchteten, stellten den Handel mit Haiti ein, um Kontakte zwischen Sklaven und freien Haitianern zu verhindern; erst während des Bürgerkrieges wurde Haiti von den US-Amerikanern als Staat anerkannt.²⁰ International litt Haiti im 19. Jh unter dieser wirtschaftlichen und politischen Isolation, die dem Land von den Sklavenhalter-Mächten aufgezwungen wurde. Die junge Republik, geführt von ehemaligen Sklaven und Menschen zweiter Klasse, sollte keine Möglichkeit bekommen, sich zu entfalten und die Idee der Revolution sollte für Nachahmer schon im Keim erstickt werden. Passend für diese Zeit wurde Vodou als „*ultimate antithesis of 'civilization'*“, einem afrikanischen Aberglauben in der Neuen Welt, dargestellt.²¹ Haiti rückte in den Fokus der damaligen Debatten, ob Völker afrikanischen Ursprungs fähig waren, sich selbst zu regieren. Gegner einer solchen „schwarzen“ Selbstverwaltung zeigten mit dem Finger auf Vodou, um ihrer Argumentation Nachdruck zu verleihen.²²

¹⁹Dubois, *The Citizens Trance: The Haitian Revolution and the Motor of History*, p. 115, in: Pels & Meyer (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, 2003, pp. 103 – 128.

Beispiele hierfür sind : Drouin de Bercy, *De Saint-Domingue : de ses guerres, de ses révolutions, de ses ressources, et des moyens à prendre pour y rétablir la paix et l'industrie*, Paris, 1814 und Antoine Dalmas, *Histoire de la révolution de Saint-Domingue : depuis le commencement des troubles, jusqu'à la prise de Jérémie et du Môle S. Nicolas par les Anglais ; suivie d'un Mémoire sur le rétablissement de cette colonie*, Paris, 1814. Dalmas ist insofern auch von großer Bedeutung, da er der erste Autor ist, der über die afrikanische Zeremonie am Vorabend der Revolution berichtete, die später als Bois-Caïman-Zeremonie in die Geschichte eingehen wird und für viele als haitianischer Nationalmythos gilt. Siehe dazu Léon-François Hoffmann, *Myth, History and Literature: The Bois-Caïman Ceremony*, in : Manfred Kremser (Hg.), *Ay BôBô: afro-karibische Religionen ; zweite internationale Tagung der Gesellschaft für Karibikforschung*, Wien 1990. 2. Voodoo, Wien, 2000, S. 35 – 50 und das Kapitel über die Zeremonie in dieser Arbeit.

²⁰Dubois, *Citizens Trance*, pp. 115-116 und Thomas Reinhardt, *200 Years of Forgetting: Hushing up the Haitian Revolution*, in: *Journal of Black Studies*, Vol. 35, No.4, 2005, p. 249 und Fußnote 11.

²¹ Laurent Dubois, *Vodou and History*, p. 92, in: *Comparative Study of Society and History*, 2001, pp. 92 – 100.

²² Ramsey, *Spirits and the Law*, p. 1.

Mitte des 19. Jh. erschienen die Werke der Haitianer Thomas Madiou und Beaubrun Ardouin, die als Väter der haitianischen Geschichtswissenschaften und Historiographie angesehen werden.²³ Die Historiker beschäftigten sich ausgiebig mit dem revolutionären, abolitionistischen und anti-kolonialen Saint-Domingue, sowie den Regierungen des post-revolutionären Haitis.²⁴ Obwohl beide Autoren „Mulatten“ waren, hoben sie ihre afrikanische Herkunft hervor. Haiti, als verlängerter Arm Afrikas, sollte als Instrument der Wiedergutmachung und Rehabilitierung des schwarzen Kontinents dienen. Allerdings, so Dayan, verstanden beide Autoren Vodou bei diesem Vorhaben eher als Belastung; Haiti sollte als Flaggschiff Afrikas dienen, frei von „Zauber“ und „Aberglauben“.²⁵ Abolitionisten, wie der Franzose Victor Schoelcher, pflegten regen Kontakt zu der jungen Nation und veröffentlichten Arbeiten über den Kampf gegen die Sklaverei und den aktuellen Stand Haitis.²⁶ Diese Werke konnten die abwertende Meinung, die Nordamerikaner und Europäer über Haiti hatten, indes nicht beseitigen. Ende des 19. Jh. erschien *Haiti or the Black Republic* von Spencer St. John²⁷; ein Buch, das die Vorurteile erheblich vergrößerte. Der britische Konsul berichtete über blutige Verbrechen der Anhänger und speziell über den Kannibalismus, der im Vodou vorherrschte. Die Veröffentlichung wurde mit einem Aufschrei in Haiti begegnet, doch St. John nutzte die zweite Edition seines Werkes, um den Kannibalismus noch ausführlicher zu erläutern. In den folgenden Jahrzehnten erschienen weitere Werke, die sich mit Vodou auseinandersetzten und der Verunglimpfung treu blieben: Haiti blieb das Land, in dem schwarze Magie, Kannibalismus und Kinderopferungen alltäglich waren.²⁸

Das 20. Jh. setzte die Tradition solcher Berichte über Haiti und Vodou fort, die durch die ehemaligen Siedler begann und Ende des 19. Jh. weitergeführt wurde. Die Bilder, Geschichten und Gerüchte, die während der US-amerikanischen Okkupation Haitis 1915-1934 in die Öffentlichkeit drangen, stellten den Höhepunkt der Verunglimpfung Haitis und Vodous dar und sollten den Einmarsch der US-Marine und die Gewalt gegen die *cacos*, die Widerstand gegen die Okkupation leisteten, rechtfertigen.²⁹ Das Bild einer Religion, die sich durch Aberglau-

²³ Thomas Madiou, *Histoire d'Haïti*, 1492-1843, Port-au-Prince, 1847-1848 und Beaubrun Ardouin, *Études sur l'histoire d'Haïti*, Paris, 1853-1860.

²⁴ Michel Hector, *L'historiographie haïtienne après 1946 sur la révolution de Saint-Domingue*, p. 545, in: *Annales historiques de la Révolution française*, N. 293-294, 1993, pp. 545 - 553. Für haitianische Historiographie siehe: Michel-Rolph Trouillot, *Historiography of Haiti*, in: B.W. Higman (ed.), *General History of the Caribbean*: Vol. VI Methodology and Historiography of the Caribbean, Unesco Publ., 1999.

²⁵ Joan Dayan, *Haiti, History and the Gods*, 1995, p. 9 und das Kapitel über Bois-Caïman in dieser Arbeit.

²⁶ V. Schoelcher, *Colonies étrangères et Haïti*, Paris, 1842-1843 und *Vie de Toussaint Louverture*, Paris, 1889.

²⁷ Spencer St. John, *Hayti or the Black Republic*, New York, 1884.

²⁸ Alfred Métraux, *Voodoo in Haiti*, p. 16; Dubois, *Citizens Trance*, p. 117 und Dayan, *Haiti*, p. 6.

²⁹ Dubois, *Citizens Trance*, p. 117.

ben, dämonische Besessenheit und der Macht, ihre Anhänger in Zombies zu verwandeln, kennzeichnet, prägte sich in diesen Jahren in das Gedächtnis der Nordamerikaner (und Europäer) und beflügelte in den darauffolgenden Jahrzehnten ihre Fantasie.³⁰

Bis zur amerikanischen Okkupation waren sich die haitianischen Intellektuellen beider Lager, „Mulatten“ und Schwarze, die sonst in Sachen Kultur, politischer Ansichten und historischer Erinnerung tief gespalten waren, einig, sich von Vodou distanzieren zu wollen.³¹ In Zeiten der nordamerikanischen Dominanz und US-Okkupation schaffte es Jean Price-Mars, dem Vodou mehr soziales und politisches Gewicht zu verleihen und benutzte es als wichtiges Element in seinem kulturellen Feldzug gegen die ausländische Diffamierung und Besatzung. Seine Schriften stellten Vodou als authentische Religion und Kultur dar und machten aus dem Glauben einen wichtigen Faktor der nationalen Bewusstseins- und Identitätsbildung, durch den sich alle haitianischen Gruppen ihrer nationalen Besonderheit bewusst werden sollten.³² Price-Mars' berühmtes Buch *Ainsi parla l'Oncle*³³ von 1928 ist laut Souffrant ein „manifeste de l'indigénisme haïtien, une défense et une illustration de la religion vaudou“.³⁴ Das ethnographische Werk stellt Vodou nicht mehr als Anhäufung von primitiven Glauben, sondern als organisiertes religiöses System, vergleichbar mit den Weltreligionen, dar. Im Buch beschäftigte sich Price-Mars mit dem Einfluss Afrikas auf die haitianische Folklore, die Religion und Bräuche sowie dem Synkretismus, einem Produkt soziologischer Umstände, der verschiedene afrikanische Glauben im kolonialen Saint-Domingue miteinander verschmelzen ließ. Dieser koloniale Vodou ist eine Ursprungsform, die sich im Laufe der französischen Herrschaft, der Revolution und der freien haitianischen Republik immer wieder veränderte.³⁵ Laut Métraux steigerte Price-Mars Vodous Ansehen; seine Werke beeinflussten eine ganze Generation und befreiten die Religion von den Vorurteilen und Schrecken, mit denen sie assoziiert wurde.³⁶ 1937 erschien Melville Herskovits' *Life in a Haitian Valley*.³⁷ Herskovits, ein amerikanischer Anthropologe, bereiste in den 1930er die ländliche Gegend um das Tal von Mirebalais und erforschte die Praktiken und Gebräuche der dortigen Landbevölkerung. Herskovits konnte von seinem Wissen über die Kultur Dahomeys Gebrauch machen und die

³⁰ Siehe dazu Laënnec Hurbon, *American Fantasy and Haitian Vodou*, pp. 181-197 in Donald Cosentino (ed.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, pp. 181 - 197 und Ulrike Sulikowski, *Hollywoodzombie: Vodou and the Caribbean in Mainstream Cinema*, in: Kremser (Hg.), *Voodoo*, 2000, S. 77 - 96.

³¹ Dayan, *Haiti*, p. 30.

³² Roger Bastide, *Price-Mars et le Vaudou haïtien*, p.47 in: *Vodun, Présence Africaine*, 1993, pp. 37- 46.

³³ Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle. Essais d'ethnographie*, New York, 1928.

³⁴ Claude Souffrant, *Vaudou et le développement chez Jean Price-Mars*, p. 53 in : *Vodun, Présence Africaine*, 1993, pp. 47 - 63.

³⁵ Bastide, *Price-Mars*, pp. 48 – 51.

³⁶ Alfred Métraux, *Voodoo*, p. 20.

³⁷ Melville Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, New York, 1937.

westafrikanischen Ursprünge Vodous identifizieren. Sein Buch gilt laut Dubois immer noch als Standardwerk über den haitianischen Vodou.³⁸ 1938 erschien das wohl bekannteste Werk über die Haitianische Revolution: der Klassiker *The Black Jacobins* von C.L.R. James.³⁹ Wie der Titel des Buches bereits andeutet, war sich der trinidadische Marxist James über die gegenseitigen transatlantischen Einflüsse, die es zwischen dem revolutionären Frankreich und der Karibik im Ende des 18.Jh. gab, bewusst. Für James waren die Schwarzen Saint-Domingues politische Akteure gewesen und ihre Revolution, die er als antikolonialen Freiheitskampf ansah, relevant für seine Zeit: die zukünftigen Emanzipationsbewegungen in Afrika könnten aus Haitis Vergangenheit lernen und Herausforderungen ausfindig machen, die auch ihnen auf dem Weg zur Unabhängigkeit begegnen würden.⁴⁰

Die Werke von Jean-Price Mars ebneten den Weg für neue Gesichter, die sich mit Vodou beschäftigten bzw. in Vodou einen elementaren Bestandteil der Revolution sahen. Einer dieser Autoren ist Milo Rigaud: sein 1953 erschienenes Werk *La tradition voodoo et le voodoo haïtien*⁴¹ ist eines der bekanntesten und wichtigsten Werke über die haitianische Volksreligion, und “[...] may have shaped vodou as much as reflected it”.⁴² Obwohl das Werk laut Métraux von „occultist preoccupations“ dominiert ist, kann man darin hilfreiche Informationen über die heutige Religion und Beschreibungen von Zeremonien finden.⁴³ Im gleichen Jahr erschien Maya Derens *Divine Horseman: The Living Gods of Haiti*.⁴⁴ Deren, eine amerikanische Filmemacherin und Tänzerin, beobachtete die Riten und Tänze der Menschen. 1985 wurde posthum der gleichnamige Dokumentarfilm veröffentlicht, der Derens Aufnahmen aus ihrer Zeit in Haiti zeigt. Der Schweizer Anthropologe Alfred Métraux veröffentlichte 1958 sein *Le Vaudou haïtien*⁴⁵, in dem er sich sorgfältig mit der Geschichte, den Riten und dem Glauben des Vodou auseinandersetzte. Métraux stellte während seiner Forschung fest, dass Vodou zwar weniger angsteinflößend geworden ist, doch sich die Vorurteile hartnäckig hal-

³⁸ Dubois, Vodou, p. 92 und Métraux, Voodoo, p. 21.

³⁹ C.L.R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, The Dial Press, New York, 1938. Für die Arbeit verwende ich die deutsche Übersetzung von Günter Löffler: C.L.R. James, *Die schwarzen Jakobiner*, Pahl-Rugenstein, Berlin, 1984.

⁴⁰ Geggus, *Haitian Revolutionary Studies*, p.33 und Dubois, *Avengers*, p. 2. 1963 erschien eine zweite Ausgabe des Buches, passend zu der Dekolonisationswelle, die James bereits Jahre vorher thematisierte.

⁴¹ Milo Rigaud, *La Tradition voodoo et le voodoo haïtien. Son Temple, ses mystères et sa magie*, Ed. Niclaus, Paris, 1953. Die Ethnologin und Vodou-Priesterin Odette Mennesson-Rigaud, Milo Rigauds Ehefrau, beschäftigte sich in ihren Werken ebenfalls mit Vodou und der Unabhängigkeit Haitis. Siehe O.Mennesson-Rigaud, *Le rôle du Vaudou dans l'indépendance d'Haïti*, in : *Vodun, Présence Africaine*, 1993, pp. 275 - 303.

⁴² Geggus, *Haitian Revolutionary Studies*, p. 83.

⁴³ Métraux, Voodoo, p. 21.

⁴⁴ Maya Deren, *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*, Thames and Hudson, London-New York, 1953

⁴⁵ Für diese Arbeit wird die englische Übersetzung von Hugo Charteris benutzt: Alfred Métraux, *Voodoo in Haiti*, Schocken Brooks, New York, 1972.

ten würden.⁴⁶ Aimé Césaire, der Mitbegründer der *Négritude*-Bewegung, widmete sich in seinem *Toussaint Louverture: La Révolution française et le problème colonial* ebenfalls der Haitianischen Revolution.⁴⁷ Er behandelte chronologisch die verschiedenen Aufstände der Plantagenbesitzer, „Mulatten“ und Sklaven, Toussaints Kampf um Freiheit und wie das revolutionäre Frankreich mit den neuen kolonialen Problemen umging. Für ihn stellte eine Studie Saint-Domingue ebenfalls eine Erforschung von „[...] *une des origines, une des sources de l'actuelle civilisation occidentale*“ dar, besonders wegen der Bedeutung und den weitreichenden Folgen, welche das koloniale Saint-Domingue auf die Gesellschaft, vor allem aber auf die Wirtschaft Europas hatten.⁴⁸

Diese wissenschaftliche Auseinandersetzung konnte die Vorurteile gegenüber Vodou aber nicht beseitigen und die Gruselgeschichten spukten weiterhin durch die Köpfe. Die Berichte über Haitianer, die zu Zombies gemacht wurden, inspirierten den Ethnobotaniker Wade Davis in den 1980ern nach Haiti zu reisen, um dort den Fall von Claircuis Narcisse, einem Mann, der angeblich durch eine Giftmischung getötet, dann aber von einem Vodou-Priester „wiederbelebt“ wurde und als willenloser Arbeitssklave jahrelang auf einer Farm arbeitete, zu untersuchen. Seine Erfahrungen veröffentlichte Davis in dem berühmten Buch *The Serpent and the Rainbow*⁴⁹, das zur Vorlage für Wes Cravens gleichnamigen Horrorfilm wurde. Das Buch und der Film steuerten zu den US-amerikanischen Vorurteilen der 1980er bei; Vodou wurde immer noch in den meisten öffentlichen Diskussionen verteufelt und diffamiert. Zudem wurden die haitianischen Einwanderer insgeheim verdächtigt, Aids in die Vereinigten Staaten gebracht zu haben.⁵⁰

Doch seit den 1990ern kann man eine weitere positive Entwicklung in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung und Darstellung Vodous beobachten. Die karibische Diaspora und ihre Kultur kamen in den nordamerikanischen Großstädten immer mehr zum Vorschein. In der gleichen Zeit beschäftigten sich amerikanische Universitäten und Forscher mit dem kolonialen Saint-Domingue, der afrikanischen Kultur, den karibischen Sklaven und der Haitianischen Revolution, die ein bedeutungsvolles Feld in den allgemeinen Studien der *Atlantic History*, der afroamerikanischen Geschichte und der Sklaverei wurden.⁵¹ Die bedeutendste

⁴⁶ Métraux, Voodoo, p. 21.

⁴⁷ Aimé Césaire, *Toussaint Louverture : La Révolution française et le problème colonial*, Prés.Africaine, Paris, (1962), 2008.

⁴⁸ Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, p. 23.

⁴⁹ Für diese Arbeit wird die deutsche Übersetzung verwendet. Siehe Wade Davis, *Die Toten kommen zurück: die Erforschung der Voodoo-Kultur und ihrer geheimen Drogen*, Droemer Knauer, München, 1986.

⁵⁰ Dubois, Vodou, p. 92.

⁵¹ Ibid., p. 93.

Arbeit in diesem Bereich stammt von David Geggus, Professor an der University of Florida.⁵² Carolyn Fick leistete mit ihrem *The Making of Haiti* einen wichtigen Beitrag, auch wegen ihres Fokus auf den Süden Haitis, der in der Forschung weniger Beachtung findet als die nördliche und östliche Provinz des Landes.⁵³ Wie Geggus, untersucht auch Laurent Dubois, Professor für Romanistik und Geschichte und Autor von *Avengers of the New World*, Haiti und seine Revolution in allen Perspektiven und Einzelteilen.⁵⁴ Zu den wichtigen Werken sollte man auch noch Joan Dayans *History and the Gods* zählen, in dem Dayan versucht, das heutige Vodou mithilfe der kolonialen und revolutionären Geschichte des Landes zu verstehen.⁵⁵ Die Liste der Werke wird immer größer; Ergebnisse aus der Forschung über die Sklaverei, die Freiheitsbewegungen, den Kolonialismus sowie aus den Bereichen der Anthropologie liefern neue Erkenntnisse über Saint-Domingue, seine Gesellschaft und die Revolution. Darüber hinaus setzt sich die moderne Forschung auch mit den Einflüssen, welche die afrikanische Kultur und der Glaube der Sklaven auf den Freiheitskampf ausübten, auseinander.⁵⁶ Die Forschung der letzten Jahre veränderte indes auch die Schreibweise: das althergebrachte *Voodoo* wurde durch *Vodou* ersetzt, da es der haitianisch-kreolischen Aussprache näher ist, und um sich von den Vorurteilen und Bildern, die man mit der alten Schreibweise verbindet, zu distanzieren.⁵⁷

Die Forschung der letzten Jahre kann allerdings nur auf eine geringe Zahl an zeitgenössischen Berichten der Revolution zurückgreifen. Anders als die amerikanische und französische Revolution, die ebenfalls Ende des 18. Jh. Systemstürze zur Folge hatten, geht die haitianische Revolution in der Historiographie des 19. Jh. unter. Während Frankreich seine Kolonialmacht in Afrika und Asien weiter aufbaute und so in das Zentrum des Weltgeschehens rückte, wurde Haiti nicht nur politisch isoliert, sondern geschichtlich zur Randnotiz erklärt oder gar verschwiegen. Laut dem Anthropologen Michel-Rolph Trouillot liegt der Grund hierfür in dem fehlenden Verständnis der Ereignisse und der Denkweise der damaligen Zeit. Eine Sklavenrevolution und ein unabhängiger „schwarzer“ Staat passten nicht in das Weltbild der Menschen von damals, egal ob es sich dabei um Plantagenbesitzer, Sklavereibefürworter, Abolitionisten oder Philosophen handelte. Die Ereignisse in Saint-Domingue waren

⁵² Unter anderem: David Geggus, *Haitian Revolutionary Studies*, IUP, Bloomington, 2002.

⁵³ Carolyn Fick, *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*, UTP, Knoxville, 1990.

⁵⁴ Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*, Harvard Univ. Press, 1995.

⁵⁵ Joan Dayan, *Haiti, History, and the Gods*, UCP, Berkeley, 1995.

⁵⁶ Siehe Dubois, *An Atlantic Revolution*, in: *French Historical Studies*, Vol. 32, No. 4, pp. 655 - 661 und C.L. Joseph, „The Haitian Turn“, in: *The Journal of Pan African Studies*, Vol. 5, No. 6, 2012, pp. 37 - 55.

⁵⁷ Dubois, *Vodou*, p. 93.

„[...] *“unthinkable” facts in the framework of Western thought.*“⁵⁸ Als die Revolution ausbrach, existierte in Europa bzw. Nordamerika keine öffentliche Debatte über einen bewaffneten Widerstand der Sklaven, der zur Selbstbestimmung führen könnte.⁵⁹ Sklaven konnten weglaufen, ihre Aufseher töten oder kleine Banden bilden; aber eine (erfolgreiche) Sklavenrevolution war, in den Augen der weißen Sklavenhalter, unvorstellbar.⁶⁰ Das „Unvorstellbare“ der damaligen Zeit hatte Einfluss auf die Historiographie der darauffolgenden Jahrzehnte: ein Ereignis, das für Zeitgenossen unvorstellbar, unglaublich und schwer zu akzeptieren ist, findet seinen Weg schwer in die Bücher der künftigen Generationen. Die diplomatische Abweisung Haitis in den Jahrzehnten nach der Revolution ist nur ein Symptom dieser Verleugnung; bis ins 20.Jh. waren die Revolution und seine Folgen nicht kompatibel mit dem Weltbild der westlichen Welt. Das Eindringen europäischer Mächte in Afrika und Asien verstärkte die Ideologie des Kolonialismus und bestätigte die alten Machtverhältnisse. Außerhalb Haitis war eine Sklavenrevolution größtenteils immer noch *„unthinkable history“*.⁶¹ Die Haitianische Revolution wird in der westlichen Historiographie fortan in Schweigen gehüllt; ein Schweigen, das sich anfangs aus der *„[...] incapacity to express the unthinkable“* erklären lässt⁶², aber auch in den letzten Jahrzehnten anzufinden ist. Die globalgeschichtliche Bücherreihe, die für Generationen von Lesern die Zeitspanne von 1776-1843 als *„The Age of Revolutions“* definiert hatte, bleibt beim Thema Haiti, das Land mit der *„[...] most radical political revolution of that age[...]“*, schweigsam.⁶³ Frankreich, als alte Kolonialmacht, tut sich besonders schwer mit einer historischen Auseinandersetzung seiner kolonialen Vergangenheit und den Verlust seiner wertvollsten Kolonie; Werke wie James' *Black Jacobins* oder Césaires *Toussaint Louverture*, welche die Haitianische Revolution mit der französischen in Verbindung brachten, aktivierten ebenso wenig die französische Forschung, wie die Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution, die das Schweigen aktiv erneuert. Publikationen aus diesen Jahren versäumen es, sich mit dem Kolonialismus und Haitis Revolution zu beschäftigen.⁶⁴ Laut Trouillot haben sich in der Geschichtsschreibung außerhalb Haitis zwei Strömungen gebildet, die dem Diskurs des späten 18.Jh. ähneln. Die erste Gruppe sind die *„formulas*

⁵⁸ Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, 1995, p. 82.

⁵⁹ Ibid., p. 88.

⁶⁰ Reinhardt, *200 Years of Forgetting*, p. 250.

⁶¹ Trouillot, *Silencing the Past*, p. 95.

⁶² Ibid., p. 97.

⁶³ Ibid., p. 100.

⁶⁴ Ibid., p. 99 - 102 und Alyssa Goldstein Sepinwall, *Atlantic Amnesia? French Historians, the Haitian Revolution, and the 2004-2006 Capes Exam*, in: *Proceedings of the Western Society for French History*, Vol. 34, 2006, pp. 300 - 314. Des Weiteren siehe Yves Benot, *La révolution française et la fin des colonies*, Paris 1987 und *La démente coloniale sous Napoléon*, Paris, 1992, Kapitel 11.

of erasure“, welche die Revolution gar nicht erst erwähnen. Die „*formulas of banalization*“ befassen sich mit einzelnen Ereignissen und drängen somit Revolution an sich in den Hintergrund. Diese beiden „Formeln“ wurden demnach benutzt, um diese „*unthinkable*“ Revolution zu verschweigen und sie als Randerscheinung dastehen zu lassen.⁶⁵ Unter den „*formulas of banalization*“ fallen Werke, die sich z.B. auf einzelne Personen spezialisierten (Biographien, die sich mit Toussaint Louverture beschäftigen und ihn zu einer Art „Europäer“ unter den schwarzen Haitianern machten); Werke, die den Erfolg der Revolution mithilfe von externen Einflüssen erklären, sei es biologisch-geographische (nicht die Masse der schwarzen Bewohner Saint-Domingues, sondern das tropische Klima und Gelbfieber seien schuld an der Niederlage der europäischen Kolonialmächte) oder verschwörerische Kräfte (Sklaven wurden von Mulatten oder Europäern geleitet und angestiftet, sich zu revoltieren). Schließlich wird die Revolution, aus westlicher Sicht, auch noch als Misserfolg gedeutet; das einst so reiche Saint-Domingue wurde nach der Revolution von Armut und Despotie beherrscht. Die Revolution sei demnach kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt zur afrikanischen Barbarei.⁶⁶ Das Vakuum in der Historiographie des 19. Jh. erschwert die aktuelle Auseinandersetzung mit dem Thema Freiheitsbewegung und Revolution der Sklaven Haitis: Quellen und Werke zu Saint-Domingue und der Revolution existieren, jedoch weitaus weniger als im Vergleich zu anderen Ereignissen dieser Epoche. Eine umfangreichere zeitgenössische Ausarbeitung der Geschehnisse hätte viele wichtige Erkenntnisse gebracht, vor allem auch über den afrikanischen Glauben im Freiheitskampf, die man heute erheblich schwerer bis gar nicht finden wird.

Ein weiteres Problem stellt sich mit den zeitgenössischen Quellen, die wir über das Leben der Sklaven haben; schriftliche Dokumente stammen immer aus der Feder von Außenstehenden, aber nie von den Sklaven selbst (von denen fast alle schreib- und leseunkundig waren). Um es in den Worten von Gabriel Debien zu fassen: "*To describe the lives of slaves after these sources is a paradox. They are never the ones who speak, who bear witness, but the overseers or masters.*"⁶⁷ Der Blick auf die Sklaven, ihre Revolution, ihre Kultur und ihren afrikanischen Glauben ist stets getrübt vom rassistischen Weltbild, welches die Siedler und Kolonialisten erzeugt hatten.

⁶⁵ Trouillot, *Silencing*, p. 96.

⁶⁶ Reinhardt, *200 Years of Forgetting*, pp. 252 - 254.

⁶⁷ Gabriel Debien, *Les esclaves aux Antilles françaises*, 1974, zitiert in: Dayan, *Haiti*, p. 70.

3. Saint-Domingue: Geschichte – Wirtschaft - Gesellschaft

La Partie Française de l'île de Saint-Domingue est, de toutes les possessions de la France dans le Nouveau-Monde, la plus importante par les richesses qu'elle procure à la Métropole & par l'influence qu'elle a sur son agriculture & sur son commerce.

Médéric-Louis-Élie Moreau de Saint-Méry⁶⁸

1. Spanische Herrschaft

1492 landete Christoph Kolumbus bei seiner ersten Entdeckungsreise auf einer Insel, die von den lokalen Taino-Indianern angeblich *Ayiti* genannt wurde. Kolumbus gab ihr den Namen *La Española* und errichtete an der Nordwestküste die erste europäische Niederlassung in der Neuen Welt, in der er einige seiner Seefahrer zurückließ: *La Española*, oder Hispaniola, wurde somit zum Geburtsort und Ausgangspunkt des europäischen Kolonialismus in Amerika. Bei seiner Rückkehr fand Kolumbus die Männer begraben, den Standort verlassen und niedergebrannt wieder; seine Leute waren höchstwahrscheinlich mit den Indianern, denen Kolumbus den Schutz der Seefahrer anvertraut hatte, in Konflikt geraten. Die Zerstörung der ersten Siedlung konnte die spanische Inbesitznahme und die weiteren Niederlassungen, die sich rasch auf der Insel ausbreiteten, jedoch nicht verhindern.⁶⁹

Die ersten Zuckerrohrplantagen wurden von den Spaniern im frühen 16. Jahrhundert errichtet. Daraufhin erlebte die Kolonie zeitweise eine enorme Bedeutung als Zuckerproduzent. In der Hauptstadt Santo Domingo, im Südosten der spanischen Kolonie, wurden die erste katholische Kirche, die erste europäische Universität sowie der erste *audiencia* (königlicher Gerichtshof) der Neuen Welt errichtet. Die Stadt wurde somit für einige Zeit zum Zentrum des spanischen Weltreichs. Die Kolonie verlor jedoch nach und nach stark an Bedeutung, da sich die Spanier vermehrt auf die Schätze der zerfallenden Reiche der Azteken und Inka konzentrierten.⁷⁰ Als man schließlich auf das kubanische Havanna als Zwischenstation zwischen Mexiko und Sevilla setzte, rückte Hispaniola an den Rand der Interessensphäre der spanischen Krone. Santo Domingo behielt mit dem Verbleib des Gerichtshofes aber einige Bedeutung, so dass sich das ganze Gewicht der Kolonie in den Ostteil der Insel verlagerte. Der

⁶⁸ Saint-Méry, Description, Tome I, p.1.

⁶⁹ Dubois, Avengers, p.13.

⁷⁰ Dubois, Avengers, p. 15 und Kate Ramsey, Spirits and the Law, pp. 26 - 27.

Westteil war durch eine Gebirgskette von der Hauptstadt und der Aufsicht der Kolonialregierung abgeschnitten. Die dort lebenden spanischen Siedler hielten sich durch den illegalen Handel von Fleischprodukten mit holländischen Seefahrern, die den Iberern große Konkurrenz in der Karibik machten, über Wasser. Um diesen Geschäften ein Ende zu setzen, brannte die Kolonialregierung 1605 die westlichen Küstenstädte nieder und verordnete eine Zwangsumsiedlung der Bevölkerung in die Nähe Santo Domingos.⁷¹ Die nun herrenlose Westküste Hispaniolas zog eine Reihe von Piraten, Abenteurern, Deserteuren und flüchtigen Dienern, größtenteils Männer aus den französischen (aber auch englischen Kolonien) der Karibik, an. Auf der Insel Tortuga, vor der Nordwestküste Hispaniolas, siedelten sich hauptsächlich Piraten an, die im Französischen *flibustiers* genannt wurden. Auf dem Festland profitierten die neuen Bewohner von den zahlreichen Nutztieren, Schweinen und Rindern, welche die Spanier zurückgelassen hatten und die sich in deren Abwesenheit vermehrten. Die Häute der Tiere wurden zu Leder verarbeitet und das Fleisch nach einer indianischen Methode namens *boucan* geräuchert, was der dortigen neuen Bevölkerung, die das Leder und das geräucherte Fleisch an vorbeifahrende Schiffe verkaufte, den Namen *boucaniers* einbrachte. Die *boucaniers* widmeten sich jedoch Mitte des 17. Jh., nachdem der Viehbestand erheblich verringert wurde, ebenfalls der Piraterie. Die Spanier versuchten immer wieder den Siedlungen auf Tortuga und im Westen ein Ende zu bereiten, doch konnten sich *flibustiers* und *boucaniers* durchsetzen und ihre Siedlungen weiter ausbauen.⁷² Santo Domingo, Name der Hauptstadt und Zentrum der spanischen Kolonie, wurde zunehmend als Begriff für die ganze Insel Hispaniola benutzt. Die neuen Siedler der Westhälfte, mehrheitlich Franzosen, übersetzten den Namen und nannten ihre Kolonie Saint-Domingue.⁷³

Frankreich hatte mit den Expeditionen und Siedlungen in Nordamerika seine kolonialen Ambitionen bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts deutlich gemacht und wollte nun auch in der Karibik Fuß fassen. Der erste Außenposten wurde 1625 auf St. Christopher (heute St. Kitts) errichtet, wo auch englische Kolonien zu finden waren. Erst zehn Jahre später wurden die weitaus größeren Inseln Martinique und Guadeloupe in Anspruch genommen. Zusammen mit den Außenposten in Kanada und einer kleinen Kolonie an der nördlichen Küste Südamerikas (das heutige Französisch-Guayana), bildeten die karibischen Inseln „[...] *the base of France's overseas empire*.“⁷⁴ Durch den Rückzug Spaniens und der Ansiedlung von *flibustiers* und *boucaniers*, sah Frankreich eine Möglichkeit, weiteres Territorium in der Ka-

⁷¹ Siehe dazu Kate Ramsey, *Spirits and the Law*, pp. 26 - 27.

⁷² Siehe dazu Dubois, *Avengers*, p. 17 und Ramsey, *Spirits*, p. 27.

⁷³ Dubois, *Avengers*, p. 16 und Dubois & Garrigus, *Slave Revolution*, p. 10.

⁷⁴ Popkin, *Concise History*, p. 12.

ribik für sich zu gewinnen. Da die neue Bevölkerung der Westhälfte Santo Domingos überwiegend französischen Ursprunges war, beanspruchten die Franzosen die Führung dieser Männer. 1664 wurde ein Gouverneur zur Beaufsichtigung der Insel Tortuga und des Westteils des noch-spanischen Santo Domingo geschickt, der persönlich neue Siedler für die Kolonie aus seiner Heimatregion Anjou anwarb. Bei seiner Ankunft zählte die Kolonie 400, um 1680 bereits 4000 Einwohner. Die neuen Siedler, die sich zu den *flibustiers* und *boucaniers* gesellten, sollten als *habitants* die Kolonie rentabel machen und beschäftigten sich zunächst überwiegend mit Tabak- und Indigoanbau.⁷⁵ Während des Neunjährigen Krieges (1688-1697), der in Europa sowie in der Neuen Welt tobte, ernannte Frankreich den *boucanier* Jean-Baptiste du Casse zum Gouverneur Saint-Domingues. 1697 belagerte und plünderte die französische Marine, unter du Casses Führung und mit starker Beihilfe der Piraten, Siedler und einiger Sklaven Saint-Domingues, die spanische Kolonie Cartagena (im heutigen Kolumbien). Diese Niederlage führte dazu, dass die Spanier nach dem Frieden von Rijswijk, der den Krieg beendete, das westliche Drittel ihrer Kolonie an die Franzosen abtraten: Saint-Domingue war offiziell französisch geworden.⁷⁶

2. Saint-Domingue: Frankreichs Perle der Antillen

Das französische Saint-Domingue war eine der letzten Kolonien, die in Amerika gegründet wurde. Nichtsdestotrotz würde es im Laufe des 18. Jahrhunderts, dank seiner intensiven Plantagenwirtschaft, alle anderen europäischen Besitztümer in den Schatten stellen.

In den frühen Jahren wurde vor allem Tabak angepflanzt, da man mit wenig Aufwand beträchtliche Gewinne erzielen konnte. Durch Überproduktion, Bodenerschöpfung und starker Konkurrenz aus den englischen Kolonien Maryland und Virginia wurde der Anbau jedoch immer unrentabler. Zwischen 1674 und 1774 verringerte sich die Produktion um die Hälfte.⁷⁷

Der Anbau von Indigo war durchaus anspruchsvoller und benötigte mehr Kapitalinvestition, doch sah man nach dem Tabakanbau immer mehr Plantagen, die sich mit dem Gewinn des blauen Farbstoffs beschäftigten. Beide Pflanzen waren wichtig für den wirtschaftlichen Aufbau der Kolonie, dennoch war es vor allem der Zucker, der Saint-Domingue im 18. Jh. domi-

⁷⁵ Dubois, *Avengers*, pp. 16 - 17 und Garrigus & Dubois, *Slave Revolution*, p. 10.

⁷⁶ Dubois, *Avengers*, p. 17 und Ramsey, *Spirits*, p. 27 - 28.

⁷⁷ Dupuy, *Haiti in the World Economy*, p.17 und Pfeisinger, »Kein Faß Zucker, an dem nicht Blut klebt...«, S. 54, in: Hausberger (Hg.), *Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492–2000*, Wien, 2000, S. 49 – 69.

nierte und zum wertvollsten französischen Besitz machte.⁷⁸

Zucker war in dieser Epoche sehr wichtig, da er laut Glied „[...] *Geschmackspräferenzen, die nahezu zeitlos waren* [...]“ bediente.⁷⁹ Zunächst galt das Produkt als Luxus- und Statussymbol der oberen Gesellschaftsklassen, jedoch wurde es als „*Nachahmungsprodukt*“ allmählich auch in den anderen Bevölkerungsschichten beliebt. Durch Massenproduktion sanken die Preise nach und nach, was wiederum die Zahl der Verbraucher vergrößerte. Der steigende Kaffee- und Teekonsum in Europa ließ die Zuckernachfrage zusätzlich ansteigen.⁸⁰ Der Triumph des Rohrzuckers, so Glied, erfolgte zwischen Ende des 17. und Ende des 18. Jh.⁸¹ Im selben Zeitraum war es laut Paul C. Johnson ebenfalls der Zucker, der Frankreichs Wirtschaft und die „*eighteenth-century European expansion*“ vorantrieb.⁸²

Ursprünglich aus dem Mittleren Osten stammend, wurde Zucker auf den spanischen und portugiesischen Atlantikinseln angebaut und später auch in die Kolonien der Neuen Welt gebracht, worauf sich Brasilien zunächst als Hauptlieferant etablieren konnte. Ende des 15. Jh. wurden in Europa jährlich 2500 Tonnen Zucker verbraucht; 100 Jahre später war der Bedarf auf das Zehnfache angestiegen.⁸³ Im Laufe des 17. Jh. förderten auch Engländer, Holländer und Franzosen den Zuckeranbau in ihren karibischen Kolonien.⁸⁴ Saint-Domingue startete die intensive Phase der Zuckerproduktion erst zu Beginn des 18. Jh., viel später als Martinique oder Guadeloupe, doch sollte die junge Kolonie rasch überwältigende Erfolge erzielen.⁸⁵ In den ersten Jahrzehnten des 18. Jh. wurde die englische Kolonie Barbados von Saint-Domingue und Jamaika als weltweit größter Zuckerproduzent abgelöst; jährlich stellten beide Kolonien etwa 10.000 Tonnen Zucker her. In den 1760er übernahm Saint-Domingue schließlich alleine die Spitzenposition: die französische Kolonie produzierte mit 60.000 Tonnen Zucker mehr als Martinique und Guadeloupe zusammen und fast das Dreifache von Jamaika (23.000 Tonnen).⁸⁶ Saint-Domingues Erfolg hatte mehrere Gründe. Die Kolonie war größer als seine französischen Konkurrenten (Martinique und Guadeloupe) zusammen und die fruchtbaren Küstenregionen waren wie gemacht für die großen Zuckerrohrplantagen. Die

⁷⁸ Dubois, *Avengers*, p. 18.

⁷⁹ Glied, *Saint-Domingue und die Französische Revolution*, S. 75.

⁸⁰ Siehe Glied, *Saint-Domingue*, S. 76 - 77 und Pfeisinger, *Kein Faß Zucker*, S. 50.

⁸¹ Glied, *Saint-Domingue*, S. 77.

⁸² Johnson, *Vodou Purchase*, p. 153, in: R.J. Callahan (ed.), *New Territories, New Perspectives*, pp. 146–167.

⁸³ Pfeisinger, *Kein Faß Zucker*, S. 50.

⁸⁴ *Ibid.*, S. 50 und S. 53. Bis zum Jahr 1664 musste Zucker aus den französischen Kolonien zur Raffination in die Niederlanden transportiert werden, da Frankreich keine Zuckermühlen besaß. Diese Situation änderte sich mit dem Finanz- und Marineminister Colbert, der durch Steuermaßnahmen den Preis von im Ausland raffiniertem Zucker erhöhte und zugleich die Einfuhrsteuer auf Zucker aus französischen Kolonien senkte, um so den Ausbau von heimischen Raffinerien zu fördern. Siehe Dupuy, *Haiti*, p. 17.

⁸⁵ Siehe dazu Dupuy, *Haiti*, pp. 17 – 18.

⁸⁶ Pfeisinger, *Kein Faß Zucker*, S. 56 – 57.

Landbesitzer waren immer wieder bereit, ihre Plantagen mit Investitionen und teuren Raffinerien aufzurüsten. Trockene Gebiete wurden dank der Kolonialregierung mit teuren Bewässerungsanlagen als neue Anbauflächen gewonnen. Frankreich kümmerte sich ebenfalls um das Wohlergehen seiner wertvollsten Kolonie: zwei Drittel aller Übersee-Investitionen gingen an Saint-Domingue.⁸⁷ Die kleinen Tabak- und Indigofarmen mussten mit der Zeit dem Zucker weichen und wurden zu riesigen Zuckerrohrplantagen. Der Zuckeranbau erforderte gutes Land, Bewässerung, teures Material und einen enormen Arbeits- und Zeitaufwand, doch war er wegen der großen europäischen Nachfrage sehr lukrativ. Plantagenbesitzer, die das nötige Kapital besaßen, hatten auf ihren Feldern daher auch die nötigen Geräte, um das Zuckerrohr weiterzuverarbeiten. Laut Dubois gehörten die karibischen Plantagen wegen dieser Mischung aus *field* und *factory* zu den industrialisiertesten Regionen der damaligen Zeit.⁸⁸

In den letzten Jahrzehnten der Kolonie wurde ebenfalls intensiver Kaffeeanbau betrieben.⁸⁹ Der Beginn der Kaffeewirtschaft in Saint-Domingue, so Glied, wird auf das Jahr 1723 datiert. Die eigentliche Blütezeit dieser Wirtschaft begann nach dem Ende des Siebenjährigen Krieges (1756 - 1763), als französische Arabica-Kaffeesorten Europas Märkte „aufrollten“.⁹⁰ Kaffeeplantagen hatten den Vorteil kostengünstiger als Zuckerrohrplantagen zu sein. Außerdem konnte Kaffee, anders als Zucker, in Gebirgsgegenden angebaut werden, die rund 60% des Terrains ausmachten. So standen beide Pflanzen nicht im Konkurrenzkampf zueinander, sondern trugen gemeinsam zum Reichtum der Kolonie bei. Ende des 18. Jh. war Saint-Domingue der führende Produzent von Kaffee und Zucker und die bedeutendste Plantagenökonomie der Welt: die Kolonie exportierte so viel Zucker wie Brasilien, Kuba und Jamaika zusammen und tätigte mehr als die Hälfte der weltweiten Kaffeeexporte.⁹¹

Wirtschaftlich gesehen war die Karibik im 18. Jh. „[...] eine der am schnellsten wachsenden Regionen der Welt.“⁹² Eine Gewinn bringende Kolonie in der Karibik, welche dem Mutterland enorme Geldsummen in die Kassen spülte, konnte ein entscheidender Faktor im Kampf um die Vormachtstellung in Europa und der Welt sein. Oliver Glied fasst diese Situation passend zusammen: „Je mehr sich die europäischen Konsumenten für diese Kolonialwaren

⁸⁷ Dubois & Garrigus, *Slave Revolution*, p.11 und James E. McClellan III, *Colonialism and Science*, p. 63.

⁸⁸ Dubois, *Avengers*, pp. 18-19.

⁸⁹ Als Ersatz für alkoholische Getränke war der Konsum besonders im Osmanischen Reich verbreitet. Im westlichen Europa wurden Kaffee sowie die Kaffeehäuser des Orients übernommen. Laut Glied war das Kaffeehaus im 18. Jahrhundert für die bürgerliche Klasse eine Art „[...] Gegenmodell der volkstümlichen Taverne und des adeligen Salons [...]“ und entwickelte sich zur „[...] Nachrichtenbörse und Debattierklub“.⁸⁹ Kaffee schaffte es zugleich sich auch in privaten Haushalten als Frühstücksgetränk zu etablieren und den Alkohol zurückzudrängen. Siehe Glied, *Sklavenrevolution*, S. 88.

⁹⁰ Glied, *Saint-Domingue*, S. 50.

⁹¹ Dubois, *Avengers*, p. 21.

⁹² Pfeisinger, *Kein Faß Zucker*, S. 54.

interessierten, desto größer wurde das politische Gewicht der Karibik.“⁹³

Saint-Domingue übertrumpfte dabei alle anderen europäischen Überseegebiete und war für Frankreich unersetzbar geworden. Kurz vor Beginn der Revolution gab es dort über 7.800 Plantagen, auf denen verschiedene landwirtschaftliche Güter angebaut wurden.⁹⁴ Die gesamte Produktion der Insel (Zucker, Kaffee, Indigo, Baumwolle, Kakao) wuchs zwischen 1765 und 1788 von 100 Millionen Pfund auf das Doppelte, während die Produktionen Guadeloupes und Martiniques unverändert blieben. 1789 exportierte Saint-Domingue 140 Millionen Pfund alleine an Zucker.⁹⁵ Im kontinentalen Frankreich wurde nur ein Teil der Kolonialwaren konsumiert. Der Rest, fast drei Viertel der Produktion, wurde von Frankreich aus in andere europäische Länder verkauft. Zu dem enormen Profit, den der Handel mit Kolonialwaren einbrachte, kamen durch Versteuerung des Transports und Zollabgaben weitere Millionen an Einnahmen für Frankreich zusammen.⁹⁶ Saint-Domingue war in dieser Zeit eindeutig Frankreichs „*Perle des Antilles*“.⁹⁷

Die Handelsbeziehungen zwischen den Kolonien und dem Mutterland wurden von einem System namens *exclusif* geregelt.⁹⁸ Laut Alex Dupuy konnten die Handelsbestimmungen folgendermaßen zusammengefasst werden: die Kolonien durften hergestellte Waren und landwirtschaftliche Güter nur aus Frankreich erhalten. Zudem durften sie ihre Produkte nur an französische Händler verkaufen, die wiederum selbst nur Waren aus französischen Überseegebieten erwerben durften. Handel und Transport sollten nur von französischen Schiffen getätigt werden.⁹⁹ Mit dem *exclusif* wollte Frankreich eindeutig ausländische Konkurrenz in den Kolonien beseitigen, heimischen Händlern einen sicheren Gewinn gewährleisten und den nationalen Wirtschaftswachstum fördern. Das merkantilistische System war zugunsten der Ökonomie des französischen Mutterlandes ausgerichtet. Die Kolonien mussten als „[...] *outlets for French manufactured goods and as suppliers of the raw materials that French industries needed* [...]“ fungieren.¹⁰⁰ Einem zeitgenössischen Bericht zufolge belief sich der jährliche Handel zwischen Kolonie und Mutterland auf einen Wert von 300 Millionen *livres*.¹⁰¹ Für Dubois war der *exclusif* ein „*illogical system in many ways*“¹⁰²: Kuba, Jamaika sowie das

⁹³ Glied, Saint-Domingue, S. 75.

⁹⁴ McClellan, Colonialism and Science, p. 64.

⁹⁵ Dupuy, Haiti, p. 21.

⁹⁶ McClellan, Colonialism and Science, p. 63.

⁹⁷ Marie Biloua Onana, Der Sklavenaufstand von Saint-Domingue, S. 26.

⁹⁸ Auch *pacte colonial* genannt. Ibid., S. 25.

⁹⁹ Dupuy, Haiti in the World Economy, pp. 12 - 13.

¹⁰⁰ Ibid., p. 13.

¹⁰¹ Hilliard d'Auberteuil, Considérations sur l'état présent de la colonie de Saint-Domingue, 1776, p. 252, zitiert in: Dupuy, Haiti, p. 17.

¹⁰² Dubois, Avengers, p. 32.

Nord- und Südamerikanische Festland boten florierende Märkte, die von Saint-Domingue aber nicht beliefert werden durften. Die Siedler ließen sich aber von solchen Regelungen nicht abbringen, um intensiven Schleichhandel mit den benachbarten Gebieten zu betreiben. Für die Kolonialregierung war es unmöglich, diesem Handel ein Ende zu bereiten, da oftmals kleine Schiffe im Küstengebiet und auf den umliegenden Inseln Geschäfte machten.¹⁰³ Zunächst übernahm die 1664 gegründete *Compagnie des Indes Occidentales* den Monopolhandel. Frankreich übertrug der staatlichen Handelsgesellschaft verschiedene militärische und politische Rechte, um den Handel mit Afrika und den französischen Antillen zu organisieren. Die Compagnie verlor jedoch alle ihre Privilegien, da sie wegen Preisfragen immer wieder mit dem Siedler aneinandergeriet und zudem nicht mit dem wachsenden kolonialen Handel nachkam. Da die französische Bourgeoisie jahrelang die kolonialen Aktivitäten mitfinanzierte und sich als treuer Partner erwies, entschied Frankreich, den Handel auch für private Händler zu öffnen. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts kontrollierten diese Händler alle Bereiche des kolonialen Handels. Die Siedler waren die Verlierer der wirtschaftlichen Beziehungen, da sie die hohen Preise, welche die Handelshäuser der französischen Hafenstädte für europäische Waren forderten, akzeptieren mussten. Dazu kam, dass sie für ihren Zucker oder Kaffee nie den realen Gegenwert erhielten, sondern wiederum Tarife, die von Frankreich festgesetzt wurden, annehmen mussten.¹⁰⁴

Der karibische Handel war ausschlaggebend für den Aufschwung und Wohlstand der französischen Hafenstädte (und Umgebung) am Atlantik. Industrien wie Schiffbau, Eisenverarbeitung und Zuckerraffinerien setzten sich in Städten wie Bordeaux, Le Havre oder La Rochelle nieder, um die französischen Kolonien mit Waren zu beliefern. Darüber hinaus, wurden Kolonialwaren über diese Städte in ganz Europa reexportiert, was einen wichtigen Teil des französischen Außenhandels ausmachte. In den französischen Hafenstädten bildete sich durch den Überseehandel eine aufstrebende kaufmännische Klasse, die von Dupuy eine „*commercial aristocracy*“ genannt wurde.¹⁰⁵ Drei Millionen Franzosen, ein Achtel der damaligen Bevölkerung, verdienten ihr Geld direkt oder indirekt mit dem Kolonialhandel.¹⁰⁶

¹⁰³ Ibid., pp. 32 – 33.

¹⁰⁴ Popkin, Concise History, p. 21 und Dupuy, Haiti, pp. 14 – 15. Die französischen Überseehändler waren nebenbei auch als Kreditgeber vieler Plantagenbesitzer tätig. Da es vielen Siedler an Startkapital mangelte, konnten sie auf wohlhabende Kaufmänner zurückgreifen, um so die ersten Felder in der neuen Kolonie zu kaufen und zu bearbeiten. Die Händler übernahmen dann den Transport und Handel der erwirtschafteten Waren. Siehe Dupuy, Haiti in the World Economy, pp. 15 – 16.

¹⁰⁵ Siehe Dupuy, Haiti in the World Economy, pp. 22-23 und Dubois & Gariguss, Slave revolution, p.11.

¹⁰⁶ McClellan, Colonialism and Science, p. 63.

3. Verwaltung der Kolonie

Nachdem die Handelskompanien ihre Sonderstellung als Verwalter der Kolonie verloren hatten, wurde ein Administrationssystem in die Wege geleitet, das von einem Gouverneur und einem Intendanten geleitet wurde.¹⁰⁷ Der Gouverneur der Kolonie war zuständig für die militärischen Angelegenheiten, während der Intendant sich um das zivile Leben kümmerte. Exekutive und Legislative lagen in den Händen beider Ämter: in gemeinsamer Absprache sollten sie die Gesetze Saint-Domingues entwerfen, den Befehl der kolonialen Armee und Polizei übernehmen und sich um koloniale Administration und Steuern kümmern. In Wahrheit aber wurde der Intendant oft übergangen, da der Gouverneur die machtvollere Position innehatte.¹⁰⁸ Gouverneure und Intendanten befanden sich somit oft in einem angespannten Verhältnis zueinander, zudem überschnitten sich ihre Herrschaftsgebiete ständig. Diese Situation erschwerte es königliche Dekrete in der Kolonie umzusetzen. Darüber hinaus mussten Gesetze aus dem Mutterland in der Kolonie durch lokale Gerichte, den *conseils supérieurs* in Le Cap und Port-au Prince, registriert werden, was diese allerdings öfters aus Protest ablehnten.¹⁰⁹ Administrativ wurde die Kolonie in drei Provinzen unterteilt, eine jede von ihr mit eigenen demographischen, geographischen und kulturellen Besonderheiten. Jede Provinz kam unter die Aufsicht eines *lieutenant-gouverneur*.¹¹⁰ Die nördliche Provinz war die bevölkerungsreichste und wohlhabendste. 1789 zählte man dort 288 Zuckerplantagen (die meisten davon konnten raffinierten Zucker herstellen), 443 Indigoplantagen und mehr als 2.000 Kaffeeplantagen. Das wirtschaftliche, politische und kulturelle Zentrum der Provinz sowie der ganzen Kolonie, war die Stadt Cap Français, kurz Le Cap genannt. Die 18.850 Einwohner setzten sich größtenteils aus französischen Soldaten und afrikanischen Sklaven zusammen.¹¹¹ Die Stadt beheimatete den größten und wichtigsten Hafen der Kolonie. Täglich lagen dort rund hundert größere Schiffe vor Anker, an einigen Tagen sogar bis zu sechshundert. Le Cap war für die meisten Schiffe der erste Anlaufhafen in Saint-Domingue.¹¹² Jeremy Popkin nennt die Stadt wegen ihrer modernen Architektur und dem geometrischen Straßenbau „[...] *a symbol of European civilization in the tropics*.“¹¹³ Die westliche Provinz wurde von einer Gebirgs-

¹⁰⁷ Siehe Glied, Saint-Domingue, S. 87.

¹⁰⁸ Dupuy, Haiti in the World Economy, pp. 14 – 15.

¹⁰⁹ Dubois, Avengers, pp. 30-31, 34 und Weaver, Medical Revolutionaries, p. 13.

¹¹⁰ Weaver, Medical Revolutionaries, p. 13.

¹¹¹ Dubois, Avengers pp. 22 - 24 und p.30. Le Cap beheimatete ein Theater mit einer Sitzkapazität von 1.500, mehrere Badehäuser und Hospitale, sowie den *Cercle des Philadelphes*, die dritte wissenschaftliche Gesellschaft der Neuen Welt (nach Philadelphia und Boston). Siehe Popkin, Concise History, p. 22.

¹¹² Dubois, Avengers, p. 24.

¹¹³ Popkin, Concise History, p. 10.

kette vom Norden getrennt. Kurz vor Ausbruch der Revolution zählte die Provinz 314 Zuckerrohrplantagen; und damit gleichfalls mehr als im Norden. Allerdings waren diese Plantagen kleiner und produzierten mehrheitlich unraffinierten Zucker. Auch der Indigoanbau war hier, mit mehr als 1800 Plantagen, von erheblich größerer Bedeutung. Daneben gab es 500 Baumwollplantagen und 800 Kaffeeplantagen. Im Westen des Landes waren Sklaven ebenfalls die bei weitem größte Bevölkerungsgruppe. Port-au-Prince, die zweitgrößte Stadt Saint-Domingues wurde 1751 die Hauptstadt der Kolonie. Im Gegensatz zu Le Cap, dessen Häuser aus Stein waren, waren die meisten Gebäude in Port-au-Prince aus Holz und die Straßen waren Ende des 18. Jahrhunderts immer noch ungepflastert.¹¹⁴

Auf einer Halbinsel erstreckte sich in westlicher Richtung die südliche Provinz. Sie war ebenfalls von der westlichen Provinz durch eine Gebirgskette, der höchsten der Karibik, getrennt. Die südliche Provinz hatte die kleinste Einwohnerzahl und war mit 191 Zuckerplantagen, 300 Kaffeeplantagen und 900 Indigoplantagen die unterentwickeltste der drei Regionen. Die Provinz wurde als letzte von den Franzosen besiedelt; die Kleidung, Bräuche und die Sprache unterschieden sich stark von denen in den anderen zwei Provinzen. Der südliche Teil der Insel war sehr isoliert vom Rest der Kolonie und von der atlantischen Seefahrt. Illegalen Handel mit den benachbarten spanischen und englischen Kolonien gab es in der ganzen Kolonie, doch war der Schwarzhandel am häufigsten im Süden anzufinden. Für Dubois war die Provinz etwas wie eine „*English Enclave*“ und stärker mit dem benachbarten englischen Jamaika als mit Frankreich verbunden.¹¹⁵

4. Bevölkerung

Saint-Domingues Gesellschaft konnte man in drei große Klassen unterteilen: die weißen Siedler, die freien Farbigen und die schwarzen Sklaven. „*Klasse*“, so Marie Onana, „*war identisch mit ‚Rasse‘ und Hautfarbe.*“¹¹⁶

Im Jahr 1789 gab es in der Kolonie 31.000 weiße Siedler, die in zwei Gruppen eingeteilt werden konnten. Die führende Gruppe wurde *grands blancs* genannt und bestand aus den Kolonialbeamten, Stellvertreter der französischen Krone, und den reichen Plantagenbesitzer.

¹¹⁴ Ibid, p. 22.

¹¹⁵ Siehe Dubois, *Avengers*, pp. 27 – 28.

¹¹⁶ Siehe Onana, *Sklavenaufstand*, S. 25.

Diejenigen der *grands blancs*, die mit Kolonialwaren ihr Geld verdienten, taten sich mit den Bestimmungen der französischen Regierung sehr schwer und fühlten sich von den Gesetzen und Vorschriften ungerecht behandelt. Vor allem der *exclusif* war ihnen ein Dorn im Auge, da es die Siedler vom Handel mit den benachbarten englischen Kolonien ausschloss und ihnen größere Gewinne vorenthielt.¹¹⁷ Die *petits blancs*, die zweite Gruppe der Weißen, bestand aus landlosen Arbeitern, die ebenfalls auf den Plantagen beschäftigt waren, oder in den Städten als Soldaten, Matrosen, Handwerker oder Verkäufer tätig waren.¹¹⁸ Nur ein kleiner Teil der weißen Bevölkerung Saint-Domingues hatte Vorfahren, die schon auf der Insel gelebt hatten; die Mehrheit war in Europa geboren worden. Die Kolonie war laut Jeremy Popkin „*France's land of opportunity*“ und zog daher immer wieder neue Siedler an.¹¹⁹ Vor der Revolution gab es rund 28.000 freie Farbige, auf Französisch *gens de couleur* oder *affranchis* (frz.: freigelassen, befreit). „Mulatten“, die aus einer Beziehung zwischen einem Weißen und einer Sklavin stammten, wurden oft als Kleinkinder, zusammen mit ihrer Mutter, in die Freiheit entlassen. Sklaven, die sich durch ihre jahrelange Verdienste und Treue bewiesen hatten, konnten ebenfalls von ihren Herren die Freiheit als Belohnung erhalten. Die *affranchis* konnten durch ihren Status als freie Menschen ebenfalls zu Sklavenhalter und Plantagenbesitzer werden.¹²⁰ Rechtlich gesehen war die Gruppe der *affranchis* den Menschen, die frei geboren wurden, gleichgestellt, doch waren sie in Wirklichkeit Personen zweiter Klasse. Ab Mitte des 18. Jahrhunderts wurde sie von Seiten der weißen Siedler und der Kolonialregierung noch ungerechter behandelt als sonst. Die französische Regierung förderte eine strikte Trennung der weißen und farbigen Bevölkerung, um so eine mögliche Allianz dieser beiden Gruppen gegen die französische Verwaltung zu verhindern. Gesetze wurden erlassen, welche die freien Farbigen von einigen Berufen ausschlossen und die Zahl der Freilassungen einschränkten. Obwohl viele dieser Regelungen in der Kolonie ignoriert wurden, waren den *gens de couleur* zeitlebens Regierungsämter und hohe Militärposten verschlossen.¹²¹ Die freien Farbigen waren von unterschiedlicher Herkunft und sozialem Rang: erst kürzlich freigelassene Schwarze fielen ebenso in diese Kategorie wie reiche „Mulatten“, die Plantagenbesitzer oder Händler waren.¹²² Innerhalb der Gruppe der *gens de couleur* wurde die

¹¹⁷ Popkin, Concise History, pp. 20 - 21.

¹¹⁸ Siehe Dubois, Avengers, pp. 30 und 35 und Fick, Making of Haiti, p. 17.

¹¹⁹ Siehe Popkin, Concise History, p. 20. Frankreich musste nach dem Ende des Siebenjährigen Krieges 1763 seine kanadische Kolonie an die Briten abtreten. Der Verlust machte Saint-Domingue umso wichtiger und die Kolonie wurde zum „Haupteinwanderungsland“ für Franzosen, die in der Neuen Welt ihr Glück suchten. Dubois, Avengers, p. 20.

¹²⁰ Dubois, Avengers, p. 30; Onana, Sklavenaufstand, S. 25 und Popkin, Concise History, p. 23.

¹²¹ Popkin, Concise History, pp. 23 - 24 und Onana, Sklavenaufstand, S. 25.

¹²² Geggus, HRS, p. 6.

Hautfarbe ebenfalls als Einteilungsmerkmal benutzt. Ein Beispiel der „*racial segregation*“ findet man im Theater von Le Cap, wo es unterschiedliche Logen für „Mulatten“, „Menschen afrikanischer Herkunft“ und „freie Schwarze“ gab, was dazu führte, dass einige Mütter nicht mit ihren Kindern sitzen konnten. Die drei Gruppen, die eigentlich alle zu den *affranchis* zählten, konnten sich die Tänze im Theater zwar ansehen, allerdings war es ihnen nicht erlaubt bei diesen Aktivitäten mitzumachen.¹²³ Die „Mulatten“, ebenso wie die wohlhabenden weißen Siedler, würden die Gunst der Stunde nutzen und während den Wirren der Französischen Revolution ihr Recht auf Freiheit und Gleichheit bzw. mehr Autonomie einfordern.¹²⁴

Am unteren Ende der Gesellschaftsskala befand sich die größte Bevölkerungsgruppe Saint-Domingues und der eigentliche „Motor“ der Plantagenökonomie, ohne den die Kolonie nie zur „Perle der Antillen“ geworden wäre: kurz vor Beginn der Revolution lebten ungefähr eine halbe Million afrikanischer Sklaven, die unter grausamen Konditionen auf den Feldern arbeiten mussten, um die europäische Nachfrage nach tropischen Waren zu stillen.¹²⁵

¹²³ Siehe Dubois, *Avengers*, p. 24.

¹²⁴ Siehe das Kapitel über die Haitianische Revolution.

¹²⁵ Laut Dubois lebten zu der Zeit ungefähr 465.000 Sklaven in der Kolonie. Dubois, *Avengers*, p. 30.

4. Die Sklaven von Saint-Domingue

1. Afrikanische Sklaven in der Karibik

Die Ankunft der ersten Europäer in Hispaniola besiegelte das Schicksal der einheimischen Taino-Bevölkerung. Unter dem spanischen *encomienda*-System war es den Siedlern erlaubt, die Indianer als Mienenarbeiter regelrecht auszunutzen. Zu Beginn der Kolonisierung lebten zwischen 500.000 und 750.000 Indianer auf Hispaniola. Zwanzig Jahre später war die Bevölkerung auf 29.000 Menschen geschrumpft und Mitte des 16. Jahrhunderts waren die Taino komplett exterminiert worden: Jahrelange Überarbeitung, Exekutionen und Epidemien hatten eine ganze Kultur dahingerafft.¹²⁶

Bartolomé de las Casas, „Apostel der Indianer“ genannt, war der erste in Amerika geweihte Priester und kam 1502 als junger Siedler nach Hispaniola. Er dokumentierte von Beginn an die spanische Eroberung und wurde Zeuge der brutalen Auslöschung der indigenen Bevölkerung, was ihn zu einem Verteidiger der Rechte der Ureinwohner werden ließ. Las Casas plädierte erfolgreich für den Schutz der indianischen Bevölkerung in den spanischen Kolonien Amerikas, schlug dabei allerdings die Versklavung der afrikanischen Bevölkerung, als Ersatz für die nun fehlende Arbeitskraft, vor.¹²⁷ 1530 wurde schließlich die Versklavung der Indianer von Karl V. untersagt, allerdings zu spät, um sie „[...] vor jenem Zerstörungsprozeß zu retten, den die Eroberung Amerikas in Bewegung gesetzt hatte.“¹²⁸ 1537 verbot Papst Paul III. ebenfalls die Versklavung der Indianer und aller noch zu entdeckenden Völker. Die Sklaverei an sich und die Versklavung schwarzer Afrikaner waren allerdings weiterhin erlaubt.¹²⁹

Die Praktik, Afrikaner als Sklaven zu benutzen, war in Europa schon vor der Kolonisation Amerikas verbreitet. In Südeuropa wurden afrikanische Zwangsarbeiter von Arabern, Genuesen und Portugiesen, die bereits westafrikanische Sklaven in ihren Kolonien Sao Tomé und Kap Verde als Arbeitskraft benutzten, verkauft. 1455 erhielt Portugal, wegen seiner Entdeckungsfahrten und der Kolonisierung der Westküste Afrikas, die Erlaubnis von Papst Nikolaus V., Sklaven aus Afrika direkt nach Europa zu bringen.¹³⁰

Laut Moreau de Saint-Méry war Saint-Domingue (Hispaniola) der erste Ort in Amerika, in

¹²⁶ Siehe Dubois, *Avengers*, p. 14.

¹²⁷ Siehe Dubois, *Avengers*, pp. 14 – 15.

¹²⁸ Christian Delacampagne, *Geschichte der Sklaverei*, S. 152. Las Casas sollte seinen Vorschlag, Afrikaner als Sklaven zu benutzen, später bereuen.

¹²⁹ Siehe Yaya Sy, *Les légitimations de l'esclavage et de la colonisation des Nègres*, p. 309.

¹³⁰ Siehe Dupuy, *Haiti*, p. 18 und Sala-Molins, *Code Noir*, p. 13.

dem es afrikanische Sklaven gab.¹³¹ Kolumbus hatte bereits bei seiner zweiten Reise nach Amerika erste afrikanische Sklaven nach Amerika gebracht.¹³² Die offizielle Erlaubnis, um afrikanische Sklaven in die Neue Welt zu bringen, wurde 1501 von Fernand dem Katholischen erteilt; eine kleine Zahl schwarzer Sklaven aus Spanien sollte in den Minen Hispaniolas nach Gold schürfen. Die spanischen Konquistadoren mussten in den nächsten Jahren die fehlende indianische Arbeitskraft ersetzen und forderten weitere Importe afrikanischer Zwangsarbeiter, da die schwarzen Sklaven kräftiger und widerstandsfähiger als die Indios waren und sich bereits im vorherigen Jahrhundert als solide Arbeitskraft auf den europäischen Atlantikinseln (Kanaren, Madeira,...) bewährt hatten. Als die ersten Zuckerrohrplantagen in der Karibik den Arbeitsbedarf enorm anstiegen ließen, erlaubte der portugiesische König Johann III. 1533, die afrikanischen Sklaven auf direktem Wege von Afrika in die Neue Welt zu bringen.¹³³ Diese Entscheidung leitete laut Delacampagne den Aufbau des atlantischen Sklavenhandels, der berühmte „Dreieckhandel“, ein.¹³⁴

Im Zeitalter tiefer Religiosität musste die Ausbeutung afrikanischer Sklaven des Profites willen allerdings von den europäischen Eroberern auf christlich-moralischer Ebene gerechtfertigt werden. Die Befürworter der Sklaverei sollten in einer biblischen Geschichte eine „Genehmigung“ für die Knechtschaft der Afrikaner finden: Nach der Sintflut pflanzte der Urvater Noah einen Weinberg. Nachdem er zu viel Wein getrunken hatte, lag er betrunken und unbekleidet in seinem Zelt. Sein Sohn Ham sah ihn in diesem Zustand und erzählte es seinen beiden Brüdern, Sem und Japhet, die ihren Vater später zudeckten, ohne diesen allerdings anzublicken. Als Noah nach seinem Rausch erwachte und erfuhr, dass sein Sohn Ham ihn nackt gesehen hatte, verfluchte er Hams Sohn, Kanaan, mit den Worten¹³⁵:

*„Verflucht sei Kanaan und sei ein Knecht aller Knechte unter seinen Brüdern! [...] Gelobt sei der HERR, der Gott Sem's; und Kanaan sei sein Knecht! Gott breite Japheth aus, und lasse ihn wohnen in den Hütten des Sem; und Kanaan sei sein Knecht!“*¹³⁶

Getreu der biblischen Genealogie sollten die Söhne und Enkel Noahs die verschiedenen Erdteile bevölkern; Japhet und seine Söhne hatten sich in Europa niedergelassen, Sem und seine

¹³¹ Moreau de Saint-Méry, Description, p. 24.

¹³² Louis Sala-Molins, Le Code Noir ou le Calvaire de Canaan, p. 13.

¹³³ Siehe dazu Delacampagne, Geschichte der Sklaverei, S. 153 – 154.

¹³⁴ Ibid., S. 154. Als der Vertrag von Tordesillas 1494 Portugal die Kontrolle über Land und Handel in Afrika zusicherte, kam der afrikanische Sklavenhandel exklusiv in portugiesische Hände. Spanien und Portugal hatten schon einige Jahre zuvor einen Vertrag ausgearbeitet, der es den Portugiesen erlaubte, in Spanien afrikanische Sklaven zu verkaufen. Siehe Böttcher, »How could we do without sugar and rum«, S. 75 und Conniff & Davis, Africans in the Americas, p. 74.

¹³⁵ Siehe Robin Blackburn, The Making of New World Slavery, pp. 65-66 und Sala-Molins, Code Noir, p. 21 ff.

¹³⁶ 1. Buch Mose (Genesis) 9, 25-27.

Kinder in Asien. Ham besiedelte mit seinen Söhnen Kusch (Äthiopien), Put (Libyen) und Mizraim (Ägypten), den Norden und das Horn von Afrika. Kanaan sollte zum Stammvater der Kanaaniter werden, die vor den Hebräern im Heiligen Land lebten. Der Fluch, der eigentlich nur Kanaan traf, sollte womöglich die Vertreibung und Versklavung der Kanaaniter durch die Israeliten rechtfertigen, doch weitete sich das Argument im Laufe der Zeit aus. Die Bibel erzählt zwar, dass Ham und seine Nachfahren in Afrika siedelten, jedoch wurde ihnen keine Hautfarbe attestiert. Erst im Talmud, der rabbinischen Auslegung des Alten Testaments, bekam Ham wegen seiner begangenen Sünden eine dunkle Haut.¹³⁷

Laut Robin Blackburn festigte sich zwischen dem 4. und 11. Jahrhundert der Glaube, dass Kanaan stellvertretend für alle seine Brüder stand und Noahs Fluch auf allen Nachfahren des Ham, der zum Stammvater der Bevölkerung Afrikas wurde, lag. Die Theorie sollte von jüdischen, christlichen und muslimischen Gelehrten aus Nordafrika und dem Nahen Osten, wo das Versklaven von Afrikanern gebräuchlich war, angenommen und verbreitet werden. Schließlich übernahmen die Europäer diese Ideologie aus religiösen Texten und von den arabischen Sklavenhändlern, die ihnen afrikanische Sklaven verkauften.¹³⁸ Der „Fluch über Ham“ war eindeutig eine Konstruktion und Fassade. Laut Albert Wachtel war Noahs Fluch gewollt falsch ausgelegt worden, damit Gruppen, die von der Sklaverei profitierten, ihren „*abuse of humanity*“ rechtfertigen konnten.¹³⁹

Mit der Entdeckung Amerikas wurde der Fluch noch weiter ausgelegt. 1652 schrieb M. de Saint-Michel: „[...] *Dieu a épandu les Européens dans l'Amérique pour habiter les demeures des Américains, descendus de Sem; et les descendants de Cham, qui sont nos nègres, les y servent*“.¹⁴⁰ Wie Noah es prophezeite, hatte sich Japhet, der angebliche Stammvater der Europäer, ausgebreitet, wohnte in „den Hütten des Sem“ (angeblich der Vorfahre der Amerindianer) und Kanaan (die Afrikaner) war sein Sklave.¹⁴¹ Mit dem Gedanken, dass die

¹³⁷ Siehe Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery*, pp. 67 - 68 und Albert Wachtel, *Curse of Ham*; in Junius Rodriguez (ed.), *The Historical Encyclopedia of World Slavery*, Vol.1, pp. 328 - 329.

Eine andere rassistische Ideologie besagte, dass Kain, der Sohn Adams und Mörder Abels, Stammvater der Schwarzen wurde. Urs Bitterli schreibt dazu: „*Sehr verbreitet war der Gedanke, der Neger entstamme dem Geschlechte Kains; die schwarze Färbung seiner Haut, vermutete man, entspreche dem Zeichen mit dem Gott den Brudermörder gebrandmarkt und aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen hatte.*“ Siehe Bitterli, *Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“*, S. 340.

¹³⁸ Blackburn, *The Making of*, pp. 67 – 68.

¹³⁹ Albert Wachtel, *Curse of Ham*, p. 329.

¹⁴⁰ M. de Saint-Michel, *Voyages des îles Cameranes*, 1652, p. 85, zitiert in: Sala-Molins, *Code Noir*, pp. 22-23.

¹⁴¹ Um die universelle Wahrheit der Bibel zu bestätigen, wurden die Indianer, deren Existenz die Europäer zunächst vor einem Rätsel stellten, als Nachfahren der „Verlorenen Stämme Israels“ identifiziert und so zu Sems Nachfahren gemacht. Diese Sicht gab den Indianern nicht nur eine Sonderstellung sondern bestätigte auch die biblische Passage: Japhet wohnte nun in Sems Hütte und Kain sollte der Knecht werden. Siehe Sala-Molins, *Code Noir*, p. 22, Fn. 11.

Afrikaner ohnehin „verflucht“ waren, begann eine schonungslose Ausbeutung und Leid von Millionen von Menschen.

2. Der französische Sklavenhandel und Saint-Domingue

Die ersten Plantagen im französischen Saint-Domingue wurden zunächst von einer kleinen Zahl von afrikanischen Sklaven und europäischen *engagés* bearbeitet. Die *engagés* waren landlose Bauern, die von den Siedlern für drei Jahre als Vertragsknechte verpflichtet wurden.¹⁴² Im Gegenzug für seine geleistete Arbeit, erhielt der *engagé* Land und Ausrüstung in der Kolonie und wurde zum *habitant*. Das System der Vertragsknechtschaft wurde später aber aufgelöst, da die Kosten für Transport und Unterhalt stiegen, vor allem aber, da die Zahl der *engagés* zu gering war, um den steigenden Bedarf an Arbeit zu decken.¹⁴³

Die reale Nachfrage an anhaltender Arbeitskraft afrikanischer Sklaven fing mit Saint-Domingues Transformation zu einer Plantagenwirtschaft und der Intensivierung des Zuckeranbaus an. Zuckerrohr musste nach der Ernte schnell und in mehreren Etappen, welche auch nachtsüber stattfanden, verarbeitet werden. Afrikanische Sklaven erschienen den Plantagenbesitzern als ideal, um diesen enormen Arbeitsaufwand zu bewältigen, die steigende Nachfrage nach Kolonialwaren zu stillen und ihren Profit maximal zu steigern.¹⁴⁴ Die Versklavung der afrikanischen Bevölkerung schien das Arbeitsproblem der Siedler Saint-Domingues zu lösen. Alex Dupuy weist darauf hin, dass „(...) *the enslavement of Africans resulted from the needs of planters to obtain a permanent solution to their labor problem. Slavery was not the inevitable or necessary outcome of the establishment of colonies in the Caribbean*“.¹⁴⁵

Frankreich galt bis zu seinen Expansionsbestrebungen und Koloniegründungen in der Karibik *de jure* als Land der Freiheit. König Ludwig X. hatte 1315 durch einen Erlass nicht nur die

¹⁴² Siehe Dubois, *Avengers*, p.18.

¹⁴³ Siehe Dupuy, *Haiti*, p.12 und 18. Um das Problem zu lösen, so Alex Dupuy, hätten die Siedler die Arbeitsverträge der *engagés* immer wieder verlängern können, was jedoch auf Dauer zu Leibeigenschaft und Versklavung von Europäern geführt hätte. Volksaufstände wären unausweichlich geworden, zumal die Bauern mit dem Versprechen in die Neue Welt gelockt wurden, eines Tages selbst Land zu besitzen.

¹⁴⁴ Siehe Dubois, *Avengers*, p. 19 und Dupuy, *Haiti*, p. 20.

¹⁴⁵ Dupuy, *Haiti*, p. 19. Laut Dupuy kam es in Saint-Domingue zu einem Konkurrenzkampf zwischen den neuen Zuckerplantagenbesitzern und den kleinen Grundbesitzern, die aus den *engagés* hervorgingen. Da jedoch die Nachfrage nach Zucker immer weiter stieg, setzten sich die Plantagenbesitzer durch und das Land der kleinen Bauern wurde zu riesigen Plantagen konzentriert. Hätten die kleinen Grundbesitzer die Oberhand gewonnen, wäre es möglicherweise zu einem „*system of petty-commodity production and subsistence farming*“, wie in den Kolonien Neuenglands, mit anschließendem „*development of manufactures*“ gekommen. Nachdem die kleinen Grundbesitzer beseitigt waren und sich Plantagenbesitzer mit französischen Kaufmännern verbündeten, stand einer „*plantation slave colony*“ nichts mehr im Wege. Siehe Dupuy, *Haiti*, p. 20.

Leibeigenschaft in seinem *domaine royal* abgeschafft, sondern ebenfalls bestimmt, dass „[...] *tout esclave était libre dès l'insant qu'il mettait le pied sur le sol de la France*“.¹⁴⁶ 1571 ordnete das Parlament von Guyenne (heutiges Aquitanien) die sofortige Freilassung einer Gruppe afrikanischer Sklaven an, die im Hafen von Bordeaux zum Verkauf standen. „*La France, mère de la liberté, ne permet aucun esclave*“, begründete das Parlament seine Entscheidung.¹⁴⁷ Nichtsdestotrotz betätigten sich französische Seefahrer am Sklavenhandel und belieferten spanische und portugiesische Kolonien in der Neuen Welt mit afrikanischen Zwangsarbeitern.¹⁴⁸

Nachdem die ersten französischen Siedler in der Karibik ebenfalls Sklaven hielten und die Versklavung der afrikanischen Bevölkerung als perfektes Mittel angesehen wurde, um die Plantagenwirtschaft am Laufen zu halten, musste eine Rechtfertigung her, warum Frankreich Sklaverei tolerierte und förderte. Auch hier wurde Religion als Vorwand benutzt. Ludwig XIII. (1601-1643), der laut dem Priester und Missionar Jean-Baptiste Labat, Schwierigkeiten hatte zu akzeptieren, dass die Bewohner seiner Kolonien Sklavenhalter waren, genehmigte diese Praktik nur deshalb, weil man ihn mit dem Argument besänftigte, die Sklaverei sei „[...] *un moyen infailible et l'unique qu'il y eut, pour inspirer le culte du vrai Dieu aux Africains, les retirer de l'idolatrie, et les faire persévérer jusqu'à la mort dans la religion chrétienne, qu'on leur ferait embrasser*“.¹⁴⁹ Die edle Mission, die Afrikaner vor dem Unheil zu bewahren, in dem man sie ihr Leben lang im christlichen Glauben hielt, sollte selbstverständlich den eigentlichen Sinn der Sklaverei legitimieren. Ohne Zweifel waren die Bekehrung und das Heil fremder Völker für einige Menschen sehr wichtig, für die Autoritäten aber zweitrangig; die Plantagen in der Karibik sollten mit billiger Arbeitskraft ausgestattet werden und maximale Profite einbringen. Religion als Rechtfertigung war nur nebensächlich: die katholischen Bewohner des Kongo-Raumes würden ebenso wie die animistischen Völker Westafrikas versklavt werden.

Um die steigende Präsenz afrikanischer Sklaven und den Sklavenhandel in den Kolonien rechtlich zu erfassen, erließ König Ludwig XIV im März 1685 den von seinem Finanzminister Jean Baptiste Colbert verfassten *Code Noir*. Das Dekret basierte auf bereits bestehende Gesetze zur Sklaverei, die in den Kolonien Martinique, Guadeloupe und Saint-Christophe

¹⁴⁶ Siehe Bajot & Poirré, *Annales maritimes et coloniales*, 26^e année, p. 328 und Emmanuel Decaux, *Les formes contemporaines de l'esclavage*, p. 23.

¹⁴⁷ Jean-Pierre Moreau, *Les Petites Antilles de Christophe Colomb à Richelieu : 1493-1635*, p. 90.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 90 ff.

¹⁴⁹ Jean-Baptiste Labat, *Nouveau voyage aux îles de l'Amérique*, II, p. 38 ; zitiert in Sala-Molins, *Code Noir*, p. 61. Kardinal Richelieu hatte 1627 ebenfalls bestimmt, dass „*la colonisation française doit être exclusivement catholique et avoir pour but l'expansion missionnaire*.“ Siehe Sala-Molins, *Code Noir*, p.14.

galten.¹⁵⁰ Der Code Noir regelte in 60 Artikeln den Umgang mit afrikanischen Sklaven in den französischen Kolonien. Die Herren mussten ihren Sklaven angemessene Essenrationen bereitstellen, sie jährlich neu kleiden und sie in den christlichen Glauben einführen. Doch in der Praxis wurden diese Regelungen schwach bis gar nicht umgesetzt.¹⁵¹ Die Herabstufung der afrikanischen Sklaven (Art. 44) zu einem „[...] *Mobilier, welches Europäer kaufen, verkaufen, weitervererben oder einfach nur unter sich teilen konnten*“¹⁵² und die schrecklichen Bestrafungen die ihnen widerfahren konnten (Art.33: Todesstrafe wenn ein Sklave seinen Herren oder dessen Familie schlägt; Art.38: Von Brandmarkung über Durchschneiden der Kniekehlen bis hin zur Todesstrafe, falls ein Sklave einen Monat lang auf der Flucht war) sind nur einige Elemente des Code Noir, die ihn laut Louis Sala-Molins zum „[...] *texte juridique le plus monstrueux qu’aient produit les Temps modernes* [...]“ machen.¹⁵³

Frankreichs Sklavenhandel blühte 1713, nach Beendigung der Kriege Ludwigs XIV. und dem Vertrag von Utrecht, regelrecht auf und expandierte kontinuierlich. Laut Robert Stein wurden zwischen 1713 und dem britisch-französischen Krieg 1793 offiziell 3.285 Schiffe dokumentiert, die von Frankreich aus in See stachen, um in Afrika mit Sklaven zu handeln.¹⁵⁴ Die Zahl hält Stein für „*near to the truth*“, wenngleich einige dieser Schiffe sanken oder nie in Kontakt mit Sklaven kamen und viele Schiffe, die aus kleineren französischen Häfen in See stachen, nie von den Behörden erfasst wurden.¹⁵⁵ Französische Hafenstädte wie La Rochelle, Bordeaux und Le Havre profitierten nicht nur vom Handel mit kolonialen Waren, sondern auch vom Sklavenhandel. Die „Königin“ der Sklavenstädte war aber Nantes: 1.446 Sklavenschiffe, rund 45% der dokumentierten Schiffe setzten die Segel vom bretonischen Hafen aus. In jedem Jahr zwischen 1713 und 1793 führte Nantes die Rangliste der Sklavenschiffabfahrten an.¹⁵⁶ Stein schätzt die Zahl der Sklaven, die in diesem Zeitraum auf französischen Schiffen deportiert wurden zwischen 1.100.000 und 1.200.000. Waren es zu Beginn des 18. Jh. noch 7.500 Sklaven jährlich, wurden ab 1737 rund 20.000 pro Jahr auf französischen Schiffen aus Afrika gebracht. Nach der amerikanischen Revolution stieg die Zahl sogar auf 40.000 Sklaven an.¹⁵⁷

¹⁵⁰ Ramsey, *Spirits and the Law*, p. 24.

¹⁵¹ Popkin, *Concise History*, pp. 17-18.

¹⁵² Sarr, *Sklaverei und Sklavenhandel aus afrikanischer Sicht*, S. 26; in Walter Sauer (Hg.), *Vom Paradies zum Krisenkontinent*, 2010, S. 15 - 30.

¹⁵³ Siehe Sala-Molins, *Code Noir*, p. 9 und Sarr, *Sklaverei und Sklavenhandel*, S. 26.

¹⁵⁴ Für Stein ist das Jahr 1713 „[...] *the usual date for the beginning of the eighteenth-century French slave trade*.“ Stein, *Measuring the French Slave Trade, 1713 – 1792/3*, p. 313.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 313.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 314.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 314-315. Die französischen Kolonien waren fast genauso von britischen wie von französischen Sklavenhändlern abhängig. Laut Stein waren es zwischen 1748 und 1777 sogar überwiegend britische Händler,

Fast alle Sklaven, die sich auf den französischen Schiffen befanden, wurden in die Karibik gebracht, wo sie auf den verschiedenen Plantagen arbeiten mussten. Die erhöhte europäische Nachfrage nach Zucker und Kaffee ließ gleichzeitig die Plantagenbesitzer nach immer mehr Sklaven fordern. Die französischen Sklavenhändler, die europäischen Kaffeeconsumenten sowie die karibischen Plantagenbesitzer waren alle, direkt oder indirekt, voneinander abhängig, und am Elend der Afrikaner, die ihre Heimat zum Vorteil der Europäer verlassen mussten, beteiligt.¹⁵⁸

Saint-Domingue war bei weitem der größte Abnehmer von Sklaven. Im 18. Jahrhundert sollen 685.000 Sklaven nach Saint-Domingue gebracht worden sein. Schätzungen, die den Schleichhandel sowie das 17. Jahrhundert mit einbeziehen, beziffern die Zahl der Sklaven, die nach Saint-Domingue gebracht wurden, auf 850.000 bis eine Million. Die Kolonie hatte möglicherweise 10% des gesamten Atlantischen Sklavenhandels ausgemacht.¹⁵⁹ 1790, im Rekordjahr der Importe, wurden laut Geggus mindestens 40.000 Afrikaner nach Saint-Domingue gebracht, laut Dubois sogar 48.000. In Cap-Français, dem Hauptziel von mehr als einem Drittel aller französischen Sklavenschiffe, mussten in dem Jahr mehr als 19.000 Sklaven von Bord gehen; „[...] *a record for any American port to that date.*“¹⁶⁰ Alleine im Zeitraum zwischen 1785 und 1790 wurden laut Geggus mehr als 150.000 Sklaven nach Saint-Domingue gebracht.¹⁶¹

Im Jahr 1681 gab es rund 4.000 weiße Siedler und 2.000 schwarze Sklaven. Vier Jahrzehnte später hatte sich die weiße Bevölkerung fast verdoppelt, die der Zwangsarbeiter war aber auf fast 50.000 angestiegen.¹⁶² Kurz vor Beginn der Revolution gab es laut offiziellen Angaben 31.000 weiße Siedler, 28.000 freie Farbige und mehr als 465.000 Sklaven. Auf einen freien weißen Siedler kamen mehr als 10 versklavte Afrikaner.¹⁶³ Dabei waren die ländlichen Regionen unausgeglichener von Weißen bewohnt als die Städte. Während in den urbanen Zentren die weiße Bevölkerung 26% ausmachte, waren es auf dem Land nur 4%. In der Acul-

welche die französischen Plantagenbesitzer mit Sklaven belieferten. Erst die britische Niederlage in der amerikanischen Revolution verhalf den Franzosen, ihre Dominanz im Sklavenhandel zurückzugewinnen. Dieser britische Handel, vom *exclusif* eigentlich verboten und deshalb undokumentiert, erschwert das Erfassen des genauen Ausmaßes der französisch-westindischen Sklavenimporte. Siehe Stein, p. 311 und 316.

¹⁵⁸ Stein, p.315. Laut David Geggus waren die Kolonien in der Karibik das Ziel von 90% der französischen Sklavenschiffe. Siehe Geggus, *The French Slave Trade: An Overview*, p. 119.

¹⁵⁹ Dubois, *Avengers*, p. 39.

¹⁶⁰ Geggus, *The French Slave Trade*, p. 126.

¹⁶¹ Geggus, *HRS*, p. 7.

¹⁶² Dupuy, *Haiti*, p. 21.

¹⁶³ Zum Vergleich: In den Vereinigten Staaten lebten zu der Zeit rund 700.000 Sklaven. Dubois, *Avengers*, p. 30.

Gemeinde, in der die Sklavenrevolution ausbrach, lebten kurz vor Beginn des Aufstandes 130 Weiße und 3.500 Schwarze Sklaven.¹⁶⁴

3. Leben auf der Plantage

Die Plantage war eine Gesellschaft für sich, an deren Spitze der Plantagenbesitzer stand. Viele der Zuckerplantagen waren das Eigentum reicher Kaufmänner oder Bürgerlicher, die auf der anderen Seite des Atlantiks, in Paris oder den großen Hafenstädten, lebten. Abwesende Plantagenbesitzer beauftragten einen Bevollmächtigten, den *procureur*, der für sie die Aufsicht der Plantage übernahm. Der *procureur*, der die Plantage selten besuchte, überließ die Leitung der Plantage dann den *gérants*, welche die Abwesenheit der Besitzer und *procureurs* willkürlich zu ihren Gunsten ausnutzten. Das untere Ende der weißen Plantagenangestellten bildeten die schlechtbezahlten *économes*, Aufseher, welche die Sklaven in den Feldern bewachten und ihre Gesundheitslage dokumentieren sollten. Unter dem *économe*, aber an der Spitze der Zwangsarbeiter, befand sich der Sklaventreiber, *commandeur* genannt, der den Arbeitstag dirigierte. Kurz vor Sonnenaufgang weckte er die Sklaven mit dem Klang einer Peitsche oder Glocke auf, arbeitete mit ihnen auf den Feldern und berichtete jedes Fehlverhalten. Dem *commandeur* wurde von den Plantagenbesitzern und den Aufsehern mit Respekt begegnet und er erhielt bessere Kleidung und Essen, um so sein Ansehen bei den übrigen Sklaven zu steigern, aber auch um sich seine Loyalität zu sichern, da der reibungslose Ablauf der Plantagenarbeit stark von ihm abhing.¹⁶⁵ Obschon die *commandeurs* eine Vertrauensposition bei ihren Herren innehatten, waren sie gleichzeitig aber auch „[...] *community leaders among the slaves*“.¹⁶⁶ Sie genossen üblicherweise schon vor ihrer Wahl zum *commandeur* einen hohen Stellenwert beim Rest der Sklaven und konnten nun durch ihre Position bedürftigen Sklaven helfen und das kurzzeitige Verlassen der Plantage erlauben.¹⁶⁷

Die Versklavung riss die Afrikaner aus ihrem bekannten familiären und gesellschaftlichen Umfeld in Afrika und katapultierte sie binnen kurzer Zeit in das tiefste Elend der Neuen Welt, was zur totalen psychologischen Unterwerfung führte. Ihre Namen wurden geändert und ihre Haut mit den Initialen des Besitzers gebrandmarkt; der Mensch wurde zum Eigentum.¹⁶⁸ Neuankömmlinge kamen in ihrer „Eingewöhnungsphase“ unter die Aufsicht von

¹⁶⁴ Dubois, Avengers, p. 30.

¹⁶⁵ Dubois, Avengers, pp. 37 - 38 und Popkin, Concise History, p. 14.

¹⁶⁶ Dubois, Avengers, p. 38.

¹⁶⁷ Ibid, p. 38.

¹⁶⁸ Siehe Fick, Making of Haiti, p. 27.

Sklaven, welche die gleiche Muttersprache hatten, mussten aber trotzdem schnell Kreolisch, eine Mischung aus verschiedenen französischen Dialekten und diversen afrikanischen Sprachen, lernen.¹⁶⁹ Im Alter von 14 Jahren wurde der Sklave an die Feldarbeit herangeführt und musste bis zu seinem 60. Lebensjahr, ein unter den harten Arbeitskonditionen schwer zu erreichendes Alter, schuften.¹⁷⁰

Auf den Zuckerplantagen wurden die Sklaven in verschiedene *ateliers* (Arbeitsgruppen) organisiert, die von einem *commandeur* angeführt wurden. Die Feldarbeit begann um fünf Uhr morgens und ging bis zum Sonnenuntergang, mit einer mehrstündigen Unterbrechung am Mittag. Die stärksten Arbeiter mussten Kanäle graben, die Erde pflügen und das Zuckerrohr ernten.¹⁷¹ Zuckerrohr musste nach der Ernte durch ein Mühlenverfahren verarbeitet werden, was oft die Aufgabe der weiblichen Sklaven war. Beim Mahlen wurde ein Saft aus dem Zuckerrohr gepresst, der dann stundenlang gekocht werden musste. Der daraus gewonnene Sirup wurde in eine Form gegossen, in der er schließlich kristallisieren konnte. Während der Erntezeit, die von Dezember bis Juli dauerte, mussten beim Vermahlen Nachtschichten eingelegt werden. Übermüdete Sklaven wurden unachtsam und ließen ihre Arme in Kontakt mit dem Mahlwerk kommen, was zu Verstümmelungen führte. Bei der Ernte kam es ebenso zu schweren Verletzungen, da sich die Sklaven beim Schneiden des Zuckerrohrs mit den Macheten ins Fleisch schnitten.¹⁷² Für die Plantagenbesitzer waren Sklaven Arbeitsmaschinen, die es maximal auszunutzen galt, um so viel Zucker oder andere landwirtschaftliche Güter wie möglich zu produzieren. Ein Schweizer Reisender beschrieb in den 1780ern die erschöpften Sklaven bei der rauen Feldarbeit:

*„Le soleil dardoit à plomb sur leurs têtes: la sueur couloit de toutes les parties de leurs corps; leurs membres appesantis par la chaleur, fatigués du poids de leurs pioches & par la résistance d’une terre grasse, durcie au point de faire rompre les outils, faisoient cependant les plus grands efforts pour vaincre tous les obstacles. Un morne silence régnoit parmi eux; la douleur étoit peinte sur toutes les physionomies: mais l’heure du repos n’étoit pas venue. L’œil impitoyable du gérant observoit l’atelier, & plusieurs commandeurs armés de longs fouets, dispersés parmi les travailleurs, frappoient rudement de temps à autre ceux même qui, par lassitude, sembloient forcés de se ralentir, nègres ou négresses, jeunes ou vieux, tous indistinctement.“*¹⁷³

¹⁶⁹ Siehe Popkin, Concise History, p. 17.

¹⁷⁰ Fick, Making of Haiti, p. 31.

¹⁷¹ Dubois, Avengers, p. 45.

¹⁷² Siehe Dubois, Avengers, p. 45 und Popkin, Concise History, p. 16.

¹⁷³ Siehe Justin Girod-Chantrons, Voyages d’un Suisse, 1785, p. 137 und Popkin, Concise History, p. 14.

Die Arbeit auf den Kaffeeplantagen war ohne Frage keine leichte Aufgabe, aber wegen der Arbeitsverteilung etwas weniger hart und gefährlich als auf Zuckerplantagen. Ein Gefangener der revoltierenden Sklaven berichtete, dass die Sklaven des Flachlands (in denen Zucker angebaut wurde) tollwütiger und wilder waren, als die Schwarzen der Bergregionen (Kaffeeanbaugebiet). Zudem hätten sich die Bergsklaven häufiger nach dem Schicksal ihrer Herren erkundigt.¹⁷⁴ In den Bergen war die Sterblichkeitsrate nicht weniger hoch, da die unterernährten und erschöpften Sklaven mit ihrer spärlichen Kleidung, dem Regen und der Kälte nichts entgegenzusetzen hatten.¹⁷⁵

Unterernährung war weit verbreitet: die geringen Essenrationen und der Fleischentzug schwächten die Sklaven und machten die schwere Feldarbeit noch unerträglicher. Der Code Noir verpflichtete die Besitzer zwar ihre Sklaven regelmäßig mit Proviant auszustatten, doch schoben sie diese Anordnung schnell auf die Sklaven selbst ab. Vielen Sklaven wurde ein kleines Stück Land zugeteilt, auf denen sie ihr eigenes Essen anbauen sollten, da die Plantagenbesitzer so Geld sparen wollten. Oft blieb den Sklaven aber sehr wenig Zeit um die „eigenen“ Felder zu bestellen und verstärkte so die Unterernährung.¹⁷⁶

Die Sklavenbesitzer schürten unmenschliche Furcht und bedienten sich übertriebener Grausamkeiten, um die Sklaven zu Unterwerfung, Arbeit und Gehorsamkeit zu zwingen. Bestrafungen in Form von körperlicher Gewalt waren an der Tagesordnung. Der Code Noir erlaubte das Auspeitschen als einziges Züchtigungsmittel, überließ den Sklavenherren allerdings die Freiheit, die Zahl der Schläge selbst zu bestimmen. Sklaven wurden wegen schlechter Arbeit oder Ungehorsam regelmäßig ausgepeitscht. Das Auspeitschen sollte nebenbei auch als öffentliches Spektakel dienen, um so die Macht der Sklavenhalter zu demonstrieren und andere Sklaven abzuschrecken.¹⁷⁷ Wie bei den Gesetzen zum Unterhalt der Sklaven wurde der Code Noir auch hier von den Sklavenherren ignoriert; immer wieder kam es zu extremer Folterung und Verstümmelung des Körpers bis hin zu barbarischen Morden. Bei Befragungen wurden den Sklaven oft Salz, Pfeffer und Zitrone in offene Wunden gestreut. Sklaven wurden in brennende Öfen geworfen oder auf einem offenen Feuer bei lebendigem Leibe verbrannt. Herren stopften ihre Sklaven mit Schießpulver voll und ließen sie in Stücke explodieren, während andere ihre Sklaven mit kochendem Zuckersirup übergossen. Vor versammeltem Publikum mussten Sklaven sich ihr eigenes Grab schaufeln und wurden lebendig begraben.

¹⁷⁴ Siehe Gros, *Isle de St.-Domingue: Précis historique*, 1793, p. 21, in : Dubois, *Avengers*, p. 47.

¹⁷⁵ Fick, *Making of Haiti*, p. 29.

¹⁷⁶ Popkin, *Concise History*, p. 16 und Dubois, *Avengers*, p. 48.

¹⁷⁷ Siehe Fick, *Making of Haiti*, p. 34 und Dubois, *Avengers*, p. 50.

Verstümmelungen richteten sich an Arme und Beine, sowie den Genitalbereich.¹⁷⁸ Weibliche Sklaven waren den weißen Siedlern auf der Plantage regelrecht ausgesetzt und wurden immer wieder Opfer von Vergewaltigungen.¹⁷⁹

Die französische Krone versuchte 1784 mit Anordnungen die Zahl der Peitschenschläge auf 50 zu reduzieren, der Barbarei ein Ende zu setzen und den Sklaven die Möglichkeit zu geben, das Fehlverhalten ihrer Herren bei den lokalen Behörden zu melden. Das Gericht in Le Cap registrierte die Gesetze nur widerwillig und erst nachdem Änderungen vorgenommen wurden. Der Code Noir und die königlichen Anordnungen wurden in den Kolonien weiterhin missachtet. 1788 zeigten vierzehn Sklaven ihren Besitzer Le Jeune wegen Tötung von vier seiner Sklaven, die er als Giftmörder verdächtigte, und Folterung von zwei weiteren, an. Die Beweise sprachen alle gegen Le Jeune, doch stand die weiße Oberklasse hinter ihm. Nach einem langen Verhandlungstag wurde Le Jeune schließlich von allen Anklagepunkten freigesprochen. Ein freier Schwarzer, ebenfalls Sklavenhalter, der Jahre zuvor den Tod eines Zwangsarbeiters verschuldete, wurde hingegen öffentlich ausgepeitscht, gebrandmarkt und eingesperrt. Diese zwei Beispiele zeigen, dass sozialer Status in solchen Fällen zweitrangig war und alleine die Hautfarbe über Recht und Unrecht entschied. In einer Sklavengesellschaft wie Saint-Domingue galt es die weiße Herrschaft mit allen Mitteln zu bewahren.¹⁸⁰ Die Unmenschlichkeit und Härte des Sklavenlebens wird dadurch veranschaulicht, dass trotz massiver Importe „nur“ eine halbe Million Sklaven in der Kolonie lebten. Durchschnittlich starb die Hälfte der Sklaven in den ersten drei bis acht Jahren nach ihrer Ankunft aus Afrika. Die Geburtenrate betrug 3 %, jährlich starben aber 5-6 % der Sklaven und der Prozentsatz erhöhte sich bei den immer wiederkehrenden Epidemien, welche die Kolonie heimsuchten. Überlastung, Unterernährung und die Willkür der Herren erklären eine solch hohe Mortalität. Für Plantagenbesitzer und Aufseher war dies aber alles andere als ein Problem; tote oder arbeitsunfähige Sklaven wurden durch neue ersetzt.¹⁸¹ „*Focused on short-term gain and for the most part unburdened by humanitarian concerns,*“, so Dubois, „*many masters and managers in Saint-Domingue coldly calculated that working slaves as hard as possible while cutting expenses on food, clothing, and medical care was more profitable than managing them in such a way that their population would grow. They worked their slaves to death, and replaced them by purchasing new ones.*“¹⁸²

¹⁷⁸ Siehe Fick, Making of Haiti, p. 35.

¹⁷⁹ Dubois, Avengers, p. 47.

¹⁸⁰ Siehe Fick, Making of Haiti, p. 37 ff.

¹⁸¹ Siehe Dubois, p. 40 und Fick, Making of Haiti, pp. 26 – 27.

¹⁸² Dubois, Avengers, p. 40.

Feldsklaven hatten fast keine Möglichkeit aus ihrem Leid zu finden und blieben bis zum Tod auf der Plantage. Die „Sklavenelite“ hatte zumindest eine geringe Aussicht auf Freiheit. Zusammen mit dem *commandeur* bildeten die Haussklaven (Köche, Putzkräfte, Kammerdiener), die Kutscher und die Handwerker (u.a. Fassbinder) eine privilegiertere Klasse der Sklaven, die am ehesten mit der Freiheit rechnen konnten und die obere Schicht der Sklavenhierarchie bildete.¹⁸³ Durch das Vertrauen des Plantagenbesitzers, den besseren Unterhalt und die Mobilität, die beispielsweise ein Kutscher genoss, unterschieden sich diese Stellen um einiges von dem brutalen Leben der Feldarbeiter.¹⁸⁴ Hervorzuheben ist, dass diese Positionen überwiegend von kreolischen Sklaven, also Sklaven, die in der Kolonie geboren wurden, besetzt waren.¹⁸⁵ Kreolen verfügten über lokales Wissen, Verwandtschaftsnetzwerke und über bessere Sprachkenntnisse, da sie schon mit dem Kreolischen aufwuchsen. Außerdem wurden die Kreolen in die Sklaverei hineingeboren, wodurch sie den weißen Siedlern zufolge einfacher zu handhaben waren.¹⁸⁶

Die Kreolen bildeten somit eine eigene Klasse unter den Sklaven, waren aber nur eine Minderheit. Ende des 18. Jh waren rund zwei Drittel aller schwarzen Zwangsarbeiter und somit mehr als die Hälfte der Bevölkerung Saint-Domingues in Afrika geboren worden. Die *bossales*, wie die in Afrika geborenen Sklaven genannt wurden, waren aber keine homogene Gruppe, sondern setzten sich aus verschiedenen Völkern zusammen.¹⁸⁷

4. Herkunft der Sklaven

Im Laufe der französischen Präsenz in Saint-Domingue wurden Sklaven aus unterschiedlichen afrikanischen Regionen auf die Insel gebracht. Im 17. Jahrhundert kauften französische Händler die meisten ihrer Sklaven aus der Region Senegambia. Diese Sklaven stammten vor allem aus den Völkern der Wolof, Bambara und Mandinka. Der Sklavenhandel verlagerte sich im folgenden Jahrhundert weiter südwärts zum Golf von Guinea, ein Gebiet, welches die damalige Elfenbeinküste (heute Côte-d'Ivoire), Goldküste (Ghana) und Sklavenküste (Togo, Benin, westliches Nigeria) umfasste. In diesem Gebiet konzentrierte sich der Handel vor allem auf die Bucht von Benin, zu der Afrikaner aus den umliegenden Regionen gebracht wur-

¹⁸³ Ibid., p. 46.

¹⁸⁴ Geggus, Slave Society in the Sugar Plantation Zones of Saint Domingue and the Revolution of 1791-93, p. 41, in: Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies, Vol. 20, No. 2, 1999, pp. 31 – 46.

¹⁸⁵ Siehe Geggus, Sugar and Coffee cultivation in Saint Domingue and the shaping of Labor force, p. 84 und Table 2.10. p. 85, in: I.Berlin & P.Morgan (eds.), Cultivation and Culture: Labor and the Shaping of Afro-American Culture in the Americas, 1992, pp. 73 - 98 .

¹⁸⁶ Dubois, Avengers, p. 42 und Popkin, Concise History, p. 17.

¹⁸⁷ Dubois, Avengers, p. 42.

den. Aus dieser Region wurden Menschen aus mehr als 25 Nationen, darunter mehrheitlich Völker der Sprachgruppen der Fon, Yoruba, und Ibo, nach Saint-Domingue verschleppt.¹⁸⁸ In der letzten Hälfte des 18. Jh., der Hochkonjunkturzeit der Plantagenwirtschaft, wurden schließlich mehrheitlich Sklaven aus dem westlichen Zentralafrika, Bantu-Völker aus Kongo und Angola, in die Kolonie gebracht.¹⁸⁹ Mitte des 17. Jh. war das Königreich Kongo ein starker und geeinter Staat und nur wenige Zentralafrikaner wurden in die Sklaverei verkauft. Die Situation änderte sich aber in der Zeit der kongolesischen Bürgerkriege; nach der Schlacht von Mbvila 1665 wurde das Land in mehrere Provinzen zerschlagen, die sich untereinander bekämpften und von Zweigen der Königsfamilie regiert wurden. Zwar konnte König Pedro IV. 1709 die Monarchie einigermaßen wiederherstellen, doch schaffte es keine der Familien sich langfristig zu etablieren und die Bürgerkriege dauerten mehr als ein Jahrhundert lang an. Der Sklavenhandel explodierte und die Kriegsgefangenen der internen Konflikte wurden vom portugiesischen Hafen in Luanda und dem Königreich Loanga, an der Atlantikküste gelegen, an europäische Händler verkauft.¹⁹⁰

Geggus zufolge war Ouidah (Wydah), in der Bucht von Benin, der am häufigsten frequentierte Hafen von französischen Sklavenhändlern. Die Plätze zwei bis vier belegten ausschließlich Häfen an der westzentralafrikanischen Küste von Loanga (Malembou, Cabinda, Loango).¹⁹¹ Die Rangliste spiegelt die Dominanz der beiden Hauptregionen des französischen Sklavenhandels wieder. Die Bucht von Benin war in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Hauptlieferant der französischen Sklavenhändler. Im Zeitraum zwischen 1701 und 1725 kamen über 60 % der Sklaven aus der Bucht von Benin. Bis zur Jahrhunderthälfte blieb die Bucht weiterhin die am stärksten betroffene Region, doch West-Zentralafrika nahm stark auf, um dann die zweite Hälfte des Jahrhunderts zu dominieren und über 50% der Sklaven des französischen Handels zu liefern.¹⁹² Diese Zahlen lassen sich ebenfalls auf Saint-Domingue, den Hauptabnehmer der Sklaven, übertragen.

Die Herkunft der Sklaven war für die Pflanzler insofern wichtig, da den verschiedenen Völkern unterschiedliche Fähigkeiten nachgesagt wurden. Die Völker der Bucht von Benin zeichneten sich beispielsweise durch eine robuste Statur aus und galten als gute Landwirte, weshalb sie von Zuckerpflanzern bevorzugt wurden. Kaffeepflanzern, die ihre Plantagen viel

¹⁸⁸ Fick, *Making of Haiti*, p. 26.

¹⁸⁹ Fick, *Making of Haiti*, p. 26.

¹⁹⁰ Thornton, *Cannibals, Witches, and Slave Traders*, p. 290, in: *William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol. 60, No.2, 2003, pp. 273-294. Das Königreich Kongo kontrollierte die Küste südlich der Mündung des Kongo-Flusses und umfasste größtenteils das Gebiet des heutigen Angola. Einige seiner Nordprovinzen lagen in der heutigen Demokratischen Republik Kongo. Siehe Thornton, *Cannibals*, p. 273, Fn. 2.

¹⁹¹ Siehe Geggus, *French Slave Trade*, p. 122.

¹⁹² *Ibid.*, Table I p.135 und Table II p. 135.

später als die bereits etablierten und großen Zuckeranbauer gründeten, waren weniger wählerisch und wollten die Bewirtschaftung ihrer Felder vorantreiben. Zentralafrikanische Bantu, die kleiner waren als Westafrikaner und deren Gesundheit in der Ebene der Zuckerplantagen schwächelte, wurden für den weniger belastenden Kaffeeanbau als geeignet angesehen. So waren die zentralafrikanischen Völker 50% häufiger im Hochland anzutreffen als in der Ebene.¹⁹³ Die hohen Importzahlen während der letzten Jahrzehnte vor dem Ausbruch der Sklavenrevolution ließ die west-zentralafrikanischen Sklaven insgesamt zur stärksten Gruppe aufsteigen. In allen Regionen der Kolonie waren sie die bedeutendste Minderheit, auf den Kaffeeplantagen sogar die Mehrheit unter den afrikanischen Sklaven. Auf den Zuckerplantagen wurden sie zwar von den Kreolen-Sklaven zahlenmäßig übertroffen, stellten aber selbst hier die stärkste Minderheit unter den Afrikanern dar.¹⁹⁴

In der Neuen Welt wurden die verschiedenen Identitäten der afrikanischen Zwangsarbeiten ignoriert und die Masse der Sklaven vereinfacht kategorisiert. Ethnien, die zwar kulturell und linguistisch verwandt waren, in Afrika aber keine Einheit bildeten, wurden in Saint-Domingue zu großen „Nationen“ geformt, die Orts- oder Volksnamen trugen. Die Yoruba und Völker der yoruboiden Sprachgruppe, die in Afrika in mehreren, sich feindlich gegenüberstehenden Staaten lebten und keine ethnischen Gemeinsamkeiten vorwiesen, wurden in Saint-Domingue unter dem Begriff *Nago* klassiert. Sklaven, die aus dem Königreich Kongo stammten oder zu anderen zentralafrikanischen Bantu-Völkern gehörten, wurden in Saint-Domingue alle zur „Nation“ *Congo*. Die Völker, die in der Bucht von Benin heimisch waren und zur Gbe-Sprachgruppe (Ewe-Aja-Fon-Sprachen) gehörten, waren in Afrika unter keiner gemeinsamen Volksbezeichnung bekannt. In der Neuen Welt wurden diese Menschen einheitlich *Rada* oder *Arada* genannt.¹⁹⁵ Die Bezeichnungen sind laut Robin Law Varianten des Namen Allada, einst der mächtigste Staat der Region vor dem Aufstieg des Königreichs Dahomey.¹⁹⁶

Die „Nationen“ Rada und Congo waren die bedeutendsten und quantitativ größten Gruppen unter den Sklaven. Die zwei wichtigsten Riten des heutigen haitianischen Vodou, Rada und Petro, haben ihren Ursprung im Glauben und Kultur dieser beiden Volksgruppen.¹⁹⁷

¹⁹³ Geggus, *French Slave Trade*, p. 128 und Geggus, *Sugar and Coffee cultivation*, p. 80.

¹⁹⁴ Siehe Geggus, *French Slave Trade*, p. 131.

¹⁹⁵ Robin Law, *On the African background to the slave insurrection in Saint-Domingue in 1791: The Bois Caïman ceremony and the Dahomian 'blood pact'*, Harriet Tubman Seminar, York University, p. 3.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 3 – 4.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 4.

5. Die Religion der Sklaven

1. Code Noir, Jesuiten und Katholizismus

Der Gesetzeskodex Ludwigs XIV. von 1685 befasste sich in den ersten Artikeln intensiv mit der Religion in den Kolonien. Während im ersten Artikel die Vertreibung der jüdischen Bevölkerung aus den französischen Überseegebieten verordnet wurde¹⁹⁸, widmete sich der zweite Artikel den afrikanischen Sklaven und befiehlt deren Taufe und Einführung in den katholischen Glauben:

*„Tous les esclaves qui seront dans nos îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine. [...]“*¹⁹⁹

Der christliche Missionierungsgedanke war bekanntlich nur eine *„ideological justification“*²⁰⁰ für die Versklavung von Millionen von Afrikanern. In dieser Hinsicht beschränkte sich der Religionsunterricht in der Regel, so Sala-Molins, auf das Eintrichtern der Höllenqualen, die schlimmer waren als Peitsche und Verstümmelungen. Dieser Art von Strafen waren die Sklaven ausgesetzt, sollten sie es wagen, ungehorsam zu sein. Überdies versuchte man, sie von der Vorstellung zu überzeugen, dass Geduld und Fügsamkeit die einzigen Tugenden waren, die sie ins Paradies führen konnten. Plantagenbesitzer und Kolonialbeamte achteten sehr darauf, dass die Pfarrer den afrikanischen Zwangsarbeitern keine christliche Nächstenliebe und somit auch keine Emanzipationsgedanken nahe legten.²⁰¹ Zusätzlich zur körperlichen Züchtigung bedienten sich Sklavenbesitzer wie auch Kirchenvertreter einer *„religiösen und moralischen Indoktrinierung“*²⁰², um den Sklaven Gehorsam und Stillschweigen einzuflößen. Die Zwangsarbeiter sollten ihr Schicksal als „Gottverdammnis“ akzeptieren, und darüber hinaus bereit sein, sich als gläubige und gehorsame Arbeiter zu verhalten, damit sie das Paradies als Belohnung erhalten können.²⁰³ Die Angst vor der göttlichen Strafe und der Hölle sollte die Sklaven jedoch weniger zu frommen Christen, als zu guten Arbeitern machen, die sich dem Willen ihrer weißen Herren körperlich und geistlich unterwarfen.

Im dritten Artikel des Code Noir wird jede öffentliche Ausübung einer Religion, mit Ausnahme des Katholizismus, verboten. Personen, ob Sklave oder weißer Siedler, die an verbo-

¹⁹⁸ Sala-Molins, Code Noir, pp. 92 – 93.

¹⁹⁹ Ibid., p. 94, Art. 2.

²⁰⁰ Ramsey, Spirits and the Law, p. 25.

²⁰¹ Sala-Molins, Code Noir, p. 94.

²⁰² Sarr, Sklaverei und Sklavenhandel aus afrikanischer Sicht, S. 27.

²⁰³ Ibid., S. 25.

tenen Zeremonien teilnahmen bzw. diese tolerierten, wurden als „*rebelles*“ angesehen und bestraft.²⁰⁴ Durch die Ausweisung aller in den Kolonien lebenden Juden, richtete sich Artikel 3 vor allem an die reformierte Kirche: protestantische Plantagenbesitzer durften ihren Glauben nicht öffentlich praktizieren und ihre Sklaven mussten ebenfalls in den katholischen Glauben eingeführt werden. Den Untertanen der „*religion prétendue réformée*“ wurde ebenfalls im fünften Artikel des Code Noir untersagt, ihre Sklaven an der Ausübung des katholischen Glaubens zu hindern.²⁰⁵ Die Exklusivität des katholischen Glaubens wurde im vierten Artikel betont; Befehlspositionen auf den Plantagen (*procureur, gérant, économe, commandeur*) durften nur von Katholiken ausgeübt werden.²⁰⁶ Die Einhaltung der sonn- und feiertäglichen Ruhe wurde den Bewohnern der Kolonien ebenfalls im Code Noir angeordnet. Siedler und Sklaven durften an diesen Tagen keine Form von Arbeit verrichten:

*„Enjoignons à tous nos sujets, de quelque qualité et condition qu'ils soient, d'observer les jours de dimanches et de fêtes, qui sont gardés par nos sujets de la religion catholique, apostolique et romaine ; leurs défendons de travailler, ni de faire travailler leurs esclaves auxdits jours, depuis l'heure de minuit jusqu'à l'autre minuit, à la culture de la terre, à la manufacture, et à tous autres ouvrages, [...]“*²⁰⁷

Die Zahl der Feiertage wurde laut Sala-Molins von den Kolonisten über die Jahre auf das Minimum reduziert. Während der freien Zeit am Sonntag mussten Sklaven oftmals aus persönlichen Gründen noch arbeiten (Wartung der Behausungen, Bestellung der eigenen kleinen Felder,...). Dennoch erhielten die Sklaven vom Gesetz her eine wöchentliche Pause. So konnten sie sich gelegentlich von ihrem brutalen Alltag erholen; eine Möglichkeit ihre „*misérable condition*“ zu vergessen.²⁰⁸ Die Sklaven sollten an diesen Tagen den Gottesdienst besuchen, beten und das Erlangen ihres Seelenheils vorantreiben. Die freien Stunden wurden aber vorzugsweise zum Ausruhen, zur Zusammenkunft, zum Tanz und Gesang genutzt. Der beliebteste Zeitvertreib der Sklaven, so Sala-Molins, war jedoch das Verschwören und Planen

²⁰⁴ „*Interdisons tout exercice public d'autre religion que la religion catholique, apostolique et romaine. Voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles et désobéissants à nos commandements. Défendons toutes assemblées pour cet effet, lesquelles nous déclarons conventicules, illicites et séditieuses, sujettes à la même peine qui aura lieu même contre les maîtres qui lui permettront et souffriront à l'égard de leurs esclaves.*“ Art.3 Siehe Sala-Molins, Code Noir, p. 96.

²⁰⁵ Einige Monate nach Veröffentlichung des Code Noir, erließ Ludwig XIV. das Edikt von Fontainebleau (ein Widerruf des Edikts von Nantes 1598), welches den Protestantismus in Frankreich verbot. Der 5. Artikel und die Erwähnung protestantischer Untertanen in der zweiten Version des Code Noir, der 1724 veröffentlicht wurde, waren somit überflüssig. Siehe dazu Sala-Molins, Code Noir, p. 100.

²⁰⁶ Art. 4: „*Ne seront proposés aucuns commandeurs à la direction des nègres, qui ne fassent profession de la religion catholique, apostolique et romaine, [...]*.“ Die Präsenz nicht-katholischer weißer Arbeiter wurde laut Sala-Molins wahrscheinlich als Risiko einer „*contamination protestante*“ betrachtet. Ibid., p. 98.

²⁰⁷ Art. 6, Sala-Molins, Code Noir, p. 102.

²⁰⁸ Ibid., p. 102.

von Widerstand gegen die weiße Unterdrückung.²⁰⁹ Im intensiven Kontakt zwischen Sklaven, der abseits der Arbeit geschah, sahen die Kolonialherren die Gefahr von Aufständen und Verschwörungen. Den Sklaven wurde so wenig Freizeit wie möglich gestattet, um gefährliche Verständigungsmöglichkeiten innerhalb der Plantage zu unterbinden. Der Kontakt zwischen Sklaven mehrerer Plantagen musste aus diesem Grunde ebenfalls strengstens geregelt und limitiert werden :

*„Défendons pareillement aux esclaves appartenant à différents maîtres de s'attrouper le jour ou la nuit sous prétexte de nocces ou autrement, soit chez l'un de leurs maîtres ou ailleurs, et encore moins dans les grands chemins ou lieux écartés, à peine de punition corporelle [...]“*²¹⁰

„Les Blancs ont peur“, so erklärt Sala-Molins diesen sechszehnten Artikel.²¹¹ Angst vor der Rache der schwarzen Bevölkerung, vor einem riesigen Aufstand gegen die französische Herrschaft. Paradoxerweise wurden hier Vorkehrungen gegen ein Ereignis getroffen, welches im rassistischen Weltbild eigentlich keinen Platz haben sollte: Schwarze wurden als „Unmenschen“, „Tiere“ und „Idioten“ definiert. Die angeblich fehlende Intelligenz durfte den Sklaven neben Arbeit und Gehorsam demnach keinen großen Spielraum für andere Aktivitäten lassen. Trotzdem behielt die koloniale Administration die Sklaven ständig im Auge und das Gesetz verbot Versammlungen von Sklaven verschiedener Herren. Die Kolonisten verachteten die Schwarzen zwar, waren sich der von ihnen ausgehenden Gefahr allerdings bewusst.²¹² Die Sklaven täuschten ihre Aufseher und trafen sich auf Lichtungen, Kreuzungen oder in der Nähe eines Anwesens, wo sie sich austauschen und Widerstandsaktionen planen konnten. Der Code Noir verbot diese Versammlungen, die außerhalb des Kontrollbereichs der einzelnen Herren stattfanden, und strafte die teilnehmenden Sklaven mit der Peitsche, der Brandmarkung oder dem Tod. Die nächtlichen Aktivitäten waren aber nicht alle der Verschwörung gewidmet; viele Sklaven verließen ihre Plantage, um auf einer anderen Freunde und Familie wiederzusehen oder neue Bekanntschaften zu machen. Gleichgültig ob nächtliche Treffen zur Verschwörung oder zum gesellschaftlichen Beisammensein, der Code Noir verbot beides.²¹³ Die Christianisierungsmission der Sklaven in den französischen Kolonien lag in den Händen von Ordensgemeinschaften; darunter die Dominikaner, die Kapuziner und vor allem die Jesuiten. Die Missionare sollen dabei einen sehr guten und engen Kontakt zu den afrikanischen

²⁰⁹ Ibid., pp. 102 – 103.

²¹⁰ Art. 16, Ibid., p. 122.

²¹¹ Ibid., p. 122.

²¹² Ibid., p. 122.

²¹³ Ibid., p. 122 – 123.

Zwangsarbeitern gepflegt haben. Der Klerus war bemüht, die Sklaven zur „wahren“ Religion zu führen, um sie so vor der Hölle zu bewahren.²¹⁴ Um die Sklaven besser zu erreichen, wurde ein Missionar zum *curé des nègres* ernannt, der sich um alle schwarzen Bewohner einer kirchlichen Gemeinde kümmerte und ihnen die christlichen Glauben näherbringen sollte.²¹⁵ Abgesehen von den zentralafrikanischen Bewohnern Angolas und Kongos, die von den Portugiesen im 16. und 17. Jahrhundert erfolgreich zum Katholizismus bekehrt wurden, waren die Missionierungsbestrebungen in Westafrika meist erfolglos.²¹⁶ In der Neuen Welt zeigten sich die Westafrikaner laut Peabody jedoch sehr passioniert, die Taufe zu empfangen.²¹⁷ Bestimmte Faktoren können die Konvertierung der Sklaven Amerikas erklären. Aus dem gewohnten sozialen Umfeld ihrer Heimatländer herausgerissen, mussten sich die Afrikaner im System der Sklaverei neuen Machtverhältnissen unterordnen. Laut Peabody ermöglichten der Religionsunterricht und die Gottesdienste das Erlernen einer neuen Sprache (Kreolisch) und neuer Sitten, was die Kommunikation zwischen Sklaven, Aufsehern und Herren vereinfachte.²¹⁸ Die Zwangsarbeiter erhofften sich durch die Konvertierung ebenfalls ein gutes Ansehen bei ihren Herren sowie eine Verbesserung ihrer sozialen Stellung.²¹⁹

Anders als die Plantagenbesitzer, die sich durch die Christianisierung unterwürfige und ruhige Sklaven versprochen, ging es den Missionaren mehr um den Gedanken der Erlösung und der Idee, dass vor Gott alle Seelen, ob Sklave oder Sklavenhalter, gleich seien. Ihre Handlungen machten ihren Unmut über die Zustände der Sklaverei deutlich: die Kapuziner waren bereits 1646 aus Saint-Christophe vertrieben worden, da sie predigten, dass getaufte Afrikaner nicht als Sklaven dienen sollten.²²⁰ In anderen französischen Karibikkolonien setzten sich die Missionare für inhaftierte Sklaven ein und beerdigten zu Tode verurteilte Sklaven mit allen christlichen Riten.²²¹ In Guadeloupe versuchten die Jesuiten eine religiöse Bruderschaft für Schwarze zu errichten, was allerdings vom französischen Marineminister verboten wurde.²²² Darüber hinaus wurden die Missionare für Unruhen und Aufstände der Sklaven ver-

²¹⁴ Siehe Sue Peabody, „A Dangerous Zeal“: Catholic Missions to Slaves in the French Antilles, 1635-1800, p. 55 und 60, in: French Historical Studies, Vol. 25, No.1, 2002, pp. 53 – 90.

²¹⁵ Ibid., pp. 61 – 62.

²¹⁶ Ibid., pp. 57 – 58.

²¹⁷ Ibid., p. 63.

²¹⁸ Ibid., p. 66.

²¹⁹ Ibid., pp. 66 - 67 und U. Fleischmann, Der Synkretismus in der Karibik und sein soziales Umfeld, S. 20, in: Kremser (Hg.), Ay Bobo Teil 2: Voodoo, S. 15 - 24. Getaufte Sklaven durften in geweihter Erde begraben werden (Code Noir Art.14) und mit dem Einverständnis ihrer Herren auch heiraten (Code Noir Art. 8, 10,11).

²²⁰ Siehe Peabody, A Dangerous Zeal, pp. 68 – 69.

²²¹ Ibid., p. 78.

²²² Religiöse Bruderschaften konnten am Feiertag ihres Schutzpatrons Festlichkeiten und Prozessionen organisieren. In Frankreich waren solche Ereignisse bekannt für ihren „*reversal of social roles*“ und arteten gelegentlich in Tumulten aus. Für den Marineminister hätte eine solche Bruderschaft der Schwarzen gegen die „*regula-*

antwortlich gemacht. Die religiösen Orden standen öfters im Konflikt mit den Sklavenhaltern und stellten eine religiöse Autorität dar, welche die Regeln und Ordnung der Plantagensellschaft oft in Frage stellte.²²³

In den 1760ern kamen die Jesuiten Saint-Domingues in Bedrängnis. Dem Orden wurde unter anderem vorgeworfen, Patenschaften weißer Siedler für Sklavenkinder abzulehnen, da es sich dabei um deren uneheliche Kinder handelte sowie Eheschließungen zwischen freien Schwarzen durchzuführen, ohne den Zuspruch des obersten Gemeindepriesters erhalten zu haben. Laut Peabody bekämpften die Jesuiten so die Hypokrisie der weißen Oberklasse, die ihre unehelichen Kinder taufen, freie Farbige aber an Eheschließungen hindern wollten.²²⁴ Der größte Anklagepunkt war aber vielmehr der, dass die Jesuiten den Schwarzen (Freie und Sklaven) eigene Gottesdienste, ohne jegliche Aufsicht, gewährten. In den Kirchen wurden nachmittags und nachts Messen abgehalten, die ausschließlich von freien und versklavten Schwarzen besucht und geleitet wurden. In Le Cap fand nach der eigentlichen Messe noch eine „messe des nègres“ statt, bei denen Schwarze, angeführt von älteren Mitgliedern ihrer Gemeinden, sich versammelten und gemeinsam beteten und sangen.²²⁵ Einige dieser Schwarzen hätten später auf ihren Plantagen vor weiteren Sklaven gepredigt. Diese „*independant practice of religion*“ würde laut den Kolonialbeamten nicht nur die Lehren der christlichen Religion verzerren, sondern die öffentliche Ordnung und Sicherheit in Gefahr bringen.²²⁶ Unter den Jesuiten hatten Schwarze auch einige kleinere Kirchenämter inne, was neben dem Amt des *curé des nègres* und den eigenen Messen, die Vorstellung verstärkte, dass die Schwarzen eine „*seperate congegation that should meet independently of whites*“ seien.²²⁷ Die schwarze Bevölkerung hatte sich durch die Missionierung der Jesuiten religiös organisiert; eine solche Gemeinschaft war in den Augen der weißen Kolonisten eine Gefahr für die herrschende Rassenhierarchie in der Plantagensellschaft.²²⁸ Um der Autonomie der schwarzen Bevölkerung ein Ende zu bereiten, wurden die Jesuiten, die selber Sklaven hielten und durch Plantagenwirtschaft ihre Arbeit finanzierten, 1763 wegen „[...] *teachings of false doctrines and favoring the desertion of slaves*[...]“ vom *conseil supérieur* in Cap-Français

tions for policing slaves“ verstoßen und die Sicherheit der Kolonie gefährdet. Siehe Peabody, A Dangerous Zeal, p. 80.

²²³ Ibid., p. 78 und 89.

²²⁴ Ibid., pp. 82 – 83.

²²⁵ Dubois, Avengers, p. 49.

²²⁶ Ibid., p. 82.

²²⁷ Peabody, A Dangerous Zeal, p. 83.

²²⁸ Ibid., p. 83.

aus der Kolonie verbannt.²²⁹

Die jesuitischen Gemeinden, die vor allem in der nördlichen Provinz Saint-Domingues zu finden waren, gingen ab 1768 an die Kapuziner über. Die boomende Plantagenwirtschaft und die explodierenden Importzahlen schwarzer Sklaven ab Mitte des 18. Jahrhunderts stellten die Kapuziner jedoch vor gewaltigen Problemen. Während die Jesuiten bereits Schwierigkeiten hatten, die immer größer werdende Zahl der Sklaven zu bekehren, waren ihre Nachfolger restlos überfordert. Zeitgleich, so Peabody, wendeten sich die weißen Siedler der Kolonie, wie ihre Landsleute in Europa, in den Jahrzehnten vor der Französischen Revolution immer mehr von der katholischen Kirche ab und widmeten sich beispielsweise der Freimaurerei.²³⁰ Peabody zufolge beflügelten die neuen demographischen Umstände und die schwindende Unterstützung für die Kirche, die sich auf die Orden in den Kolonien auswirkte (Finanzprobleme, Personaldefizit), den Aufstieg afrikanischer Religionen in Saint-Domingue. In den Anfangszeiten der Plantagenwirtschaft, als genügend Missionare sich um eine kleinere Zahl von Sklaven kümmern konnte, fanden viele der afrikanischen und kreolischen Zwangsarbeiter, so Peabody weiter, Schutz, spirituelle Kraft und soziales Ansehen in der christlichen Religion und übernahmen den katholische Glauben und dessen Praktiken. Als die Zahl der Sklaven rasant wuchs und der Jesuitenorden, der bedeutungsvollste Missionarsorden der Region, zerschlagen wurde, entstand ein religiöses Vakuum und die Sklaven suchten und fanden „[...] *strength, community and power in the gods and rites that survived the middle passage across the Atlantic*.“²³¹

Die Sklaven fanden in den Ordensbrüdern und deren Predigten zwar Zuflucht vom harten Alltag der profitorientierten Plantagenarbeit, aber ein starker Glaube und ein Verständnis der christlichen Praktiken schienen nicht vorhanden zu sein. Zeitgenössische Berichte zeugten eher vom Gegenteil. Baron de Wimpffen, ein Reisender in Saint-Domingue, berichtete von einer Gruppe ahnungsloser Sklaven, die getauft wurden: „*Quand on en a rassemblé un certain nombre (d’esclaves), on les mène à l’église, sans qu’ils sachent où ils vont. Un prêtre*

²²⁹ Ramsey, *Spirits and the Law*, p. 37. Mitte des 18. Jahrhunderts bekamen die Aufklärung und der Antiklerikalismus immer mehr Befürworter in den hohen politischen Rängen Frankreichs. Religiöse Orden hatten enorme Kapitalschwierigkeiten und mussten ihre Arbeit durch Plantagenwirtschaft und riskanten Kredite finanzieren. Nachdem die Jesuiten in Martinique ihre Kreditgeber nicht auszahlen konnten, gestatte die französische Justiz die Beschlagnahme der französischen Besitztümer des Ordens. Das Parlament in Paris brachte die Jesuiten 1764 endgültig zu Fall und beschloss seinen Ausschluss aus allen französischen Gebieten. Siehe Peabody, *A Dangerous Zeal*, Fn.79 und p. 81.

²³⁰ Peabody, *A Dangerous Zeal*, p. 84.

²³¹ *Ibid.*, p. 90.

*les baptise sans qu'ils sachent ce qu'on leur fait, et les voilà chrétiens*²³²

Der Jesuit Charlevoix schrieb über das christliche Wissen der Sklaven: „*All the theology [science] that some can attain is reduced to being persuaded that there is a God, a Heaven, and a Hell. . . . They are rarely judged capable of communion, even upon death.*“²³³

Ein weiterer zeitgenössischer Bericht bestätigte nicht nur das fehlende Verständnis für den christlichen Glauben, sondern bemerkte auch, dass die Sklaven diesem ihre eigenen Ideen und Vorstellungen hinzufügten :

„Ceux qui sont baptisés et qui fréquentent les églises n'ont aucune idée de la religion ; ils ne connaissent que les prêtres et les images ; ils leur croient en général une puissance, une vertu magique ; ils mêlent à cette croyance toutes les extravagances des cultes idolâtres“²³⁴

Tatsächlich zeigten der Katholizismus und der afrikanisch-religiöse Kosmos Gemeinsamkeiten, die den Schwarzen ein Verschmelzen dieser beiden Glauben ermöglichten. Laut Fleischmann nahmen die afrikanischen Sklaven, „*die Masse der Unterprivilegierten*“, gewisse Attribute der „*dominanten Religion*“ (Christentum), wie beispielsweise die Taufe, an, da sie sich dadurch, wie bereits gesehen, eine „*bessere soziale Lage erhofften.*“²³⁵ „*Der mit der Sklaverei heuchlerisch verbundene Christianisierungsauftrag bewirkt*“, so Fleischmann, „*daß ihnen die äußeren Attribute des Christentums nicht verweigert werden können; da sie jedoch bald merkten, daß sie damit keine Verbesserung ihrer Lage erreichen, führen sie die christlichen Elemente in eine Gegenkultur ein [...]*.“²³⁶

Die afrikanische Kultur diente aber nicht nur als Ersatz, sollte die weiße Kultur den Sklaven keinen Erfolg bringen. Die Afrikaner brachten ihre Glauben und Traditionen in die Neue Welt und pflegten diese, meist abseits der Kontrolle der Weißen, weiter. Die Sklaven schafften es aber nicht nur Elemente ihres traditionellen Glaubens in den Katholizismus einfließen lassen; unter der christlichen Oberfläche konnten sie ihre afrikanischen Kulturen und Glauben bewahren und weiter ausleben.²³⁷

²³² Alexandre-Stanislas de Wimpffen, *Voyage à Saint-Domingue*, Paris, 1797, Tome I, p. 174 ; zitiert in Léon-François Hoffmann, *Le Vodou sous la Colonie et pendant les Guerres de l'Indépendance*, p. 111 in : *Conjonction. Revue franco-haïtienne*, no.173, 1987, pp. 109 – 135.

²³³ Pierre-François-Xavier de Charlevoix zitiert in Peabody, *A Dangerous Zeal*, p. 76.

²³⁴ Guillaume Thomas Raynal, *Essai sur l'administration de Saint-Domingue*, 1785, p. 244; zitiert in Hoffmann, *Le Vodou sous la Colonie*, p. 112.

²³⁵ Fleischmann, *Synkretismus in der Karibik*, S. 19 – 20.

²³⁶ *Ibid.*, S. 20

²³⁷ Siehe Peabody, *A Dangerous Zeal*, p. 66.

2. Afrikanische Religion in Saint-Domingue

Unter den grausamen Umständen der Sklaverei war ein Überleben und Fortführen der afrikanischen Kultur keine Selbstverständlichkeit. Trotzdem konnten die Sklaven in einigen Bereichen ihre Traditionen weiterleben lassen; Religion war eine davon.

„*L'Animisme, voilà la religion universelle de l'Afrique*“, schrieb Jean Price-Mars.²³⁸ Er trennte den Glauben der Afrikaner vom Fetischismus und erklärte, dass sie keine Objekte, sondern Geister, die in den kosmischen Kräften und der Natur vermutet werden, anbeten. Der afrikanische Animismus ist aber eine richtige Religion mit einer kosmologischen Doktrin und einem hierarchisch-aufgebautem Klerus. Trotz der großen Anzahl der verehrten Geister und Göttern, glauben alle Afrikaner, so Price-Mars, an die Existenz eines allmächtigen Wesens.²³⁹ Die afrikanischen Völker, die nach Saint-Domingue verschleppt wurden, brachten verschiedene Glaubensformen in die Neue Welt. „*Nach ihrer Ankunft in der Karibik*“, so Oliver Gliech, „*fügten die Sklaven, die ja aus weit voneinander entfernten Regionen des „schwarzen Kontinents“ stammten, Elemente ihrer verschiedenen Kulturen zusammen und entwickelten so eine neue Mischreligion, die allerdings eindeutig von Traditionen der Aja/Yoruba- und Bantuvölker dominiert wurde.*“²⁴⁰ Zum besseren Verständnis des kolonialen Vodou ist es erforderlich, kurz auf die Grundzüge der Glaubenssysteme der beiden größten Volksgruppen in Saint-Domingue, die aus der Bucht von Benin und West-Zentralafrika stammten, einzugehen.

Die Mehrheit der afrikanischen Sklaven, die in den ersten Jahrzehnten des 18.Jh. nach Saint-Domingue verkauft wurden, kam aus den Gbe-Völkern (Aja-Ewe-Fon) der Bucht von Benin. Die Verbindung zur haitianischen Volksreligion findet man in erster Linie im Wort Vodou selbst, das aus der Fon-Sprache stammt: mit *vodun* bezeichnet man eine Gottheit, ein höheres Wesen oder heiligen Gegenstand.²⁴¹ Im Zeitalter des Sklavenhandels war das Königreich Dahomey (heutiges Benin) in dieser Region der mächtigste Staat, und so ist auch der heutige Vodou in seiner Struktur und Götterwelt am stärksten von der Kultur Dahomeys geprägt.²⁴² Die Religion Dahomeys ist laut Herskovits ein „[...] *well-knit, closely organised organized system of belief*“.²⁴³ Das höchste Wesen, Mawu, war für die Gebete der Menschen unerreich-

²³⁸ Jean Price-Mars, *Une étape de l'évolution haïtienne*, 1929, p. 92. (Zugriff am 12.07.2014 auf: http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/etape_evolution_haiti/etape_evolution_haiti.html)

²³⁹ Ibid., pp. 93 – 94.

²⁴⁰ Gliech, *Saint-Domingue*, S. 128.

²⁴¹ Herskovits, *Haitian Valley*, p. 25 und Métraux, *Voodoo in Haiti*, p. 27.

²⁴² Métraux, *Voodoo*, p. 25.

²⁴³ Herskovits, *Haitian Valley*, p. 29.

bar und so wendeten sich die Menschen an die *vodun*.²⁴⁴ Das Pantheon dieser *vodun* bestand aus Göttern, welche die Natur (Erde, Himmel, Meer,...) und ihre Gewalten (Donner, Blitz,...) repräsentierten. Die Anbetung der Götter wird in Tempeln und zu bestimmten Zeiten von Anhängern und eingeweihten Priestern vollzogen. Der Ahnenkult, die Seelen der Menschen, Magie sowie persönliche und regionale Götter spielten im alltäglichen Leben ebenfalls eine wichtige Rolle. Magie ist dabei keine isolierte Einheit, sondern vielmehr in die Religion selbst integriert. In der Neuen Welt fand der Glaube an die Magie fruchtbaren Boden, da auch Europäer dieser Zeit Zauberei als real betrachteten.²⁴⁵ In der Bucht von Benin waren neben den Gbe-Völkern auch die Yoruba, die in verschiedenen Stadtstaaten lebten, beheimatet. Die Glaubensformen der Völker Dahomeys und der Yoruba ähnelten sich besonders, da in Friedenszeiten zwischen ihnen, neben Handel und Bündnissen, auch ein reger kultureller Austausch herrschte.²⁴⁶ Das Yoruba-Königreich Oyo war Heimat des Gottes *Ogun*, der über Krieg, Eisen und Soldaten herrschte. *Ifa*, das göttliche Prinzip des Schicksals, hatte seinen Ursprung in Ile Ife, dem mythologische Geburtsort der Yoruba und der ganzen Menschheit. Da Teile der Kultur und Religion Dahomeys „*yorubanized*“²⁴⁷ waren, wurden *Ogun* und *Ifa* ebenfalls in Dahomey als *Gu* und *Fa* angebetet.²⁴⁸

Eine Form der Sklaverei existierte ebenfalls in Westafrika, wo Menschen nicht nur in den Häusern als Bedienstete, sondern auch auf den Feldern der herrschenden Klassen arbeiten mussten.²⁴⁹ In Dahomey setzten sich die Sklaven aus drei Kategorien zusammen: Gesetzesbrechern, politischen Gegnern und Kriegsgefangenen. Politische Gefangene waren meistens Angehörige des Hofes, die wegen Erbfolgestreitigkeiten oder Rebellionen gegen regierende Könige versklavt wurden.²⁵⁰

Kriegsgefangenschaft war das Resultat der andauernden Konflikte zwischen den Königreichen Westafrikas. „Krieg“ war dabei nicht immer ein bewaffneter Konflikt zweier Staaten, sondern konnte als regelrechte „Menschenjagd“ definiert werden. Dahomey zog jährlich gegen aufstrebende Nachbarreiche in den Krieg, um durch Überraschungsangriffe Menschen einer Region zu versklaven.²⁵¹ Die Wirtschaft des ganzen Landes basierte laut Métraux auf

²⁴⁴ Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, p. 108.

²⁴⁵ Siehe Herskovits, *Haitian Valley*, p. 32 und Métraux, *Voodoo in Haiti*, p. 29.

²⁴⁶ Herskovits, *Haitian Valley*, p. 29 und Ina J. Fandrich, *Yoruba Influences on Haitian Vodou and New Orleans Voodoo*, p. 782, in *Journal of Black Studies* 37, No.5, 2007, pp. 775 – 791.

²⁴⁷ Fandrich, *Yoruba*, p. 782.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 781.

²⁴⁹ Herskovits, *Haitian Valley*, p. 26.

²⁵⁰ Adelige und hohe Beamte kamen demnach ebenfalls in die Neue Welt und wurden sogar von einigen Sklaven ihrer alten Heimat erkannt. Herskovits gibt dabei ein Beispiel von Saint-Méry an, der von Sklaven berichtete die Prinzen ihrer Heimat wiedererkannten und sich vor ihnen verbeugten. *Ibid.*, p. 54.

²⁵¹ Herskovits, *Haitian Valley*, p. 53.

diesen jährlichen Expeditionen; der Verkauf von Sklaven an europäische Händler war Dahomeys wichtigster ökonomischer Sektor geworden.²⁵² Menschen aller Gesellschaftsklassen wurden infolge von Kriegen und Razzien gefangengenommen bzw. als Sklaven verkauft. Priester und Kleriker der afrikanischen Kulte, die in den Konflikten als besonders harte Widersacher galten, wurden daher ebenfalls nach Amerika gebracht. Ihr religiöses Wissen und ihre Führungsqualitäten waren von enormer Wichtigkeit, um die Traditionen zu erhalten und weiterzugeben, sowie um den Rest der Sklaven, in Zeiten der Gegenwehr, zu leiten und spirituell zu ermutigen.²⁵³ Métraux argumentiert, dass Vodou nur wegen der Präsenz und des Wissens dieser Kleriker in Haiti entstehen konnte. Ohne die religiöse Kaste hätten wahrscheinlich nur lose Praktiken und Riten der Religionen der Gbe- und Yorubavölker überlebt. Stattdessen existieren im heutigen Haiti „[...] *Temples, organized clergy, a rather complicated ritual, sophisticated dances and rhythms*“.²⁵⁴

West-Zentralafrikaner glaubten, ähnlich wie die Westafrikaner, an eine Vielzahl von spirituellen Wesen: zu den wichtigsten zählten ferne aber mächtige Geister oder Götter und die Seelen der Vorfahren. Daneben gab es auch Geister, die nur in bestimmten Regionen oder Gemeinschaften zu finden waren und die den Menschen schaden oder durch Zauber helfen konnten.²⁵⁵ 1491 konvertierte das Königreich Kongo zum Christentum. Die kongolesische Version der neuen Religion beinhaltete laut Thornton aber reichliche Elemente des traditionellen Glaubens. *Nzambi Mpungu*, beispielsweise, war der Name der höchsten Kraft und Schöpfer aller Dinge: mit der Ankunft der Portugiesen wurde *Nzambi* zum Namen des christlichen Gottes.²⁵⁶ Die Bevölkerung taufte ihre Kinder, übernahm christliche Namen und trug Kreuze, suchte aber auch die Gräber ihrer Vorfahren auf, um für Wohlstand und Gesundheit zu beten. Die Götter des alten Pantheons wurden immer noch verehrt oder mit christlichen Heiligen gleichgestellt.²⁵⁷ Der Priester Labat verglich deshalb die katholischen Bewohner des Kongo-Angola Raumes mit den heidnischen Philistern der Bibel: „*Les Nègres font sans scrupule ce que faisaient les Philistins ; ils joignent l'arche avec Dagon et conservent secrètement toutes les superstitions de leur ancien culte idolâtre avec les cérémonies de la*

²⁵² Métraux, Voodoo in Haiti, p. 26. Das Königreich Wydah wurde 1727 von Dahomey erobert und seine Hauptstadt zum Zentrum des Sklavenhandels gemacht. Der Hafen war, wie oben bereits gesehen, der „most frequented port by French vessels.“ Ibid., p.26 und Geggus, French Slave Trade, p. 122.

²⁵³ Herskovits, Haitian Valley, p. 55.

²⁵⁴ Métraux, Voodoo in Haiti, p. 30.

²⁵⁵ John Thornton, Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas 1500-1700, p. 73, in: Linda M. Heywood (ed.), Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora, Cambridge University Press, 2002, pp. 71 – 90.

²⁵⁶ Thornton, Religious and Ceremonial Life, pp. 75 - 76 und Fick, Making of Haiti, p. 264.

²⁵⁷ Thornton, Religious and Ceremonial Life, pp. 83 – 84.

religion chrétienne“²⁵⁸ Die Mischung aus Katholizismus und traditionellem Glauben, die dort praktiziert wurde, sollte auch in den benachbarten Regionen des Königreichs Anklang finden.²⁵⁹

Die verschiedenen afrikanischen Glaubenssysteme hatten, trotz der Sprachbarrieren und den Konflikten der Völker, einige fundamentale Gemeinsamkeiten: Götter unterschiedlichen Ranges und Stellenwerts sowie die Geister der Ahnen beheimateten das Pantheon der Glaubensgemeinschaften. Die Götter und Geister bestimmten Ereignisse und Leben der Menschen, konnten aber selbst von den Gläubigen durch Tanz, Gesang, Musik und Opfergaben in Zeremonien herbeigerufen und beeinflusst werden, um persönliche oder kollektive Nutzen zu erhalten. Innerhalb einer Glaubensform konnte es aber zu lokalen Unterschieden kommen, so dass Götter und Riten unterschiedliche Funktionen erfüllten. Afrikanische Glaubensformen befanden sich, wegen der Interaktionen der Völker, in ständigem Wandel: ethnische Konflikte, Kriege, Eroberungen, Migrationen und alle Formen von wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Ereignissen leiteten die Veränderungen ein.²⁶⁰ Laut Herskovits ähnelten sich die Glaubensformen nicht nur in der Kosmologie, sondern auch in den Zeremonien und Riten, die von Tanz, Gesang und Trommelmusik geprägt waren. Gläubige konnten in den Zeremonien außerdem durch die Götter besessen werden und diese in den Ritualen verkörpern.²⁶¹

Die französischen Siedler und Kleriker bemühten sich zwar den Afrikanern ihre Lebensweise und ihre Ideologien aufzudrängen, trotzdem fanden die Sklaven immer wieder einen Weg, um ihre Traditionen fortzusetzen. Einige christliche Praktiken konnten beispielsweise leicht zur „Tarnung“ für das Fortleben afrikanischer Kulte werden. Die katholische Welt mit ihrer Vielzahl an Heiligen und Priestern, die als Medium zwischen Gott und den Menschen dienen und angebetet werden, ist der afrikanischen Götterwelt sehr ähnlich. In Saint-Domingue wurden daher viele Götter der Heimat als katholische Heilige identifiziert. Ein gutes Beispiel ist der Gott Legba, der in Dahomey als Hüter der Kreuzungen und Tempelgänge gilt. Legba ist ebenfalls ein Bindeglied zwischen den Menschen und den Göttern, da er in Dahomey, wie auch in Haiti, in jeder Zeremonie als erster angebetet und gerufen werden muss, um den Menschen den Eingang zur Götterwelt zu erlauben oder verweigern. Legba wurde deshalb

²⁵⁸ Zitiert in: Hoffmann, *Le Vodou sous la Colonie*, p. 114. Die Philister raubten die Bundeslade der Israeliten und stellten sie in den Tempel ihres Gottes Dagan. (1.Samuel 5, 1-5).

²⁵⁹ Thornton, *Religious and Ceremonial Life*, p. 85.

²⁶⁰ Mary Turner, *Religious Beliefs*, pp. 289-290, in: Franklin W. Knight (ed.), *General History of the Caribbean*, Vol. I, pp. 287 – 321.

²⁶¹ Herskovits, *Haitian Valley*, p. 24.

mit dem heiligen Petrus gleichgesetzt, der ebenfalls als Hüter der Himmelspforte gilt.²⁶² Der christliche Heilige ist in solchen Fällen aber nur „[...] *a mask that hides the god* [...]“.²⁶³ Bilder und Ikonen christlicher Heiliger wurden von den Sklaven angebetet und waren in ihren Hütten zu finden; in Wirklichkeit handelte es sich dabei aber um afrikanische Götter. Der Glauben der Afrikaner konnte so, vor den Augen der weißen Siedler, unbehelligt weiterleben.²⁶⁴

Im heutigen Vodou sind die *Loa*²⁶⁵ in unterschiedlichen *nanchon* (Nationen) unterteilt²⁶⁶. Die Nationen tragen die Namen der „Sklavennationen“, die sie nach Haiti brachten.²⁶⁷ Die Götter, die von den Aja-Ewe-Fon-Sklaven aus der Bucht von Benin-Dahomey angebetet wurden, sind in der Rada-Nation wiederzufinden. Die Loa der Rada-Nation werden auch *lwa rasin* (von *racine*: Wurzel, Ursprung) oder *lwa Ginen* (Guinea) genannt. *Ginen* ist in diesem Fall ein mystischer Ort, der die Heimat der Vorfahren (Afrika) symbolisiert.²⁶⁸ Die Götter der Yoruba sind, wie die damaligen Sklaven, in der Nago-Nation zu finden.²⁶⁹ Den Einfluss der Congo-Sklaven findet man im *Petro*-Ritus. Dieser Teil des Vodou wird oft als kreolisch dargestellt, doch wurde er eindeutig von der traditionellen Religion des Kongo-Raumes beeinflusst.²⁷⁰ In Herskovits Liste der 60 Petro-Loa tragen fünf den Beinamen „Congo“. Weitere zweiundzwanzig Loa haben einen Namen, der auf einen Bantu-Ursprung schließen lässt.²⁷¹ *Simbi* und *Nkita*, Naturgeister im Kongo, sind ebenfalls zu Loa des Petro-Ritus geworden.²⁷² Der Begriff Petro wird im heutigen Norden und Nordwesten Haitis aber nicht benutzt; dort sind die Loa und Praktiken laut Métraux unter dem Begriff *Lemba*, dem Namen eines Kongo-Volkes, bekannt.²⁷³ Lemba ist aber auch der Name eines nördlich der Kongo-Mündung be-

²⁶² Siehe Herskovits, *African Gods and Catholic Saints*, p. 635 und 637. Herskovits gibt noch weitere Assoziationen christlicher Heiliger mit afrikanischen Göttern an. Der heilige Petrus gilt für andere aber auch als eigenständiger Loa, oder Vodou-Gottheit.

²⁶³ Luc de Heusch, *Kongo in Haiti: A New Approach to Religious Syncretism*, p. 292, in: *Man*, New Series, Vol. 24, No.2, 1989, pp. 290-303.

²⁶⁴ Siehe Glied, *Saint-Domingue*, S.127.

²⁶⁵ Die Loa sind die Geister/Götter, die von den Vodou-Anhängern in Zeremonien angebetet werden. Das Wort stammt ursprünglich aus dem Kongo. Siehe Deren, *Divine Horsemen*, p. 60.

²⁶⁶ Siehe Robin Law, *Blood Pact*, p. 3 und Métraux, *Voodoo*, p. 28.

²⁶⁷ Métraux, *Voodoo*, p. 28.

²⁶⁸ Siehe Karen McCarthy Brown, *Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogou in Haiti*, p. 67, in: Sandra Barnes, *Africa's Ogun*, 1989, pp. 65-89 und Cosentino (ed.), *Sacred Arts*, p. 58.

²⁶⁹ Métraux, *Voodoo*, p. 26. Laut Métraux werden wegen der Raubzüge, die das Königreich Dahomey in den Ländern der Yoruba durchführten, in den Rada-Zeremonien auch immer Nago-Götter angebetet.

²⁷⁰ Siehe Cosentino (ed.), *Sacred Arts*, p. 202.

²⁷¹ Siehe Wyatt MacGaffey, *Twins, Simbi Spritis, and Lwas in Kongo and Haiti*, p. 223, in: Linda M. Heywood (ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, Cambridge University Press, 2002, pp. 211-226. Für die Liste siehe Herskovits, *Haitian Valley*, pp. 310 – 313.

²⁷² Luc de Heusch, *Kongo in Haiti*, p. 293.

²⁷³ Métraux, *Voodoo*, p. 86.

heimateten Kults, der sich Mitte des 17. Jahrhunderts entwickelte.²⁷⁴ Der Lemba-Kult, ein „[...]important, socially therapeutic and integrative ‘cult of healing, trade and marriage relations’ [...]“²⁷⁵, sollte die Konflikte und den Schaden, die in dieser Region durch den andauernden Sklavenhandel entstanden sind, „beruhigen“.²⁷⁶

Der Ursprung des Namen „Petro“ liegt mit hoher Wahrscheinlichkeit in dem *danse à Don Pèdre*, einem Tanz, der laut Saint-Méry 1768 von einem Sklaven namens Don Pèdre im Westen Saint-Domingues eingeführt wurde.²⁷⁷ Der Tanz zeichnete sich durch schnelle und frenetische Bewegungen aus, wobei die Sklaven ihren *tafia*²⁷⁸ mit Schießpulver²⁷⁹ gemischt tranken, um den Effekt ihres Trance-Zustandes zu steigern. Laut Saint-Méry hat der *Don Pèdre*-Tanz einigen Schwarzen sogar den Tod gebracht, „[...] & les spectateurs eux-mêmes, électrisés par le spectacle de cet exercice convulsif, partagent l’ivresse des acteurs, & accélèrent par leur chant & une mesure pressé, une crise qui leur est, en quelque sorte, commune.“²⁸⁰

Der Tanz wurde von den Behörden unter Androhung harter Strafen verboten, allerdings ohne Erfolg.²⁸¹

Obwohl Saint-Méry berichtete, dass Don Pèdre spanischer Herkunft sei²⁸², führt uns sein Name in das Königreich Kongo. *Pedro* war laut Heusch der Name von vier kongolesischen Königen (Pedro I.- IV.) und *Don* war ein Ehrentitel, den man im Kongo benutzte, um die Portugiesen zu imitieren.²⁸³ Da die Congo-Sklaven die größte afrikanische Gruppe in Saint-Domingue waren, hatte der besagte Don Pedro die kongolesischen Elemente des Petro-Ritus mit Sicherheit nicht alleine eingeführt.²⁸⁴ Sein Wirken und Einfluss als afrikanischer Priester mussten aber so groß gewesen sein, dass eine ganze *nanchon* (Nation) nach ihm benannt wurde.²⁸⁵

Der heutige Vodou wurde am stärksten von den Rada-Sklaven aus der Bucht von Benin geprägt: die Mehrheit der Loa sowie die Struktur des Glaubens sind der Religion Dahomeys

²⁷⁴ Turner, Religious Beliefs, p. 290.

²⁷⁵ Fick, Making of Haiti, p. 290. Fick basiert sich auf John Janzen, Lemba, 1650-1930: A Drum of Affliction in Africa and the New World, Garland, 1982.

²⁷⁶ Für Maya Deren ist der Petro-Ritus, ähnlich wie der kongolesische Lemba-Kult, eine Reaktion auf die Sklaverei. Deren geht von einem kreolischen Kult aus und untersuchte die afrikanischen Elemente des Petro nicht. Siehe Deren, Divine Horsemen, p. 61 ff. und das Kapitel über die Bois-Caïman-Zeremonie in dieser Arbeit.

²⁷⁷ M. de Saint-Méry, Description, I, p. 51.

²⁷⁸ Der *tafia* war eine Art von Rum. Siehe Dubois, Avengers, p. 48.

²⁷⁹ Laut Métraux ist Dompèdre ein mächtiger Loa im heutigen Vodou, der mit Explosion von Schießpulver begrüßt wird. Siehe Métraux, Voodoo, p. 39.

²⁸⁰ M. de Saint-Méry, Description, I, p. 51.

²⁸¹ Ibid., p. 51.

²⁸² „[...] *espagnol d’origine*, [...]“ Ibid., p. 51. Laut Fick war er womöglicherweise ein Sklave aus dem spanischen Santo Domingo. Fick, Making of Haiti, p. 42.

²⁸³ Luc de Heusch, Kongo in Haiti, p. 292.

²⁸⁴ Siehe Luc de Heusch, Kongo in Haiti, p. 302.

²⁸⁵ Siehe Métraux, Voodoo, p. 39.

entlehnt.²⁸⁶ Zählt man die Gruppe der Yoruba, wegen ihrer ähnlichen Kosmologie zu der Rada-Gruppe, sind die Westafrikaner den Congo-Sklaven zahlenmäßig aber immer noch unterlegen. Trotzdem sind es die Einflüsse der Bucht von Benin, die im heutigen Vodou dominieren. Die Erklärung hierfür liegt in der Erstehung einer kreolischen Kultur, bei der die Anfangsphase entscheidend ist. Afrikaner aus der Bucht von Benin waren in den ersten Jahrzehnten der Plantagenwirtschaft Saint-Domingues die größte Gruppe und legten das Fundament für die Religion.²⁸⁷ West-Zentralafrika konnte aber durch die hohe Zahl der Congo-Sklaven die Religion trotzdem mitprägen: neben den vielen Petro-Loa sollen auch vierzig Prozent des Vodou-Sprachguts kongolesischen Ursprungs sein.²⁸⁸

3. Religiöse Tanzeremonien

Tanzen gehörte nicht nur zu einer der Lieblingsbeschäftigungen der Sklaven Saint-Domingues, sondern war auch ein wesentlicher Bestandteil der afrikanischen Religionen.²⁸⁹ Laut Métraux konnte man von „*danced religions*“ reden, da Tanz und Musik in den Kulturen stark eingegliedert waren. Tanz sei ein Mittel, um zur „*divine possession*“ zu gelangen und Kontakt zwischen den Gläubigen und der Gottheit zu erstellen.²⁹⁰

In seinem Werk beschrieb Moreau de Saint-Méry, neben dem Don Pèdre noch andere Tänze der Sklaven Saint-Domingues. Bei dem *Calenda*-Tanz wurde ein Kreis geformt, in dem die Sklaven paarweise tanzten. Das Ereignis wurde von Trommeln, mit Samen und Körnern gefüllten Gefäßen, Händeklatschen und dem *Banza*, einer Art Violine mit vier Saiten, begleitet. Saint-Méry beschrieb den Tanz als „*vive & animée*“ und doch exakt und graziös zugleich.²⁹¹ Der *Chica*, in der französischen Kolonie Cayenne *Congo* genannt, wird von Frauen getanzt, die dabei nur ihre Hüften bewegen. Männer versuchten dann in einigen Schritten die Frauen zu erobern. Laut Saint-Méry hinterließ der *Chica* bei den Schwarzen, egal ob Afrikaner oder Kreole, einen starken Eindruck und weckte große Emotionen.²⁹²

Ein weiterer Tanz ist der *Vaudoux*, der vor allem im Westteil der Insel lange bekannt war.

²⁸⁶ Siehe Deren, *Divine Horsemen*, p. 60.

²⁸⁷ Geggus weist auf die Erklärung von Price und Mintz hin, dass „[...] *in the creation of creole cultures the initial phase was often of paramount importance*“. Geggus, *Haitian Voodoo*, p. 37 zitiert Mintz & Price, *An Anthropological Approach to Afro-American Past*, New Haven, 1976, pp. 25 – 26.

²⁸⁸ Siehe Geggus, *Haitian Voodoo in the Eighteenth Century*, p. 38.

²⁸⁹ Fick, *Making of Haiti*, p. 40.

²⁹⁰ Métraux, *Voodoo*, p. 29.

²⁹¹ Saint-Méry, *Description*, I, pp. 44 - 45 und Dubois, *Avengers*, p. 49.

²⁹² *Ibid.*, p. 45.

Laut Saint-Méry sollte *Vaudoux* aber nicht nur als Tanz betrachtet werden, sondern ebenfalls als eine Institution die von Aberglauben und bizarren Praktiken bestimmt wurde.²⁹³ Die Sklaven der Rada waren ihm zufolge die wahren Anhänger dieses Kultes und hüteten seine Riten. Das Wort *Vaudoux* erklärte er korrekterweise als ein „[...] *être tout-puissant & surnaturel, dont dépendent tous les événements qui se passent sur ce globe.*“²⁹⁴ Dieses allmächtige Wesen war in der Zeremonie, die er beschrieb, eine ungiftige Schlange, oder eine Natter, die ihre Kräfte und Macht nur durch einen „*grand-prêtre*“ und eine „*grande-prêtresse*“ offenbarte. Die Priester trugen außerdem die Titel „König“ und „Königin“ und waren ihr Leben lang die Anführer der „*grande famille du Vaudoux*“.²⁹⁵ Die Zeremonie war gekennzeichnet durch afrikanische, kreolische und europäische Einflüsse, wurde in ihrer „Ur-Form“²⁹⁶ aber nur nachts und ohne fremde Beobachter vollzogen. Die Schlange, die sich in einem Behälter auf einem Altar befand, wurde von den Angehörigen angebetet und zu einem bestimmten Zeitpunkt erhielten die Menschen die Möglichkeit den *Vaudoux* um einen Wunsch zu bitten. Laut Saint-Méry wünschten sich einige Sklaven Gesundheit, Liebe und Vermögen. Die meisten von ihnen aber baten um die Gabe, den Geist und Verstand ihrer Herren kontrollieren zu können.²⁹⁷ Daraufhin stieg die Priesterin auf die Schlangenkiste und ließ die Gottheit von ihr Besitz ergreifen: „[...] *elle est pénétrée du Dieu, elle s'agite, tout son corps est dans un état convulsif, & l'oracle parle par sa bouche.*“²⁹⁸ Nachdem die Priesterin zum Orakel geworden war, und alle Fragen beantwortet hatte, wurde die Schlangenkiste wieder auf den Altar gelegt. Daraufhin brachten die Anwesenden dem *Vaudoux* ihre Opfergaben. Die Zeremonie wurde durch einen Eid beendet, bei der die Teilnehmer schworen über die Ereignisse zu schweigen; das Blut einer geopfert Ziege, aufbewahrt in einer Vase, wurde den Anwesenden daraufhin auf die Lippen geschmiert, um diese zu „versiegeln“.²⁹⁹ Nach dem Eid beginnt der eigentliche „*danse du Vaudoux*“, bei dem man neue Mitglieder in den Kult einführte. Dem Novizen wurde vom Priester ein kleines Päckchen, das Kräuter, Tierhaare und Hornstücke enthielt, in die Hand gedrückt und mit einem Stab leicht auf den Kopf geschlagen. Daraufhin wurde ein Lied³⁰⁰ eingestimmt, welches die anderen Anwesen-

²⁹³ Saint-Méry, *Description*, Tome I, pp. 45 – 46.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 46.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 46.

²⁹⁶ „*le véritable Vaudoux, pour celui qui a le moins perdu de sa pureté primitive* [...]“, *Ibid.*, p. 46.

²⁹⁷ „*Le talent de diriger l'esprit de leurs maîtres* [...]“, *Ibid.*, p. 47.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 48.

²⁹⁹ „[...] *le sang encore chaud d'une chèvre, va sceller sur les lèvres des assistants la promesse de souffrir la mort plutôt que de rien révéler, [...]*.“ *Ibid.*, p. 48. Für afrikanische Bluteide siehe Paul Hazoumé, *Le Pacte de Sang au Dahomey*, 1937 und das Kapitel über die Bois-Caiman-Zeremonie in dieser Arbeit.

³⁰⁰ Das Lied wird weiter unten analysiert.

den, die einen Kreis um ihn gebildet hatten, im Chor mitsangen. In der Mitte fing der Sklave daraufhin an, zu tanzen und sich zu winden. Der Novize bekam wieder einen Schlag auf den Kopf, wurde zum Altar geführt und wurde mit dem Einverständnis der Gottheit ein neues Mitglied des Kults. Das ganze Ereignis wird von einem „*collective delirium*“³⁰¹ abgeschlossen, der bei einigen zu Ohnmacht, nervösem Zittern oder Raserei führte. Einige Anwesenden „[...] *tournent sans cesse sur eux-mêmes [...] déchirent leurs vêtements & mordent même leur chair [...]*“³⁰², während andere das Bewusstsein verloren. Saint-Méry verglich den *Vaudoux* mit einer Art von Magnetismus, welcher die Betroffenen dazu bringt bis zur Bewusstlosigkeit zu tanzen. Selbst weiße Siedler, die bei einer solchen Zeremonie zuschauten und von einem der Tanzenden berührt wurden, sollen laut Saint-Méry ebenfalls angefangen haben, unkontrolliert zu tanzen, und mussten die „*Reine Vaudoux*“ bezahlen, damit sie dieser „Tortur“ ein Ende setzte.³⁰³

Am Ende wies Saint-Méry auf die Gefahr hin, die vom *Vaudoux* ausgeht und auf die Macht, welche die „*chefs du Vaudoux*“ auf ihre Anhänger, die in ständiger Abhängigkeit lebten, hatten. „*En un mot*“, so Saint-Méry, „*rien n'est plus dangereux sous tous les rapports que ce culte du Vaudoux, fondé sur cette idée extravagante, mais dont on peut faire un arme bien terrible, que les ministres de l'être qu'on a décoré de ce nom, savent & peuvent tout.*“³⁰⁴

Moreau de Saint-Méry gab neben einer exakten Übersetzung des Wortes *Vaudoux*, auch einen Einblick in die Arbeit der beiden Zeremonieleiter, die man sehr leicht als *hungan* und *mambo*, die Begriffe für den Priester und die Priesterin im heutigen Vodou, identifizieren kann.³⁰⁵ Der Ursprung des *Vaudoux* lag laut Saint-Méry in der Stadt *Juida* (Ouidah/Wydah), im heutigen Benin.³⁰⁶ Die Schlangengottheit in Wydah wurde *Dangbe* genannt. Im Königreich Dahomey symbolisierte die Schlange einen der wichtigsten Götter namens *Da*, der für das Prinzip der Bewegung, der Energie und des Lebens stand. Aus *Da*, dem Ursprung und Essenz des Lebens, wurde in Haiti die himmlische Regenbogenschlange *Da Aido Wedo* oder *Damballa Wedo*.³⁰⁷ Moreau de Saint-Méry reduzierte die Religion fälschlicherweise auf einen Schlangenkult, trotzdem gibt es für Métraux nach dem Lesen dieses Berichts keine Zweifel, dass es im 18. Jh. Riten und Praktiken gab, die fast unverändert im heutigen Vodou wie-

³⁰¹ Siehe Métraux, Voodoo, p. 37

³⁰² Saint-Méry, Description, Tome I, p. 49.

³⁰³ Saint-Méry, Description, Tome I, p. 49 – 50.

³⁰⁴ Ibid., p. 51.

³⁰⁵ Métraux, Voodoo, p. 36.

³⁰⁶ Saint-Méry, Description, Tome I, p. 50.

³⁰⁷ Siehe Geggus, Haitian Voodoo, p. 23, Fn. 8; Herskovits, Haitian Valley, p. 31. und Deren, Divine Horsemen, pp. 114 – 15.

derzufinden sind.³⁰⁸

Saint-Méry's Beschreibungen des *Vadoux* lassen auf eine westafrikanische Verbindung schließen: Name und Übersetzung des Wortes „*Vaudoux*“, die Verbindung zu den Rada-Sklaven (Aja-Ewe-Fon) und der Ursprungsort dieses Kultes in einer Stadt der Sklavenküste Westafrikas. Das Lied, das bei der Initiation eines neuen Mitgliedes gesungen wurde, ist aber nicht in einer westafrikanischen Sprache, sondern in Kikongo, einer Sprache des westlichen Kongobeckens:³⁰⁹

Eh! Eh! Bomba, hen! hen!

Canga bafio té

Canga moune dé lé

Canga do ki la

*Canga li*³¹⁰

David Geggus gibt für Saint-Méry's *Vaudoux*-Gesang folgende Transliteration und Übersetzung wieder:

*E! e! mbùmba, e! e! - Oh! Mbumba, oh! / Kànga bafyòti – Render harmless the blacks
Kànga munde – Render harmless the European / Kànga ndòki – Render harmless the witch[es]
Kànga – Render them harmless.*³¹¹

Laut Geggus ist „*mbomba*“ das kongolesische Wort für Python und Mbumba war der Name einer alten Kongo-Gottheit.³¹² Kaman zufolge wird Mbumba als Mittel zur „*protection against the influence of and evil deeds of wicked spirits and bandoki ... to paralyze those having evil designs*“ benutzt.³¹³ In Falle des *Vadoux*-Gesangs wurde mit Mbumba höchstwahrscheinlich die Gottheit *Mbumba Luangu* gemeint, die in der Bankimba-Gesellschaft in Mayombe angebetet wurde. *Mbumba Luangu* soll wie *Da* in Dahomey eine Schlange gewesen sein; genauer gesagt eine Regenbogenschlange (Regenbogen und Schlange zugleich),

³⁰⁸ Métraux, Voodoo, p. 28.

³⁰⁹ Geggus, Haitian Voodoo, p. 24.

³¹⁰ Saint-Méry, Description, Tome I, p. 49. Das Lied der *Vaudoux*-Einführungszereemonie ist auch in Aimé Césaires Toussaint Louverture zu finden, wo es aber von den revoltierenden Sklaven 1791 gesungen wird. In *The Black Jacobins* finden wir eine Übersetzung des Texts („*We swear to destroy the whites and all they possess; let us rather die than fail to keep this vow*“), die laut Geggus aber falsch ist. Siehe Geggus, Haitian Voodoo, p. 25. Übersetzung in: James, *The Black Jacobins*, 1963, p. 18, zitiert in Geggus, Haitian Voodoo, p. 25.

³¹¹ Geggus, Haitian Voodoo, p. 26.

³¹² Ibid., p. 25.

³¹³ Karl Laman, *The Kongo*, Vol 3, pp. 100-102, zitiert in: Geggus, Haitian Voodoo, p. 27.

ähnlich wie *Da Aido Wedo* in Dahomey oder *Damballa Wedo* in Haiti.³¹⁴ Der Mbumba-Kult war vor allem in den Küstenstaaten nördlich der Kongo-Mündung beheimatet, einer Gegend mit wichtigen Sklavenhäfen (Cabinda, Malembe und Loango). Unter den Congo-Sklaven, die ab Mitte des 18. Jh. die Mehrheit der Importe Saint-Domingues ausmachten, war demnach eine größere Zahl mit dem Mbumba-Kult und seiner Assoziierung als Schlange vertraut.³¹⁵ *Bafyòti* ist laut Geggus eine im West-Kongo geläufige Bezeichnung für „Schwarze“; *mundele* steht für „Europäer“. *Ndoki* ist eine Person mit okkulten Kräften (ein(e) Hexe(r) oder böser Geist).³¹⁶ Für Geggus ist das Lied „[...] *a routine Kongo invocation seeking protection against a wide range of potential enemies – black, white, and those possessing occult power*“.³¹⁷

In Carolyn Ficks Übersetzung des Liedes wird mit *bafyòti* das Küstenvolk der Fioti gemeint, die Sklavenhändler waren und im Inneren des Kongo Menschen verschleppten, um sie an die Europäer (die *mundele*) zu verkaufen.³¹⁸ Im Zeitalter des Sklavenhandels wurden wirtschaftliche und politische Ausnutzung von der Bevölkerung in West-Zentralafrika als Hexerei angesehen. Weiße und schwarze Sklavenhändler waren gleichermaßen böse Magier, da sie individualistisch und geizig handelten und andere Menschen in die Versklavung schickten. Menschen die als Zwangsarbeiter in die Neue Welt verkauft wurden, sahen sich als „*victims of greed and evil*“.³¹⁹ Kannibalismus war eine weitere Form der dunklen Magie, mit der die Hexer arbeiteten. In der west-zentralafrikanischen Imagination waren die europäischen Sklavenhändler weiße Menschenfresser, da man davon überzeugt war, die Schwarzen würden in Amerika zu Öl gepresst und ihr Fleisch gegessen werden.³²⁰ Als *ndoki* waren im Vaudoux-Lied also beide, schwarze Menschenjäger und weiße Kannibalen, die den Menschen Böses antun wollten, gemeint.

Bei der von Saint-Méry beschriebenen Zeremonie wurde das Lied gesungen, kurz nachdem der Neophyt ein Päckchen erhalten hatte. Der Gesang, so Geggus und Fick, könnte somit auch dazu benutzt worden sein, um einen *nkisi*-Zauber zu kreieren. *Nkisi* wird oft mit „Fetisch“ übersetzt, oder als ein Objekt mit magischen Kräften. Der *nkisi* kann aber auch ein

³¹⁴ Siehe Geggus, *Haitian Voodoo*, p. 28.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 28.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

³¹⁸ Fick, *Making of Haiti*, p. 58.

³¹⁹ Thornton, *Cannibals, Witches, and Slave Trade in the Atlantic World*, p. 293.

³²⁰ *Ibid.*, pp. 274 – 275 und pp. 280 – 282.

übernatürliches Wesen sein, das in diesem Objekt eingeschlossen ist. Das Lied könnte also dem *nkisi*-Päckchen, das ein Teil der Macht von Mbumba enthielt, gegolten haben.³²¹

Der *Vaudoux* aus Saint-Méry's Bericht, der zunächst als typisch westafrikanische Zeremonie galt, enthielt sehr starke kongolesische Elemente. Der Gesang ist eindeutig einer zentralafrikanischen Sprache zuzuordnen. Die Titel „König und Königin“ der beiden Zeremonieleiter, und die Präsenz einer lebenden Schlange, lassen aber auf Einflüsse aus der Bucht von Benin schließen. Für Geggus könnte Moreau de Saint-Méry ein bekanntes Kongo-Lied, dessen Bedeutung er nicht kannte, fälschlicherweise mit den religiösen Praktiken der Rada-Sklaven in Verbindung gebracht haben. Nichtsdestotrotz kann der Bericht aber auch als „[...] *incorporation of the numerous “Congo” newcomers into established Rada sects*“ gelesen werden.³²² Das Symbol der Regenbogenschlange wäre in Saint-Domingue somit zu einem „*common ground*“ für die Anhänger des kongolesischen Mbumba-Kultes, westafrikanische Schlangenanbeter und Sklaven aus Dahomey, die *Da* verehrten, geworden. Sollte diese Interpretation korrekt sein, so Geggus, wäre Saint-Méry's Bericht eines der ersten „[...] *concrete piece of evidence that voodoo actually did bring together slaves of different nations during the colonial period.*“³²³

Drouin de Bercy, ein ehemaliger Siedler Saint-Domingues, berichtete von einer ähnlichen „*vaudou*“-Initiation. Die Zeremonie wurde ebenfalls von einem „König“ und einer „Königin“ geleitet, und wie bei Saint-Méry's *Vaudoux* wurde ein Lied gesungen, das von Geggus ebenfalls als kongolesische Mumba-Anbetung identifiziert wird.³²⁴ Für Drouin de Bercy trafen die Begriffe „*vaudou(x)*“ und „*Don Pédro*“ aber eher auf bestimmte Personen oder Typen von Sklaven zu. „*Le Don Pédro*“, so de Bercy „*est un Nègre qui court les habitations pendant la nuit, pour voir ses femmes. [...] il est paresseux, raisonneur et menteur effronté. [...]*“³²⁵. „*Le vaudou*“, so de Bercy weiter, „*est le plus dangereux de tous les Nègres [...] il est voleur, menteur et hypocrite; il donne de mauvais conseils aux Noirs, et leur distribue des poisons*

³²¹ Laut Geggus bedeutet das Wort *kanga* eigentlich „*to tie or bind*“. Siehe Geggus, *Haitian Voodoo*, p. 28. Laut Fick wird bei der Kreation eines *nkisi*-Zauber, die Macht des Wesen symbolisch mit einer Schnur in das Objekt (Päckchen) gebunden: „*one symbolically “ties up”, or gathers together the enumerated powers by tying a string around the combined elements.*“ Siehe Fick, *Making of Haiti*, p. 58.

Diese Sorte Amulett ist im heutigen Haiti unter anderem unter dem Namen „*paquet-Congo*“ bekannt. Siehe Geggus, *Haitian Voodoo*, p. 32. Diese Amulette sind in anderen Teilen Afrika ebenfalls verbreitet. Mehr darüber im Kapitel über François Makandal.

³²² Siehe Geggus, *Haitian Voodoo*, p. 41.

³²³ *Ibid.*, pp. 41 - 42.

³²⁴ Drouin de Bercy, *De Saint-Domingue*, 1814, pp. 175-178, zitiert in : Pierre Pluchon, *Vaudou, Sorcier, Em-poisonneurs de Saint-Domingue à Haïti*, Karthala, Paris, 1987, pp. 111 – 113.

³²⁵ *Ibid.*, p. 111.

subtils [...]“³²⁶. Beide Gruppen wiesen zwar Unterschiede auf, formten aber eine, für die weiße Herrschaft, gefährliche Gemeinschaft: „*Le Don Pédro et le vaudou sont une association d'autant plus terrible qu'elle a pour but la ruine et la destruction des Blancs, [...]*“³²⁷.

In den Werken von Etienne Descourlitz, einem französischen Naturalisten, der sich zwischen 1799 - 1802 in Saint-Domingue aufhielt, findet man ebenfalls sehr interessante und wichtige Beschreibungen der Zeremonien der Sklaven. Eine Zeremonie der „*Vaudoux Mozambiques*“³²⁸ beschrieb Descourlitz als „[...] *nocturnal gathering during which some of the attendants, while dancing, entered into a possession trance* [...]“³²⁹. Eine andere „*vaudou*“-Zeremonie, die in der Nähe seines Wohnorts stattfand, wurde laut Descourlitz von einem Priester namens „*Dompète*“ geleitet. Dieser *Dompète* war der „*chef tout-puissant de la horde fanatique*“ und hatte, den Sklaven zufolge, die Macht mit seinen Augen, durch Objekte hindurchzusehen und ferne Geschehnisse zu betrachten. Die Anhänger der „*secte*“ hätten ebenfalls magische Fähigkeiten, die sie für Racheakte benutzten.³³⁰ Eine Informantin schilderte Descourlitz außerdem, dass: „*Les vaudoux [...] sont de nations différentes* [...]“³³¹.

Aus den Berichten von Moreau de Saint-Méry, Drouin de Bercy und Etienne Descourlitz (vor allem die Information über die verschiedenen Nationen) kann man schließen, dass im 18.Jh., Vodou aus einem „*amalgam of different "national" cults*“ bestand.³³² Ob es sich bei den Berichten von Saint-Méry und Drouin de Bercy tatsächlich um Zeremonien handelte, die west-und zentralafrikanische Kulte miteinander verschmolzen, oder um Irrtümer der Autoren, ist schwer zu sagen. Ein „*merging of rituals, images, and songs of various origins* [...]“ ist aber laut Vanhee nicht auszuschließen.³³³ Die ethnische Vielfalt auf den Plantagen sowie der integrative Charakter der afrikanischen Religionen, hätten einen gegenseitigen Austausch und

³²⁶ Ibid., p. 111. De Bercy bemerkte auch, dass viele der älteren Sklaven zu den „*vaudoux*“ gehörten. Dieses Merkmal könnte laut Geggus auf eine mögliche ethnische Beschreibung schließen lassen; während man mit „*vaudoux*“ Sklaven aus der Bucht von Benin bezeichnete, unter denen viele ältere Menschen waren, die schon seit Jahren in der Kolonie lebten, ist der „*Don Pédro*“ ein junger Congo-Sklave. Geggus, *Haitian Voodoo*, Fn. 99, p. 42.

³²⁷ Drouin de Bercy, *De Saint-Domingue*, 1814, pp. 175-178, zitiert in: Pluchon, *Vaudou*, p. 111 und Geggus, *Haitian Voodoo*, p. 42.

³²⁸ Ende des 18.Jh. wurden ebenfalls Sklaven aus Mozambique, an der afrikanischen Ostküste, nach Saint – Domingue gebracht. Siehe Fick, *Making of Haiti*, p. 26 und Glied, *Saint-Domingue*, pp. 100 - 102.

³²⁹ Hein Vanhee, *Central African Popular Christianity and the Making of Haitian Vodou Religion*, p. 247, in: Linda M. Heywood (ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, Cambridge University Press, 2002, pp. 243 - 264. Vanhee bezieht sich auf Etienne Descourlitz, *Essai sur les moeurs et les coutumes des habitants de Guinée à Saint-Domingue*.

³³⁰ Descourlitz, *Voyages*, Tome III, Paris, 1809, pp. 180-187, zitiert in: Pluchon, *Vaudou*, pp. 100 – 101.

³³¹ Ibid., p. 100.

³³² Vanhee, *Central African Popular Christianity*, p. 248.

³³³ Ibid., p. 249.

eine Ansammlung von verschiedenen Ritualen und Konzepten durchaus vereinfacht.³³⁴ Mit größerer Wahrscheinlichkeit kann man aber davon ausgehen, dass im kolonialen Saint-Domingue, „*Vaudoux*“ als Begriff für „*various possession cults organized by Africans on colonial estates*“ benutzt wurde.³³⁵ Wichtiger für die Emanzipation der Sklaven ist jedoch die Tatsache, dass alle drei Autoren die religiösen Zusammenkünfte und Priester der Sklaven als enorme Gefahr (für die koloniale Ordnung) empfanden.

Die kolonialen Gesetze spiegelten diese Gefahr zunächst nur spärlich wieder. In dieser Zeit wurden die afrikanischen Glauben, welche von den Sklaven in die Neue Welt gebracht wurden, von den weißen Herren nicht als Religion angesehen. Laut David Chidester waren die afrikanischen Glaubensformen in den Augen der Europäer nur eine Art „*fetishism*“ oder „*sorcery*“, was für die weißen Betrachter von damals ein „*absence of religion*“ war.³³⁶

Laut Sala-Molins wurde mit dem 16. Artikel des Code Noir versucht, alle „[...] *pratiques subversives des Noirs*“ zu unterbinden. Ein genaueres, gesetzliches Verbot wurde in Saint-Domingue aber erst zu Beginn des 18. Jh in Gang gesetzt, als die Sklaven mit ihren Bräuchen und Versammlungen den weißen Siedlern zunehmend auffielen. Am 1. August 1704 wurde eine Anordnung erlassen, die sich gegen die „[...] *danses et assemblées de Nègres, qui se font de nuit, les dimanches et fêtes pendant le service divin* [...]“³³⁷ richtete. Den Sklaven wurde es verboten, ihre Trommeln in der Nacht oder während des Gottesdiensts zu schlagen und „*assemblées tumultueuses*“ zu organisieren.³³⁸ Alle weißen Einwohner, ob Kolonialbeamte, Militärkommandeure oder Plantagenbesitzer, wurden aufgerufen, mithilfe der Miliz, jedem Trommeln in der Nacht und jeder Sklavenversammlung nachzugehen.³³⁹ 1727 mussten einige Sklavenhalter ermahnt werden, da sie auf radikale Weise (Scheiterhaufen, Knochenbrüche,...) gegen einige ihrer Sklaven, die der Hexerei beschuldigt wurden, vorgingen. Den weißen Siedlern standen laut Gesetz nur Peitsche und Brandmarkung zu Verfügung; größere Bestrafungen durften nur von der kolonialen Justiz durchgeführt werden.³⁴⁰ In den darauffolgenden Jahrzehnten wuchs diese Angst vor schwarzen Zauberern und Hexern immer mehr; Gerüchte machten die Runde, die schwarze Bevölkerung plane Giftanschläge und Revolten gegen die weißen Siedler. Die nördliche Provinz hatte besonders mit dieser Angst zu kämpfen und 1755 wurde der Staatsanwalt von Le Cap damit beauftragt, alle Personen, die den

³³⁴ Ibid., p. 249.

³³⁵ Ibid., p. 249.

³³⁶ David Chidester in: Ramsey, *Spirits and the Law*, p. 25.

³³⁷ Saint-Méry, *Lois et constitutions*, Tome II, pp. 12 - 13 zitiert in : Pluchon, *Vaudou*, p. 59.

³³⁸ Pluchon, *Vaudou*, p. 59.

³³⁹ Ramsey, *Spirit and the Law*, p. 31.

³⁴⁰ Ibid., p. 32.

Ruf hatten, „Hexer“ oder „Wahrsager“ zu sein, zu verfolgen. Schwarze, die eigentlich nur kleinere Delikte begangen hatten, aber trotzdem einen derartigen Ruf unter den Sklaven genossen, sollten nichtsdestotrotz ebenfalls aufgespürt werden.³⁴¹ Dabei ging es den offiziellen Beamten nicht direkt um die Zauberkunst der besagten Personen, sondern eher um die Anerkennung, dem immensen Vertrauen und dem Glauben, welche diesen von den anderen Sklaven geschenkt wurde. Die religiöse und magische Ermutigung, die von solchen „Hexern“ und Wahrsagern verbreitet wurde, konnte zu einer Gefahr für die öffentliche Ordnung werden. Ein weiteres schweres Delikt war die Entweihung und Schändung christlicher Elemente, die man diesen „Hexern“ vorwarf.³⁴² Laut Ramsey waren die kolonialen Maßnahmen gegen „sorciers“ und „devins“ vor allem darauf bezogen, „[...] *how such figures exploited the supposed credulity of the enslaved population in ways that could threaten the colonial order.*“³⁴³ Die Angst der weißen Siedler vor den schwarzen Magiern und ihren Werken erreichte in den 1750ern ihren Höhepunkt, als der Maroon François Makandal mit Giftanschlägen die nördlichen Gebiete erschütterte.³⁴⁴

4. Sklavenwiderstand und die große Panik: François Makandal

Die versklavten Afrikaner leisteten von Beginn an gegen ihre Gefangenschaft und Zwangsarbeit Widerstand, der laut Carolyn Fick viele Formen kannte; eine davon sogar „*self-destructive*“.³⁴⁵ Suizid, „*the first instance of resistance*“³⁴⁶ geschah bereits auf den Sklavenschiffen. Wissend, dass die lange und qualvolle Reise sie in eine lebenslange Gefangenschaft bringen würde, sprangen die Sklaven, die Hände und Füße in Ketten, über Bord, schlugen ihre Köpfe gegen das Schiff, hielten den Atem an bis sie ohnmächtig wurden, oder hungerten sich zu Tode.³⁴⁷ In der Kolonie schnitten sich die Zwangsarbeiter die Kehlen durch, erhängten sich oder schluckten ihre Zunge herunter, um sich zu ersticken. Suizid galt aber nicht nur als Ausweg aus den Grausamkeiten der Sklaverei, sondern war auch eine Art der Erlösung, da der Gedanke weit verbreitet war, die Seele der Toten würde nach Afrika zurückkehren.³⁴⁸ Die Ibo-Sklaven (aus dem Golf von Guinea) sollen besonders anfällig für Selbstmord gewe-

³⁴¹ Ibid., p. 32.

³⁴² Ibid., pp. 32 – 33.

³⁴³ Ibid., p. 33.

³⁴⁴ Ibid., p. 33.

³⁴⁵ Fick, *Making of Haiti*, p. 46.

³⁴⁶ Ibid., p. 47.

³⁴⁷ Ibid., p. 47.

³⁴⁸ Siehe Dayan, *Haiti, History, and the Gods*, p. 247.

sen sein, da sie laut Saint-Méry an die Seelenwanderung glaubten.³⁴⁹ Um dieser Praxis ein Ende zu bereiten, zeigten einige der Plantagenbesitzer erneut ihre Grausamkeit und verstümmelten die Körper der Selbstmörder, um Nachahmer davor abzuschrecken in einem solch entehrten Zustand in die Heimat zurückzukehren: *"They cut off the head of the first one who killed himself, or only his nose and ears that they keep on top of a pole; then the others, convinced that no one would ever dare reappear in his native land thus dishonored in the opinion of his compatriots, and, fearing the same treatment, renounce their ghastly plan of emigration."*³⁵⁰

Andere Berichte zeugten davon, dass der Selbstmord den Herren wirtschaftlich schaden sollte. Pierre Labat schrieb im Jahr 1701: *"They destroy themselves, they off-handedly slit their throats for trivial reasons, but most often, they do this to cause damage to their masters."*³⁵¹ M. Gallifet, ein reicher Sklavenhalter im Norden Saint-Domingues, schrieb über einen ausgepeitschten Sklaven, der sich mit seiner Zunge selbst erstickte: *"[...] This happens quite often, as there are slaves who are desperate enough to kill themselves in order to inflict loss upon their masters."*³⁵²

Marronage, die Flucht von der Plantage, war laut Fick *"[...] the most viable and certainly the most consistent [...]"*³⁵³ der Widerstandsformen. Vor allem die *bossales*, die neu-angekommenen Sklaven, akzeptierten ihre Gefangenschaft nicht und liefen davon. Da sie sich aber in der Umgebung nicht auskannten, wurden sie schnell wieder gefasst.³⁵⁴ Der Code Noir schrieb vor, dass einem Sklaven, der sich mehr als einen Monat auf der Flucht befand, zur Bestrafung ein Ohr abgeschnitten und seine Schulter mit dem *fleur-de-lis* gebrandmarkt werden sollte. Bei einer zweiten Flucht wurden ihm die Kniekehlen durchgeschnitten, auf eine dritte Flucht erfolgte die Todesstrafe.³⁵⁵ Andere Maroons blieben in der Nähe ihrer ehemaligen Behausungen und profitierten von einem gewohnten Umfeld; sie schlichen sich nachts auf ihre alten Plantagen, um Essen zu stehlen oder wurden von den verbliebenen Sklaven unterstützt. Eine Flucht in die größeren Städte war ebenfalls von Vorteil, da man dort in der Masse der Handwerkersklaven und freien Schwarzen untertauchen konnte.³⁵⁶ Einige Sklaven *"[...] broke permanently with the world of plantations [...]"*³⁵⁷, flüchteten in die

³⁴⁹ Siehe Fick, *Making of Haiti*, p. 46.

³⁵⁰ Saint-Méry, zitiert in: Dayan, *Haiti, History, and the Gods*, pp. 247 – 248.

³⁵¹ Zitiert in: Fick, *Making of Haiti*, p. 48.

³⁵² Zitiert in: Fick, *Making of Haiti*, p. 48.

³⁵³ *Ibid.*, p. 49.

³⁵⁴ Dubois, *Avengers*, p. 52.

³⁵⁵ Siehe Code Noir, Art. 38 und Dubois, *Avengers*, p. 53.

³⁵⁶ Dubois, *Avengers*, p. 52.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 53.

Berge und schlossen sich dort zu Gemeinschaften oder Banden, zusammen. Diese Banden überfielen regelmäßig Plantagen und führten einen bewaffneten Konflikt gegen die kolonialen Behörden. Wie erfolgreich diese Gemeinschaften in den Bergen sein konnten, zeigte ein Abkommen aus dem Jahr 1785 der französischen und spanischen Kolonien mit einer Gruppe von über hundert Maroons, die in der Grenzregion Bahoruco lebten. Die Kolonialbeamten akzeptierten die Freiheit der Gemeinschaft, im Gegenzug durfte diese aber keine neuen Mitglieder aufnehmen und mussten entflozene Sklaven an die Behörden übergeben.³⁵⁸

Im Gegensatz zu diesem *grand marronage* war der *petit marronage* nur ein kurzes Fernbleiben von der Plantage. Diese Variante wurde vor allem von der „Sklavenelite“ benutzt, die sich durch ihre besondere Kenntnis der Umgebung und ihrer größeren Bewegungsfreiheit für kurze Zeit von der Aufsicht ihres Besitzers oder von ihrer geplanten Arbeit entfernen konnten. Der *petit marronage*, die nächtlichen Ausflüge, die Tänze und die öffentlichen Feierlichkeiten, zu denen sich auch Schwarze versammelten, waren ausgezeichnete Gelegenheiten für Sklaven verschiedener Plantagen, um in Kontakt zu kommen, sich auszutauschen und möglicherweise größere Widerstände zu planen.³⁵⁹ Die oben erwähnte Angst der weißen Siedler der Nordprovinz war das Resultat einer Kombination aus *petit* und *grand marronage*, gepaart mit der Macht des spirituellen Führers François Makandal.

Laut einigen Berichten, die aber erst Jahrzehnte nach Makandals Tod erschienen, war er ein Sklave aus *Guinea*, der in seiner Heimat eine hohe Ausbildung genossen hatte und fließend Arabisch reden und schreiben konnte.³⁶⁰ Für Madiou, dessen Bericht ein Jahrhundert nach Makandals Handlung erschien, war er deshalb ein „[...] *africain d'illustre naissance [...] élevé dans la religion Musulmane*.“³⁶¹ Laut Gomez muss Makandal mindestens eine *madrassa* (Koranschule) besucht haben, die es ihm ermöglichte, Arabisch und lange Koransuren auswendig zu lernen. Sylviane Diouf bezeichnet ihn sogar als *marabout*, einen islamischer Heiligen und Gelehrten.³⁶² Demnach könnte Makandal ursprünglich aus der Senegambia-Sierra Leone-Region stammen, deren Einwohner laut Moreau de Saint-Méry Anhänger der islamischen Religion waren, diese aber sehr stark mit Götzenanbetung vermischten.³⁶³

Als Kriegsgefangener wurde Makandal noch im Jugendalter nach Saint-Domingue gebracht und als Sklave an die Lenormand de Mézy-Plantage, im Norden Haitis, verkauft. Bei einem

³⁵⁸ Dubois, *Avengers*, p. 54.

³⁵⁹ Siehe Geggus, HRS, p. 73 und Fick, *Making of Haiti*, pp. 53 – 55.

³⁶⁰ Siehe *Mémoire sur la création d'un corps de gens levé à Saint-Domingue*, in: Jean Fouchard, *The Haitian Maroons*, p. 319 und Makandal, *Histoire véritable*, *Mercure de France*, 1787, in : Pluchon, Vaudou, p. 308.

³⁶¹ Madiou, *Histoire d'Haiti*, Tome I, p. 25.

³⁶² Michael A. Gomez, *Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*, p. 88 und Sylviane Diouf, *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*, p. 151.

³⁶³ Saint-Méry, *Description*, Tome I, p. 28.

Unfall in einer Zuckermühle verlor Makandal einen Arm und wurde daraufhin beauftragt, die Nutztiere der Plantage zu bewachen und zu pflegen. Später gelang es ihm, in die Berge zu flüchten.³⁶⁴

In seiner Zeit als entflohener Sklave soll sich Makandal ein unglaubliches Netzwerk aus Maroons, freien Schwarzen und Zwangsarbeitern aufgebaut haben, um Gift und Heilmittel in den nördlichen Distrikten zu verteilen. Makandal konnte in den ersten Jahren nach seiner Flucht unbehelligt andere Plantagen aufsuchen und an den nächtlichen Tänzen teilnehmen. Später setzte er, neben den Maroons aus seiner Gemeinschaft und den Plantagensklaven, vor allem auf die *pacotilleurs*, Händler, die selbst Sklaven waren und in den Sklavenquartieren Allerlei und billigen Schmuck verkauften, um seine Giftgemische zu verbreiten.³⁶⁵ Laut einem Bericht des Intendanten der Kolonie waren es aber nicht die weißen Siedler, die zum Hauptziel der Giftanschläge wurden: in einem Zeitraum von nur drei Jahren sollen mehr als 6.000 Schwarze Opfer der Giftattentate von Makandals Anhänger geworden sein. Weiße Opfer, hauptsächlich Sklavenhalter, waren ebenfalls zu beklagen, doch galt das Gift viel häufiger den Freien Schwarzen und Sklaven selbst. Der Intendant schlussfolgerte daher, dass die Schwarzen keinen „*projet de destruction*“ der Kolonie hatten.³⁶⁶ Laut Geggus töteten die Sklaven aus persönlichen, nicht aus politischen Gründen.³⁶⁷ Für Hein Vanhee wurde Makandal von anderen Sklaven ausgesucht, um ihnen bei Problemen wie Krankheit, Unglück, Misshandlung oder Schutz gegen böswillige Hexen zu helfen. Das von Makandal entwickelte Gift sollte dabei wie eine Art Gottesurteil (Hexenprobe) wirken und Hexen ausfindig machen.³⁶⁸ Andere Quellen berichten jedoch von einer geplanten Mordaktion, bei der in jedem Haus der Stadt Le Cap die Wasserkrüge vergiftet werden sollten. Die Verschwörung wurde allerdings rechtzeitig aufgedeckt.³⁶⁹ Da der Plan misslang, wurde, so Fick, nur der persönlichen Gründe der Giftanschläge, wie „[...] *vengeance, jealousy, reduction of the work load, infliction of economic loss on a master* [...]“ hervorgehoben.³⁷⁰ Manche Sklaven, welche die Freiheit erst nach dem Tode ihrer Herren erhalten sollten, vergifteten diese, um so ihre Freilassung vorzeitig zu erhalten.³⁷¹

Makandals Festnahme erfolgte im Januar 1758, achtzehn Jahre nach seiner Flucht. Bei seiner Anklage rangierten die Herstellung und der Verkauf von Gift allerdings nur an dritter Stelle.

³⁶⁴ Mémoire sur la création, in : Fouchard, Haitian Maroons, p. 319.

³⁶⁵ Fick, Making of Haiti, pp. 62 – 63.

³⁶⁶ Pluchon, Vaudou, p. 169.

³⁶⁷ Geggus, HRS, p. 75.

³⁶⁸ Siehe Vanhee, Central African Popular Christianity, p. 251.

³⁶⁹ Pluchon, Vaudou, pp. 180 – 181.

³⁷⁰ Fick, Making of Haiti, p. 68.

³⁷¹ Ibid., p. 69.

Zunächst wurde ihm vorgeworfen „[...] *de s'être rendu coupable parmi les Nègres, et de les avoir corrompus et séduits par des prestiges* [...]“.³⁷² Die Sklaven sahen in ihm eine Art Propheten, der von Gott geschickt wurde, um sie vom Joch der weißen Herrschaft zu befreien.³⁷³ Zeitgenossen schrieben, dass Makandal Offenbarungen hatte und den Sklaven die Zukunft voraussagen konnte. Wade Davis schildert in seinem Buch eine berühmte Episode in Makandals Leben: „Als man ihn einmal aufforderte, einen seiner Träume zu erklären, ließ er sich einen Tonkrug geben und tat drei Halstücher hinein. Zuerst zog er ein gelbes heraus und erklärte der Menge, daß dies die Farbe derer sei, die in diesem Land geboren waren. Das nächste Halstuch war weiß und stand für die jetzigen Herrscher. Und hier schließlich, sagte er, sind die, die in Zukunft die Herren der Insel sein werden: Die Farbe des Halstuches war schwarz.“³⁷⁴

Wie bereits gesehen, ging es den Kolonialbeamten in erster Linie nicht um die angeblichen magischen Werke der sogenannten Magier und Wahrsager, sondern darum, dass diese Personen die „Leichtgläubigkeit“ der schwarzen Bevölkerung ausnutzen und womöglich gegen die Kolonie benutzen konnten.³⁷⁵

Zudem soll Makandal seine Anhänger in die Gottlosigkeit und Schändung geführt haben, wo er sich selbst schon befand, „[...] *en mêlant les choses saintes dans la composition et l'usage des paquets prétendus magiques* [...]“.³⁷⁶ Trotz seiner möglichen westafrikanisch-muslimischer Herkunft, stammt sein Name aus West-Zentralafrika. Das Wort für „Amulett“ ist im Kongo-Raum *makunda* oder *makwanda*³⁷⁷ und bezeichnet gewisse Gegenstände, meistens Päckchen mit diversem Inhalt, die einen *nkisi*-Zauber in sich tragen (ähnlich wie das Päckchen, das der Novize in Saint-Méry's Vaudoux-Bericht bei seiner Einführung in den Kult bekam).³⁷⁸ Makandal erhielt seinen Namen womöglich deswegen, weil er für die Herstellung solcher Päckchen bekannt war. Laut Saint-Méry glaubten die afrikanischen Sklaven an die übernatürliche Kraft einiger Holz- und Steinfiguren, die sie „*garde-corps*“ nannten.³⁷⁹ Solche magischen Objekte waren aber nicht nur im Kongo-Raum bekannt. Bei den Fon gab es, ähn-

³⁷² Saint-Méry, *Lois et constitutions*, Tome IV, pp. 217-218 zitiert in : Pluchon, Vaudou, p. 172.

³⁷³ Siehe Fouchard, *Haitian Maroons*, p. 320.

³⁷⁴³⁷⁴ Davis, *Die Toten kommen zurück*, S. 271.

³⁷⁵ Ramsey, *Spirits and the Law*, p. 32.

³⁷⁶ Saint-Méry, *Lois et constitutions*, Tome IV, pp. 217-218 zitiert in : Pluchon, Vaudou, p. 172.

³⁷⁷ Geggus, *Haitian Voodoo*, p. 31. Die Namen von zwei der treuesten Begleiter Makandals, Mayombe (Mayumba war der Name eines Hafens an der west-zentralafrikanischen Atlantikküste) und Teysele (möglicherweise eine Ableitung des portugiesischen Namen *Terceiro*), lassen auf einen kongolesischen Ursprung Makandals und seiner engsten Entourage schließen. Siehe Vanhee, *Central African Popular Christianity*, p. 251 und Fn. 34.

³⁷⁸ Donald J. Cosentino, *Imagine Heaven*, p. 30, in: Cosentino (ed.), *Sacred Arts*, pp. 25 – 55.

³⁷⁹ Saint-Méry, *Description*, Tome I, p. 36.

lich wie die *nkisi*-Objekte, Gegenstände namens *bo*, die in Form von geweihten Bündeln oder verknoteten Schnüren auftreten konnten.³⁸⁰ Auch die muslimischen Sklaven kannten diese Art von Amuletten. Islamische Talismane, *grisgris* genannt, waren in Leder oder Stoff umhüllte Textpassagen aus dem Koran, die den Träger vor Bösem schützen und ihm Glück und Wohlbefinden bringen sollten. In Krisenzeiten sollten diese Amulette, die in Afrika auch bei Nicht-Muslimen Anklang fanden, Stärke verleihen sowie vor Verletzungen und Tod schützen.³⁸¹ Ein Arbeiter der *Compagnie du Sénégal*, einer französischen Sklavenhandels-gesellschaft im 18.Jh., berichtete: „*Marabouts who give and bless Grisgris are very dangerous for slave traders, and if some are among the slaves, it is almost certain that there will be some seditions or revolts. They always promise them that they will overcome the Whites, this is why one always take the precaution of taking away their Grisgris*“.³⁸² Während der Haitianischen Revolution trugen einige revoltierende Sklaven ebenfalls solche islamischen Talismane. Ein französischer Colonel vermerkte: „*During the wars I was obliged to do against the blacks, we often found papers in the bags or macoutes of the few Negroes we killed. The patriots used to yell, when the soldiers brought those papers: see, this is the Aristocrats' correspondence. Nobody understood those writings. It was Arabic.*“³⁸³

Makandals Verbrechen war in den Augen der weißen Beamten die Verwendung von heiligen und christlichen Elementen, bei der Herstellung solcher, für die Franzosen, heidnischen Päckchen. Laut Sebastien Courtin, dem damaligen Staatsanwalt, benutzte Makandal unter anderem die Knochen ausgegrabener Toter (er bevorzugte die von getauften Kleinkindern), geweihtes Wasser, Weihrauch und gesegnetes Brot.³⁸⁴ Darüber hinaus erklärte Makandal bei seiner Befragung, dass er während der Herstellung dieser Amulette immer wieder Gott und Jesus Christus erwähnte. Laut Courtin wiederholte er ebenfalls ständig türkisch-klingende Parolen, in denen das Wort „*alla, alla*“³⁸⁵ vorkam.³⁸⁶ Da sich die Beziehung zur katholischen Kirche in dieser Zeit extrem verschlechterte, ist es ungewiss, ob die Franzosen wirklich so besorgt um die Entweihung waren oder diesen nur als Vorwand benutzten. Sollten sie aber, so Ramsey, an die übernatürliche Kraft von Weihwasser oder Weihrauch geglaubt haben,

³⁸⁰ Ibid., p. 30.

³⁸¹ Sylviane A. Diouf, *African Muslims in Bondage*, p. 81 in : Joanne M. Braxton (ed.), *Monuments of the Black Atlantic: Slavery and Memory*, pp. 77 – 89.

³⁸² Ibid., p. 81. Zitiert wird D. Lamiral, *L’Afrique et le peuple affriquain*, Paris 1789, pp. 254 – 255.

³⁸³ Malenfant, *Des colonies: et particulièrement de celle de Saint-Domingue*, p. 211 zitiert in: Sylviane A. Diouf, *Africans Muslims in Bondage*, p. 81.

³⁸⁴ Sébastien Courtin, *Mémoire*, zitiert in: Pluchon, Vaudou, p. 210.

³⁸⁵ Für Peabody ein Hinweis, dass Makandal während der Zubereitung den Namen „Allah“ benutzt hatte. Siehe Peabody, *Dangerous Zeal*, p. 79. Laut Pluchon rezitierte Makandal arabische Verse aus dem Koran. Siehe Pluchon, Vaudou, p. 210.

³⁸⁶ Courtin, *Mémoire*, zitiert in: Pluchon, Vaudou, p. 210.

welche die Macht der Amulette verstärken würde, „[...] *then the act of ‘profanation’ might well have seemed particularly threatening in this context*“, so Ramsey.³⁸⁷

Schlussfolgernd bemerkte Courtin, der neben Makandal noch weitere Sklaven, Maroons und freie Schwarze befragte, die ebenfalls in den Giftanschlägen verwickelt waren, dass die „*pratiques superstitieuses*“ der schwarzen Bevölkerung allmählich zu schweren Verbrechen führten und die Kolonialregierung deshalb diesen „Aberglauben“ zurückdrängen musste.³⁸⁸

François Makandal wurde zum Tode verurteilt und musste sich am Tag seiner Hinrichtung vor die Pfarrkirche in Le Cap stellen und dabei ein Plakat mit sich tragen, auf dem zu lesen war: „*Séducteur, Profanateur et Empoisonneur*“.³⁸⁹ Auf dem Pfosten des Scheiterhaufens angekettet, konnte sich Makandal, beim Verspüren des Feuers auf seinem Körper, von diesem losreißen und sprang in die Menge, woraufhin Panik ausbrach. Die schwarzen Zuschauer auf dem Platz in Le Cap schrien, dass Makandal nicht verbrannt werden konnte und gerettet sei. Er hatte angeblich den Sklaven immer wieder erklärt, dass die Weißen ihn nicht töten könnten und falls sie es doch versuchten, er sich in eine Fliege verwandeln und flüchten würde. Die Soldaten auf dem Platz evakuierten die Menge, fingen Makandal wieder ein und warfen ihn zurück ins Feuer.³⁹⁰ Da nur wenige ihn sterben sahen, glaubten viele Schwarze, noch Jahrzehnte nach seinem Tod, dass er tatsächlich fliehen konnte und in den Bergen einen neuen Aufstand plante.³⁹¹

Obwohl Makandals Gifte mehrheitlich die schwarze Bevölkerung traf und der Intendant Saint-Domingues zu dem Entschluss kam, dass es keinen Plan zur Zerstörung der Kolonie gab (womöglich um die eigentliche Verschwörung Makandals zu vertuschen und keine größere Panik auszulösen)³⁹², hinterließen die Jahre der Angst Spuren bei der weißen Bevölkerung. Nur wenige Monate nach Makandals Tod wurde ein Dekret erlassen, welches auf den 16. Artikel des Code Noir basierte, jedoch die aktuellen Geschehnisse mit einbezog: „*All residents are forbidden to allow gatherings and superstitious ceremonies which certain slaves are accustomed to hold at the death of one of them and which they improperly call prayers* [...]“.³⁹³ Unter Androhung einer Verurteilung als „Entweiher“ und „Verführer“, wurde es freien Schwarzen und Sklaven untersagt, Amulette herzustellen. Sklaven verschiedener Plantagen, die sich zu nächtlichen Versammlungen in Kirchen oder sonstigen Plätzen trafen, wur-

³⁸⁷ Ramsey, *Spirits and the Law*, p. 34.

³⁸⁸ Ramsey, *Spirits and the Law*, p. 35 und Pluchon, Vaudou, pp. 208 – 209.

³⁸⁹ Saint-Méry, *Lois et constitutions*, Tome IV, pp. 217-218 zitiert in: Pluchon, Vaudou, p. 172.

³⁹⁰ Siehe Pluchon, Vaudou, p. 172 ; Dubois, *Avengers*, p. 51 und Fouchard, *Haitian Maroons*, p. 321.

³⁹¹ Saint-Méry schrieb Jahrzehnte nach Makandals Tod: „*quoique le corps de Macandal ait été incéré, bien des Nègres croient, même à présent, qu’il n’a pas péri dans le supplice*“, zitiert in : Pluchon, Vaudou, p. 172.

³⁹² Ramsey, *Spirits and the Law*, p. 33.

³⁹³ Dekret vom 7. April 1758, zitiert in: Fouchard, *Haitian Maroons*, p. 322.

den mit Auspeitschung, Brandmarkung und, bei mehrmaligem Vergehen, dem Tode bestraft.³⁹⁴

1765 wurde die *maréchaussée*, eine koloniale Polizei, deren Aufgabe darin bestand, entflohene Sklaven einzufangen und die Zwangsarbeiter auf den Plantagen und in den Städten zu überwachen, unter dem Namen „*Première Légion de Saint-Domingue*“ umstrukturiert.³⁹⁵ Eine wichtige Aufgabe dieser Legion war es, „*les assemblées et calendas des Nègres*“ zu zerstreuen.³⁹⁶ 1772 wurden Sklavenversammlungen jeglicher Art und die „*danses de nuit ou Kalendas*“ von den Kolonialbehörden verboten.³⁹⁷ 1785 wurde den freien Schwarzen in einem königlichen Erlass ein Versammlungsverbot für nächtliche Tänze oder *calenda* erteilt.³⁹⁸ Im Mai 1786 wurde das Versammlungsverbot erneuert und der schwarzen Bevölkerung wurde die Ausübung des Magnetismus strengstens untersagt.³⁹⁹ Die Anordnung spielte auf die Geschehnisse in Marmelade, einer Gemeinde im Norden, an, bei denen sich freie Farbige und Sklaven nachts unter dem Vorwand des Magnetismus trafen.⁴⁰⁰ Die Versammlungen wurden „*mayombe*“ oder „*bila*“ genannt und zogen bis zu zweihundert Teilnehmer an. Einer der Leiter dieser Zusammenkünfte war ein „Mulatte“ namens Jérôme Poteau, der zusammen mit seinem Gehilfen Télémaque, den Teilnehmern diverse Objekte verkaufte, darunter „*maman-bila*“, kleine Kalksteine, die in einem Säckchen, „*fonda*“ genannt, aufbewahrt wurden sowie rote und schwarze Samen, die man „*poto*“ nannte. Vor allem aber wurden „*mayombo*“, Stöcke, die mit dem Puder des *maman-bila* gefüllt waren und den Krieger im Kampf unbesiegbar machen sollten, verkauft.⁴⁰¹ Im Laufe der Ermittlungen zu den Geschehnissen in Marmelade, berichteten Sklaven, dass ein anderer Leiter dieser Zeremonien, ein Schwarzer namens Jean, die Anwesenden auf Knien vor einem Altar versammelte und ein Kruzifix in seiner Tasche trug.⁴⁰² Da Marmelade ein Kaffeeanbaugebiet war und die meisten der Zwangsarbeiter dort bekanntlich Congo-Sklaven waren, haben auch die Praktiken und Utensilien, mit denen Poteau und seine Helfer auf diesen Versammlungen arbeiteten, einen west-zentralafrikanischen Ursprung.⁴⁰³ Ende des Jahres wurden die Verantwortlichen in Le Cap

³⁹⁴ Ramsey, *Spirits and the Law*, p. 35.

³⁹⁵ Pluchon, *Vaudou*, p. 64; Dubois, *Avengers*, pp. 49-50, 67 und Fick, *Making of Haiti*, p. 20.

³⁹⁶ Saint-Méry, *Lois et constitutions*, Tome IV, zitiert in: Pluchon, *Vaudou*, pp. 64 – 64.

³⁹⁷ Saint-Méry, *Lois et constitutions*, Tome V, zitiert in: Pluchon, *Vaudou*, p. 64.

³⁹⁸ Pluchon, *Vaudou*, p. 64.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 66 und Ramsey, *Spirits*, p. 39. Für Magnetismus in Europa und Saint-Domingue siehe Weaver, *Medical Revolutionaries*, Kapitel 6.

⁴⁰¹ Saint-Méry, *Description*, Tome I, p. 275 in: Debien, *Assemblées nocturnes d’esclaves à Saint-Domingue*, p. 275 ; Pluchon, *Vaudou*, p. 67 und Vanhee, *Central African Popular Christianity*, p. 252.

⁴⁰² Anklagerede, *Archives nationales*, 27 AP/12, in: Debien, *Assemblées*, p. 279.

⁴⁰³ Ramsey, *Spirits*, p. 39 und Geggus, *Haitian Vodoo*, pp. 33-35.

verurteilt. Was man laut Ramsey in anderen Kreisen nur als „*a form of charlatanry*“ oder Schwindel ansehen und dementsprechend verurteilen würde, wurde in einer Sklavengesellschaft wie Saint-Dominuge, in der die schwarze Bevölkerung zehnmal größer war als die der regierenden Weißen, gnadenloser bestraft. Angeklagt wegen Organisation mehrerer nächtlicher Sklavenversammlungen, Entweihung, Verkauf von Talismanen und Missbrauch der Leichtgläubigkeit der schwarzen Bevölkerung, wurde Jean zum Tod durch den Strick verurteilt. Jérôme und Télémaque wurden wegen der gleichen Vergehen ebenfalls zum Tode verurteilt; da beide aber zu dieser Zeit flüchtig waren, wurde eine symbolische Hinrichtung durchgeführt.⁴⁰⁴

In den offiziellen Dokumenten und Gesetzgebungen wurden die Versammlungen und Tänze der Sklaven zwar verboten, trotzdem wird der religiöse Charakter dieser Ereignisse oder das Wort „*vaudou(x)*“, das in den Berichten des 18.Jh. häufig vorkam, nie erwähnt. Laut Pluchon wollte man womöglich ein Tabuthema, voller Geheimnisse und Gefahren, stillschweigen.⁴⁰⁵

Im Zeitalter der Aufklärung, so Pluchon, beschäftigte sich die „*Raison des Lumières*“ vornehmlich mit Alchemie, Magnetismus und Astrologie. Diese Vernunft fürchtete sich jedoch vor der Finsternis, mit der man die afrikanischen Kulte umhüllt hatte: „*Le sorcier blanc excite la curiosité, le sorcier noir fait peur. La réglementation ne cite donc jamais le vaudou nommément*“.⁴⁰⁶ Um sich selbst zu beruhigen, versuchten die weißen Siedler daher Vodou (und die Magie der Schwarzen) abzuwerten und den Glauben der afrikanischen Sklaven als einfachen Schwindel abzustempeln.⁴⁰⁷

Auf den Plantagen in den Bergen und der Ebene waren Vodou, seine Riten und Tänze aber allgegenwärtig. Für die Kolonialmacht war es unmöglich allen Sklavenversammlungen nachzugehen oder diese zu verhindern, auch deswegen, weil viele Plantagenbesitzer die Versammlungen und Tänze tolerierten.⁴⁰⁸ Trotz allem war man sich einer bestimmten Gefahr bewusst, die von einzelnen Personen ausgehen konnten. Brachten die Versammlungen und die Tänze der Slaven nämlich eine solche starke und spirituelle Persönlichkeit hervor, vor dessen „Macht“ und „Einfluss“ Saint-Méry warnte, packte die weißen Siedler die Angst. Aus

⁴⁰⁴ Anklagerede, Archives nationales, 27 AP/12, in: Debien, *Assemblées*, pp. 281-281 und Ramsey, *Spirits*, p.40. Laut Saint-Méry waren die beiden aber keine Maroons. Poteau wurde zu lebenslanger Haft verurteilt, während man Télémaque in Ketten auf einem der Märkte der Stadt als Beweis zeigte, dass seine angeblichen übernatürlichen Kräfte nur Scharlatanerie waren. Siehe Saint-Méry, *Description*, Tome I, p. 276, in: Ramsey, *Spirits*, p. 274 Fn. 79 und Pluchon, *Vaudou*, p. 68.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 69. Métraux nimmt an, dass man mit „*calenda*“ eigentlich Vodou meinte. Métraux, *Voodoo*, p. 33.

⁴⁰⁸ Dubois, *Avengers*, p. 50. Artikel 17 des Code Noir und das Dekret von 1758 sehen ebenfalls Strafen für diejenigen Sklavenhalter vor, die in ihrer Nachlässigkeit Sklavenversammlungen tolerierten. Siehe Sala-Molins, *Code Noir*, pp. 124 - 125 und Fouchard, *Haitian Maroons*, p. 322.

dem afrikanischen „Aberglauben“ wurde dann eine Waffe gegen die koloniale Ordnung und es musste mit Strenge reagiert werden, um solche „Schwindler“, „Zauberer“ und „Priester“ zu beseitigen, ehe sie ihre Anhängerschaft in den Kampf führten.

„ [...] *Et qui sait, et qui pourrait dire jusqu'où des initiateurs ou bien des convulsionnaires, de la classe des Macandals*⁴⁰⁹, *pourraient porter un jour le fanatisme et le délire*“ war in der Anordnung von 1786 zu lesen.⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Laut Pluchon die damalige Bezeichnung für „Sorciers et empoisonneurs“. Siehe Pluchon, Vaudou, p. 67. Das Wort „*Makandal*“ wurde in den Berichten des 18.Jh ein Oberbegriff für afrikanische Priester und „*sorcerers*“. Siehe Vanhee, Central African Popular Christianity, p. 251, Fn.35.

⁴¹⁰ Zitiert in: Pluchon, Vaudou, p. 67.

6. Die Haitianische Revolution

6.1. Überblick

Die Revolution in Saint-Domingue begann zunächst als ein Aufstand der freien Bevölkerung. Die wohlhabenden, weißen Plantagenbesitzer der Kolonie forderten eine Vertretung in den 1789 einberufenen Generalständen Frankreichs und mehr politische Selbstbestimmung, vor allem aber eine Revision und Lockerung des *exclusif*. Ende 1789 beriefen sie eigenhändig eine Kolonialversammlung und gaben Saint-Domingue eine Verfassung, ohne dabei aber die Forderungen der freien Farbigen/„Mulatten“ zu berücksichtigen.⁴¹¹

Die Klasse der freien Farbigen sah sich durch die Erklärung der Menschenrechte im August 1789 in ihrem Vorhaben gestärkt, endlich eine reale Gleichberechtigung mit den weißen Siedlern der Kolonie zu erhalten. Da ihr Vorhaben allerdings in Paris zurückgewiesen wurde, griffen einige Mulatten in Saint-Domingue zu den Waffen. Der Aufstand wurde niedergeschlagen und die Anführer wurden Anfang 1791 öffentlich hingerichtet. Im Mai 1791 wurde allerdings, unter Druck der in der Pariser Nationalversammlung stark vertretenen Gesellschaft der *Amis des Noirs*, ein Dekret erlassen, das den freien Farbigen eine Gleichstellung garantieren sollte. In Saint-Domingue wurde das Gesetz wiederum von den weißen Beamten abgelehnt, woraufhin sich farbige Plantagenbesitzer gegen die Kolonialregierung erhoben und die Situation in der Kolonie eskalierte.⁴¹²

In diesem Chaos brach im Norden der Kolonie, im August 1791, die Sklavenrevolution aus: die schwarzen Zwangsarbeiter forderten zunächst mehr Rechte und bessere Lebens- und Arbeitskonditionen. In kürzester Zeit konnten sie zwar viele Teile der Provinz erobern, wurden aber von der Kolonialarmee und den Kolonisten brutal zurückgedrängt. Als mit dem Ausbruch der Revolutionskriege im Frühjahr 1792 die Spanier gegen das revolutionäre Frankreich in den Krieg zogen, verbündeten sich die Sklaven mit den Iberern und wurden von ihnen mit Waffen beliefert.⁴¹³ In Paris wurde in der Zwischenzeit ein neues Dekret zur rechtlichen Gleichberechtigung der freien Farbigen erlassen. Die neue Nationalversammlung schickte drei Kommissare, darunter den Juristen und Jakobiner Sonthonax und mehrere tausend Soldaten nach Saint-Domingue, um das neue Gesetz in der Kolonie durchzusetzen und

⁴¹¹ Siehe dazu Glied, Sklavenrevolution, S. 90 - 92 und Onana, Sklavenaufstand, S. 26 – 27.

⁴¹² Glied, Sklavenrevolution, S. 92 - 93 und Onana, Sklavenaufstand, S. 27.

⁴¹³ Glied, Sklavenrevolution, S. 94 - 95 und Fick, Dilemmas of Emancipation, p. 5.

sowie die Unruhen und den Sklavenaufstand zu beenden. Mit Vollmächten ausgestattet, löste Sonthonax die Kolonialversammlung auf und setzte freie Farbige und Schwarze in wichtigen Militärpositionen ein. Mit Unterstützung einer Gruppe aufständischer Sklaven schaffte es Sonthonax, den Gouverneur der Kolonie und seine Anhänger in Le Cap, die sich gegen das neue Gesetz und die Kommission stellten, zu bezwingen. Als Sonthonax im August 1793 die Abschaffung der Sklaverei veranlasste und das französische Nationalkonvent am 4. Februar 1794 die Abschaffung bestätigte, wechselten die Sklaven Saint-Domingues die Seiten und kämpften fortan mit den französischen Soldaten gegen die weißen Kolonisten, Spanier und Engländer.⁴¹⁴ Inzwischen hatte Toussaint Louverture, ein freier Schwarzer, der bis zur Revolution Grundbesitzer und Sklavenhalter war, die Führung der Sklavenrevolution übernommen. Der geniale Militärstrategie drängte 1795 die Spanier zurück und konnte die Engländer 1798 ebenfalls aus der Kolonie vertreiben. Nachdem Toussaint 1797 zum Gouverneur von Saint-Domingue ernannt wurde, schaffte er es alle französischen Vertreter, auch Sonthonax, auszustecken und die freien Farbigen, die sich als legitime Herrscher der Kolonie sahen, in einem Bürgerkrieg zu besiegen.⁴¹⁵

Toussaints Macht schien grenzenlos: 1801 annektierte er den spanischen Teil der Insel, erließ eine Verfassung und machte sich selbst zum Gouverneur auf Lebenszeit. Um den Wiederaufbau der immer noch französischen Kolonie zu finanzieren, setzte Toussaint auf intensive Plantagenwirtschaft, zum Ärger der ehemaligen Sklaven, die als Kleinbauern ihre Freiheit genießen wollten.⁴¹⁶ Napoleon Bonaparte entsandte 1802 eine militärische Expedition unter dem Kommando von General Leclerc nach Saint-Domingue, um Toussaints Macht und Autonomiebestrebungen ein Ende zu bereiten. Nachdem sich die „Mulatten“ den Franzosen angeschlossen und die schwarzen Revolutionäre nach heftigen Kämpfen ihre Waffen niedergelegt hatten, musste Toussaint kapitulieren. Der einstige Revolutionsführer wurde nach Frankreich deportiert und starb ein Jahr später in seiner Festungshaft. Als Napoleon jedoch die Wiedereinführung der Sklaverei in den Kolonien beschloss, erhoben sich die Schwarzen erneut. Ende des Jahres 1803 führte der ehemalige Sklave Jean-Jacques Dessalines die Schwarzen zum entscheidenden Sieg gegen die französische Armee. Am 1. Januar 1804 proklamierte Saint-Domingue unter dem Namen „Haiti“ seine Unabhängigkeit.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Glied, Sklavenrevolution, S. 96. England hatte den Plan die Kolonie zu erobern und wurde dabei von vielen weißen Siedlern unterstützt, die sich eine Restauration der alten Verhältnisse erhofften. Ibid., S. 96.

⁴¹⁵ Glied, Sklavenrevolution, S. 96 - 97 und Onana, Sklavenaufstand, S. 28 - 29.

⁴¹⁶ Fick, Dilemmas of Emancipation, pp. 10 - 12 und Glied, Sklavenrevolution, S. 97.

⁴¹⁷ Glied, Sklavenrevolution, S. 97.

6.2. Die Vodou-Zeremonie von Bois-Caïman

Die Rolle der spirituellen Führer, religiösen Netzwerke und afrikanischen Glauben im Sklavenaufstand von Saint-Domingue wird vor allem durch die Vodou-Zeremonie im Bois-Caïman im Jahre 1791 symbolisiert. Die Zeremonie ging als Fundament der haitianischen Revolution in die Geschichtsbücher ein und wurde zu einem Sakrileg der haitianischen Vodou-Anhänger. In diesem Kapitel werden zunächst die Quellen der Zeremonie im 19.Jh. analysiert, um so die historische Authentizität der Bois-Caïman-Zeremonie zu festigen. In einem weiteren Teil werden die religiösen Elemente der Zeremonie behandelt.

Die Geschichte der Zeremonie ist längst zur Legende geworden, was eine Trennung zwischen Fakten und mythologischer Erfindung erschwert.⁴¹⁸ Die verschiedenen Darstellungen und Berichte des Ereignisses werden heute in einer weitestgehend anerkannten Version zusammengefasst: In einer stürmischen Nacht am 14. August 1791, in einem Waldgebiet namens Bois-Caïman⁴¹⁹, auf der Lenormand-Plantage, versammelte der ehemalige jamaikanische Sklave und Priester Dutty Boukman, assistiert von einer grünäugigen Mulattin, mehrere afrikanische Zwangsarbeiter der umliegenden Plantagen um sich und zelebrierte eine Vodou-Zeremonie. Die Sklaven tanzten und wurden von verschiedenen Loa besessen. Boukman hielt eine Rede in der er, gemeinsam mit den anwesenden Sklaven, Rache an den Weißen schwor und die Befreiung aus der Sklaverei plante. Für die Verschwörung galt absolutes Stillschweigen. Um den Pakt zu besiegeln wurde den Loa ein schwarzes Schwein geopfert und dessen Blut getrunken. Tage später kam es zur größten und einzig erfolgreichen Sklavenrevolution der Geschichte; tausende von afrikanischen Zwangsarbeitern töteten ihre ehemaligen Herren, verwüsteten Plantagen und Ortschaften im nördlichen Saint-Domingue und weiteten die Revolution auf Teile der Kolonie aus.⁴²⁰

Die Rolle der Religion im haitianischen Freiheitskampf war Thema vieler Diskussionen unter Historikern, die gar soweit gingen, die Wahrhaftigkeit und Historizität dieses Ereignisses in Frage zu stellen. Einer der Kritiker der Besonderheit und Existenz der Zeremonie ist Léon-François Hoffmann, Sprachwissenschaftler und emeritierter Professor an der Princeton University. Hoffmann schildert in seinem Artikel „*Myth, History and Literature – The Bois-Caïman Ceremony*“⁴²¹, dass eine Analyse und ausführliche Recherche der Bois-Caïman Zeremonie und ihrer Geschichtsschreibung zur Schlussfolgerung führe, dass es sich dabei um

⁴¹⁸ Fick, *Making of Haiti*, p. 93.

⁴¹⁹ Auf Kreolisch : Bwa Kayiman (zu Deutsch: Kaiman/Alligatorwald). Ramsey, *Spirits*, p. 42.

⁴²⁰ Geggus, *HRS*, p. 81.

⁴²¹ In: Kremser, 'Ay BoBo' Afro-Karibische Religionen Teil 2 - Voodoo, Wien, 2000. S. 35 – 50.

einen Mythos und nicht um ein historisches Ereignis handle. Die Zeremonie und ihre besondere legendenhafte Darstellung seien ein „[...]important founding myth for Haitian self-identification“.⁴²²

6.2.1. Quellen

Antoine Dalmas, 1814

Die erste Erwähnung finden wir im 1814 erschienenem Buch von Antoine Dalmas *Histoire de la révolution de Saint-Domingue*. Dalmas ist der einzige Autor, der zur Zeit des Ausbruchs der Sklavenrevolte in Saint-Domingue anwesend war. Als Arzt auf der Gallifet-Plantage tätig, musste er wegen der Revolution in die Vereinigten Staaten fliehen. Seinem Bericht zufolge brach der Aufstand am 20. August 1791 aus, als die Sklaven auf einem der Anwesen von M. de Gallifet Feuer legten und versuchten den *gérant*, M. Mossut, zu lynchen. Er stützte seinen Bericht auf Aussagen einiger der Aufständischen, die gefangen genommen und von den Behörden in Le Cap befragt wurden.⁴²³ Über die Zeremonie schrieb Dalmas:

„Les dispositions de ce plan⁴²⁴ avaient été arrêtées quelques jours auparavant entre les principaux chefs, sur l'habitation Le Normand, au Morne Rouge, le 14 août. Avant de l'exécuter, ils célébrèrent une espèce de fête ou de sacrifice, au milieu d'un terrain boisé et non cultivé de l'habitation Choiseul, appelé le Caïman, où les nègres se réunirent en très-grand nombre. Un cochon entièrement noir, entouré de fétiches, chargé d'offrandes plus bizarres les unes que les autres, fut l'holocauste offert au génie tout-puissant de la race noire. Les cérémonies religieuses que les nègres pratiquèrent en l'égorgeant, l'avidité avec laquelle ils burent de son sang, le prix qu'ils mirent à posséder quelques-uns de ses poils, espèce de talisman qui, selon eux, devait les rendre invulnérables, servent à caractériser l'Africain. Il était naturel qu'une caste aussi ignorante et aussi abrutie préludât aux attentats les plus épouvantables par les rites superstitieux d'une religion absurde et sanguinaire.“⁴²⁵

Laut Dalmas wurde der Aufstand rund eine Woche vor dessen Ausbruch geplant. Bevor die Sklaven allerdings zur Tat schritten, versammelten sie sich zu einer Zeremonie, die demnach zwischen der Ausarbeitung des Plans und der Revolution stattfand. Dalmas benutzte eindeutig herabwürdigende Worte, um die Zeremonie und die Sklaven zu beschreiben: die Afrikaner, „ignorante“ und „dumme“ Wesen, hatten mit den abergläubischen Riten ihrer absurden

⁴²² Hoffman, Myth, S. 35.

⁴²³ Dubois, Avengers, p. 100 und Hoffmann, Myth, p. 36. Laut Geggus meinte Dalmas jedoch den 21. August. In seinem Buch gab er die Wochentage korrekt an, nicht aber das Datum. Ein Brief des Plantagenverwalters Mossut, der den Anschlag überlebte, datierte das Ereignis auf den 21. August. Siehe dazu Geggus, HRS, p. 86.

⁴²⁴ Gemeint ist der Plan zum Sklavenaufstand.

⁴²⁵ Dalmas, Histoire de la révolution, pp. 117 – 118.

und blutdürstigen Religion die entsetzlichen Anschläge eingeleitet.⁴²⁶

Hoffmann hebt in seiner Argumentation die barbarische Darstellung von Antoine Dalmas hervor. Für Hoffmann ist Bois-Caïman eine Erfindung, die der übelwollenden Imagination („*malevolent imagination*“)⁴²⁷ des französischen Siedlers Dalmas entstamme. Dalmas verfasste seinen Bericht über die Revolution zwischen 1793 - 1794, als er sich im amerikanischen Exil befand. 1814 erschien sein Buch mit dem Untertitel: „*Mémoire sur le rétablissement de cette colonie*“. Wie viele ehemalige weiße Kolonisten, hatte auch Dalmas die Idee eines französischen Saint-Domingues nicht aufgegeben und setzte sich für eine Rückeroberung der ehemaligen Kolonie ein. Laut Hoffmann stellte Dalmas die Zeremonie mit Absicht als zutiefst blutrünstig und primitiv dar, um so seine Leser zu überzeugen, dass die ehemaligen Sklaven von Natur aus unzivilisierte Wesen waren und eine unrechtmäßige Revolution geführt hatten. Den jungen haitianischen Staat lehnte er ab, da dieser seiner Ansicht nach, von unzivilisierten und abergläubischen Schwarzen gegründet wurde, die nicht in der Lage seien, eine Nation zu führen. Frankreich habe das Recht dieser Situation ein Ende zu bereiten und erneut die Kontrolle über die einst wertvolle Kolonie zu erlangen. Die einzelnen Details der Zeremonie, die Dalmas beschrieb (Tieropferung, Tierhaare als Talisman, Trinken von Blut), sind für Hoffman kein Beweis für die Wahrhaftigkeit des Berichts und der Zeremonie, sondern waren aus früheren Berichten über die Rituale der Sklaven aufgegriffen worden. Außerdem findet sich in keinem der offiziellen Berichte über die Befragungen der rebellierenden Sklaven eine Erwähnung der Zeremonie.⁴²⁸

Trotz dieser Kritik von Hoffmann darf man Dalmas' Situation bei der Lektüre und Analyse seines Berichts nicht außer Acht lassen: Dalmas war Teil der Kolonialgesellschaft und arbeitete eng mit Sklavenhaltern zusammen; für ihn stellte Saint-Domingue, in dem weiße Siedler über schwarze Zwangsarbeiter herrschten, ein Teil von Frankreich dar. Wegen einer, für ihn unvorstellbaren und illegitimen, schwarzen Sklavenrevolution musste er aus der Kolonie flüchten. Sein Wunsch nach einer Rückeroberung und Restauration der kolonialen Verhältnisse ist daher nicht zu bestreiten. Das Stattdfinden der Bois-Caïman-Zeremonie als die Erfindung des böswilligen Siedler Dalmas zu bezeichnen, ist allerdings mehr als fraglich. Antoine Dalmas war jahrelang als Arzt auf einer Zuckerrohrplantage im Norden Saint-Domingues tätig und hatte somit auch direkten Kontakt zu Sklaven. Ein mündlicher Bericht der Zeremo-

⁴²⁶ Laut Hoffmann ist Dalmas der Erste, der für die Rituale und den Kult der afrikanischen Sklavenarbeiter das Wort „*religion*“ benutzt. Frühere Berichte hatten Vodou eher als Magie oder Aberglauben stilisiert. Siehe Hoffmann, Myth, S. 38.

⁴²⁷ Ibid., S. 35.

⁴²⁸ Ibid., S. 36 – 37.

nie wäre direkt oder über Umwege zu ihm gelangt, oder wie er behauptet, tatsächlich von Sklaven stammen, die man nach dem Gallifet-Aufstand gefangen nahm und (möglicherweise unter Folter) befragte. Dalmas' herabwürdigende Beschreibungen sind aber keine Neuheit, sondern in vielen früheren Berichten über die Religion der Sklaven zu finden. Seine Worte sind typisch für das rassistische und afrikafeindliche Weltbild, das in dieser Zeit vorherrschte. Dalmas' Wortwahl spiegelte seine politisch-koloniale Einstellung und seine rassistischen Ansichten wieder, sollten aber nicht an der Wahrhaftigkeit der Zeremonie zweifeln lassen.

Civique de Gastine, 1819

Fünf Jahre nach Dalmas' Werk erschien *Histoire de la république d'Haiti ou Saint-Domingue, l'esclavage et les colons* von Civique de Gastine. Der französischen Revolutionär, Antikolonialist und Abolitionist setzte sich für die europäische Anerkennung Haitis ein. Für ihn war die neue Republik in der Karibik bewundernswert und dank ihrer Verfassung weiter als das Frankreich von damals. Laut Gastine brauchte Frankreich keine Kolonien; das Land sollte sich eher den Problemen auf dem europäischen Festland widmen. Den Befürwortern einer Rückeroberung Haitis empfahl er die Einweisung in eine psychiatrische Anstalt. 1822 entschied er sich zur Auswanderung nach Haiti, wo er kurze Zeit später starb.⁴²⁹

„Il y avait déjà plusieurs jours que la fermentation chez les esclaves, ainsi que les craintes des colons, allaient croissant, lorsqu'un soir, entre onze heures et minuit, par un temps très-orageux, les chefs du complot d'insurrection se réunirent sur le morne Rouge, pour délibérer sur leur projet. Rien de plus sinistre que cette réunion nocturne des nègres, dans l'épaisseur d'un bois, que la foudre qui serpentait dans les nues éclairait par intervalles. Au bruit du tonnerre succédaient des accords lugubres et plaintifs occasionés par les vents qui soufflaient dans des bambous rompus, qui étaient exposés à leur action. Les nègres, après avoir posté des sentinelles crainte de surprise, formèrent un grand cercle, et s'assirent tous à terre. Ils restèrent quelque temps dans cette attitude, gardant une morne silence, pendant lequel ils semblaient invoquer les divinités infernales....L'un d'eux cependant prit la parole, et retraça, avec véhémence, la conduite injuste et inhumaine de leurs maîtres envers eux [...]. Ce discours arracha des larmes à tous les auditeurs, et enflamma dans leurs cœurs le désir de la vengeance. L'orateur finit par la relation du supplice du général Ogé ; ils firent tous serment de venger sa mort et de périr plutôt que de retourner dans l'esclavage. Ils abjurèrent ensuite la religion de leurs maîtres; et pour se rendre propices les dieux de leur patrie, ils leur sacrifièrent, et à la mémoire d'Ogé, un jeune bœuf tout noir. Celui qui faisait les fonctions de sacrificateur ayant examiné les intestins de la victime, déclara à l'assemblée que les dieux leur seraient constamment propices, et que leur entreprise réussirait au gré de leurs souhaits. Il fit jeter, après cela, le bœuf dans un brasier ardent, et le feu du ciel éclaira seul cette cérémonie sacrée. Ils allaient se retirer, lorsqu'un oiseau de la grosseur d'un pigeon tomba roide mort de la cime des arbres au milieu

⁴²⁹ Jean-François Brière, Haïti et la France 1804-1848: le rêve brisé, pp. 43 – 44.

*de l'assemblée (Cet oiseau, qui était vraisemblablement perché au-dessus du brasier que les nègres avaient allumé pour leur sacrifice, se sera trouvé suffoqué par la fumée). Cet événement, auquel ne s'attendait aucun d'eux, fut considéré par leur sacrificateur comme un augure favorable, et leur prêtre l'ayant purifié, en remit une plume à chacun, en leur assurant qu'ils seraient invulnérables tant qu'ils la porteraient sur eux. Dès que cette cérémonie superstitieuse fut achevée, ils descendirent dans la plaine, où ils se dispersèrent au point du jour.*⁴³⁰

Die Sklaven in Gastines Bericht beschäftigten sich mit dem „Märtyrer“ Vincent Ogé, dessen Tod sie rächen wollten. Ogé war einer der Anführer des „Mulatten“-Aufstandes von 1790 und wurde von der Kolonialregierung hingerichtet. Ogé trat aber für die Gleichstellung und Rechte der freien Farbigen / „Mulatten“ ein, von denen selber viele Plantagenbesitzer und Sklavenhalter waren. Er war sicherlich ein Opfer des kolonialen Rassismus, jedoch kein Verteidiger der Sklaven, so dass seine Erwähnung während der Zeremonie unglaublich erscheint.⁴³¹

In Gastines Bericht finden wir uns in einer stürmischen und dunklen Nacht wieder, die fortan von fast jeder Version aufgegriffen wird. Außerdem ist es die erste Beschreibung, in der von einem kollektiven Schwur oder Eid die Rede ist. Die Sklaven wendeten sich in dieser Nacht von dem christlichen Glauben, den sie von ihren Herren erhalten hatten, ab und kehrten zu den Göttern Afrikas zurück. Laut Hoffmann versuchte Gastine wegen seiner pro-haitianischen Haltung, die Zeremonie der Sklaven von den Vorurteilen zu befreien und sie in ein positiveres Licht zu rücken. Im Bericht finden wir daher starke griechisch-römische Elemente, die den europäischen Lesern die Sklaven vertrauter machen sollten: ein *Haruspex* der die Zukunft aus den Eingeweiden des Opfertieres lesen konnte und die Verbrennung des Opfertieres (wie bei Dalmas: „[...] *l'holocauste offert au génie tout-puissant*[...]“) erinnern an die alten europäischen Zivilisationen. Laut Hoffmann sind beide Praktiken dem heutigen Vodou allerdings fremd.⁴³² Das Schwein als Opfertier wurde bei Gastine von einem Schafbock ersetzt, da dieses Tier, so Hoffmann, weniger negative Verbindungen mit sich bringe und an biblische Opferungen erinnere. Die Haare des Schweines, die bei Dalmas zu einem Talisman der Sklaven wurden, ersetzte Gastine durch die Federn eines Vogels. Für Hoffmann waren Gastines Absichten nobel, da er den Sklaven einen, für westliche Leser, „[...] *more*

⁴³⁰ Civique de Gastine, *Histoire de la république d'Haïti ou Saint-Domingue, l'esclavage et les colons*, 1819, pp. 104 – 106.

⁴³¹ Siehe dazu Hoffmann, *Myth*, S. 39. Die Möglichkeit besteht aber, dass die Sklaven im Fall Ogé schlecht informiert waren und ihn für Abolitionisten hielten. Eine Ehrung im Bois-Caïman wäre in diesem Fall vorstellbar. Zum Thema Vincent Ogé siehe Garrigus, *Vincent Ogé 'jeune', (1757-91): Social Class and Free Colored Mobilization on the Eve of the Haitian Revolution*, *The Americas*, Vol. 68, No.1, 2011, pp. 33 – 62.

⁴³² Hoffmann, *Myth*, S. 39 – 40.

dignified talisman [...]“ geben wollte.⁴³³

Der Autor war bei der Veröffentlichung seines Buches noch nie in Haiti gewesen und stütze seinen Beschreibungen sicherlich auf den Bericht von Dalmas. Es ist nicht auszuschließen, dass er Informationen von ehemaligen Siedlern, Veteranen des haitianischen Unabhängigkeitskrieges oder haitianischen Reisenden in Frankreich erhalten hatte.⁴³⁴ Einige Elemente waren sicherlich erfunden, um die Szene dramatischer erscheinen zu lassen oder, um die Sklaven in ihrer Vorbereitung auf einen antikolonialen Kampf dem europäischen Leser näher zu bringen; womöglich ist die Opferung des Widders anstelle des Schweines zu einer solchen Erfindung zu zählen.

Hérard Dumesle 1824

1824 erscheint mit Hérard Dumesles *Voyage dans le Nord d'Hayti*⁴³⁵ der erste haitianische Bericht über Bois-Caïman. Dumesle, der im Süden Haitis geboren wurde, war Poet, Oppositioneller der Boyer-Regierung und Minister in den 1840er Jahren.⁴³⁶ Er reiste als junger Mann in den Norden des Landes und verfasste dabei jenes Buch, in dem sich Poesie und Prosa vermischen. Der junge Politiker beschrieb die Bois-Caïman Zeremonie in über 100 Versen und benutzte dabei, wie Gastine, griechisch-römische Merkmale, um das Ereignis auszuschnücken; so wurden beispielsweise Boreas, Virgil, Spartakus und Jason erwähnt. Der vom Himmel fallende Vogel ist bei Dumesle eine Eule, das Symbol der Göttin Athene und der Weisheit. Die Opfergabe war hier ein schwarzer Bulle, ein noch edleres Tier als Gastines Schafbock. Während der Zeremonie erhob sich der Opferbringer, um dem Tier den tödlichen Stoß zu geben und es zu inspizieren. Den Opferbringer packte plötzlich ein „*Délire prophétique!*“ und er richtete sich mit einer Rede / Predigt an die anwesenden Schwarzen.⁴³⁷ Die Rede⁴³⁸ ist umso wichtig, da sie nicht nur laut Hoffman als einer der ersten Texte gilt, die in haitianischem Kreolisch verfasst wurde, sondern auch, weil sie von späteren Autoren und Historikern zitiert wird, als sei sie historisch belegt.⁴³⁹

Nach dem poetischen Bericht der Bois-Caïman Zeremonie, schrieb Dumesle in Prosa weiter: „*Non loin de ce lieu une autre assemblée offrait aux dieux un nouveau sacrifice; là on immola un porc, et une jeune vierge fut la Pythie qui consulta les entrailles palpitantes de la vic-*

⁴³³ Ibid., S. 40.

⁴³⁴ Ibid., S. 38 – 39.

⁴³⁵ Dumesle, *Voyage dans le Nord d'Hayti*, 1824, pp. 85-90, zitiert in: Pluchon, Vaudou, pp. 300 – 3004.

⁴³⁶ <http://www.haiti-reference.com/notables/getperson.php?personID=I63&tree=Politique> (Zugriff: 6.9.2014)

⁴³⁷ Siehe dazu den Text in: Pluchon, Vaudou, pp. 302 - 303 und Hoffmann, Myth, S. 40 – 41.

⁴³⁸ Eine Analyse der Rede folgt im Laufe des Kapitels.

⁴³⁹ Hoffmann, Myth, S. 41 - 42. Die Rede findet sich bei Price-Mars, *Puissance de la foi religieuse* [...], p.12, in: *Revue d'histoire des colonies*, vol. 41, no.142, 1954, pp. 5 - 13 und James, *Die Schwarzen Jakobiner*, S. 104.

time; elle leva ses mains innocentes vers le ciel et s'écria, avec l'accent de l'inspiration, que la divinité était propice à une entreprise entourée de tant de présages heureux."⁴⁴⁰

Laut Dumesle fanden am Vorabend der Revolution zwei zeitgleiche Zeremonien statt. Bei der zweiten Zeremonie wurde ein Schwein geopfert und eine Jungfrau agierte als Priesterin. Nachdem sie die Eingeweide studiert hatte, schrie sie erfreut auf, dass die angebetete Gottheit der Revolte wohlwollend gegenüberstand.⁴⁴¹

Hoffmann stellt den Bericht von Dumesle wegen starker Ähnlichkeiten als eine Erweiterung der Version von Gastine dar.⁴⁴² Dabei ignoriert er jedoch die Tatsache, dass Dumesle in den 1820ern durch den haitianischen Norden reiste und seinen poetischen Bericht auf eigene Kontakte und Gespräche mit der lokalen Bevölkerung gründete. Während der Anfangsjahre der Revolution spielten die Bewohner der Nord-Provinz eine überaus aktive Rolle. Insofern dürfte die Bevölkerung bezüglich der Geschehnisse rund um die Bois-Caïman-Zeremonie relativ gut informiert gewesen sein. Zudem kann davon ausgegangen werden, dass einige unter ihnen die Zeremonie entweder unmittelbar miterlebt oder durch Bekannte bzw. Verwandte indirekt davon erfahren hatten und nun ihre Geschichten und Erfahrungen mit Dumesle teilten. Für Laurent Dubois ist eindeutig klar, dass 30 Jahre nach dem Beginn der Revolution: „*there was [...] some historical memory of the ceremony in the Northern Province [...]*“⁴⁴³

Ardouin-Brüder

1853 erschien der erste Band von Beaubrun Ardouins *Etudes sur l'histoire d'Haiti*.⁴⁴⁴ Für den Bericht über die Zeremonie von Bois-Caïman zitierte Beaubrun einen Teil des nicht-veröffentlichten Buches seines verstorbenen Bruders, Célicy Ardouin. Laut Beaubrun würden die Fakten über Bois-Caïman in einem neuen Licht erscheinen, da sein Bruder „[...] *a reçu ces renseignements de l'un des anciens soldats de la troupe des noirs insurgés, et qui avait toujours été au service du roi d'Espagne.*“⁴⁴⁵ Ardouin schrieb über die Zeremonie :

⁴⁴⁰ Zitiert in: Pluchon, Vaudou, p. 304.

⁴⁴¹ Dumesle nennt sie eine „Phytie“, wie die Priesterinnen im Orakel von Delphi. Siehe Hoffmann, Myth, S. 41. Eine Priesterin wurde schon 1818 in *Histoire de l'insurrection des esclaves du nord de Saint-Domingue* von Antoine Métral erwähnt: “[...] *la victime fut un cochon noir (...)une jeune prêtresse, vêtue d'une robe blanche, lui plongea le couteau sacré dans les entrailles[...]*” zitiert in: Hoffmann, Myth, S. 38.

⁴⁴² Hoffmann, Myth, S. 40.

⁴⁴³ Dubois, *The Citizen's Trance*, p. 111.

⁴⁴⁴ Beaubrun Ardouin, *Études sur l'histoire d'Haiti*, Paris, 1853 – 1860.

⁴⁴⁵ Beaubrun, *Etudes*, Tome I, p. 226. Laut Geggus ist dieser Soldat womöglich der ehemalige Sklave Paul Ali. Geggus, HRS, p. 82 und p. 201. Für Hoffmann ist dieser Soldat aber keine vertrauenswürdige Quelle, da er auch behauptete, Toussaint Louverture sei zum Zeitpunkt der Zeremonie bereits aktiver Akteur der Revolution gewesen, obwohl sich dieser erst einen Monat später den Aufständischen anschloss. Siehe Hoffmann, Myth, S. 44.

„Boukman eut aussi recours à la magique influence⁴⁴⁶ du fétichisme. Il conduisit ces hommes crédules au bois nommé Caïman, situé sur cette habitation Lenormand de Mézy : là, une prêtresse plonge le couteau dans les entrailles d'un cochon noir ; la victime bondit, le sang ruissela ; les conjurés en burent avec avidité.”⁴⁴⁷

Obwohl der Haitianer Ardouin sicherlich das Wort „Vodou” in seinem Sprachgebrauch führte, bezeichnete er die Religion der Sklaven als „Fetischismus” und reduzierte so den Glauben seiner Landsleute auf die Verehrung von Gegenständen. Die Männer, die dem Ruf zur Zeremonie folgten, nannte er leichtgläubig. Diese negative und unpassende Beschreibung erinnert stark an die Worte der französischen Beobachter. Die Interpretation wird durch die Herkunft und politische Haltung der Ardouins erklärt: die Ardouin-Brüder waren „Mulatten“ und daher bemüht, die Besonderheit ihrer Gesellschaftsschicht hervorzuheben. Die freien Farbigen waren laut Céligny Ardouin die „*natural protectors*“ der Sklaven⁴⁴⁸ und somit auch die rechtmäßigen Anführer der Revolution und des unabhängigen Haitis. Diese Darstellung der Zeremonie sollte womöglich den kulturellen Unterschied zwischen ehemaligen Sklaven einerseits und den „Mulatten“ / freien Farbigen andererseits veranschaulichen, um die natürliche Herrschaft der Letzteren legitimieren. Laut Hoffmann ist in diesem Bericht „*the distaste oft he Mulatto historian fort he unwashed rebels [...]*“ deutlich.⁴⁴⁹ Viel wichtiger ist jedoch, dass die Zeremonie von Bois-Caïman mit dem Erscheinen von Ardouins Buch von einem angesehenen haitianischen Historiker erwähnt wurde und von da an als historisches Geschehnis gefestigt war.⁴⁵⁰ Die Zeremonie von Bois-Caïman wurde im 20. Jh. in die haitianischen Schulbücher aufgenommen und als Teil der Geschichte und Kultur des Landes von Generationen von Schülern gelernt.⁴⁵¹

Eine weitere interessante Quelle ist das 1954 erschienene *Aperçu sur la formation historique de la Nation haitienne* von Étienne Charlier. Der Autor erzählt die Geschichte der Zeremonie und fügt in einer Fußnote hinzu, dass die Informationen vom Enkelsohn einer Teilnehmerin der Zeremonie stammen:

„Cécile FATIMAN, the wife of Louis Michel PIERROT (...) who later became President of Haiti, participated in the Bois Caïman ceremony. She was the daughter of a Black African woman and a

⁴⁴⁶ Laut Geggus schrieb Céligny in seinem Werk „*terrible influence*“. Beaubrun änderte diese aber zu „*magique influence*“. Geggus, HRS, Fn.9, pp. 249 – 250.

⁴⁴⁷ Ardouin, Études, I, p. 229.

⁴⁴⁸ Geggus, HRS, p. 117.

⁴⁴⁹ Hoffmann, Myth, S. 45.

⁴⁵⁰ Anders als Thomas Madiou, der 1857 in seinem *Histoire d’Haiti* keine Bois-Caïman-Zeremonie oder ein anderes Vodou-Treffen erwähnt. Siehe dazu Hoffmann, Myth, S. 43 – 44.

⁴⁵¹ Ibid., S. 46 - 47. Hoffmann gibt als Beispiele das *Manuel d’Histoire d’Haiti, 1908* von Windsor Bellegarde und *Manuel d’Histoire d’Haiti, 1924* von Justin Chrysostome Dorsainvil.

Corsican prince. Cécile FATIMAN, a green eyed Mulatto woman with long, black silky hair had been sold with her mother in Saint-Domingue (...); she lived in Cap-Haitian until her death, in full possession of her faculties, until the age of 112. I have these particulars from Pierrot Benoit RAMEAU, a grandson of Louis Michel Pierrot and his wife, who authorized me to make them public.“⁴⁵²

Charlier gibt keine weiteren Details zu seiner Quelle und es ist nicht bekannt, ob es sich bei Fatiman um die Vodou-Priesterin handelte, von der schon in vorherigen Berichten die Rede war.

Hoffmanns Analyse führte ihn zur Schlussfolgerung, dass die Bois-Caïman-Zeremonie ein Mythos und eine Fabrikation des böswilligen Siedlers Antoine Dalmas sei. Dalmas' Bericht wurde daraufhin von zahlreichen Autoren aufgegriffen und, je nach politischer Einstellung, ausgeschmückt, bis dieser Mythos schließlich zum historischen Faktum wurde. Hoffmann erntete nach der Präsentation seines Artikels überwiegend negative Kritik. Der haitianische Romanautor Jean Mettelus kritisierte die üblich gewordene Verunglimpfung Haitis vonseiten eines Ausländers und nannte die Bois-Caïman-Zeremonie einen „[...] *foundational myth drawn from a historical event*“.⁴⁵³ Laurent Dubois findet das Problem und den Hintergrund der Quellen, die Hoffmann thematisiert, für überspitzt.⁴⁵⁴ David Geggus hält die Berichte von Dalmas, Dumesle und Ardouin für einen ausreichenden Beweis der Existenz einer Vodou-Zeremonie mit Opferung eines Schweines kurz vor dem Ausbruch der Revolution (obwohl Teile des Geschriebenen unzuverlässig sind).⁴⁵⁵ In der Tat sind vor allem die Schilderung von Dalmas, basierend auf Befragungen von Sklaven, die an der Zeremonie teilnahmen, wie auch der Bericht von Dumesle, einem haitianischen Politiker, der in den 1820ern die historischen Schauplätze der nördlichen Provinz bereiste und direkten Kontakt zur lokalen Bevölkerung hatte, glaubwürdige und standhafte Quellen.

Die spärlichen Primärquellen und politisch-motivierten Berichte der Zeremonie sind für Hoffmann ein Indiz dafür, dass es sich hierbei um eine Kreation eines Kolonisten handele, die mit der Zeit ausgebaut und für diverse Ideologien benutzt wurde. Laënnec Hurbon, haitianischer Soziologe, stellt allerdings fest, dass Hoffmann nur untermauern konnte, dass es keinen Beweis für die Zeremonie gab, jedoch nicht zu beweisen vermochte, dass Bois-Caïman nie stattfand. Hurbon erklärt, dass „[...] *the social context that produced the revolution a priori excluded the voices of slave insurgents from the very documents that have been*

⁴⁵² Charlier Etienne, p. 49, zitiert in: Hoffmann, Myth, S. 48.

⁴⁵³ Dubois, Citizen's Trance, p. 111.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 110.

⁴⁵⁵ Geggus, HRS, p. 82.

used to write its history.“⁴⁵⁶ Sklaven waren von vornherein nicht am Prozess der Geschichtsschreibung beteiligt, da ihnen die nötigen Mittel fehlten und durch ihren sozialen Status in der Sklavengesellschaft keine Möglichkeit hatten, am Verfassen von Dokumenten mitzuwirken, die von geschichtlicher Bedeutung waren und die heute der Geschichtsforschung in Archiven zur Verfügung stehen. Sklavenversammlungen und religiöse Zusammenkünfte wurden von den Kolonialherren verboten: so musste sich alles, was mit Vodou zu tun hatte, im Geheimen abspielen. Folglich sind Dokumente über diese Ereignisse sehr selten, fast unmöglich zu finden und wenn doch, dann nur aus dem Blickwinkel eines weißen Siedlers, der Teil einer mit Vorurteilen bespickten, ängstlichen und rassistischen Oberschicht war.⁴⁵⁷ Diese fehlende Dokumentation ist ein Thema für den haitianischen Anthropologen Michel-Rolph Trouillot. Für ihn ist die Entstehung historischer Archive immer mit einer Ungleichmäßigkeit verbunden, da „[...] *the production of historical narratives involves the uneven contribution of competing groups and individuals who have unequal access to the means for such production.*“⁴⁵⁸ Dadurch würde eine Version oder Perspektive eines Ereignisses hervorgehoben, eine andere jedoch (gewollt) unterdrückt und verschwiegen werden. Trouillot schreibt, dass „*Silences are inherent in history because any single event enters history with some of its constituting parts missing. Something is always left out while something else is recorded [...] Thus whatever becomes fact does so with its own inborn absences, specific to its production.*“⁴⁵⁹ Dieses *Silencing* lässt sich auf die fehlende oder spärliche Dokumentation über Bois-Caïman übertragen; Sklaven hatten keinen Zugang zur Erstellung von historischen Dokumenten und alles was mit Afrika in Verbindung gebracht wurde, so auch Vodou, für eine lange Zeit von Historikern und Wissenschaftler nicht berücksichtigt wurde. Ein weiteres Beispiel dieser „anti-afrikanischen Haltung“ ist die Vernachlässigung bzw. das Stillschweigen der Rolle der *bossales*-Sklaven. Obwohl einige der frühen Führer der Revolution in Afrika geborene Sklaven waren und ein Großteil der aufständischen Truppen zu dieser Gruppe gehörte, wurde ihr Platz in Haitis Triumph zunächst nur beiläufig erwähnt. Für Trouillot hat diese Geringschätzung einen Grund: „[...] *Haitian historians (like everyone else) long assumed that victorious strategies could only come from Europeans or the most Europeanized slaves.*“⁴⁶⁰ Die afrikanischen Elemente wurden vernachlässigt, überschattet und durften nur als zweitrangig für das Entstehen Haitis erscheinen. Vernachlässigung, Stillschweigen und

⁴⁵⁶ Zitiert in: Dubois, *Citizen's Trance*, p. 111.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁵⁸ Trouillot, *Silencing the Past*, p. XIX.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 67.

fehlendes Zeugnis treffen auf die Zeremonie von Bois-Caïman zu. Die Geschehnisse vom August 1791 haben sich jedoch in das kollektive Gedächtnis der Bevölkerung im Norden des Landes eingeprägt und sind Teil einiger Lieder und Zeremonien des Vodou. Im Jahr 1999 führte die Anthropologin Rachel Beauvoir-Dominique, zusammen mit einem Team aus Forschern, mehrere Interviews mit der Bevölkerung im Norden des Landes und besuchte historische Stätten, die mit Bois-Caïman in Verbindung stehen sollten. Sie stellten fest, dass Menschen, mit einer langen Tradition in der Region, die Geschichte der Zeremonie in Erinnerung hielten und (weiter)erzählten. Eine weitere Erkenntnis des Forscher-Teams bestand darin, dass die Erzählungen der lokalen Bevölkerung, ihr Verständnis für Symbolik und Vermächtnis der Zeremonie, welche sich in den verschiedenen Kultstätten und spirituellen Praktiken widerspiegeln, eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Bois-Caïman-Zeremonie erleuchtet und aufklärt, aber zugleich auch erschwert.⁴⁶¹

Die Informationen die es zur Zeit des Aufstandes über die Zeremonie gab, wurden von Sklaven zu Sklaven im Geheimen weitergetragen. Es wäre wenig sinnvoll gewesen, Dokumente zu verfassen, da nur ein Bruchteil der Zwangsarbeiter lesen konnte und die Gefahr um einiges größer gewesen wäre, dass die Verschwörung auffliegen würde. Außerdem verpflichteten sich die anwesenden Teilnehmer der Zeremonie zum absoluten Stillschweigen; in einer unruhigen Zeit (der Unabhängigkeitskrieg dauerte 13 Jahre), in der die Aufständischen um ihre Freiheit kämpften, konnte nur wenigen der anwesenden Teilnehmern der Bois-Caïman Zeremonie in den Sinn kommen, etwas darüber preiszugeben. Erst in den ruhigeren Phasen konnte man frei über das Erlebte sprechen; allerdings waren diese Momente, während des Krieges in Saint-Domingue sowie im permanent instabilen Haiti, eher selten. Wie viele Einzelheiten die Sklaven nach dem Krieg noch zu Berichten wussten und wie viele Teilnehmer und direkte Eingeweihte noch am Leben waren, ist fraglich.

Dalmas und Dumesle lieferten aber eindeutige Quellen, die, wie David Geggus bereits argumentierte, auf eine Vodou-Zeremonie und Opferung eines Schweines schließen lassen.

Der nächste Teil wird sich genauer mit den Geschehnissen der Zeremonie auseinandersetzen, um somit mehr über die Rolle des Vodou im Sklavenaufstand offenzulegen. Folgende Themen werden im Laufe des Kapitels behandelt: Datum und Ort der Zeremonie, die Person und die Rede des Dutty Boukman, die Opfergabe und das Trinken des Opfertierblutes als Pakt der Sklaven.

⁴⁶¹ Siehe dazu Ramsey, *Spirits*, p. 43. Ramsey bezieht sich hier auf den für das haitianische Kulturministerium verfassten Bericht von Beauvoir-Dominique und Lubin „*Investigations autour du site historique du Bois-Caïman: Rapport*“.

6.2.2. Datum und Ort

*„C'est dans la nuit du 22 au 23 août 1791 qu'a commencé à Saint Domingue (aujourd'hui Haïti et République dominicaine) l'insurrection qui devait jouer un rôle déterminant dans l'abolition de la traite négrière transatlantique.“*⁴⁶²

Die UNESCO erklärte den 23. August zum Gedenktag des Sklavenhandels und seiner Abolition, mit dem Verweis, dass der in der Nacht zum 23. August 1791 begonnene Aufstand in Saint-Domingue ausschlaggebend für die Abschaffung der Sklaverei war. In der Tat kam es in dieser Nacht zu Aufständen auf Plantagen im Norden des Landes, die es jedoch auch in der Tagen zuvor gab. Da selbst ein Problem bei der Datierung für ein so großes Ereignis wie den Beginn einer Revolution besteht, finden wir auch Schwierigkeiten beim Festmachen eines genauen Datums der Bois-Caïman-Zeremonie, die oft auf den 14. August 1791 gesetzt wird.⁴⁶³

Allgemein wird die Zeitspanne zwischen 21. - 23. August als Beginn der schwarzen Revolution ausgemacht. Die Sklavenrebellion war keine spontan ausgeführte Aktion. Die konkrete Planung erstreckte sich womöglich über mehrere Wochen. Laut Dalmas bekam die Strategie zur Revolution ihren letzten Schliff am Sonntag, den 14. August 1791. Auf der Lenormand de Mézy-Plantage in Morne-Rouge (Nördliche Provinz) versammelten sich Zwangsarbeiter der „Sklavenelite“; *commandeurs*, Kutscher, Vorarbeiter, Hausangestellte, die alle eine hohe Stellung und das Vertrauen ihrer Herren genossen und dadurch auch Einfluss auf den Rest der Haus- und Plantagensklaven hatten.⁴⁶⁴ Eine zeitgenössische Quelle berichtet, dass zwei Delegierte von jeder Plantage der nördlichen Distrikte sich an diesem Tag auf dem Lenormand-Anwesen trafen.⁴⁶⁵ Laut Geggus versammelten sich dort über 350 Sklaven aus 100 verschiedenen Plantagen.⁴⁶⁶ Die Versammlung in Morne-Rouge war jedoch kein geheimes Treffen. An diesem arbeitsfreien Sonntag hatten sich die Sklaven, mit Erlaubnis ihrer Herren, unter dem Vorwand eines gemeinsamen Abendessens getroffen.⁴⁶⁷ Die Sklaven diskutierten über die politischen Geschehnisse innerhalb der Kolonie und des Mutterlandes. Die Festnahme Ludwigs XVI. im Sommer 1791 wurde von den Sklaven als schlechte Nachricht

⁴⁶² <http://www.unesco.org/new/fr/culture/themes/dialogue/the-slave-route/right-box/related-information/23-august-international-day-for-the-remembrance-of-the-slave-trade-and-of-its-abolition/> (Zugriff: 6.9.2014).

⁴⁶³ Eine Zeremonie an besagten Tag besitzt jedoch wenig adäquate Nachweiskriterien.

⁴⁶⁴ Die Sklavenelite im Norden Haitis bestand überwiegend aus Kreolen. 87 Prozent der Sklavenkutscher wurden in Saint-Domingue geboren. Der Norden des Landes war womöglich der einzige Teil der Kolonie in dem es mehr Kreolen als gebürtige Afrikaner gab. Siehe dazu Geggus, *Slave Society*, p. 12.

⁴⁶⁵ Garron-Coulon-Bericht für die französische Nationalversammlung, 1792 in : Ralph Korngold, *Citizen Tous-saint*, 1945, p. 331.

⁴⁶⁶ Geggus, *HRS*, pp. 83 – 84.

⁴⁶⁷ Geggus, *HRS*, p. 85 und Fick, *Making of Haiti*, p. 91.

wahrgenommen. Dem Worten eines anwesenden „Mulatten“ zufolge hatten der französische König und die Nationalversammlung den Sklaven drei arbeitsfreie Wochentage genehmigt sowie das Verbot der Peitsche als Strafmaßnahme befohlen. Die weißen Plantagenbesitzer und die Kolonialbehörde hatten diese Anordnung aber abgewiesen. Truppen aus Frankreich seien bereits auf dem Weg nach Saint-Domingue, um den königlichen Erlass mit Gewalt durchzusetzen. Dies war jedoch alles nur ein falsches Gerücht, welches seit einiger Zeit auf der Insel die Runde machte, doch war es für die Sklaven ein Hoffnungsschimmer auf mehr Freiheit.⁴⁶⁸

Der geplante Beginn des Aufstandes kann heute nur vermutet werden, doch geht man davon aus, dass sich die Sklaven auf die Nacht des 24. August einigten, um ihren Rachefeldzug gegen die weiße Oberschicht zu starten. Ein Sonntag wäre einfacher für die Sklaven gewesen, zumal sie sich an diesem Tag freier bewegen konnten⁴⁶⁹, doch markierte der 25. August auch den Tag der Wiedereröffnung der Kolonialversammlung in Le Cap. Die Bevölkerung wäre so durch das große Ereignis abgelenkt gewesen und die Sklaven hätten die Möglichkeit gehabt, die politische Elite der Kolonie an einem Tag zu eliminieren.⁴⁷⁰

In der Zeit zwischen der Versammlung auf der Lenormand de Mézy-Plantage und dem vermeintlich geplanten Beginn der Revolte am 24. / 25. August kam es zu vorzeitigen Gewaltausbrüchen und Vorzeichen einer Rebellion. Zuvor hatten Sklaven am 16. August ein Gebäude auf der Chabaud-Plantage der Limbé-Gemeinde in Brand gelegt. Ein beteiligter Sklave gab bei einer Befragung durch den Plantagenbesitzer preis, dass „[...] *all the drivers, coachmen, domestics and confidential negroes, of the neighbouring plantations and adjacent districts, had formed a plot to set fire to the plantations and to murder all the whites.*“⁴⁷¹ Nachdem er seinem Herrn die Verschwörung verraten hatte, teilte er ihm auch noch einige Namen von Sklaven mit, welche die Verschwörung mitgeplant haben sollen. Diese Sklaven verneinten jedoch ihre Beteiligung an einem Komplott und schworen ihren Herren Treue. Die weißen Plantagenbesitzer wurden sich der lauernden Gefahr allmählich bewusst, die Sklaven wiederum wussten, dass ihr Plan zum Aufstand teilweise aufgefliegen war.⁴⁷²

⁴⁶⁸ Fick, *Making of Haiti*, pp. 91 - 92. Laut Glied handelte es sich dabei nur um ein „spektakuläres Gerücht“. Glied, *Sklavenrevolution*, S. 94. Ardouin schreibt, dass die Anführer der Sklaven dieses Gerücht selbst erfunden hätten, um so die letzten Zweifler zu überzeugen. Siehe Ardouin, *Études*, I, pp. 228 – 229.

⁴⁶⁹ Fick setzt den geplanten Ausbruch auf den darauffolgenden Sonntag, die Nacht vom 21. auf den 22. August.

⁴⁷⁰ Geggus, *HRS*, p. 88 und Dubois, *Avengers*, p. 98. Der Rebellenführer George Biassou behauptete, dass die Kolonialregierung, wegen Konflikte mit dem Mutterland, die Absicht hatte die Unabhängigkeit auszurufen. Die Sklavenrevolution machte diesen Plan jedoch zunichte. Siehe Geggus, *HRS*, p. 88.

⁴⁷¹ *Assemblée générale de Saint-Domingue, A particular account of the commencement and progress of the insurrection of the Negroes in St. Domingo [...] being a translation of the speech made to the National Assembly, the 3d of November 1791*, London 1792, p. 2.

⁴⁷² Dubois, *Avengers*, p. 99.

Die Lenormand-Versammlung war ein politisch-motiviertes Treffen der „Sklavenelite“, die sich an diesem Tag über die Vorgehensweise ihres in Kürze stattfindenden Aufstandes einigte. Oft wird diese Versammlung irrtümlich mit der von Bois-Caïman verwechselt oder gleichgesetzt; so wird die berühmteste Vodou-Zeremonie der Geschichte Haitis meistens auf den 14. August 1791 datiert⁴⁷³ und soll auf dem Lenormand-Anwesen stattgefunden haben. Der Ort ist dabei von großer Bedeutung, da man womöglich eine Verbindung zu Makandal herstellen wollte, der hier einst ein Sklave war. Diese Verbindung sollte der Bois-Caïman-Zeremonie eine noch mystischere Bedeutung verleihen und auf den traditionellen Widerstand dieser Plantage hinweisen.⁴⁷⁴ Allerdings ist in der ersten Quelle die Rede von zwei unterschiedlichen Treffen. Dalmas schrieb, dass sich die Sklaven am 14. August auf dem Lenormand-Anwesen in Morne-Rouge versammelten, wo der Plan zu Revolte ausgehandelt wurde, um dann eindeutig zu erwähnen, dass bevor dieser Plan ausgeführt wurde, sich die Sklaven in einem Waldstück namens *Le Caïman*, auf dem Choiseuil-Anwesen, für eine Zeremonie trafen.⁴⁷⁵ Doch nicht nur Dalmas erwähnte einen Ort namens Caïman auf dem Choiseuil-Anwesen; laut Moreau de Saint-Méry befindet sich im *Haut du Cap*-Distrikt, auf der Choiseuil-Plantage, ein Ort namens „*Savane à Caymans*“.⁴⁷⁶ David Geggus stützt sich dazu noch auf eine Karte aus dem späten 18. Jh., auf welcher der Ortsname „*Lagon à Cayman*“, in unmittelbarer Nähe zur Choiseuil-Plantage, zu finden ist.⁴⁷⁷ Für Geggus ist Dalmas eine oft übersehene aber entscheidende Quelle: die Vodou-Zeremonie soll nicht am 14. August auf dem Lenormand-Anwesen stattgefunden haben, sondern einige Zeit später auf dem Choiseuil-Anwesen, etwa 10 Kilometer entfernt.⁴⁷⁸

Beauvoir-Dominique und Lubin stellen Dalmas' Schilderung über eine der Vodou-Zeremonie getrennte politische Versammlung in Frage. Sie weisen darauf hin, dass die Nacht des 14. August auch der Vorabend von Mariä Himmelfahrt, dem christlichen Festtag, war. Dieser Tag war nicht nur für die französischen Siedler, sondern auch für viele Sklaven und freie Farbige von großer Bedeutung. Unter den katholischen Kongolesen war der Kult der Jungfrau Maria besonders ausgeprägt.⁴⁷⁹ Die Schutzpatronin der Kolonie, *Notre Dame de*

⁴⁷³ Bellegardes und Dorsainvil setzen die Zeremonie auf den 14. August. C.L.R. James und Aime Césaire auf den 22. August. Siehe dazu Geggus, HRS, pp. 81 - 82 und Hoffmann, Myth, S. 47.

⁴⁷⁴ Siehe Geggus, HRS, p. 82

⁴⁷⁵ „*Avant de l'exécuter, ils célébrèrent une espèce de fête ou de sacrifice, au milieu d'un terrain boisé et non cultivé de l'habitation Choiseul, appelé le Caïman, où les nègres se réunirent en très-grand nombre.*“ Siehe Dalmas, Histoire, p. 118.

⁴⁷⁶ Siehe Hoffmann, Myth, S. 37.

⁴⁷⁷ Geggus, HRS, p. 86.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 85.

⁴⁷⁹ Die Jungfrau Maria galt als Schutzpatronin Saint-Domngues. Nach ihr wurde 1718 die *Notre-Dame de l'Assomption*-Kathedrale in Cap-Français benannt. Siehe dazu: Ramsey, Spirits, p. 43.

l'Assomption, fand wie viele andere katholische Heilige einen Platz im Vodou-Pantheon: aus ihr wurde *Ezili Kawoulo*.⁴⁸⁰ Das Forscherteam macht darauf aufmerksam, dass heutzutage die jährlichen Feierlichkeiten für den Loa *Ezili Kawoulo* am Abend des 14. August stattfinden. Der Legende zufolge soll die Priesterin, die mit Boukman die Zeremonie führte, von diesem Loa besessen worden sein. *Ezili Kawoulo* war damit in der Zeremonie anwesend und verließ den Körper der Priesterin erst am nächsten Tag. Aufgrund dieser hohen religiösen Bedeutung des 14. August tendieren Beauvoir-Dominique und Lubin dazu, die Zeremonie von Bois-Caïman und die Lenormand-Versammlung nicht zu trennen. Laut den Forschern sollte man es vermeiden auf der Suche nach dem Unterschied zwischen Mythos und Realität in der Geschichte der Haitianischen Revolution, Politik und Religion getrennt voneinander zu analysieren.⁴⁸¹

David Geggus vertraut auf Antoine Dalmas' Bericht und seiner Reihenfolge der Geschehnisse: Am 14. August traf sich die „Sklavenelite“ auf dem Lenormand-Anwesen, zwei Tage später gab es den ersten Anschlag in der Limbé-Gemeinde und am 21. August wurde die Gallifet-Plantage angegriffen. Dutty Boukman begann am 22. August mit seinem Rachefeldzug in Acul, der sich dann wie ein Lauffeuer über den Norden der Kolonie ausbreitete. Der einfachste Tag für die Sklaven, um ein erneutes Treffen auf die Beine zu bringen, wäre ein Sonntag gewesen. Wie die Lenormand-Plantage ist das Choiseuil-Anwesen vom sonntäglichen Markt in Cap-Français, zu dem viele Sklaven gingen, leicht zu erreichen; somit wäre der Sonntag, der 21. August ein treffender Zeitpunkt für die Vodou-Zeremonie gewesen. Die Sklaven hätten sich also auf dem Choiseuil-Anwesen wiedergefunden, um die Verschwörung mit einer Zeremonie zu besiegeln. Daraufhin hätten einige Sklaven, wegen eines Missverständnisses, ihrer Euphorie oder dem Glaube an ihre Unverwundbarkeit, in der Nacht eine der Gallifet-Plantagen angegriffen. Unter Druck der Aussagen verhafteter Sklaven und aus Angst, dass der Plan des Aufstandes aufgefliegen sei, startete Boukman die Revolte daraufhin am nächsten Tag. Die Sklaven hätten aber womöglich einen noch verheerenderen Aufstand erreichen können, wenn der Plan nicht langsam aufgefliegen wäre und die Revolte am 24. August die Plantagen und die Kolonialregierung gemeinsam getroffen hätte.⁴⁸²

Heute findet man im Norden Haitis vereinzelte Vodou-Tempel, die sich untereinander Zeit und Ort der Bois-Caïman-Zeremonie streitig machen. Laut Jean-Baptiste Julien, einem haiti-

⁴⁸⁰ R. Beauvoir-Dominique, *Underground Realms of Being*, p. 162, in: Cosentino (ed.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, pp. 153 - 177.

⁴⁸¹ Siehe dazu Kate Ramsey, *Spirits*, pp. 43 – 44.

⁴⁸² Siehe dazu Geggus, *HRS*, pp. 87 - 88 und p. 91.

anischen Gelehrten, geschieht dies, da jeder Tempel mögliche Pilger und staatliche Hilfgelder anziehen will.⁴⁸³ Unterschiedliche Traditionen über Ort und Datum sind heute im nördlichen Haiti vorhanden, doch geht man nach aktuellem Stand, wie Geggus, Fick und Dubois berichten, von zwei verschiedenen Versammlungen aus. Der 14. August bleibt aber trotzdem ein wichtiger Tag in der Geschichte Haitis, da Sklaven an diesem Tag einen Plan zum Aufstand ausarbeiteten, der später im Bois-Caïman besiegelt wurde.

Für Carolyn Fick bleiben, wegen mangelnder Dokumente, einige Fragen unbeantwortet: Waren alle Lenormand-Verschwörer in der Bois-Caïman-Zeremonie anwesend? Waren die Bois-Caïman-Teilnehmer genau die gleichen Sklaven, die sich eine Woche vorher auf einer politischen Versammlung trafen, oder waren es zwei verschiedenen Gruppen? Dutty Boukman, als einer der Anführer des Aufstandes, war mit hoher Wahrscheinlichkeit an beiden Versammlungen beteiligt.⁴⁸⁴

6.2.3. Dutty Boukman

In der ersten Phase des Sklavenaufstands wurden die Rebellen von Dutty Boukman angeführt, dessen Angriff auf die Clément-Plantage den Beginn der Revolution markiert. Boukmans wichtige Rolle als erster Anführer ließ ihn höchstwahrscheinlich einen Platz bei der Vorbereitung des Aufstandes haben. Daneben soll Boukman aber auch ein Vodou-Priester gewesen sein, den seine Anhänger „Zamba“ nannten⁴⁸⁵ und der die Sklaven im Bois-Caïman auf die Revolte eingeschworen hatte.

Über seine Herkunft ist sehr wenig bekannt. Boukman war kein lokaler Sklave, sondern wurde auf Jamaika geboren und von einem englischen Sklavenschmuggler nach Saint-Domingue gebracht.⁴⁸⁶ Ph.- Albert de Lattre, ehemaliger Siedler und Beamter, nennt Boukman den „[...] *premier Spartacus de Saint-Domingue*“.⁴⁸⁷ Boukman war laut de Lattre kein einheimischer Sklave, sondern entweder ein „*envoyé des Anglais*“ (also ein Gesandter Englands, der Unruhe stiften sollte) oder ein Anführer der 250 Maroons, die der *gouverneur-général* de Bellecombe einst als unabhängig und frei anerkannte.⁴⁸⁸ Weitere Einzelheiten berichten uns seine ehemaligen Sklavenherren. Leclerc, der *procureur-syndic* der Limbé-Gemeinde, be-

⁴⁸³ Geggus zitiert Julien zitiert in: Geggus, HRS, p. 85.

⁴⁸⁴ Fick, *Making of Haiti*, pp. 93 – 94.

⁴⁸⁵ Fick, *Making of Haiti*, p. 92. Laut Thornton ist Zamba ein Kikongo-Spitzname (möglicherweise abgeleitet von „*nzamba*“ (Elefant)), wegen Boukmans großer und kräftiger Statur). Boukman war zwar kein Congo-Sklave, könnte den Namen aber von seinen kongolesischen Anhängern, die einen Großteil seiner Gefolgschaft ausmachten, erhalten haben. Siehe Thornton, „I Am the Subject of the King of Congo“, pp. 185 - 186, in: *Journal of World History*, Vol. 4, No. 2, pp. 181 - 214.

⁴⁸⁶ Fouchard, *Haitian Maroons*, p. 337. Geggus schreibt über Quellen die ihn „*nègre anglais*“ und „*créole des îles anglaises*“ nennen. Siehe Geggus, *Slave Society*, p. 40.

⁴⁸⁷ Ph. Albert de Lattre, *Campagnes des Français à Saint-Domingue, 1805*, p. 48.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 48.

schrieb Boukman als „schlechten Sklaven“. Boukman war Zwangsarbeiter auf der Familienplantage von Leclerc, konnte aber eines Tages flüchten. Bei einer nächtlichen Rückkehr zur Plantage, um Essen zu stehlen, wurde er von Leclercs Bruder angeschossen, verwundet und an die Clément-Plantage verkauft. Boukman wurde auf der dort zum Kutscher ernannt. Seine Position ermöglichte ihm häufigen Aufenthalt in Le Cap und das Knüpfen von Kontakten, die im Falle eines Aufstandes von großer Bedeutung waren.⁴⁸⁹

Der *procureur* (Direktor) der Clément-Plantage lieferte uns einen Bericht, in dem wir Boukman als Anführer der Aufständischen wiederfinden. In der Nacht des Aufstandes in Acul wurde der *procureur* von einer revoltierenden Sklavengruppe angegriffen, doch Boukman rettete ihm das Leben, indem er der Menge befahl, ihn zu verschonen. Der *procureur* erklärte sich seine Rettung dadurch, dass er Boukman stets gut behandelt hatte, als dieser Sklave auf der Plantage gewesen war und ihn zu seinem Assistenten gemacht hatte.⁴⁹⁰

Boukman hatte also schon vor der Revolution einen wichtigen Stellenwert in der Plantagenhierarchie und war als Assistent und Kutscher mit Führungspositionen vertraut. Aufgrund dessen ist es sehr wahrscheinlich, dass er auf Lenormand-Versammlung am 14. August, auf der sich die Sklavenelite traf, anwesend war.

Neben der Herkunft gibt auch der Name Boukmans Rätsel auf. „*Boukman*“ ist wahrscheinlich die französische Schreibweise des englischen „*book man*“. Diesen Namen bekam er womöglich, da er lesen und schreiben konnte oder im Besitz eines oder mehrerer Bücher war. Für die Historikerin Sylviane Diouf handelte es sich bei diesem Buch höchstwahrscheinlich um einen Koran und bei Boukman um einen jamaikanischen Sklaven mit muslimisch-westafrikanischen Wurzeln. Diouf begründet die Theorie des muslimischen Boukmans damit, dass in Afrika ein Muslim „*man of the book*“ genannt wurde und (laut Bericht eines englischen Leutnants) jedes Dorf einen muslimischen Mandinka als Oberhaupt hatte und dieser „*bookman*“ genannt wurde. Boukman soll laut Diouf nicht nur ein Muslim gewesen sein, sondern wie François Makandal, auch ein *marabout*, ein Geistlicher und Gelehrter. Durch diese Qualitäten positionierte er sich ganz oben in der Sklavenhierarchie und wurde zu einem Anführer. Zudem kommt die religiöse und spirituelle Betreuung, mit denen er die Aufständischen motivieren und beeinflussen konnte, unabhängig von deren religiöser Auffassung. Für Diouf wurde die Rolle des religiösen Führers aber fälschlicherweise mit Vodou in Verbin-

⁴⁸⁹ „*Extrait des notes de M. Leclerc* [...]“ zitiert in Yves Benot, *The Insurgents of 1791* [...], p. 102, in: Geggus & Fiering (ed.), *World of Haitian Revolution*, Bloomington, 2009, pp. 99 – 110.

⁴⁹⁰ Der Bericht des unbekannten Autors findet man in Popkin, *Facing Racial Revolution*, 2007, p. 51.

derung gebracht, da der islamische Faktor in der Karibik nicht berücksichtigt wurde.⁴⁹¹

Dem muslimischen Boukman steht aber die Zeremonie gegenüber, in der den Loa ein Schwein geopfert wurde und dessen Blut als Paktbesiegelung getrunken wurde. Sowohl das Schwein als auch das Tierblut gelten im Islam als unrein und der Verzehr ist verboten. Demnach hätte ein gläubiger muslimischer Sklave niemals an einem solchen Ritual teilnehmen dürfen. Eine solche Argumentation zieht allerdings religiöse Grenzen, die es womöglich in Saint-Domingue und in Afrika nicht gab. Sollten Makandal und Boukman tatsächlich islamischer Herkunft oder gar marabouts gewesen sein, so hatten sie ab einem bestimmten Zeitpunkt in der Neuen Welt nicht-muslimische Elemente in ihre Identität einfließen lassen. Wie der haitianische Vodou heute selbst ein Synkretismus ist, hatten die Sklaven im kolonialen Saint-Domingue Elemente verschiedener Religionen in ihrem Handeln und Glauben untergebracht. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Boukman Muslim gewesen ist und sich gleichzeitig mit animistischen Glaubenspraktiken identifizieren konnte. Die Zeremonie von Bois-Caïman und das Trinken von Schweineblut sind aus islamischer Sicht eindeutig verboten und blasphemisch anzusehen, jedoch war es in einem Umfeld wie Saint-Domingue, in dem verschiedene afrikanische Glauben auf engstem Raum konzentriert waren, fast unmöglich eine Religion orthodox auszuleben (da es nur sehr wenige muslimische Sklaven gab) und Kontakte zu anderen Glaubensgemeinschaften zu vermeiden.⁴⁹² Jean Price-Mars erwähnt die religiöse Vielfalt der schwarzen Bewohner der Kolonie : „[...] *la grande masse des nègres arrachés de divers points de l'Afrique et amenés à Saint-Domingue furent des gens pieux attachés à la foi musulmane, dahoméenne et même un peu catholique*“.⁴⁹³ Diese Glauben fanden sich auf Saint-Domingue wieder, doch sie wurden schon in Afrika, nicht erst in der Neuen Welt, vermischt. Price-Mars weist darauf hin, dass bereits Moreau-de-Saint-Méry bemerkte wie die „[...] *Congos mêlent à leur foi catholique un peu de mahométisme, de manière que leur religion forme « un assemblage assez monstrueux*“.⁴⁹⁴ Die Sklaven der Küstenregion zwischen

⁴⁹¹ Siehe Diouf, *Servants*, pp. 152 – 153. Nach dieser Theorie wäre Boukmans Geburtsort aber eher Westafrika, nicht Jamaika, da er sich dort schwerer dem islamischen Glauben widmen konnte. Somit wäre er womöglich als Erwachsener versklavt worden. Diouf nennt ihn aber einen „*Jamaican Muslim*“; auf Jamaika müsste er dann durch seine Eltern oder Umfeld mit dem Islam in Kontakt gekommen sein. Für Diouf ist auch die halb-Afrikanerin Cécile Fatiman möglicherweise eine Muslimin. Fatiman ist eine Form von „Fatima“, der Name der Tochter des Propheten Mohammed. Siehe Diouf, *Servants*, p. 229. So soll die Zeremonie auch nicht in „*Bwa Kayiman*“ stattgefunden haben, sondern nahe des „*Bwa Kay Imam*“, was auf Kreolisch übersetzt so viel wie „in der Nähe des Hauses vom Imam“ heißt. Die Zeremonie soll folglich nahe Boukmans Haus stattgefunden haben, der ein Imam (religiöse Figur, islamischer Ehrentitel) war. Siehe Georges E. Fouron, *The History of Haiti* in Brief, p.49 Fn. 6, in: Spears (ed.), *The Haitian Creole Language*, pp. 23 – 54.

⁴⁹² Siehe dazu Gomez, *Black Crescent*, pp. 88 – 90.

⁴⁹³ Price-Mars, *Une étape*, 1929, p. 91 (Online-Dokument. Zugriff am 06.09.2014 auf : http://classiques.ugac.ca/classiques/price_mars_jean/etape_evolution_haiti/etape_evolution_haiti.html).

⁴⁹⁴ Ibid., p. 91.

Senegal und Sierra-Leone identifizierte Saint-Méry als „*Mahométans*“. „*Mais cette religion*“, schrieb Saint-Méry, „*est mêlée d’une idolatrie, qui prévaut d’autant plus, qu’on pénètre d’avantage dans l’intérieur* [...]“⁴⁹⁵

Wie sieht es mit Boukmans Verbindung zur Bois-Caïman Zeremonie aus? Antoine Dalmas erwähnte ihn nicht in Verbindung mit Bois-Caïman, sondern erst später als einen der Sklavenanführer.⁴⁹⁶ Auch bei de Gastine und Dumesle finden wir den Namen Boukman nicht bei der Zeremonie. Dumesle gibt zwar die berühmte Rede / Predigt eines Opferbringers wieder, ohne aber Namen zu nennen. Pierre Pluchon findet diese Abwesenheit sehr verwunderlich und hinterfragt Dumesles Bericht: hatte sich die Legende um Boukman in den 1820ern, als Dumesle den Norden Haitis bereiste, noch nicht etabliert oder spiegelte diese Abwesenheit eine alte Feindschaft wieder? In anderen Worten; hatte sich Dumesle, ein „Mulatte“ aus dem Süden Haitis, geweigert den „Afrikaner“ Boukman zu verherrlichen und ihn deshalb mit Absicht nicht erwähnt?⁴⁹⁷ Dumesle benutzte griechisch-römische Symbole und Poesie, um seinen Bericht über Bois-Caïman und eine darauffolgende Zeremonie, beides durchaus afrikanischen Rituale, für seine Leserschaft zu „verschönern“: aus dem Vodou-Priester Boukman wurde deswegen womöglich ein unbekannter Prophet.

Erst 1843 wird Dumesles Orator-Opferbringer vom französischen Abolitionisten Victor Schoelcher in seinem *Colonies étrangères et Haiti* mit Dutty Boukman identifiziert.⁴⁹⁸ Schoelcher hatte sicherlich Berichte über Bois-Caïman gelesen, doch verfasste er sein Werk nachdem er in den Jahren zuvor die Karibik bereiste und so vor Ort durchaus einige Informationen sammeln konnte.

„[...] *les nègres du nord*“, schrieb Schoelcher, „*s’assemblent au fond des épaisses forêts qui couvrent le morne rouge, et, dirigés par Boukman, un de ces chefs qui sortent toujours des rangs quand les hommes en ont besoin, forment une vaste conjuration. [...] Boukman, fidèle aux superstitions africaines, fait des invocations magiques; et, comme inspiré de l’Esprit, il prononce cet oracle au milieu de la tempête.*“⁴⁹⁹

Wie vom Heiligen Geist⁵⁰⁰ angeregt, verkündete Boukman, ein Anführer in Zeiten der Not die Prophezeiung und blieb den afrikanischen „Aberglauben“ dabei treu. Schoelcher kopierte

⁴⁹⁵ Saint-Méry, Description, Tome I, p. 28.

⁴⁹⁶ Dalmas, Histoire, p. 121.

⁴⁹⁷ Pluchon, Vaudou, p. 301.

⁴⁹⁸ Schoelcher, Colonies étrangères et Haiti, Tome II, Paris, 1843. Hoffmann kritisiert diese Identifikation später mit dem Argument, dass Boukman die Führung der ersten Aufständischen übernahm und man deswegen annahm, dass er auch an der Zeremonie von Bois-Caïman teilnahm (und aktiv mitwirkte). Hoffmann, Myth, S. 42.

⁴⁹⁹ Schoelcher, Colonies, II, p. 99.

⁵⁰⁰ Mit „l’Esprit“ könnte der Heilige Geist gemeint sein. Schoelcher setzte Boukman demnach zwischen afrikanischem Priester und christlichem Prophet.

daraufhin die Rede, die man bei Dumesle fand und ließ Boukman die berühmt-gewordenen Worte sprechen:

*„Bon Die qui fait soleil qui claire nous en haut,
Qui souleve la mer, qui fait gronde l'orage;
Bon Die la zot tende, caché dans youn nuage,
Et la li gade nous, li vouai tout ça blancs fait.
Bon Die blancs mande crime et par nous vie benfêts
Mais Die la qui si bon, ordonnin nous vengeance;
Li va condui bras nous, li ba nous assistance.
Jette potrait Die blancs qui soif dlo dans gié nous,
Coute la liberté qui pale cœur nous tous”*⁵⁰¹

Wie lässt sich diese Predigt oder Rede erklären? Wer ist mit *Bon Die* gemeint? Hoffmann unterstellt Dumesle Blasphemie und Verteidigung der Volksreligion Haitis. So soll Dumesle Vodou über den Katholizismus gestellt und den „Gott der Weißen“ als Tyrannen dargestellt haben, während der „Gott der Schwarzen“ eigentlich nur Gutes wollte.⁵⁰² Allerdings ist diese Theorie eher unwahrscheinlich, da Dumesle die Szene um Bois-Caïman schon reichlich mit europäischer Mythologie „verschönerte“ und kein Anhänger des Vodou zu sein schien, sondern als „Mulatte“ wahrscheinlich dem Christentum angehörte. Es könnte sich hier um ein und denselben Gott handeln, der dualistische Züge zeigt und sich den Weißen und Schwarzen anders offenbart, oder aber von den Weißen für Verbrechen missbraucht wird, obwohl dieser Gott nur Gutes will. Die Sklaven sollten das Bild des Gottes der Weißen verwerfen, um ihre Freiheit kämpfen und Gottes Hilfe erwarten. Dieser Gott wäre immer noch „christlich“, aber nicht der Gott der Weißen oder der Kirche, welche die Sklaverei billigte. Für Volvick Ricourt hatte die Zeremonie nichts mit Vodou zu tun; Boukman appellierte an Gott den Schöpfer und Erschaffer des Universums.⁵⁰³ *Bon Die* kann aber auch als höchstes Wesen im haitianischen

⁵⁰¹ Dumesle zitiert in Schoelcher, Colonies, II, p. 99. Es gibt verschiedene kreolische Versionen der Rede, die sich jedoch nur in Leseart und Akzentsetzung unterscheiden. Siehe dazu auch die Version von Pluchon, Vaudou, p. 30.

„Der Gott der die Sonne erschuf und uns von oben erleuchtet, der das Meer erhebt und Gewitter toben lässt, versteckt in den Wolken, sieht er uns und alles was die Weißen tun. Der Gott der Weißen verlangt Verbrechen, unser verlangt nur Gutes. Doch dieser Gott der so gut ist, befiehlt uns Rache. Er wird unseren Arm führen und uns unterstützen. Stürzt das Bild des weißen Gottes, der unsere Tränen will. Hört die Stimme der Freiheit, die in unser aller Herzen spricht“ Eigene Übersetzung der französischen Version. Für eine weitere Übersetzung siehe James, Schwarze Jakobiner, S. 104.

⁵⁰² Hoffmann, Myth, S. 41.

⁵⁰³ Ricourt in: Hoffman, Myth, S. 49.

Vodou und den einheimischen Religionen Westafrikas gesehen werden. Dieser allmächtige Schöpfer wird im Alltag zwar nicht von den Gläubigen verehrt, da er sich von der Welt entfernte und als unerreichbar galt, doch könnte eine so große Prüfung wie der bevorstehende Aufstand, die Sklaven dazu bewegt haben, an die größtmögliche Macht zu appellieren.⁵⁰⁴ Für Geggus ist die Spekulation um Boukmans Rede unnötig. Zwar ist es sehr wahrscheinlich, dass Boukman eine Rede vor den Versammelten hielt, die sich gegen die weißen Sklavenhalter richtete, doch mehr kann man zu diesem Thema nicht sagen da, wie Geggus unterstreicht: „[...] *these are Dumesle's words of 1824, not Boukman's of thirty years before*“.⁵⁰⁵ Dumesles Reise zu den historischen Stätten im Norden des Landes brachten ihm sicherlich einige Details über Boukman und die Zeremonie von Bois-Caïman. Dass eine Rede, Predigt oder Gebet während der Versammlung gehalten wurde, ist auch mehr als wahrscheinlich, doch die angebliche Rede stammte aus Dumesles Feder, nicht aus Boukmans Mund. C.L.R. James schreibt in seinem *Black Jacobins*, dass Boukmans „Wortlaut wie so manch anderer Text, der aus ähnlichem Grund vorgetragen wurde, erhalten geblieben ist“.⁵⁰⁶ doch beseitigt dies Geggus' Skepsis nicht. Außerdem wäre für Geggus die Rede, falls authentisch, eher der Lenormand-Versammlung zuzuschreiben, als der Vodou-Zeremonie von Bois-Caïman. Carolyn Ficks Argument, dass einige Nonnen aus Cap Français, beim Sklavenangriff auf Le Cap, Boukman sahen und hörten wie er die Zeile „*Coute la liberté qui pale cœur nous tous*“ immer wieder wiederholte, ist für Geggus unglaublich. Briefe dieser Nonnen wurden für eine Publikation benutzt, die im Jahr 1889 veröffentlicht wurde, im gleichen Jahr wie Victor Schoelchers *Vie de Toussaint Louverture*, wo Dumesles Zeilen wieder auftauchten. Geggus schließt daraus, dass der Verfasser nicht nur die Briefe der Nonnen untersuchte, sondern sich auch von Schoelchers Werk inspirieren ließ. Im Übrigen waren die Nonnen über 250 Meter von den Kampfhandlungen entfernt gewesen und hätten über außergewöhnliche Fähigkeiten verfügen müssen, um Boukman gesehen und gehört zu haben.⁵⁰⁷ Was ist mit Boukman, den James einen „*Paploi oder Hoher Priester*“ nennt?⁵⁰⁸ Dubois und Fick bezeichnen Boukman in ihren Werken zwar als einen „*religious leader*“, jedoch ist diese Rolle nicht sicher.⁵⁰⁹ Geggus weist darauf hin, dass moderne historische Werke Boukman als Vodou-Priester darstellen, frühe französische und haitianische Quellen das aber nicht tun.⁵¹⁰

⁵⁰⁴ Für die Diskussion um die Natur von Boukmans *Bon Die* siehe Fick, *Making of Haiti*, p. 264.

⁵⁰⁵ Geggus, HRS, p. 89.

⁵⁰⁶ James, *Schwarze Jakobiner*, S. 104.

⁵⁰⁷ Geggus, HRS, pp. 89 – 90.

⁵⁰⁸ James, *Schwarze Jakobiner*, S. 100.

⁵⁰⁹ Dubois, *Avengers*, p. 99 und Fick, *Making of Haiti*, p. 91.

⁵¹⁰ Geggus, HRS, p. 89.

Beaubrun Ardouins Werk, das sich auf die Aussagen eines ehemaligen Soldaten stützte, ist bei der Suche nach der Boukman Priesterfunktion wichtig. Ardouin schrieb, dass das Edikt des Königs, das den Sklaven drei freie Tage versicherte und die französischen Truppen, die auf ihrem Weg nach Saint-Domingue waren, von den Anführern der Verschwörung selbst erfunden wurde, um die Sklaven zu ermutigen und für den Aufstand zu gewinnen. Die Vodou-Zeremonie wurde laut Ardouin organisiert, um die letzten Zweifel der Sklaven, die Ardouin „*hommes crédules*“ nannte, zu beseitigen.⁵¹¹ Laut Hoffman organisierte Boukman Ardouins Bericht zufolge die Zeremonie, um sich den Gehorsam der Sklaven zu sichern.⁵¹² Er schrieb außerdem, dass „*Boukman prêta le terrible serment de diriger l'entreprise, serment commandé par la prêtresse : les assistants jurèrent après lui, dans la même attitude, de le suivre et d'obéir à ses volontés.*“⁵¹³

Nach Ardouins Ausführungen soll es auch eine Priesterin gewesen sein, welche die Zeremonie geleitet und dabei die Tieropferung vollzogen hatte. Sie nahm Boukman den Eid ab, den Aufstand zu führen und ließ die Sklaven schwören, Boukman zu gehorchen. Dem vermeintlichen Vodou-Priester wird hier nur eine sekundäre Rolle zu Teil. Die Priesterin, die schon bei Métral und Dumesle vorkam, war hier die zentrale religiöse Figur der Zeremonie. Ob Boukman dabei als ihr Gehilfe agierte oder beide die Zeremonie gemeinsam leiteten, wie der „König“ und die „Königin“ im Bericht von Saint-Méry, ist ungewiss. In den historischen Quellen findet man sehr wenig, was darauf schließen lässt, dass Boukman ein Vodou-Priester war. Hinzu kommt, dass ihm im modernen Vodou kaum gedenkt wird und er, im Gegensatz zu François Makandal, der im Petro-Pantheon seinen Platz hat, auch nicht in Rigauds Liste der Loa auftaucht.⁵¹⁴ Boukmans religiöser Hintergrund bleibt daher ungeklärt. Es ist gut möglich, dass er ein muslimischer Sklave war, der seinen Glauben aus Westafrika in die Neue Welt gebracht hatte oder in der Kolonie, durch Freunde und Umfeld in Kontakt mit dem Islam kam. In Angesicht der jahrelangen Unterdrückung durch die Plantagenbesitzer und der bevorstehenden, gefährlichen Revolution, ordnete Boukman seinen Glauben unter und nahm wie jeder an der Zeremonie teil, um so mit den anwesenden Sklaven zu einer starken, homogenen Gruppe zu wachsen. Boukman konnte aber genauso gut mehrere Religionen vereinen und ohne Schwierigkeiten einen monotheistischen Glauben mit einem animistischen Ritual vereinen, wie es seine Mitmenschen zu jener Zeit taten und die Vodou-Anhänger heute noch zu tun pflegen. Die Rolle des Vodou-Priesters wurde ihm erst im Laufe der Zeit zugeteilt und

⁵¹¹ Ardouin, *Études*, I, p. 226.

⁵¹² Hoffmann, *Myth*, S. 45.

⁵¹³ Ardouin, *Études*, I, p. 226.

⁵¹⁴ Geggus, HRS, p. 248 Fn. 64. Für die Liste siehe Rigaud, *La tradition voodoo*, pp. 141 - 155.

ist historisch nicht nachweisbar. Als erster Anführer der Sklaven ist es aber mehr als wahrscheinlich, dass er an der Lenormand-Versammlung teilnahm und kurze Zeit später, bevor er mit dem Angriff in der Limbé-Gemeinde die Tore der Revolution öffnete, einen wichtigen Platz bei der Zeremonie von Bois-Caïman einnahm.

6. 2. 4. Petro-Ritual

Einige der Quellen der Bois-Caïman-Zeremonie berichten über die Opferung eines Schweines: Dalmas und Ardouin erhielten ihre Information, laut eigenen Angaben, von zeitgenössischen Zeugen. Andere Quellen ersetzen das Opfertier jedoch durch einen Schafbock (Gastine) oder einen Stier (Dumesle). Vor allem Dumesles Bericht ist hier hervorzuheben, da er von zwei unterschiedlichen Zeremonien spricht, in der neben dem Stier auch ein Schwein geopfert wurde. Das Erscheinen des Schafbocks bzw. des Bullen lässt sich bei beiden Berichten mit der Vorliebe der Autoren für griechisch-römische Kultur und ihrem Versuch den afrikanischen Charakter der Zeremonie zu vertuschen, erklären. Trotz der heute anerkannten Version der Opferung eines schwarzen Schweines, wirft das Erscheinen anderer Opfertiere, ob von den Autoren erfunden oder tatsächlich auf Traditionen und Aussagen basierend, neues Licht auf die Geschehnisse vom August 1791. Der Haitianer Lucien Smarth sieht die haitianische Revolution durch mehrere Zeremonien zu Ehren der Loa eingeweiht. Die Versammlung von Bois-Caïman ist für ihn eine „*légende de fondation*“, die stellvertretend alle einzelnen Zeremonien symbolisiert, die es vor dem Aufstand gab.⁵¹⁵ Bois-Caïman wäre so das Flaggschiff der Vodou-Zeremonien Saint-Domingues; durch ihre Besonderheit, wegen der Präsenz Boukmans, ihrem Einfluss auf die Anwesenden, ihrer Größe oder wegen des Stattfindens kurz vor Ausbruch der Revolution, erschien diese Zeremonie in den Berichten und Erzählungen der damaligen Zeit und brannte sich ins kollektive Bewusstsein der heutigen Haitianer ein.

Die Theorie von mehreren Zeremonien scheint nicht unrealistisch. Wie bereits erwähnt, fand das politisch-motivierte Treffen der Sklaven auf dem Lenormand-Anwesen am 14. August, dem Vorabend eines wichtigen religiösen Feiertages statt; der Glaube der Sklavenelite, ob katholisch oder afrikanisch-animistisch, wäre auch an diesem Tag in den Vordergrund gerückt. Bis zur Bois-Caïman Zeremonie, welche die Sklaven aus mehreren Plantagen versammelte, verging eine Woche: viele der Sklaven, die den Glauben ihrer Heimat nicht abge-

⁵¹⁵ Smarth, *Culture née dans la lutte*, 1984, p. 134, zitiert in : Hoffmann, *Myth*, S. 36.

schworen hatten, hätten sich durch kleinere Zeremonien auf den großen Tag des Aufstandes vorbereiten können. Verschiedene Zeremonien ehren verschiedene Loa, die wiederum nicht alle die gleichen Tiere und Opfergaben in den Ritualen akzeptieren. Ein Stier könnte tatsächlich während einer anderen Zeremonie zu Ehren des westafrikanischen Kriegsgottes Ogun, der noch heute so angebetet wird, geopfert worden sein. Diese unterschiedlichen Zeremonien könnten laut Dubois frühe Versionen der zwei großen Ritualformen sein, die man im heutigen Vodou wiederfindet: Rada und Petro⁵¹⁶

Wie bereits erwähnt entstammt der Rada-Ritus des heutigen Vodou aus der Religion der Rada-Sklaven aus dem Golf von Guinea. Die Loa der Rada sind laut Brown intime Wesen, die mit der alltäglichen Beschützung assoziiert werden; sie werden definiert durch Güte und familiäre Verbundenheit⁵¹⁷ Maya Deren schreibt, dass der Rada-Ritus für die Tradition Afrikas und das Königreich Dahomey stehe: eine gut-organisierte, auf Landwirtschaft-basierende Gesellschaft, in der die Götter diese Stabilität beschützen. Diese Götter waren gütig, wohlwollend, väterlich, und schützten die Bevölkerung vor Schwierigkeiten, aber stellen eher passiv-defensive Mächte dar. Die Neue Welt, in der sich die Menschen Dahomeys nun vorfanden, war jedoch geprägt von äußerster Brutalität und Schrecken. Die Stabilität Dahomeys, welche den Einwohnern ein geordnetes Leben sicherte, wurde hier gebrochen und existierte nicht mehr; die defensiven Götter Dahomeys konnten auf diese radikale Situation keine Antwort geben. Aktives Handeln war in dieser Not gefordert⁵¹⁸ Für Deren hatte weder der Glauben und die Ordnung der Heimat die Sklaven auf eine solch fürchterliche Situation wie die Plantagensklaverei vorbereitet, noch hatten die Rada-Loa, die sich auf Saint-Domingue entwickelten, die Fähigkeit die Sklaven zu einer Revolte zu bewegen.⁵¹⁹

Derens Ansicht nach war das Leid der Sklaven in der Neuen Welt entscheidend für die Entstehung der Petro-Nation. Petro entstamme der Wut und dem Zorn über die Ungerechtigkeit und Grauen der Sklaverei; aus diesem Zorn entspringe die im Petro beheimatete Gewalt, die sich dem brutalen Schicksal der Afrikaner entgegensetze. Unterdrückung und Gewalt in der Neuen Welt habe das Sanfte und Stabile Dahomeys zerstört. Diese neue Situation habe eine Reaktion gefordert, die schließlich in Gegengewalt mündete. Während Rada seine Hände schützend über die Kinder Dahomeys legt, sind die Petro-Loa aggressive Akteure, die sich in damaliger Zeit von der jahrelangen Unterdrückung und Gewalt der Sklavenhalter nährten und so ihre zerstörerische Macht während der Revolution entfalteten. Laut Deren gab der Petro-

⁵¹⁶ Dubois, *Avengers*, p. 102.

⁵¹⁷ Karen McCarthy Brown, *Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogun in Haiti*, p. 67.

⁵¹⁸ Deren, *Divine Horsemen*, pp. 60 – 61.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 64.

Kult den entflohenen Sklaven in den Bergen die Kraft und Organisation, um sich gegen die weiße Herrschaft zu verschwören, um die Plantagen zu überfallen und um den Rest der Sklaven im Freiheitskampf zu leiten. Petro zeigte aber nicht nur Wirkung und Einfluss, sondern wurde auch zeitgleich von dem Kampf gegen die weiße Unterdrückung beeinflusst.⁵²⁰ Die Opferung eines Schweines während der Zeremonie von Bois-Caïman ist für Deren ein Beweis, dass es sich bei dieser um eine Petro-Zeremonie handelte, da das Schwein auch heute als Opfertier in solchen Ritualen vorkommt.⁵²¹ Da in der Nord-Provinz Saint-Domingues mehr als die Hälfte der in Afrika geborenen Sklaven west-zentralafrikanische Bantu (Congo-Nation) waren, sieht David Geggus die Möglichkeit, dass die Zeremonie von Bois-Caïman ein [...] *Kongolese counterpart to the Creole-dominated Lenormand meeting the previous Sunday*“ war.⁵²²

Die Identität der Priesterin, welche angeblich die Zeremonie leitete, bleibt weiterhin ungeklärt. Ob es sich bei der Person um Cécile Fatiman handelte, die behauptete eine Teilnehmerin der Zeremonie gewesen zu sein, ist offen. Laut Deren könnte es sich bei der Priesterin entweder um eine Frau namens Marinette gehandelt haben, oder die besagte Priesterin wurde von einem brutalen und wichtigen Petro-Loa, der auf den Namen „Marinette“ hörte, besessen.⁵²³

Aus religiöser Sicht wird ein Mensch, von dem ein Loa Besitz ergreift, zu dessen Wirt. Der Loa ist somit persönlich bei einer Zeremonie präsent, und agiert durch den Menschen.⁵²⁴ *Marinette* ist dabei nicht der einzige Loa, der mit Bois-Caïman in Verbindung gebracht wird. Auch *Ezili Kawoulo*⁵²⁵ wird häufiger als Loa der Zeremonie genannt; beide sind Formen der Ezili/Erzulie in der Petro-Nation. Erzulie, der Loa der Liebe, findet kein Beispiel in Afrika, sie ist keine eingeführte Göttin aus dem Glauben Dahomeys oder Yoruba, sondern wurde in Haiti „geboren“. Wie viele andere Loa manifestiert sich Erzulie in verschiedene Rada- und Petro-Aspekte. *Erzulie Freda*, die Dame des Luxus und der Liebe, ist im Rada-Pantheon be-

⁵²⁰ Deren, *Horsemen*, p. 62. Der Petro-Kult hat in der Tat kreolische Einflüsse; in den heutigen Zeremonien ist das Knallen einer Peitsche üblich. Dieses Geräusch repräsentiert laut Deren “ *a never-to-be-forgotten ghost*”. Laut Dubois werden mit dem Peitschenknall die Loa zur Zeremonie gerufen. Siehe Deren, *Divine Horsemen*, p. 62 und Dubois, *Citizen's Trance*, p. 124.

⁵²¹ Ibid., Fn. p. 63 und Métraux, *Voodoo*, p. 169.

⁵²² Geggus, *HRS*, p. 91 und Geggus, *Sugar and Coffee Cultivation*, Table 2.8. p. 81.

⁵²³ Deren, *Horsemen*, Fn. p. 63. Sollte es sich dabei um eine Priesterin namens Marinette gehandelt haben, wurde diese später im Pantheon der Petro-Loa aufgenommen. Siehe Deren, *Divine Horsemen*, p. 83 und Rigaud, *La tradition vaudoo*, p. 153.

⁵²⁴ Der Vodou-Anhänger wird in einem solchen Fall zum „chwal“ (Pferd) des Loa, [...] *das heißt die Gottheit artikuliert sich durch den Körper der Menschen, indem sie diesen temporär übernimmt oder „reitet“*.“ Siehe Schmiderer, „Let's give them thanks to all the LWA“, S. 278. In: W. Zips (Hg.), *Afrikanische Diaspora*, Münster, 2003, S. 267 - 290.

⁵²⁵ Nathaniel S. Murrell, *Afro-Caribbean Religions: An Introduction* [...], 2010, p. 63.

heimatet, während *Erzulie Dantor*, ein wilder und kämpferischer Petro-Loa als Beschützerin der Frauen und Kinder gilt. *Erzulie Ge-Rouge* (Kreolisch für “rote Augen”), die Furie der Rache, ist ein weiterer Petro-Loa.⁵²⁶ Eine oder mehrere dieser aggressiven und kämpferischen Petro-Versionen (*Erzulie Dantor*, *Erzulie Kawoulo*, *Erzulie Ge-Rouge*, *Marinette*) sind es, die der Bois-Caïman-Zeremonie beigewohnt und die Priesterin besessen haben sollen.⁵²⁷ Neben *Erzulie* soll auch *Ogun Feraille*, ein Nago-Loa (Yoruba), der den afrikanischen Kriegsgott *Ogun* repräsentiert, während der Zeremonie gehuldigt worden sein.⁵²⁸ Wie bereits gesehen, besteht Grund zur Annahme, dass sich Sklaven mit mehreren Zeremonien auf die Revolte vorbereitet hatten, wovon sich eine wahrscheinlich gezielt mit Opfergaben an den „Kriegsherren“ *Ogun* gerichtet hatte.

Laut Dalmas und Ardouin wurde während der Bois-Caïman-Zeremonie, im Rahmen eines Eides, das Blut des Opfertieres von den Anwesenden getrunken. Ein Schwur, der mit dem Trinken des Opfertierblutes besiegelt wird, ist im heutigen Vodou, ob Petro oder Rada, aber nicht anzufinden. Solche Rituale rücken die Bois-Caïman in ein neues Licht. Robin Law weist daraufhin, dass im Gebiet des Kongo, in dem der Petro-Kult seinen Ursprung hat, sich keine Überlieferungen oder Berichte über Zeremonien finden, in denen ein Pakt oder Eid mit dem Trinken von Blut besiegelt wurde. Dagegen haben in der Bucht von Benin / Dahomey solche rituellen Blutpakte, einige davon sogar mit Opferung eines Schweines, eine lange Tradition.⁵²⁹

6. 2. 5. Ein Blutpakt Dahomeys

Die Verbindung zwischen Bois-Caïman und einem westafrikanischen Blutpakt wird bereits in Alfred Métraux’ berühmtem Werk über den haitianischen Vodou erstellt. Für ihn ist die Bois-Caïman Zeremonie ein Blutpakt, mit dem „[...] *the Dahomeans, in a dangerous undertaking, bound themselves to their comrades*.“⁵³⁰ Métraux bezieht seine Informationen aus dem Werk von Paul Hazoumé, *Le Pacte de Sang au Dahomey*.⁵³¹ Hazoumé untersuchte das Ritual des Blutpaktes bei den Völkern Dahomeys und fand diese Form des Bündnisses unter anderem

⁵²⁶ Siehe Dayan, *Erzulie: A Women’s History of Haiti*, in: *Research in African Literatures*, Vol.25, No. 2, 1994, pp. 5-31; Kaiama L. Glover, *Haiti Unbound: A Spiralist Challenge to the Postcolonial Canon*, Liverpool, 2010, p.87 und Deren, *Divine Horsemen*, pp. 82-83 (Tabelle einiger Loa mit ihren Petro- und Rada-Manifestationen).

⁵²⁷ Siehe McAlister, *Possessing the Land for Jesus*, p. 188, in: P.C. Johnson (ed.), *Spirited Things*, Chicago, 2014, pp. 177 - 204 und Murrell, *Afro - Caribbean Religions*, p. 63.

⁵²⁸ Dubois, *Citizens Trance*, p. 110.

⁵²⁹ Law, *Bois Caïman*, pp. 9 – 10.

⁵³⁰ Métraux, *Voodoo*, p. 42.

⁵³¹ Paul Hazoumé, *Le Pacte de Sang au Dahomey*, Paris, 1937.

bei den Fon, den Adja (Allada) und den Yoruba. Die Praktik nennt sich bei den Fon *alê* (von *ilê*: die Erde) oder *vodoun-nou-nou*; den „*vodoun* / Gottheit trinken“. Die Adja nennen es *zodoudou* („Feuer essen“) und die Yoruba *imoule* („Erde trinken“).⁵³² Hazoumé stellte in seiner Studie fest, dass die Bevölkerung Dahomeys jedes wichtige Vorhaben (wirtschaftliche Zusammenarbeit, Diebstahl, Mord...) mit einem Blutpakt besiegelte, selbst wenn es sich bei den Parteien um jahrelange Freunde handelte.⁵³³ Dieser Blutpakt westafrikanischer Völker, so Hazoumé weiter, bewirke drei Dinge: „[...] *l'esprit de solidarité (pour le bien ou le mal), une confiance illimitée parmi les contractants, et enfin une grande discrétion à l'égard des confidences faites au nom du pacte de sang qui châtie infailliblement les parjures.*“⁵³⁴ Der Pakt sei im Prinzip eine lobenswerte Bruderschaft, der den Teilnehmern absolutes Vertrauen, Treue und gegenseitige Unterstützung auferlege.⁵³⁵ Dabei wird der Pakt in allen Gesellschaftsschichten und für verschiedene Motive genutzt: Könige, die ihre Untertanen „den Fetisch trinken“ lassen, um sich Loyalität und Ergebenheit zu sichern; eine Gemeinschaft, die sich durch den Blutpakt Zusammenhalt im Kampf gegen eine mächtigere Person auferlegt; der Familienvater, der sich die Treue seiner Diener, Frauen und Nachkommen sichert; „Brüder“, die einen Bund eingehen, um sich gegenseitig bei Bau- und Feldarbeiten zu helfen oder einander vor der Ungerechtigkeit eines Mächtigeren zu schützen und im Todesfalle zu rächen.⁵³⁶ Dabei geht es vor allem um die Bestrafung durch höhere Mächte, die bei einem Eidbruch erfolgt; Anschwellen des Körpers oder Fieberwahn, sind nur einige von möglichen Todesstrafen, die den Eidbrecher treffen könnten und die Macht des Blutpakts manifestieren.⁵³⁷

Die einfachste Form des Rituals ist das Trinken von Blut (aus kleinen Schnittstellen am Handgelenk) des jeweils anderen. Weitere Rituale beinhalten einen Trank, der neben dem eigenen Blut unter anderem auch aus Tierblut, Erde (entnommen von einem *vodoun*-Schrein), Asche und alkoholischen Getränken bestehen kann oder durch diese ersetzt wird.⁵³⁸ Das Tierblut, welches dem menschlichen Blut beigemischt wird oder dieses ersetzt, entstammt meist einem Geflügel. Doch in den vierzehn Varianten, die Hazoumé beschrieb, wurde sechsmal das Blut eines geopfertem Schweines als Ersatz oder weiterer Inhalt benutzt: darunter auch bei den Adja und in der Region Agbomè (Abomey, die historischen Hauptstadt Da-

⁵³² Hazoumé, *Pacte de sang*, pp. 1 – 2.

⁵³³ *Ibid.*, p. 1.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 3.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 46 und p. 136.

⁵³⁷ Law, Bois Caïman, p. 10. Law weist darauf hin, dass es sich beim Blutpakt nicht um ein Ritual handelt, das aus den Parteien „Blutsverwandte“ machen sollte.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 10.

homeys).⁵³⁹ Das Schwein ist laut Hazoumé ein Zeichen der Diskretion, da es sein Leben lang auf den Boden starrt, um Futter zu suchen, selten zum Himmel aufblickt und nicht neugierig ist.⁵⁴⁰ Allerdings wird die symbolische Bedeutung der Objekte meist während der Zeremonie bestimmt.⁵⁴¹ Dazu kommt, dass in den meisten Fällen ein Schwein benutzt wurde, wenn mehrere Leute ein Bündnis eingehen wollten.⁵⁴²

Robin Law gibt neben Hazoumé, der den Blutpakt bei den Völkern Westafrikas des frühen 20. Jh. analysierte, auch französische und englische Quellen aus dem 18. und 19. Jh. an, die ähnliche Formen eines Schwurs aufweisen. In einem französischen Manuskript war zu lesen, dass die Asche eines menschlichen Opfers für den Schlangengott Dangbe aufbewahrt wurde, um sie mit Wasser zu vermischen. Dieser „Trank“ wurde einem Mann überreicht, der die Wahrheit seiner Aussagen mit diesem Gemisch beweisen wollte und überzeugt war, dass die kleinste Falschaussage ihn töten würde.⁵⁴³ Nach der Eroberung Wydahs durch das Königreich Dahomey im Jahr 1727 setzte König Agaja einen abgesetzten Prinzen Wydahs als Marionettenherrscher ein. Um sich die Loyalität des Prinzen zu sichern, hatte der König mit ihm einen „vodoun getrunken“. Europäer, die mit Afrikanern militärische oder geschäftliche Beziehungen führten, wurden ebenfalls zu rituellen Eiden gebeten, um Vereinbarungen zu besiegeln.⁵⁴⁴ Ferner erwähnt Law auch Bündnisse in der Gold Coast, in Old Calabar und Igboland (beide Nigeria), die durch „magische Tränke“ zustande kamen.⁵⁴⁵ Ein Bündnis sticht dabei besonders heraus: Mitte des 19. Jh. wurde in Old Calabar berichtet, dass einige Sklaven „[...] *began to bind themselves together by a covenant of blood for mutual protection*“, um sich vor der Willkür ihrer Herren zu schützen.⁵⁴⁶ Die Macht des Blutpakts wird durch ein anderes Beispiel noch deutlicher: König Ghèzô gelangte 1818, nach einem Staatsstreich, der unter anderem von sechshundert „amis-conjurés“ (Verschwörern) getragen wurde, auf den Thron Dahomeys. Nach diesem Ereignis erlegten die Könige Dahomeys ein Verbot des Blutpakts auf, da man sich der Macht des Schwurs auf die Verbündeten bewusst war und dieser eine Gefahr

⁵³⁹ Ibid., p. 10 - 11. Für Eide mit Schweineblut siehe Hazoumé, *Pact de Sang*, pp. 62, 66, 68, 71, Adja-p. 57-58, Abomey - p. 80 und Fn.58.

⁵⁴⁰ Hazoumé, *Pacte*, p. 98.

⁵⁴¹ Ibid., pp. 95 – 96.

⁵⁴² Beispiel: „*S'ils ne sont que deux ou trois, ils se contentent d'un poulet, mais s'ils sont nombreux, ils achètent un cabri ou un porc*“ und „*Ils achètent un canard, ou un porc s'ils sont nombreux*“. Siehe Hazoumé, *Pacte*, p. 58 und p. 66 und Law, Bois Caïman, p. 11

⁵⁴³ Law, *Blood Pact*, p. 11. Law bezieht sich auf 'Relation du royaume de Judas en Guinée' (in *Archives Nationales, Section d'Outre-Mer, Aix-en-Provence: Dépôt des Fortifications des Colonies, Côtes d'Afrique*, 104), 64.

⁵⁴⁴ Law, Bois Caïman, pp. 11 - 12.

⁵⁴⁵ Ibid., pp. 12 - 14.

⁵⁴⁶ Waddell, *Twenty-Nine Years in the West Indies & Central*, pp. 476 – 477, zitiert in: Law, Bois Caïman, p. 17.

für die Monarchie werden könnte.⁵⁴⁷

Für Law gibt es keinen Zweifel, dass die Sklaven das Ritual von Westafrika in die Neue Welt brachten, auch wenn der Blutpakt “[...] *should have served a quite different role in the Diaspora from in Africa* [...]”.⁵⁴⁸ Belege für Arten eines Blutpakts findet man daher auch in der Karibik. 1735 wurde in Antigua eine Verschwörung von einem Sklaven namens Tackey organisiert. Um den Eid zu besiegeln, wurde ein Huhn geopfert und dessen Blut anschließend mit Rum gemischt und getrunken. 1795 versuchte ein Maroonführer in Jamaika einen entflohenen Sklaven mit einem Blutpakt (Schnittstellen am Handgelenk) von der Rückkehr zu seiner Plantage abzubringen und ihn für die Maroons zu rekrutieren.⁵⁴⁹ Law erwähnt auch einen Arada-Sklaven aus Dänisch-Westindien, der in den 1770ern einem Missionar erklärte, dass “[...] *his people believe that whoever swors a false oath will definetly die within seven days*.”⁵⁵⁰ Die Zeremonie von Bois-Caïman kann daher zweifellos als “*Dahomian-type ritual oath*” gedeutet werden.⁵⁵¹

David Geggus sieht in Robin Laws Studie eine Bestätigung von Alfred Métraux‘ Argument. Falls die Theorie über die Bois-Caïman-Zeremonie als westafrikanischer Blutpakt stimme, gäbe es keinen Bedarf für die Untersuchung des Einflusses der zentralafrikanischen Bevölkerung sowie des Petro-Kults auf die Sklavengesellschaft, da der Dahomey-beeinflusste Rada-Kult die nötigen Mittel zur Revolution lieferte.⁵⁵² Geggus sieht allerdings auch einen Grund zur Debatte über den westafrikanischen Einfluss auf die Bois-Caïman-Zeremonie: zählt man die Gruppen der Adja-Fon und Yoruba zusammen, machen diese nur ein Viertel der in Afrika geborenen Sklaven auf den nördlichen Plantagen aus. Die Bois-Caïman-Zeremonie hätte eher im Süden oder Westen der Kolonie stattfinden müssen, wo die Adja-Fon-Yoruba stärker unter den „Afrikanern“ vertreten waren.⁵⁵³ Aber selbst die zentralafrikanischen Sklaven, die zwar bei den „Afrikanern“ eine relative Mehrheit ausmachten, blieben in der gesamten Sklavenbevölkerung eine Minderheit. Geggus schließt daraus, dass die Bois-Caïman-Zeremonie

⁵⁴⁷ Hazoumé, *Pacte de Sang*, p. 27 und pp. 136 - 137 und Law, *Bois Caïman*, p. 15.

⁵⁴⁸ Law, *Bois Caïman*, p. 18.

⁵⁴⁹ Michael Craton, *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the West Indies*, 1982, pp. 122 - 123 und 218, zitiert in: Law, *Bois Caïman*, pp. 7 - 8.

⁵⁵⁰ Brown, *From the tongues of Africa* p. 58 zitiert in: Robin Law, *Bois Caïman*, p. 12. Wie bereits erwähnt, berichtete Moreau de Saint-Méry in seiner *Vaudoux-Zeremonie* ebenfalls von einem Blutpakt unter den Sklaven, der sie zu Stillschweigen verpflichtete. Das Opfertier war dort eine Ziege.

⁵⁵¹ Law weist darauf hin, dass andere Zutaten (möglicherweise auch menschliches Blut) die dem Blut des Schweines wahrscheinlich beigemischt wurden, in der Geschichte der Zeremonie nicht mehr vorkommen. Die Zutaten wurden kaum unverdünnt getrunken, sondern vermutlich mit Wasser vermengt. Law, *Bois Caïman*, p. 12. Da an der Bois-Caïman-Zeremonie sicherlich eine größere Zahl von Sklaven teilnahm, wurde das Tierblut sicherlich mit anderen Zutaten vermischte, um jeden der anwesenden Sklaven von dem Gemisch trinken und an dem Ritual teilnehmen zu lassen.

⁵⁵² Geggus, *HRS*, p. 91.

⁵⁵³ Geggus, *Slave Society*, pp. 42 - 43 und Table 5, p. 39.

nicht mit einer bestimmten ethnischen Gruppe gleichgestellt werden kann.⁵⁵⁴

Die Massenmobilisierung der nördlichen Sklaven würde laut Geggus mehr Sinn ergeben, wenn es sich bei der Bois-Caïman-Versammlung um eine ähnliche Zeremonie handelte, wie den von Saint-Méry und Bercy beschriebenen *Vaudoux*-Zeremonien. Für Geggus könnte es sich nämlich bei den besagten Zeremonien um ein „[...] *syncretic bringing together of people from West and Central Africa in the worship of an aggressive deity* [...]“ gehandelt haben.⁵⁵⁵ Law hält einen solchen „*syncretism*“ im Falle des Blutpakts aber für unwahrscheinlich, da religiöse Verschmelzung nicht im allgemeinen Sinn des Rituals lag. Andererseits war der Blutpakt aber auch ein Bündnis, das sich über bestehende politische bzw. soziale Verhältnisse und ethnische Grenzlinien hinwegsetzte. Somit konnten Entscheidungen, Verträge oder Allianzen zwischen Angehörigen verschiedener afrikanischer Gemeinschaften (sogar zwischen Afrikanern und Europäern) mithilfe von rituellen Schwurleistungen (wie dem Blutpakt Dahomeys) besiegelt werden.⁵⁵⁶

Eine konkrete Antwort über den Charakter der Bois-Caïman-Zeremonie kann man wegen fehlender Quellen seitens der Sklaven nicht geben. Im heutigen Vodou dominiert die Version der Petro-Zeremonie, in der aggressive Loa beschworen wurden. Ein Blutpakt (wie er in Dahomeys stattfand), bei dem die Sklaven Boukman ihre Treue schworen, erscheint nach den Studien von Hazoumé, Métraux und Law sehr plausibel, stößt aber auch an Grenzen. Ein Blutpakt, der die Völker verschiedener Gruppen zusammenbrachte, gestaltet sich als schwierig, da es keine Überlieferungen über derartige Rituale aus Zentralafrika gibt. Das Konzept des Blutpakts musste demnach erst in der Neuen Welt von den Congo-Sklaven erlernt und auch akzeptiert werden. Inwiefern sich die Volksgruppen, denen der Blutpakt nicht geläufig war, an diesen banden und sich seiner „Macht“ unterstellten, ist ungewiss. Durch das enge Zusammenleben verschiedener Völker auf der Plantage war das Verschmelzen unterschiedlicher religiöser Praktiken jedoch nicht auszuschließen, vor allem in Zeiten der Not oder eines bevorstehenden Aufstandes, in dem Einheit erforderlich war.

Im Vodou findet sich indessen auch die Idee eines einmaligen Pakts zwischen den Sklaven und den Loa; eine Kombination aus dem westafrikanischen Blutpakt und dem Petro-Ritual. So sollen die Sklaven die Loa beschworen haben, um sich Rat zu ersuchen und den Willen der göttlichen Wesen zu erfahren. Ein Bündnis wurde im Anschluss daran geschlossen, in dem die Loa, wie Erzulie und Ogun, versprachen, den Sklaven Hilfe, Kraft, Führung und

⁵⁵⁴ Geggus, HRS, p. 91.

⁵⁵⁵ Geggus slave society p. 43. Wie oben gesehen ist mit dieser „*aggressive deity*“ höchstwahrscheinlich eine göttliche Schlange gemeint (Mbumba, Da, Dangbe).

⁵⁵⁶ Law, Bois Caïman, p. 15.

Erfolg für die bevorstehenden Aufgaben zu geben; der Pakt wurde daraufhin mit der Opferung eines Schweines besiegelt.⁵⁵⁷

6.2.6. Bois-Caïman Schlussfolgerung

C. Hermann Middelanis sieht in der Zeremonie von Bois-Caïman einen Nationalmythos, der mit dem Schweizer Rütli-Schwur vergleichbar ist. Laut Middelanis wurde die Vodou-Zeremonie der Schwarzen, die den Großteil der Bevölkerung des späteren Haitis ausmachten, von dem „Mulatten“ Dumesle in Alexandriner beschrieben, um diese zu einem Heldenepos und nationalen Mythos hochzustilisieren. Doch Dumesle, ein Gegner der „*Despotie der Schwarzen*“ (Toussaint, Dessalines, Christophe), benutzte für die afrikanische Zeremonie Symbole seiner eigenen Kultur und Ideologie. „Mulatten“ und schwarze Kreolen, die sich im postrevolutionären Haiti feindlich gegenüberstanden, fanden jedoch einen gemeinsamen Nenner: „*die Bekämpfung der nicht-kreolischen Sklaven*“.⁵⁵⁸ Anfangs wurde die Zeremonie von Bois-Caïman, als „schwarze“ Geschichte des Landes verdammt und mit negativ-besetzten Elementen (blutrünstige Opfergabe, Trinken von Tierblut) als Argument gegen eine Revolution und ein unabhängiges Haiti benutzt (Beispiel Dalmas). Die Einbringung eines poetischen, heldenhaften Aufrufs nach Freiheit und eines allmächtigen Gottes sollte den ursprünglichen afrikanisch-animistischen Charakter der Zeremonie verbergen und den Wunschvorstellungen der politischen („Mulatten“-)Elite entsprechen. Eine solche Version, abseits von Afrika, Vodou und einem Blutpakt, konnte als Gründungsmythos der neuen haitianischen Nation benutzt werden.⁵⁵⁹ Im Laufe des 20. Jh. wurde die Volksreligion Vodou teilweise von den Vorurteilen und negativen Konnotationen befreit und der afrikanische Charakter der Revolution und Unabhängigkeit Haitis rückte immer mehr in den Vordergrund. Dabei waren es zunächst vor allem nationalistische Autoren, die eine positivere und wichtigere Rolle des Vodou (und in der Bois-Caïman-Zeremonie) sahen, wie beispielsweise Price-Mars, Pionier der *négritude*-Bewegung in Haiti, und François Duvalier, der die haitianische Kultur und Vodou für seine Herrschaft instrumentalisierte.⁵⁶⁰ Duvalier förderte Vodou zwar in der Öffentlichkeit, benutzte den Glauben aber für seine Diktatur und belastete die Religion wiederum mit seiner brutalen Herrschaft. Umso hoffnungsvoller und erlösender war die Post-Duvalier-Ära für Vodou. Zur Zweihundertjahrfeier der Revolution im Jahr 1991 sponserte die

⁵⁵⁷ Siehe dazu Laguerre, *Voodoo and Politics*, p. 61 und Mocombe, Tomlin & Wright (ed.), *Race and Class Distinctions within Black Communities*, 2013, p. 191.

⁵⁵⁸ Siehe C.Hermann Middelanis, *Schwarze Freiheit im Dialog*, S. 30 - 32.

⁵⁵⁹ Siehe Ulrich Fleischmann, *L’histoire d’une fondation de la nation haïtienne*, pp. 176-177, in: Hoffmann, Gewecke & Fleischmann (dir.), *Haiti 1804: Lumières et ténèbres*, 2008, pp. 161 - 182.

⁵⁶⁰ Geggus, HRS, p. 81.

Regierung von Jean-Bertrand Aristide, einem ehemaligen katholischen Priester, eine Gedenkfeier der Bois-Caïman-Zeremonie im Nationalpalast. Das haitianische Parlament hatte sogar Pläne, Boukman zum Nationalhelden und die Stätte der Zeremonie zum Nationalwahrzeichen zu deklarieren.⁵⁶¹ Aristide, der 2003 neben dem Katholizismus auch Vodou als offizielle Religion Haitis anerkannte, erwähnte Bois-Caïman in seiner Doktorarbeit: „[...] *To free themselves from the bonds of slavery, our forefathers turned to the Ancestors in the ceremony of Bois-Caïman, in August 1791. In other words, to become free, the slaves prayed not to the God of his master but to the God of Ancestors.*“⁵⁶² Im Jubiläumsjahr 2004 fanden außerdem Vodou-Zeremonien an derjenigen Stätte statt, die von offizieller Seite als Bois-Caïman identifiziert wurde.⁵⁶³

Laurent Dubois fasst die heutige Ansicht folgendermaßen zusammen: „[...] *Bois-Caïman remains a symbol of the achievement of the slave insurgents of Saint-Domingue, a symbol not of a specific event whose details we can pin down, but rather of a creative spiritual and political epic that prompted and emerged from the 1791 insurrection.*“⁵⁶⁴

Joan Dayan akzeptiert förmlich die Erfindung der Zeremonie durch Gegner des Vodou, hebt jedoch die Besonderheit von Bois-Caïman für die heutigen Haitianer hervor: „*What matters is how necessary the story remains to Haitians who continue to construct their identity not only by turning to the revolution of 1791 but by seeking its origins in a service quite possibly imagined by those who disdain it.*“⁵⁶⁵

Eine Erfindung des böswilligen Siedlers Dalmas, um die schwarze haitianische Bevölkerung und ihre erworbene Freiheit zu diskreditieren, ist die Bois-Caïman-Zeremonie nicht. Hoffmanns Theorie wird mit der Präsenz von Schweineopferungen in heutigen Petro-Ritualen und der Existenz von westafrikanischen Bluteiden entkräftet. Dalmas hätte sich diese Details nur sehr schwer selbst ausdenken können und sein Bericht wird durch diese Elemente nur noch glaubwürdiger. Allerdings wurden in den letzten zweihundert Jahren die Geschehnisse rund um die Zeremonie aus diversen Gründen mit vielen Legenden ausgeschmückt. Die nicht-existenten Sklavendokumente und das von Erfindungen geprägte Bild der Zeremonie erschweren eine wissenschaftliche Debatte.

Für Carolyn Fick ist die Lenormand-Versammlung am 14. August eine „*revolutionary politi-*

⁵⁶¹ McAllister, *From Slave Revolt to a Blood Pact with Satan*, p. 197. Ein Jahr später wurde eine Spezialedition von Briefmarken, im Andenken an die Revolution, herausgebracht. Eine davon zeigte die Zeremonie von Bois-Caïman. Siehe Trouillot & Mintz, *Social History*, p. 141.

⁵⁶² Aristide, *Umoya wamagama*, p. 345 zitiert in: Thylefors, *Our government is in Bwa Kayiman*, p. 75.

⁵⁶³ Thylefors, *Our Government*, p. 76.

⁵⁶⁴ Dubois, *Avengers*, p. 102.

⁵⁶⁵ Dayan, *Haiti History and the Gods*, p. 29.

cal assembly“ und von großer politischer und ideologischer Bedeutung“.⁵⁶⁶ Auf der Bois-Caïman-Zeremonie wurde der ausgearbeitete Plan dann durch einen Blutpakt, der die Anwesenden zu Solidarität, Geheimhaltung und Rache verpflichtete, feierlich bestätigt. Vodou fungierte als Hilfsmittel für politische Organisation sowie als spirituelle Kraft, die beide zum Erfolg des „[...] *virtual blitzkrieg attack on the plantations across the province*“ beitrugen.⁵⁶⁷ Die Bedeutung der Zeremonie von Bois-Caïman hält Geggus für überbewertet, da man sie oft mit der Lenormand-Versammlung verwechsle. Für die Planung des Aufstandes sei daher das politische Treffen einige Tage vor der Vodou-Zeremonie von größerer Bedeutung gewesen. Die Zahl der Sklaven, die an der Bois-Caïman-Zeremonie teilnahmen, hält Geggus für gering (nicht mehr Teilnehmer als die Lenormand-Versammlung), da sonst mehr historische Berichte existieren würden. Nichtsdestotrotz geht er davon aus, dass Bois-Caïman unter den Teilnehmern und deren Umfeld Mut und Zusammenhalt zementierte. Die Zeremonie sollte hauptsächlich dazu dienen, „[...] *to sacralize a political movement that was then reaching fruition*.“⁵⁶⁸ Die höhere Schicht der Sklaven, die vor allem aus Kreolen bestand, hatte schon Tage vor der Zeremonie die aktuelle Lage der Kolonie besprochen und Details des kommenden Aufstandes geplant. Während der Bois-Caïman-Zeremonie (wahrscheinlich auch in anderen kleineren Zeremonien) wurde der Plan dann vermutlich den größtenteils in Afrika geborenen Sklaven nähergebracht.⁵⁶⁹ Um die Sklaven in das Vorhaben einzuweihen, bedurfte es jedoch nicht unbedingt einer religiösen Versammlung; vielmehr wurde das Ritual in Bois-Caïman genutzt, um die Sklaven von ihren Zweifeln zu befreien und sie für den Aufstand zu gewinnen. Ob diese „Instrumentalisierung“ der Religion von den Initiatoren des Aufstandes bewusst gewählt wurde oder ob sie tatsächlich den Plan nicht ohne den Zuspruch der Loa ausführen wollten, ist ungewiss, zeigt aber deutlich, welchen Einfluss die Religion hatte und welche Macht sie auf die Masse der Sklaven ausübte.

Die Debatten über das Datum, den Ort, das Ausmaß, die Natur und weitere Einzelheiten der Bois-Caïman-Zeremonie sind schwer zu führen, da vieles nicht zu beweisen, aber auch nicht mit Sicherheit zu leugnen sind. Heute kann man aber mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass, wie Geggus argumentiert, ein Schwein vor einem geplanten Aufstand geopfert und dessen Blut getrunken wurde. Im Sommer 1791, einige Zeit vor dem Ausbruch der Revolution, trafen sich Sklaven in der Nord-Provinz von Saint-Domingue, um den Plan zum Aufstand gegen die französischen Sklavenhalter, der ihnen mehr Freiheit schenken sollte,

⁵⁶⁶ Fick, *Making of Haiti*, p. 94.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁶⁸ Geggus, *HRS*, pp. 91 – 92.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, pp. 91 – 92.

durch eine afrikanische Zeremonie zu segnen und besiegeln. Sie schlossen einen Bund des Zusammenhalts im Kampf gegen ihre Unterdrücker, wobei sie Hilfe von den Gottheiten ihrer afrikanischen Heimat ersuchten, um die bevorstehenden Aufgaben zu bewältigen. Mit einer höheren Macht im Rücken entfalteten sich Mut und Zuversicht unter den Anwesenden, die einer explosiven ersten Phase der Revolution den Weg ebneten.

6.3. Sklavenanführer und Vodou

6.3.1. Biassou und Jean-François

Mitte November wurde Boukman bei einem Kampfgefecht von der Kolonialarmee getötet und enthauptet. Die Franzosen verbrannten seinen Körper in Sichtweite des Lagers der revoltierenden Sklaven und stellten seinen Kopf auf dem Hauptplatz von Le Cap zur Schau. Laut einem französischen Gefangenen der Sklaven herrschte im Lager der Aufständischen tiefe Trauer und ein Gottesdienst wurde angeordnet.⁵⁷⁰ Madiou zufolge wurde zu Ehren Boukmans in allen aufständischen Gemeinden eine Messe von Pater Sulpice, dem Militärfarrer der Revolutionäre und einem der Europäer, der von den Schwarzen begnadigt wurde, zelebriert.⁵⁷¹ Zunächst wollten einige der Schwarzen sich für den Tod ihres Anführers an den weißen Gefangenen rächen. Stattdessen stellten sie sich den Tod eines französischen Generals vor und feierten daraufhin ein „[...] *calinda qui dura trois jours*“⁵⁷²

Die Sklavenrevolution brachte aber sehr schnell neue, starke Anführer hervor. Die Aufständischen wurden ab Ende November von Jean François, der sich „*grand admiral de France*“, und „*général en chef*“ nannte, und Georges Biassou, seinem „*lieutenant*“, geleitet.⁵⁷³ Laut Madiou trug Jean François eine mit geraubten Orden ausgeschmückte Generalsuniform und ritt auf einem geharnischten Pferd durch die Ränge seiner Armee. Dieser Luxus, inmitten der Ruinen, sollte seinen Truppen Respekt einflößen.⁵⁷⁴ Dahingegen sollen Biassous Berater „*sorciers*“ und „*magiciens*“, also Vodou-Priester, gewesen sein. Im Zelt des Anführers fand man unzählige verschiedenfarbige Kätzchen, Schlangen, Knochen von Verstorbenen und andere Objekte, die für Madiou ein Symbol „[...] *des superstitions africaines*“ darstellten.⁵⁷⁵ Während der nächtlichen Zeremonien in seinem Lager soll Biassou seinen Soldaten prophezeit haben, dass sie zu ihren alten Völkern in Afrika zurückkehren würden, falls sie auf dem Schlachtfeld ihr Leben ließen. Seine Worte versetzten die Menge in eine noch größere Ekstase und Biassou schickte die Truppen, begleitet von Gesang und Trommelschlägen, in den Kampf.⁵⁷⁶ Ein weiterer Anführer, Jeannot Bullet, war laut einem Siedler zugleich „*général, médecin de l'armée et sorcier*“ und ein „*maitre à la fois des poltrons, des malades et des*

⁵⁷⁰ Dubois, Avengers, p. 124.

⁵⁷¹ Madiou, Histoire, p. 73

⁵⁷² Gros, Isle de St.-Domingue, 1793, p. 14. Die Sklaven verbanden hier christliche Gottesdienste mit afrikanischen Zeremonien.

⁵⁷³ Madiou, Histoire, p. 72.

⁵⁷⁴ Ibid., p. 72.

⁵⁷⁵ Ibid., pp. 72 - 73.

⁵⁷⁶ Ibid., p. 73.

superstitieux [...].⁵⁷⁷

Einige der schwarzen Revolutionäre sahen sich durch afrikanisch-religiöse Praktiken reichlich vor den Angriffen der Franzosen geschützt. Colonel Malenfant, der im Westen der Kolonie mit einer Militärexpedition unterwegs war, um ein Lager der Aufständischen auszumachen, berichtete von einem ungewöhnlichen Ereignis. Als sich die französischen Soldaten dem Lager der Schwarzen näherten, fiel ihnen auf, dass am Wegrand mehrere Pfosten standen, an denen tote Reiher und schwarze Hennen angebracht waren. Auf der Straße lagen weitere tote Vögel, Steine und aufgebrochene Eier, die aber alle in einer bestimmten Ordnung positioniert waren. Als Malenfant mit den Soldaten das Lager erreichte, sah er zu seinem Erstaunen wie die Schwarzen in der Luft herumsprangen und „[...] *plus de deux cent négresses qui dansaient en chantant avec sécurité*“.⁵⁷⁸ Die französischen Soldaten griffen daraufhin das Lager an und verfolgten die flüchtende Menge bis zum spanischen Teil der Insel. Bei seiner Rückkehr musste Malenfant feststellen, dass einige der französischen Soldaten die „*grande prêtresse du Vaudou*“ getötet hatten, ohne sie aber vorher verhört zu haben. Bei der Befragung der Gefangenen konnten einige der Tänzerinnen es nicht fassen, dass die französischen Truppen die „Hindernisse“, welche die Vodou-Priesterin um das Lager errichtet hatte, durchbrechen konnten. „*C'est l'assurance*“, schrieb Malenfant, „*que cette négresse leur avait donnée, qui les avait tenues dans cette confiance et les faisait danser.*“⁵⁷⁹

6.2.2. Hyacinthe und Halaou

Einige Zeit später griff eine Truppe von Mulatten und Schwarzen eine Garnison in Port-au-Prince an. Die Aufständischen sollen laut Malenfant kaltblütig und couragiert gekämpft haben. Ihr Anführer, ein Sklave namens Hyacinthe, soll waghalsig ins Gefecht gerannt sein und dabei in der einen Hand eine Pistole, in der anderen einen kleinen Schweif Pferdehaare gehalten haben. Er ermutigte seine Männer, indem er schrie, dass die Kugeln der Franzosen nur Wasser seien: „*En avant, c'est d'iau (c'est de l'eau) qui sort des canons, pas gagnez peur.*“⁵⁸⁰ Für Pluchon handelte es sich bei Hyacinthes Pferdehaar um ein Abzeichen der Würde, das er in seiner Funktion als „*sorcier vaudou*“ mit sich trug.⁵⁸¹ Der Schweif diente aber hauptsächlich als persönlicher oder kollektiver „*garde-corps*“, da ihn Hyacinthe vor seinen Truppen

⁵⁷⁷ Mazères, *De l'utilité des colonies*, Paris, 1814, p. 65, in: Pluchon, *Vaudou*, p. 130. Jeannot war bekannt für seine Brutalität und Gewaltexzesse. Jean-François, der in dieser Jeannots Verhalten eine Gefahr für die Revolution und für die damaligen Verhandlungen mit den Franzosen sah, ließ ihn exekutieren. Siehe Fick, *Making of*, p. 113.

⁵⁷⁸ Malenfant, *Des colonies*, pp. 217 - 219, in: Pluchon, *Vaudou*, p. 133.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, pp. 133 – 134.

⁵⁸⁰ Malenfant, *Des colonies*, p. 18, in: Pluchon, *Vaudou*, p. 134.

⁵⁸¹ Pluchon, *Vaudou*, p. 134.

wedelte, um diese vor den Kugeln zu „schützen“.⁵⁸² In der Cul-de-Sac-Ebene, ebenfalls in der Ost-Provinz, wurden die Aufständischen von einem Yoruba-Sklaven namens Halaou angeführt. Laut Madiou trug er unter seinem Arm einen „[...] *grand coq blanc qui lui transmettait, prétendait-il, les volontés du ciel.*“⁵⁸³ Er wurde stets von Trommelmusik begleitet und seine „*sorcières ou papas*“ sangen, dass er unverwundbar sei. Halaous Garde trug Ochsen-
schwänze mit sich, welche, so glaubten sie, die feindlichen Kugeln abwehren konnten. Der Anführer wurde als Alliierte von Sonthonax nach Port Républicain (Port-au-Prince) eingeladen und erschien mit einer 12.000-Mann starken Truppe zu den Festlichkeiten. „*Il serait difficile*“, schrieb Madiou, „*de peindre la joie, l'orgueil et l'enthousiasme de ces bandes de congos, d'ibos, de dahomets, de sénégalais, quand elles virent leur chef suprême presque nu, couvert de fétiches, tenant son coq blanc à son côté, assis près du représentant de la France couvert de rubans tricolores.*“⁵⁸⁴

Die Talismane, mit denen sich die Kolonialbehörden seit Makandals Giftanschlägen intensiv beschäftigten, waren auch im Laufe der Revolution sichtbar. Laut Dalmas wurden während der Bois-Caiman-Zeremonie die Haare des Opfertieres dazu verwendet Amulette herzustellen, welche die Träger unbesiegbar machen sollten.⁵⁸⁵ Pierre Joinville-Gauban, ein ehemaliger *gérant*, sah in den Talismanen, mit denen die Priester die Kämpfer ausstatteten, den Grund für die Furchtlosigkeit der schwarzen Insurgenten: „*L'esprit de ces êtres est si superstitieux, qu'un ouanga ou fétiche l'épouvante, comme il le rassure envers les plus grands dangers. J'en ai vu défier l'arme à feu, le fer et le poison, dans la confiance que cet objet [...] doit le mettre à l'abri de toute atteinte.*“⁵⁸⁶ Descourlitz berichtete außerdem von einer Kampftruppe, die „*Congo tous nus*“ genannt wurde und deren Anführer eine Reihe von „[...] *paquets de têtes de crapauds, couleuvres et autres semblables talismans*“ trug.⁵⁸⁷

Einige Wochen nach dem Ausbruch der Sklavenrevolution wurde ein Aufständischer von weißen Soldaten gefangengenommen. Als sich dieser bewusst wurde, dass ihm der Tod bevorstehe, fing er plötzlich laut zu lachen und zu singen an und soll laut einem Zeugen selbst das Signal zu seiner Exekution gegeben haben. Die Soldaten durchsuchten seine Taschen und fanden „[...] *pamphlets printed in France, filled with commonplaces about the Rights of Man and the Sacred Revolution*[...]“ sowie eine Packung Zunderholz und Kalziumphosphat. Um

⁵⁸² Fick, *Making of*, p. 139.

⁵⁸³ Madiou, *Histoire*, Tome I, p. 181.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁸⁵ „[...] *le prix qu'ils mirent à posséder quelques-uns de ses poils, espèce de talisman qui, selon eux, devait les rendre invulnérables*[...]“ Dalmas, *Histoire*, pp. 117 – 118.

⁵⁸⁶ Joinville-Gauban, *Voyage d'Outre-mer*, p. 40, zitiert in: Hoffmann, *Le Vodou sous la Colonie*, p. 20.

⁵⁸⁷ Descourlitz, *Voyages*, Tome III, p. 177, zitiert in: Hoffmann, *Le Vodou sous la Colonie*, p. 21.

seinen Hals trug er einen „[...] *little sack full of hair, herbs, and bits of bone, which they call fetish*.“⁵⁸⁸ Für den Zeugen war dieses Amulett der Grund, warum der Gefangene seiner Hinrichtung ohne Angst entgegentrat.⁵⁸⁹ Möglicherweise war der gefangene Schwarze davon überzeugt, dass sein *garde-corps* ihn vor den Kugeln der Franzosen schützen oder ihn sein Tod zurück in die afrikanische Heimat bringen würde.

Laut Dubois waren Menschenrechte, Zubehör, um ein Gewehr schussbereit zu machen und ein „[...] *powerful amulet to call on the help of the gods*[...]“ eine sehr wirksame Kombination.⁵⁹⁰ Ficks Ansicht nach verriet der Inhalt der Taschen mehr über die Mentalität, den Glauben, die Ideale und den Kampfgeist der Sklaven als es je ein Revolutionsführer hätte erklären können.⁵⁹¹

6.3.3. Romaine und Macaya

Eine interessante Figur der Haitianischen Revolution war Romaine-Rivière, der sich den Namen Romaine-la-Prophétesse gab.⁵⁹² Der freie Schwarze hatte auf seinem Höhepunkt die Kontrolle über mehr als 4.000 Soldaten, überwiegend Sklaven, und beherrschte ein Gebiet zwischen Léogane (West-Provinz) und Jacmel (Süd-Provinz). Zwischen September 1791 und März 1792⁵⁹³ war Romaine mit seinen Männern in dieser Region unterwegs, überfiel Plantagen und tötete weiße Besitzer und Arbeiter. Er erklärte den Sklaven, dass der König von Frankreich sie bereits befreit hätte und sie sich ihm anschließen sollten, um dieses Recht einzufordern.⁵⁹⁴ Sklaven, die dies nicht taten wurden bedroht oder getötet. Dazu wuchs die Zahl seiner Anhänger, indem er die Sklaven aus den Gefängnissen oder von den Ketten ihrer Herren befreite. Die weißen Siedler der Stadt Léogane wurden von seinen Truppen entwapfnet und waren sozusagen seine Gefangenen. Sein Quartier soll sich auf seiner eigenen Plantage in Trou Coffy befunden haben, in einer unzugänglichen Bergregion nahe Léogane.⁵⁹⁵ Romaine wurde aber vor allem wegen seines bizarren religiösen Wirkens bekannt. In einer verlassenen Kirche in Trou Coffy hielt er regelmäßig Messen vor einem umgedrehten Kreuz. Mit einem

⁵⁸⁸ Beide Zitate: Parham, *My Odyssey*, pp. 33-34, zitiert in: Fick, *Making of Haiti*, p. 111.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁹⁰ Dubois, *Avengers*, pp. 102 – 103.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁹² Laut Rey ist nicht geklärt warum sich Romaine einen weiblichen Titel gab und spiegelt womöglich „[...] *some degree of either grammatical or sexual confusion or indecision*“ wieder. Siehe Rey, *Virgin Mary*, p. 353.

⁵⁹³ Romaines Armee wurde in diesem Monat von den Mulatten, seinen einstigen Verbündeten, aufgelöst und er selbst wahrscheinlich gefangen und hingerichtet. Siehe Rey, *Virgin Mary*, p. 356.

⁵⁹⁴ Romaine wollte laut einem zeitgenössischen Bericht selbst König werden, sobald die Weißen besiegt waren. Siehe Fick, *Making of*, p. 128 und p. 307 Fn.44.

⁵⁹⁵ Fick, *Making of Haiti*, pp. 127 - 129.

Säbel in der Hand predigte er, dass Gott schwarz sei und alle weißen Bewohner getötet werden müssen.⁵⁹⁶ Darüber hinaus behauptete Romaine, dass er das Patenkind der Jungfrau Maria sei und in direktem Kontakt mit ihr stehe. Über seinem Altar stand laut Garran-Coulon ein Hostienschrein, in den er seinen Kopf legte und die Heilige Maria nach Rat fragte. Die Jungfrau soll ihm daraufhin eine schriftliche Antwort hinterlassen haben.⁵⁹⁷ Seine Anhänger hielten ihn mit Sicherheit für einen Mann mit übernatürlichen Kräften. Vor allem bei den Kongolesen durfte Romaine auf Bewunderung gestoßen sein, da viele von ihnen durch ihre christliche Heimat eine starke Verbindung zum Marienkult hatten. Darüber hinaus wurde er höchstwahrscheinlich von seinen Congo-Anhängern als Prophet identifiziert, da er die beiden Kriterien für eine solche Position erfüllte: „[...] *healing powers in the public interest* [...]“ und „[...] *capacity for transcendental mediumship with the “invisible world”*“[...].⁵⁹⁸ Romaine praktizierte laut Fick Pflanzenheilkunde und seine Verbindung zur Heiligen Maria machte ihn zum Medium zwischen dem Diesseits und der spirituellen Welt.⁵⁹⁹ Romaines Taten und Worte ähnelten dabei einer kongolesischen Prophetin, die Anfang des 18. Jh. im Königreich Kongo für Frieden eintrat: Beatriz Kempa Vita versuchte mit ihrer Bewegung den kongolesischen Bürgerkrieg zu beenden und die Monarchie wiederherzustellen. Sie behauptete, dass der heilige Antonius von ihr Besitz ergriffen hatte und dieser den rechtmäßigen Herrscher des Königreichs Kongo ernennen sollte.⁶⁰⁰ Ob Romaine selbst Kongolese war ist nicht belegt, jedoch konnte er dank seiner angeblichen Verbindung zu höheren Mächten die religiösen Gefühle vieler Sklaven und freier Schwarzen wecken und sie somit für den politischen Kampf gegen die weiße Kolonialherrschaft als Anhänger gewinnen.⁶⁰¹

Nachdem die französischen Kommissare im Juni 1793 mithilfe einiger rebellierender Sklaven die Stadt Le Cap eingenommen hatten, schickten sie einen der Sklavenanführer, den Kongolesen Macaya,⁶⁰² zu Biassou und Jean-François, um sie davon zu überzeugen, sich von den Spaniern abzuwenden und sich den republikanischen Franzosen anzuschließen. Biassou und Jean-François sagten den Kommissaren nicht nur ab, sondern konnten Macaya sogar dazu

⁵⁹⁶ Ibid., p. 127.

⁵⁹⁷ Garran-Coulon, Rapport, Tome III, p. 488, in : Pluchon, Vaudou, pp. 137-138.

⁵⁹⁸ McGaffey, Cultural Roots of Kongo Prophetism, p. 190 und 192, zitiert in: Rey, The Virgin Mary and Revolution in Saint-Domingue, p. 358, in: Journal of Historical Sociology, Vol. 11, No.3, 1998, pp. 341-369.

⁵⁹⁹ Ibid., p. 358.

⁶⁰⁰ Siehe Thornton, I Am the Subject, pp. 189 und 195.

⁶⁰¹ Rey, Virgin Mary, pp. 360 - 361. Die verschiedenen Erscheinungen der Jungfrau Maria werden mit dem Loa Ezili verbunden. Die schwarze Madonna von Czestochowa, deren Bilder von polnischen Truppen im Dienste Napoleons nach Saint-Domingue gebracht wurden, wird im heutigen Vodou mit Ezili Danto identifiziert. Siehe Dayan, Haiti, pp. 295-296, Fn.120.

⁶⁰² Laut Thornton lässt Macayas Name auf einen kongolesischen Ursprung schließen. Siehe Thornton, I Am the Subject, p.185, Fn.18.

bringen, sich mit ihnen zu verbünden. Als Etienne Poverel, einer der Kommissare, versuchte Macaya wieder für die Republik zu gewinnen, antwortete dieser ihm: „*I am the subject of three kings: of the King of Congo, master of all the blacks; of the King of France who represents my father; of the King of Spain who represents my mother. These three Kings are the descendants of those who, led by a star, came to adore God made Man.*”⁶⁰³

Macayas Aussage zeigt laut Rey starke Ähnlichkeiten mit den Ideologien von Romaine-la-Prophétesse und der kongolesischen Prophetin Beatriz Kimpa Vita; alle drei hoben die Monarchie hervor, die sie mit religiöser Symbolik unterstrichen. Dazu behaupteten sie in einer bestimmten Weise mit christlichen Heiligen in Verbindung zu stehen; im Fall von Macaya waren das die heiligen drei Könige.⁶⁰⁴ Laut Toussaint Louverture, der Macaya für einige Zeit ins Gefängnis brachte, war dieser nach seiner Freilassung damit beschäftigt, eine neue Revolte zu planen. „*Every day he organizes dances and assemblies with the Africans of his nation and gives them bad advice,*” schrieb Toussaint seinem damaligen französischen Vorgesetzten Etienne Laveaux.⁶⁰⁵ Macayas engste Vertraute und die meisten seiner Anhänger sollen mehrheitlich, wie er selbst, Congo-Sklaven gewesen sein.⁶⁰⁶

Die Person Macaya zeigt nicht nur wie loyal die schwarzen Aufständischen anfangs dem System der Monarchie gegenüberstanden,⁶⁰⁷ sondern auch, dass sich einige der revoltierenden Sklaven in „Nationen“ organisierten.

Die kreolischen Sklaven, wie beispielsweise Biassou und Jean-François, die im kolonialen Plantagensystem zur „Sklavenelite“ gehört hatten und bereits mit wichtigen Führungspositionen vertraut waren, sahen sich als die natürlichen Anführer der Revolte an. Allerdings konnten die Kreolen ohne die Masse der in Afrika geborenen Zwangsarbeiter keine Revolution führen. Die neu angekommenen Sklaven wurden während der Plantagenarbeit zwar von kreolischen *commandeurs* geleitet, entwickelten daneben aber ihre eigenen Gemeinschaften, deren Mitglieder ethnisch bzw. sprachlich miteinander verwandt waren. Diese „Nationen“ waren stark an die Kultur Afrikas angelehnt und wählten ihre Anführer, den „König“ und die „Königin“, selbst. Diese agierten als spirituelle, moralische und politische Schlichter innerhalb der Gesellschaft. Da Sklavenversammlungen von den Kolonialherren verboten wurden, entwickelten sich daraus Geheimgesellschaften, deren Mitglieder auf mehreren Plantagen

⁶⁰³ Thornton, *I Am the Subject*, p.181 und Dubois, *Avengers*, pp. 159 – 160.

⁶⁰⁴ Rey, *Kongolese Catholic Influences on Haitian Popular Catholicism*, pp. 270 – 271.

⁶⁰⁵ Thornton, *I Am the Subject*, p. 204 und Dubois, *Avengers*, p. 202.

⁶⁰⁶ Thornton, *I Am the Subject*, p. 204.

⁶⁰⁷ Laut einigen Aufständischen wurde Boukman „[...] *for the most just of causes, the defense of his king* [...]” getötet. Siehe Dubois, *Avengers*, p. 106. Für weitere Informationen über die Verbindung der Sklaven zur Monarchie siehe Dubois, *Avengers*, pp. 106 - 109 und Thornton, *I Am the Subject*, pp. 181 - 214.

anzutreffen waren.⁶⁰⁸ Als die Revolution schließlich ausbrach, konnten die *bossales*-Sklaven an diese Organisationsform anknüpfen und sich in kürzester Zeit eigenständig mobilisieren.⁶⁰⁹ Madiou berichtete von dem Revolutionsführer Sans-Souci, dessen Männer Afrikaner waren, „[...] *qui refusaient de se laisser commander par des noirs créoles* [...] *Ils combattaient comme en Afrique, divisés par tribus, précédés de leurs sorciers et leurs superstitions*.“⁶¹⁰ „[...] *Lamour Dérance, aussi africain*,“ schrieb Madiou über einen Anführer im Westen der Kolonie, „*ne voulut jamais organiser les congos en troupes régulières*.“⁶¹¹ Biassou und Jean-François hatten alle Mühe die Loyalität dieser „afrikanischen“ Truppen für sich zu gewinnen und sie in ihre „regulären“ Armeen einzugliedern. Die Kommunikation zwischen den kreolischen Anführern und ihren afrikanischen Einheiten erwies sich als besonders schwierig. In einer Korrespondenz an die Kommissare erklärten Biassou und Jean-François 1791, dass sie nicht die komplette Kontrolle über ihre Truppen hatten und von dem Willen ihrer Soldaten, die mehrheitlich von den Küsten Afrikas stammten, abhängig waren. Diese Männer, so die Revolutionsführer weiter, konnten keine „[...] *two words of French*[...]“, waren aber „[...] *accustomed to fighting [*à guerroyer*] in their country*.“⁶¹² Diese Erfahrung könnte laut Thornton die siegreiche Phase der Sklaven zu Beginn der Revolution erklären. Während den kreolischen Sklaven die militärische Expertise fehlte, gab es in den Reihen der Plantagenarbeiter eine große Zahl von Sklaven, die in Afrika bereits Kriegserfahrung gemacht hatten. Durch die Rivalität zwischen dem Königreich Dahomey und den Yoruba-Staaten, vor allem aber durch den jahrzehntelangen kongolesischen Bürgerkrieg, wurden unzählige Kriegsveteranen als Sklaven in die Neue Welt verkauft. Diese Soldaten hätten vor allem im Norden eine entscheidende militärische Rolle gespielt und der Sklavenrevolution die Erfolge der ersten Monate gesichert.⁶¹³ Amerikanische Zeugen der Revolution beobachteten, wie die Sklaven, die zunächst nur mit ihren Arbeitswerkzeugen kämpften, sich in kürzester Zeit in Einheiten organisierten und mit Schwertern und Musketen bewaffneten. Ihre Taktik soll dabei derjenigen der afrikanischen Armeen Ende des 18. Jh. geglichen haben. Marsch, Formation und Angriffe der Sklaven wurden von afrikanischer Musik begleitet. Ein

⁶⁰⁸ Thornton, *I Am the Subject*, p. 199 ff. Laut Thornton ist Saint-Méry's Vaudoux-Zeremonie ein Beispiel für eine solche national-organisierte Geheimgesellschaft. Ibid., p. 200.

⁶⁰⁹ Neben den Congo-Sklaven von Macaya berichteten Quellen ebenfalls von „*Gold Coast rebels*“, „*Nago camps*“ und „*Moco (Igbo) camp*“. Siehe Thornton, *I Am the Subject*, p. 203.

⁶¹⁰ Madiou, *Histoire*, zitiert in: Hoffmann, *Vodou sous la Colonie*, p. 21.

⁶¹¹ Ibid., p. 21. Laut Madiou wurde damals der Begriff „*Congos*“ für alle neu angekommen afrikanischen Sklaven, gleich welchen afrikanischen Völker der Westküste des schwarzen Kontinents sie angehörten, gebraucht. Siehe Madiou, *Histoire*, Tome II, Port-au-Prince, 1989, p. 369, Fn. 1.

⁶¹² Thornton, *I Am the Subject*, p. 202 und pp. 204 - 205.

⁶¹³ Siehe dazu Thornton, *African Soldiers in the Haitian Revolution*, in: Dubois (ed.), *Origins of Black Atlantic*, pp. 195-213.

weiterer Augenzeuge vermerkte, dass einige der schwarzen Truppen in völliger Stille avancierten und man nur die „*incantations of their sorcerers*“ hören konnte.⁶¹⁴ Im Laufe der Zeit kommandierten Jean-François, Biassou und Toussaint immer größer werdende Armeen, die in europäischer Kriegskunst unterrichtet wurden. Um ihre Siegesserien fortsetzen zu können, mussten sich die Revolutionsführer aber ebenfalls mit den „nationalen“ Anführern befassen und auf ihre afrikanischen Ideologien eingehen. Auf diese Weise versuchten sie sich gleichzeitig den Rückhalt der kleinen, aber wichtigen Einheiten zu sichern.⁶¹⁵

6.3.4. Toussaint Louverture und Jean-Jacques Dessalines

Toussaint Louverture wurde um 1743 auf der Bréda-Plantage in Saint-Domingue geboren und trug deswegen zunächst den Nachnamen „Bréda“. 1776 erhielt er von seinem Herrn die Freiheit und fing selbst an, Land und Sklaven zu kaufen. In den ersten beiden Jahren der Revolution soll er im Hintergrund ein wichtiger Teil der Sklavenrevolution gewesen sein, um später selbst als Anführer viele Erfolge zu feiern und schließlich, nach seinem Loyalitätsbekenntnis für die Französische Republik, zum wichtigsten Revolutionsführer aufzusteigen.⁶¹⁶ Toussaint war laut seinem Sohn Isaac Louverture das Enkelkind eines afrikanischen Arada-Königs namens Gaou-Guinou. Toussaints Vater wurde später während der Kriege zwischen den westafrikanischen Monarchien gefangen genommen und nach Saint-Domingue in die Sklaverei verkauft. Trotz seiner angeblich noblen Verbindung zur Heimat, war Toussaint sehr wenig von der afrikanischen Kultur geprägt. Zwar beherrschte er die afrikanische Sprache seiner Eltern, wuchs aber nach deren Tod bei einem freien Schwarzen auf, der von Missionaren ausgebildet wurde.⁶¹⁷ Toussaint befasste sich mit dem katholischen Glauben, kommentierte die Predigten der Pfarrer, diskutierte über die Evangelien und beschloss, als er einige Jahre lang unangefochtener Herrscher der Kolonie war, sogar Maßnahmen zu ergreifen, um gegen Vodou vorzugehen.⁶¹⁸

Im Mai 1796 wurde Sonthonax von Paris wieder als Kommissar nach Saint-Domingue geschickt, um die Plantagenwirtschaft aufzubauen und die Bewohner der Kolonie zu republikanischen Bürgern zu machen.⁶¹⁹ Am 21. November erließ die Kommission ein Gesetz, mit dem „*la danse connue sous le nom de Vaudou*“ verboten wurde, da dieser „Tanz“ in den Au-

⁶¹⁴ Siehe für diese Berichte Thornton, *African Soldiers*, p. 207 und Thornton, *I Am the Subject*, pp. 201 - 202.

⁶¹⁵ Thornton, *I Am the Subject*, p. 205.

⁶¹⁶ Louverture, Aristide & Nesbitt, *The Haitian Revolution*, London, 2008, pp. XXXVII – XXXVIII.

⁶¹⁷ Dubois, *Avengers*, pp. 171 – 172 und Louverture, Aristide & Nesbitt, *Haitian Revolution*, p. XXXVII.

⁶¹⁸ Pluchon, *Vaudou*, p. 103, Fn. 63.

⁶¹⁹ Ramsey, *Spirits*, p. 47.

gen der Behörden „[...] *contrary to good morals, to republican institutions, to decency, and even to the health of the participants* [...]“ war.⁶²⁰ Bei einem Vergehen drohten Haftstrafen von bis zu drei Monaten. Jedoch war nicht klar, welche Praktiken die Kommissare mit „Vaudou“ genau meinten. Am nächsten Tag wurde ein weiteres Dekret erlassen, welche die Sklavenversammlungen und Tänze regulierte. Diese mussten spätestens zwei Stunden nach Sonnenuntergang beendet sein und durften nur mit einer Erlaubnis der Sklavenhalter besucht werden.⁶²¹ Laut Ramsey war es gut möglich, dass diese Gesetze nicht nur die öffentliche Moral und Sicherheit schützen sollten, sondern auch wirtschaftliche Interessen widerspiegeln; die ehemaligen Sklaven sollten so wenig wie möglich von der Plantagenarbeit abgehalten werden, da die Kolonie schnell wieder aufgebaut werden musste, um Gewinne zu erzielen.⁶²² Toussaint erließ im Januar 1800 eine noch strengere Anordnung, die sich gegen die Versammlungen und Tänze richtete. Mit dem Erscheinen des Gesetzes wurden „[...] *toutes danses et toutes assemblées nocturnes* [...]“ verboten. Toussaint begründete die Maßnahme damit, dass „[...] *les chefs de ces danses n'ont d'autre but que celui de troubler l'ordre* [...]“.⁶²³ Des Weiteren würden diese Anführer die Ruhe, die erst seit kurzem wieder in der Kolonie herrschte, stören und die friedlichen Bürger von ihrer landwirtschaftlichen Arbeit abhalten.⁶²⁴ Wie die früheren Kolonisten, bezeichnete Toussaint die Anführer dieser afrikanisch-religiösen Gemeinschaften ebenfalls als „Unruhestifter“. Möglicherweise geschah dies nicht nur, weil diese Männer und Frauen die wirtschaftlich wichtige Plantagenarbeit aufhalten würden; Toussaint hatte höchstwahrscheinlich während der Revolution selbst miterlebt, wie die spirituelle Aura und die Praktiken dieser Priester die Soldaten in einem politisch-militärischen Kampf beeinflussen konnten. Im darauffolgenden Jahr erließ Toussaint eine Verfassung für die Kolonie Saint-Domingue, welche die Abschaffung der Sklaverei bestätigte, die besondere Stellung der Landwirtschaft hervorhob und ihn zum Gouverneur auf Lebenszeit machte. Artikel 6 der Verfassung besagte, dass „*The Catholic, Apostolic and Roman religion is the only one that is publicly professed*.“⁶²⁵ Vodou wurde damit gesetzlich wieder an den Rand der Gesellschaft gedrängt. Ob Toussaint aus religiöser Überzeugung handelte, ist nicht sicher. Vielmehr, so Hoffmann und Ramsey, sah er im Vodou womöglich eine parallele Macht, die sich abseits der öffentlichen Ordnung organisierte und ihm seine Herrschaft

⁶²⁰ Zitiert in: Ramsey, *Spirits*, p. 47.

⁶²¹ *Ibid.*, pp. 47 - 48.

⁶²² *Ibid.*, p. 48.

⁶²³ Beide Zitate in: Hoffmann, *Le Vodou sous la Colonie*, pp. 126 – 127.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 126. Laut Geggus wurden die Versammlungen von Toussaint verboten, da dort über „[...] *massacring anciens libres (the former free coloreds)*“ gesprochen wurde. Geggus, *Haitian Voodoo*, p. 48.

⁶²⁵ Zitiert in: Dubois & Garrigus, *Slave Revolution*, p. 168 und Ramsey, *Spirits*, pp. 49 – 50.

streitig machen konnte, indem sie neue Volksaufstände gegen seinen rigiden Führungsstil planen würde.⁶²⁶

Toussaint soll für manche aber ein Anbeter der afrikanischen Götter gewesen sein. Sein Name „Louverture“ leitete sich angeblich aus der Symbolik des Loa Legba ab, dem Hüter der Kreuzungen und Tore, der den Sklaven in den Zeremonien die Pforte zu einer neuen Welt öffnen konnte.⁶²⁷ Sein Sohn Isaac vermerkte jedoch, dass der Name von einem Kommentar Etienne Polverels stammte. Der Kommissar schrieb, dass Toussaint in jeder Situation eine Lücke bzw. eine Öffnung in den gegnerischen Reihen ausmachen konnte.⁶²⁸

Laut Descourlitz hatte der Revolutionsführer seinem katholischen Glauben kurz vor seinem Lebensende abgeschworen. Als er über die geplante Leclerc-Expedition erfuhr, die seine Herrschaft beenden sollte, soll sich Toussaint zur Kirche von Gonaïves begeben haben. Mit einem Kruzifix in der Hand, sagte er dem dortigen Pfarrer: „« *Je ne veux plus servir » ce Dieu* »!“, zertrat das Kreuz mit seinen Füßen und legte die Kirche in Brand.⁶²⁹ Sollte diese Episode tatsächlich stattgefunden haben, wäre sie schlussendlich nur eine Momentaufnahme eines wutentbrannten Toussaints, der sich von dem französischen Mutterland verraten fühlte. Kurz vor Ankunft der napoleonischen Expedition soll sich Toussaint ebenfalls von einem der „[...] *vaudoux famé dans l'art devinatoire* [...]“ die Zukunft vorausgesagt haben lassen. Ihm wurde offenbart, dass er verraten und an die Franzosen ausgeliefert werden würde.⁶³⁰ Laut Métraux glaubte Toussaint zwar an Magie⁶³¹ und kannte sich mit Pflanzenheilkunde aus, doch war er weder ein „*hungan*“ (Priester) noch ein „*bokor*“ (Zauberer). Métrauxs Ansicht nach, bewies Toussaints „[...] *zeal for the Catholic Church [...] that he had little time for the gods of Africa and served them not at all.*“⁶³²

Toussaint beauftragte vor allem seine Generäle und regionale Kommandanten damit, die Anordnungen in ihren Gebieten durchzusetzen. Jean-Jacques Dessalines, der spätere Gouverneur und Kaiser des freien Haitis, soll in seiner Zeit als *inspecteur-général de culture* der Ost-

⁶²⁶ Hoffmann, *Le Vodou sous la Colonie*, pp. 125-126 und Ramsey, *Spirits*, p. 48.

⁶²⁷ Louverture, Aristide & Nesbitt, *Haitian Revolution*, p. XXII und Rigaud, *La tradition vaudoo*, pp. 66 – 67.

⁶²⁸ Dubois, *Avengers*, p. 172. Für Dubois sollte man aber eher annehmen, dass der Name für Toussaint eine eigene und versteckte Bedeutung hat, und einen Neuanfang symbolisieren sollte.

⁶²⁹ Descourlitz zitiert in Pluchon, *Vaudou*, p. 103.

⁶³⁰ Ibid., p.103.

⁶³¹ Laut Dayan spielte Toussaints Angst vor den afrikanischen Glauben ebenfalls eine Rolle in seiner Gesetzgebung. „*In an especially revealing note*“, schreibt Dayan, „*Madiou explains that 'Toussaint was horrified by anything to do with vodou. He often said that he spoke through the nose only because 'the vaudoux' [practitioners] had set evil spells on him.'*“ Dayan, *Haiti, History, Gods*, Fn.50.

⁶³² Métraux, *Voodoo*, p. 48. Für den Anthropologen waren es vor allem Haussklaven, die in ständigen Kontakt mit ihren Herren lebten und freigelassene Zwangsarbeiter, die sich eingehender mit dem Christentum befassen konnten. Ibid., p. 34. Laut Malenfant waren kreolische Sklaven dem afrikanischen „Aberglauben“ nicht angetan: „[...] *les créoles et ceux qui sont créolisés rient et se moquent de cette imbécilité.*“ Malenfant, *Des colonies*, 1814, p. 220.

Provinz die Vodou-Anhänger mit großem Eifer verfolgt haben. Nachdem er gehört hatte, dass „[...] *ces sorciers nommés Vaudoux se réunissaient dans la plaine du Cul-de-Sac, qu'à la tête de cette bande était une vieille femme noire, et qu'un grand nombre de cultivateurs abandonnaient les champs pour se rendre au lieu où se faisaient les sorcelleries* [...]“, rückte er mit einem Bataillon zum Versammlungsort der „Vaudoux“ an, „[...] *fit faire feu sur la case, les dispersa et en prit cinquante qu'il tua à coups de baïonnettes*.“⁶³³

Dessalines' Verhältnis zum afrikanischen Glauben kann aber nicht allein durch dieses Ereignis festgelegt werden. Laut Hoffmann gibt es kein Dokument, welches belegt, dass Dessalines während seiner Herrscherzeit die „*vodouisants*“ verfolgen ließ.⁶³⁴ Keiner der Revolutionäre hat mehr Spuren in den Liedern und Geschichten des heutigen Vodou hinterlassen als Dessalines. Darüber hinaus ist er der einzige große Anführer des Befreiungskampfes, der als Loa im Vodou-Pantheon aufgenommen wurde.⁶³⁵

Dessalines wurde als Sklave auf einer Plantage im Norden Saint-Domingues geboren und soll laut Métraux den Vodou besser gekannt haben, als Toussaint, der sein Leben im „*big house*“ verbrachte.⁶³⁶ Er schloss sich 1791 Georges Biassou an und wurde später einer der wichtigsten Leutnants unter Toussaint Louverture. Dessalines verfolgte zwar die Vodou-Anhänger während seiner Zeit als *inspecteur-général*, doch sollte man dies in Anbetracht seiner Verbundenheit zu einigen afrikanischen Riten eher wie eine „Befehlsausführung“ ansehen, als eine Verfolgung aus religiösen Gründen. Der General soll sich vor Kämpfen mit magischen Talismanen bedeckt haben, um unverwundbar zu werden. Jedoch soll er den Priester, der ihm diese Amulette verkauft hatte, zur Rechenschaft gezogen haben, als er im Kampf verwundet wurde.⁶³⁷

Während der Leclerc-Invasion erlitten Dessalines und Henri Christophe, zwei der wichtigsten Generäle, schwere Niederlagen und schlossen sich schließlich den Franzosen an, was Toussaint Louverture wiederum zwang sich zu ergeben. Nachdem der Revolutionsheld nach Frankreich deportiert wurde und Napoleon die Sklaverei in den Kolonien wieder einführen wollte, führte Dessalines eine Koalition aus ehemaligen Sklaven und freien Farbigen zum endgültigen Sieg gegen die französischen Truppen.⁶³⁸ Descourlitz soll von einigen ehemali-

⁶³³ Madiou, Histoire, Tome II, 1989, p. 112.

⁶³⁴ Hoffmann, Le Vodou sous la Colonie, pp. 127 - 128.

⁶³⁵ Siehe dazu O. Mennesson-Rigaud, Le rôle du Vaudou, p.302; Dayan, Haiti, History, Gods, p. 17 und Métraux, Voodoo, p. 49.

⁶³⁶ Métraux, Voodoo, p. 48.

⁶³⁷ Dayan, Haiti, History, Gods, p. 24.

⁶³⁸ Ramsey, Spirits, p. 50. Ein Symbol dieser Allianz sieht man in der heutigen haitianischen Flagge: Dessalines und seine Generäle entfernten 1803 den weißen Teil der französischen *tricolore* und verbanden den blauen (die Schwarzen) mit dem roten (freie Farbige) Teil. Dubois, Avengers, p. 293.

gen Sklaven erfahren haben, dass Dessalines seine Soldaten mit bestimmten Parolen motivierte: „[...] *les Nègres Congos et autres Guinéens étaient tellement frappés de superstition, par les discours de leur général, que Dessalines était parvenu à leur faire croire que mourir, tués par les Français, devenait un bonheur pour eux. Puis qu’aussitôt ils étaient transportés en Guinée, où ils reverraient papa Toussaint qui les y attendait pour compléter son armée qu’il destine à reconquérir Saint-Domingue.*“⁶³⁹ Die Sklaven gingen laut Descourlitz daraufhin mit einem übermenschlichen Mut in den Kampf „[...] *en chantant des airs guinéens, comme déjà épris de l’espoir de bientôt revoir leurs anciennes connaissances.*“⁶⁴⁰ Dessalines nutzte dabei das hohe Ansehen, das Toussaint unter den Revolutionären genossen hatte und verband es mit der afrikanischen Seelenwanderung. Toussaint selbst glaubte aber eher an die christliche Seelenwanderung, als dass sein Geist in Afrika wiedergeboren werden würde. Nach der Ausrufung der Unabhängigkeit gab Dessalines dem neuen Land den amerindianischen Namen, den es vor seiner Kolonisierung trug: Haiti (von dem Taino-Wort „Ayiti“). Um endgültig mit der kolonialen Vergangenheit abzuschließen, ordnete der Gouverneur eine Reihe von Hinrichtungen weißer Siedler an, die sich nach dem Ende der französischen Herrschaft noch in der Kolonie befanden. In seinen Augen waren diese Kollaborateure und Verschwörer, die eine neue französische Invasion planten, um die Sklaverei wiedereinzuführen.⁶⁴¹ Ein Jahr später erließ Dessalines eine Verfassung, die ihn zum Kaiser ernannte. Darüber hinaus wurde in der Konstitution die Sklaverei für immer abgeschafft und Weißen wurde es verboten, Land zu besitzen. Um alle Unterschiede in der Bevölkerung zu beseitigen, sollten alle Haitianer, ob Schwarze, „Mulatten“ oder Weiße, „[...] *henceforth only be known generically as Blacks.*“⁶⁴² Dessalines blieb der Masse der Bevölkerung treu und garantierte seinen Untertanen das, seit der Errichtung der Kolonie, nie dagewesene Recht der Religionsfreiheit: „*The law does not recognize any dominant religion.*“ (Art.50) und „*Freedom of worship is allowed*“ (Art.51).⁶⁴³

Diese Freiheit war aber nur von kurzer Dauer. Dessalines‘ Despotismus und seine drakonischen Arbeitsvorschriften brachten Teile der Bevölkerung gegen ihn auf. Die geplante Landreform, bei der die politische „Mulatten“-Elite gezwungen wurde, Teile ihrer geerbten

⁶³⁹ Descourlitz zitiert in: Pluchon, Vaudou, pp. 134 – 135.

⁶⁴⁰ Ibid., p. 135.

⁶⁴¹ Dubois, Avengers, p. 300 und Lindsay J. Twa, Demon, Demigod, and Everything in Between, Abschnitt 4.

⁶⁴² Dubois & Garrigus, Slave Revolution, p. 193. Dessalines duldet einige Weiße im neuen Haiti: Witwen, die ihr Anwesen behalten konnte; Polnische Soldaten, die aus Napoleons Truppen desertiert waren und eine deutsche Gemeinschaft, die sich vor der Revolution dort niedergelassen hatte. Diese Gruppen konnten demnach auch Landeigentümer werden. Dubois, Avengers, p. 300.

⁶⁴³ Dubois & Garrigus, Slave Revolution, p. 194.

Grundstücke an ehemalige Sklaven abzutreten, besiegelte sein Schicksal. Am 17. Oktober 1806 lockten einige Soldaten Dessalines bei einem Ort namens Pont-Rouge in den Hinterhalt, töteten ihn und verstümmelten seinen Körper.⁶⁴⁴

Dessalines wurde als *Ogou Desalin*, einer Manifestation des westafrikanischen Gottes Ogun / Ogou, wiedergeboren.⁶⁴⁵ Ogou steht sinnbildlich für die politische und militärische Geschichte Haitis, in der Anführer als Helden gepriesen wurden, doch immer wieder mit Gewalt gegen das eigene Volk vorgingen und sich somit selbst vernichteten. Wenn in heutigen Vodou-Zeremonien einer der Ogou-Loa Besitz von einem Gläubigen ergreift, wird von diesem zunächst ein rituelles Schwert gegen unsichtbare Feinde gerichtet. Später greift Ogou damit jedoch Anwesende auf der Zeremonie an und richtet das Schwert schließlich gegen sich selbst.⁶⁴⁶ *Ogou Desalin* zeigt dabei besonders die Ambivalenz machtvoller Personen, da er Befreier seines Volkes, zugleich aber auch angreifbar und korrupt war.⁶⁴⁷

Jean-Jacques Dessalines wurde, trotz der Verfolgung der Vodou-Anhänger in seiner Zeit als *inspecteur-général* und seiner diktatorischen Gesetze, im Pantheon der Loa aufgenommen. Als Held und Befreier des Volkes gab er außerdem der Religion seiner Vorfahren eine gesetzliche Daseinsberechtigung. Es scheint unwahrscheinlich, dass Dessalines mit der Einführung der Religionsfreiheit den Großteil der Bevölkerung für sich gewinnen wollte, da er dies eher mit weniger radikalen und strengeren Arbeitsvorschriften geschafft hätte. Vodou, das hat die Geschichte gezeigt, hatte und hat immer einen Weg gefunden, um sogar bei Verbot und Repression zu existieren. Die Religionsfreiheit von 1805 war ein gesetzlicher Lichtblick für die Anhänger der afrikanischen Glauben. Dessalines' Nachfolger jedoch gingen wieder dazu über, Vodou und seine Anhänger zu unterdrücken und zu verfolgen.⁶⁴⁸ „[...] *il est curieux de constater*“, schreibt Price-Mars, „*avec quel soin jaloux les chefs, à l'aurore de la victoire, ont déclaré la guerre aux vieilles croyances ancestrales.*“⁶⁴⁹

⁶⁴⁴ Lindsay J. Twa, *Demon, Demigod, and Everything in Between*, Abschnitt 5.

⁶⁴⁵ D.Jenson, *Dessalines and the African Character*, p. 635.

⁶⁴⁶ Twa, *Demon, Demigod, and Everything in Between*, Abschnitt 25. Ähnlich wie Dessalines selbst, der sein Volk zuerst von den Franzosen befreite, aber ebenfalls Gewalt gegen seine Mitmenschen anwendete und schließlich wegen seiner eigenen Politik getötet wurde.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, Abschnitt 26 und 27.

⁶⁴⁸ Erst 1987 wurde die Religionsfreiheit wieder offiziell in Haiti eingeführt. Dayan, *Haiti*, p. 38. Siehe dazu auch Ramsey, *Spirits*, p. 51 ff.

⁶⁴⁹ Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, p. 170.

7. Schlusswort

Religion war für den afrikanischen Sklaven, so Alfred Métraux, ein „[...] *aspect of the resistance which he sustained against his oppressive lot*.“⁶⁵⁰ Der Anthropologe hat nichts als Bewunderung für die Menschen übrig, die in ihren wenigen freien Stunden, trotz schwieriger Bedingungen, ihren ganzen Mut zusammennahmen und sich mit ihrer verbliebenen Energie den Göttern ihrer Heimat widmeten und so zum Erhalt der Kultur und Religion beitrugen.⁶⁵¹

Indessen führten die halbherzige Christianisierung der schwarzen Bevölkerung, die Abwertung der afrikanischen Kultur und die gesetzlichen Versammlungsverbote die weißen Siedler in eine „*Illusion der kulturellen Dominanz*“. ⁶⁵² Die französischen Kolonisten gingen somit davon aus, „[...] *die Schwarzen nicht nur materiell, sondern auch geistig zu beherrschen*.“⁶⁵³ Hinter dieser „Illusion“ konnten die afrikanischen Kulturen und Religionen allerdings weiterleben und sich so zu einer Art spirituellen Widerstand entwickeln.

Vodou war, so Carolyn Fick, „[...] *one of the few areas of total autonomous activity* [...]“⁶⁵⁴ und bot den Sklaven eine temporäre und psychologische Befreiung von den Ketten der Sklaverei. Aus ihrem gewohnten familiären und gesellschaftlichen Umfeld gerissen, wurden die Afrikaner in der Neuen Welt mit einem grausamen Leben konfrontiert und mussten als „Ware“ den Profit der Kolonialherren Saint-Domingues steigern. Die Vodou-Zeremonien und Rituale der Heimat erlaubten es den Sklaven, abseits der Aufsicht der weißen Kolonisten eine eigene Gesellschaft aufzubauen, die ihnen ein Stück ihres geordneten Lebens, das sie in Afrika geführt hatten, wiedergab. Darüber hinaus erhielten die Sklaven durch die Religion die Möglichkeit, etwas Kontrolle über ihr sonst so zerrüttetes Umfeld zu erlangen, das von der Willkür der Herren und den starken Machtverhältnissen der Plantagenhierarchie beeinflusst wurde.⁶⁵⁵ Laut Vanhee stellten die Kulte der afrikanischen Zwangsarbeiter den Gläubigen entsprechende Mittel zur Verfügung, um mit alltäglichen Problemen und Herausforderungen umgehen zu können sowie „[...] *technologies for divination and healing, for reconciliation or revenge, for good luck, and for protection against the terror of the overseers and against all sorts of bad spirits wandering about*.“⁶⁵⁶

Die französischen Herrscher versuchten mit strengen Gesetzen und Kontrollen die Sklaven

⁶⁵⁰ Métraux, Voodoo, p. 31 – 32.

⁶⁵¹ Ibid., pp. 31 – 32.

⁶⁵² Glied, Saint-Domingue, S. 126 – 127.

⁶⁵³ Ibid., S. 126.

⁶⁵⁴ Fick, Making of Haiti, p. 44.

⁶⁵⁵ Vanhee, Central African Popular Christianity, p. 249.

⁶⁵⁶ Ibid., pp. 249 – 250.

davon abzuhalten sich im Geheimen zu versammeln, ihre Religion und Kultur zu entfalten und mögliche Pläne für Aufstände auszuarbeiten. Besonders vor charismatischen und spirituellen Führern, wie einem François Makandal, wurde gewarnt, da die Angst groß war, dass eine solche Persönlichkeit den „Aberglauben“ der Sklaven ausnutzen und sie in einen Feldzug gegen die koloniale Ordnung führen würde. Die ständigen und gleichsam warnenden Erneuerungen der gesetzlichen Versammlungsverbote weisen auch darauf hin, wie untätig die Siedler, die sich oft in Sicherheit vor der schwarzen Bevölkerung wähnten, bei deren Einhaltung waren.

Magisch-religiöse Gegenstände, wie Giftmischungen oder die *garde-corps*, wurden hauptsächlich für „Feinde“ in der direkten Umgebung benutzt (Plantagenbesitzer, Aufseher, andere Sklaven), während man mit Selbstmord und *marronage* versuchte, dem System der Sklaverei zu entkommen und somit stärkere Gegenwehr leistete. Aber selbst diese Widerstandsformen waren nicht frei von dem Einfluss afrikanischer Traditionen und Glauben. Zwar stellte Vodou aus der Sicht von Gliech, „[...] *keine Form eines permanenten Widerstands gegen die koloniale Ordnung*[...]“ dar; dennoch war er „unberechenbar“ und von „*politischer Brisanz*“, konnte er sich doch „[...] *ohne Vorwarnung gegen sie [koloniale Ordnung] wenden*“ und den Sklaven die Möglichkeit geben, „[...] *sich jenseits weißer Aufsicht zu organisieren* [...]“. ⁶⁵⁷ Eine starke Veränderung erfolgte, so Geggus, im Jahr 1791. Bis zu diesem Datum begingen die schwarzen Zwangsarbeiter Selbstmord, damit ihre Seelen in die afrikanische Heimat zurückkehren konnten. Mit dem Beginn der Revolution, griffen sie zu den Waffen, um dieses Heil zu erlangen. ⁶⁵⁸ Talismane, die bis dahin als Schutz vor „bösen Geistern“ dienten, wurden ab diesem Zeitpunkt zu einem Kriegswerkzeug, das den afrikanischen Soldaten im Kampf gegen die Sklaverei unbesiegbar machen sollte.

Vodou wurde mit der Bois-Caïman-Zeremonie schon sehr früh ein Teil der Revolution. Die Versammlung der „Sklavenelite“ am 14. August 1791 war von höherer politischer Bedeutung, da an diesem Tag letzte Vorbereitungen für die Sklavenrevolution ausgearbeitet wurden. Nichtsdestotrotz erlangte das Treffen im Kaiman-Wald eine größere Bekanntheit, da es so kurz vor dem Ausbruch der Revolte stattfand und die religiöse Versammlung zu den ersten Angriffen auf Plantagen führte. Bois-Caïman und andere Vodou-Zeremonien, die sich womöglich zeitgleich ereigneten, dienten höchstwahrscheinlich dazu, den Plan der kreolischen *commandeurs* den afrikanischen Sklaven näherzubringen und sie auf die bevorstehende Aufgabe vorzubereiten. Es kann argumentiert werden, dass diese religiösen Zusammenkünfte

⁶⁵⁷ Siehe Gliech, Saint-Domingue, S. 127.

⁶⁵⁸ Geggus, HRS, p. 78.

nicht ausschlaggebend für den Ausbruch der Revolution waren, da auf der politischen Versammlung auf dem Lenormand-Anwesen der Plan zum Aufstand bereits finalisiert wurde, jedoch war es für die Masse der Sklaven wichtig, sich mit spirituellen Elementen auf dieses wichtige Vorhaben vorzubereiten und mit dem Einverständnis ihrer Götter zu besiegeln.

Laut Rey und Geggus spielte Vodou eine Rolle im Freiheitskampf, da der Glaube es schaffte, Sklaven unterschiedlicher Herkunft zusammenzubringen und sie für ein gemeinsames, politisches Ziel zu vereinigen. Die religiösen Netzwerke, welche von den „nationalen“ Gemeinschaften kreiert wurden und Sklaven mehrerer Plantagen miteinander verbanden, halfen dabei, den gewaltigen Massenaufstand im Norden der Kolonie zu organisieren.⁶⁵⁹ Spirituelle Führer wie Romaine, Hyacinthe oder Halaou schafften es, an die religiösen Bedürfnisse ihrer Anhänger anzuknüpfen und die afrikanischen Sklaven im Freiheitskampf zu leiten. Es scheint als war vor allem die Anfangsphase der Sklavenrevolution von religiösen Elementen und Führern gekennzeichnet. Die Vodou-Zeremonien, die Macht der Priester und der Glaube an die eigene Unverwundbarkeit waren Bestandteile einer explosiven Mischung, die zu den anfänglichen Erfolgen beitrugen. Die oben genannten spirituellen Anführer wurden aber in der Anfangsphase des Aufstandes getötet und die wichtigsten Revolutionsführer, welche die größten Armeen kommandierten und die Sklaven zum eigentlichen Triumph führten, waren säkulare Persönlichkeiten, für die Vodou nicht im Vordergrund stand (beispielsweise Tous-saint Louverture). Dennoch zeigen die Verbote und Verfolgungen der Vodou-Anhänger während und nach der Revolution, dass sich die Regenten der Gefahr und dem umstürzlerischen Potenzial, die von den afrikanischen Religionen ausgingen, bewusst waren und man die spirituellen Führer davon abhalten wollte, an der Macht Teil zu haben.

Geggus zufolge schränkt eine religiöse Weltanschauung den Erfolg einer Sklavenrevolution ein: „*A magico-religious view of the world*“, so Geggus, „*diverts energies into magico-religious instead of political activities*.“⁶⁶⁰ Ab einem bestimmten Zeitpunkt würden übernatürliche Führung und der Glauben an die eigene Unverwundbarkeit ein Hindernis darstellen und könnten militärische Taktiken und Kompetenzen nicht ersetzen.⁶⁶¹

Die Theorie mag höchstwahrscheinlich stimmen, jedoch liefen die Sklaven Saint-Domingues nicht blindlings und unbewaffnet in die Schlacht hinein. Der Glaube an die magische Kraft von den *garde-corps* oder der Seelenwanderung im Todesfall ließen die Afrikaner sicherlich mit einer starken Inbrunst und Raserei in den Kampf gehen. Diese religiösen Elemente exis-

⁶⁵⁹ Rey, Virgin Mary, p. 360 ff. und Geggus, HRS, p. 63.

⁶⁶⁰ Geggus, HRS, p. 59.

⁶⁶¹ Ibid., p. 63.

tierten aber nicht als isolierte Einheit, sondern ergänzten vielmehr gewisse Faktoren, die für den Triumph der Sklavenrevolution verantwortlich waren.

Zunächst konnte die schwarze Bevölkerung von den kriegsähnlichen Unruhen im französischen Mutterland und der Kolonie profitieren, um im Norden der Kolonie mit einer Guerilla-Taktik erste wichtige Erfolge zu erzielen. Als die Kolonialherren begannen die Aufständischen zurückzudrängen, konnten sich diese in die Berge zurückziehen und sich vorerst mit den Spaniern, dann mit den französischen Republikanern verbünden, um ihre Ziele durchzusetzen. Die Führerschaft von Toussaint Louverture, der sich als geschickter Politiker und Militärstrategie erwies, sicherte den Sklaven die Befreiung von der Knechtschaft. Als die schwer erkämpfte Freiheit erneut bedroht wurde, griffen die ehemaligen Zwangsarbeiter wieder zu den Waffen und schafften es, sich endgültig vom Joch der Kolonialherrscher zu befreien und ihre eigene Nation zu gründen. Von äußerster Wichtigkeit für den Erfolg der Revolution war, dass die Mehrheit der versklavten Bevölkerung geeint hinter der Idee von Freiheit und Gleichheit stand und bereit war, dafür zu kämpfen. Die schwarzen Soldaten Saint-Domingues dürfen aber nicht nur als Zwangsarbeiter, welche die Felder bestellten, gesehen werden, sondern als Menschen die in Afrika bereits sehr stark mit Krieg in Verbindung gekommen waren und deren militärische Fähigkeiten ebenfalls ausschlaggebend für den Sieg über die europäischen Mächte waren.

Die „weltlichen“ Faktoren, welche die Sklavenrevolution von Haiti so effektiv machten, wurden dabei mit religiös-kulturellen Elementen kombiniert, die so zum Erfolg beitrugen. Die französischen Berichte der Revolution zeugen davon, dass Vodou in den Vorbereitungen und Kampfhandlungen präsent war und einen großen Stellenwert bei der schwarzen Bevölkerung genoss, die sich dank der Arbeit ihrer Priester und Zauberer besser auf den Krieg vorbereitet fühlte. Der Tascheninhalt des schwarzen Gefangenen, der wenige Wochen nach Beginn des Sklavenaufstandes hingerichtet wurde, zeigt dabei unverkennbar, welche Elemente für die einfachen Soldaten und für den Erfolg der Revolution von Bedeutung waren: der Traum von der Abschaffung der Sklaverei, bewaffneter Widerstand und göttlicher Schutz.

Die fehlende Dokumentation seitens der Sklaven erschwerte es, eine endgültige Antwort auf alle Fragen rund um die Rolle der Religion während der Kolonie und der Revolution zu geben. Der Einfluss, den der Glaube tagtäglich, bei der Feldarbeit oder im bewaffneten Konflikt, auf die versklavte Bevölkerung Saint-Domingues ausübte, kann aber durch die Berichte zeitgenössischer Europäer durchaus ausgemacht werden. Die Geschichte der Emanzipationsbewegungen in den europäischen Kolonien zeigte, dass Religion von großer Bedeutung für unterdrückte Völker war. Die letzten Jahrzehnte unserer Zeit haben ebenfalls dokumentiert,

wie verschiedene Gruppen weltweit ihre Religion hervorhoben, um den Großmächten in Konflikten entgegenzutreten und bestehende Machtverhältnisse und Systeme zu bekämpfen. Haiti ist wegen der einzigen erfolgreichen Sklavenrevolution und der Gründung der ersten „schwarzen“ Republik ein besonderes Beispiel. Während der Arbeit konnte ich nicht nur die Vergangenheit und Bevölkerung des Landes kennenlernen, sondern mich ebenfalls für diese begeistern. Die Sklaverei ist ohne Zweifel eines der brutalsten Gesellschaftssysteme der Geschichte. Mit einer aufopfernden Hingabe und erbitternden Kampf hatten es die unterdrückten Sklaven geschafft, sich von ihrer Oppression zu befreien, ihre ehemaligen Herren zu besiegen und eine eigene Nation zu gründen. Obwohl das Land heute mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, sollte man nichtsdestotrotz auf die historischen Errungenschaften aufmerksam machen, die Haiti in einem völlig neuen Licht präsentieren. Je mehr ich mich in das Thema vertiefte, desto größer wurde meine Hochachtung für die Vorfahren der heutigen Haitianer, da sie das „Unvorstellbare“ möglich gemacht haben.

Die Recherche zu dieser Arbeit hat es mir nicht nur erlaubt, ein größeres Wissen über die afrikanische Kultur und Diaspora in der Neuen Welt zu erhalten, sondern mir ebenfalls ermöglicht, die Vorurteile und Schreckensgeschichten, mit denen Vodou assoziiert wird, schnell zu beseitigen. Die okkultistischen und schwarzmagischen Bilder, die einem bei diesem Wort üblicherweise in den Kopf schießen, wurden dank eines neuen Blickwinkels und intensiver Forschung durch ein positives Gesamtbild ersetzt. Die afrikanischen Zwangsarbeiter hatten es trotz brutaler Konditionen geschafft, ihre Religionen aufleben zu lassen, dadurch Rückhalt und Hoffnung zu finden und eine eigene Gesellschaft zu kreieren, in der sie mehr waren als nur versklavte Feldarbeiter. In den schwersten Momenten, die über Freiheit und Knechtschaft entschieden, konnte der Glaube den Sklaven Mut und Zuversicht geben und sie im Kampf für ein besseres Leben begleiten und inspirieren. Vodou hatte mitgeholfen das „*miracle de 1804*“⁶⁶² zu verwirklichen und ist dadurch zu einem wichtigen Teil der Kultur und Geschichte Haitis geworden.

⁶⁶² Price-Mars, *Ainis parla l'oncle*, p. 170.

8. Literaturverzeichnis

- Assemblée générale de Saint-Domingue, A particular account of the commencement and progress of the insurrection of the Negroes in St. Domingo [...] being a translation of the speech made to the National Assembly, the 3d of November 1791, London, 1792.
- Ardouin, Beaubrun. Études sur l'histoire d'Haïti, Tome Premier, Paris, 1855.
- Bajot und Poirré, Annales maritimes et coloniales, 26^e année, 2^e série, Paris, 1841.
- Bastide, Roger. Price-Mars et le Vaudou haïtien. In: Vodun, Présence Africaine, Paris, 1993, pp. 37 - 46.
- Beauvoir-Dominique, Rachel. Underground Realms of Being. In: Cosentino, Donald J. (ed.). Sacred Arts of Haitian Vodou, 1995, pp. 153 - 177.
- Benot, Yves. La révolution française et la fin des colonies, Paris, 1987.
- Benot, Yves. La démence coloniale sous Napoléon, Paris, 1992.
- Benot, Yves. The Insurgents of 1791, their Leaders and their Concept of Independence. In: Geggus, David und Fiering, Norman (eds.). World of the Haitian Revolution, Bloomington, 2009, pp. 99 – 110.
- Bercy, Drouin de. De Saint-Domingue : de ses guerres, de ses révolutions, de ses ressources, et des moyens à prendre pour y rétablir la paix et l'industrie, Paris, 1814.
- Bitterli, Urs. Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München, 2004.
- Blackburn, Robin. The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492 – 1800, London, 1998.
- Böttcher, Nikolaus. »How could we do without sugar and rum « Der Sklavenhandel in der Karibik vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. In: Hausberger, Bernd und Pfeisinger, Gerhard (Hg.). Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492–2000, Wien, 2005, S.71 – 84.
- Brière, Jean-François, Haïti et la France 1804-1848: le rêve brisé, Paris, 2008.
- Césaire, Aimé. Toussaint Louverture : La Révolution française et le problème colonial, Paris, 2008.

- Conniff, Michael und Davis, Thomas. *Africans in the Americas: A History of Black Diaspora*, New York, 1994.
- Cosentino, Donald J. *Imagine Heaven*. In: Cosentino, Donald. J. (ed.). *Sacred Arts of Haitian Vodou*, 1995, pp. 25 – 55.
- Dalmas, Antoine. *Histoire de la révolution de Saint-Domingue : depuis le commencement des troubles, jusqu'à la prise de Jérémie et du Môle S. Nicolas par les Anglais; suivie d'un Mémoire sur le rétablissement de cette colonie*, Paris, 1814.
- David, Saul. *The Indian Mutiny 1857*, London, 2003.
- Davis, Wade. *Die Toten kommen zurück: die Erforschung der Voodoo-Kultur und ihrer geheimen Drogen*, München, 1986.
- Dayan, Joan. *Haiti, History and the Gods*, Berkeley, 1995.
- Dayan, Joan. *Erzulie: A Women's History of Haiti*. In: *Research in African Literatures*, Vol. 25, No. 2, 1994, pp. 5-31.
- Debien, Gabriel. *Assemblées nocturnes d'esclaves à Saint-Domingue (La Marmelade, 1786)*. In: *Annales historiques de la Révolution française*, 44^e année, no. 208, 1972, pp. 273 – 284.
- Decaux, Emmanuel. *Les formes contemporaines de l'esclavage*, Leiden, 2009.
- Delacampagne, Christian. *Die Geschichte der Sklaverei*, Düsseldorf (u.a.), 2004.
- Deren, Maya. *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*, New York, 1953
- Dubois, Laurent. *An Atlantic Revolution*. In: *French Historical Studies*, Vol. 32, No. 4, pp. 655 - 661.
- Dubois, Laurent. *Avengers of the New World: the Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, 2004.
- Dubois, Laurent. *The Citizens Trance: The Haitian Revolution and the Motor of History*. In: Pels, Peter und Meyer, Birgit (eds.). *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, 2003, pp. 103 – 128.
- Dubois, Laurent. *Vodou and History*. In: *Comparative Study of Society and History*, 2001, pp. 92 – 100.
- Dubois, Laurent und Garrigus, John. *Slave revolution in the Caribbean, 1789 - 1804: a brief history with documents*, Boston, 2006.

- Dupuy, Alex. Haiti in the world economy: class, race, and underdevelopment since 1700, Boulder, 1989.
- Diouf, Sylviane. African Muslims in Bondage. In: Braxton, Joanne M. und Diedrich, Maria I. (eds.). *Monuments of the Black Atlantic: Slavery and Memory*, Münster, 2004, pp. 77 – 89.
- Diouf, Sylviane. *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*, New York, 1998.
- Fandrich, Ina. Yoruba Influences on Haitian Vodou and New Orleans Voodoo. In: *Journal of Black Studies* 37, No. 5, 2007, pp. 775 – 791.
- Fick, Carolyn. Dilemmas of Emancipation: from the Saint Domingue Insurrections of 1791 to the Emerging Haitian State. In: *History Workshop Journal*, No. 46, 1998, pp. 1 - 15
- Fick, Carolyn. *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*, Knoxville, 1990.
- Fleischmann, Ulrich. Der Synkretismus in der Karibik und sein soziales Umfeld. In: Kremser, Manfred (Hg.). *Ay BōBō : afro-karibische Religionen ; zweite internationale Tagung der Gesellschaft für Karibikforschung*, Wien 1990. 2. Voodoo, Wien, 2000, S. 15 - 24.
- Fleischmann, Ulrich. L’histoire d’une fondation de la nation haïtienne. In: Hoffmann, L-F.; Gewecke, Frauke und Fleischmann, Ulrich (dir.). *Haiti 1804: Lumières et ténèbres*, Madrid, 2008, pp. 161 - 182.
- Fouchard, Jean. *The Haitian Maroons: liberty or death*, New York, 1981.
- Fouron, Georges E. The History of Haiti in Brief. In: Spears, Arthur und Berotte Joseph, Carole (eds.). *The Haitian Creole Language: History, Structure, Use, and Education*, Lanham, 2010, pp. 23 – 54.
- Gastine, Civique de. *Histoire de la république d’Haïti ou Saint-Domingue, l’esclavage et les colons*, Paris, 1819.
- Garraway, Doris. *The Libertine Colony: Creolization in the early French Caribbean*, 2005.
- Garrigus, John. Vincent Ogé ‘jeune’, (1757-91): Social Class and Free Colored Mobilization on the Eve of the Haitian Revolution. In: *The Americas*, Vol. 68, No.1, 2011, pp. 33 – 62.
- Geggus, David. *Haitian Revolutionary Studies*, Bloomington, 2002.

- Geggus, David. Haitian Voodoo in the Eighteenth Century: Language, Culture, Resistance. In: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 28, 1991, S. 21 - 51.
- Geggus, David. The French Slave Trade: An Overview. In: *The William and Mary Quarterly*, Third Series, Vol. 58, No. 1, 2001. pp. 119 – 138.
- Geggus, David. Slave Society in the Sugar Plantation Zones of Saint Domingue and the Revolution of 1791-93. In: *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, Vol. 20, No.2, August 1999, pp. 31 – 46.
- Geggus, David. Sugar and Coffee cultivation in Saint Domingue and the shaping of Labor force. In: Berlin, Ira & Morgan, Philip (eds.). *Cultivation and Culture: Labor and the Shaping of Afro-American Culture in the Americas*, Charlottesville, 1992, pp. 73 - 98.
- Girod-Chantrans, Justin. *Voyages d'un Suisse dans différentes colonies d'Amérique pendant la dernière guerre*, Neuchatel, 1785.
- Glied, Oliver. Die Sklavenrevolution von Saint-Domingue/ Haiti und ihre internationalen Auswirkungen (1789/91 – 1804/25). In: Hausberger, Bernd und Pfeisinger, Gerhard (Hg.). *Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492–2000*, Wien, 2005, S. 85–100.
- Glied, Oliver. Saint-Domingue und die Französische Revolution: das Ende der weißen Herrschaft in der karibischen Plantagenwirtschaft, Wien (u.a.), 2011.
- Glover, Kaiama. *Haiti Unbound: A Spiralist Challenge to the Postcolonial Canon*, Liverpool, 2010.
- Goldstein Sepinwall, Alyssa. Atlantic Amnesia? French Historians, the Haitian Revolution, and the 2004-2006 Capes Exam, in: *Proceedings of the Western Society for French History*, Vol. 34, 2006, pp. 300 - 314.
- Gomez, Michael. *Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*, Cambridge, 2005.
- Gros, Isle de St.-Domingue, Province du Nord : *Précis historique*, Paris, 1793.
- Hazoumé, Paul. *Le Pacte de Sang au Dahomey*, Paris, 1937.
- Hector, Michel. L'historiographie haïtienne après 1946 sur la révolution de Saint-Domingue. In: *Annales historiques de la Révolution française*, no.293-294, 1993, pp. 545 - 553.
- Herskovits, Melville. African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief. In: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 39, No. 4, 1937, pp. 635 - 643.
- Herskovits, Melville. *Life in a Haitian Valley*, A. A. Knopf, New York, 1937.

- Heusch, Luc de. Kongo in Haiti: A New Approach to Religious Syncretism. In: *Man*, New Series, Vol. 24, No.2, 1989, pp. 290 - 303.
- Hoffmann, Léon-François. Myth, History and Literature: The Bois-Caïman Ceremony. In: Kremser, Manfred (Hg.). *Ay BōBō: afro-karibische Religionen; zweite internationale Tagung der Gesellschaft für Karibikforschung*, Wien 1990. 2. Voodoo, Wien, 2000, S. 35 – 50.
- Hoffmann, Léon-François. Le Vodou sous la Colonie et pendant les Guerres de l'Indépendance. In: *Conjonction. Revue franco-haïtienne*, no.173, 1987, pp.109 – 135.
- Hurbon, Laënnec. American Fantasy and Haitian Vodou, S.181-197 in Cosentino, Donald (ed.). *Sacred Arts of Haitian Vodou*, 1995, pp. 181-197.
- Hurbon, Laënnec. *Les mystères du vaudou*, Paris, 1993.
- James, C.L.R. *Die schwarzen Jakobiner*, Berlin, 1984.
- Jenson, Deborah. Jean-Jacques Dessalines and the African Character of the Haitian Revolution. In: *The William and Mary Quarterly*, Vol. 69, No. 3, 2012, pp. 615 – 638.
- Johnson, Paul Christopher. Vodou Purchase: The Louisiana Purchase in a Caribbean Perspective. In: Callahan, Richard J. (ed.). *New Territories, New Perspectives: The Religious Impact of the Louisiana Purchase*, Columbia, 2008, pp.146–167.
- Joseph, C.L. “The Haitian Turn”: An Appraisal of Recent Literary and historiographical Works on the Haitian Revolution. In: *The Journal of Pan African Studies*, Vol. 5, No.6, 2012, pp. 37 - 55.
- Kremser, Manfred. Editorial. In: Kremser, Manfred (Hg.). *Ay BōBō : afro-karibische Religionen ; zweite internationale Tagung der Gesellschaft für Karibikforschung*, Wien 1990. 2. Voodoo, Wien, 2000, S. 9 - 16.
- Korngold, Ralph. *Citizen Toussaint*, Boston, 1945.
- Laguerre, Michel. *Voodoo and Politics in Haiti*, New York, 1989.
- Lattre, Ph. Albert de. *Campagnes des Français à Saint-Domingue*, Paris, 1805.
- Law, Robin. On the African background to the slave insurrection in Saint-Domingue in 1791: The Bois Caiman ceremony and the Dahomian ‘blood pact’, Harriet Tubman Seminar, Dep. of History, York University, 1999, pp. 1 - 18.
- Louverture, Toussaint; Aristide, Jean-François und Nesbitt, Nick. *The Haitian Revolution*, London, 2008.
- Madiou, Thomas. *Histoire d’Haiti*, Tome I, Port-au-Prince, 1847.
- Madiou, Thomas. *Histoire d’Haiti*, Tome II, Port-au-Prince, 1989.

- MacGaffey, Wyatt. Twins, Simbi Spritis, and Lwas in Kongo and Haiti. In: Heywood, Linda M. (ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, Cambridge, 2002, pp.211-226.
- McAlister, Elizabeth. From Slave Revolt to a Blood Pact with Satan: The Evangelical Rewriting of Haitian History. In: *Studies in Religion*, Vol. 41 (2), 2012, pp. 187 - 215.
- McAlister, Elizabeth. Possessing the Land for Jesus, In: Johnson, Paul C. (ed.). *Spirit-ed Things: The Work of "Possession" in Afro-Atlantic Religions*, Chicago, 2014, pp.177 - 204
- McCarthy Brown, Karen. Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogou in Haiti. In: Barnes, Sandra (ed.). *Africa's Ogun: old world and new*, Bloomington, 1989, pp. 65 - 89.
- McClellan III., James. *Colonialism and Science: Saint-Domingue in the Old Regime*, Chicago, 2010.
- Mennesson-Rigaud, Odette. Le rôle du Vaudou dans l'indépendance d'Haïti, In: *Vodun, Présence Africaine*, 1993, pp. 275-303.
- Métraux, Alfred. *Voodoo in Haiti*, New York, 1972.
- Middelanis, Carl Hermann (Hg.). *Schwarze Freiheit im Dialog: Saint-Domingue 1791 – Haiti 1991*, Bielefeld, 1991.
- Mintz, Sidney und Trouillot, Michel-Rolph. The Social History of Haitian Vodou. In: Cosentino, Donald. J. (ed.). *Sacred Arts of Haitian Vodou*, 1995, pp. 123 – 147.
- Mocombe, Paul; Tomlin, Carol und Wright, Cecile (eds.), *Race and Class Distinctions within Black Communities*, New York, 2013
- Moreau de Saint-Méry, M.L.E. *More Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint- Domingue*, Tome premier, Philadelphia, 1797.
- Murrell, Nathaniel Samuel. *Afro-Caribbean Religions: An Introduction to their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*, Philadelphia, 2009.
- Onana, Marie Biloa. *Der Sklavenaufstand von Saint-Domingue: ethnische Differenz und Humanitätsideale in der Literatur des 19. Jahrhunderts*, Wien (u.a.), 2010.
- Oeser, Erhard. *Das Reich des Mahdi. Aufstieg und Untergang des ersten islamischen Gottesstaates 1885-1897*, Darmstadt, 2012.
- Peabody, Sue. "A Dangerous Zeal": Catholic Missions to Slaves in the French Antilles, 1635-1800. In: *French Historical Studies*, Vol. 25, No. 1, 2002, pp. 53 – 90.

- Pfeisinger, Gerhard. »Kein Faß Zucker, an dem nicht Blut klebt...« Plantagenökonomie in der Karibik vom 17. bis ins 19. Jahrhundert. In: Hausberger, Bernd und Pfeisinger, Gerhard (Hg.). Die Karibik. Geschichte und Gesellschaft 1492–2000, Wien, 2005, S. 49 – 69.
- Pluchon, Pierre. Vaudou, sorciers, empoisonneurs de Saint-Domingue à Haïti, Paris, 1987.
- Popkin, Jeremy. A concise history of the Haitian Revolution, Oxford, 2012.
- Popkin, Jeremy. Facing Racial Revolution: Eyewitness Accounts of the Haitian Insurrection, Chicago, 2007.
- Price-Mars, Jean. Ainsi parla l'oncle, New York: Parapsychology Foundation Inc., 1928. Nouvelle édition, 1954.
http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/ainsi_parla_oncle/ainsi_parla_oncle.html
- Price-Mars, Jean. Une étape de l'évolution haïtienne, Port-au-Prince, 1929.
http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/etape_evolution_haiti/etape_evolution_haiti.html
- Price-Mars, Jean. Puissance de la foi religieuse chez les nègres de Saint-Domingue dans l'insurrection générale des esclaves de 1791 à 1803. In: Revue d'histoire des colonies, tome 41, no.142, 1954, pp. 5 - 13.
- Ramsey, Kate. The Spirits and the Law: Vodou and Power in Haiti, Chicago, 2011.
- Ramsey, Kate. Vodou, History, and New Narratives. In: Transition, Issue 111, 2013, pp. 30 – 41.
- Reinhardt, Thomas. 200 Years of Forgetting: Hushing up the Haitian Revolution. In: Journal of Black Studies, Vol. 35, No.4, 2005, pp. 246 – 261.
- Rey, Terry. Kongolese Catholic Influences on Haitian Popular Catholicism: A Sociohistorical Exploration. In: Heywood, Linda M. (ed.). Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora, Cambridge, 2002, pp. 265 – 286.
- Rey, Terry. The Virgin Mary and Revolution in Saint-Domingue. In: Journal of Historical Sociology, Vol. 11, No. 3, 1998, pp. 341-369.
- Rigaud, Milo. La Tradition voodoo et le voodoo haïtien. Son Temple, ses mystères et sa magie, Paris, 1953.
- Sala-Molins, Louis. Le Code Noir ou le calvaire de Canaan, Paris, 2003.
- Sarr, Amadou Lamine. Sklaverei und Sklavenhandel aus afrikanischer Sicht. In: Sauer, Walter (Hg.). Vom Paradies zum Krisenkontinent: Afrika, Österreich und Europa in der Neuzeit, Wien, 2010, S. 15 - 30.

- Schmiderer, Stephanie. „Let’s give them thanks to all the LWA“: Haitianische Götter in der Hitparade. In: Zips, Werner (Hg.). *Afrikanische Diaspora*, Münster, 2003, S. 267 - 290.
- Schoelcher, Victor. *Colonies étrangères et Haïti*, Tome II, Paris, 1843.
- Schoelcher, Victor. *Vie de Toussaint Louverture*, Paris, 1889.
- Souffrant, Claude. *Vaudou et le développement chez Jean Price-Mars*. In: *Vodun, Présence Africaine*, Paris, 1993, pp. 47- 63.
- St. John, Spencer. *Hayti or the Black Republic*, New York, 1884.
- Stein, Robert. *Measuring the French Slave Trade, 1713 – 1792/3*. In: Black, Jeremy (ed.). *The Atlantic Slavery: 3. Eighteenth century*, Aldershot, 2006, pp. 311 – 317.
- Sulikowski, Ulrike. *Hollywoodzombie: Vodou and the Caribbean in Mainstream Cinema*. In: Kremser, Manfred (Hg.). *Ay BōBō : afro-karibische Religionen ; zweite internationale Tagung der Gesellschaft für Karibikforschung*, Wien 1990. 2. *Voodoo*, Wien, 2000, S. 77 - 96.
- Sy, Yaya. *Les légitimations de l’esclavage et de la colonisation des Nègres*, Paris, 2010.
- Thornton, John. *African Soldiers in the Haitian Revolution*. In: Dubois, Laurent und Scott, Julius S. (eds.). *Origins of Black Atlantic*, London, 2009, pp. 195 - 213.
- Thornton, John. *Cannibals, Witches, and Slave Traders in the Atlantic World*. In: *William and Mary Quarterly, Third Series*, Vol. 60, No. 2, 2003, pp. 273 - 294.
- Thornton, John. *“I Am the Subject of the King of Congo“: African Political Ideology and the Haitian Revolution*. In: *Journal of World History*, Vol. 4, No. 2, pp. 181 - 214.
- Thornton, John. *Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas 1500-1700*. In: Heywood, Linda M. (ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, Cambridge, 2002, pp. 71 – 90.
- Thylefors, Markel. *“Our government is in Bwa Kayiman:” A Vodou ceremony in 1791 and its contemporary significations*. In: *Stockholm Review of Latin American Studies*, No. 4, 2009, pp. 73 – 84.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Historiography of Haiti*. In: Higman, B.W. (ed.). *General History of the Caribbean: Vol. VI Methodology and historiography of the Caribbean*, Paris, 1999, pp. 451 – 477.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, 1995.
- Turner, Mary. *Religious Beliefs*. In: Knight, Franklin W. (ed.). *General History of the Caribbean: Vol. III. The slave societies of the Caribbean*, Paris, 1997, pp. 287 – 321.

- Twa, Lindsay. Jean-Jacques: Demon, Demigod, and Everything in Between, Augustana College, Sioux Falls.
<http://www.rc.umd.edu/praxis/circulations/HTML/praxis.2011.twa.html>
- Wachtel, Albert. Curse of Ham. In: Rodriguez, Junius (ed.). The Historical Encyclopedia of World Slavery, Vol.1, 1997, pp. 328 - 329.
- Weaver, Karol. Medical Revolutionaries: The Enslaved Healers of Eighteenth-century Saint Domingue, Champaign, 2006.
- Vanhee, Hein. Central African Popular Christianity and the Making of Haitian Vodou Religion. In: Heywood, Linda M. (ed.). Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora, Cambridge, 2002, pp. 243 - 264.

Internetquellen

<https://www.cia.gov>

<http://news.bbc.co.uk>

<http://www.haiti-reference.com>

<http://www.unesco.org/new/fr>

Anhang

Abstract – Deutsch

Ende des 18. Jh. lebten in der französischen Kolonie Saint-Domingue, dem heutigen Haiti, etwa eine halbe Million afrikanischer bzw. afrikanischstämmiger Sklaven, die Teile ihrer Kulturen und Religionen in der Neuen Welt weiterführten. Die Masterarbeit analysiert, welche Rolle die religiösen Glaubenspraktiken für den Widerstand und die Emanzipationsbestrebungen der versklavten Bevölkerung spielte. Nach einer Einführung in die Geschichte der Kolonie, widmet sich der erste Teil dem religiösen Kosmos der afrikanischen Sklaven und der kolonialen Gesetzgebung, die eine Entfaltung der afrikanischen Kultur zu bekämpfen versuchte. Anhand von zeitgenössischen Berichten werden spirituelle Zeremonien und Praktiken untersucht, die für die Sklaven, im Leben abseits der Plantagenarbeit, von essentieller Bedeutung waren. Der zweite Teil der Arbeit befasst sich mit der Haitianischen Revolution, die 1791 begann und als einziger erfolgreicher Sklavenaufstand der Geschichte mit der Ausrufung der Unabhängigkeit Haitis im Jahr 1804 endete. Im Zentrum steht eine genaue Analyse der Bois-Caïman-Zeremonie, die kurz vor Ausbruch der Revolution stattfand und heute als eines der wichtigsten Ereignisse in der Geschichte des Landes gilt. Daneben zeigen französische Berichte, wie die Sklaven von ihren religiösen Vorstellungen im Kriegsalltag Gebrauch machten und welches Verhältnis einige der Revolutionsführer zum afrikanischen Glauben hatten. Vodou war in der kolonialen Epoche eine Form des spirituellen Widerstands, welche sich zwar nicht direkt gegen die weiße Kolonialherrschaft richtete, aber den Sklaven helfen konnte, sich abseits der Aufsicht der Plantagenbesitzer eigenständig zu organisieren und Rückhalt zu finden. Für die Revolution war Vodou nicht ausschlaggebend, trug aber zum Erfolg der Sklaven bei, da die afrikanischen Glaubenspraktiken eine allgegenwärtige und explosive Kraft darstellten, die für viele Aufständische eine große Bedeutung hatte.

Abstract - English

By the end of the 18th century, about half a million slaves of African descent populated the French colony of Saint-Domingue, today's Haiti. This master's thesis analyzes what impact African beliefs and religious practices had on resistance and emancipation movements of the enslaved population. After an introduction to the history of the colony, the first part deals with the religious cosmos of the African slaves and the legislation issued by colonial administrators, who tried to combat and prevent slave gatherings and the development of African culture. Using contemporary reports, spiritual ceremonies and practices are examined in order to show to what degree these elements played a role in the life of the slaves. The second part of the thesis deals with the Haitian Revolution, the only successful slave revolt in the history of the world, which began in 1791 and ended with the proclamation of independence in 1804. The focus lies on an accurate study of the Bois-Caïman-Ceremony, which took place shortly before the outbreak of the revolution and is presently considered as one of the most important events in the history of the country. In addition, accounts written by French observers will show how the slaves made use of their religious beliefs during the war and what relationship some of the revolutionary leaders had to the beliefs of their ancestors.

In the colonial era, Vodou was a form of spiritual resistance. While not directly aimed against the white colonial rule, it helped the slaves to create a "society" and organize themselves in what they found to be the blind spot of the plantation owners. Vodou was not the most decisive factor for the success of the slave revolution but contributed to it, since African spiritual practices have constituted a ubiquitous and explosive force, which has been of great importance to many insurgents.

Lebenslauf

Name: **Kuc** Vorname: **Nedžad**

geboren: **1989** in: **Tutin, Serbien**

Studium & Schule

2011 – 2014: **Universität Wien, Österreich – Master GG & GS**

2008 – 2011: **Université de Strasbourg, Frankreich – Licence Histoire**

2001 – 2008: **Lycée Michel-Rodange, Luxemburg - Baccalauréat**

Praktika & Berufserfahrung

Mai 2014: **Botschaft des Großherzogtums Luxemburg in Wien – Praktikant**

Sommer 2009 – 2014: **Caritas Luxembourg - Administrative Arbeit sowie Organisation und Betreuung von sportlichen und kulturellen Aktivitäten mit jungen Asylbewerbern**

Sprachen

Serbokroatisch – Muttersprache

Luxemburgisch – verhandlungssicher

Deutsch – verhandlungssicher

Französisch – verhandlungssicher

Englisch – fließend in Wort und Schrift