

13. Jahrgang 2003 Heft 2

# Sklaverei zwischen Afrika und Amerika

# C

# COMPARATIV

Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung

---

# **COMPARATIV**

## **Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung**

Herausgegeben im Auftrag der Karl-Lamprecht-Gesellschaft Leipzig e.V.  
von Matthias Middell

### **Wissenschaftlicher Beirat:**

Lluís Roura Aulinas, Barcelona \* Alberto Gil Novales, Madrid \* Wolfgang Küttler,  
Berlin \* Wojciech Kunicki, Wrocław \* Hans-Jürgen Lüsebrink, Saarbrücken \*  
Horst Pietschmann, Hamburg \* Ljudmila A. Pimenova, Moskau \* Edoardo Tortarolo,  
Turin

### **Redaktion:**

Gerald Diesener, Hartmut Elsenhans, Wolfgang Fach, Eckhardt Fuchs,  
Katharina Middell, Matthias Middell, Hannes Siegrist, Michael Zeuske

### **Anschrift der Redaktion:**

Zentrum für Höhere Studien  
Universität Leipzig  
Augustusplatz 10/11, 04109 Leipzig  
Tel.: (0341) 9730230 Fax: (0341) 9605261  
middell@rz.uni-leipzig.de

### **Herstellung:**

Leipziger Universitätsverlag GmbH  
Oststr. 41, 04317 Leipzig  
Tel./Fax: (0341) 99 00 440  
info@univerlag-leipzig.de  
www.univerlag-leipzig.de

### **Bezugsbedingungen:**

Die Zeitschrift erscheint sechsmal jährlich mit einem Umfang von jeweils 140 Seiten.

Einzelheftpreis € 8,00; Doppelheft € 15,00; Jahresabonnement € 40,00;  
ermäßigtes Abonnement € 18,00. Abonnement für Mitglieder der Karl-Lamprecht-  
Gesellschaft e.V. € 25,00 (im Mitgliedsbeitrag enthalten).

Bestellungen richten Sie bitte an den Buchhandel oder an den Verlag.

Zuschriften und Manuskripte senden Sie bitte an die Redaktion.



---

# **Sklaverei zwischen Afrika und Amerika**

**Herausgegeben von  
Michael Zeuske**



**Leipziger Universitätsverlag 2003**

**Comparativ** : Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung / hrsg. im Auftr. der Karl-Lamprecht-Gesellschaft Leipzig e.V. – Leipzig : Leipziger Univ.-Verl.

Früher Schriftenreihe. – Früher außerdem hrsg. vom Interdisziplinären Zentrum zur Vergleichenden Erforschung Gesellschaftlicher Transformationen (IZT) i.G. an der Universität Leipzig.

ISSN 0940-3566

Jg. 13, H. 2. Sklaverei zwischen Afrika und Amerika. – 2003

Sklaverei zwischen Afrika und Amerika / hrsg. von Michael Zeuske. – Leipzig : Leipziger Univ.-Verl., 2003

(Comparativ ; Jg. 13, H. 2)

ISBN 3-937209-10-7

© Leipziger Universitätsverlag GmbH, Leipzig 2003

COMPARATIV. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung 13 (2003) 2

ISSN 0940-3566

ISBN 3-937209-10-7

---

## Inhaltsverzeichnis

### Aufsätze

|                                            |                                                                                                          |    |
|--------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Michael Zeuske</i>                      | Sklaven und Globalisierungen. Umriss einer Geschichte der atlantischen Sklaverei in globaler Perspektive | 7  |
| <i>Ulrike Schmieder</i>                    | Die Sklaverei von Afrikanern in Brasilien                                                                | 26 |
| <i>Martin Lienhard</i>                     | Der Diskurs aufständischer Sklaven in Brasilien 1798–1838. Versuch einer „archäologischen“ Annäherung    | 44 |
| <i>Javier Laviña</i>                       | Afroamerikanische Feste und Totenrituale                                                                 | 68 |
| <i>Michael Zeuske/<br/>Norbert Finzsch</i> | Was kommt nach der Emanzipation?<br>Ein mikrohistorischer Vergleich Kuba – USA                           | 81 |

### Forum

|                       |                                                   |     |
|-----------------------|---------------------------------------------------|-----|
| <i>Falk Burkhardt</i> | Revolution von 1848/49 und thüringische Identität | 116 |
|-----------------------|---------------------------------------------------|-----|

### Buchbesprechungen

|                                                                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Joachim Radkau, Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt, München 2000 ( <i>Isabella Löhr</i> )                                                 | 151 |
| Volker Skierka, Fidel Castro. Eine Biographie, Berlin 2001 ( <i>Michael Zeuske</i> )                                                                   | 153 |
| Sven Beckert, The Monied Metropolis: New York City and the Consolidation of the American Bourgeoisie, 1850–1896, Cambridge 2001 ( <i>Thomas Adam</i> ) | 155 |
| Chris van der Heijden, Grijs verleden. Nederland en de Tweede Wereldoorlog, Amsterdam u. a. 2001 ( <i>Christoph Strupp</i> )                           | 157 |



|                                                                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Angus Maddison, The World Economy: A Millennium Perspective, Paris 2001 ( <i>Jörg Roesler</i> )                                            | 161 |
| Matthias Fronius, Die Ursachen des taiwanesischen Wirtschaftswunders. Eine systemische Betrachtung, Berlin 2001 ( <i>Jörg Roesler</i> )    | 163 |
| Ernst Frey, Vietnam, mon amour. Ein Wiener Jude im Dienst von Hô Chi Minh, hrsg. von Doris Sottopietra, Wien 2001 ( <i>Heinz Schütte</i> ) | 165 |
| Wilma und Georg Iggers, Zwei Seiten der Geschichte. Lebensbericht aus unruhigen Zeiten, Göttingen 2002 ( <i>Matthias Middell</i> )         | 168 |
| Francuzskij Ežegodnik 2000. 200 let Francuzskoj revoljucii 1789–1799 gg. Itogi Jubileja, Moskau 2000 ( <i>Matthias Middell</i> )           | 170 |
| Autorinnen und Autoren                                                                                                                     | 172 |

## **Sklaven und Globalisierungen. Umriss einer Geschichte der atlantischen Sklaverei in globaler Perspektive**

Sklaverei gilt, spätestens seit 1791, als die Antithese zur Freiheit schlechthin. Zugleich sind Sklaverei und Zwangsarbeit immer noch Teil unserer Gegenwart.<sup>1</sup> Allerdings heute mehr denn je ein verdrängter oder verschwiegener Teil dieser Gegenwart. Weil Sklaverei und Zwangsarbeit<sup>2</sup> existieren und im Zuge der Globalisierung zunehmen, kann, um es philosophisch auszudrücken, die Moderne noch nicht zu Ende sein. Aus dieser Perspektive erscheint die Theorie der sog. „Postmoderne“ wie die philosophische Caprice einer lokalen Wohlstandsgesellschaft, die die Realitäten der Weltgeschichte ausblendet, um sich über Kopien, Zitate, Plots und Textsorten zu streiten. Die reale Postmoderne in den Medien hat aber wenigstens im „Bildarchiv Geschichte“ die Bilder, Musiken, Tänze und Performanzen der hybriden atlantischen Kulturen genutzt, die im „Black Atlantic“ weitgehend von Sklaven oder ehemaligen Sklaven geschaffen worden sind. Modernisierungstheorie und Sozialgeschichte dagegen haben die Geschichte der Sklaverei (übrigens auch die „Gegenwart des Krieges“), zumindest in Deutschland, fast systematisch verdrängt. Deutschland und in gewissem Sinne das „alte Europa“ als „Exportweltmeister“ haben aber nationale Interessen, die sich unter dem Motto „friedliche Globalisierung“ zusammenfassen lassen. Deshalb ist die Kenntnisnahme der Realitäten – etwa der von Sklaverei und Kinderarbeit auf der Welt – eigentlich unumgänglich. Die Gegenwart des Krieges ist ja nicht zu übersehen. Mehr Globalgeschichte tut not!

Die deutsche Forschung zur Sklaverei kann als ein Wechsel von Brillanz und Schweigen beschrieben werden. Einige der ersten Synthesewerke über den Sklavenhandel kamen aus der Feder deutscher Historiker (vor allem Römer, Sell, Sprengel und Hüne). Das wichtigste liberale Manifest des 19. Jahrhunderts gegen die Sklaverei ist Alexander von Humboldts Essay über

---

1 S. Buck-Morss, Hegel and Haiti, in: *Critical Inquiry* 26 (Summer 2000), S. 821-865; K. Bales, *Die neue Sklaverei*, München, 2001. Bales kommt auf mindestens 27 Millionen Menschen, die heute unter Sklavereibedingungen existieren, weniger vorsichtige Autoren sprechen von 250 Millionen Menschen.

2 Siehe die Nummer der Zeitschrift für Weltgeschichte. Internationale Perspektiven, Hannover, 3 (2002) 2 zur Sklaverei und zur Zwangsarbeit.

die Insel Cuba.<sup>3</sup> Heute gibt es in deutscher Sprache keine moderne Synthese zur atlantischen Sklaverei und wenig genuine Forschung. Wichtige ältere Arbeiten stammen von Albert Wirz, Wolfgang Reinhard und Horst Pietschmann.<sup>4</sup> Das Buch von Wirz ist ein auf den britischen Bereich fokussierter Überblick im Stile Wallersteins. Wolfgang Binder hat den Protokollband einer Tagung über die Sklaverei in den Amerikas herausgegeben.<sup>5</sup> Eine „History of African Americans“<sup>6</sup> ist 1999 auf Deutsch publiziert worden; diese Synthese stellt die US-amerikanische Sklaverei in den Kontext der deutschen „Rasse und Rassismus-Debatte“.

Die neueren Zugänge zur Sklaverei sehen diese eher als einer Serie von Mikrosystemen (Colmenares, Rodríguez Arieta, Scott, Zeuske und viele andere Publikationen in Jamaika, Großbritannien, USA, Australien, Peru, Mexico, Cuba, Colombia, Venezuela) in einem globalen Rahmen. Diese Mikrosysteme entwickelten sich seit der sogenannten ersten Globalisierung Europas 1440–1620 in den Großstrukturen des atlantischen Systems (Davis, Curtin, Berlin, Fogel & Engerman, Genovese, Drescher, Solow, Inikori, Kolchin, Emmer, Lovejoy, Thornton, Blackburn, Thomas u. a.). Oder sie werden, vor allem in Bezug auf das 19. Jahrhundert als regionale Chöre aus Life histories und Stimmen (Scott, Lienhard, Zeuske) gesehen bzw. als lange verborgene Grundlage einer atlantischen hybriden Kultur der westlichen Moderne<sup>7</sup>, als „Plantation America“<sup>8</sup> oder „Afroamerica“ bzw. als universel-

3 A. von Humboldt, Cuba-Werk. Hrsg. u. komm. von H. Beck in Verbindung mit W.-D. Grün u. a., Darmstadt, 1992 (Alexander von Humboldt Studienausgabe. Sieben Bände. Bd. III); siehe auch M. Zeuske, Humboldt, Historismus, Humboldtianisierung, in: Humboldt im Netz (HiN), International Review for Humboldtian Studies, II, 3 (Teil I), (2001; Internet-Review: [www.unipotsdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/hin3.htm](http://www.unipotsdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/hin3.htm)); M. Zeuske, Humboldt, Historismus, Humboldtianisierung, in: Humboldt im Netz (HiN), III, 4 (Teil II) (2002: [www.unipotsdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/hin\\_4.htm](http://www.unipotsdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/hin_4.htm)).

4 A. Wirz, Sklaverei und kapitalistisches Weltsystem, Frankfurt a. M. 1984, sowie ders., Transatlantischer Sklavenhandel. Industrielle Revolution und die Unterentwicklung Afrikas, in: Geschichte und Gesellschaft, 8 (1982), S. 518-557 und W. Reinhard, Frühneuzeitliche Negersklaverei und ihre Bedeutung für Wirtschaft und Gesellschaft, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 37 (1986), S. 660-672; H. Pietschmann, Der atlantische Sklavenhandel bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts – Eine Problemskizze, in: Historisches Jahrbuch, 107 Jg., Erster Halbbd., Freiburg/München 1987, S. 122-133; Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, 16. Jg. (1990), Heft 2: Sklaverei in der modernen Geschichte, hrsg. von H.-J. Puhle.

5 W. Binder (Hrsg.), Slavery in the Americas, Erlangen 1993.

6 N. Finzsch/J. O. Horton/L. Horton, Von Benin nach Baltimore. Die Geschichte der African Americans, Hamburg, 1999.

7 P. Gilroy, The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness, London 1993; St. Palmié (Hrsg.), Slave Cultures and the Cultures of Slavery, Knoxville 1997; Crossing Boundaries. Comparative History of Black People in Diaspora, hrsg. von D. Clark Hine und J. McLeod, Bloomington/Indianapolis 1999; R. Blackburn, The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern 1492–1800, London/New York 1997;

les philosophisches und kulturelles Problem (vor allem Patterson, Davis).<sup>9</sup> Im Rahmen der Kulturethnologie und -anthropologie wird die Sklaverei auch zunehmend als empirisch fassbares „Welterbe“ aufgefasst (was die UNESCO seit Jahren mit einem Projekt zur „Sklavenroute“ propagiert).<sup>10</sup> All diese Ansätze sind in der deutschen Historiographie nicht oder kaum rezipiert worden. Eine Ausnahme stellen die rezenten Arbeiten von Jürgen Osterhammel dar, der in einer historiographiehistorischen Arbeit die Sklaverei in der Tradition von Davis als ein intellektuelles Problem des Westens beschreibt.<sup>11</sup>

Die ungebrochene Relevanz von Sklaverei und sklavereiähnlichen Arbeitsverhältnissen unter heutigem Globalisierungsdruck hat Kevin Bales nachgewiesen. Das Thema ist in vielerlei Hinsicht relevant, auch mit Blick auf seine stärkere Thematisierung im Schulunterricht.

Eine Geschichte der atlantischen oder kolonialen Sklaverei sollte chronologisch entlang dreier grober Zeitleisten entwickelt werden:

1. 1493–1800 (atlantische Sklavereien und Sklavenhandelsysteme des Ancien régime);

2. 1800–1888 (die sogenannte „zweite Sklaverei“<sup>12</sup>), die Entstehung und der Verfall der „Schwarzen Karibik“ von Savannah, in den Südstaaten der USA über die engere Karibik bis Bahia und Rio de Janeiro in Brasilien).

---

Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery 1776–1848*, London 1988 (eindeutig aus französischer und britischer Perspektive geschrieben); Th. J. Desch-Obi, *Engolo: Combat Traditions and African Diaspora*, Los Angeles 2000; P. E. Lovejoy/D. V. Trotman, *Trans-Atlantic dimensions of ethnicity in the African diaspora*, London 2002.

8 Ch. Wagley, *Plantation America: A Cultural Sphere*, in: V. Rubin, *Caribbean Studies: A Symposium*. Monograph 34 of the American Ethnographic society, Seattle, 1957, S. 3-13; S. W. Mintz, *Afro-Caribbeana: An Introduction*, in: ders., *Caribbean Transformations*, Chicago 1974, S. 1-42.

9 D. Brion Davis, *Looking at Slavery from Broader Perspectives*, in: *American Historical Review*, vol. 105, No. 2 (April 2000), S. 452-484; O. Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge, Mass. 1982; ders., *Freedom, 2 Bde.*, Bd. I: *Freedom in the Making of Western Culture*, New York 1991.

10 W. Zips, *Welterbe Sklaverei. Gedanken zur ethnohistorischen Dezentrierung der europäischen Moderne am Beispiel Jamaicas*, in: *Americas. Zeitschrift für Kontinentalamerika und die Karibik*, 3. Jg. Nr. 4/99 (2000), S. 67-81.

11 J. Osterhammel, *Sklaverei und die Zivilisation des Westens*, München, 2000.

12 D. W. Tomich, *The „Second Slavery“: Bonded Labor and the Transformations of the Nineteenth-century World Economy*, in: F. O. Ramirez (Hrsg.), *Rethinking the Nineteenth Century: Contradictions and Movement*, New York 1988, S. 103-117; ders., *Slavery and the Circuit of Sugar: Martinique and the World Economy, 1830–1848*, Baltimore/London 1990; ders., *Spaces of Slavery, Times of Freedom: Rethinking Caribbean History in World Perspective*, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 57 (1997), S. 67-80; H. Pietschmann, *Introduction: Atlantic History – History between European History and Global History*, in: *Atlantic history: history of the Atlantic system 1580–1830*, Göttingen 2002, S. 11-54; D. W. Tomich, *The Wealth of the Empire: Francisco de Arango*

### 3. Wege aus der Sklaverei und Grundprobleme der Postemanzipation im 19. Jahrhundert.

Die atlantische Sklaverei setzte sich seit 1450 vom Meer aus in den Handelsstrukturen anderer Wirtschaften und Gesellschaften fest. Die Sklavenfänger-Kapitäne formierten mit Hilfe des Staates (Grundmuster Portugal) ältere Handels- und Sklavereisysteme um, wie die afrikanischen oder indischen Sklavereien, und stellten sie in den Dienst der atlantisch-amerikanischen Nachfrage. Wegen dieser Meeresgeburt der modernen Sklaverei spielt das Meer, die See, der Ozean, der Atlantik, für die Versklavten immer eine besondere Rolle, wie Martin Lienhard für den Kongo/Congo-Bereich nachgewiesen hat.<sup>13</sup> Auch für die Versklavenden war das Meer schlicht fundamental, wie die Entwicklung etwa Englands/Großbritanniens, der Niederlande oder der France maritime zeigt.

Räumlich kann eine Synthese zur Sklaverei dem Problem von Datenmengen, Ausdehnung, eigener Forschung und Darstellung wohl nur mit einer Makro/Mikro-Doppelstruktur beikommen. Diese Doppelstruktur soll vor allem die Spannung zwischen der jeweiligen Globale und den lokalen Dynamiken der einzelnen Küsten/Flusswirtschaften widerspiegeln. In ein analoges, braudeliansch konfiguriertes „Big Picture“ des Atlantik (1440–1888)<sup>14</sup> könnten in einer solchen Geschichte der Sklaverei sozusagen digitale Hafenstädte und ihre lokalen landwirtschaftlichen Hinterland-Sklavereien sowie *life histories* in mikrohistorischem Zugriff hineinschrieben werden. So formten sich „Landschaften der Sklaverei“ (*landscapes of slavery*) sowohl auf überregionaler (hier eher als *seascapes*), lokaler oder regionaler Ebene, wie auch die eher impersonalen Strukturen der Handelsströme und Sklavenrouten zwischen Kontinenten.<sup>15</sup> Unter diesen „digitalen“ Sklavereien des Ancien régime können sehr viele behandelt werden. Hier nur eine tentative Liste (die immer auch von den jeweiligen Forschungsinteressen bestimmt

---

y Parreño, Political Economy, and the Second Slavery in Cuba. in: Comparative Studies in Society and History, No. 1 (2003), S. 4-28.

13 M. Lienhard, Le discours des esclaves de l'Afrique à l'Amérique latine (Kongo, Angola, Brésil, Caraïbes), Paris 2001.

14 I. K. Steele, The English Atlantic 1675–1740: An Exploration of Communication and Community, New York 1986; J. K. Thornton, Africa and the Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1680, Cambridge 1992; P. Butel, The Atlantic, New York 1999; St. Stein/B. Stein, Spain, Europe, and the Atlantic System, 1500–1700, in: dies., Silver, Trade, and War. Spain and America in the Making of Early Modern Europa, Baltimore 2000, S. 3-39. Den Atlantik aus US-amerikanischer Perspektive stellt für das 18. Jahrhundert ausführlich dar: A. Taylor, American Colonies, New York 2001, S. 301-337; siehe auch: J. H. Bentley, Sea and Ocean Basins as Frameworks of Historical Analysis. in: The Geographical Review 89 (1999), S. 215-224.

15 D. Eltis/D. Richardson, Routes to Slavery. Direction, Ethnicity and Mortality in the Atlantic Slave Trade, London 1997.



wird): Santo Domingo, Pernambuco, São Salvador, Havanna, La Guaira-Caracas, Cartagena, Veracruz-México; Virginia, die niederländischen Surinamküsten-Kolonien; Jamaica/Barbados (West Indies), Saint-Domingue/les Amériques (die letzten drei als Typen ruraler Massensklaverei, die auf dem brasilianischen Plantagenmodell beruhen) sowie eine Reihe afrikanischer Sklavenhäfen. In Bezug auf die Sklavinnen und Sklaven muss das Erklärungs-raster am deutlichsten von strukturellen auf kulturelle Muster umschwenken. Sklaven hatten zunächst keinen Anteil an den von Eliten oder umgebender Gesellschaft oder Institutionen definierten Räumen. Sklaven haben keine Region.

In Bezug auf die „zweite Sklaverei“ sollte sich eine Synthese auf die Massensklaverei im Zucker (Kuba), in Zucker/Baumwolle (Louisiana) und im Kaffee (Rio de Janeiro) konzentrieren, allerdings auch auf die zum Teil gänzlich anderen Entwicklungen verweisen, die in Gebieten punktueller Sklavereien stattfanden, etwa an der peruanischen Küste, im heutigen Kolumbien/Venezuela, in Mittelamerika und in und in den holländischen Kolonien. Weiterhin sollte es auch Unterkapitel über sektorale und in gewissem Sinnen diffusere Sklavereien geben: urbane Sklaverei und Sklaverei in den Infrastrukturen (Transport, Festungsbau) sowie im Bergbau (nicht nur der klassische Goldbergbau in Minas Gerais, im Chocó und in Antioquia – im kolonialen Nueva Granada (heute Kolumbien) –, sondern auch im Silber- und Kupferbergbau).

Trotz der Materialfülle lassen sich diese Strukturgeschichten der Sklaverei zum Gerüst einer relativ knappen Synthese zusammenfügen. Kaum ein globales Thema in der westlichen, nichtdeutschen, Historiographie ist so gut erforscht ist wie die Sozialgeschichte der Sklaverei. Die Fakten sind also kurz und knapp darstellbar.

Das Neue an einer Kulturgeschichte der Sklaverei in globaler Perspektive sollten Ansätze und knappe Analysen zu Gebieten sein, die die neuere Forschung, zum Teil auch die eigene Forschung, vorgeben.

Zunächst ein heuristisches Modell der historischen Globalisierung. Geschichte ist keine Theorie. Für mich besteht Geschichte im Kern aus dem Handeln von Menschen, die wirklich gelebt haben, und aus ihren Erfahrungen sowie Erinnerungen. Das sind Quellen. Sie sind natürlich nicht einfach zu finden; die Suche nach ihnen und ihre Rekonstruktion im Gespräch und aus Lokalarchiven ist Teil des mikrohistorischen Ansatzes. Alles andere sind Strukturen, Konstrukte und Modelle (wozu ich auch Theorien zähle). Aber auch Historiker müssen Modelle benutzen, sonst haben ihre Mosaik keine Rahmen. Zu den Vorleistungen einer wissenschaftlichen Analyse gehört also eine Skizze der theoretischen Modelle, die zur Anwendung kommen.

Das braudelianische Raummodell des Atlantiks überwölbend, sollte eine Geschichte der atlantischen Sklaverei, wie bereits angedeutet, sich in einem diachronischen Stufenmodell der Globalisierung bewegen. Kein empirisch arbeitender Historiker wird über theoretische Modelle jubeln. Mir bereiten solche Globalmodelle auch Unbehagen. Aber ein Globalisierungsmodell als heuristisches Instrument, das vom Kern des Begriffs – dem „Globus“, dem Globalen – und seiner Verwendung im Sinne von kommunikativer und realer Vernetzung sowie deren Voraussetzungen und Folgen ausgeht, ist als Ansatz recht nützlich. Im Zentrum dieses Modell stehen Wissenschaft, Technik und Technologie – das, was den Westen vor anderen Kulturen zwischen 1400 und 1900 auszeichnet. Nach einem solchen Modell könnte es bis heute drei oder vier Stufen oder Epochen der beschleunigten Globalisierung gegeben haben: von 1450 bis 1620 (oder 1648, mit der staatlich-kulturellen Ordnung des alten Europa in Münster und Osnabrück) als der Phase der realen Erkundung der Ozeane des Atlantik sowie der Ränder bzw. einiger Routen des Indik und Pazifik.

Mit der Fahrt von Magellan 1519–1522 wurde die „Kugel“-Gestalt der Erde praktisch bewiesen. Damit war zumindest potentiell die Verbindung zwischen den mittelalterlichen ökonomischen Welten hergestellt. Die Zeit von 1780 bis 1880 stellt sich nach diesem Modell dar als Phase der globalen Erschließung durch Dampfmaschinen auf Eisenbahnen und Schiffen sowie durch Telegraphen. Schließlich haben wir unsere heutige virtuelle Globalisierung seit 1990; von der auch der Begriff geprägt worden ist. Möglicherweise muss noch eine vierte Phase konstituiert werden, die der von Europa ausgehenden realen Durchsetzung von Nationalstaaten als Institutionalisierung lokaler Kulturen („Verstaatlichung der Welt?“, Wolfgang Reinhard), der atlantischen Globalisierung des Staatsbürgers und der Verwissenschaftlichung der Welt (Chemisierung, Technisierung, Raumwissenschaften, Bürokratisierung) sowie Anfänge der Konsumgesellschaft zwischen 1870 und 1930.

Neben diesen Strukturtypen und Raummodellen, die hier in ihrer Zeitabfolge nur skizziert werden, sollte eine Geschichte der Sklaverei innerhalb der oben genannten Zeitleiste 1450 bis 1888 vor allem Verlaufstypen und ihre Transfers unterscheiden bzw. analysieren; „Wege“ oder „Pfade“ der Entwicklung der Sklaverei bzw. ihres jeweils letzten Stadiums, der Emanzipation und Abolition. Die wichtigsten Verlaufstypen der Entwicklung der Sklaverei bis zu ihrem Ende, der Abolition, die in einer Synthese der atlantischen Sklaverei aus meiner Sicht – allerdings nicht immer explizit – verglichen werden sollten, sind: Brasilien-Portugal-Angola (1808–1888), Saint-Domingue/Haiti-Frankreich (1791–1804), Jamaika-Großbritannien (1787–1808–1834/38), Neu-Granada/Groß-Kolumbien/Venezuela (1808–1821–

1853/54), Karibik-Ostküste-Süden der USA (1804–1809–1863/65) sowie Kuba-Puerto Rico-Spanien (1820–1868–1886).

Die hier skizzierten Verlaufstypen und Modelle stellen keine chinesischen Tuschzeichnungen ohne Boden dar; sie sind in der realen Geschichte des atlantischen Raumes sowohl in der Makro- wie auch in der Mikrodimension verankert. Natürlich ist das Verhältnis von Raum, Zeit und Verlauf keine einfache Summierung von „Elementen“ oder „Faktoren“. Bewahre! Der Raum, das konkrete Umfeld, wirkt auf die Menschen. Allerdings vielleicht weniger, als die jeweiligen Mythen von Regionen uns weismachen wollen; aber die Umwelt wirkt auf die Menschen, kein Zweifel. Allerdings erfordert die Darstellung des Zusammenhangs von Erfahrungen der Menschen und Räumen (oder Territorien) sowie Strukturen und Verläufen wirklich eine sehr dichte Beschreibung. Die Mythen und Konstrukte über Räume haben, wie die Kulturleistungen der Millionen von afrikanischen Menschen in Amerika zeigen, eher die Funktion, „Heimat“ zu ermöglichen. Viel stärker noch wirken die Menschen, schon in ihrer biologischen Existenz und Subsistenz auf den Raum, die Umwelt. Schon indem sie siedeln, schaffen sie aus Land neue Kulturen; eben Kulturlandschaften.

Andererseits sollte eine Geschichte der Sklaverei die dynamisierenden Methoden der „transferts culturels“ nutzen, um Einwirkungen, Erfahrungen, Bildern, Performanzen, Diskursen, Migration von Menschen und Kapital aus bzw. von einem Typ in den anderen und zwischen den Verlaufstypen, in vorliegendem Text nachzuzeichnen. Dabei wird sich ergeben, dass es vor allem die Verlaufstypen „Saint-Domingue/Haiti-Frankreich“ und „Jamaika-Großbritannien“ gewesen sind, die auf unterschiedliche Weisen zu Modellen erhoben worden sind. Vor allem von ihnen gingen äußere, globale „transferts culturels“ aus, die zur Weiterentwicklung einzelner Sklavengesellschaften beigetragen und zu einzelnen, differenzierten Abolitionen innerhalb historisch konkreter Emanzipationswege geführt haben. Diese Kategorie des „transfert culturel“ kann grob in „innere“ transferts und „äußere“ transferts gegliedert werden. „Innere“ Transfers führen Elemente zu einem bestimmten Typ zusammen; „äußere“ Transfers sind Wirkungen, Menschen, Informationen, Bücher, Modelle, Elemente oder Rückgriffe auf einen bestimmten Typus bzw. Ikonisierungen.<sup>16</sup>

Die wichtigsten neuen Perspektiven, die eine Geschichte der atlantischen Sklaverei mit einem solchen theoretischen Design bieten könnte, sollen hier summarisch dargestellt werden. Die Kernthese ist, dass die atlantische Skla-

---

16 M. Zeuske, Sklavereien, Emanzipationen und atlantische Weltgeschichte. Essays über Mikrogeschichten, Sklaven, Globalisierungen und Rassismus, Leipzig 2002.

verei bis zu einem gewissen Punkt eine ibero-amerikanische „Erfindung“ ist – und im Besonderen eine brasilianische Erfindung. Sie beruhte in der Zeit von 1492 bis 1520 nicht oder kaum auf der Versklavung von Schwarzen, sondern von Indios unter Nutzung indianischer Traditionen (Kriegsgefangene, Opfer für Rituale, Naboria). Kolumbus ließ zunächst indianische Sklaven nach Europa verschleppen, nicht Afrikaner nach Amerika. Kolumbus entwickelte aus seinen mediterran-iberischen Erfahrungen und den neuen Realitäten „Amerikas“ ein eigenständiges Sklavereiprojekt. Das einleitende Kapitel soll mit diesem Ansatz einen Prozess behandeln, den man auch als „erste“ Globalisierung bezeichnen könnte: „Europäische Expansion und Sklaverei 1440–1580 in der atlantischen Welt – Diskontinuitäten und Kontinuitäten“. Die atlantische Sklaverei als erzwungene interozeanische Migration ist von Anfang an, wenn nicht das, charakteristische Element dieser Globalisierung. Allerdings ist diese Sklaverei eben nicht von Anfang an „schwarz“ gewesen.

Eine Geschichte der Sklaverei in globaler Perspektive sollte der etwas vorschnellen Kontinuitätsphantasie vieler an Fernand Braudel orientierter Forscher die Diskontinuitätsthese einer quasi Neuerfindung der Sklaverei in der Conquista Amerikas entgegenstellen. Und: die immer im Vordergrund (auch wegen der schieren Menge an Forschungen und Publikationen in den USA) stehende Rolle der USA ist eine späte Entwicklung des mittleren 19. Jahrhunderts; vorher sind die USA eine Peripherie der atlantischen Sklaverei.

Eine zweite Kernthese könnte darin bestehen, die amerikanische Sklaverei (eigentlich „Sklavereien“) und den transatlantischen Sklavenhandel als lokale Arbeitssysteme in einem globalisierten Handelssystem zu charakterisieren, das vorrangig der Akkumulation von Kapitalen diene, aber auch als Herrschaftssystem und schließlich als kulturelles System (inklusive Rassismus<sup>17</sup>). Die Kurzdefinition der Sklaverei ist „mit Gewalt erzwungene Arbeit“, zunächst unabhängig davon, ob die Gewalt strukturell bzw. symbolisch ist oder sich direkt auf die Verletzung von Körpern richtet. Die amerikanisch-atlantische Sklaverei wurde vor dem Hintergrund mediterraner sowie atlantischer Strukturen (Sizilien – iberische Levante – atlantische Inseln) in Amerika, wie gesagt, gewissermaßen neu erfunden. Aber sie stützte sich auf eine weit zurückreichende mediterrane und europäische Rechtstradition legaler Akzeptanz der Sklaverei als Privateigentum. Die Kontinuität bestand weitgehend in der Rechtskonstruktion und in den Strukturen (Plantage)

---

17 I. Hannaford, *Race. The History of an Idea in the West*, Washington, D.C. 1996; J. H. Sweet, *The Iberian Roots of American Racist Thought*, in: *William and Mary Quarterly* (WMQ) 54 (1997), S. 143-166.

sowie dem Produkt (Zucker); Diskontinuität herrschte in Bezug auf die versklavten Menschen (Ethnien, „Rassen“ und Klassen).

Die Anfänge der atlantischen Massensklaverei in der Landwirtschaft Amerikas lagen in der erweiterten Karibik (sozusagen einer atlantische erweiterten Karibik, incl. Inseln der westafrikanischen Küste, wie Madeira, die Kapverden, die Kanaren und São Tomé) und an der brasilianischen Küste. In der Karibik, auf La Hispaniola (Santo Domingo) scheiterten diese Anfänge nach ca. 50 Jahren relativ schnell. Weniger in der Karibik (wegen Kapital- und Transportraummangel), sehr deutlich aber in Brasilien, entstand das erfolgreiche Modell: „Engenho und atlantische Globalisierung“. Jede Massensklaverei, sowohl im britischen, im französischen, spanischen, niederländischen, wie auch US-amerikanischen Bereich, beruhte auf dieser Struktur von Plantage (*Engenho, Ingenio, Hacienda, Plantation, Habitation*) und globalem Handelsaustausch. Dazu kam relativ zeitig ein positiver Diskurs über die „Stärke“ (Arbeitskraft und Immunität gegen Krankheiten) der „negros da Guinea“ auf (im Gegensatz zur „Faulheit“ der Indios). Die zwangsglobalisierten Menschen, die afrikanischen Sklaven in Amerika, konstruierten von ihren lokalen Arbeitsorten ihre Welt neu und beeinflussten damit zutiefst die Kultur des Westens.

An der brasilianischen Küste entwickelte sich die frühe Sklaverei in Pernambuco und São Vicente, außerhalb der direkten Kontrolle der absolutistischen Krone. In sozialer Hinsicht war die andauernde *Mestizisierung* (biologische Vermischung zwischen Indias und Europäern) entscheidende Grundlage der Entwicklung der frühen brasilianischen Sklaverei. In einer eher anthropologisch-kulturhistorisch ausgerichteten Historik wird das Konzept zunehmend als *Métissage* konzeptualisiert. In brasilianischen Schlüsselregionen entwickelte sich zwischen 1550 und 1650 auch der amerikanische Typus der großen Plantage – o Engenho – mit Massensklaverei in einem entstehenden atlantisch-globalen System des Austausches. Hier kam es erstmals zur massiven Verwendung afrikanischer Sklaven, was wiederum zur Herausbildung des eigentlichen transatlantischen Sklavenhandels führte. Dieses „brasilianische System“ von Plantage mit Massensklaverei und afrikanischen Sklavenhandel verbreitete sich mit portugiesischen Sklavenhändlern während der Personalunion zwischen Spanien und Portugal (1580–1620) und mit den niederländischen Kolonisierungsversuchen in Brasilien (1630–1660) in Hispanoamerika und in der Karibik.

Der portugiesisch-brasilianische Sklavenhandel von El Mina oder Angola (Kongo) nach Cartagena de Indias im heutigen Kolumbien verbreitete über den Sklaven- und Produktenschmuggel die Keime der Sklaverei an der langen atlantischen Küstenfassade Südamerikas, an der die portugiesischen Sklavenschiffe auf der Fahrt von Afrika nach Cartagena de Indias in Neu-

Granada entlang führen (Guayana, Cumaná, Caracas, Cartagena). Dabei entstand eine der ersten globalisierten Sklavenwirtschaften Spanisch-Amerikas, die in kaum einer der gängigen Sklavereihistorien gebührend gewürdigt wird: die Kakaoökonomie Venezuelas. Eine eigenständige Leistung der „Portugiesen“ und Kreolen von Cartagena, Cumaná und Caracas; erst nach ca. hundert Jahren gelang es der Krone in Madrid, diese Boomwirtschaft mit Hilfe von Monopolhandelsgesellschaft unter Kontrolle zu bringen.

Alle anderen Sklavenhandelsmächte, die sich seit 1607 in Nordamerika und seit 1625 in der Karibik niederließen – 1630–1700 vor allem Niederländer und im 18. Jahrhundert Engländer und Franzosen – folgten dem groben Schema „Plantage-Globalisierung“, als Engländer und Holländer aber meist ohne die intensive Mestizisierung (bzw., weil puritanisch, sehr viel verborgener). Die Engländer auf Barbados, Jamaika und im frühen Virginia sowie die Niederländer auf den Inseln und in den Guayanas allerdings mit einem dezentralen Ansatz, im Gegensatz zu den eher von der Krone gelenkten Ansätzen in Spanien und Frankreich. Die Welt der Sklavenhändler und der Versklavten war atlantisch-global; letztere waren allerdings in diese Globalisierung hineingezwungen. Ihre Kulturen in Amerika waren zunächst punktuell, in den Plantagen, fixiert; erst von unten, als „authentische“ lokale Kulturen wurden sie überhaupt wahrgenommen, entweder als Outlaws, Cimarrones und Rebellen (wie etwa Toussaint L'Ouverture) oder über die sich im 19. Jahrhundert ausbreitenden literarischen Kulturen des Kostumbrismus. Im 20. Jahrhundert geschah dies vor allem über die Musik.

Der Sklavenhandel. Zu kaum einem Thema der westlichen Geschichte ist in den letzten vierzig Jahren mehr geforscht und geschrieben worden. Deshalb scheint eine synthetische Darstellung im Überblick relativ einfach.<sup>18</sup> Bis 1800 ist Amerika vor allem durch zwangsglobalisierte Immigranten aus Afrika besiedelt worden; das grobe Verhältnis zwischen „freiwilliger“ und „gezwungener“ Immigration liegt wohl bei 1:2. Wie viele von den Zwangsmigranten schon in Afrika und auf dem Atlantik gestorben sind, wissen wir nicht; lebend in Amerika angekommen sind rund gerechnet (1440–1888) zehn bis zwölf Millionen Afrikanerinnen und Afrikaner (Curtin, Eltis). Es handelt sich bis 1800 also um die größte Migration der Weltgeschichte. Die Toten der Sklavenjagden in Afrika und der berüchtigten *middle passage* gehören zu den großen Verbrechen der Moderne; eine Geschichte der Sklaverei darf das nicht verschweigen, sollte sich aber auf die Überlebenden dieser

18 Curtin, *The Atlantic Slave Trade. A Census*, Madison, 1969; H. Thomas, *The Slave Trade. The History of the Atlantic Slave Trade: 1440–1870*, London/Basingstoke 1997; H. S. Klein, *The Atlantic Slave Trade*, Cambridge 1999; *The Trans-Atlantic Slave Trade. A Database on CD-ROM*, hrsg. von D. Eltis, St. Behrendt und D. Richardson, Cambridge 1999.

Torturen konzentrieren, die in Amerika und im Atlantikraum eine neue Kultur von unten hervorbrachten.

Eine Geschichte der Sklaverei sollte eine kurze Synthese zum Sklavenhandel geben, sich aber zugleich einer der Herausforderungen der modernen anthropologischen Kulturgeschichte stellen. Deshalb sollte der transatlantische Sklavenhandel in der Struktur des Textes *nicht* am Anfang stehen, wie es eine etwas lineare Logik vermuten müsste, sondern den Sklavenhandel vom Standpunkt bereits etablierter Sklavereigesellschaften in den Amerikas beschreiben bzw. erzählen. Eventuell könnte das sogar vor allem auf Basis „realer“ Erfahrungen derer geschehen, die die *middle passage* erleben mussten, wie Olaudah Equiano<sup>19</sup>, auch wenn diese nach den Maßgaben der zeitgenössischen Literatur konstruiert sind<sup>20</sup>, und aus der Sicht der Sklavenhändler.<sup>21</sup> Aus der Perspektive des Amerika/Karibik-Historikers kann zur Berechtigung dieser Perspektive u. a. auf die (Neu-) Entstehung der Sklaverei in Amerika als Indiosklaverei und auf die Quellen zur Sklaverei verwiesen werden, auf den klandestinen Sklavenschmuggel in einem quasi „internationalen“ Atlantikraum unterhalb der staatlichen/privaten Monopole aller beteiligten Nationen, die gemeinsame Verwendung des Arguments der christlichen Religionen zur Legitimierung der Sklaverei von Afrikanern im Herrschaftsmodell der amerikanisch-atlantischen Sklavengesellschaften und schließlich auf die in Amerika entstehende konstruierte Tradition der „Afrikanität“ der Versklavten unter synkretistischer Transkulturation christlicher Religionen.

Hier interessieren vor allem wie „Afrika“ als ein einheitlicher Traditionsraum in den Amerikas in vielfältigen Erinnerungsprozessen von den Versklavten selbst geschaffen bzw. erfunden wurde. Kaum ein Mensch, der etwa im 17. Jahrhundert auf dem afrikanischen Kontinent lebte, wusste um das Wort „Afrika“.<sup>22</sup> Erst als Jesuiten wie Alonso de Sandoval (1576–1652)<sup>23</sup>

19 O. Equiano, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, The African, Written by Himself* (Authoritative Text), hrsg. von W. Sollors, New York/London 2001; J. Walvin, *Who was the real Olaudah Equiano?*, in: ders., *Britain's Slave Empire*, Gloucestershire 2000, S. 99–106, Elis, *The Volume and Structure of the Atlantic Slave Trade: A Reassessment*, in: William and Mary Quarterly, 3d ser., 58 (2001), S. 17–46; siehe auch: *The Biography of Mahomnad Gardo Baquaqua. His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America*, hrsg. von R. Law und P. Lovejoy, Princeton 2001.

20 C. Vann Woodward, *History from slave sources*, in: Ch. T. Davis/H. L. Gates Jr., *The Slaves's Narrative*, Oxford/New York 1985, S. 48–59.

21 R. Harms, *The Diligent. A Voyage Through the Worlds of Slave Trade*, New York, 2002.

22 V. Y. Mudimbe, *The Idea of Africa*, Bloomington 1994.

23 A. de Sandoval, *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etíopes*, Sevilla 1627; *De Instauranda Aethiopum Salute*, Sevilla 1647 (siehe: *Colección Clásicos Tavera, Afroamérica: Textos Históricos*, Enriqueta Vila Vilar [comp.], Serie II, Vol. 7: *Temáticas para la historia de Iberoamérica*, Madrid



und Pedro Claver<sup>24</sup> in Cartagena de Indias (oder Fray Francisco José de Jaca de Aragón, 1646–1690, in Caracas und La Habana<sup>25</sup>) sich und die angekommenen Sklaven aus „Guinea“ oder „Äthiopien“ (und vielen andere realen Gesellschaften, Städten und Häfen in „Afrika“ mit einer Vielzahl von Eigennamen) über deren reale Herkunft zu fragen begannen, entstand auch unter den Versklavten nach und nach eine konstruierte Tradition, aus „Afrika“ zu stammen.

In den Forschungen zu lokalen Sklavereien auf Kuba, in Venezuela, Brasilien, Louisiana, Saint-Domingue, Florida, Colombia und Mexiko lässt sich gegenwärtig ein Trend beobachten, in mikrohistorischen Analysen (historisch und philologisch) und basierend auf individuellen Quellen (z. B. Kaufverträge oder Notariatsprotokolle) bzw. auf Mythen, sakralen Texten und Literatur (wie etwa zum atlantiküberspannenden Wort *kalunga* oder zu den Mambos bzw. den „Stimmen“ der Versklavten in der Literatur<sup>26</sup>) die genauen und lokal sehr unterschiedlichen Herkunft und kulturellen Traditionen der „Afrikaner“ zu erforschen. Mit diesen Kulturelementen schufen die Sklaven ein mythisches „Afrika“ und ein reales Afroamerika. Ein ähnlicher Trend, Lokales und Globales im Rahmen des Atlantiks zu verbinden, lässt sich unter Afrikahistorikern beobachten (Lovejoy, Law, Eltis).

Das Herz der großen Plantagensklaverei schlug in der Karibik, auf den benachbarten Inseln Jamaika, im westlichen Teil von Santo Domingo (Saint Domingue/Haiti) und Kuba. Alle drei Inseln wurden als „Perlen“ der jeweiligen Kolonialimperien betrachtet. Sie dominierten knapp 200 Jahre lang die Weltzuckerproduktion (auch Kaffee und Indigo). Ihre Entwicklung durchschneidet in gewissem Sinne die Grundchronologien „Sklaverei des Ancien régime“ (1440–1800) und der „zweiten Sklaverei“ (1800–1888): Saint-Domingue dominierte unter diesen Perlen von etwa 1720 bis 1791; dann übernahm Jamaika 1790–1820 die Führung, abgelöst von Kuba 1820 bis 1886.

Die alten Sklavengebiete der USA (Louisiana, Virginia, Lowlands) waren eher Peripherie dieser zentralen Sklavereigesellschaften.<sup>27</sup> Heute werden

---

1999); Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud; introducción, transcripción y traducción* de E. Vila Vilar, Enriqueta, Madrid 1987.

24 Valtierra, S. J., Pedro Claver, el santo redentor de los negros, 2 Vols., Bogotá 1980.

25 J. T. López García, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII* (Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans), Maracaibo/Caracas 1981.

26 M. Lienhard, *A Rainha Nzinga de Angola e a sua prole americana: dois estudos*, in: *Anais de História de Além-Mar*, No. 1 (2000), S. 245–272; Lienhard, *Le discours des esclaves* (Anm. 13).

27 I. Berlin, *Many Thousands Gone. The First Two Centuries of Slavery in North America*, Cambridge, Mass./London 1998; Eltis, *The Rise of African Slavery in the Americas*,

diese Sklavereien meist kulturell säuberlich getrennt nach anglophonen, französischen, spanischen und holländischen Historikern erforscht und dargestellt. Die lokalen und „national“-kolonialen Wurzeln dieser Sklavereien sind auch sehr wichtig; noch wichtiger aber erscheint mir, sie im gemeinsamen Rahmen des atlantischen Systems, der Auswirkungen der französischen Revolution von 1789 sowie der gegenseitigen Kulturtransfers und Austauschprozesse zu analysieren. Von der Karibik verbreitete sich die „Modernisierung mit Massensklaverei“ seit 1791 in den neuen Süden der USA (Louisiana), wo sich seit 1812 neben dem „neuen Süden“ Brasiliens (Rio de Janeiro) und Kuba die wichtigste und größte Sklavereigesellschaft der Neuzeit entwickelte.

Ein klassisches Thema der Sklavereigeschichte stellt der Widerstand dar; heute sollte es „Überleben innerhalb und außerhalb der Sklaverei“ genannt werden.<sup>28</sup> Der direkte Widerstand (Flucht, Cimarronaje, Rebellionen; Maroons) war wichtig, heute wird allerdings eher die hybridisierende Adaption, etwa an legale Systeme, Synkretismus und die Transkulturation afrikanischer Elemente betont. Als Spezialfall des Widerstandes (der zur vollständigen Zerstörung der Entwicklungsdynamik der Plantagenwirtschaft führt) soll auch die Revolution von Saint-Domingue 1791–1804, die einzige erfolgreiche Sklavenrevolution der neueren Weltgeschichte<sup>29</sup>, stärkere Aufmerksamkeit finden.

Die Analyse des sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Überlebens von Sklavenpopulationen, auch und vor allem in Form einzelner *life histories*, innerhalb und (als geflohene Sklaven oder gerade Freigelassene) außerhalb der Sklaverei könnte in einer Globalgeschichte der Sklaverei überleiten in eine Diskussion der Emanzipation/Abolition und der legalen Zerstörung der Sklaverei durch Sklavinnen sowie Sklaven als Akteure.<sup>30</sup> Das Konzept der Akteurschaft in Verbindung mit dem Konzept des *hidden transcript* (J. Scott) kann überleiten in eine Diskussion der neuen Bedeutungen von Migration, Hybridität und afrikanische Diaspora im

---

Cambridge 2000; Berlin, *Generations of Captivity. A History of African-American Slaves*, Cambridge, Mass./London, England 2003.

28 R. Price (comp.), *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México 1981; D. Rothermund (Hrsg.), *Aneignung und Selbstbehauptung. Antworten auf die europäische Expansion*, München 1999; W. Zips, *Black Rebels: African-Caribbean Freedom Fighters*. Translated From German by Shelley L. Frisch. Princeton/Jamaica 1999.

29 F. W. Knight, *The Haitian Revolution*, in: *American Historical Review* (AHR), Vol. 105 (2000) 1, S. 103–115.

30 Th. D. Morris, *Southern Slavery and the Law, 1619–1860*, Chapel Hill 1996; A. Gross, *Double Character: Slavery and Mastery in the Antebellum Southern Courtroom*, Princeton 2000; J.-Chr. Suggs, *Whispered Consolations: Law and Narrative in African American Life*, Ann Arbor 2000.

atlantischen Raum sowie der neuen Zentralität von ethnischen Faktoren und kultureller *Blackness*. Das wäre ein völlig neues Element in einer Geschichte der Sklaverei.

Nach der Selbstbefreiung der Sklaven in Saint-Domingue/Haiti entstand die am schärfsten strukturell konfigurierte und sichtbare (auch durch Reiseberichte und Literatur am stärksten medial präsente) Sklaverei, zugleich die effizienteste Agrikultur des 19. Jahrhunderts, auf Kuba (das so genannte *Cuba Grande*, großes Kuba oder „Kuba A“ des Zuckers und der Herrenplantagen, im Gegensatz zur *Cuba pequeña*, dem kleinen Kuba oder „Kuba B“ der diversifizierten Bauernwirtschaften). Zwischen 1840 und 1950 war die kubanische Zuckerwirtschaft die technologisch fortgeschrittenste, kompakteste und effizienteste Landwirtschaft des Westens.

Hier könnte, neben der knappen Darstellung der strukturellen und sozialen Realitäten vor allem ein Prozess beschrieben werden, den man in Anlehnung an Ada Ferrer „writing the slavery“ in und über Cuba grande nennen könnte. Dabei werden Texte, Diskurse, Ikonen und Bilder analysieren, die diese klarste Repräsentation der „zweiten Sklaverei“ (mit)konstituierten. Etwa ausgehend von Humboldt, der in real time (während seiner Amerikareise 1799–1804) annahm, die Sklavenhandel (und, wie man erwartete, damit auch die Sklaverei) würde weltweit nach britischem Vorbild aufgehoben werden. Um 1820 musste Humboldt allerdings feststellen, dass die Sklaverei (und der Sklavenschmuggel) durch die Nachfrage der industriellen Revolution ein „zweites Leben“, eben als „zweite Sklaverei“, bekommen hatte. Deshalb schrieb er auch die Predigt gegen die Sklaverei in seinen Essay über Kuba. Aber die Strukturen, die er in dem gleichen Essay beschreibt, sind (nur) die des „großen Kuba“, die „kleinen Kubas“ hat er nur am Rande wahrgenommen.

Unter diesem Komplex muss auch die „karibische Sklaverei-Literatur“ des 19. Jahrhunderts analysiert werden, inklusive der (wenigen) Stimmen von Sklaven oder ehemaligen Sklaven, u. a. die „Erinnerungen aus der Zukunft“ von Miguel Barnet/Esteban Montejo.<sup>31</sup> Es sollen sozusagen neuere Kultur- und Perzeptions-, ja Mediengeschichte mit strukturgeschichtlichen und sozialgeschichtlichen Elementen kombiniert werden: in welchen Verhältnis stehen universell-westliche Menschenrechte und neue Kommunikationsformen zur Weiterexistenz von finanzielle lukrativen und wirtschaftlich ungewöhnlich erfolgreichen, aber seit 1830 quasi halbklandestinen Sklavereiökonomien, die als Medienprodukt angesichts des

31 M. Zeuske, *Schwarze Karibik. Sklaven, Sklavenkulturen und Rassismus auf Kuba und in der Karibik*, Zürich 2004 (in Vorbereitung).

sich von England ausbreitenden Abolitionismus (erste „universelle“ Menschenrechtsbewegung“) einen sehr schweren Stand hatte.

Zum Ende der Sklaverei und zur Postemanzipation. Bisher gibt es nur wenige Bücher über Sklaverei, die diese Verbindung ernsthaft thematisieren. Die Sklaverei ist, außer in Großbritannien und seinen Kolonien (und in gewissem Sinne Dänemark und Niederlande) überall im Westen zu einem Ende gekommen, dass mit Revolutionen, Kriegen und dem Zusammenbruch von Imperien verbunden war (Frankreich: europäische Revolution von 1848/49; Spanien: Gloriosa-Revolution 1868–1876; Kuba: Zehnjähriger Krieg 1878–1878; USA: Bürgerkrieg 1861–1865; Brasilien: Zusammenbruch des Kaiserreiches 1888/1889, um nur einige Beispiele zu nennen). Diese nationalen Revolutionen haben aber einen breiteren und tieferen Hintergrund; von den Eliten des Atlantik wurden die politischen Kulturen der ersten beiden Globalisierungen geschaffen; auf diesem Hintergrund erwuchs auch das Konzept der Freiheit sowie der Menschenrechte um 1789 (Revolutionen in den Amerika 1783–1830, französische Revolution). Erst als die Sklaven diese Werte auch für sich umzusetzen begannen (Saint-Domingue) und sich Menschenrechtsbewegungen zur Abolition formierten, setzte um 1830–1870 die regional zentralisierende dritte Globalisierung der National-Staaten ein, die Globalisierung griff sozusagen in die Hinterländer des Atlantik über. Oder war diese dritte Globalisierung als forcierte Etablierung des Modells Staat-Nation eine Gegenwehr der Eliten der Hinterländer? Jedenfalls setzte jetzt erst die engere, auch die literarische Moderne ein. Die letzten Sklavereien im amerikanischen Westen (Niederländische Kolonien, Kuba, Brasilien wurden aufgehoben). Und die heutige Globalisierung kann, vor allem, was die Kultur- und Unterhaltungsindustrie betrifft, ohne die Zentralität von *Blackness* überhaupt nicht mehr auskommen.

Die konkreten Formen der Emanzipationen sind in klassischen Arbeiten, etwa Eric Foner für die USA<sup>32</sup>, Rebecca Scott für Kuba<sup>33</sup>, Conrad, Chalhoub, Mattos, Grinberg und Viotti da Costa oder Barickman für Brasilien<sup>34</sup> dargestellt worden. Die Abolitionen und Emanzipationen in

32 E. Foner, *Nothing but Freedom: Emancipation and its Legacy*, Baton Rouge 1983; Berlin u. a., *Free at Last: A Documentary History of Slavery, Freedom, and the Civil War*, New York 1992; Berlin/B. J. Fields/St. F. Miller/J. P. Reidy/L. Rowland, *Slaves No More. Three Essays on Emancipation and the Civil War*, Cambridge 1992.

33 R. J. Scott, *Slave Emancipation in Cuba. The Transition to Free Labor, 1860–1899*, Princeton 1985.

34 R. Conrad, *The Destruction of Brazilian Slavery, 1850–1888*, Berkeley 1972; S. Chalhoub, *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, São Paulo 1990; E. Viotti da Costa, *Da Monarquia à República: momentos decisivos*, São Paulo 1987; S. Drescher, *Brazilian Abolition in Comparative Perspective*, in: *Hispanic American*

anderen Territorien (wie „Gran“-Colombia/Neu-Granada/Kolumbien und Venezuela oder die holländischen Kolonien) sind von Zeuske<sup>35</sup> im Zusammenhang von Bürgerkriegen sowie Gert Oostindie, Stanley Engerman und Seymour Drescher in dem Sinne „Emanzipationen im Schatten des Bürgerkrieges in den USA“<sup>36</sup>, für den französischen Bereich („Im Schatten der Revolution von 1848/49“, Dubois, Dorigny, Zitomersky, Rochmann<sup>37</sup>) oder von Thomas Holt im Lichte der Weiterentwicklung des britischen Kolonialismus untersucht worden.<sup>38</sup> Das erlaubt knappe Synthesen. Hier wäre das Neue die Konstituierung verschiedener Typen (Wege) der Abolition/Emanzipation sowie der unterschiedlichen Rechtssysteme, die diese Typen<sup>39</sup> (mit)begründeten, im Rahmen der sehr lebendigen theoretischen Debatte über „Vergleich“ und „transferts culturels“. Denn Vergleich und Transfer gehören zusammen; der Vergleich konstituiert Felder, die sozusagen fein säuberlich gegeneinander aufgestellt werden; Transfers zeichnen Osmose und Verbindungen zwischen den eigentlich abgegrenzten Feldern nach: das Verbindende sind Menschen als Akteure der Kulturgeschichte.

All das sollte in einer modernen Kulturgeschichte der Sklaverei natürlich nicht in einer analytischen Sprache, sondern in Form von Narrativen dargestellt werden, die sich an Lebensgeschichten entlang ranken. Das Wichtigste

---

Historical Review (HAHR), 68:3 (1988), S. 429-460; K. Grinberg, *Liberata a lei da ambigüidade. As ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX*, Rio de Janeiro 1994; M. H. Machado, *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição*, Rio de Janeiro 1994; H. M. Mattos, *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil Século XIX*, Rio de Janeiro 1998; B. J. Barickman, *A Bahian Counterpoint: Sugar, Tobacco, Cassava, and Slavery in the Recôncavo, 1780–1860*, Stanford 1998.

35 Zeuske, *Sklavereien, Emanzipationen und atlantische Weltgeschichte* (Anm. 16), S. 202-226.

36 St. Engerman, *Emancipations in Comparative Perspective. A Long and Wide View*, in: G. Oostindie (Hrsg.), *Fifty Years Later. Antislavery, Capitalism and Modernity in the Dutch Orbit*, Leiden/Pittsburgh 1995, S. 223-241.

37 *Les abolitions de l'esclavage*. De L. F. Sonthonax à V. Schoelcher, 1793 – 1794 – 1848. Actes du colloque international tenu à l'Université de Paris VIII les 3, 4 et 5 février 1994. Textes réunis et présentés par M. Dorigny, Paris 1995; L. Dubois, *Les Esclaves de la République: l'histoire oubliée de la première émancipation, 1789–1794*, Paris 1998; M.-Chr. Rochmann (Hrsg.), *Esclavage et abolitions. Mémoires et systèmes de représentation*, Paris 2000; J. Zitomersky, *Culture, classe ou État? Comment interpréter les relations raciales dans la grande Louisiane française avant et après 1803?*, in: *La France et les Amériques au temps de Jefferson et de Miranda*, Paris 2001, S. 63-89.

38 Th. C. Holt, *The Problem of Freedom: Race, Labor, and Politics in Jamaica and Britain, 1832–1938*, Baltimore and London 1992.

39 M. Craton, „The Transition from Slavery to Free Wage Labour in the Caribbean, 1790–1890: A Survey with Particular Reference to Recent Scholarship“, in: *Slavery & Abolition*, Vol. 13 (August 1992) 2, S. 37-67.

wird auch bei der Darstellung der Perspektivwechsel von der fast ausschließlichen Betonung der Sicht des Staates und der Herren auf Sklavinnen und Sklaven als Akteure der Emanzipation unter Nutzung des Rechts<sup>40</sup> sein, wie sich in den Forschungen der neuesten Zeit – oft zur Überraschung der Forscher – abzeichnet. Diese neue Sicht leitet abschließend über auf das Problem der Bedeutung der Freiheit für ehemalige Sklaven und ihren Kampf um den Bürgerstatus mit allen Rechten, vor allem aber dem Wahlrecht (als dem „Recht, Rechte zu haben“) sowie dem Kampf gegen die ausgrenzende Ideologie und Politik des Rassismus in der Zeit der Postemanzipation.<sup>41</sup>

Die am besten institutionalisierte Erinnerung an der Sklaverei existiert heute zweifelsfrei in den USA und im weiteren Sinne in Nordwesteuropa (Großbritannien, Niederlande) und, außerhalb der Kenntnisnahme in Mitteleuropa, im atlantischen Frankreich und in Spanien. Die in Deutschland über das Thema „Sklaverei“ publizierten Bücher oder Sondernummern historischer Fachzeitschriften beweisen das. Aber der Schein trügt. Zwar gibt es in diesen Staaten die meisten Institutionen, Publikationen und Forschungsprojekte, die auch noch über Medien und Distributionsnetze verbreitet werden im sog. „Westen“. In Europa, besonders in Deutschland gilt, spätestens seit dem Film „Amistad“, aber eigentlich schon seit *Uncle Toms Cabin*, *Gone with the Wind* und *Roots* als einzige „richtige“ Sklaverei die in den Südstaaten der USA.

Ein sehr lebendiges Interesse an Forschungen, auch Detail-, Mikro- und Regionalforschung zur Sklaverei gibt es in jenem Land, in dem die amerikanische Massensklaverei quasi erfunden worden ist: Brasilien. Dort laufen auch die längsten Fernsehserien, die irgendwie auch mit der Sklaverei und ihren Folgen zu tun haben. Die brasilianischen Küsten, die atlantische Küstenfassade Südamerikas und die Karibik waren das weltgeschichtliche Attraktionszentrum, wo sich die amerikanisch-atlantische Sklaverei ausbildete. Das ist der Hintergrund für die Entwicklung effizienter Plantagengesell-

40 M. Carneiro da Cunha, Silences of the Law: Customary Law and Positive Law on the Manumission of Slaves in the 19th Century Brazil, in: *History and Anthropology* 1, part 2 (February 1985), S. 427-443.

41 Nach der Sklaverei. Grundprobleme amerikanischer Postemanzipations-Gesellschaften, *Comparativ* 7 (1997) 1, hrsg. von M. Zeuske; Th. Holt, Slavery and Freedom in the Atlantic World: Reflections on the Diasporan Framework, in: *Crossing Boundaries* (Anm. 7), S. 33-44; M. Zeuske, Hidden Markers, Open Secrets. On Naming, Race Marking and Race Making in Cuba, in: *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, vol. 76 (2002) 3/4, S. 235-266; Zeuske/R. Scott, Property in Writing, Property on the Ground: Pigs, Horses, Land, and Citizenship in the Aftermath of Slavery, Cuba, 1880-1909, in: *Comparative Studies in Society and History. An International Quarterly*, Vol. 44 (2002) 4, S. 669-699; *Societies after Slavery. A Selected Annotated Bibliography of Printed Sources on Cuba, Brazil, British Colonial Africa, South Africa, and the British West Indies*, hrsg. von R. Scott, F. Cooper Holt und A. McGuinness, Pittsburgh 2002.

schaften auf den Inseln und an den Flussmündungen der britischen, französischen oder holländischen Karibik und im Osten sowie Süden der USA (wo quasi zunächst karibische sowie spanisch-französische Sklavereien übernommen wurden).

Vorliegendes Heft geht von der Idee des brasilianischen und karibischen Hintergrunds aller Sklavereien in den Amerikas aus. Von dort aus wurden die Sklavereien, um ein vielleicht etwas ungewöhnliches Bild zu benutzen, durch die Handels- und Schifffahrtsnetze der Portugiesen, Engländer, Holländer und Franzosen quasi an tropischen Küsten ausgesät: am effizientesten erwiesen sich relativ kleine Inseln. Das Paradebeispiel ist Barbados. Schon im immer noch relativ kleinen Jamaika ließ sich Kontrolle nie völlig durchsetzen, auf Saint-Domingue, Trinidad oder Kuba war sie unmöglich. An den kontinentalen Küsten, wie Caracas oder Surinam ragen klassische Widerstandsgesellschaften hervor.<sup>42</sup> Dieses Problem des Hinterlandes konnte strukturell erst mit der massiven Besiedlung in den USA „gelöst“ werden. Die Kosten dieser „Lösung“ waren hoch: der markanteste, exklusivste, offenste und demokratischste Rassismus in den Amerika in Form einer weißen Suprematie und – der erste Massenkrieg der neueren Geschichte in Form eines verheerenden Bürgerkrieges sowie „alltäglicher“ Gefängnis- und Lynchterror. „Demokratisch“ in dem Sinne, dass er auch und vor allem von „weißen“ Unterschichten ausgeübt wurde, die selbst in Europa verfolgt gewesen waren oder zu Wirtschaftsflüchtlingen gehörten und in Konkurrenz zu den Schwarzen standen.

Ulrike Schmieder bietet einen breiten Überblick über die Sklaverei in Brasilien unter dem Gesichtspunkt der Geschlechterverhältnisse. Dazu hat sie vor allem Reiseberichte und Gerichtsakten ausgewertet. Martin Lienhard lässt über ausgewählte Quellenkategorien die Sklaven selbst zu Wort kommen. Der Züricher Historiker hat diese ethnologisch-textkritische Methode in den letzten Jahren mit großem Erfolg und mit oft erstaunlichen Ergebnissen vorangetrieben. Javier Laviña aus Barcelona zeigt, fern von den modischen Beschäftigungen mit afroamerikanischen Religionen, kulturelle Konflikte und Widerstand um Feste und Tod anhand der Sklaverei auf Santo Domingo. Als erfahrener Sklavereihistoriker zeigt er auch, dass viele dieser lokalen Konflikte für den Zusammenprall zwischen katholischer Kultur und den punktuellen Kulturen der Sklavinnen und Sklaven aus Afrika zuträfen, die sich an vielen Orten des spanischen Imperiums ergeben mussten (deshalb reagierte auch die zentrale Gesetzgebung darauf). Michael Zeuske und Nor-

42 Knight (Hrsg.), *General History of the Caribbean*, Bd. III: *The Slave Societies of the Caribbean*, London and Basingstoke, 1997; *General History of the Caribbean*, vol. II. *New societies: The Caribbean in the long sixteenth century*, hrsg. von P. C. Emmer und G. Carrera Damas, Hong Kong 1999.

bert Finzsch versuchen anhand des Problems der Postemanzipation einen methodisch angelegten Vergleich (partiell) „von unten“ zwischen Kuba und den USA; methodisch deshalb, weil der Vergleich auch Transfers einschließt und ein Angebot macht, wie Mikro-Forschung und Makro-Darstellung der atlantischen Sklaverei verbunden werden könnten.

Globalgeschichte kann nicht nur Historiographiegeschichte sein!



## **Die Sklaverei von Afrikanern in Brasilien**

Die Intention des folgenden Artikels ist es, auf Grundlage der vorliegenden wissenschaftlichen Literatur zur Sklaverei in Brasilien, des Studiums historischer Reiseberichte und Archivstudien in Brasilien und Portugal eine zusammenfassende Darstellung wesentlicher Aspekte der brasilianischen Sklaverei und ihrer Besonderheiten gegenüber anderen Sklavereisystemen zu geben.

Die Historiographie über die Sklaverei in Brasilien ist zu umfangreich, um hier einen auch nur ansatzweise vollständigen Überblick zu geben, daher werden lediglich einige wichtige und empfehlenswerte Arbeiten erwähnt. Bei aller Widerlegung einzelner Thesen durch die moderne sozialhistorische Forschung ist das klassische Werk „Herrenhaus und Sklavenhütte“ von Gilberto Freyre<sup>1</sup> noch immer ein guter Einstieg, um sich das Leben auf einer brasilianischen Zuckerplantage vorzustellen. Seit Frank Tannenbaums „Slave and Citizen. The Negro in the Americas“ (1946), das die vergleichsweise Milde der brasilianische Sklaverei gegenüber der Sklaverei in Angloamerika postulierte, ist die brasilianische Sklaverei immer wieder unter komparatistischen Aspekten betrachtet worden. Die These als solche wurde schon in den 1960er und 1970er Jahren von Viotti da Costa, Davis, Cardoso, Degler, Ianni und Goulart widerlegt, die klarstellten, dass durchaus vorhandene Unterschiede der Sklavereisysteme nicht unbedingt eine bessere Lage der brasilianischen Sklaven bedeuteten<sup>2</sup>. Neuere empfehlenswerte Arbeiten beruhen

---

1 G. Freyre, Herrenhaus und Sklavenhütte. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft, Köln/ Berlin 1965.

2 F. Tannenbaum, Slave and Citizen, The Negro in the Americas, New York 1946. E. Viotti da Costa, Da senzala à colônia, São Paulo 1966. F.H. Cardoso, Capitalismo e escravidão no Brasil meridional, São Paulo 1962. D. B. Davis, The Problem of Slavery in Western Culture, New York 1966. C. Degler, Neither Black nor White, Slavery and Race Relations in Brazil and the United States, New York 1971. J. A. Goulart, Da fuga ao suicídio. Aspectos de rebeldia dos escravos no Brasil, Rio de Janeiro 1972, ders., Da palmatória ao patíbulo, Castigos de Escravos no Brasil, Rio de Janeiro 1971. O. Ianni, Escravidão e capitalismo, São Paulo 1978. Weitere vergleichende Darstellungen: H. S. Klein, African Slavery in Latin America and the Caribbean, New York, Oxford 1986. D. B. Davis (Hrsg.), Slavery and Beyond, The African Impact on Latin America and the Caribbean, Wilmington 1995. S. Palmié, Slave Cultures and the Cultures of Slavery, Knoxville 1995. A. Wirz, Sklaverei und kapitalistisches Weltsystem, Frankfurt a. M. 1984. U. Schmieder, Die These von der Milde der iberoamerikanischen Sklaverei (im Druck für die Zeitschrift für Weltgeschichte).

oft auf umfassenden regionalen Archivstudien<sup>3</sup> und verbinden die Sklavereigeschichte mit der *gender history*<sup>4</sup>. Eine sehr aufschlussreiche Dokumentensammlung hat Conrad<sup>5</sup> vorgelegt. Diese ist wie das umfangreiche Werk von Schwartz<sup>6</sup> ein Muss für das Studium der brasilianischen Sklaverei.

## Sklaveneinfuhr

Die Eroberung Brasiliens durch die Portugiesen begann mit der Reise Pedro Álvares Cabrals, der die brasilianische Küste am 22. April 1500 erreichte. Das erste Ausführprodukt des Landes war das Färbholz Brasil, das von den Indianern im Tauschhandel zu erwerben war. Für den Anbau von Zuckerrohr und Tabak wurden aber schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts die ersten afrikanischen Sklaven nach Brasilien eingeführt, weil bereits zu diesem Zeitpunkt in den Küstengebieten nicht mehr genügend indianische Arbeitskräfte vorhanden waren. Die indianische Bevölkerung Brasiliens wurde durch kriegerische Auseinandersetzungen, eingeschleppte Krankheiten und Überarbeitung als Sklaven der Konquistadoren dezimiert. Außerdem flohen viele indianische Völker in unzugängliche Gebiete des Regenwaldes, um sich der ungewohnten schweren Arbeit zu entziehen, zu der die portugiesischen Siedler sie zwangen. Im Gegensatz zu den Indianern Mexikos und Perus waren die häufig vom Jagen und Sammeln in egalitären Gemeinschaften lebenden Indianer Brasiliens keine Ausbeutung durch eine herrschende soziale Klasse gewohnt. Die durch die Krone vorgenommenen Einschränkungen der Versklavung von Indianern (eigentlich durften ab 1570 nur in einem „gerechten Krieg“ gefangen genommene und/ oder Anthropophagie betreibende Indianer versklavt werden) spielten vermutlich eine geringe Rolle bei der Suche nach neuen Formen der Arbeitskräftebeschaffung, denn die Sied-

---

3 K. M. Queirós Mattoso, *To Be a Slave in Brazil, 1550–1888*, New Brunswick 1986 (Bahia). M. C. Karasch, *Slave Life in Rio de Janeiro 1808–1850*, Princeton 1987. S. Hunold Lara, *Campos da violência. Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750–1808*, Rio de Janeiro 1988. L. W. Bergad, *Slavery and the Demographic and Economic History of Minas Gerais, Brazil, 1720–1880*, Cambridge 1999.

4 S. M. Giacomini, *Mulher e escrava. Uma introdução ao estudo da mulher negra no Brasil*, Petrópolis 1988. M. del Priore, *A maternidade da mulher negra no período colonial brasileiro*, São Paulo 1989. K. J. Higgins, „Licentious liberty“, in *An Brazilian goldmining region. Slavery, gender and social control in Eighteenth-Century Sabará, Minas Gerais*, Pennsylvania State University 1999.

5 R. E. Conrad, *Children of God's Fire. A Documentary History of Black Slavery in Brazil*, Pennsylvania 1984.

6 S. B. Schwartz, *Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*, São Paulo 1988; ders., *Slaves, peasants, and rebels: reconsidering Brazilian slavery*, University of Illinois 1992; *Sugar plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia 1550–1835*, Cambridge 1985.

ler hielten sich zu keinem Zeitpunkt an diese Bestimmungen. So gab es illegal bis ins 19. Jahrhundert indianische Sklaven.

Da es bereits afrikanische Sklaven auf der Iberischen Halbinsel gab und man meinte, Afrikaner seien robust genug, die schwere Arbeit auf den Zuckerrohrfeldern im tropischen Klima auszuhalten, verfiel man wie in den spanischen Kolonien in Amerika auf die Idee, das Arbeitskräfteproblem durch den Import von Afrikanern zu lösen. Die Zahlen zum Sklavenimport aus Afrika sind sehr umstritten. Bis 1670 wurden 400.000 bis 600.000 Sklaven nach Brasilien importiert<sup>7</sup>, in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts kamen ca. 790.000 dazu<sup>8</sup>. Die Gesamtzahl der nach Brasilien importierten Sklaven betrug nach Conrad vermutlich etwa 5 Millionen, davon 3,5 Millionen vor 1800. Nach dem Inkrafttreten des Sklaveneinfuhrverbotes entsprechend dem englisch-brasilianischen Vertrag von 1826 zum Jahr 1830 wurden noch mindestens 500.000 SklavInnen nach Brasilien gebracht<sup>9</sup>. Beim Zensus von 1872 gab es in Brasilien 1,5 Millionen Sklaven<sup>10</sup>. Erst 1888 wurde in Brasilien die Sklaverei endgültig abgeschafft: somit kommt dem Land der traurige Ruhm zu, von allen amerikanischen Ländern die Sklaverei am längsten beibehalten zu haben.

Nach Bahia im Nordosten Brasiliens wurden u. a. afrikanische Moslems, Sudanesen, Fulbes aus Senegambien, Haussa aus dem heutigen Nordnigeria und Südniger, Mandingo aus Westafrika; Mina (Sammelbezeichnung für über Handelsposten El-Mina in Ghana importierte Sklaven, vor allem Aschanti), Yoruba-Nagô (Oyo, Egba, Ijebu, Ijesha u. a.) und Ewe (Gege) aus dem Golf von Benin, manchmal auch Bantu sprechende Afrikaner aus Angola (Benguela, Cabinda) und dem Kongo importiert, nach Zentral- und Südbrasilien Afrikaner von der Mina-Küste, aus dem Kongo, Angola und Moçambique<sup>11</sup>. Dabei ist zu beachten, dass in Brasilien oft Bezeichnungen, die ursprünglich für eine kleine ethnische Gruppe verwendet worden waren, auf eine größere, z.B. sprachlich definierte Gruppe bezogen wurden und in Brasilien Neuformierungen von afrikanischen „Nationen“ und Religionen stattfanden.

7 Handbuch der Geschichte Lateinamerikas, hrsg. von W. L. Bernecker, R. Th. Buve, John R. Fisher u. a., Stuttgart 1994, Band I: Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760 (HB), S. 603: 400.000 nach Mauro, 610.000 nach Curtin.

8 HB I, S. 790 (nach Curtin).

9 R. E. Conrad, *World of Sorrow, The African Slave Trade to Brazil*, Baton Rouge und London 1986, S. 25-26, 33-34.

10 Queirós Mattoso, *To Be a Slave* (Anm. 3), S. 50.

11 K. M. Queirós Mattoso, *Bahia, Século XIX, uma provincia no império*, Bahia 1992, S. 163; M. J. Souza Andrade, *A mão de obra escrava em Salvador, 1811-1860*, São Paulo 1988, S. 104. M. Röhrig Assunção/M. Zeuske, „Race“, Ethnicity and Social Structure in 19th Century Brazil and Cuba, in: *Iberoamerikanisches Archiv* 24 (1998) 3/4, S. 375-443. *Völkerkunde für jedermann*, Leipzig/Gotha 1966, S. 233 ff.

Die eingeführten Sklaven waren in erster Linie zur Arbeit auf den Zuckerrohrplantagen im Nordosten des Landes (Bahia, Pernambuco) und ab dem 17. Jahrhundert in den Bergwerken von Minas Gerais, São Paulo, Cuiabá, Mato Grosso und Goiás bestimmt. In der Endzeit der Sklavereiepoche wurden sie vor allem auf den Kaffeeplantagen und Viehzuchtfazendas Zentral- und Südbrasilien gebraucht. Sie wurden aber auch im Haus, in städtischen Gewerken und überhaupt für jede körperliche Arbeit eingesetzt. Im 19. Jahrhundert wurden viele Sklaven aus dem Nordosten, dessen wirtschaftliche Bedeutung sank, als der Kaffee den Zucker als Hauptausfuhrprodukt ersetzte, in Richtung Süden verkauft. 1823 gab es im Nordosten, in Bahia und Pernambuco zusammen über 760.000 Sklaven, 1872 „nur noch“ ca. 257.000, während die Zahl der Sklaven der Provinzen Rio de Janeiro und São Paulo zusammen von ca. 171.000 1823 auf ca. 459.000 1872 anstieg<sup>12</sup>.

Die bloßen Zahlen und Fakten können keine Vorstellung davon vermitteln, was die Existenz eines Sklavenmarktes bedeutete. Daher sollen die Beobachtungen der Reisenden Maria Graham auf dem Sklavenmarkt von Recife (1821) für sich sprechen:

We hardly gone fifty paces into Recife, when we were absolutely sickened by the first sight of a slave-market. It was the first time either the boys or I had been in a slave-country; and, however strong and poignant the feelings may be at home, when imagination pictures slavery, they are nothing compared to the staggering sight of a slave-market. It was thinly stocked, owing to the circumstances of the town; which cause most of the owners of new slaves to keep them closely shut up in the depôts. Yet about fifty young creatures, boys and girls, with all the appearance of disease and famine consequent upon scanty food and long confinement in unwholesome places, were sitting and lying about among the filthiest animals in the street. (...) Near the house there are two or three depôts of slaves, all young; in one, I saw an infant of about two years old, for sale.<sup>13</sup>

## Gesetzgebung

Im kolonialen Brasilien gab es bestimmte Schutzbestimmungen für die Sklaven wie das Verbot, Sklaven willkürlich zu töten oder unbegründet exzessiv zu bestrafen. In Fällen von schwerer Misshandlung konnten die Sklavenhalter bestraft und gezwungen werden, ihren Sklaven an einen milderen Herrn zu verkaufen<sup>14</sup>. Außerdem waren die Besitzer nach dem Código Fili-

<sup>12</sup> Queirós Mattoso, *To Be a Slave* (Anm. 3), S. 51.

<sup>13</sup> M. Graham, *Journal of a Voyage to Brazil and Residence there, during the part of the years 1821, 1822, 1823*, London 1824, S. 105, 107, 227.

<sup>14</sup> Hunold Lara, *Campos da violência* (Anm. 3), S. 64-72: Diese Regeln wurden vor allem in verschiedenen *Cartas régias* des 17. und 18. Jahrhunderts festgelegt. Im Código Fili-

pino verpflichtet, ihre Sklaven taufen zu lassen<sup>15</sup>. Die Konstitutionen des Erzbistums Bahia von 1707 legten fest, dass Sklaven heiraten durften (auch eine freie Person) und ihre Besitzer erlauben sollten, dass sich das Paar regelmäßig sah. Es gab aber bis 1871 keine Vorschrift, die die Trennung von Eltern und Kindern verbot, und eine staatliche Bestimmung, die die Trennung von Ehepaaren ausdrücklich verbot, wurde erst 1869 verabschiedet<sup>16</sup>.

Interethnische Ehen waren in Brasilien nie verboten, die Heirat mit einer afrikanischstämmigen Frau bedeutete in der Kolonialzeit jedoch für ihren weißen Ehemann, dass er von höheren Posten im Staatsdienst ausgeschlossen war. Weder das portugiesische Recht noch die Gesetze des brasilianischen Kaiserreiches enthielten Hürden für Freilassungen und Freikäufe. In diesen Punkten unterschied sich die portugiesischamerikanische Gesetzgebung deutlich von der Britisch-Amerika und in den USA<sup>17</sup>, wo es keine offizielle Heirat von Sklaven gab, interethnische Ehen meist verboten waren und durch Sondersteuern und Restriktionen gegen Freigelassene Manumissionen stark erschwert wurden.

Das portugiesische Rechtssystem und das Recht des 1822 unabhängig gewordenen Kaiserreichs sahen wie alle Sklavereigesetzgebungen in Amerika harte Strafen für Flucht und Aufstand vor. Der Código Filipino schrieb die Todesstrafe für jeden Sklaven vor, der seinen Herrn oder dessen Kinder tötete oder verletzte und drohte freien Personen, die Sklaven bei der Flucht halfen, die Verbannung an, Freigelassenen die Wiederversklavung und Sklaven das Auspeitschen<sup>18</sup>. Im unabhängigen Brasilien wurde 1835 die Todesstrafe ohne Berufungsmöglichkeit für jeden Sklaven eingeführt, der den Besitzer oder ein Familienmitglied des Besitzers verletzte oder tötete<sup>19</sup>.

1871 wurde das Gesetz Rio Branco verabschiedet, das den von Sklavinnen geborenen Kindern die Freiheit zusprach. Die Besitzer ihrer Mütter mussten sie bis zum Alter von acht Jahren aufziehen, danach konnte sie ihre Arbeitskraft bis zum 21. Lebensjahr ausnutzen oder sie freilassen und auf

---

Filipino wurden Strafen für Tötungsdelikte festgelegt, ohne dass die Tötung von Sklaven einem gesonderten Recht unterworfen war, während z. B. die Vergewaltigung einer Sklavin nicht dieselbe (nämlich die Todesstrafe) nach sich zog wie die Vergewaltigung einer ehrbaren freien Frau. Código Filipino, Livro 5, título XXXV, XVIII, J.H. Pierangelli, Códigos Penais do Brasil, Evolução histórica, São Paulo 1980, S. 40-41, 29.

15 Código Filipino, Livro 5, título XIX, S. 84.

16 Queirós Mattoso, *To Be a Slave* (Anm. 3), S. 110.

17 T. D. Morris, *Southern Slavery and the Law 1619-1860*, Chapel Hill/London 1996. A. Watson, *Slave Law in the Americas*, Athens 1999.

18 Código Filipino, Livro 5, título XL, LXIII. Pierangelli, Códigos Penais, S. 44, 56. Der letztgenannte Paragraph bezog sich zunächst auf jüdische und maurische Sklaven.

19 A. K. Brown, „A Black Mark on our Legislation“; *Slavery, Punishment, and Politics of Death in Nineteenth Century Brazil*, in: *Luso-Brazilian Review*, Wisconsin, vol. 37 (2000) 2, S. 95-122.

eine staatliche Entschädigung von 600 milreis zurückgreifen. In der Praxis setzten Sklavenhalter nach Verabschiedung des Gesetzes verstärkt Kinder von Sklavinnen aus, weil es nun ja nicht mehr lohnte, sie zu ernähren<sup>20</sup>.

### Lebensverhältnisse auf Plantagen und in den Städten

Man kann keine verallgemeinerbaren Aussagen über die Lage *der* Sklaven in Brasilien machen. Auf dem Land bestimmten die Größe der Plantage, ihre geographische Lage, ihre Anbauprodukte, ihr Besitzer und andere Faktoren, wie hart das Leben auf ihr war und welche persönlichen Handlungsspielräume dem einzelnen Sklaven und der einzelnen Sklavin blieben. Besonders hart war die Arbeit auf Zuckerrohrpflanzungen und auf im Aufbau befindlichen Plantagen, auf denen noch Rodungsarbeiten anfielen. Der Tagesablauf auf einer Zuckerplantage in Pernambuco zu Beginn des 19. Jahrhunderts<sup>21</sup> sah so aus: von Sonnenaufgang bis mittags 12.00 Uhr wurde auf dem Feld gearbeitet, mit gar keiner oder einer sehr kurzen Frühstückspause, dann war Mittagspause bis 2.00 Uhr, danach wurde die Feldarbeit bis 6.00 Uhr fortgesetzt, manchmal auch nur bis 5.30 Uhr. Im Anschluss wurde noch Gras für die Pferde geholt. In den Abendstunden mussten die Sklaven manchmal noch ein bis zwei Stunden Maniok schälen. Bei der Arbeit wurden die Sklaven von *feitores* (Aufsehern) angetrieben. Etwas erleichtert wurde das Leben der Sklaven durch die katholischen Feiertage und die Sonntage, an denen sie frei hatten und für das eigene Wohl arbeiten konnten. Das Arbeitsregime auf den Ländereien der Mönchsorden soll weniger streng gewesen sein als anderswo. Problematisch war, dass es kaum eine medizinische Versorgung der Sklaven gab und dass die ihnen angebotene Nahrung aus Maniokmehl und eingesalzenem Fleisch unzulänglich war. So mussten sie in ihrer Freizeit noch zusätzliche Nahrungsmittel heranschaffen und erkrankten häufig an Beriberi<sup>22</sup>. Besonders schlecht war die Situation der Sklaven in den „charqueadas“, den Trockenfleischfabriken der Provinz Rio Grande do Sul, wo eine äußerst unangenehme, intensive körperliche Schwerstarbeit durch ein barbarisches Strafregime erzwungen wurde<sup>23</sup>.

Sklaven und Sklavinnen in den Städten arbeiteten z. T. in den Haushalten ihrer Herrschaften, z. T. übten sie selbständig diverse Gewerke aus und gaben ihren Herrschaften einen Teil ihres Verdienstes ab (die so genannten *escravos de ganho*). Sklavinnen wurden mit selbstverfertigten Konfitüren

20 Zu Problemen bei der Umsetzung des Gesetzes: S. M. Brandão Vasconcelos, *Ventre livre, mãe escrava. A Reforma social de 1871 em Pernambuco*, Recife 1996.

21 H. Koster, *Reisen in Brasilien*, Weimar 1817, S. 599-602.

22 K. F. Kiple, *The Nutritional Link with Slave Infant and Child Mortality in Brazil*, in: *HAHR* 69 (1989) 4, S. 677-690.

23 Cardoso, *Capitalismo e escravidão* (Anm. 2), S. 146-151.

auf die Straße zum Verkauf geschickt, als Köchin vermietet oder mussten mit Wasserholen und -verkaufen Geld verdienen. Von hübschen und jungen Sklavinnen verlangten die BesitzerInnen Abgaben, die nur durch die Prostitution zu erlangen waren<sup>24</sup>. Am besten wurden unter den Sklavinnen die Ammen weißer Kinder behandelt<sup>25</sup>, jedoch wurden sie für diese Tätigkeit oft von ihrem eigenen Kind getrennt, das ohne seine Mutter geringe Überlebenschancen hatte.

Männliche Sklaven wurden für öffentliche Arbeiten z.B. beim Straßenbau oder als Träger von Waren in der Stadt oder im Hafen vermietet, oder sie lernten ein Handwerk. Mit dem erarbeiteten Geld mussten Sklaven sich selbst verpflegen und eine feste Summe abgeben, verdienten sie mehr, konnten sie es behalten, verdienten sie weniger, wurden sie geschlagen. Der Reisende Weech beobachtete ein solches abendliches Ritual bei den brasilianischen Nachbarn eines europäischen Bekannten. Nach dem Abendessen habe die Dame des Hauses den Tagesverdienst ihrer Sklaven eingesammelt, wobei alle mit der *palmatoria* (Schlaggerät aus sehr hartem Holz) misshandelt worden seien. Eine Sklavin von 15 Jahren habe versucht, vor der Strafe zu fliehen und sei daher nicht nur auf die Hände geschlagen, sondern am ganzen Körper ausgepeitscht worden<sup>26</sup>.

„Escravos de ganho“ hatten größeren Freiraum, verglichen mit der ständigen Kontrolle durch einen Aufseher auf dem Feld oder die direkte Aufsicht durch die Herrschaften, aber Szenen wie die von Weech geschilderte relativieren diesen Vorteil.

In Brasilien war die allgemeine Lebenserwartung der Sklaven niedriger als in den USA (am Ende des 18. Jahrhunderts lag sie in Bahia bei 25 Jahren<sup>27</sup> gegenüber 36 Jahren in den USA<sup>28</sup>), die Säuglingssterblichkeit lag im 18. und 19. Jahrhundert bei 500 von 1000<sup>29</sup> gegenüber 350 von 1000 in den Südstaaten der USA<sup>30</sup>.

24 Schilderung der erzwungenen Prostitution von Sklavinnen: F. Dabadie, *A travers de l'Amérique du Sud*, Paris 1858, S. 57. C. Expilly, *Le Brésil tel qu'il est*, Paris 1862, S. 291.

25 F. von Weech, *Reise über England und Portugal nach Brasilien und den vereinigten Staaten des La-Plata-Stromes während den Jahren 1822 bis 1827*, 2 Bde., München 1831, Bd. II, S. 34, 95-96.

26 Ebenda, S. 12-14.

27 Schwartz, *Slaves, peasants, and rebels* (Anm. 6), S. 40.

28 R. W. Fogel/ S. L. Engerman, *Time on the Cross. The Economics of American Negro Slavery*, Boston/ Toronto 1974, Band I, S. 125.

29 R. Pinto Venâncio, *Maternidade negada*, in: M. Priore/ C. Bassanezi (Hg.), *História das mulheres no Brasil*, São Paulo 1997, S. 212 (18. und 19. Jahrhundert).

30 R. H. Steckel, *Women, Work, and Health under Plantation Slavery in the United States*, in: D. B. Caspar/ D. Clark Hine (Hrsg.) *More than Chattel, Black Women and Slavery in the Americas*, Bloomington, Indianapolis 1996, S. 43-60, Zahlen S. 50.

## Die These von der Milde der Sklaverei konfrontiert mit der Bestrafungspraxis und Gerichtsverfahren

Trotz der erwähnten Sklavenschutzbestimmungen erhielten Sklaven Schläge auf die Hände, wurden in den Stock gelegt, am Pfahl ausgepeitscht, wurden ihre Wunden mit Essig, Salz, Pfeffer, Urin, Tabak etc. ausgewaschen, wurden sie in Ketten gelegt, wurden sie Opfer jeder Art von Verstümmelung einschließlich Kastration und wurden sie willkürlich getötet<sup>31</sup>: Der französische Maler Debret hat diese Szenen in sehr realistischer Weise dargestellt<sup>32</sup>. Im Calabouço (Sklavengefängnis) von Rio de Janeiro wurden 1822 den Sklaven 50 bis 300 Peitschenschläge verabreicht, den Sklavinnen (ca. 14 Prozent der Bestraften) 100 bis 200 Peitschenhiebe<sup>33</sup>. Diese Bestrafungen wurden von den Besitzern willkürlich festgelegt, die für deren Verabreichung eine Gebühr zahlten, es gab keine behördliche Überprüfung, ob die Sklaven überhaupt etwas Strafbares getan hatten. Der Franzose Arsène Isabelle beobachtete in der Region um Porto Alegre, dass die Herren ihre Sklaven wie Hunde behandelten, sie wurden bei jeder Gelegenheit bis aufs Blut ausgepeitscht. Ein Sklave hatte noch Glück, wenn er nur mit der Hand, nicht mit einem Strick, einer Peitsche, einem Stock oder einer Metallstange geschlagen wurde. In die Wunden wurde oft Salz und Pfeffer gestreut. Auf dem Lande gab es Sklavenhalter, die ihren Sklaven Einschnitte in den Wangen, auf den Schultern, am Gesäß, auf den Schenkeln anbringen lassen, um Pfeffer hineinzustreuen. Sie brachten Sklaven nicht selten um, wovon sie die existierenden Gesetze nicht abhielten<sup>34</sup>. Es gab keine ernsthafte Bestrafung von Sklavenhaltern, die ihre Sklaven verstümmelten oder ermordeten.

Die Sklavenschutzgesetze, die die Tötung eines Sklaven verboten oder die im Falle der Misshandlung dem Sklaven das Recht einräumten, sich einen neuen Herrn zu suchen, waren also wenig wirksam. Ein *Senhor do engenho*, der Besitzer einer Zuckermühle und -pflanzung, war meist viel zu mächtig, als dass lokale Richter oder Staatsbeamte gegen ihn vorgegangen wären<sup>35</sup>. Ein Fall von 1820 aus Pernambuco zeigt, wie rabiater Besitzer

31 Goulart, Da palmatória ao patíbulo (Anm. 2).

32 J. B. Debret, Voyage pittoresque et historique au Brésil, Paris 1834, Band 2.

33 ANRJ (Arquivo Nacional do Rio de Janeiro), cód. 383, Polícia, Bilhetes do Calabouço 1822, 415 bestrafte Sklaven sind aufgeführt, davon 58 Sklavinnen.

34 A. Isabelle, Voyage a Buenos Ayres et a Porto Alegre par la Banda Oriental, les missions d'Uruguay et la Province de Rio Grande do Sul, Le Havre 1835, S. 500-502.

35 H. Burmeister, Reise nach Brasilien, durch die Provinzen von Rio de Janeiro und Minas Gerais, Berlin 1853, S. 427, berichtet, dass vor brasilianischen Gerichten immer der Reiche gegen den Armen und der Weiße gegen den Schwarzen Recht bekam. Der britische Konsul in Pernambuco berichtete von öffentlich bekannten Fällen grausamer Misshandlungen an Sklaven, in denen die Behörden nicht eingriffen: Public Record Of-



reagieren konnten, wenn ihnen jemand ihr „Recht“, ihre Sklaven barbarisch zu misshandeln, streitig zu machen suchte. Ein Kaufmann griff dort den Richter selbst körperlich an, in dessen Haus sich ein schwer verletzter Sklave geflüchtet hatte, als dieser ihn hindern wollte, den Sklaven auf der Stelle zu erschlagen. Dem bedrohten Richter musste die Gefängniswache zu Hilfe kommen<sup>36</sup>. Außerdem waren staatliche Behörden für Sklaven in abgelegenen Gebieten gar nicht zu erreichen, verließen sie den Besitz ihres Herrn, wurden sie als Flüchtlinge gejagt. Sich einen neuen Besitzer zu suchen, scheiterte meist daran, dass die benachbarten Sklavenhalter den Hilfe suchenden Sklaven gar nicht kaufen wollten, wie der englische Reisende John Luccock im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts beobachtete:

„Niemand will sich gern in die häuslichen Angelegenheiten seines Nachbarn mischen, oder Unzufriedenheit in seinem Hauswesen befördern.“<sup>37</sup>

Die Sklavenbesitzer waren untereinander solidarisch und wollten sich ihr „Recht auf Bestrafung“ nicht nehmen lassen.

Vermutlich hatte ein Sklave nur dann eine Chance, dass vor Gericht eine Entscheidung zu seinen Gunsten getroffen und er vor der Rache seines Besitzers geschützt wurde, wenn er Zwistigkeiten zwischen Sklavenhaltern ausnutzen und einen einflussreichen Beschützer finden konnte. So sind einige wenige Fälle, in denen die Behörden zugunsten eines Sklaven eingriffen, nachzuweisen<sup>38</sup>. Auch Sklaven, die von ihrem Recht Gebrauch machten, eine Petition an die Krone zu richten<sup>39</sup>, benötigten sicher Unterstützung von dritter Seite.

---

fice, FO 84 Slave Trade, Band 470, S. 332 ff. Depesche Henry Augustus Cowpers an den Earl von Aberdeen vom 4.8.1843.

36 APEJE, (Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano Pernambuco), Juizes de Fora, J.F. 2 (1817–1834), Dokument ohne Datum und Unterschrift, von einem Juiz de Fora an den Generalkapitän der Provinz, 1820.

37 J. Luccock, Bemerkungen über Rio de Janeiro und Brasilien. Während eines zehnjährigen Aufenthaltes daselbst, vom Jahre 1808–1818, gesammelt, Weimar 1821, Bd. 2, S. 344–345.

38 Die Sklavin Felicia war für das Essen von Erde dadurch bestraft worden, dass sie Fäkalien essen musste: APEJE, P.J 8, Promotor Público André Cavalcante de Albuquerque an den Delegado de Polícia, Termo de Cabo, 24.1.1873: Begleitschreiben zum Fall der Sklavin im Besitz von João Paes Barreto de Lacerda, Engenho Mupan. Es wurde angeordnet, dass der Besitzer, der aus einer der einflussreichen und mächtigen Familien der Provinz stammte, die Sklavin seiner Schwester, der Baronesa de Ipojuca, übergeben musste.

39 Z. B. Arquivo Histórico Ultramarino-Brasil, Pernambuco, 26.4.1799: Requerimento do Preto Caetano Escravo de Jacinto de Campos Brito (Cirugião): Der Sklave wurde von seinem Besitzer mit nach Lissabon genommen und erhielt dort nach dem Gesetz von 1771, nach dem es in Portugal keine Sklaverei mehr gab, die Freiheit. Sein Besitzer

## Sklavenwiderstand

Der Widerstand der SklavInnen gegen die Sklaverei äußerte sich in unterschiedlichsten Formen. Eine davon war individuelle Rache, z. B. die Tötung des Besitzers oder Aufsehers. In Dokumenten brasilianischer Archive befinden sich Hinweise auf solche Taten: in Rio de Janeiro saßen 1795 drei Sklavinnen wegen Mord an ihrem Herrn/ihrer Herrin im Gefängnis, für das gleiche Vergehen waren auch drei Sklaven<sup>40</sup>. In den Justizakten und Statistiken des Kaiserreichs sind ebenfalls Fälle von Mord an Sklavenbesitzern, deren Familienangehörigen oder Aufsehern nachzuweisen, wofür die Sklaven zum Tode verurteilt wurden<sup>41</sup>.

lockt ihn nach Pernambuco zurück mit Versprechen, dass er dort als Freier leben könne. Tatsächlich wurde er in Begleitung zweier Schwarzer auf das Engenho des Cap. Joze Roiz Senna geschickt, an den ihn sein Herr verkauft hatte. Der Überseerat legte fest (Lissabon, 26.4.1799): der Gouverneur soll den Fall untersuchen, wenn die Fakten stimmen, soll der Antragsteller freigelassen werden und der Besitzer bestraft werden. Minas Geraes, cx. 162, doc. 37, 9.4.1802, „Requerimento de Francisco Cipriano, homem pardo. Escravo do rev. Antonio Caetano de Almeida Vilas Boas, vigario colado da Igreja Igreja de Nossa Senhora do Pilar da Vila de Sao Pardo el Rei, pedindo para que o ouvidor daquela Comarca conheca com imparcialidade as sevicias praticadas com ele e interponha a sua informacao, a fim de recorrer na causa de liberdade“. Der Sklave Francisco Cipriano erbittet seine Freilassung wegen der tyrannischen Behandlung durch seinen Besitzer, der ihn u.a. sechs Monate in Ketten gelegt und eingesperrt, bis aufs Blut ausgepeitscht und anderen Foltern unterworfen hatte. Der Ouvidor der Region hatte eine Freilassung der Sklaven, dem die Mittel fehlten, eine reguläre Klage vor Gericht zu führen, empfohlen, aber in den Dokumenten fehlt der Hinweis, ob die Krone diese letztlich befahl.

40 AHU Rio, cx. 160, doc. 65.

41 Arquivo Nacional Rio de Janeiro, Serie Justiça IJ 6 937, 1824–1829 Relação de presos de diversas províncias: in Goiás waren 1829 ein Sklave und zwei Sklavinnen wegen Mord an ihrer Herrin bzw. Anstiftung dazu im Gefängnis; in Minas Gerais waren 1829 zwei männliche Sklaven wegen Mord an ihrem Herrn in Haft.

Arquivo Público do Estado de Rio de Janeiro, PP 2 2.2 Ministério de Justiça, col. 5, cx. 8, dossiê 23: 1.7.1836 Brief von Gustavo Adolfo D'Aguiar Pantoja, an den Präsidenten der Provinz Rio, zum Transport des Sklaven João Dalton, der seine Herrin und deren Sohn ermordet haben sollte, von Cidade Vassouras nach Villa de Cantagallo, zur Exekution der Todesstrafe. ANRdJ, Corte de Apelação Rio de Janeiro, Prozeß Nr. 906, cx. 3368, Vila de Caçapava: Die Berufung der Sklaven Jacinto und Maria, die zum Tode verurteilt worden waren, weil sie gemeinschaftlich den Besitzer des Maria, Manoel Marques da Silva, erstochen hatten, als dieser die Sklavin strangulieren wollte, wurde abgelehnt (2.6.1846). Fälle von Mord an Aufsehern durch jeweils mehrere männliche Sklaven 1885 in Parahyba do Sul und 1887 in Valença: APERJ, SPP 0-1, Correspondencia recibida pelo Chefe de Policia 1849-99, col. 166, pasta 3, Nr. 84 und 95. APEB (Arquivo Público do Estado da Bahia), Bericht des Provinzpräsidenten an die Provinzialversammlung, Bahia 1.3. 1854: in der Statistik zu Schwurgerichtsurteilen über 1853 begangene Verbrechen wurde der Mord eines Sklaven an seinem Herrn in Jaguaripe erwähnt und dessen Verurteilung zum Tode. Bahia 10.4.1860, Schwurgerichtsurteile über 1859 begangene Verbrechen: der Mord eines Sklaven an seinem Herrn wurde mit dem Tod bestraft. In den Berichten der Jahre 1856–1859 wurden zwei Morde von Skla-

Eine andere Form des Sklavenwiderstandes war es, sich der Sklaverei durch Flucht zu entziehen. Die meisten Sklaven strebten unbedingt ihre Freiheit an. Kam eine Freilassung oder ein Freikauf nicht in Frage, unternahmen viele die Flucht. Afrikaner fing man schnell wieder ein, weil man sie an ihrer Aussprache erkannte. Kreolensklaven, d.h. in Brasilien geborene Sklaven, hatten bessere Chancen zu entkommen, aber es konnte ihnen passieren, dass irgendjemand sie nach Jahren der Freiheit wieder erkannte, was natürlich die Rückkehr in die Sklaverei besonders bitter machte<sup>42</sup>. Als Strafe für Flucht wurden Sklaven ausgepeitscht und ihnen ein eisernes Kreuz um den Hals gehängt (der Sklave wurde dann als *Cavaleiro* verspottet), die Strafe wurde auf öffentlichen Plätzen oder in Sklavengefängnissen vollstreckt, fast nie vom Herrn selbst. Das erste Vergehen dieser Art verzieh man noch, spätestens beim dritten wurde der Sklave um jeden Preis verkauft.

Außerdem gab das Phänomen der kollektiven Flucht: Berühmt wurden die so genannten Quilombos, Siedlungen geflohener, meist noch in Afrika geborener Sklaven im unzugänglichen Hinterland, deren Bewohner den weißen Kolonisten mit Überfällen auf Pflanzungen und Ortschaften das Leben ziemlich schwer machten. Die bekannteste und größte von ihnen war das quilombo von Palmares mit seinem legendären Anführer Zumbi, das 1605–1694 in Pernambuco existierte.

Es gab zahlreiche Sklavenaufstände größeren und kleineren Ausmaßes, z. B. ereignete sich eine ganze Serie von Sklavenaufständen in Bahia 1807–1835, die von muslimischen Afrikanern aus Nordwestafrika organisiert wurden. Diese beabsichtigten, die weißen „Heiden“ zu töten und mit den Schiffen im Hafen von Bahia nach Afrika zurückzukehren. Die Aufstandspläne wurden verraten und der Widerstand der Sklaven in einem großen Blutbad erstickt. Als Strafen für den Aufstand von 1835 wurden u. a. 18mal die Todesstrafe, sonst die Galeere, Zwangsarbeit und bis zu 1200 Peitschenhiebe pro Person verhängt. Ungefähr 400 freie Afrikaner wurden nach Afrika verbannt<sup>43</sup>.

## Familienleben der Sklaven

Wie erwähnt, durften nach portugiesischem Recht und den Konstitutionen des Erzbistums von Bahia durften Sklaven andere Sklaven und freie Personen heiraten. Das Zusammenkommen mit dem Ehepartner sollte von

---

ven an ihren Herren, der Mord eines Sklaven an seinem Aufseher und der Mord eines Sklaven am Sohn seiner Herrin erwähnt.

42 Koster, Reisen in Brasilien (Anm. 21), S. 605–607.

43 D. Freitas, *Escravos & senhores de escravos*, Porto Alegre 1983, S. 113, 116.

den Besitzern gesichert werden, insofern nicht ohnehin Sklaven desselben Besitzers verheiratet waren.

Um festzustellen, ob die reale Möglichkeit bestand, eine Familie zu gründen, muss man aber zunächst das quantitative Geschlechterverhältnis in Betracht ziehen. In Sabará kamen z. B. 1725–1808 396 Männer auf 100 Frauen in der Sklavenbevölkerung<sup>44</sup>. 1710–1827 standen in Bahia 100 afrikanischen Frauen 256 afrikanische Männer in den Engenhos gegenüber, in den Zucker-Fazendas 100 Frauen 115 Männer. Bei den Kreolensklaven kamen 134 Männer auf 100 Frauen in den Engenhos und 126 Männer auf 100 Frauen in den Zucker-Fazendas.<sup>45</sup> Die Zahlen allein machen deutlich, dass schon aus diesem Grund nicht alle Sklaven eine Familie gründen konnten. 1799 waren in Campos dos Goitacases zwischen 14,64 Prozent und 37,04 Prozent der Sklaven je nach Gemeinde verheiratet oder verwitwet<sup>46</sup>. Der Zensus von 1872 gibt an, dass in Bahia 20,5 Prozent, in São Paulo 16,4 Prozent, in Minas Gerais 12,7 Prozent, in Pernambuco 11,0 Prozent, in Rio de Janeiro 9,1 Prozent, in Santa Catarina 2,1 Prozent der Sklaven verheiratet oder verwitwet waren<sup>47</sup>. Die Rate der kirchlich verheirateten SklavInnen sagt nichts darüber aus, wie viele dauerhafte Paarbeziehungen es unter den Sklaven insgesamt gab und wie viele SklavInnen die Legalisierung ihrer Beziehung durch eine christliche Ehe überhaupt anstrebten. Das Gefühl, „in Sünde“ zu leben, mögen viele nur oberflächlich christianisierte Afrobrasilianer gar nicht gehabt haben.

Die Besitzer konnten de facto trotz der gesetzlichen Bestimmungen Sklavenehen verbieten oder Sklavenehen erzwingen. Ob man Sklavenehen zuließ oder nicht, hing wohl von Ort, Zeit und Besitzer ab. Burmeister, der Mitte des Jahrhunderts, beim Aufschwung der Kaffeeproduktion, in Rio de Janeiro und Minas Gerais unterwegs war, bemerkte, dass man Sklavenehen kaum erlaubte, weil man Paare nicht getrennt verkaufen sollte, genau daran aber nicht gehindert werden wollte<sup>48</sup>. Es konnte aber auch sein, dass der Sklavenbesitzer sogar forderte, dass seine Sklavinnen heirateten, um Konkubinate zu vermeiden, wenn sie sich weigerten, wurden sie zur bei ihnen verhassten Feldarbeit eingeteilt<sup>49</sup>. Viele Herren „trauten“ selbst Paare

---

44 K. J. Higgins, *The Slave Society in Eighteenth-Century Sabara: a Community Study in Colonial Brazil*, Ann Arbor 1987, S. 82, 84.

45 Schwartz, *Segredos internos* (Anm. 6), S. 287.

46 Hunold Lara, *Campos da violência* (Anm. 3), S. 224.

47 *História da vida privada no Brasil*, Bd. 2 (Hrsg. von L. de Mella e Souza), São Paulo 1997, S. 478.

48 Burmeister, *Reise nach Brasilien* (Anm. 35), S. 88.

49 Cowper, siehe Anm. 35.

auf ihrer Plantage<sup>50</sup>, weil sie im Zusammenleben von Sklavenfamilien ein stabilisierendes Element der Ordnung auf einer Plantage sahen. Das bedeutet aber auch, dass solche „Trauungen“ keine kirchlichen waren und einer Trennung durch den Verkauf von Sklaven nicht entgegenstanden. Haussklaven waren in Bezug auf Heiraten oft in einer besseren Situation: die reichen Familien in Rio verheirateten gern ihre Sklavinnen mit Sklaven aus dem eigenen Haushalt und machten ihnen dann später bei der Geburt jedes Kindes Geschenke<sup>51</sup>.

Das Familienleben der Sklaven war auch durch die Trennung von Partnern, Eltern und Kindern beim Verkauf und die sexuelle Ausbeutung von SklavInnen durch den Besitzer bzw. dessen Familienangehörige beeinträchtigt<sup>52</sup>. In der Provinz Rio de Janeiro wurden 1790–1835 zwischen 20 und 30 Prozent der Familien bei der Vererbung eines Besitzes mit Sklaven auseinander gerissen<sup>53</sup>. War ein Sklave mit einer Freien verheiratet oder umgekehrt, war die Ehe vor allem dann bedroht, wenn der Sklavenpartner über große Entfernungen verkauft wurde, dem freien Partner aber die Mittel fehlten, ihm auf eigene Kosten zu folgen<sup>54</sup>. Erst mit dem erwähnten Gesetz Rio Branco von 1871 war es verboten, Kinder unter 12 von ihren Müttern zu trennen, in der Praxis kam das jedoch weiter vor<sup>55</sup>. Sklavinnen-Konkubinen wurden längst nicht immer freigelassen<sup>56</sup>. Allerdings wurde eine Sklavin, die eine Beziehung zu ihrem Besitzer unterhielt, meist besser behandelt und versorgt (z. B. mit Kleidung), als die übrigen SklavInnen des Hauses, was z. B. auch als Beweis diente, wenn jemand wegen eines Konkubinates beim Kirchengericht denunziert wurde<sup>57</sup>.

Die Mehrheit der Kinder von Sklaven in Brasilien wurde außerhalb der Ehe geboren: Der Anteil illegitim Geborener unter Sklaven lag z. B. in São Paulo in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zwischen 59,9 Prozent (Ja-

50 F. Aschenfeldt, *Memoiren aus meinem Tagebuche, geführt während meiner Reisen und meines Aufenthaltes in Brasilien in den Jahren 1843–1847*, Oldenburg 1848, S. 99.

51 J. B. Debret, *Voyage pittoresque*, Bd. 3, S. 149 und Abb. 15.

52 Schwartz, *Segredos internos* (Anm. 6), S. 314.

53 M. Florentino/J. R. Góes, *A paz das senzalas. Famílias escravas e tráfico atlântico*, Rio de Janeiro, c. 1790–c. 1850, Rio de Janeiro 1997, S. 94, 117.

54 APEJE, *Documentos avulsos*, 45-2, S. 211-212 Petition von Ana Maria do Espírito Santo, Recife, 3.07.1874, Bitte um kostenlose Passage nach Rio de Janeiro, um bei ihrem Mann, dem Sklaven José, sein zu können, der dorthin verkauft wurde. Sie wies auf die „Unauflöslichkeit der Ehe“ hin und sagte aus, dass die Sklavenexporteure den Verkauf verheirateter Sklaven damit verteidigten, dass Ehepartner diesen ja folgen könnten, zahlten dem freien Ehepartner aber nicht die Schiffspassage. Die Behörden unternahmen nichts zugunsten der Frau.

55 Brandão Vasconcelos, *Ventre livre, mãe escrava* (Anm. 20).

56 Higgins, „Licentious liberty“ (Anm. 4), S. 113-119.

57 M. Nazzari, *Concubinage in Colonial Brazil. The Inequalities of Race, Class and Gender*, in: *Journal of family history*, vol. 21, Nr. 2 (1996), S. 107-124, hier S. 111.

carepaguá, 1796–1799) und 88,6 Prozent (São José in der Stadt Rio 1791–1795)<sup>58</sup>. Die Tatsache, dass ein Kind als unehelich registriert wurde, bedeutet natürlich nicht automatisch, dass es nicht mit seinen Eltern in einer informellen Familie aufwuchs, sondern nur dass diese nicht kirchlich verheiratet waren. Die meisten Sklavenfamilien bestanden jedoch aus der Mutter mit ihren Kindern<sup>59</sup>. Kurzfristiges Profitdenken der brasilianischen Sklavenhalter führte dazu, dass Sklavinnen während ihrer Schwangerschaft und danach nicht geschont wurden, ihre unmittelbare Arbeitskraft war wichtiger als das Kind, das vielleicht mit 16 Jahren die volle Arbeitsleistung erbringen konnte. Auch ohne eventuell vorgenommene Schwangerschaftsabbrüche und Kindsmord musste daher bei Sklavinnen die Reproduktionsrate niedrig bleiben. Das ist auf unfreiwillige Aborte durch Unterernährung und körperliche Schwerstarbeit, eine durch diese Faktoren spät eintretende Menstruation und die Tatsache, dass viele Sklavinnen vor Erreichen der Menopause starben, zurückzuführen<sup>60</sup>. Die Überlebenschancen eines Sklavenkindes hingen in starkem Maße davon ab, wo es groß wurde, auf einer Plantage oder in der Stadt. Feldsklavinnen mussten fast unmittelbar nach der Geburt wieder arbeiten, wobei die Kinder mit aufs Feld geschleppt werden oder ohne Aufsicht in Erdgruben zurückgelassen werden mussten, was ihre Überlebenschance stark einschränkte<sup>61</sup>. Auf dem Engenho Mata Paciencia in der Nähe Rios, im Besitz von Dona Mariana, der ältesten Tochter der einflussreichen Baronesa de Campos<sup>62</sup> wurde nicht einmal die Hälfte der auf ihrer Plantage geborenen Kinder 10 Jahre alt<sup>63</sup>. Die brasilianische Sklavenbevölkerung produzierte sich zu keinem Zeitpunkt aus sich selbst.

58 R. Pinto Venâncio, *Ilegitimidade e concubinato no Brasil colonial*. Rio de Janeiro e São Paulo 1760–1800, São Paulo 1986 (Estudos CEDHAL), S. 15. E. Kuznesof, *Sexual Politics, Race and Bastard-Bearing in Nineteenth-century Brazil*, in: *Journal of Family History*, vol. 16, 1991, Nr. 3, S. 241–260. In São Cristóvão, Rio de Janeiro wurden im 19. Jahrhundert fast 100 Prozent der Sklavenkinder unehelich geboren, 75 Prozent der Sklaven im kolonialen Bahia wurden illegitim geboren.

59 Giacomini, *Mulher e escrava* (Anm. 4), S. 40. Brandão Vasconcelos, *Ventre livre, mãe escrava* (Anm. 20).

60 Giacomini, *Mulher e escrava* (Anm. 4), S. 26. Queirós Mattoso, *To Be a Slave* (Anm. 3), S. 111. Karasch, *Slave Life* (Anm. 3), S. 99–101, 107.

61 Freyre, *Herrenhaus und Sklavenhütte* (Anm. 1), S. 429–430.

62 Bei der Baronesa dos Campos handelte es sich um Da. Ana Francisca Rosa Maciel da Costa, Witwe vom Coronel Bras Carneiro Leão, die den Titel 1817 von Prinzregenten João erhalten hatte. (R. Vieira da Cunha, *Figuras e fatos da nobreza brasileira*, Rio de Janeiro 1975, S. 11). Die Tochter hieß Da. Mariana Eugênia Carneiro Costa (P. Wanderley, *Salões e Damas do Segundo Reinado*, 3. Aufl., São Paulo 1959, S. 20).

63 Graham, *Journal of a Voyage*, S. 282, 289.

## Freilassungen und die gesellschaftliche und rechtliche Stellung freier Farbiger

Manumissionen waren in Brasilien (wie auch in Spanischamerika) nicht nur erlaubt, sie wurden auch relativ häufig vorgenommen, manche allerdings, um sich alter und kranker Sklaven zu entledigen<sup>64</sup>. Die meisten Untersuchungen ergeben, dass Frauen eher als Männer und Kreolen-Sklaven eher als Afrikaner ihre Freiheit erhielten<sup>65</sup>. Kinder wurden oft von ihren Eltern freigekauft, aber manchmal auch aus Zuneigung der Besitzer freigelassen. Kostenlose Freilassungen waren öfter mit der Verpflichtung gekoppelt, dem ehemaligen Herrn bis zu seinem Tode zu dienen. Meist aber kauften Sklaven sich selbst oder ihre Angehörigen frei. Das war am ehesten möglich für diejenigen, die in den Städten zur Arbeit außer Haus geschickt wurden und den Besitzern nur einen Teil ihres Verdienstes abgeben mussten, jedoch brachten auch Sklaven auf dem Land das Geld manchmal zusammen, z.B. durch eine erfolgreiche Nebenlandwirtschaft. Durch die Manumissionspraxis einerseits und ein hohes natürliches Wachstum der freigelassenen Bevölkerung andererseits machten freie Farbige einen hohen Anteil der brasilianischen Bevölkerung aus: 1817/18 betrug ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung 15,3 Prozent, 1872 42,8 Prozent<sup>66</sup>.

Afrikaner konnten freigelassen werden, bekamen im brasilianischen Kaiserreich aber keine Staatsangehörigkeit. Freigelassene Kreolen erhielten die Staatsbürgerschaft und konnten, wenn sie ein bestimmtes Einkommen hatten, an den Wahlen in der Gemeinde teilnehmen. Jedoch durften sie nicht Wahlmänner sein. Außerdem waren sie von den Funktionen Senator, Abgeordneter, Geschworener, Friedensrichter, Minister u.a. ausgeschlossen. Die Freilassung konnte vom ehemaligen Besitzer (oder dessen Erben) zurückge-

64 Koster, Reisen in Brasilien (Anm. 21), S. 591.

65 M. Nishida, Manumission and ethnicity in Urban Slavery: Salvador, Brazil, 1808–1888, in: HAHR 73 (1993) 3, S. 361–392: kommt zu dem Schluß, daß unter den Freigelassenen in den meisten Jahren mehr Frauen als Männer waren (57 Prozent für 1808–88) und mehr Kreolen als Afrikaner (54 Prozent). Pardos und Mulatten seien eher freigelassen worden als Schwarze. Afrikaner hätten sich eher freigekauft, Kreolen seien eher freigelassen worden. (Siehe auch: M. Nishida, Gender, Ethnicity, Kinship in the Urban African Diaspora, Salvador, Brazil 1808–1888, Dissertation John Hopkins University, Ann Arbor 1992, S. 215–218). Karasch, Slave life (Anm. 3), S. 348–349. Zwischen 1807 und 1831 waren unter den Freigelassenen in Rio de Janeiro 64 Prozent Frauen, 59 Prozent Kreolen. K. M. Queirós Mattoso, Être esclave au Brésil, XVIe–XIXe siècles, Paris 1979, S. 213: Zusammenfassung mehrerer Studien zu Salvador da Bahia, Rio de Janeiro und Paraty nach James Patrick Kiernan: der Anteil der Frauen an den freigelassenen Sklaven betrug zwischen 59,9 Prozent (Salvador 1819–1888) und 67,3 Prozent (Salvador 1813–1852).

66 Röhrig Assunção/ Zeuske, „Race“, Ethnicity and Social Structure (Anm. 11), S. 405, dort nach Hasenbalg zitiert.

nommen werden, wenn der Freigelassene „Undankbarkeit“ zeigte, z.B. durch Beleidigung des ehemaligen Besitzers in An- und Abwesenheit, ein Geschäft gegen dessen Interessen, einen körperlichen Angriff, die Nichteinhaltung von Versprechen an den ehemaligen Besitzer, Nichtversorgung des Besitzer, wenn der plötzlich arm war<sup>67</sup>. Erben versuchten öfter, per Testament freigelassene Sklaven widerrechtlich in der Sklaverei zu behalten. 1871 erhielten alle Freigelassenen die volle juristische Unabhängigkeit, aber die Einschränkung ihrer politischen Rechte wurde nicht aufgehoben<sup>68</sup>. Freigeborene Farbige hatten im Kaiserreich die gleichen juristischen Rechte wie Weiße.

Im brasilianischen Nordosten war die Rassendiskriminierung weniger ausgeprägt als in den Südpvinzen mit ihrem hohen Anteil europäischer Einwanderer, ein dunkle Hautfarbe konnte durch Bildung und sozialen Erfolg partiell ausgeglichen werden. Einige der reichsten Pflanzer in Pernambuco und Recife waren Farbige. Gelegentlich sorgte der soziale Aufstieg einzelner dafür, dass ihre Umgebung den Phänotyp einer Person geflissentlich übersah und ihr den Status „Weißer“ zubilligte. So war Koster auf seine Frage, ob ein bestimmter *capitão-mor* nicht Mulatte sei, geantwortet worden: „*Er war einer, ist es aber nicht mehr!*“, und auf seine Bitte um Erklärung hatte man erwidert: „*Senhor, kann ein Capitam-mor noch ein Mulatte seyn?*“ Auch unter Geistlichen, Beamten und Milizoffizieren sowie Linienregimentern waren Mulatten anzutreffen. Viele freie Schwarze und Farbige arbeiteten in den Städten als Handwerker und Künstler.

„Der freigelassene Neger wird oft ein sehr schätzbares Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft: ein Industriegeist beseelt ihn, der ihn dann nie wieder verläßt“<sup>69</sup>.

Andere Farbige verfügten dort, wo nicht aller Grundbesitz durch Plantagen okkupiert war, über ein Stück Land (als Eigentümer oder Pächter) und Sklaven und produzierten landwirtschaftliche Güter für den Eigenbedarf und den lokalen Markt.

Weiße Familien traten nicht in intimen Kontakt mit farbigen Familien, aber im öffentlichen Umgang war nur der Unterschied zwischen Freien und Sklaven zu bemerken. In Kirchen, auf dem Markt, in Spielhäusern und Lokalen mussten sich Farbige Weißen nicht unterordnen, nur gegen höheren Beamten legte jedermann, Weiße wie Farbige, Devotion an den Tag. Ein

67 Hunold Lara, Campos da violência (Anm. 3), S. 264: Código Filipino, Livro IV, título LXIII.

68 Freitas, Escravos & senhores de escravos (Anm. 43), S. 69-74.

69 Koster, Reisen in Brasilien (Anm. 21), S. 368, 546-547.



Mulatte betrat ein Privathaus erst nach Einladung und ausdrücklicher Aufforderung<sup>70</sup>.

Obwohl freie farbige Frauen nicht wie freie farbige Männer Priester, Beamter oder Offizier, oder Handwerksmeister werden konnten, gelangten einige von ihnen zu gewissem Wohlstand, der den Besitz eines Hauses, von etwas Land und einigen Sklaven einschließen konnte. Solches Vermögen erwarben die Frauen vor allem im Handel, als Schneiderin oder Hebamme, aber auch durch Konkubinate mit reichen weißen Männern oder Prostitution. Neben der Frau, die genug zu vererben hatte, um ein Testament zu machen oder nur mit einem ihr Vermögen schützenden Ehevertrag heiratete<sup>71</sup>, gab es auch absolut verarmte Frauen, die betteln oder als abhängige „agregada“ in fremden Haushalten leben mussten<sup>72</sup>.

Ehen zwischen Weißen und Farbigen waren in São Paulo sehr selten: weiße Frauen heirateten fast ausschließlich weiße Männer (nur 1 Prozent heiratete Schwarze), fast so selten heirateten weiße Männer schwarze Frauen<sup>73</sup>. In Santana de Parnaíba waren 1820 99 Prozent der weißen Männer mit weißen Frauen verheiratet<sup>74</sup>. Ramos hat für die Zeit von 1804 bis 1838 in Minas Gerais festgestellt, dass die Rate interethnischer Heiraten zwischen 5,9 und 12,2 Prozent lag, je nach Region, wobei es um so weniger solcher Eheschließungen gab, je mehr Weiße in einer Region wohnten. Es gab unter 300 analysierten Heiraten keine zwischen weiß und schwarz und meist gehörte die Frau zur geringer geschätzten „Rasse“<sup>75</sup>. Die meisten Paarbeziehungen zwischen den Ethnien liefen als Konkubinate zwischen weißen Männern und schwarzen und farbigen Frauen (Freigelassene „forras“

70 Burmeister, *Reise nach Brasilien* (Anm. 35), S. 427, 432-433.

71 Testamente farbiger Frauen im 18. Jahrhundert in Minas Gerais zeigten gelegentlich Wohlstand, Besitz von Land, Sklaven, Häusern und Tieren an, die meisten Sklavinnen hatten jedoch nur ein Paar goldene Ohringe und ein-zwei Sklaven zu vererben (Higgins, *Slave Society* [Anm. 44], S. 122-123, „Licentious Liberty“ [Anm. 4], S. 54). Zu wirtschaftlich erfolgreichen „forras“ siehe auch: S. de Castro Faria, *Mulheres forras – riqueza e estigma social*, in: *Tempo, Revista do Departamento de História de DFF*, vol. 5, Nr. 9, Rio de Janeiro Juli 2000, Dossiê: História das mulheres e das relações de gênero, S. 65-92.

72 Ein Fall aus der späten Kolonialzeit zeigt, wie schlimm die Armut solcher Frauen sein konnte: Joana Baptista, „cafusa de preto e india“ verkaufte sich selbst 1780 in die Sklaverei, sie war Vollwaise und verfügte über keinerlei Mittel zum Lebensunterhalt (Arquivo Nacional Torre do Tombo, *Papeis do Brasil*, *Avulsos* 7, n°1.)

73 A. C. Metcalf, *Searching for the slave family in colonial Brazil: A Reconstruction from São Paulo*, in: *Journal of Family History*, vol. 16, Nr. 3, S. 283-297.

74 A. C. Metcalf, *El matrimonio en Brasil, durante la Colonia: ¿Estaba configurado por la clase o por el color?*, in: P. Gonzalbo/C. Rabell (Hrsg.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México 1996, S. 59-73.

75 D. Ramos, *City and Country. The Family in Minas Gerais, 1804-1838*, in: *Journal of Family History* 3 (1978) 4, S. 369-370, hier S.368-369.

und Sklavinnen) ab. Die Macht lag in solchen Beziehungen ausschließlich beim Mann, der das Konkubinat jederzeit ohne materielle Verpflichtungen beenden konnte und allein entschied, wie das Zusammenleben des Paares konkret gestaltet wurde; es gab für die beteiligte Frau (im Gegensatz zu einer Ehefrau) keine Instanz, bei der sie sich über ihren Partner beschweren konnte. Koster berichtete aber, dass die farbigen Frauen, mit denen adlige und reiche weiße Männer zusammenlebten und Kinder hatten, gesellschaftlich nicht geächtet, sondern von den verheirateten Frauen besucht wurden. Die farbigen Frauen waren, vor allem auf dem Lande, ihren Partnern sehr treu. Verließ der Weiße seine Konkubine, setzte er ihr ein Gehalt aus und sie wurde von ihrer Umgebung wie eine Witwe behandelt, aber es kam auch vor, dass solche Verbindungen nach vielen Jahren und der Geburt mehrerer Kinder noch legitimiert wurden<sup>76</sup>.

---

76 Koster, Reisen in Brasilien (Anm. 21), S. 550-552.

## Der Diskurs aufständischer Sklaven in Brasilien 1798–1838. Versuch einer „archäologischen“ Annäherung<sup>1</sup>

### Einleitung

Bis zur Abschaffung des Sklavereiregimes (1888) waren Sklavenbewegungen in Brasilien, wie in anderen lateinamerikanischen Ländern auch, eine endemische Erscheinung. Sie nahmen hauptsächlich die Form von Arbeitsniederlegungen, Fluchtversuchen und Aufständen an. Sowohl Flucht- als auch Aufstandsbewegungen führten manchmal zur Gründung von Gemeinschaften entlaufener Sklaven<sup>2</sup>, die in Brasilien *Quilombo*<sup>3</sup> genannt wurden. Während der hier angesprochenen Periode scheint die Unrast der Sklaven einen Höhepunkt erreicht zu haben. Flucht – oder Aufstandsvorhaben häuften sich und involvierten oft größere Kontingente von Sklaven. Bis vor kurzem wurden solche Bewegungen hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen untersucht, durch die sie nach Ansicht der meisten Historiker auch ausgelöst wurden. Die mehr oder weniger entmündigten Sklaven, so schien es, lehnten sich sozusagen zyklisch gegen unhaltbare Lebensbedingungen auf. Die Besonderheiten der einzelnen Bewegungen wurden dabei vor allem auf lokale und regionale Gegebenheiten sozioökonomischer und politischer Natur zurückgeführt. Dem, was Karl Marx die „subjektiven Bedingungen“ nannte, wurde hingegen meist keine große

---

1 Frühere Versionen von Teilen dieser Arbeit wurden vom Verfasser in seinem Buch *Le discours des esclaves – De l'Afrique à l'Amérique latine*, préface d'Emmanuel Dongala, Paris 2001 [zuerst erschienen unter dem Titel *O Mar e o Mato. Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe)*, Salvador de Bahia, UFBA, 1998], Kapitel III, und in seinem Aufsatz „África na senzala latino-americana. Utopias de escravos rebeldes“ (*Africana Studia*, n° 5, 2002, Universidade do Porto, 131-153) veröffentlicht. Der Verfasser dankt Ruth-Stephanie Merz und Michael Zeuske für die Rohübersetzung dieser Texte aus dem Französischen bzw. dem Portugiesischen.

2 Wo nicht anders vermerkt, bezieht sich „Sklaven“ immer auf erwachsene oder minderjährige Sklaven und Sklavinnen.

3 Das aus dem Kimbundu stammende Wort *kilombo* bedeutet heute 'Heer' oder 'Heerlager'. Im 17. Jahrhundert, in Angola, bezeichnete er den militärisch organisierten und beweglichen Staat kriegführender Herrscher, insbesondere den der gegen die Portugiesen kämpfenden Königin Ginga oder Nzinga (siehe M. Lienhard, *Le discours des esclaves* [Anm. 1], Kapitel II). Schon die Übernahme des Wortes suggeriert, daß sich die brasilianischen *Quilombos* auf solche afrikanischen Vorbilder stützen.

Bedeutung beigemessen. Erst in jüngster Zeit begann die Forschung, nicht nur der ethnischen und sozioprofessionellen Zusammensetzung rebellierender Sklavengruppen, sondern auch ihren spezifischen kulturellen, religiösen und politischen Vorstellungen – insbesondere ihren Utopien – eingehend Rechnung zu tragen.

In diesem Sinne möchte ich hier auf vier brasilianische Aufstandsvorhaben eingehen, die zwischen dem ausgehenden 18. Jahrhundert und 1838 stattfanden bzw. aufgedeckt wurden und in denen die Sklaven die Hauptrolle oder wenigstens eine der bestimmenden Nebenrollen spielten. Zwei von ihnen – der „Aufstand der Schneider“ in Salvador da Bahia (1798) und der Aufstand der *Malês* (Moslems) in der selben Stadt im Jahre 1835 – waren typisch urbane Bewegungen, wohingegen die beiden anderen – die „Verschwörung“ der Sklaven vom Rio Atibaia (São Paulo) im Jahr 1832 und die Flucht mehrerer hundert Sklaven von einer Kaffeeplantage in der Provinz von Rio de Janeiro (bekannt geworden unter dem Namen „Aufstand des Manoel Congo“) im Jahr 1838 – sich im ruralen Kontext der Plantagen entwickelt hatten. Was ich im Folgenden zu skizzieren versuche, ist der von den Sklaven im Rahmen dieser Aufstandsbewegungen kund gemachte „Diskurs“, d. h. ihre Rede- und Verhaltensweisen und die diesen zu Grunde liegenden kulturellen, politischen und religiösen Vorstellungen.

Wie aber kann man etwas über den Diskurs einer Bevölkerungsgruppe erfahren, die in den Augen ihrer Herren im wörtlichen wie auch im übertragenen Sinne „nichts zu sagen hatte“, für deren Vorstellungen sich niemand – außer ihnen selbst – interessierte und die, im Gegensatz etwa zu den indianischen Gemeinschaften<sup>4</sup>, nur selten in der Lage war, ihren Standpunkt oder ihre Anliegen schriftlich kund zu machen? Die Quellen, auf die sich die Forschung zur Rekonstruktion der Auffassungen aufrührerischer oder flüchtiger Sklaven stützen kann, bestehen in erster Linie aus Aussagen von gefangenen Sklaven, die nach dem Mißerfolg eines Aufstands oder eines Fluchtversuchs von einem Richter über die Beweggründe, die Organisationsstrukturen und die Ziele ihres Vorhabens befragt worden waren. Nun sind solche Aussagen das Ergebnis eines gänzlich asymmetrischen und oft „krummen“ Kommunikationsprozesses. Politisch unmündig und ohne wirkliche Fürsprecher, sehen sich die vor Gericht zitierten Sklaven einem beeindruckenden, von ihren Gegnern – Vertretern des Standes der Sklavenhalter – aufgebauten juristischen Apparat gegenüber. Weit davon entfernt, nach einer wie auch immer gearteten Wahrheit zu suchen, dient dieser Apparat letztlich dazu, die aufsässigen Skla-

---

4 Zahlreiche Texte indianischer Individuen und Gruppen (vom Beginn der europäischen Eroberung Amerikas bis um 1900) finden sich in Martin Lienhard (Hrsg.), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, no. 178.

ven zu zermürben, ihren Willen zu brechen und sie letztlich unschädlich zu machen. In diesem Zusammenhang hat der Sklave, sei er nun Angeklagter oder Zeuge, nicht das geringste Interesse daran, all das auszusagen, was er tatsächlich weiß oder denkt. Generell wird er sich sehr davor hüten, die Beweggründe, die ihn zur Teilnahme an einem Fluchtvorhaben oder an einem Aufstand veranlaßt haben, preiszugeben. Die Darstellung der ganzen Wahrheit würde seine Lage nur verschlimmern, ganz davon abgesehen, daß die Mitglieder des Tribunals sich meist kaum dafür interessieren würden. Die ausgesprochen autoritäre Inszenierung der Prozesse erklärt bis zu einem gewissen Grad die oft festzustellende Einsilbigkeit der angeklagten Sklaven, ihr Stammeln oder ihr Schweigen; die Dürftigkeit der transkribierten Aussagen gefangener Sklaven hat jedoch auch noch andere Gründe. Wie haben wir uns eigentlich die Sprache der verhörten Sklaven vorzustellen? In den meisten Fällen, vor allem bei Sklaven afrikanischer Herkunft, wird es sich um eine Art *pidgin* oder *créole* gehandelt haben. Der mit der Transkription der Aussagen von Sklaven beauftragte Gerichtsschreiber muß die Redeweise der Schwarzen den Normen der geltenden juristischen Schriftsprache anpassen. Die zur Rekonstruktion der Weltanschauung der Sklaven oft entscheidenden stilistischen Merkmale ihrer Sprache gehen dabei weitgehend verloren. Was in den Prozeßakten vom Diskurs der Sklaven festgehalten wird, ist also im günstigsten Fall das mehr oder weniger intakte Skelett einer bereits durch die Fragen des Richters gelenkten und zusätzlich durch den Zeugen selbst zensierten Rede. Unsere Aufgabe besteht demnach darin, dieses Skelett – ausgehend von den Indizien, die uns von der gerichtlichen Untersuchung und von ihrem Kontext geliefert werden – archäologisch zu rekonstruieren und einzukleiden. Mittel dazu liefern uns u. a. nicht nur die jeweilige politische und wirtschaftliche Aktualität und die lokalen Gegebenheiten, sondern auch die vergleichende Untersuchung verschiedener Sklavenbewegungen sowie der Rückgriff auf die afrikanische „Vorgeschichte“ und die Geschichte der schwarzen Sklaven und ihrer „ethnischen“ Gruppierungen in Amerika (unter Einschluß der sozialen und religiösen Praxis heutiger afro-amerikanischer Religionsgemeinschaften). Es ist jedoch von vornherein klar, daß solche Rekonstruktionsversuche kein vollständiges Bild, sondern nur eine mehr oder weniger prägnante Skizze abgeben können.

### Salvador da Bahia 1798: Der „Aufstand der Schneider“

In der Stadt Salvador da Bahia wurde im Jahr 1798 eine Erhebung geplant, die später unter dem Namen „Aufstand der Schneider“ (*levante dos alfaiates*) bekannt wurde<sup>5</sup>. Unter den mutmaßlichen – z. T. noch „minderjährigen“ – Hauptverantwortlichen finden sich tatsächlich einige Schneider, aber auch

Vertreter anderer handwerklicher Berufe sowie Berufssoldaten. Letzterer Berufsgruppe gehörte Lucas Dantas an, der als Anführer der Bewegung gilt. Im Kontext dieser von freien oder freigelassenen *pardos* (Mulatten) angeführten Bewegung scheinen die Sklaven v. a. als Statisten oder potentieller Kanonnenfutter fungiert zu haben. Welche Ziele verfolgte die Gruppe um Dantas? Nach den Worten des Soldaten Romão Pinheiro hatte der Anführer diese wie folgt formuliert:

„[Der Aufstand] soll eine demokratische Regierung einsetzen, in welcher Weiße, Mulatten und Schwarze gleichberechtigt und ohne Unterschied der Hautfarbe vertreten sein sollen: das ganze Volk wird in drei Klassen eingeteilt werden, eine für die Regierungsgeschäfte, eine andere für den Waffendienst und eine weitere für die Kultur“<sup>6</sup>,

womit die produktiven Tätigkeiten gemeint waren. Das Hauptanliegen der Verschwörer war also die Aufhebung der Rassendiskriminierung und die Schaffung einer Republik. Auch der minderjährige Sklave Jozé Félix schreibt Lucas Dantas Worte zu, die das eben Gesagte zu bestätigen scheinen:

„[Wir haben uns erhoben, soll Dantas ausgeführt haben,] um nach unserem Belieben atmen zu können, denn wir leben in der Knechtschaft. Nur weil wir Mulatten sind, verweigert man uns den Zugang zu allem. Im republikanischen Ordnungssystem hingegen herrscht die Gleichheit aller.“<sup>7</sup>

Manoel Faustino, ein freier Minderjähriger, erwähnt noch ein besonderes Anliegen der Mulatten: die Abschaffung der katholischen Religion<sup>8</sup>. Wir befinden uns hier offensichtlich im ideologischen Fahrwasser der Französischen Revolution; in zahlreichen Aussagen werden Frankreich, seine Revolution und die Gestalt Napoleons mit großem Respekt genannt. Kaum die Rede ist hingegen von der Abschaffung der Sklaverei, obwohl diese im revolutionären Frankreich bereits dekretiert worden war (2 pluviöse an II, 1794). Die Tatsache, daß dieses zentrale Anliegen der Sklaven von den Ideologen der *Alfaiate*-Bewegung nicht oder jedenfalls nicht nachdrücklich unterstützt wird, weist auf eine Kluft zwischen den Verschwörern und den mit ihnen möglicherweise oder angeblich verbündeten Sklaven hin. Eine Aussage von Vicente Gêge, einem in Afrika geborenen Sklaven der Gêge-Gruppe aus Dahomey, wirft ein Licht auf die Beziehungen zwischen den „Schneidern“ und den Sklaven. In

5 Die hier verwendete Dokumentation findet sich in: Autos de Devassa do Levantamento e Sedição Intentados na Bahia em 1798, in: Anais do Arquivo Público da Bahia, vol. XXXV, 1959.

6 Ebenda, 53.

7 Ebenda, 57.

8 Ebenda, 14.

Anspielung auf einen der Anführer, João de Deus, versichert Vicente, dieser habe „öffentlich gesagt, er hasse die Schwarzen“<sup>9</sup>. Schwarze waren zu jener Zeit meist Sklaven (während die Mulatten je nachdem Sklaven, Freigelassene oder freie Menschen waren). Insofern João de Deus die Schwarzen haßte, war er sicher auch nicht empfänglich für die Freiheitsbestrebungen der (schwarzen) Sklaven. Die von den Ideologen des Aufstands gepredigten Werte wie „Freiheit“ und „Glück“ bezogen sich in Wirklichkeit auf die Anliegen der von ihnen vertretenen Mulatten (Soldaten und Handwerker); Anliegen, die durch ihre Zugehörigkeit zu subalternen Berufsgruppen und die Erfahrung der Rassendiskriminierung geprägt waren. Der Soldat Luís Gonzaga das Virgens, einer der Anführer, soll – nach den Aussagen eines Sklaven – seinen gesellschaftskritischen Mißmut wie folgt formuliert haben: „Ich bin zu Tode deprimiert angesichts der Knechtschaft, in der ich lebe und die mich dazu zwingt, mich Zugführern und kleinen Kadetten zu unterwerfen“<sup>10</sup>. Für diese Verschwörer – „kleinbürgerliche“ Revolutionäre – und die von ihnen vertretenen untergeordneten Gesellschaftsgruppen war eben nicht die Sklaverei das Problem, sondern die fehlenden sozialen Aufstiegsmöglichkeiten und das mangelnde „symbolische Kapital“.

Doch warum ließen sich nicht wenige (städtische) Sklaven zur Teilnahme an einem Vorhaben überreden, dessen Erfolg ihnen anscheinend kaum zugute gekommen wäre? Die Denkweise der verhörten Sklaven offenbart sich in erster Linie in ihrem Schweigen. Die revolutionäre Propaganda der „Schneider“, gespickt mit Hinweisen auf Demokratie, Gleichheit, Napoleon oder die Notwendigkeit einer kontinentalen Revolution, scheint sie wenig beeindruckt zu haben. Überhaupt kein Verständnis bewiesen sie für die antiklerikale Haltung der Verschwörer; in einer Stadt, in der die katholischen Bruder- und Schwesternschaften (*irmandades*) seit langem einen der wenigen Zufluchtsorte für die schwarze Bevölkerung darstellten, kann dies kaum verwundern. Das Einzige, was die Sklaven wirklich interessierte, war ihre Befreiung. Mehrere Sklaven zitierten in ihren Aussagen die Argumente, mit welchen die Anführer der Bewegung sie zur Teilnahme zu überreden suchten. Man versprach ihnen oft ihre Freilassung; hin und wieder gaukelte man ihnen auch die generelle Abschaffung der Sklaverei vor. Ignácio Pires, ein beruflich nicht spezialisierter Sklave, behauptet beispielsweise, daß Manoel Faustino ihm versichert hätte, die neue, auf Gleichheit beruhende Regierung würde die Sklaverei abschaffen<sup>11</sup>. Ignácio scheint sich dennoch geweigert zu haben, an der Bewegung teilzunehmen<sup>12</sup>. Weshalb wohl? Die vermutlich plausibelste Ant-

---

9 Ebenda, 230.

10 Ebenda, 58.

11 Ebenda, 195.

12 Ebenda, 195.

wort auf diese Frage ist, daß er trotz seinem Drang nach Freiheit den Verschwörern nicht traute und ihren Beteuerungen keinen Glauben schenkte. Wahrscheinlich nicht zu Unrecht, denn in den Gesprächen zwischen den Anführern der Bewegung, deren Tenor wir ziemlich genau kennen, wird die Frage der Sklaverei niemals angeschnitten. Die französischen *maitres à penser* der Verschwörer, ungeachtet der von ihnen selbst proklamierten Gleichheit aller Menschen und der Abschaffung der Sklaverei, waren übrigens gerade damit beschäftigt, den Aufstand der haitianischen Sklaven im Blut zu ersticken. Die Sklaven hatten also allen Grund, dem Sirengesang der ehrgeizigen Mestizen nicht auf den Leim zu gehen. Besaßen die Sklaven aber ein eigenes, möglicherweise auf ethnische Identität gegründetes Projekt? Es fällt schwer sich darüber zu äußern, da die Richter ihnen keine in diese Richtung tendierenden Fragen stellten. Wir wissen aber, daß die Mehrheit der verhörten Sklaven städtische Mulatten waren und daß schon ihre Eltern meist in Brasilien zur Welt gekommen waren. Es ist daher anzunehmen, daß sie mehrheitlich kaum in einer starken afrikanischen Tradition aufgewachsen waren. Nur zwei Afrikaner melden sich in den konsultierten Quellen zu Wort; der eine ist nicht sonderlich gesprächig, der andere unterstreicht lediglich seine sehr losen Beziehungen zu den Verschwörern. Alles deutet darauf hin, daß die bereits weitgehend „verstädterten“ und „entafrikanisierten“ Sklaven kaum in der Lage waren, eine Alternative zum Aufstand der „Schneider“ zu entwickeln.

### Salvador da Bahia 1835: der Aufstand der Malês

Auf ganz andere Hintergründe verweist der Aufstand der schwarzafrikanischen Moslems, der die Stadt Salvador da Bahia gut drei Jahrzehnte später (1835) erschütterte. Schon die große Zahl der involvierten Aufständischen, aber auch ihre gut durchdachten Organisationsstrukturen setzen unbestreitbar die Existenz einer mächtigen Vereinigung voraus. Was war dies für eine Vereinigung? Wir müssen zunächst daran erinnern, daß Bahia im Laufe der drei Jahrzehnte, welche den Aufstand der *Malês* von dem der Schneider trennen, von Sklaven aus Nigeria – insbesondere *Nagôs* (Yoruba) – regelrecht überflutet wurde. In den Aussagen<sup>13</sup> einiger anscheinend nicht an der Erhebung beteiligter Schwarzen finden sich Bemerkungen, aus denen die Natur der erwähnten Organisation unmittelbar hervorgeht. João Ezaquiel, ein freier Schwarzer,

13 Nach der Niederschlagung der Erhebung wurden in jedem Viertel der Stadt nicht nur zahlreiche wirkliche oder mutmaßliche Aufständische, sondern auch weiße Zeugen einem oder mehreren Verhören unterzogen. Der bekannte brasilianische Historiker João Reis präsentiert in seinem Aufsatz „Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas da Bahia“ (in: João José Reis, *Escravidão & invenção da liberdade*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1988, 87-140) die wichtigsten Quellen und Untersuchungen zu dieser Erhebung.



Mitglied der in diesem Aufstand dominierenden Ethnie, weist darauf hin, daß letztere *maleis* [sic<sup>14</sup>], also Moslems seien. Ihm zufolge „behaupten sie *Patres* zu sein und essen keinen Speck“<sup>15</sup>. Manoel, einer der mutmaßlichen Anführer, wird regelmäßig mit dem Titel *padre* (Pater) bedacht<sup>16</sup>. Offensichtlich war Manoel ein islamischer Priester. Solche Andeutungen lassen auf die vornehmlich religiöse Identität der Gruppe der Aufständischen schließen. Auch wenn mit Sicherheit nicht alle von ihnen „*Patres*“ waren, so wird doch ihre Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe von vielen Zeugen bestätigt. Das Gesamtbild der besonderen Eigenschaften, die den *Malês* von Augenzeugen der Erhebung zugeschrieben werden, kann wie folgt skizziert werden.

Die *Malês* waren schrift- und lesekundige Männer, die auch andern die Kunst des Lesens und des Schreibens beibrachten. Folgen wir der Aussage der Maria Clara da Costa Pinto, realisierten die mutmaßlichen Anführer Aprício und Belchior

„Inschriften [...] mit Hilfe völlig fremdartiger Buchstaben und Zeichen, wobei sie auch weitere Personen ihrer Nation am gleichen Ort versammelten [...], um ihnen mit Hilfe von in Tinte getränkten Federhaltern, die sie in Flacons bei sich trugen, lesen und schreiben beizubringen [...]; sie unterwiesen sie auch in Gebeten in ihrer Sprache“<sup>17</sup>.

Diese Schrift, die von einigen Zeugen als Hebräisch bezeichnet wird<sup>18</sup>, war selbstverständlich Arabisch, und der erwähnte Schreibunterricht fand offenbar im Rahmen der Koranlehre statt. Um sich gegenseitig identifizieren zu können, trugen die *Malês* eine bestimmte Art von Mütze und ein weißes Hemd<sup>19</sup>. Dem bereits erwähnten Anführer Aprício wird vorgeworfen, derartige Kleidungsstücke gefertigt zu haben<sup>20</sup>. Zudem war jeder der Anführer Besitzer einer Holztafel, die in arabischer Schrift seinen Namen trug<sup>21</sup>. Einige unter ihnen, mit Sicherheit besonders hochstehende Persönlichkeiten, scheinen zusätzlich noch Kapuzen getragen zu haben, die „rundum mit Schriftzeichen übersät“ waren<sup>22</sup>. Es wäre jedoch nicht richtig, in den *Malês* einfach orthodoxe Muslime zu sehen. Es finden sich nämlich bei ihnen „mit Glöckchen verzierte Kleidungsstücke und kleine Kästchen voller sich bewegender Insekten“

14 Die lokale Aussprache von *malês* ist *maleis*.

15 *Anais do arquivo do Estado da Bahia*, vol. 50, 1992, 49.

16 Devassa do Levante de Escravos Ocorrido em Salvador em 1835, in: *Anais do arquivo do Estado da Bahia*, vol. 40, 20.

17 Ebenda, 108.

18 Ebenda, 53, 54.

19 Ebenda, 40.

20 Ebenda, 100, 105.

21 Ebenda, 16, 20.

22 Ebenda, 16.

(Felizarda Rozada Neves<sup>23</sup>). Solche Gegenstände scheinen auf ein eher „afrikanisches“ Brauchtum zu verweisen. Afrikanisch war auch die von ihnen benutzte Sprache: oftmals waren ihnen die offiziellen, portugiesischen Namen der Kameraden fremd, über die sie verhört wurden<sup>25</sup>. Eine der Angeklagten, Joaquina Roza de Santa Anna, trug ein Bild der Heiligen Anna bei sich<sup>26</sup>: Hinweis auf die Existenz katholischer Riten unter den *Malês*. Auch wenn ihre religiöse Identität sich vom Islam ableitet, so ist sie gleichzeitig geprägt von ihrer afrikanischen Vergangenheit und ihrer vom Katholizismus beherrschten Gegenwart.

Welche waren nun die Ziele dieses Aufstandes? Mehrere Zeugen – allerdings keine Yoruba, sondern Hausa – behaupten, daß die Aufständischen einfach die Weißen töten wollten<sup>27</sup>. Mag dies nun zutreffen oder nicht, so gilt doch als gesichert, daß sie sich der Stadt Salvador bemächtigen wollten. Handelte es sich hier um eine Bewegung von schwarzen Sklaven, die die Abschaffung der Sklaverei anstrebte? Diese Frage kann so nicht bejaht werden. Die Mehrheit der mutmaßlichen Aufständischen war afrikanischer Herkunft, aber unter ihnen befanden sich nicht wenige Freie oder Freigelassene (Männer wie Frauen). Es ist daher anzunehmen, daß die Bekräftigung einer ethnischen und religiösen Identität in dieser Bewegung wesentlich schwerer wog als das Problem der Sklaverei. In welchem Maße ließ übrigens die ethnisch-religiöse Ausgangsbasis dieser Bewegung die Teilnahme von Sklaven zu, die sich nicht zum Islam bekannten bzw. andern als den bereits erwähnten afrikanischen Ethnien (Yoruba, Hausa) angehörten? Befragt zu seiner Teilnahme an der Bewegung, erklärt der Sklave Mongo, daß er als *Cabinda* (südlich des Kongoflusses in einer heute angolischen Exklave angesiedelte kongosprachige Ethnie) keinerlei Beziehungen zu den *Nagô* (Yoruba) unterhielt und deshalb auch von nichts wußte<sup>28</sup>. Der Verweis auf eine sich von derjenigen der Anführer unterscheidende ethnische Zugehörigkeit genügte offenbar den Richtern als Unschuldsbeweis. Vermutlich aus denselben Gründen unterstreichen andere Angeklagte die Abscheu, die ihnen die *Nagôs* einflößten. Carlos, ein zur Ethnie der *Jabu* gehörender Sklave, behauptet, daß „die *Nagôs*, die lesen können und am Aufstand beteiligt waren, sich nicht einmal die Hand schütteln ließen und diejenigen nicht gut behandelten, die keine *Nagôs* waren und sie abfällig *gaverés* nennen.“<sup>29</sup>

23 Ebenda, 51.

25 Ebenda, 37.

26 Ebenda, 18.

27 Ebenda, 22, 30.

28 Anais..., vol. 50, 169.

29 Devassa, 33. *Gaverés* ist möglicherweise eine Variante von port. *cafres* (arabisch *kāfir*): „Ungläubige“.

Das enorme Gewicht der islamisierten *Nagô* innerhalb der schwarzen bzw. afrikanischen Bevölkerung in Bahia gibt dem Aufstand der *Malês* den Anschein einer allgemeinen Erhebung der städtischen Plebs. Trotz der massiven Beteiligung von Sklaven und freien Schwarzen scheinen die aufständischen *Malês* jedoch kaum versucht zu haben, die allgemeinen Interessen der in Bahia angesiedelten Sklaven bzw. Schwarzen ernsthaft wahrzunehmen. Die stark zentrierte ethnisch-religiöse Komponente ihrer Bewegung läßt darauf schließen, daß es ihnen letztlich vor allem darum ging, sowohl der weißen Oberschicht als auch ihren schwarzen Leidensgenossen die Macht und den Hegemonieanspruch ihrer Organisation vorzuführen.

### Rio Atibaia (Provinz São Paulo) 1832: Aufruhr in den Zuckerrohrplantagen

Zu Beginn des Jahres 1832 hatten die Sklaven von fünfzehn am Ufer des Flusses Atibaia (oder Ativaia) gelegenen Zuckerrohrplantagen anscheinend zum zweiten Mal versucht, einen Aufstand oder eine „Revolution“ zu entfesseln. Der Prozeß gegen die Anführer der gescheiterten Sklavenerhebung fand in Vila São Carlos (Distrikt Itu, Provinz São Paulo) statt<sup>30</sup>. Die „Verschwörung“ wurde am 3. Februar 1832 von einem Plantagenbesitzer, dem *Sargento-Mor* (Oberwachtmeister) António Francisco de Andrade, denunziert. Noch am selben Tag wurden er sowie dessen Brüder José Franco und Teodoro Francisco als Zeugen der Anklage vom Friedensrichter José da Cunha Paes Leme empfangen. Wie so oft war der Richter selbst auch Sklavenbesitzer<sup>31</sup>. Der Zimmermann Manoel José do Amaral, ein *pardo* (Mulatte), sagte noch am gleichen Tage aus. Vom 11. Februar bis zum 23. Februar 1832 wurden – in einigen Fällen mehrfach – 34 Sklaven und 16 Freie verhört. Es wird deutlich, daß die Anklage von António Francisco de Andrade von vornherein als „definitive“ Version der Geschehnisse betrachtet wurde; sie bildete daher auch die Grundlage der gesamten gerichtlichen Untersuchung. In den späteren Aussagen von Schwarzen und Weißen erscheinen zwar viele noch unbekannte Details, aber keine wirklich neuen „Fakten“. Zwischen dem 16. und dem 23. Februar wurde eine allegorische Zeichnung (oder Malerei) eines Sklaven entdeckt, in der die Krönung eines Schwarzen durch zwei Weiße dargestellt wird<sup>32</sup>.

30 Eine Transkription der entsprechenden Gerichtsakten findet sich in Suely Robles Reis de Queiroz, *Uma insurreição de escravos em Campinas*, in: *Revista de História* (São Paulo), ano XXV, volume XLIX, 1974, 193-233.

31 Ebenda, 199.

32 Ebenda, 220 und 226.

Die Transkription der Verhöre – besonders im Fall des Sklaven Diogo *Rebolo*<sup>33</sup> – legt nahe, daß der Richter nicht davor zurückschreckte, von ihm benötigte „Informationen“ durch Folter zu erhalten. Mehrere fast identische Zeugenaussagen von Weißen scheinen andererseits nur dazu zu dienen, bestimmte Anklagepunkte zu untermauern, wie etwa die angebliche Absprache zwischen dem „Meister“ Joaquim *Ferreiro* (Schmied) und Francisco *Crioulo* (Kreole, d. h. in Brasilien geborener Schwarzer); diese beiden Sklaven waren offensichtlich besonders gut über den Stand der Sklavereidebatte in Brasilien informiert (Zeugenaussagen von António Januário Pinto Ferraz, Salvador Nunes de Brito, Daniel da Silveira Cintra, Vicente José de Arruda und António Sutério)<sup>34</sup>. Obwohl man angesichts solcher Praktiken sicher nicht von einem „sauberen“ Prozeß sprechen kann, erlaubt die Fülle von mehr oder weniger unerwarteten Details, ein relativ präzises Bild des Vorhabens und der politischen Vorstellungen der Sklaven zu zeichnen.

In seiner Anzeige sagt Andrade aus, er habe von einer nächtlichen Versammlung gehört, die die Sklaven am Samstag, dem 28. Januar 1832 im Engenho (Zuckerrohrplantage) von D. Anna Franca, seiner Nachbarin, abgehalten hätten. Er habe daraufhin „über Versprechungen an die einen und Strafandrohungen an andere“<sup>35</sup> eine informelle Untersuchung unter seinen eigenen Sklaven und denen seines Bruders Teodoro Francisco eingeleitet. Die wichtigsten Punkte, die sich aus den natürlich nicht über jeden Zweifel erhabenen Nachforschungen Andrades ergeben, sind folgende<sup>36</sup>. Die aufständischen Sklaven, *Congos* und *Monjolos*<sup>37</sup> in der Mehrzahl, hatten als Anführer João Barbeiro aus São Paulo gewählt, einen freien, aber in Afrika geborenen Schwarzen<sup>38</sup>. Dieser João Barbeiro, versichert Andrade, „war gefangen und in die Stadt São Paulo überführt worden, weil er der Anführer des zu Weihnach-

33 Ebenda, 208. Als „Nachnamen“ der Sklaven erscheinen je nachdem die Familiennamen ihrer Besitzer, die Bezeichnung des von ihnen ausgeübten Berufs oder – bei Sklaven afrikanischer Herkunft – der Name der ihnen zugeschriebenen ethnischen Herkunft. Solche Namen beziehen sich allerdings oft nicht wirklich auf ihre ethnische Zugehörigkeit, sondern auf den afrikanischen Hafen, in dem sie nach Amerika eingeschifft worden waren. *Rebolo* scheint eine Variante von *Libolo* zu sein, Name einer südlich der Quissama gelegenen früheren angolischen Provinz.

34 Ebenda, 228-230.

35 Ebenda, 197.

36 Ebenda, 196-198.

37 Die *Kongo* sind ein grosses Bantu-Volk, daß heute in der Republik Kongo, in der Demokratischen Republik Kongo und im Norden Angolas angesiedelt ist. Die *Monjolo* sind laut António de Oliveira de Cadornega (*História geral das guerras angolanas, 1680*, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1972, vol. III, 193) « eine Nation von Heiden im Kongo-Reich ».

38 Nach den Aussagen von José *Cabinda* (Ibid., S. 206), Sklave des Anzeigenden, war João Barbeiro Verwandter eines Francisco *Monjolo* und deshalb vermutlich auch *Monjolo*.

ten gescheiterten Aufstandes gewesen war<sup>39</sup>. Zum Zeitpunkt des Prozesses war Barbeiro flüchtig; wir erfahren jedoch nicht, wann und wie er seinen Kerkermeistern entkam<sup>40</sup>. Laut António Francisco de Andrade hatten die Sklaven einen *Club* gebildet, „Hauptleute“ in jeder Plantage bestimmt und auch einen „Kassierer“ ernannt, Diogo [*Rebolo*], der die Beiträge – in Geld, Tüchern usw. – der Mitglieder einzusammeln hatte. Ein Viehtreiber, der Sklave Marcelino [*Cabinda*], war damit beauftragt, die Kommunikation zwischen João Barbeiro und Miguel [*Monjolo*], dem „Befehlshaber der Sklaven des Atibaia-Ufers“<sup>41</sup>, zu gewährleisten. Die Aufständischen verfügten, behauptet Andrade, über einige Waffen, vor allem Speere und einige wenige Feuerwaffen; sie hielten nächtliche Versammlungen in irgendeiner *Fazenda* (Plantage) ab, wohin sie sich auf Reittieren ihrer Herren oder der Plantagenaufseher begaben. Interessanterweise wird die Vereinigung der Sklaven vom *Sargento-Mor* – später auch von José Leonardo Pereira, einem weißen Zeugen – als *Club* bezeichnet<sup>42</sup>. Die Verwendung dieses aus der Geschichte der Französischen Revolution gut bekannten Wortes legt nahe, daß Andrade die lokale Sklavenbewegung in der jakobinischen Tradition verorten wollte. Inwieweit kann hier aber tatsächlich von einer „jakobinisch“ (oder wenigsten „liberal“) orientierten Bewegung gesprochen werden?

Es fällt zunächst auf, daß keiner der befragten Sklaven die Existenz eines *Clubs* erwähnt. Es ist hingegen offenkundig, daß einige der verhörten Sklaven ein ziemlich genaues Wissen um die Hauptlinien der brasilianischen Politik hatten, was auf ihre „Politisierung“ schließen läßt. Francisco *Crioulo* erinnert sich, zu einem seiner Mitverschwörern, *Tio* (Onkel) Joaquim *Ferreiro*, gesagt zu haben, daß es nur gerecht sei, den Sklaven die Freiheit zu geben, jetzt wo „die Neger [er meint die Afrikaner] nicht mehr nach Brasilien kommen“<sup>43</sup>; er bezog sich hier offensichtlich auf das 1830 von den Engländern erzwungene Verbot des atlantischen Sklavenhandels. Ein anderer Sklave, der Viehtreiber Marcelino, hatte sagen hören, daß in Rio de Janeiro die Sklaven schon befreit worden seien<sup>44</sup>. Auch wenn es sich in diesem Falle um ein falsches Gerücht handelt, ist es doch wahr, daß die Abschaffung der Sklaverei schon damals auf der Agenda der politischen Debatte in Brasilien stand<sup>45</sup>. Einem weißen

39 Uma insurreição (Anm. 30), 197. Offensichtlich hatten die Sklaven geplant, sich zu einem der großen Feste ihrer Herren zu erheben. Der Anzeige zufolge scheiterte ein erster Versuch zu Weihnachten 1831.

40 Ebenda, 200.

41 Ebenda.

42 Ebenda, 223.

43 Ebenda, 215.

44 Ebenda, 220.

45 Eine Debatte, die in jenen Jahren insbesondere von João Severiano Maciel da Costa und José Bonifácio angeheizt wurde. Ihre Memoranden finden sich in João Severiano Maciel

Zeugen, Manoel da Rocha Ribeiro, soll der Sklave Joaquim *Ferreiro* gesagt haben, „alle Weißen seien [jetzt] Freie, und warum sollten die Schwarzen es nicht auch werden?“<sup>46</sup>. Joaquim spielte hier zweifellos auf die Emanzipation Brasiliens (1822) an, also auf einen Prozeß, der die weißen Kreolen von der portugiesischen Herrschaft befreit hatte, aber keineswegs auf die Befreiung der Sklaven abzielte. In seinem Verhör sagt der gleiche Joaquim aus, daß

„er von einem weißen Jüngling mit Namen José Valentim de Mello kontaktiert worden sei, der ihm gesagt habe, das Vorhaben [eines Sklavenaufstandes] sei auch in São Paulo in Absprache mit den hiesigen Sklaven geplant“<sup>47</sup>.

Joaquims Aussage nach wäre also ein Weißer – Sohn eines Hauptmanns – der Ideologe und/oder Koordinator der Bewegung gewesen. Francisco *Crioulo*, Sklave von Antônio Sutério, wiederholt diese Geschichte bei seinem zweiten Verhör<sup>48</sup>. Der Richter scheint allerdings diese „weiße Spur“ nicht ernst genommen zu haben, entweder weil er sie für nicht glaubwürdig hielt oder weil Mello, Sohn eines Hauptmanns, ein schwieriger Gegner gewesen wäre. Ein weißer Zeuge, Salvador Nunes de Brito, erklärt in diesem Zusammenhang, er habe sagen gehört, daß José Bento [da Silva], ein anderer Weißer, intensive Beziehungen und Freundschaft mit den Negern pflegte, mit denen er sich über das bekannte Thema des Aufstandes unterhalten und dabei bemerkt habe, sie sollten den Aufstand ihrer Freiheit zuliebe machen, denn es dürfe jetzt keine Sklaverei mehr geben; dies alles wisse er, weil er es von José de Campos Soiza gehört habe<sup>49</sup>. Auch wenn solche Aussagen nicht unbedingt für bare Münze genommen werden sollten, legen sie doch die Existenz eines gewissen Austauschs zwischen liberalen Weißen und aufständischen Sklaven nahe und bieten eine mögliche Erklärung für den vielleicht nur oberflächlichen „Jakobinismus“ der Sklaven.

Die Gerichtsakten weisen darauf hin, daß die Motivation der Sklaven sich nicht auf politische Betrachtungen nationaler oder internationaler Art beschränkte und daß die von ihnen zum Zweck ihrer Befreiung verwendeten Mittel nicht immer auf eine „liberale“ Inspiration zurück geführt werden können. Die Untersuchung enthüllt nämlich die parallele Existenz einer andern Logik, die sich auf afrikanische Traditionen und auf die erlebte Erfahrung der Sklaverei abstützt. In diesem Zusammenhang muß darauf hingewiesen werden, daß mindestens 75 Prozent der verhörten Sklaven Afrikaner waren,

---

da Costa et al., *Memórias sobre a escravidão*, introd. Graça Salgado, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional Petrólio Portella; Brasília, Ministério da Justiça, 1988.

46 Uma insurreição (Anm. 30), 227.

47 Ebenda, 210.

48 Ebenda, 217.

49 Ebenda, 226.

überwiegend aus Zentralafrika (*Congo, Cabinda, Monjolo*). Manoel Rodrigues da Silva, ein aus Santo Amaro stammender weißer Zeuge, erzählt – nicht ohne einen gewissen literarischen Charme – von zwei Gesprächen zwischen Sklaven, die er angeblich Gelegenheit hatte zu hören.<sup>50</sup> Beim ersten Gespräch („der Zeuge befand sich in seinem Haus und die Tür war verschlossen“) saßen der Mestre Joaquim *Ferreiro* und Francisco [*Crioulo*], ein „Neger von [Antônio] Sutério“, „auf zwei Baumstämmen“ vor seinem Haus und sagten, daß „alles ohne Fehl für den Sonntag bereit sei“, wobei sie sich auf das Geld, die Waffen und auf die sonntägliche Unachtsamkeit ihrer Herren bezogen. Bereit für was genau?

Das zweite von Manoel Rodrigues belauschte Gespräch scheint eine Antwort auf diese Frage zu bieten: „Am Donnerstag vergangener Woche, es mag sieben Uhr abends gewesen sein, vernahm er auf der Straße in der Nähe seines Hauses den Hufschlag eines beschlagenen Pferdes, und als er zu erfahren suchte, wer das sei, erkannte er, daß es ein Neger war“. Gleich darauf hatte er den Reiter sagen gehört, „man müsse zum Quilombo oder Colomba gehen, der Zeuge wisse aber nicht, ob das irgendeine Fazenda oder ein Quilombo von Schwarzen im Busch sei“. Seit dem 17. Jahrhundert war die Gründung von *Quilombos* eine verbreitete Praxis unter den brasilianischen Sklaven. Nicht nur der aus dem Kimbundo oder dem Ovimbundu stammende Name dieser Fluchtsiedlungen, sondern auch ihre v. a. aus der Geschichte Angolas bekannte Realität als militärisch, politisch und wirtschaftlich autonome Gemeinschaften deuten klar auf ihre zentralafrikanische Herkunft hin<sup>51</sup>. Vielleicht könnten die Worte von Manoel Rodrigues auch als Produkt europäischer Fantasievorstellungen abgetan werden; dies trifft aber sicher nicht zu für die Aussagen eines der inhaftierten Sklaven, Marcelino *Tropeiro* [Viehtreiber]; er war jener Sklave, der damit beauftragt war, seinen Genossen die Befehle des Anführers João Barbeiro aus São Paulo zu überbringen. Vor dem Richter erwähnt Marcelino ein „Waldstück, wo er sich niederlassen wollte“ und wo er „die Sklavengemeinschaften der Plantagen“ zusammenführen wollte, „um gegen die Weißen Krieg zu führen“<sup>52</sup>. Es scheint also offensichtlich, daß die Gründung eines Quilombo Teil des Vorhabens der Sklaven war.

Auch andere Aussagen von Sklaven bestätigen die grundlegend „afrikanische“ Ausrichtung des geplanten Aufstandes. Verschiedene der Verhörten geben zu, daß das Ziel der Erhebung darin bestand, alle Weißen zu töten und, in den Worten von José *de nasção*, „Krieg gegen die Weißen zu führen, wie es bei ihm zuhause [in Afrika] die einen gegen die anderen tun“<sup>53</sup>. Wie aber

50 Ebenda, 222-223

51 Siehe: M. Lienhard, *Le discours des esclaves* (Anm. 1), Kapitel II.

52 Uma insurreição (Anm. 30), 220.

53 Ebenda, 212.

führte man Krieg in Zentralafrika? In allen vormodernen Gesellschaften war das Kriegführen üblicherweise von verschiedenen religiösen und magischen Praktiken begleitet. Zur Zeit ihrer großen atlantischen (und weltweiten) Expansion wandten auch die Portugiesen – und die Spanier – immer noch derartige Praktiken an; so riefen sie vor jeder Schlacht Santiago (Jakobus), den iberischen Kriegsgott an. Die Bedeutung der *Feitiçaria* („Zauberei“) für die Aufständischen vom Atibaia-Fluß offenbart sich in den Aussagen vieler vom Richter verhörten Schwarzen und auch in denen einiger Weißer. Mehrere Sklaven verkauften aus bestimmten Wurzeln hergestellte Wundermittel (*meizinhos*), um sich zu schützen<sup>54</sup>. In den Worten von Joaquim Congo dienten sie dazu, „die Weißen zu bändigen (*amançar*) und die Schwarzen gegen das Blei [Kugeln] und die Waffen der Weißen zu schützen, genauer gesagt gegen das Blei, die Dolche und die städtischen Wachpatrouillen, damit sie [die Schwarzen], ohne sich selbst zu gefährden, die Weißen umbringen und sich befreien konnten“<sup>55</sup>. Noch heute führen die geistigen Nachfahren der aus dem Kongo stammenden kubanischen Sklaven eine rituelle Handlung durch, die darin besteht, die „Weißen zu fesseln“ (*nkanga mundele*), um zu verhindern, daß diese den Ablauf ihrer Rituale stören<sup>56</sup>:

*Va nkangando lo mundele*  
 Ich binde die Weißen fest  
*Yanguilé (yandilé)*  
*Con licencia Sambianpungo*  
 Mit Erlaubnis von Nzambi-a-mpungu  
*Yanguilé (yandilé)*  
*Va nkangando to lo que estorba*  
 Ich binde alles fest, was stört  
*Va quitando vista mala*  
 Ich wende den bösen Blick ab  
*Embele sucio não me corta*  
 Sein Messer verletzt mich nicht  
*Espina larga não me hinca*  
 Lange Dornen stechen mich nicht  
*Cabo ronda não me ronda*  
 Der Patrouillenchef patrouilliert nicht um mich herum  
*Va si me ronda não me wiri*  
 Und wenn er patrouilliert, sieht er mich nicht

54 Dieses Thema wurde zuerst von einem der beiden Brüder von António Francisco de Andrade, José Franco, angesprochen (Uma insurreição [Anm. 30] 202).

55 Ebenda, 213-214.

56 Gebet der afro-kubanischen Religion *Palo Monte*, aufgenommen durch den Autor dieser Arbeit in einem *munanzo* (Haus) des religiösen „Clans“ *Kalunga munanzambe* und transkribiert unter Mithilfe von R. S. (Havanna, August 1993). Die afrikanischen Wörter dieses Textes verweisen klar auf das Kikongo, die Sprache der *Kongo*.



*Yo nkanga yo nkanga mundele*: „Ich binde die Weißen fest“. Diese Formel scheint in der Kongo-Kultur Tradition zu haben. Um 1660, im Krieg gegen die Portugiesen, kündigte der König des Kongos an, er werde „diese Weißen festbinden“<sup>57</sup>. Auch in der haitianischen Revolution wurde der Spruch *nkanga mundele* gehört.

Was die „geheimen Versammlungen“ der aufständischen Sklaven betrifft, weist Marcelino *Tropeiro* darauf hin, daß die Anführer sie als „Zauberei deklarieren, um ihre Absichten zu verbergen,“<sup>59</sup>. (Der Viehtreiber war *Cabinda*<sup>60</sup> oder *Monjolo*<sup>61</sup>, stand also den *Kongo* sehr nahe.) Eine sehr interessante Bemerkung, denn sie beweist nicht nur, daß die verbotene und verfolgte afrikanische „Zauberei“ in den Sklavenhütten nach wie vor ausgeübt wurde, sondern suggeriert auch, daß es zu jenem Zeitpunkt für einen Sklaven weniger gefährlich war, einer verbotenen Religion nachzuleben als sich mit andern „politisch“ zu engagieren. Die Aussagen von Marcelino legen aber auch nahe, daß die „politische“ Praxis rituelle Handlungen afrikanischer Herkunft nicht nur nicht ausschloß, sondern wahrscheinlich auch voraussetzte. In diesem Zusammenhang soll nicht verschwiegen werden, daß Marcelino, Bote von João Barbeiro, nicht nur Schreiben des „Anführers des Aufstandes“ transportierte, sondern auch – nach den Aussagen mehrerer anonymer Sklaven – „einen Behälter aus Horn“<sup>62</sup>. Viehhörner haben noch heute wichtige Funktionen in zentralafrikanischen und afro-amerikanischen Religionen; im kubanischen *Palo Monte* sind die sogenannten *vititi menso* Instrumente, die zur Wahrsage benutzt werden. Marcelino behauptet zwar in seinem Verhör, daß er „nicht gewußt habe, was in dem Horn sei“<sup>63</sup>; das bloße Erscheinen dieses Gegenstands ist jedoch ein Indiz mehr für die Existenz einer religiösen Komponente afrikanischer Tradition in der oberflächlich „jakobinischen“ Bewegung der Sklaven vom Rio Atibaia.

Die religiösen Konnotationen des durch die Aufständischen vom Atibaia-Fluß angekündigten Krieges werden bestätigt durch die Titel, die die Sklaven einigen ihrer Anführer zuschreiben. Der „Kassierer“ Diogo wird von Marcelino *Cabinda*, unserem berühmten Viehtreiber, als „Vater“ (*pai*) bezeichnet<sup>64</sup>; Bento *Cassuada* spricht von ihm als einem „Meister“ (*mestre*)<sup>65</sup>. Joaquim

57 Cadornega, Vol. II, 209.

59 Uma insurreição (Anm. 30), 209.

60 Ebenda, 209.

61 Ebenda, 199.

62 Ebenda, 208.

63 Ebenda, 209.

64 Ebenda.

65 Ebenda, 218.

*Ferreiro*, den man auf Grund seiner Aussagen für einen „Jakobiner“ halten könnte, wird von Francisco *Crioulo* „Onkel“ (*tio*) genannt<sup>66</sup>. In den Bewegungen lateinamerikanischer Sklaven scheinen die politisch-religiösen Führer oft derartige Titel getragen zu haben<sup>67</sup>.

Die Art und Weise, wie Sklaven von revolutionären Anführern rekrutiert wurden, wird oft mit „Verführung“ umschrieben; besonders Diogo *Rebolo* scheint ein großer – wahrscheinlich charismatischer – „Verführer“ von Sklaven gewesen zu sein (Zeugenaussage von Miguel *Monjolo*<sup>68</sup>). Dieser Begriff erinnert an die von portugiesischen Chronisten des 17. Jahrhunderts in Angola auf Schritt und Tritt erwähnte *Milonga* – eine auf die (ideologische) „Verführung“ des Gesprächspartners abzielende Redeweise, die offenbar von den Anführern des afrikanischen Widerstands gegen die Portugiesen meisterhaft beherrscht wurde<sup>69</sup>.

Eine politisch-religiöse Hierarchie in den Sklavenquartieren, die Durchführung religiöser Rituale, die Verwendung magischer Instrumente, das „Festbinden der Weißen“, die Absicht, ein Quilombo zu bilden: all diese „Details“ scheinen die Hypothese zu favorisieren, daß die Aufstandsbewegung der Sklaven vom Rio Atibaia, trotz einiger „jakobinischer“ Ingredienzien, sich weitgehend auf politisch-religiöse Praktiken und Anschauungen afrikanischer Herkunft stützte.

Es fehlt noch ein kurzer Kommentar zu dem allegorischen Bild, das in den letzten Tagen des Prozesses entdeckt wurde. Es handelte sich um ein „Papiergemälde, das einen Sklaven auf einem Thron zeigte sowie zwei Weiße, einen auf jeder Seite, die den Schwarzen krönen“ (Zeuge Manoel da Rocha, Sklaveneigentümer<sup>70</sup>). Dieses Bild befand sich im Besitz von Joaquim *Congo*<sup>71</sup>, Sklave auf der Fazenda von Francisco Borges da Costa, die anscheinend nicht in den Aufstandsversuch verwickelt war. Joaquim behauptet seinerseits, das Bild von Manoel *Rebolo* gekauft zu haben, einem Sklaven des Hauptmanns Silvério Gurgel do Amaral Coitinho. Laut Manoel da Rocha habe „ein Neger von Francisco Borges“ (vermutlich eben unser Joaquim *Congo*) „[dieses Bild] einem seiner Sklaven gegeben“.<sup>72</sup> Hauptmann Silvério Gurgel, zu dieser Angelegenheit befragt, sagt aus, daß er tatsächlich „einen Sklaven habe, der ein halber Maler sei“, und daß man schon herausbekommen würde, ob es eine

66 Ebenda, 215.

67 Siehe: M. Lienhard, *O Mar e o Mato. Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe)*, Salvador de Bahia 1998; ders., *Le discours des esclaves* (Anm. 1), Paris 2001, jeweils Kapitel III.

68 Uma insurreição (Anm. 30), 207.

69 Siehe Anm. 67.

70 Uma insurreição (Anm. 30), 226.

71 Ebenda, 220-221.

72 Ebenda, 226.

Arbeit von diesem sei. All diese Bemerkungen legen nicht nur die Existenz einer „Sklavenmalerei“ nahe, sondern auch die eines Markts für solche Produkte. Leider erfahren wir nicht, ob das Bild des von zwei Weißen gekrönten Schwarzen in direktem Zusammenhang mit dem Projekt des Sklavenaufstandes stand, ob es beispielsweise der politischen Propaganda diene. Es liefert uns aber immerhin den Beweis für die Existenz einer „schwarzen Utopie“ unter den Sklaven der Region. Es bietet sich an, dieses Bild mit den seit dem 19. Jahrhundert beschriebenen und in Brasilien manchenorts im Rahmen katholischer Festlichkeiten auch heute noch durchgeführten Krönungsriten afrikanischer Könige (*congados, congadas, reisados*) in Verbindung zu bringen<sup>73</sup>. Im Gegensatz zu diesen Ritualkrönungen, in denen Schwarze von Schwarzen gekrönt werden und folglich keiner Umkehrung der Machtverhältnisse das Wort geredet wird, zeigt das Bild vom Rio Atibaia die Utopie einer „verkehrten“ Welt, in der die Weißen von den Schwarzen beherrscht werden. Wir erkennen in ihm also gerade jene umstürzlerische Energie, die auch der Sklavenbewegung vom Atibaia-Fluß eigen war.

### Vale do Paraíba (Rio de Janeiro) 1838: Der Aufstand des Manoel Congo

Die vierte und letzte Aufstandsbewegung brasilianischer Sklaven, die ich hier im Hinblick auf den „Diskurs“ ihrer Anführer und ihrer Mitläufer kommentieren möchte, brach im November 1838 – wenige Jahre nach der eben besprochenen – in einer Kaffeeplantagenregion im Paraíba-Tal, im Innern der Provinz Rio de Janeiro aus. Die ganze Belegschaft einer Fazenda – gut hundert Sklaven und Sklavinnen – erhob sich und entfloh mit Waffen, Werkzeugen und Nahrungsmitteln; sie hatte offenbar die Absicht, sich in einem nahe gelegenen Quilombo in den bewaldeten Hügeln von Santa Catarina niederzulassen. Ein ganzes Kontingent von Sklaven – Frauen und Männer – hatte sich offensichtlich entschlossen, sich für immer der Autorität ihrer Herren zu entziehen: die Geschichte ist denkbar einfach. Es ist zu unterstreichen, daß der Erfolg des Vorhabens der Sklaven – die Bildung eines größeren Unruheherds unweit der boomenden Kaffeeproduktionszone – unmittelbar die wirtschaftliche und gesellschaftliche Ordnung in der Region bedroht hätte. In welchem Maße offenbarten nun die Sklaven vor Gericht die Gründe, die sie zu einer so schwerwiegenden Entscheidung getrieben hatten? Wie lautete ihre Argumentation? Läßt sich in ihren Äußerungen ein autonomer, „afrikanischer“ oder auch nur „sklavenspezifischer“ Diskurs erkennen? Trotz der Dürftigkeit der

73 Siehe dazu das monumentale Werk von Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edmilson de Almeida Pereira, *Negras raízes mineiras: os Arturos*, Juiz de Fora, Ministério da Cultura/EDUFJF, 1988.

transkribierten Aussagen können diese Fragen – unter der Voraussetzung einer aufmerksamen Lektüre der vorliegenden Quelle<sup>75</sup> – wenigstens ansatzweise beantwortet werden.

Manoel Congo und seine „Komplizen“ nahmen während des ganzen Gerichtsverfahrens eine defensive Haltung ein, die darin bestand, nur die unleugbaren Tatsachen zuzugeben und nach Möglichkeit alles zu verschweigen, was ihre Situation verschlimmert hätte. Sie gestanden also, denn dies war kein Geheimnis, daß sie in den Wald geflüchtet waren und Waffen und Werkzeuge mit sich genommen hatten. Der Richter: Schlugen sie einen Weg in den Urwald? Die Angeklagten bejahten dies, machten dazu aber keine weiteren Angaben. Der Richter: Wer waren ihre Anführer? Während der ganzen Verhöre, die dem Todesurteil gegen Manoel Congo (28/1/1839) vorangingen, beschränkten sich die entlaufenen Sklaven darauf, Namen von nicht anwesenden Personen zu nennen; also von Leuten, die entweder umgekommen oder untergetaucht waren. Der Richter: Wie kam es dazu, daß sie ihren Anführern folgten? Einige Angeklagte erklärten, daß sie „verschleppt“ worden seien, andere, etwas nuancierter, daß sie von den Anführern „gelockt“ oder „verführt“ worden seien.

Auch die verhörten Frauen nahmen eine defensive Haltung ein, doch sträubten sie sich weniger dagegen, auch anwesende Sklaven zu verraten. Was sie zu verteidigen suchten, war anscheinend weniger das Überleben der entlaufenen Sklavengemeinschaft, als vielmehr ihre eigene Gruppe. Sie behaupteten oder gaben wenigstens zu verstehen, die Männer hätten sie gegen ihren Willen zum Quilombo mitgenommen. Die wenig solidarische Haltung der Frauen in diesem Verfahren läßt zunächst unterschiedliche oder sogar gegensätzliche Interessen von Frauen und Männern vermuten. Schaut man sich die Gruppe der Männer und diejenige der Frauen genauer an, so fällt allerdings auf, daß sie sich nicht nur in geschlechtlicher Hinsicht unterschieden: verschieden waren nicht nur die ethnische Herkunft ihrer Mitglieder und die von ihnen vertretenen Berufe, sondern auch – ein zweifellos ausschlaggebender Faktor – die Art ihrer Beziehungen zum Herrenhaus. Unter den insgesamt 16

---

75 Die Gerichtsakten finden sich im Anhang des von João Luiz Duboc Pinaud et al. herausgegebenen Buchs *Insurreição negra e justiça. Paty do Alferes, 1838*, Rio, Expressão e Cultura-Ordem dos Advogados do Brasil, 1987. Sie gliedern sich in zwei Teile. Der erste, „Homicídio“, bezieht sich auf einen ersten Prozess, in welchem ein angebliches Tötungsdelikt von Manoel Congo untersucht wird. Der zweite Teil, „Insurreição“, präsentiert die Verhöre des zweiten Prozesses, der dem Aufstand selbst gewidmet ist. Die mitgelieferten Daten geben Aufschluss über die Chronologie der Verhöre; sie gestatten auch, die zitierten oder erwähnten Aussagen in den Gerichtsakten zu lokalisieren.

(oder 17<sup>76</sup>) gefangenen Sklaven und Sklavinnen, zählen wir fünf Kreol/innen und elf (zwölf) Afrikaner/innen aus verschiedenen Gegenden der bantusprachigen Südhälfte Afrikas. Vier der fünf Kreol/innen sind aber Frauen: die Gruppe der Männer war demnach nahezu ausnahmslos afrikanischer Herkunft, während in der Gruppe der Frauen drei Afrikanerinnen vier Kreolinnen gegenüber standen. Unter den Männern finden sich mehrere Handwerker (zwei Schmiede, ein Zimmermann und ein Kupferschmied), ein Fuhrmann und ein Schweinehirt. Die anderen drei waren der landwirtschaftlichen Produktionstätigkeit zugewiesen. Bei den Frauen läßt sich eine anscheinend auf ihre Herkunft gestützte Arbeitsteilung feststellen: drei der vier Kreolinnen – aber nur eine der Afrikanerinnen – waren im Haushalt tätig (eine war Schneiderin, eine andere Krankenschwester und die dritte zuständig für die Röstung des Maniokmehls); die im Haushalt tätige Afrikanerin war Waschfrau. Auf dem Feld arbeiteten die zwei restlichen Afrikanerinnen und die vierte Kreolin. Der Interessenkonflikt zwischen der Gruppe der Männer und jener der Frauen ist also nicht allein durch die unterschiedliche geschlechtliche Zugehörigkeit zu erklären. Aufgrund ihrer ethnisch-kulturellen Verwandtschaft und ihrer handwerklichen Fertigkeiten waren die Männer insgesamt gut gerüstet, um sich auf das Leben in einer Fluchtgemeinschaft im Urwald einzulassen. Die Gruppe der Frauen, ausgesprochen heterogen im Hinblick auf ihre Herkunft und die Stellung der einzelnen Sklavinnen innerhalb der Fazenda, war hingegen kaum in der Lage, sich geschlossen für das Vorhaben der Männer zu begeistern. Insbesondere die im Herrenhaus tätigen Kreolinnen dürften aufgrund ihrer Abhängigkeit von der Familie ihrer Herren nicht unbedingt große Lust verspürt haben, sich mit der Idee einer Flucht nach vorn auseinander zu setzen. Dazu kommt, aber darüber ist aus den Gerichtsakten nichts zu erfahren, daß sicher mehrere – wenn nicht alle – Frauen Kinder zu betreuen hatten. Dies sind wahrscheinlich einige der Gründe, welche die im Vergleich zu derjenigen der Männer wesentlich kooperativere Haltung der Frauen gegenüber dem Richter erklären.

Aufgrund welcher Art von Vorstellungen hatten die Sklaven versucht, ihr Heil im Urwald oder im Busch zu suchen? Die beiden Hauptbelastungszeugen, der Portugiese Pereira Lima und der Brasilianer Chagas, sprechen bereits zu Beginn der Verhandlungen von der Existenz eines „Königs“ (*Manoel Congo*) und einer „Königin“ (*Mariana Crioula*) unter den entlaufenen Sklaven (14/11/1838, „*Insurreição*“). Im Rahmen katholischer *irmandades* (Bruder- bzw. Schwesternschaften) wurden zwar in Brasilien Sklav/innen zu „Köni-

76 Der Sklave Epifânio nahm nur vorübergehend an den Gerichtsverhandlungen teil. Aus den Akten ist nicht ersichtlich weshalb. Verstarb er oder gelang es ihm, sich den Behörden durch Flucht zu entziehen?

gen“ bzw. „Königinnen“ gekrönt; es ist jedoch unwahrscheinlich, daß Sklavenerhebungen auf solchen nicht wirklich autonomen Strukturen aufbauten. Die Anspielung auf „Könige“ und „Königinnen“ als Anführer von Sklavenrevolten ist in Wirklichkeit ein „weißer“ Gemeinplatz. Eine der gefangenen Frauen, Josefa *Angola* (14/11/1838, „Insurreição“), scheint jedoch die Behauptungen der Weißen zu bekräftigen. Sie spricht vom „König“ Manoel *Congo*, unterläßt es allerdings – weibliche Solidarität verpflichtet – die „Königin“ Mariana *Crioula* zu nennen. Berücksichtigt man die sehr zweifelhafte Art und Weise, wie die Aussagen der Sklaven transkribiert wurden, ist es aber auch möglich, daß Josefa *Angola* das Wort „König“ gar nicht in den Mund nahm. Eine andere Sklavin, Emília *Congo* (14/11/1838, „Insurreição“), schreibt Manoel *Congo* nämlich auch einen hierarchischen Titel zu, aber einen andern: *pai* („Vater“). In der gleichen Reihe von Verhören bezeichnet Belarmino *Cabinda*, einer der entlaufenen Sklaven (14/11/1838 „Insurreição“), einen toten oder abwesenden Gefährten – Paolo – ebenfalls als *pai*. Neun Tage später bezieht sich Epifânio *Muçambique* (23/11/1838, „Insurreição“) auf den – ebenfalls nicht vor Gericht erscheinenden – „*pai* Ignacio *Rebolo*“. In der Sprache der entlaufenen Sklaven scheint der Titel *pai* nicht an den von den Belastungszeugen verwendeten Gemeinplatz „König“ / „Königin“ gekoppelt zu sein. *Pai* dürfte in Wirklichkeit die portugiesische Übersetzung eines politisch-religiösen Titels sein, *tate*, den wir auch aus einer andern Sklavenrevolte im Paraíba-Tal kennen<sup>77</sup>; *tate* selbst ist eine phonetische Variante von *tata*, „Vater“, Titel der Priester sowohl im Kongo als auch in Angola. In den Gemeinschaften der letztlich aus dieser afrikanischen Region stammenden afrokubanischen Religion *Palo Monte* heißen die Priester übrigens bis heute *tata nganga* oder *tata nkisi*<sup>78</sup>. In den kubanischen *Palenques*, die der *Ranchedor* (Sklavenjäger) Francisco Estévez am Ende der 1830er Jahre – also genau zur Zeit der hier kommentierten Ereignisse – in den bewaldeten und steinigen Hügeln von Vuelta Abajo besuchte, fanden sich Gegenstände, die die Existenz ähnlicher politisch-religiöser Strukturen nahe legen<sup>79</sup>. In den von ihren Bewohnern bereits verlassenen Hütten traf Estévez in der Tat oft auf jene Bündel – *macutos* – die von den *tata* für ihre magischen Praktiken verwendet wurden: stumme Zeugen des Fortbestehens oder der Neuerfindung einer politisch-

77 Rogério de Oliveira Ribas, *Tates-corongos: insurreição e resistência negra no início da modernização do estado escravista brasileiro*, in Martin Lienhard (Hrsg.), *Culturas marginais y procesos de modernización en América Latina*, Genève, Société Suisse des Américanistes, 1995/1996, Bulletin no. 59-60, 31-35.

78 *Ngàngà* war im Kongo der Titel der „Heiler“ oder Priester der *nkisi*, d. h. der (bildlich darstellbaren) Kräfte der Natur. Im *Palo Monte* werden heute diese Kräfte nicht selten immer noch *nkisi*, oft aber auch – aufgrund einer semantischen Verschiebung von der handelnden Person zum Gegenstand ihrer Handlung – *nganga* genannt.

79 Cirilo Villaverde, *Diario del ranchedor* [ca. 1880], La Habana 1982.

religiösen Ritualität afrikanischen Ursprungs. Aus all diesen Beobachtungen können wir schließen, daß die Anführer der entlaufenen Sklaven des Paraíba keine „Könige“, sondern vielmehr politisch-religiöse Autoritäten nach afrikanischer Tradition darstellten.

Vom Richter über ihre Motivationen zur Flucht befragt, wichen die Angeklagten der Beantwortung dieser zentralen Frage zunächst aus. Am 28. Januar 1839 („Homicídio“) verhängte der Richter in Vassouras schließlich das Todesurteil über Manoel Congo. Drei Tage später spricht der Verurteilte selbst zum ersten Mal über das wirkliche Ziel der Flucht: „es sei wahr“, gesteht er, „daß Epifânio gekommen war und alle Menschen gezählt habe, daß er sie anschließend beauftragt habe, Nahrung im Haus zu suchen, und daß er sie an einen Ort führen werde, wo sie niemals mehr ihre Herren zu Gesicht bekommen würden“ (31/1/1839, „Insurreição“). Angesichts seines unvermeidlichen Todes scheint sich Manoel Congo dazu durchgerungen zu haben, seine Wahrheit offen zu legen: die endgültige Flucht aus der Sklaverei. Wenig später bestätigt ein weiterer Angeklagter, Miguel *Crioulo*, die Aussage von Manoel Congo: „Auf die Frage, ob er Epifânio und Manoel Congo habe sagen hören, daß sie umkehren wollten oder sich vielmehr an einen ihrem Herrn unbekannten Ort begeben wollten, antwortete er, daß sie niemals die Absicht gehabt hatten, zu ihren Herren zurückzukehren, und daß sie [die Anführer] sehr genau wußten, wohin sie sie führten“ (31/1/1839, „Insurreição“). In einem Versuch, all jene, die noch zu retten waren, vor weiterer Verfolgung zu schützen, suchte Miguel *Crioulo* die gesamte strafrechtliche Verantwortung auf Manoel Congo und Epifânio *Muçambique* abzuwälzen. Seine Worte legen nahe, daß alle Flüchtigen die Absichten ihrer Anführer kannten und mit Sicherheit auch teilten. In dieser letzten Phase der Verhandlung erklärt Manoel Congo auch die Bewandnis der in den Urwald hinein geschlagenen Wege: „sie blieben nicht stehen, denn sie wollten vorwärts kommen, außerdem verfügten sie stets über genügend Leute, die Wege in den Urwald schlugen.“ In diesen wenigen kurzen Sätzen, von denen die Monotonie der Verhöre unterbrochen wird, scheint sich das wirkliche Denken der entlaufenen Sklaven zu äußern. Alles in allem hatten sie die Absicht, in die Tiefen des Urwaldes vorzudringen. Der Weg in das Herz der Finsternis – an einen Ort, der für die Sklavenhalter unerreichbar war und den entlaufenen Sklaven gleichzeitig ihre völlige Autonomie garantieren würde – war für die aus dem bewaldeten Zentralafrika stammenden Sklaven sicher eine Art Rückkehr zur heiligen *mfinda* (Urwald im kosmologischen Sinne). Im Raum der *mfinda* wohnen die Geister der Ahnen und die in den *nkisi* („Fetische“) dargestellten Kräfte der Natur. In der *mfinda* finden die „Heiler“ auch die Kräuter und andern Pflanzen, die sie für ihre „Arbeiten“ benötigen. Der Urwald war anscheinend für viele afro-amerikanischen Sklaven einer der Orte, der es ihnen ermöglichte, sich in „Afrika“ zu wähen. Be-

reits 1634 hatte der Sklave Francisco *Angola* in einem kolumbianischen Gerichtsverfahren zu verstehen gegeben, daß der Weg in den Urwald ein Weg nach „Afrika“ sei:

Juan *Angola*, Gefährte dieses Zeugen, sagte ihm, die Weißen hätten sie getäuscht und, auf die Sonne zeigend, hinzu gefügt, die Sonne käme aus Guinea [Afrika]: „Das ist der Weg, laßt uns dorthin gehen!“ Besagter Gefährte und der Zeuge wanderten im *monte* („Busch“) und verblieben dort einige Zeit, ohne daß er sagen könnte, wie lange wohl, es verging jedoch mindestens ein Mond, und anschließend, immer noch weiter gehend, erreichten sie den *Palenque* von El Limón<sup>80</sup>.

Im Urwald und außer Reichweite ihrer Herren waren die Flüchtigen keine Sklaven mehr; im Herzen der Finsternis, in Gestalt von Kriegern, konnten sie sich mit ihren afrikanischen Ahnen wieder vereinigen und neue Energien schöpfen. Die geringe Bereitschaft der Sklav/innen vom Paraíba, sich eingehend über die genauen Motivationen und die Ziele ihres Vordringens in den Urwald zu äußern, kann möglicherweise dadurch erklärt werden, daß sie ihren Widersachern ihre geheime religiöse Weltansicht nicht zu offenbaren wünschten.

### Zum Schluß

Die vorliegende Arbeit ist Teil eines größeren Vorhabens, dessen Ziel die Erforschung der „subjektiven Bedingungen“ von Erhebungen und andern Formen des Widerstands brasilianischer und karibischer Sklaven im letzten Jahrzehnt des 18. und in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts ist. Es geht dabei insbesondere darum, die solchen Bewegungen zugrundeliegenden – oder mit ihnen verknüpften – Vorstellungen politischer, kultureller und religiöser Natur im archäologischen Sinne frei zu legen. Die Schwierigkeiten dieses Unterfangens liegen vor allem in der Dürftigkeit der existierenden Quellen. Wenn überhaupt, so erhalten aufständische Sklaven das Wort meist nur in den Gerichtsakten, die nach dem Scheitern ihrer Flucht- oder Aufstandsvorhaben angefertigt werden. Da es dabei den Untersuchungsbehörden in erster Linie darum geht, die Schuldfrage zu klären (wer hat was angezettelt, wer sind seine Komplizen?), erhalten wir aus solchen Schriftstücken zwar einige Information über die ethnische, soziale und geschlechtliche Identität der Angeeschuldigten sowie über den mutmaßlichen Verlauf der untersuchten Ereignisse, aber nur wenig über die tatsächlichen Motivationen, die Ziele und die allgemeinen Vorstellungen der aufständischen Sklaven selbst. Wollen wir diese rekonstruieren, müssen wir die oft sehr knappen und nicht unbedingt sorg-

---

80 Zitiert nach Adrian Kindlimann, Fluchtgemeinschaften Schwarzer Sklaven in Cartagena de Indias (1540–1714), Universität Zürich, 1994 (unveröffentlicht), 43.



fältig transkribierten Aussagen der Sklaven sowie das ihnen zugeschriebene Verhalten im Detail und insbesondere im Hinblick auf Widersprüche und „Ungereimtheiten“ jeder – auch sprachlicher – Art analysieren; gleichzeitig geht es darum, sie mit den Vorstellungen zu konfrontieren, die man von bestimmten Gruppen von Sklaven aufgrund ihrer ethnischen, sozialen und geschlechtlichen Identität und ihrer Geschichte im Rahmen der gegebenen Bedingungen erwarten kann. Besonders aufschlußreich ist dabei oft die komparative bzw. kontrastive Untersuchung verschiedener mehr oder weniger vergleichbarer Widerstandsbewegungen, einschließlich der nach deren Scheitern inszenierten Prozesse.

Jede der vier hier vorgestellten Aufstandsbewegungen stellt einen „Einzelfall“ dar. Es ist deshalb nicht weiter erstaunlich, daß der „Diskurs“ der involvierten Sklaven, soweit er überhaupt „hörbar“ wird, jeweils weitgehend ein anderer ist. Obwohl mehr oder weniger große Kontingente von Sklaven an den beiden urbanen Aufstandsversuchen von Salvador da Bahia (1798 und 1835) beteiligt waren, wurde ihren spezifischen Anliegen in den jeweiligen „Programmen“ kaum Rechnung getragen. Weder die Errichtung einer Republik nach französischem Muster (1798) noch die einer wie auch immer gearteten islamischen Herrschaft (1835) garantierten den Sklaven ihre Freilassung oder gar die Abschaffung der Sklaverei. Die Gerichtsakten von 1798 lassen eine beschränkte ideologische und praktische Autonomie der Sklavenbevölkerung vermuten; die weitgehend „entafrikanisierten“ städtischen Sklaven von 1798 mißtrauten dem „kleinbürgerlichen“ Republikanismus der farbigen – aber freien – Handwerker und Soldaten, scheinen jedoch nicht über ein wirkliches Alternativprojekt zu verfügen. Im Aufstand von 1835 standen ethnische und religiöse Grenzziehungen im Vordergrund; es hält schwer, in der einschlägigen Dokumentation spezifische Stimmen bzw. Diskurse von Sklaven auszumachen. Auf grundlegend andere Situationen verweisen die beiden in Zucker- bzw. Kaffeeplantagen ausgebrochenen Aufstandsbewegungen von 1832 (Rio Atibaia, Provinz São Paulo) bzw. 1838 (Rio Paraíba, Provinz Rio de Janeiro); in beiden Fällen ging es in der Tat um Vorhaben, die von Sklaven geplant und vorbereitet wurden – im ersten Falle anscheinend mit Unterstützung von „außen“. Obwohl die Gerichtsakten über den Aufstand von Manoel Congo (Rio Paraíba) im Hinblick auf die Vorstellungen und Ziele der aus verschiedenen Gegenden der bantusprachigen Südhälfte Afrikas stammenden Anführer beinahe stumm sind, läßt der mutmaßliche Verlauf der Ereignisse – u. a. die offensichtlich angestrebte Schaffung eines Quilombo im Innern des Urwalds – auf die Hegemonie einer im damaligen Kontext eher „konservativen“ Ideologie schließen: die der „Rückkehr nach ‚Afrika‘“. Auch die mehrheitlich in Afrika, im Mündungsgebiet des Kongo oder Zaire geborenen Skla-

ven vom Rio Atibaia stützten sich in ihrem Vorhaben weitgehend auf afrikanische Erfahrungen bzw. Traditionen; im Unterschied zu ihren am Paraíba angesiedelten Kollegen zeigten sie sich aber auch fähig und willens, diese mit andern Ingredienzien – insbesondere dem aus Europa eingeführten „Jakobinismus“ – zu verbinden. In diesem Sinne läßt sich ihre Ideologie mit derjenigen der haitianischen Revolutionäre des ausgehenden 18. Jahrhunderts vergleichen.

## **Afroamerikanische Feste und Totenrituale\***

### **Einleitung**

Schon bei der Ankunft der ersten Schwarzen in Amerika traten soziale Konflikte auf. Die kirchlichen und zivilen Autoritäten versuchten die Probleme durch die Schaffung von Kontrollmechanismen zu vermeiden. Im Laufe der Zeit entstand eine Art Entkulturationsprozeß. Damit wollten die Autoritäten und Sklavenbesitzer erreichen, daß alle kulturellen Eigenschaften der Sklaven unterdrückt wurden. Um dies durchzusetzen, zwang man die Sklaven, nach christlichem Vorbild zu leben, verordnete Familienstrukturen, die den afrikanischen Traditionen absolut fern lagen, schrieb den Gebrauch spezieller Kleidung für die Sklaven vor und verabreichte eine Kost, die wenig oder gar nichts mit den gastronomischen Gebräuchen der Heimatländer gemeinsam hatten.

Mit den Konquistadoren erreichte ein erstes Kontingent an Sklaven von der iberischen Halbinsel die Neue Welt. Diesen Standpunkt vertreten die Arbeiten einiger Wissenschaftler, darunter auch Vertreter dieser Universität<sup>1</sup>, die den gleichen Ansatz verfolgen und darin die Begründung des Kastensystems sehen. Die Bedeutung der Sklaverei beschränkte sich nicht auf die Überführung des ersten Kontingents an Sklaven in den ersten Jahren nach der Eroberung. Tatsächlich begann die Sklaverei erst ab dem Verschwinden der indigenen Arbeitskraft an Ausmaß zu gewinnen. In dem Maße, wie die hereinbrechende Eroberung die Strukturen der indigenen Dörfer zerstörte, wurde der Bedarf an Arbeitskräften immer größer.

Doch weder Europa noch Spanien besaßen das demographische Potential, diese Nachfrage nach Arbeitskräften zu decken und die Großgrundbesitzer wollten keine Löhne zahlen, welche die Produktionskosten in die Höhe ge-

---

\* Übersetzt von Beatrice Dück, Köln.

1 J. L. Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI.*, Salamanca 1989; J. Heers, *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*, Valencia 1989; A. Franco Silva, *La esclavitud en Andalucía 1450-1550*, Granada 1992; A. Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*, Granada 2000; A. Stella, *Histoires d'esclaves dans la Péninsule Ibérique*, Paris 2000; B. Ares Queija, A. Stella (Hrsg.), *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla 2000; I. Moreno, *La Antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad. Poder y sociedad en 600 años de historia*, Sevilla 1997.

trieben hätten, weshalb man auf die Arbeitskraft der afrikanischen Sklaven zurückgriff.

Die Institution der Sklaverei war auf der iberischen Halbinsel nicht neu, wie die oben angegebenen Arbeiten zeigen. Doch der quantitative Wechsel, der sich im Sklavenhandel vollzog, gab der Form der Leibeigenschaft in der Neuen Welt ab dem 18. Jahrhundert eine neue Dimension, ausgelöst durch die immense Nachfrage nach Arbeitskräften<sup>2</sup>.

Jedoch drehte sich nicht alles nur um die Arbeit, denn die Eroberer brachten auch die Feste nach Amerika, die einen religiösen Charakter besaßen<sup>3</sup>. Jeder Feiertag, der begangen wurde, hing mit dem Gedenken an einen Heiligen zusammen. Wir können mit Gewissheit behaupten, daß die traditionellen Feste, wie sie bis heute Bestand haben, von den Eroberern eingeführt wurden. Auch der indigene Glaube wurde in Richtung Christentum gelenkt, in der Form, daß die indigene Religion unter dem Druck des Klerus christianisiert wurde. Diese Christianisierung bedeutete allerdings nicht, daß die präkolumbischen Rituale gänzlich verschwanden. Sie wurden unter dem Deckmantel des Christentums weiterhin zelebriert. Bei der Errichtung der Kultstätten benutzte man die alte Baukunst, die später bei der Gründung von Kirchen und Kathedralen weichen mußte.

### *Cofradías und Cabildos*

Die Spanier brachten einige Arten von Organisationen, die sich im Mutterland bewährt hatten, in die Neue Welt mit. Unter diesen Institutionen, die nach Amerika gelangten, befand sich die *Cofradía* sowie *Cabildos*. Bei den *Cofradías* handelte es sich um religiöse Gruppierungen, Bruderschaften, die zu Ehren eines Heiligen gegründet wurden. Neben den religiösen Aktivitäten übten *Cofradías* auch Funktionen der gegenseitigen Unterstützung aus. Neben den *Cofradías y cabildos de blancos*, für „Weiße“, wurden auch für Indigene, Farbige, Schwarze (*Morenos* oder *Negros*) und Mulatten derlei Institutionen errichtet. Der *Cabildo*, eine „ständische Ratsversammlung“ (R.

2 Mit dem Hinweis darauf, daß es eine Vielzahl an Werken über den Sklavenhandel gibt, möchten wir an dieser Stelle nur auf einige allgemeine Arbeiten hinweisen: E. Vila Villar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos. Los asientos portugueses*, Sevilla 1977; dies., *La trata negrera del siglo XVI al XIX*, Barcelona 1981; D. Eltis, *The Rise of African Slavery in the Americas*, Cambridge, Cambridge 2000; J.-P. Tardieu, *Le destin des noirs aux Indes de Castille. XVIe XVIIIe siècles*, Paris 1984; S. Engermann, E. Genovese, *Race and Slavery in the Western Hemisphere, Quantitative Studies*, Princeton, 1975; H. Thomas, *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Barcelona 1998; D. Eltis, S. Behrendt, D. Richardson, H. Klein, *The Transatlantic Slave Trade. A Data base on CD Rom*, Cambridge 1999.

3 A. López Cantos, *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*, Madrid 1992.

Konetzke) war ein grundlegendes Strukturelement der iberischen politischen Kultur.

Die Cofradías der Farbigen waren keine Neuheit, da diese Vereinigungen bereits in vielen andalusischen Städten existierten<sup>4</sup>. Eine erste Richtlinie für die Gruppierung Schwarzer wurde in Havanna erlassen. Der Stadtrat „legte am 10. April 1573 fest, daß alle freien Neger [negros horros] an der Prozession des Corpus Christi auf die gleiche Weise teilnahmen, wie sie an der berühmten [Prozession] in Sevilla teilgenommen haben, die bereit seien, bei diesem Fest zu helfen [d. h., es mit vorzubereiten bzw. zu spenden]“<sup>5</sup>.

Die Angehörigen der jeweiligen Cabildos und Cofradías hatten die gleiche religiöse Gesinnung. Das bedeutete die Beteiligung ihrer Mitglieder als Gruppe an den Aktivitäten zu besonderen Festtagen und die Teilnahme an den Festen zur Huldigung des jeweiligen Schutzheiligen. Die Vereinigung der Laienbrüder erlaubte nur wenige Praktiken des Katholizismus unter der Aufsicht der Kirche, obwohl sich die Kapellen der einzelnen Cofradías in Kirchen und Krankenhäusern befanden.

Die Gründung der Cofradías für Farbige, Morenos und Mulatten verfolgte nebenbei andere Ziele, die für den sozialen Frieden in den Kolonien sehr wichtig waren: sie versuchten, die unterdrückten Bevölkerungsschichten in den politischen und kulturellen Prozeß zu integrieren. Jedoch nutzten die Farbigen die Cofradías auch und möglicherweise in erster Linie, um einen Schutzmechanismus gegen die kulturelle Vereinnahmung aufzubauen. Wir können feststellen, daß die Cofradías eine Doppelrolle bei der Integration der Randgruppen der Gesellschaft spielten. Diese Situation bestand mit gewisser Sicherheit schon in Sevilla, wo die Kirche mit Hilfe der Vereinigung der Schwarzen Konflikte zwischen den konträren Gruppen der Weißen, Schwarzen, Grundbesitzer und Sklaven lösen konnte, und zwar indem sie die gegensätzlichen Anschauungen in der Öffentlichkeit mit Hilfe der Welt der Symbolik zusammenführte<sup>6</sup>. Auf der anderen Seite, auch im Falle Amerikas, dienten vor allem die Cofradías als Element des Zusammenhalts und als Generator neuer Identitäten.

Meiner Einschätzung nach waren die Cofradías das wichtigste Element für die Entstehung einer afroamerikanischen Identität<sup>7</sup>. Sie erlaubten eine

4 I. Moreno, *La Antigua hermandad* (Anm. 1); A. Martín Casares, *Cristianos musulmanes y animistas en Granada; identidades religiosas y sincretismo cultural*, in: B. Ares Queija/A. Stella (Hrsg.), *Negros, mulatos, zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla 2000, S. 207-221.

5 F. Ortiz, *Los Cabildos y la fiesta afrocubanos del día de Reyes*, La Habana 1992.

6 I. Moreno, *La cofradía*, Sevilla 1997, S. 42.

7 Das Thema der Identitätsbildung behandelt: G. Bonfil Batalla, *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, in: *Revista Papeles de la Casa Chata*. Año 2, Nº 3, México 1987, S. 23-43.

soziale Reorganisation ihrer Mitglieder<sup>8</sup> und als fungierten als Grundlage des afroamerikanischen kulturellen Widerstandes<sup>9</sup>.

Die erste *Cofradía*, die von Farbigen in Santo Domingo gegründet wurde, hieß „Nuestra Señora del Carmen y Jesús Nazareno“.<sup>10</sup> Die Mitglieder zelebrierten die Vorabende der Feiertage der Schutzheiligen mit religiösen Festakten und begingen mit einer Prozession die Gründungstage der *Cofradía*.

Da es sich bei den *Cofradías* um Gesellschaften der gegenseitigen Hilfe handelte, schrieben die Statuten vor, bedürftigen Mitgliedern beizustehen, ihnen Geld zu leihen und alle Mitglieder hatten die Pflicht, der Beerdigung eines verstorbenen Gefährten beizuwohnen.

Diese *Cofradía* war nicht die einzige in Santo Domingo, in der sich Farbige und Morenos versammelten. Nach den Berichten der Audiencia an das Mutterland gab es im 17. Jahrhundert fünf weitere *Cofradías* dieser Art<sup>11</sup>. Ich möchte in meiner Analyse zwei *Cofradías* von Farbigen hervorheben, in der sich Sklaven und Freie gleichen Ursprungs gruppierten: eine *Cofradía* der Farbigen aus der Gegend von Biafra und die der Mandingas. Gegründet wurden die erste *Cofradía* von einem Antón López, einem *negro biafra*, der für die Gründung der *Cofradía de la Candelaria* um die Erlaubnis des Erzbischofs bat<sup>12</sup>. Wir wissen nur wenig über die dort betriebenen Praktiken. Jedoch erhielt die Audiencia damals den Auftrag, jede Vereinigungen der Farbigen zu überwachen, da der Verdacht von Ordnungswidrigkeiten in den Gottesdiensten und in den sonstigen Aktivitäten der Mitglieder bestand. So wurde in den Berichten der Audiencia an den König über die *Cofradías* der Farbigen berichtet, daß

8 N. S. Friedemann, *Cabildos de negros refugio de africana en Colombia*, in: Montalbán, n° 20, Caracas (1998), S. 121-135.

9 J. Laviña, *Sin sujeción a justicia: Iglesia, cofradías e identidad afroamericana*, in: P. García Jordán/J. Gussinyer/M. Izard/J. Laviña/R. Piqueras/M. Tous/M. T. Zubiri, *Estrategias de Poder en América Latina*, Barcelona 2000, S. 151-164.

10 Die Statuten der *Cofradía* wurden 1615 verabschiedet, jedoch die Gründung der Vereinigung fand schon im Jahre 1592 statt. Auf Grund der Tatsache der noch nicht verabschiedeten Grundsätze fungierte die Vereinigung im Hospital von San Andrés als *cofradía de negros*, ausgestattet mit einer eigenen Kapelle; siehe: Archivo Arzobispal de Santo Domingo. *Cofradía de Nuestra señora del Carmen y Jesús Nazareno*. Ff 12-30; abgedruckt in: R. Bello Peguero, *La cofradía de Nuestra señora del Carmen y Jesús Nazareno*, Santo Domingo 1974; J. L. Sáez, *La iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo*. Una historia de tres siglos, Santo Domingo 1994. E. Rodríguez Demorizi, *Sociedades, cofradías, escuelas gremios y otras corporaciones dominicanas*, Santo Domingo 1975.

11 M. Incháustegui, *Colección histórico-documental trujilloniana. Reales Cédulas y correspondencia de gobernadores de Santo Domingo*, Band IV, Madrid 1958, S. 1079.

12 Archivo General de Indias (A.G.I.), Sevilla, Audiencia de Santo Domingo, Legajo 53: "Informe de la Audiencia de Santo Domingo a la corona sobre el funcionamiento de las cofradías de negros", 12 de Diciembre de 1631.

„sie schön verzierte Kapellen haben, mit großen Kreuzen, an denen sie sich zu Prozessionen und Trauerfeiern versammeln und man die Nächstenliebe zwischen den Versammelten erkennen kann.“<sup>13</sup>

Dennoch dauerten entgegen dieser Berichte die Feiern der *Cofradía* der Farbigen meist mehrere Tage, und die *Atabaltrommler* (eine bestimmte Art von Kesselpauken) und die Tänze zu Ehren der Heiligen waren Normalität.<sup>14</sup>

Eine weitere *Cofradía* Farbiger gleichen Ursprungs, die der *Arará*, wurde unter den Weißen von San Cosme und San Damián gegründet. Ich möchte dabei die Tatsache betonen, daß die *Cofradía* zu Ehren zweier Heiliger gegründet wurde, da auch in der afrikanischen – Ibejí-Tradition und im Voodoo als *Marasa*<sup>15</sup> – die Zwillinge – verehrt wurden. Ich denke, daß es sich dabei um eine Art Widerstands-Anpassung der Sklaven handelte, die afrikanischen Gottheiten unter dem Deckmantel der katholischen Heiligen zu verbergen<sup>16</sup>.

Diese Verbindungen breiteten sich über die ganze Insel Santo Domingo aus. Sie bestanden dort, wo Sklaven lebten. So finden wir in Baní die *Cofradía* der Farbigen mit dem Namen „Espíritu Santo“, in der sich Sklaven und freie Schwarze aus den umliegenden Ingenios, Zuckerplantagen, vereinigten. Die Mitglieder schafften es, ein Hospital in der Stadt zu errichten, in dem man sich um die alten Sklaven und Kranke aus dem Hinterland kümmern konnte. Das Zugehörigkeitsgefühl zu einer *Cofradía* verlieh den Afroamerikanern ein gewisses Ansehen innerhalb der Gesellschaft<sup>17</sup>, da sie sich um die Ausrichtung der Feste zu Ehren des Patrons kümmerten und diese Tatsache ihnen ein gewisses ökonomisches Geschick abverlangte.

Wir können einige Unterschiede zwischen den *Cofradías* der Weißen und denen der Farbigen oder der Mulatten ausmachen. In den *Cofradías* der Weißen durften Frauen dem Ratsgremium beiwohnen, hatten jedoch kein Wahlrecht. In den *Cofradías* der Mulatten und Morenos besaßen die Frauen ein Mitbestimmungsrecht für die Vergabe von Ämtern. Die Entwicklung

13 A.G.I. Audiencia de Santo Domingo. Legajo 53 Informe de la Audiencia de Santo Domingo a la corona sobre el funcionamiento de las cofradías de negros. 12 de diciembre de 1631.

14 C. E. Deive, *Vudú y Magia en Santo Domingo*, Santo Domingo 1992, S. 211-221.

15 J. F. Alegría Pons, *Gagá y vudú en la República Dominicana*, Santo Domingo 1993; C. E. Deive, *Vudú y Magia en Santo Domingo*, Santo Domingo 1992, S. 239; L. Hurbon, *Dios en el vudú haitiano*, Buenos Aires 1978, S. 151-1152.

16 J. C. Rosemberg, *El Gagá: Religión y sociedad de un culto dominicano. Un estudio comparativo*, Santo Domingo 1979.

17 M. E. Davis, *La otra ciencia. El vudú dominicano como religión y medicinas populares*, Santo Domingo 1987, S. 199; C. Larrazabal Blanco, *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo, Postigo e hijos*, Santo Domingo 1967, S. 136; A. Jiménez Lambertus, *Aspectos históricos y sociológicos del culto a los luases en la República Dominicana*, Boletín del Museo del hombre dominicano 15, Santo Domingo 1980, S. 171-182.

einiger dieser Cofradías für Mulatten und Morenos war gewissermaßen heterodox; so wurde „Nuestra Señora del Carmen“ durch den Erzbischof von Santo Domingo, aufgrund des Verdachts, eine freimaurerische Organisation zu sein, 1872 aufgelöst<sup>18</sup>. Im Zuge der Auflösungen und Beschuldigungen – veranlaßt von der heterodoxen Kirchenobrigkeit – wurde die Cofradía San Cosme y San Damián angeklagt, spirituelle Praktiken zu betreiben.

Die Vereinigungen der Farbigen blieben allerdings, trotz des Verbots, mit ihren cofradiaähnlichen Strukturen erhalten. Einige Posten innerhalb der Vereinigung wurden von den Eltern an die Kinder vererbt<sup>19</sup>, und die Cofradías „Espíritu Santo“ und „San Juan Bautista“ feiern bis heute das Fest in Baní am Tag ihres Schutzheiligen.

Auch wenn die Cofradías als Mittel, dienten die Sklaven auf den Weg der rechten Religion zu bringen, so gab es doch weiterhin andere Formen der Religionsausübung, die trotz ihrer Verfolgung – wie durch den Erzbischof 1594 in Santo Domingo, der als Bischof in Puerto Rico einen Prozeß wegen Hexerei und Teufelskulte gegen verschiedene Sklaven angestoßen hatte – bestehen blieben. Der Bischof berichtete an den König:

„In meiner Funktion als Bischof von Puerto Rico fiel mir eine große Gruppe schwarzer Hexer und Hexerinnen auf, die von einem Dämon besessen waren und dessen Abbild sie in Gestalt einer Figur aus Kohle bei sich trugen. Jede Nacht verleugnete diese Gruppe die Existenz Gottes und der Heiligen Maria und sagten sich von den Sakramenten der Heiligen Mutter Kirche los. Sie behaupteten zudem, daß sie an keinen anderen Gott glaubten, als an diese Dämonsfigur und des Nachts zogen sie hinaus auf die Felder, um ihre Riten auszuführen. Dies ereignete sich nicht in meinen Träumen, denn die Gruppe wurde auch von anderen Personen beobachtet und die Personen versuchten sogar sie durch Gesänge und andere Versuche von ihrem Tun abzubringen. Nach diesen vergeblichen Versuchen kamen sie [mit ihren Berichten] zu mir und ich hielt es für angebracht in diesem Fall den juristischen Weg zu wählen und ließ einige [der Farbigen], unter ihnen drei Besondere, auspeitschen und verbannen. Ich bewegte sie dazu, sich von diesem Glaubensirrtum loszusagen, denn ohne Folter oder einer sonstigen Bedrohung gaben sie ihr Vergehen zu und ich ließ sie dies vor vielen Zeugen bestätigen. Die Herren der Schwarzen legten gegen die Verbannung Berufung ein und während dieser Berufungsphase wurden drei Personen rückfällig, obwohl sie sich ebenfalls von ihrem Irrglauben abgewendet hatten. Diese Abtrünnigen, die auf ihren eigenen Konfessionen bestanden, konnte ich nicht den weltlichen Gesetzen überlassen, und dieser Vorgang fand wieder ohne jegliche Bedrohung und vor vielen Zeugen statt.“<sup>20</sup>

18 J. L. Sáez, *La iglesia y el esclavo...*, Santo Domingo 1994, S. 53.

19 Davis, *La otra ciencia ...*, S. 199.

20 A.G.I., Audiencia de Santo Domingo, Legajo 93: „Informe del Arzobispo de Santo Domingo a la corona 23 de julio de 1594“.



Doch welche Religion übten die Sklaven auf Puerto Rico, die der Hexerei und des Teufelskult angeklagt wurden, wirklich aus? Wie zu erwarten war, bemerkte der Erzbischof von Santo Domingo bei den Sklaven merkwürdige Praktiken, die er mit dem Teufel in Beziehung brachte. Diejenigen, die solcher Delikte angeklagt wurden, bestrafte man normalerweise mit Verbannung. Doch aufgrund des Drucks durch die Grundbesitzer, ließ man die Sklaven wieder an ihre Arbeitsplätze zurückkehren. Man konnte einen Sklaven nicht einfach verbannen, da durch den Kaufpreis, die Bemühungen der Anpassung und die Arbeit, die geleistet wurde, der finanzielle Verlust für die Hacendados viel zu groß gewesen wäre. Schließlich übte der ehemalige Bischof von Puerto Rico sein Amt als Erzbischof von Santo Domingo aus. Seine Macht gegen die Plantagenbesitzer reichte aber nicht weit; er konnte nur eine Beschwerde an die Krone richten, daß man doch die Gesetze beachten solle. Diese Ausführungen kamen regelmäßig dort vor, wo es auch Sklaven gab, und bildeten einen Bestandteil schwarzer Widerstandsstrategien.

Sollte die Religion als Mittel dienen, die Emigranten in die Neue Welt sozialpolitisch und kulturell zu kontrollieren, so wurden diese Mechanismen auch benutzt, um den sozialen Frieden in den Kolonien zu erhalten, sobald es um die Sache der Sklaven ging. Die Befehle der Synoden und die Empfehlungen der Bischöfe an die Kleriker gingen dahin, daß die Kleriker die Grundbesitzer verpflichten sollten, die Sklaven in der Ausübung der christlichen Religion mit Nachdruck zu unterstützen und sie darin auch zu lehren<sup>21</sup>. Die Frage der Christianisierung der Sklaven blieb während der gesamten Kolonialzeit bestehen und führte dazu, daß es zu Konflikten mit den Sklavenbesitzern<sup>22</sup> kam. Die Plantagenbesitzer ließen die Sklaven auch Sonntags und an Feiertagen arbeiten, um die größtmögliche Rentabilität zu erzielen.

---

21 A.G.I., Sec. Audiencia de Santo Domingo. Leg 93. Doc.67. *Sínodo en Santo Domingo. 30 VI 1610*. Obispo fray Cristóbal Rodríguez y Suárez arzobispo de Sto. Domingo Doctrina. Die Herren der Ingenios und Estancias sind dazu verpflichtet, ihre Sklaven in der Lehre des christlichen Glaubens zu unterrichten. Diese Aufgabe können sie entweder selbst übernehmen oder sich durch ihren Verwalter, oder einen anderen Vertrauten, vertreten lassen. Jeden Arbeitstag soll vor dem Essen zur Heiligen Mutter Kirche gebetet werden und ebenso morgens und abends vor dem Essen an Sonn- und Feiertagen. Dazu verpflichten wir alle Sklavenhalter und wenn sie sich nicht daran halten sollten, werden wir die Erfüllung der zuvor erwähnten Pflichten mit Strafen und anderen Mitteln erzwingen. Die Herren der Farbigen, die im Besitz einer Hacienda auf dem Land sind und deren Besitz nicht weiter als eine Meile [spanische Meile = 5,5727 km] von der nächsten Kirchengemeinde oder Kirche, in der an Sonn- und Feiertagen die Messe abgehalten wird, entfernt sind, müssen heilige Messen organisieren. Für die Haciendas, die weiter als zwei Meilen entfernt liegen, gilt die Verpflichtung, daß alle Personen dieser Hacienda alle 15 Tage einer Messe beiwohnen. Werden diese Vorgaben nicht beachtet, so droht den Zuständigen der Hacienda eine Strafe in Höhe von zehn Dukaten, die an die Kirche, wo sie eigentlich der Messe beiwohnen sollten, bezahlt werden müssen.

22 J. Laviña (Einleitung und Vorwort), *Doctrina para negros*, Barcelona 1989.

Die Christianisierung ging, um genau zu sein, nicht nach dem Modell eines normalen Religionsunterrichtes vor. Vielmehr wurden die älteren Sklaven damit beauftragt, die Neuankömmlinge zu schulen. Doch die Konsequenzen dieser Lehrmethode waren, daß nicht mehr als ein oberflächliches Wissen vermittelt werden konnte. Zum Ende des 18. Jahrhunderts verfaßte Nicolás Duque de Estrada einen Katechismus, mit dem Schwarze auf Kuba unterrichtet werden sollten<sup>23</sup>. Das Besondere daran war nicht der Katechismus an sich, denn dieser entsprach der offiziellen Fassung der Kirche, sondern es waren die Erläuterungen des Autors, die er hinzufügte, um die christliche Lehre für die Neulinge verständlicher zu gestalten, da sie keinen professionellen Lehrer der Kirche hatten. Dieser Mangel an religiösem Lehrmaterial, so ist meine Meinung, führte zu einer eigenen Interpretation der christlichen Religion durch die Sklaven.

### Der Tod in den Kolonien

Der Tod ist ein natürliches Ereignis und jeder Mensch weiß von Geburt an, daß er eines Tages sterben muß. Und trotzdem ist der Tod eine ungewisse Sache, denn er kommt plötzlich und unvorhersehbar - zumindest aus der Sicht der Christen - und diese Situation verursacht beim Menschen eine Unbehaglichkeit, die er zu überwinden versucht, indem er mit hoffnungsvoller Erwartung ins Jenseits blickt. Während man die Christianisierung der Sklaven auf dem Land den Grundbesitzern überließ, richteten sich in der Stadt, in der die Kontrolle theoretisch gesehen einfacher war, die Befehle des Bischofs an die Zivilgewalten, deren Aufgabe die Erhaltung der guten Sitten war. Um eben diese „guten Sitten“ zu erhalten, strebten die Zivilgewalten während der gesamten Kolonialzeit danach, sämtliche Totenrituale der Sklaven von der Kirche fernzuhalten. Bereits im *Código negro* von 1785 wurden die Trommelschläge während der Totenwachen verboten<sup>24</sup>, wobei jedoch das Verbot nicht weiter beachtet wurde und der Generalkapitän der Insel Santo Domingo, Carlos Urrutia, in seinen Anordnungen und Erlassen verkündete, daß

„den Schwarzen während der ihrer Totenwachen verboten wird, zu den Klängen der Atabales Trauergesänge anzustimmen und es dürfen auch keine anderen Instrumente in Anwesenheit des Leichnams gespielt werden. Dies würde nur den abergläubischen Riten der Heimatländer [der Schwarzen] entsprechen und darf

---

23 Ebenda.

24 J. Malagón Barceló, *El código negro carolino*, Santo Domingo 1974.

nicht in der zivilisierten Welt, in der wir leben, praktiziert werden. Wir erlauben deshalb nur eine Totenwache, wie sie hierzulande üblich ist.“<sup>25</sup>

Das Verbot weitete sich auf die Tänze während der Totenwache für Kinder und auf die Errichtung von Altären und das Fest der Cruces de Mayo, Maikreuze (ein in Andalusien und in Afroamerika verbreitetes Fest des Volkskatholizismus), in Privathäusern aus. Die auferlegten Strafen waren entweder eine Geldbuße in Höhe von zehn Peso oder zehn Tage Gefängnis. Diese Ausdrucksform der Religion im Volk, also die Maikreuze oder die Errichtung eigener Altäre in den Privathäusern, können wir noch heute in vielen Städten der Dominikanischen Republik antreffen. Die von Gouverneur Urrutia angeprangerten Totenmessen waren afrikanischen Ursprungs, und werden bis heute in einigen Vierteln der Hauptstadt Santo Domingo und in mehreren Dörfern praktiziert.

Der betriebene Kult um den Tod in den afroamerikanischen Dörfern im Allgemeinen, und vor allem und speziell der Kult der dominikanischen Afroamerikaner, hat seine Wurzeln in Afrika. Die Auffassung des Todes ist zu verstehen als ein Konzept über die Einheit des Lebens und das Zusammentreffen von Lebenden und Toten in der Realität. Leben und Tod sind unzertrennlich und voneinander abhängig, da das Leben des Einzelnen nur solange einen Sinn hat, wie dieser einer Gemeinschaft angehört und an den heiligen Elementen der Gemeinschaft partizipiert. Im Leben besteht eine Beteiligung an dieser ewigen Kette von der Vergangenheit an, die bis in die Zukunft reicht. Denn das Leben des Individuums ist eine Revitalisierung seiner Vorfahren mit der anknüpfenden Projizierung in die Nachfahren, und das Leben hängt von diesen Verknüpfungen ab. Um den Tod als eine Reise zu einer anderen Lebensform verstehen zu können und dies auch zu erreichen, ist es wichtig, daß der Körper des Toten in einer bestimmten Weise behandelt wird, damit die Seele des Verstorbenen auf die der Vorfahren treffen kann. Wenn man die genaue Form der Totenbestattung nicht einhält, wird die Seele des Toten umherirren, ohne die ersehnte Ruhe zu finden<sup>26</sup>.

Diese Ansichten über Leben und Tod kamen auf irgendeine Weise nach Amerika. Und die Rituale um den Tod paßten sich, trotz der hervorgerufe-

25 Archivo General de la Nación, Santo Domingo, Rep. Dominicana, Archivo Archivo Real de Bayaguana, Libro 21, N° 26: "Bando de buen gobierno mandado publicar por el Sor. Mariscal de Campo D. Carlos de Urrutia, Gobernador, Intendente y Capitán General de la parte española de esta isla, Santo Domingo 30 de diciembre de 1814".

26 Mit dem Konzept des Todes in der afrikanischen Welt beschäftigen sich: V. Mulago, *Simbolismo religioso africano*, Madrid 1979, S. 188-258; Ders., *El hombre africano y lo sagrado*, in: J. Reis (Hrsg.), *Tratado de antropología de lo sagrado* (1), Madrid 1995, S. 263-288; Y. K. Bamunova/B. Adoukonou, *La muerte en la vida africana*, Barcelona 1984; L.-V. Thomas, *Les chairs de la mort*, Paris 2000.

nen Veränderungen durch den Kontakt mit dem Katholizismus, der neuen Situation an. Das Bild des Todes bekam in den Kolonien eine zusätzliche Bedeutung für den Widerstand. Der Selbstmord oder das Begehen von Straftaten, was als Folge die Strafe der Hinrichtung hatte, wurden eine recht häufig benutzte Praktik, um die Vereinigung mit den Vorfahren zu erreichen<sup>27</sup>. In den Berichten der Großgrundbesitzer, die sich Sorgen wegen der vorherrschenden Barbarei unter den Sklaven machten, tauchte der Selbstmord als ein Mittel des religiösen Widerstandes auf. Quellen beschreiben, daß sie trotz der Indoktrinierung an ihren Glaubensvorstellungen beharrlich festhielten, wie eine Beschwerde von Hacendados an den König beweist:

„damit Ihre Majestät die Realität besser versteht ist es notwendig die Schwarzen genauer zu beschreiben und sich Zeit für die Bestimmung ihres Charakters, ihres Wesens und ihres Naturells zu nehmen. Sie sind barbarisch, dreist, undankbar gegenüber Wohltaten und können nicht von ihren schlechten Gewohnheiten ablassen... viele von ihnen können nicht den Horror der pythagoreischen Transmigration [Seelenwanderung] vergessen, mit denen sie von Geburt an konfrontiert werden. Deshalb fürchten sie sich auch in keiner Weise vor dem Tod.“<sup>28</sup>

Selbstmorde oder der Tod wurden mit einem Ritual begangen, welche die Afroamerikaner nicht immer in der korrekten Form abhalten konnten. Doch zumindest in den Fällen der freien Schwarzen konnte man die entsprechende Zeremonie zelebrieren. Wie ich schon vorab erwähnte, sollten die Bürgermeister auf Santo Domingo kontrollieren, daß während der Totenwachen weder getrommelt noch getanzt wurde. Aber es scheint, daß unter den Sklaven die Sorge bestand, nicht in der richtigen Position beerdigt zu werden<sup>29</sup>. Die von den Plantagen oder aus den Städten geflohenen Sklaven – die *Cimarrones*, die sich in Gemeinschaften in den Bergen vereinten – konnten die Bestattung nach traditioneller Weise durchführen. Im Fall von *Palenque de San Basilio*, einer Stadt 50 km entfernt von Cartagena de Indias im heutigen Kolumbien, die heute noch von den Nachfahren der *Cimarrones* bewohnt wird, „ist die richtige Lage des Leichnams von großer Bedeutung“, da es

27 J. Laviña, *Esclavos, rebeldes y cimarrones*, Madrid (im Druck). Bezüglich des Selbstmords erklären einige Schwarze des 18. Jahrhunderts, daß die Gefangenen dachten, den Weißen schmeckte das Fleisch der Schwarzen und sie aus diesem Grund einsperrten, siehe: J. P. Tardieu, *Le suicide des esclaves aux Amériques. Retour thanatique au pays des ancêtres*, in: *L'émigration: le retour. Études rassemblées par Rose Durox et Alain Montandon*, Clermont 1999, S. 179-188; M. Barnet, *Biografía de un cimarrón*, Barcelona 1973.

28 Archivo Nacional de Cuba (ANC), Real Consulado y Junta de Fomento, 150/7405: Representación extendida por don Diego Miguel Moya y firmada por casi todos los dueños de Ingenios de la jurisdicción, La Habana 19 de Enero de 1790.

29 J. Handler/F. Lange, *Plantations slavery in Barbados. An archeological and historical investigation*, Cambridge 1978.

schlecht wäre, einen Toten verkehrt herum zu begraben, wie es auch eine alte Bewohnerin von Palenque mit bewegter Stimme beschreibt: „*man könnte dadurch die Rache des Verstorbenen hervorrufen*“<sup>30</sup>. Die aus der Kultur der Bantú (Kongo) stammende Wechselwirkung zwischen Lebenden und Toten verpflichtet dazu, in bestimmter Form mit dem Tod umzugehen.

### Feierlichkeiten und Rituale um den Tod

Die Riten und Kulte um den Tod werden von den Glaubenseinstellungen der Völker, die diese praktizieren, beeinflusst. Im Fall von Palenque de San Basilio wird die Bestattungszeremonie der afrodominikanischen Gemeinschaft von der Tradition der Bantú, und außerdem von den dominikanischen Voodoo-Praktiken beeinflusst. Etwa zwölf Kilometer nördlich von Santo Domingo befindet sich Villa Mella, eine Ortschaft, die von Farbigen bewohnt wird. Die Besiedlung in dieser Gegend geht zurück auf die Anfänge der Kolonisation um 1493, als man dort die Zuckerproduktion aufbaute. Seit dieser Zeit und fortlaufend bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts, prägte der Zucker die dortige Bevölkerungsentwicklung. In dieser Gegend versammelten sich große Gruppen von schwarzen Sklaven, freien Farbigen und entflohenen Sklaven aus der französischen Kolonie Saint-Domingue, die durch den Eintritt in die königlich spanischen Besitzungen die Freiheit erlangten.

Laut der dort vorherrschenden Tradition erschien der Heilige Geist bestückt mit *Congos*, einer Trommel, die er mit den Händen spielte; außerdem spielte er die *Canoita*, ein Idiophon, das mit dem Stock gespielt wurde. Der Name stammt von der Form des indianischen Kanus. Die Instrumente wurden komplettiert durch zwei Paare *Maracas* („Rumbakugeln“). Neben diesem Erscheinungsritual um den Heiligen Geist, gründete man zu dessen Ehre eine *Cofradía* mit Namen „Espiritu Santo“ (Heiliger Geist). Einerseits zur Ausrichtung der Gedenkfeier, und andererseits um sich um die Bestattungsrituale der Mitglieder der *Cofradía* zu kümmern. Die Teilnahme der Mitglieder an den Festlichkeiten und Ritualen ist obligatorisch, und wenn man dies nicht befolgt, dann muß man die Konsequenzen der Nichterfüllung auf sich nehmen<sup>31</sup>. Die Ämter in der *Cofradía* des Heiligen Geistes in Villa Mella werden vererbt. Sie gehen vom Vater an den ältesten Sohn und von der Mut-

30 A. Schwegler, *Hacia un arqueología afrocolombiana. Restos de tradiciones religiosas bantúes en un a comunidad negrocolombiana*, in: *América negra. Expedición humana a la zaga de la América oculta*, Javeriana, N° 4, Bogotá (Dezember 1992), S. 35-82, hier S. 48.

31 C. Hernández Soto, *Morir en Villa Mella. Ritos funerarios afrodominicanos*, Santo Domingo 1998, S. 27-34.

ter an die älteste Tochter<sup>32</sup>. Zu den Ritualen um den Tod gehören die eigentliche Totenwache, die Bestattung, die Feiern am neunten Tag, am Ende des Jahres, die Musik zu Ehren des Verstorbenen am ersten Jahrestag und ein festliches Ritual namens *Banco*, das am Ende des dritten Jahres durchgeführt wird<sup>33</sup>. Das erste dieser Rituale symbolisiert die beginnende Trennung vom Toten und dessen Vorbereitung in der angemessenen Form. Die Vorbereitung besteht aus einer Waschung und der Ankleidung des Toten. Die Kleidung sollte weiß sein und keine Taschen besitzen, und der Tote sollte so gebettet werden, daß seine Füße Richtung Tür liegen. Auf diese Weise wird er den Weg aus dem Haus finden. Neben der Zeremonie um die Beerdigung soll das Haus des Verstorbenen bis zum neunten Tag nach dessen Tod leer stehen, da die Toten in diesem Zeitraum noch anwesend sind. Bei der Totenwache spielte man während der Gebete bestimmte Instrumente. Diese Tradition stammte aus der Zeit vor dem 18. Jahrhundert und wurde bereits im *Código Carolino* verboten:

„aus diesem Grund verbieten wir, unter Androhung der schlimmsten Strafen, die nachts und heimlich, in den Häusern der Verstorbenen oder ihrer Verwandten, stattfindenden Versammlungen, in denen sie in der Muttersprache zu Ehren des Verstorbenen beten und singen und ihre Riten und Tänze, die sich „Bancos“ nennen, zum Gedenken und zur Ehre [des Verstorbenen] durchführen“<sup>34</sup>.

Bezüglich dieses Verbotes bleiben drei Fragen offen: die erste behandelt die Tatsache des Mangels an Wirksamkeit, wie ich sie schon vorab beschrieben habe. Die zweite die Fähigkeit, die Rituale zu verdecken und sie so bis heute zu erhalten, und zuletzt die Überschneidung der Bezeichnung zumindest für das dritte Abschiedsritual, die auch bis heute erhalten blieb.

Ab dem achten Tag nach dem Tod begeht man die *Novene*, wofür sich die Familienmitglieder und Freunde erneut versammeln, und mit dem Fest beginnen. Im Gedenken an den Toten wird gegessen, getrunken und getanzt. Von diesem Moment an befindet sich der Tote bis zum Fest „*del banco*“, also bis zum dritten Jahrestag, in einer Art Zwischenwelt, da er vom Jenseits noch nicht komplett aufgenommen wird, aber aus der Welt der Lebenden bereits ausgestoßen worden ist, um Konflikte zu vermeiden. Das Erscheinen der Toten kann in den religiösen Zeremonien geschehen, wie im Voodoo,

32 M. E. Davis, *La otra ciencia. El vudú dominicano como religión y medicinas populares*, Santo Domingo 1987, S. 199.

33 Das Todesritual von Villa Mella wird beschrieben in: C. Hernández Soto, *Morir en Villa Mella* (Anm. 31), S. 42-168; M. E. Davis, *La otra ciencia. El vudú dominicano como religión y medicinas populares*, Santo Domingo 1987, S. 190-203; W. Rodríguez Vélaz, *El turbante blanco*, Santo Domingo 1982.

34 Malagón Barceló, *El código negro* (Anm. 24), S. 164.

wo die Toten über ein Medium Kontakt zur Außenwelt aufnehmen, und somit ihre Wünsche und Beschwerden äußern können. Diese Erscheinungen der Toten in der Welt der Lebenden sind ein nahezu fester Bestandteil der Glaubensansichten der afroamerikanischen Gemeinschaften; für die Beförderung der Verstorbenen ins Jenseits bzw. als Hilfestellung für den Übertritt wird von den Familien und Freunden der Verstorbenen eine vielschichtige Gesamtheit an Ritualen verlangt<sup>35</sup>.

Die Notwendigkeit der drei Rituale – Trennung, Bestattung und die neun-tägige Trauer mit der Trauerfeier am Ende des Jahres – zeigen eine Auffassung von der Seele unter den Bewohnern von Villa Mella, die der einiger Völker der Bantú sehr ähnlich ist. In diesen Einstellungen zeigt sich, daß „die Dematerialisierung in Phasen stattfindet, in dem Maße wie sich die Leiche zersetzt. Zu Beginn ihres neuen Lebens befinden sich die Geister der Toten auf dem Friedhof (in einer gewissen Entfernung von den Häusern der Lebenden im Wald); von dort aus kommen sie in der Nacht, um ihre Familienangehörigen zu besuchen. ... Die endgültige Trennung bzw. der abschließende Schritt in die andere Welt, findet an dem Tag statt, an dem die Trauerzeit mit einem Fest beendet wird – fast zwei Jahre nach dem Tod. Der Hinterbliebene bittet den Verstorbenen, nicht zurückzukehren und die Überlebenden dadurch zu belästigen. Aber nichts und niemand kann den Toten verbieten, sich in irgendeiner Weise für die Dinge rund um ihre Familien zu interessieren...“<sup>36</sup>

Die afrikanische Interpretation der Seele, die sich in Etappen in die Welt der Toten begibt, wird in dem von uns behandelten Fall deutlich. Die Toten, die ins Jenseits übergehen, machen sich bemerkbar und spielen im täglichen Leben vieler afroamerikanischer Völker eine Rolle. Es bedeutet, daß die Feste und Rituale notwendig sind, damit der Geist seinen neuen Status in der Gesellschaft genießen kann.

35 C. Hernández Soto, *Morir en Villa Mella* (Anm. 31), passim. Für den kolumbianischen Fall siehe: N. S. Friedemann/C. Patiño Rosselli, *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*, Bogotá 1983, S. 71: „Der Gesang und der Tanz für den Toten helfen dem Verstorbenen, ruhig und zufrieden aus dieser Welt zu gehen“; siehe auch A. Schwegler, *Chima 'n "kongo"*. *Lengua y rito ancestral en el Palenque de San Basilio* (Colombia), 2 Bände, Frankfurt a. M./Madrid 1996.

36 Mulago, *Simbolismo religioso africano* (Anm. 26), S. 190f.

## Was kommt nach der Emanzipation? Ein mikrohistorischer Vergleich Kuba – USA

Sklavereiforschung ist vergleichende Forschung. Auf keinem Gebiet der internationalen Geschichtswissenschaft sind in den letzten dreißig Jahren derartig viele vergleichende Arbeiten vorgelegt worden. Allerdings mangelt es bislang an Arbeiten, die empirische Herangehensweisen an einzelne Mikrosysteme der Sklaverei mit theoretisch orientierten Untersuchungen zu Makrostrukturen der Übergangsetappe zwischen Sklaverei und Freiheit, der so genannten Postemanzipation, verknüpfen.

Postemanzipation vor dem Hintergrund unterschiedlicher Sklavereien<sup>1</sup> ist ein weites Feld. Forschungsstrategisch gibt es wohl zwei Grundrichtungen der Analyse: eher konzeptionell, eher mit soziologisch-theoretischen Modellen, sowie mit den Mitteln der Mikrohistorie sowie einem Mix aus Vergleichs-/Kulturtransfer-Methoden.

Die soziologisch-generalisierende Literatur ist zur Sklaverei in den USA sehr umfassend. Für Lateinamerika liegen vor allem nationale Sklavereigeschichten, Geschichten der Abolition und vereinzelte Regionalstudien vor.<sup>2</sup> Mikrohistorie ist nach unserem Verständnis zunächst historisch-anthropologische Feldforschung unter dem Motto: „näher heran an die Akteure“<sup>3</sup>! Sie kann aber auch dazu dienen, beide Perspektiven „von unten“, aus der Sicht der Akteure, zusammenzuführen.

- 
- 1 S. W. Engerman, *Emancipations in Comparative Perspective. A Long and Wide View*, in: G. Oostindie (Hrsg.), *Fifty Years Later. Antislavery, Capitalism and Modernity in the Dutch Orbit*, Leiden/Pittsburgh 1995, S. 223-241; ders./B. W. Higman, *The Demographic Structure of the Caribbean Slave Societies in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, in: F. W. Knight (Hrsg.), *General History of the Caribbean*, Bd. III: *The Slave Societies of the Caribbean*, London 1997, S. 47-57; Higman, *Plantagensklaverei in Nord-Amerika und der Karibik*, in: *Zeitschrift für Weltgeschichte* 3, (2002) 2, S. 9-23.
  - 2 Siehe etwa für Venezuela: M. Acosta Saignes, *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Valencia 1984; J. V. Lombardi, *Los esclavos en la legislación republicana de Venezuela*, in: *Boletín Histórico*, No. 13 (Enero 1967), S. 43-67; zusammenfassend in ders., *Decadencia y abolición de la esclavitud en Venezuela, 1820-1854*, Caracas 1974; ders., *The Abolition of Slavery in Venezuela: A Nonevent*, in: *Slavery and Race Relations in Latin America*, hrsg. von R. B. Toplin, Westport, Conn. 1974, S. 228-252; M. Rodríguez Arrieta, *Manumisión y abolición en la provincia de Maracaibo (1810-1864)*, Maracaibo 2001.
  - 3 G. Levi, *On Microhistory*, in: P. Burke (Hrsg.), *New Perspectives on Historical Writing*, Oxford 1991, S. 93-113; J. Revel, *Jeux d'échelles: La micro-analyse à l'expérience*, Paris 1996.



Zum Problemkomplex „Postemanzipation“ gab es 1990 nichts in der Literatur. Heute ist „Postemanzipation“ schon eine eigenständige Forschungsrichtung. Die wichtigste Bibliographie ist 2002 erschienen.<sup>4</sup> Mikrogeschichtliche Studien zur Sklaverei sind deshalb so wichtig, weil sie konsequent Sklaven und Sklavinnen bzw. ehemalige Sklaven und Sklavinnen als *Akteure* von Sklaverei, Emanzipation und Postemanzipation in den Mittelpunkt von Untersuchungen stellen und ihre Aktionsräume untersuchen. In Bezug auf das Realitätsproblem werden die Vergleichskriterien sozusagen aus den Archiven und aus der kulturellen Erinnerung von Sklavennachkommen, aus dem historischen Material, induktiv, entwickelt. Diese Kriterien werden konstruiert, wie das erkenntnistheoretische Grundgerüst jedes Textes. Sie bleiben aber dicht an der „historischen Realität“, weil sie nicht nur aus dem diskursiven Geist der Texte oder Modelle erfunden werden.<sup>5</sup> Weil Mikrogeschichte langwierige Feldforschungen voraussetzt, soll vorliegender Versuch zunächst Umriss eines Vergleichs skizzieren. Auf kubanischer Seite wird versucht, vergleichende Fragestellungen mit Methoden der Mikrohistorie auf der Basis von Feldforschungen zu erarbeiten. Auf US-amerikanischer Seite soll versucht werden, die aufgeworfenen Fragen sowohl generell wie unter Bezug auf den Forschungsstand für die Zuckerregion Louisianas zu beantworten.

Ein Vergleich zwischen den USA und Kuba scheint wegen der Größenverhältnisse aus heutiger Perspektive per se asymmetrisch; die Asymmetrie wird noch deutlicher, wenn er sich auf Arbeiten bezieht, die nach Themen, Methoden und regionalen Spezialisierungen sehr unterschiedliche Zugänge zu Sklaverei und Postemanzipation haben. Allerdings darf in Bezug auf das historische Umfeld des Vergleichs darauf verwiesen werden, dass Kuba am Beginn der zweiten Globalisierung, um 1800, Teil eines riesigen Imperiums war, während die jungen USA aus dreizehn kleinen Staaten an der Ostküste Nordamerikas bestanden. Die Asymmetrie ist also relativ – historisch relativ.

4 R. J. Scott/Th. C. Holt/F. Cooper/A. McGuinness (Hrsg.), *Societies After Slavery: A Select Annotated Bibliography of Printed Sources on Cuba, Brazil, British Colonial Africa, and the British West Indies*, Pittsburgh 2002; Ch. Schmidt-Nowara, *The End of Slavery and the End of Empire: Slave Emancipation in Cuba and Puerto Rico*, in: *Slavery & Abolition. A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, vol. 21, Num. 2 (August 2000), Special Issue: After Slavery. Emancipation and its Discontents, hrsg. von H. Temperley, S. 188-207; M. Zeuske (Hrsg.), *Nach der Sklaverei. Grundprobleme amerikanischer Postemanzipationsgesellschaften*, in: *Comparativ* 7 (1997) 1.

5 R. Scott/M. Zeuske, *Property in writing, property on the ground: pigs, horses, land and citizenship in the aftermath of slavery, Cuba, 1880–1909*, in: *Comparative Studies in Society and History. An International Quarterly (CSSH)*, Vol. 44 (October 2002) 4, S. 669-699; Dies., *The Right to have Rights: The Symbolic and Juridical Power of the Oral and the Written in the Claims-Making of Former Slaves, Cuba 1872–1907* (demnächst in *Annales*).

Elemente zur Beantwortung der Frage: „Was kommt nach der Emanzipation?“ können auf individueller oder mikrogeschichtlicher Ebene schon für frühe Zeitpunkte nach Beginn der europäischen Kolonisierung in den Amerikas gefunden werden. Sklavinnen und Sklaven sowie *Freedmen*, *Horros* oder *Libertas/-tos*, Freigelassene, waren in Plantagengebieten zeitig ein starkes demographisches Element kolonialer Stadtbevölkerungen.<sup>6</sup> Sie haben allerdings, vielleicht weil sie stärker zur Anpassung gezwungen waren, im spanischen Bereich kaum einen Rassismus oder stark auffällige Abgrenzungsmechanismen in der sie umgebenden Sklavereigesellschaft hervorgerufen. Andererseits hatten auch nach offizieller Aufhebung der Rechtsform Sklaverei (1888) sklavereiähnliche Arbeitsverhältnisse noch nicht ausgedient. Die alte Sklaverei war durch den Staat, vom imperialen Spanien, schon beim Bau der Infrastrukturen, Hafenanlagen und Festungen etwa in Cartagena de Indias und Havanna erprobt worden. Sie umfasste zum Teil mehr Sklaven als im ländlichen Bereich.<sup>7</sup> Diese Zwangsarbeit fand, sozusagen ohne die Rechtsform Sklaverei, aber mit sich steigerndem Rassismus, noch einmal einen Höhepunkt in den beiden Bauphasen des Panamá-Kanals. In der französischen Bauphase (1881–1895) und in der US-amerikanischen Bauphase (1904–1914)<sup>8</sup> kamen aus der ganzen Karibik (inclusive Kolumbien, Venezuela und den Guayanas) sowie aus Nordafrika und aus den USA Schwarze und Chinesen nach Panamá. Am Panamákanalbau sind auch die beiden ‘Kulturen des Rassismus’, der lateinisch-französische und der US-amerikanische Rassismus, in den Arbeitsregimes sehr schön zu studieren.<sup>9</sup>

### Plattformen, Vergleich und Transfers

Die gemeinsame räumliche Basis der Sklaverei ist begrifflich entweder mit dem Big Picture der „atlantischen Sklaverei“<sup>10</sup>, der frühen Hommage an die kulturelle Blackness „Afroamérica“ oder mit dem Bild eines „Plantation America“ (Wagley) zu fassen. Diese Makrokonzepte können aber nicht oder

6 F. P. Bowser, *The Person of Color in Mexico and Lima, 1580–1650*, in: *Race and Slavery in the Western Hemisphere: Quantitative Studies*, hrsg. von St. L. Engerman and E. D. Genovese, Princeton 1975. Für die USA siehe: C. Dale Goldin, *Urban Slavery in American South, 1820–1860: A Quantitative History*, Chicago 1976.

7 M. Moreno Fraginals, *Peculiaridades de la esclavitud en Cuba*, in: *Islas*, No. 85 (Sept.-Dic. 1986), S. 3-12.

8 M. L. Coniff, *Black Labor on a White Canal: Panamá 1904–1981*, Pittsburgh 1985.

9 L. M. Martínez Montiel, *Negros en América*, Madrid 1992, S. 196-197; I. Cameron, *The impossible dream: the building of the Panama Canal*, London 1971; G. W. Goethals, *The building of the Panama Canal. II, Labor problems connected with the work*, in: *Scribner's Magazine*: Vol. 57, no. 4 (April 1915) S. 395-418.

10 D. Brion Davis, *Looking at Slavery from Broader Perspectives*, in: *American Historical Review* (AHR), vol. 105, No. 2 (April 2000), S. 452-484.

kaum die Differenziertheit der unterschiedlichen Sklavereien erfassen. Deshalb wird dem etwas abgegriffenen Differenz-Strukturbegriff der „Region“ den der mikrohistorischen Plattform vorgezogen. Auch akteurzentrierte Historiker müssen nach dem räumlichen Umfeld ihrer Protagonisten fragen. Auf Kuba entwickelte sich zwischen 1790 und 1886 in den Zuckergebieten die weltweit am schärfsten konturierte Plantagenwirtschaft mit Massensklaverei. Und Kuba wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht nur Erbe des alten Kolonialismus sowie der karibischen und kontinentalen Sklavereien des Ancien régime.<sup>11</sup> Auf der Insel entstand auch eine strukturelle Zweiteilung, die mit der Dichotomie *Cuba grande* und *Cuba pequeña* begrifflich erfasst worden ist. Die Zuckerproduktion im „großen“ Kuba war die exemplarische rurale Exportproduktion und zugleich eine globale Boomwirtschaft des anbrechenden Industrialisierungszeitalters. Das „große“ Kuba zu Beginn des 19. Jahrhunderts umfasste zunächst ganze vier (!) Prozent des Bodenareals der Hauptinsel, es war um das Jahr 1800 etwa mit dem „schönen Tal von Güines“ (Humboldts romantische Sprache) und einigen weiteren gut bewässerten Ebenen in Küstennähe (etwa bei Trinidad oder Santiago de Cuba) gleichzusetzen. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wanderte dieses „große Kuba“ von La Habana im Westen nach Osten in das Um- und Hinterland von Matanzas. In dieses territorial recht kleine Gebilde wurden durch den Sklavenhandel und Schmuggel zwischen 1790 und 1867 etwa 500.000 bis 600.000 afrikanische Menschen verschleppt. Dazu kamen zwischen 1847 und 1870 noch einmal ca. hunderttausend Kantonchinesen, *chinos*. Die modernste Plattform dieser „Cuba grande“ am Ende des 19. Jahrhunderts findet sich eben in unserer Untersuchungsregion, dem Hinterland von Cienfuegos. Hier war auf der Basis des *boom más violento* (Moreno Fraginals) zwischen 1850 und 1880 die strukturell und technologisch modernste Zuckerindustrie (*Central-colonias*) im Umfeld der Abolition<sup>12</sup> der Sklaverei entstanden.

Mit der mikrohistorischen Lupe und dem Motto „näher heran an die Akteure!“ im *jeux d'echelles* (Revel) lassen sich paradigmatische Untersuchungsfelder aus dem „Big Picture“ der atlantisch-amerikanischen Sklaverei, Afroamérica oder Plantation-America herauslösen: das Hinterland von Cienfuegos und die *sugar-parishes* im Süden Louisianas.<sup>13</sup> Sie stellen exemplari-

11 R. Scott, *Three Lives. One War: Rafael Iznaga, Bárbara Pérez and Gregoria Quesada between Emancipation and Citizenship* (demnächst); M. Zeuske, *LUX VERITATIS, VITA MEMORIÆ, MAGISTRA VITÆ – Dieciséis vidas y la historia de Cuba*, in: J. Opatrný/C. Naranjo Orovio (Hrsg.), *Visitando la isla. Temas de historia de Cuba*, Madrid/Frankfurt a. M., Cuadernos AHILA, núm. 9 (2002), S. 161-190.

12 F. Iglesias, *Del Ingenio al Central*, La Habana 1999.

13 R. Scott, *Fault Lines, Color Lines, and Party Lines*, in: Cooper; Holt; Scott, *Beyond Slavery. Explorations of Race, Labor, and Citizenship in Postemancipation Societies*, Chapel Hill/London 2000, S. 61-106; J. C. Rodrigue, *Reconstruction in the cane fields:*

sche Untersuchungsfelder für die landwirtschaftliche Exportproduktion des Zuckers mit Massensklaverei während und vor allem nach der Sklaverei dar.<sup>14</sup> Die Zuckerproduktion in Louisiana war dabei der kubanischen Zuckerproduktion der „Cuba grande“ in direkter Konkurrenz immer unterlegen, vor allem in Bezug auf klimatische Bedingungen, Kapital, Zuzug von Arbeitskräften, Effizienz, Wert und Bedeutung der Produktion für den jeweiligen Staat.

Strukturhistorisch ist die Sache relativ klar, wenn man Ira Berlin und Dale W. Tomich parallel liest: Zunächst kam es in Nordamerika, wie in ganz Amerika (mit Ausnahme von Saint-Domingue, Jamaika und, partiell, Kuba) in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zur Krise der traditionellen Sklavereien.<sup>15</sup> Unter den günstigen Bedingungen der massiven Nachfrage nach unqualifizierter Handarbeit in den Peripherien der zweiten Globalisierung (1800–1860) entwickelte sich aus den drei Sklavensystemen Ira Berlins in Britisch-Nordamerika – das nördliche Nichtplantagensystem (Neu-England-Typus), das System der „alten Sklaverei“ um die Chesapeake Bay (Virginia-Typus) und das eigentliche Plantagensystem im *rice-belt* der Lowlands von Carolina und Georgia bis nach Florida (Carolina/Georgia-Typus: „Von Cape Fear in North Carolina bis zum St. Johns River in Westflorida“)<sup>16</sup> – im Lower Mississippi Valley eine neue Boomzone. Sie zerfiel grob in ein sehr kleines Zuckergebiet in den südlichen Parishes um New Orleans und ein sehr großes Baumwollgebiet. Das neue Sklavensystem Louisianas war zunächst mehrheitlich von Bambara-Sklaven, seit 1800 auch

---

from slavery to free labor in Louisiana's sugar parishes, 1862–1880, Baton Rouge 2001; M. Zeuske, 'Los negros hicimos la independencia': Aspectos de la movilización afrocubana en un hinterland cubano – Cienfuegos entre colonia y república, in: F. Martínez Heredia/R. Scott/O. García Martínez, Espacios, silencios y los sentidos de la libertad: Cuba 1898–1912, La Habana 2001, S. 193–234; M. Tadman, The Demographic Coast of Sugar: Debates on Slave Societies and Natural Increase in the Americas, in: AHR, Vol. 105 (Dec. 2000) 5, S. 1534–1575.

14 R. Scott, Defining the Boundaries of Freedom in the World of Cane: Cuba, Brazil, and Louisiana after Emancipation, in: AHR, Vol. 99 (1994) 1, S. 70–102; Tadman hat gezeigt, dass die klimatischen Bedingungen, die Arbeitsbedingungen und die Vorstellungen der Besitzer, Zucker sei am besten mit Männern zu produzieren, den Zucker zu einem einzigartigen Exportprodukt machten: Tadman, The Demographic Coast of Sugar (Anm. 13).

15 D. W. Tomich, The 'Second Slavery': Bonded Labor and the Transformations of the Nineteenth-century World Economy, in: F. O. Ramírez (Hrsg.), Rethinking the Nineteenth Century: Contradictions and Movement, New York 1988, S. 103–117; Tomich, The Wealth of the Empire: Francisco de Arango y Parreño, Political Economy, and the Second Slavery in Cuba, in: CSSH, No. 1 (2003), S. 4–28.

16 Zu Typologie und Verortung der Sklaverei in Nordamerika in Raum und Zeit bis 1800 siehe I. Berlin, Time, Space, and the Evolution of Afro-American Society on British Mainland North America, in: AHR, Vol. 85 (1980) 1, S. 44–78; siehe auch: L. E. Rivers, Slavery in Florida. Territorial Days to Emancipation, Gainesville, Fla. 2000, S. 6–8.

karibische Sklaven vornehmlich aus Saint-Domingue, Kreolen und Acadiens geprägt, wurde aber seit dem Krieg 1812–1814 von Yankees übernommen.<sup>17</sup>

Wie auf Kuba fand sich im Zucker eine kosmopolitische Herrschicht mit einer (zwangsweise) „globalisierten“ Arbeiterklasse. Die alten Zentren der Sklaverei in Nordamerika wurden zu doppelten Peripherien; in bezug auf den Weltmarkt und in bezug auf das neue Zentrum im Süden. Das größte Sklavenzentrum außerhalb des „neuen“ Südens, der später der Old South genannt worden ist, war die Hafen- und Bankstadt New York. Banker und Händler hingen von der Baumwolle des Südens ab, sie taten alles dafür, dass die Baumwollproduzenten, ihre Agenten, Aufseher und Sklaventreiber gern nach New York kamen. Das machte New York zu einer Art Charleston des Nordens und zu einem gefährlichen Platz für geflohene Sklaven.<sup>18</sup>

New Orleans wurde zur Metropole eines neuen, internen Sklavenhandels in den USA. In den Territorien, die später das Herz des Sklaven-Südens in den USA bildeten, entwickelte sich zunächst ein auf Saint-Domingue und die Karibik bezogenes Modell der Sklaverei. Zentrum wurde Louisiana (Louisiana-Typus). Es gab karibische Transfers zwischen Saint-Domingue, Kuba und Louisiana. Die meisten 1809 aus Kuba vertriebenen „Franzosen“ – die nach der Revolution von Saint-Domingue zunächst nach Kuba geflohen waren – gingen nach Louisiana.<sup>19</sup> Es waren sowohl Pflanzer, wie auch *petit blancs*, Administratoren, Angestellte, Zuckermeister, Chirurgen sowie

17 D. Usner Jr., *Indians, Settlers, and Slaves in a Frontier Exchange Economy: The Lower Mississippi Valley Before 1783*, Chapel Hill/London 1992; G. Midlo Hall, *Africans in Colonial Louisiana: The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century*, Baton Rouge 1992; A. R. Hirsch; J. Logsdon (Hrsg.), *Creole New Orleans. Race and Americanization*, Baton Rouge 1992; R. J. Follett, *The Sugar Masters: Slavery, Economic Development, and Modernization on Louisiana Sugar Plantations, 1820–1860*, 2 Vols., Phil. Diss., Louisiana State University, Ann Arbor 1997; C. Cossé Bell, *Revolution, Romanticism, and the Afro-Creole Protest Tradition in Louisiana 1718–1868*, Baton Rouge/London 1997; W. Johnson, *Soul by Soul. Life Inside the Antebellum Slave Market*, Cambridge, Mass./London 1999; J. Zitomersky, *Culture, classe ou État? Comment interpréter les relations raciales dans la grande Louisiane française avant et après 1803?*, in: *La France et les Amériques au temps de Jefferson et de Miranda, sous la direction de M. Dorigny et M.-J. Rossignol*, Paris 2001, S. 63–89.

18 L. M. Harris, *In the Shadow of Slavery: African Americans in New York City, 1626–1863*, Chicago 2003.

19 F. S. Childs, *French Refugee Life in the United States, 1790–1800*, Baltimore 1940; A. Yacou, *Francofobia y francofilia en Cuba durante las revoluciones francesa y haitiana*, in: *Temas*, No. 11 (1987), S. 119–134; ders., *La expulsión de los franceses del Oriente de Cuba*, in: *Del Caribe*, 6 (1989), Santiago de Cuba, S. 76–88; P. Lachance, *The 1809 Immigration of Saint-Domingue Refugees to New Orleans: Reception, Integration and Impact*, in: *Louisiana History* XXIX (1988) 2, S. 114–124; N. Finzsch/J. O. Horton/L. Horton, *Von Benin nach Baltimore. Die Geschichte der African Americans*, Hamburg 1999, S. 157; C. A. Brasseaux/G. R. Conrad, *The Road to Louisiana: The Saint-Domingue Refugees, 1792–1809*, Lafayette 1992.

*affranchis*, freie Farbige.<sup>20</sup> Zwischen Mai und August 1809 migrierten 5754 Personen von Kuba nach New Orleans. Die Pflanzer machten zunächst Zucker zum Hauptprodukt; der dann neben King Cotton auch ein wichtiges Produkt blieb.<sup>21</sup> 1812 wurde der Staat Louisiana gegründet, der große Mengen von Sklaven aus anderen Staaten der USA aufnahm.<sup>22</sup> Die Masse wurde in New Orleans gekauft und verkauft.<sup>23</sup> Es entwickelte sich der Louisiana-Typus der Sklaverei auf der Basis des Zuckers<sup>24</sup> und der Baumwolle in den Staaten Louisiana, Alabama, Mississippi, Missouri und Arkansas.<sup>25</sup>

Die Zuckerwirtschaft in Louisiana war vor allem wegen der klimatischen Verhältnisse nicht wirklich konkurrenzfähig mit Kuba. Die Sommer waren sehr ähnlich (heiss), die Möglichkeit zu Frosteinbrüchen im Winter aber machte den Anbau in Louisiana zu einer risikvollen Angelegenheit. Zudem zwang die Möglichkeit des plötzlichen Wintereinbruchs die Louisiana-Pflanzer dazu, ihre Sklaven stärker anzutreiben. Im Falle günstiger Verkäufe und Zuckerpreise tendierten diese Pflanzer (wie die auf Saint-Domingue, Kuba und Jamaika) dazu, häufiger junge männliche Sklaven nachzukaufen, was tiefe Auswirkungen auf die Fertilität der Sklavenpopulationen hatte.<sup>26</sup>

Mit der atlantisch-globalen Nachfrage nach Baumwolle und Stimulantien wie Zucker und Kaffee wurde *large-scale*-Sklaverei an den Ufern des Golfes von Mexiko effizient und gewinnbringend. Die Institution Sklaverei, von der die Verfassungsväter (und Alexander von Humboldt) in ihrer aufklärerischen

20 D. E. Everett, *Emigrés and Militiamen: Free Persons of Color in New Orleans, 1803–1815*, in: *Journal of Negro History* 38.4 (1953), S. 377–399; L. Foner, *The Free People of Color in Louisiana and Saint-Domingue*, in: *Journal of Social History*, Vol. 3 (1970) 4, S. 406–430.

21 A. Hunt, *Haiti's Influence on Antebellum Americas. Slumbering Volcano in the Caribbean*, Baton Rouge 1988, S. 47; J. E. Chaplin, *Creating the Cotton South in Georgia and South Carolina, 1760–1815*, in: *Journal of Southern History* 57 (1991) 2, S. 171–200; A. P. Malone, *Sweet Chariot: Slave Family and Household Structure in Nineteenth-Century Louisiana*, Chapel Hill 1992; D. Rice, *The Rise and Fall of Black Slavery*, Baton Rouge 1975, S. 286f.; D. P. Geggus (Hrsg.), *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Columbia 2001.

22 R. L. Paquette, *Revolutionary Saint Domingue in the Making of Territorial Louisiana*, in: D. B. Gaspar/D. P. Geggus, *A Turbulent Time. The French Revolution and the Greater Caribbean*, Bloomington/Indianapolis 1997, S. 204–225.

23 Aber auch in Charleston, Savannah, Mobile und Natchez, siehe: J. W. Blassingame, *Black New Orleans 1860–1880*, Chicago/London 1973; Johnson, *Soul by Soul* (Anm. 17).

24 Follett, *Slavery and Plantation Capitalism in Louisiana's Sugar Country*, in: *American Nineteenth Century History*, Vol. 1 (2000) 3, S. 1–27; J. B. Rehder, *Delta Sugar: Louisiana's Vanishing Plantation Landscape*, Chapel Hill 1999, vor allem Kapitel II und Appendix I.

25 H. D. Woodman, *King Cotton and His Retainers: Financing and Marketing the Cotton Crop of the South*, Lexington 1968; J. H. Moore, *The emergence of the Cotton Kingdom in the Old Southwest: Mississippi, 1770–1860*, Baton Rouge 1988.

26 Tadmán, *The Demographic Coast of Sugar* (Anm. 13).

Rhetorik noch um 1800 wohl gemeint hatten, sie würde schnell unmodern werden, wurde zur Basis einer rasanten Modernisierung tropischer und subtropischer Küstenzonen.<sup>27</sup> So wie das imperiale Spanien Ende des 18. Jahrhunderts versucht hatte, den entstehenden „schwarzen Golf“ zu kontrollieren, wurde der Süden der USA ab 1840 Ausgangspunkt einer Expansion Richtung Süden.<sup>28</sup> Aus beiden Vergleichsblöcken gab es Transfers, in diesem Falle vor allem Emigration einer Wirtschaftskultur von Saint Domingue über Kuba nach Louisiana, später auch von Amerikanern nach Louisiana<sup>29</sup> sowie florierender interner Sklavenhandel entlang des Mississippi (und von Osten nach Südwesten). Der Eisenbahnbau erweiterte die Küstenzonen in die Hinterländer. So bildeten sich aus diesen Transfers die Typen der neuen Sklaverei im Süden<sup>30</sup>, die hier im Vergleich stehen. Der Süden der USA dominierte seit 1890 den Golf; 1898 kam es zur direkten militärischen Expansion der USA gegen die letzten Kolonien Spaniens.

Das „große“ Kuba im Hinterland von Cienfuegos und die Zuckerzone südlich von New Orleans ermöglichen einen von Strukturen und Akteuren sowie Leitfragen ausgehenden Vergleich zwischen Kuba und Louisiana. Die Ergebnisse der empirischen Feldforschungen lassen sich dann soziologisch glätten, sozusagen vom historischen Erdenrest und dem „Staub der Archive“ befreien, und zu Kriterien im Vergleich konstruieren. Methodisch wichtig ist genau dieser, bereits erwähnte Punkt, dass die Vergleichskriterien nicht deduktiv vorgegeben werden, sondern vom Archivmaterial her „konstruiert“ werden. Das sagen wir auch auf die Gefahr hin, nur zu sehr bescheidenen Ergebnissen zu kommen – ein Historikerproblem, das Carlo Ginzburg in die folgende Frage gekleidet hat: Soll die Historikerin, der Historiker: „auf dürftiger wissenschaftlicher Grundlage zu bemerkenswerten Schlüssen gelangen oder auf solider wissenschaftlicher Grundlage zu nebensächlichen?“<sup>31</sup>

Wir sehen drei fundamentale, nicht nebensächliche Felder des Vergleichs. Sie können in drei Fragen gegossen werden, die sich aus der Analyse des lokalen Materials auf Kuba ergeben haben. Erstens: Wohin gingen die ehemali-

27 Follett, *Slavery and Plantation Capitalism* (Anm. 24), S. 3 ff.

28 R. E. May, *The Southern Dream of a Caribbean Empire, 1854–1861*, Baton Rouge 1973; Th. Schoonover, *Napoleon Is Coming! Maximilian Is Coming? The International History of the Civil War in the Caribbean Basin*, in: May (Hrsg.), *The North, the South, and the Atlantic Rim*, Lafayette, Indiana 1995, S. 101–130.

29 Logsdon/Cossé Bell, *The Americanization of Black New Orleans 1850–1900*, in: Hirsch; Logsdon (Hrsg.), *Creole New Orleans* (Anm. 17), S. 201–261.

30 Finzsch/Horton/Horton, *Von Benin nach Baltimore* (Anm. 19), S. 156–167, vor allem S. 166f.; Tadman, *Speculators and Slaves: Masters, Traders, and Slave in the Old South*, Madison 1989; Johnson, *Soul by Soul* (Anm. 17) S. 5–7 (insgesamt wurden zwei Millionen Sklaven in der Antebellum-Periode verkauft).

31 C. Ginzburg, *Mythes, emblèmes, traces*, Paris 1989, S. 179.

gen Sklavinnen und Sklaven, nachdem sich die „Tore der Plantagen“ für sie geöffnet hatten? Zweitens: Welchen Status in der Gesellschaft konnten sie sich sichern bzw. ist die Gesellschaft bereit ihnen zu gewähren? Zum Status gehören drei Grundprobleme – Ansehen, Bürgerstatus und Rechte (Wahlrecht) sowie Eigentum. Bei der Eigentumsfrage müssen die traditionellen, ungeschriebenen Rechte der Sklaven auf den Plantagen beachtet werden und die Rechte auf Zugang zu Landeigentum nach der Sklaverei, die in fast allen modernen Gesellschaften geschriebene Rechte sind. Drittens: Wie gehen die Sklavengesellschaften nach der Emanzipation, als Postemanzipationsgesellschaften, mit dem plötzlichen Zustrom von neuen Unterschichten um? Welche Methoden werden entwickelt, um ihre Arbeitskraft dort, wo sie nach Meinung der Plantagenbesitzer gebraucht wird, zu halten? Welche Grenzen werden aufgerichtet, um die ehemaligen Sklaven in der untersten Stufe der gesellschaftlichen Hierarchie zu halten? Und wie kämpfen die Ex Sklaven und ihre Alliierten dagegen? Aus diesen Fragen ergeben sich drei Problemkomplexe.

Erstens handelt es sich um „Räume der Freiheit“ und das Problem, inwieweit es ehemaligen Sklavinnen und Sklaven gelang, sich *property rights* über diese Räume bzw. Teilgebiete dieser Räume zu sichern und damit eine fundamentale Institution kapitalistischer Gesellschaften, das Eigentumsrecht, für sich wirksam zu machen. Zweitens soll etwas ausführlicher das Problem der „Bedeutung der Freiheit“ behandelt werden, vor allem in Bezug auf Wahlen, *Citizenship* und *the meaning of freedom*.<sup>32</sup> Wahlgesetze und Staatsbürgerschaft stellen immer geschriebenes und öffentliches Recht dar, inwieweit die Praxis der Bürgerrechte ihnen entspricht, bleibt Gegenstand der Debatte.<sup>33</sup> Die Forschung hat hier in letzter Zeit ganz erhebliche Fortschritte gemacht.<sup>34</sup> Drittens schließlich sehen wir den Problemkomplex der „Grenzen der Freiheit“. Unter diesem Gesichtspunkt möchten wir einige Gedanken zu alltäglichem Rassismus, Abgrenzungsstrategien und sozialen Ordnungsmustern der Postemanzipationsphase ehemaliger Sklavengesellschaften in Amerika darlegen.

32 F. McGlynn/S. Drescher (Hrsg.), *The Meaning of Freedom: Economics, Politics and Culture After Slavery*, Pittsburgh 1992.

33 In den USA variierten die Bürgerrechte von Staat zu Staat. Inwieweit eine Verschriftlichung zumindest temporär die Stellung der Sklaven verbesserte oder überhaupt nichts mit der Praxis der Verweigerung von Bürgerrechten zu tun hatte, bleibt auf regionaler und mikrohistorischer Ebene zu untersuchen.

34 H. Sábato, *On political citizenship in nineteenth-century Latin America*, in: AHR, Vol. 106 (2001) 4, S. 1290-1315; E. Posada-Carbó, *Electoral juggling: A comparative history of the corruption of suffrage in Latin America, 1830-1930*, in: *Journal of Latin American Studies* 32 (2000), S. 611-644.



## „Räume der Freiheit“ und Eigentumsrechte

Das Thema hat in unserem Zusammenhang drei wesentliche Aspekte: Grund und Boden als Subsistenzgrundlage, Grund und Boden, Land, als formelles/informelles Eigentum (im Sinne von Besitz-Eigentum)<sup>35</sup> und Grund und Boden als Wohnort (Residenz im Sinne des Wahlrechts, zugleich unterste Ebene der Klientelstrukturen<sup>36</sup>). Da dieses Thema sehr stark mikrohistorisch verankert ist und nur in lokalen Provinzarchiven (mit Notariatsprotokollen und anderen individuellen Rechtsquellen sowie Oral-Historie) analysiert werden kann, werden wir uns bei der Darlegung weitgehend auf unsere lokale Plattform in Kuba beschränken. Zu Louisiana gibt es zu diesem Thema keine Publikation.

Mit der Aufhebung der Sklaverei verloren die Sklavinnen und Sklaven der Zuckerplantagen meist ihre gewohnheitsrechtliche Verfügung über ihre Hütten, deren Ort (eben den „Grund und Boden“ der Hütten) oder ihr Nutzungsrecht an den Sklavenbaracken. Der herbste Verlust dürfte der ihrer Sklavenfelder, der *Conucos*, gewesen sein. Insofern stellte die endgültige Abolition in der Form, wie sie vollzogen wurde, durchaus auch einen Verlust für sie dar. Oft gab es bei Öffnung der Plantagentore auch Konflikte über den Status des beweglichen Eigentums, wie zum Beispiel Schweine, Maultiere oder Hühner bzw. sogar über das Futter, das diese auf der Plantage gefressen hatten.<sup>37</sup>

Zugleich setzte ein Prozess der Ansiedlung der Ex-Sklaven außerhalb der Plantagen/Centrales ein. Dieser Prozess ist – mit dem Risiko, etwas zu stark zu vereinfachen – durch vier Siedlungsdistanzen gekennzeichnet (aus der Perspektive der Plantagen, die den ehemaligen Sklaven und Sklavinnen wenigstens für eine Saison des Jahres noch die sichersten Verdienstmöglichkeiten bot). An den Rändern bzw. Grenzen der Plantagen, in einiger Entfernung von den Plantagen in eigenen Ansiedlungen (sozusagen zwischen den Plantagen), in bereits existierenden ruralen Ortschaften und in Städten des Zuckergebietes. Eine weitere Möglichkeit, die in den romantischen Diskussionen oft betont worden ist, der Massenexodus in die „schwarze Provinz der Freiheit“, Oriente. Dieser Komplex der *Great Migration* lässt sich für die USA relativ gut, für Kuba dagegen weniger gut thematisieren (vor allem, weil sich generalisierende Aussagen zu dieser Distanz dem mikrohistorisch-konkreten Zugriff entziehen).

Für unsere Untersuchungsregion lassen sich erfolgreiche Ansiedlungen ehemaliger Sklavinnen und Sklaven auf allen drei Nah-Distanzen konstatie-

35 Scott/Zeuske, *Property in Writing, Property on the Ground* (Anm. 5).

36 Zeuske, 'Los negros hicimos la independencia' (Anm. 13), S. 193-234.

37 Scott, *Reclaiming Gregoria's Mule: The Meanings of Freedom in the Arimao and Cuanao Valleys, Cienfuegos, Cuba, 1880–1899*, in: *Past & Present* 170 (2001), S. 181-216.

ren. Als Landeigentümer im juristischen Sinne sind ehemalige Sklavinnen und Sklaven als Landkäufer und Landeigentümer in ruralen Siedlungen und Städten nachgewiesen. Dabei fällt auf, dass dieser Prozess des Landkaufs durch ehemalige Sklaven auf Kuba (es handelt sich fast immer um Grund und Boden für eine Hütte und einen Subsistenzgarten, etwa 700 m<sup>2</sup>) massiv etwa ab 1880, am Ende der ersten Unabhängigkeitskriege und ca. sechs Jahre vor der endgültigen Abolition der Sklaverei auf Kuba, einsetzte.<sup>38</sup>

Zweitens wird deutlich, dass die ehemaligen Besitzer oftmals mindestens nicht unglücklich waren (obwohl es zwischen Administratoren und ehemaligen Sklaven gerade um die Frage der Grenzen der Plantagen herbe Konflikte gab), dass sich die an die harte Feldarbeit gewöhnten Menschen an den Grenzen (zum Teil sogar auf dem Gelände) der Plantagen ansiedelten oder eigene „wilde“ Ansiedlungen in deren Nähe anlegten. Das Problem dabei war nur, dass sie ihnen auf keinen Fall bereit waren, geschriebene Eigentumstitel über diesen Grund und Boden zu gewähren. Diese Form der Ansiedlung blieb somit in ihren Augen „illegal“ und juristisch sowie politisch vulnerabel.

In den Augen der ehemaligen Sklaven war dieses Land, ihr „sitio“, nach Gewohnheitsrecht ihr Eigentum; es haben sich zum Teil Sitios solcher Ansiedlungen bis heute erhalten! Die Bewohner sind heute der Meinung, das Land dieser Sitios gehöre ihnen durch „herencia“, Erbschaft. Eine wichtige Rolle bei der Bewahrung dieses informellen Eigentums in Form einer „Erbschaft“ stellte der Status eines Veteranen des Unabhängigkeitskrieges dar. Kaum ein Besitzer wagte es in den ersten Jahren der kubanischen Republik, einen solchen Veteranen, trotz fehlenden Titels, vom Land zu verjagen. Das bedeutet auch, dass es sich bei den immer wieder kurzschlüssig „Landproletariat“ genannten Zuckerrohrsaisonarbeitern keineswegs um besitzlose Proletarier handelte, sondern um ein Kleinbauerntum, das immer wieder – auch und gerade politisch – für eine Verbesserung seines Rechtsstatus zu mobilisieren war. Dieses interstitiäre *Campesinado* bildete sozusagen die soziale, ökonomische, aber auch eine klientelare Ressource der großen Latifundienwirtschaft. Und es hielt das Ideal eines nationalen Staates hoch, der ihnen endlich die ersehnten Titel über das Land bescheren würde. Die Martí-Statuen auf den Plätzen der Dörfer und Ortschaften wurden so zu einer Art republikanischer Gottheiten, vor deren Statuen man für die Erfüllung der Versprechungen der Unabhängigkeitsrevolutionen beten konnte.

Drittens fällt auf, dass es sich bei den Käufern von Land mit Eigentumstiteln in ruralen Städten oder bei *Fincas urbanas* in Städten (sowie kleiner

38 Zeuske, Gender and Slave Emancipation in Cienfuegos and Santa Clara, Central Cuba, in: P. Scully/D. Paton (Hrsg.), Gender and Slave Emancipation in the Atlantic World (demnächst).

Landstücke, *Sitios rurales*, für die Subsistenzlandwirtschaft außerhalb, am Rande dieser urbanen Zentren) oftmals um ehemalige Sklavinnen, also Frauen, handelte. Die allermeisten dieser schwarzen Frauen waren unverheiratete Mütter. Parallel zum Landkauf durch sie wurde unter dem Motto der „Legitimität“ ein neuer Rassismus konstruiert. Er ist in den Notariatsprotokollen am deutlichsten als Textmarker nachweisbar. Dieser Rassismus ist Thema unseres dritten Problemkomplexes über die „Grenzen der Freiheit“.

Viertens wird deutlich, dass der Ansiedlungsprozess ehemaliger Sklavinnen und Sklaven in der Nähe der ehemaligen Plantagen, aber als Eigentümerinnen mit geschriebenen Rechtsurkunden, vom Kolonialstaat in gewisser Weise zu fördern versucht worden ist. Eine neue Munizipalgesetzgebung, die die Bevölkerungszahl der *Cabeceras Municipales* (die unterste Stufe von Munizipien mit eigener Verfügung über einen Teil der Steuern) auf 8000 Einwohner festlegte, wurde erlassen. Dazu kam ein Repeuplierungsprogramm nach dem Ende des ersten Unabhängigkeitskrieges (1868–1878, zum Teil bis 1880). Der Kolonialstaat versuchte so, in einem ersten Reformanlauf, der *Reconstrucción* (*reconstruction*), auch ehemaligen Sklaven, sogar ehemaligen Kriegsgegnern (Mambises), eine Chance als Siedler und kleine Landeigentümer zu geben.<sup>39</sup>

Die lokale Elite der kubanischen Stadtbürger, der *Vecinos*, eher autonomistisch oder nationalistisch und abolitionistisch gestimmt, nahm diese Initiative des Kolonialstaates insofern auf, als sie wegen der Steuern auch an neuen Einwohnern ihrer Städte interessiert war. Zudem benötigten sie wegen der an 1879 ebenfalls eingeführten Wahlen neue Klientelschaften. Aber sie war nicht am Eindringen ehemaliger Sklavinnen und Sklaven in die Zentren ihrer Städte interessiert. In ihren Augen waren die Ex-Sklaven ungebildet. Sie pflegten eine „barbarische“ Kultur. Sie wurden als illegitim stigmatisiert. So entstanden die „schwarzen“ *Barrios*, Stadtviertel, oft in der Nähe der Eisenbahnlinien, mit den bezeichnenden Namen „La Guinea“, „Congo“ oder „Transval“.

Esteban Montejo, der berühmte Cimarrón, verweist für die Zeit nach der Abolition der Sklaverei 1886 auf ein ungelöstes Problem. Er sagt: „Die Conucos existierten weiter, aber nur an wenigen Orten. Für mich haben sich die Neger, mit der Freiheit, nicht mehr um die Conucos gekümmert. Der seines behalten hatte, bearbeitete es während der toten Zeit [*tiempo muerto*, die

39 A. Ferrer, *Insurgent Cuba. Race, Nation, and Revolution, 1868–1898*, Chapel Hill/ London 1999, S. 73; I. Balboa Navarro, *Colonización y poblamiento militar versus independencia. Cuba 1868–1895*, in: *Rábida*, no. 17, Huelva (1998), S. 121–138; Balboa Navarro, *Los brazos necesarios. Inmigración, colonización y trabajo libre en Cuba, 1878–1898*, Valencia 2000, passim; Balboa Navarro, *Transición política y respuesta campesina, Cuba, 1899–1902*, in: *RI*, Vol. LXI (Mayo-Agosto, 2001), Núm. 222, S. 307–329.

Nichtsaison im Zucker]. Ich legte kein Conuco an, weil ich keine Familie hatte“.<sup>40</sup> Wir wissen nicht, auf was sich der Begriff „Conuco“, den Montejo hier verwendet, bezieht. Auf die alten Conucos der Plantagen oder einfach als traditioneller Begriff für die kleinen Landstücke der Subsistenzwirtschaft? Möglicherweise hatten einige Plantagenbesitzer ihren ehemaligen Sklaven einige Conucos an den Rändern der Ingenios als Siedlungsplätze überlassen?

Noch wichtiger aber ist, dass sich zusammen mit der oben angedeuteten Rolle von ehemaligen Sklavinnen als Käuferinnen von Land zwischen 1880 und 1890 eine Vergeschlechtlichung des Landbesitzes andeutet, vielleicht wird man sogar von weiblichen und männlichen Strategien der Eigentums- und Statussicherung sprechen müssen. Montejo bindet „Conuco“ als unzweifelhaft kleines Stück Land, das der Subsistenz diente, an „Familie“. Das verweist auf die generelle Rolle von Frauen bei der Zersetzung der Sklaverei. Der Ankerstein in dieser Argumentation ist die Rolle von Frauen und Conucos bei der Subsistenz und ihr Kampf um diese Conucos. Die Notariatsprotokolle sind voll davon! Die Frauen sicherten aber nicht nur die Subsistenz, sondern sie erwirtschafteten auf den Conucos auch Überschüsse in Geldform, um noch in der Sklaverei gehaltene Familienmitglieder freizukaufen oder wenigstens, um Notare oder Rechtsanwälte zu bezahlen. Nach der Sklaverei sicherten sie der oft informellen Familie (breit gefasst) auf diesen *Sitios rurales* eine prekäre, aber rechtlich abgesicherte Subsistenz. Während ihre männlichen Gefährten bzw. Söhne, die Männer also, ab 1895 in den Unabhängigkeitskrieg zogen und um vollen Bürger-Status sowie Anrecht auf Landbesitz kämpften, hatten die Frauen schon in der Sklaverei den Kampf um Landeigentum aufgenommen. Das war weniger heroisch, aber wie gesagt, die Notariatsprotokolle sind voll davon. Die Quellen (Militärlisten) des Unabhängigkeitskrieges dagegen sind voll von Männernamen; die Frauen (und ihr Anteil an der Emanzipation) wird durch diese Quellen faktisch unsichtbar gemacht; er wird auch unsichtbar durch die männliche Fama, die die Kriegsteilnahme umgab und die durch Erzählungen nach dem Krieg noch gesteigert wurde. Verstärkt wird dieser Eindruck noch durch die Tatsache, dass *nach* dem Krieg eben nur Männer die nationale Ehrenabfindung der *Paga* erhielten. Nur Männer konnten im System des „universellen Wahlrechts“ in die Klientelstrukturen der neuen politischen Kultur der Republik einrücken. Die *Veteranas*, die Frauen der Präfekturen und der *Impedimentas* (Tross) – die mit ihren Männern in der *Manigua*, im Busch, gelebt hatten, bekamen keine Paga, keine patriotische Ehrenrente. Die Narrative über die *Veteranas* existierten nur im lokalen *hidden transcript* der

kubanischen Unterklassen.<sup>41</sup> Insofern war die Republik Kuba (ab 1902) keine schöne weiße Frau mit Jakobinermütze, wie sie in der politischen Ikographie zu finden ist (etwa im Deckengemälde des Präsidentenpalastes). Die Republik war männlich.

Die caudillistischen Klienteln hatten sich bereits während des Krieges oder vorher, etwa mit den Arbeitsgangs im Zucker, formiert. Sie reichten, durch die Wahlgesetzgebung nach dem Kriege formell bestätigt, vom flachen Land über die Munizipalverwaltungen und neuen Landpolizeieinheiten (Guardia Rural) bis hin zu Polizei und Armee sowie zu den Provinzregierungen.<sup>42</sup> Ganz auf der untersten Ebene dienten sie unter anderem auch dazu, der eigenen Klientel die Residenz zu sichern und Vertreibung von dieser Residenz, vor allem von Land, über das kein legaler Titel existierte, zu verhindern. So konnte es geschehen, dass eine solche *herencia*, ein Sitio in gewohnheitsrechtlichem Familienbesitz, einen „weiblichen“ Ursprung hatte, etwa 1880 oder vielleicht sogar schon während der Zeit der Sklaverei als Conuco besetzt worden war. Aber ab 1898 wurde es durch „männlichen“ Status abgesichert. Das Land konnte – wenn die „richtigen“ Klientelbeziehungen existierten – während der ganzen Zeit der sogenannten „kolonialen“ Republik (1902–1959) nicht enteignet werden. Es war aber immer oder oft davon bedroht. Erst die Castro-Revolution überführte dieses Familien-„Erbe“ ab 1960 durch die Agrarreform partiell in geschriebene Eigentumstitel. Das macht eine ihrer Stärken bis heute aus.

Die Führungseliten der Unabhängigkeitsrevolutionen, um auch dieses eher traditionelle Problem zur Sprache zu bringen, haben das allgemeine Problem des (großen) Landeigentums (bzw. dessen Zerschlagung) tunlichst vermieden. Obwohl es Anklänge und verstohlene Debatten gab, den Gegner zu sequestrieren und während des Krieges die *tea*, das Anzünden der Zuckerrohrfelder eines der Hauptmittel des Kampfes in den Plantagenzonen war; obwohl die Masse der Soldaten und viele Offiziere farbige und schwarze Bauern waren. Die antikolonialen Allianzen und die nationale, republikanische Rhetorik waren allemal wichtiger. Aber das Landproblem existierte; zumal im „großen“ Kuba, einer latifundistischen Herrenlandwirtschaft par excellence. Von eher unerwarteter Seite wurde es in den *public transcript* gebracht: von dem Vorgänger von Leonard Wood, Militärgouverneur John R. Brooke. Brooke hatte schon in den siebziger Jahren als junger Major der Unions-Truppen schwarze Wähler in Louisiana geschützt. In den ersten Zeiten der Okkupation durch die USA, Ende 1898

41 F. Martínez Heredia, „Nationalism, Races, and Classes in the Revolution of 1895 and the Cuban First Republic“ (demnächst in Cuban Studies).

42 Zeuske, 'Los negros hicimos la independencia' (Anm. 13), S. 193-234.

und 1899, muss der Druck des Landproblems so groß gewesen sein, dass Brooke im Juni 1899 einen Militärbefehl mit Gesetzescharakter über beweglichen Besitz erließ. Der besagte, dass „autorisierte Soldaten“ des Befreiungsheeres, auf glaubwürdige mündliche Zeugenschaft zweier Männer, dass das jeweilige Pferd vor dem Waffenstillstand zwischen Spanien und den USA in Besitz des Soldaten gewesen sei, dieses unter seinem Namen in das lokale *Registro Pecuario* (Livestock Registry) einschreiben lassen könne.<sup>43</sup> Das war wahrlich ein Bruch der geschriebenen Rechtstitel-Tradition über (bewegliches) Eigentum. Die Landbesitzerelite roch den Gottseibeiums. Monate später musste Brooke angesichts der Proteste einen Rückzieher machen. Er interpretierte den Militärbefehl nun so, dass er nur im Falle anderer mündlicher Ansprüche Gültigkeit beanspruchen dürfe, nicht aber gegen einen geschriebenen Besitztitel über das jeweilige Tier. Aber Pferde und andere Tiere waren gesuchte Besitztümer in der kleinen Subsistenzlandwirtschaft. Pferde verstärkten den Status des Besitzers. Und der Druck der einfachen Soldaten auf ihre ehemaligen Offiziere in den neuen Verwaltungen war groß. Die Lokalverwaltung von Cienfuegos, der Hafenstadt unserer Zuckerregion, verfügte schnell eine Folgeregulung, die sich nicht mehr nur auf „Pferde“, sondern auf „Tiere“ im Allgemeinen bezog.<sup>44</sup>

Ähnlich wie in den USA zu Kriegszeiten scheinen Breschen im Eigentumsrecht nur in Ausnahmезeiten einigen Erfolg gehabt zu haben.<sup>45</sup> Unbewegliches Eigentum, Immobilien, Landbesitz, ist in solche Überlegungen zwar einbezogen worden. Aber es blieb bei Überlegungen. Trotzdem beklagte noch Jahre später ein konservativer kubanischer Politiker, Rafael Martínez Ortiz, bitter den Militärbefehl von Gouverneur Brooke: „Es war ein schlechtes Dekret, das einen furchtbaren Präzedenzfall gesetzt hat“; Ursache von allgemeiner Unwilligkeit und Mißtrauen. Und, noch wichtiger (so Martínez Ortiz), das Gesetz habe dazu tendiert, die Massen des Volkes „ohne Kultur“ (*desprovistas de cultura*) zu einem falschen Verständnis von Moral und Gerechtigkeit zu führen.<sup>46</sup>

43 Der Text des Militärbefehls lautet: „The horses taken by officers or soldiers of the Cuban army during the late war against Spain shall be inscribed in the ‘Registro Pecuario’ as the property of the said officers or soldiers, on their request, provided that they establish, by the testimony of two reputable witnesses, the fact that the said horses were in their possession or in that of the Cuban army on or before the 12th day of August, 1898“.

44 Alles zitiert nach: Scott/Zeuske, „Property in writing, property on the ground (Anm. 5).

45 Scott, Fault Lines, Color Lines (Anm. 13), S. 65-68.

46 R. Martínez Ortiz, Cuba: Los primeros años de independencia Primera parte, 2 Bde., Paris 1929, Bd. I, S. 83-84.

Weder auf Kuba noch in Louisiana kam es zu einer Landreform. Es gibt einen fundamentalen Unterschied zwischen Kuba und Louisiana: die Besitzer in Louisiana waren weniger kapitalkräftig. Außerdem waren sie in gewissem Sinne alle „Kriegsverlierer“. Auf Kuba sorgte der Staat sozusagen sofort im Umfeld der Abolition für die „Schwalben“-Migration von Massen weißer Landarbeiter aus Spanien (besonders Galicien<sup>47</sup>). Die großen Besitzer waren zudem, gemeinsam mit dem Staat, „Gewinner“ des Zehnjährigen Krieges. Es kam im Hinterland von Cienfuegos – wir heben hier nur eine Hauptfolge hervor – zur Bildung einer multirassialen Zuckerarbeiterschaft. In Louisiana aber blieb die Arbeit im Zucker „schwarz“ und wurde auch diskursiv so gehalten, obwohl es auch weiße Arbeiter im Zucker gab.<sup>48</sup> Beide Arbeiterschaften waren männlich (eine der Haupterrungenschaften für rurale Sklavinnen auf Kuba war es, nicht mehr auf dem Feld arbeiten zu müssen) und in Gangs organisiert.

Insgesamt ergab sich in den USA somit ein von Grund auf anderes Bild: Die Masse der befreiten Sklaven verblieb zwar zunächst auf dem Land, das sie bis dahin bearbeitet hatten. Der Weggang von befreiten Sklaven in die Städte des Südens und – zu einem späteren Zeitpunkt – des Nordens ist durchaus vorgekommen, doch hat sich die Forschung auf die auf dem Land verbliebenen Freedmen konzentriert, nicht zuletzt auch deshalb, weil die Emanzipation der Sklavinnen und Sklaven eine temporäre Befreiung war und die rasch greifenden Black Codes und Gesetze gegen „Vagabundieren“ der Mobilität ehemaliger Sklaven enge Schranken setzten.<sup>49</sup> Hinzu kamen die unübersehbaren Probleme der Emanzipation als Konsequenz der militärischen Niederlage des Südens. Die wirtschaftliche Grundversorgung der Bevölkerung war nicht mehr gesichert, auch wenn das *Bureau of Refugees, Freedmen, and Abandoned Lands*, bekannt geworden unter dem Namen *Freedmen's Bureau*, das im März 1865 vom Kongreß der Vereinigten Staaten ins Leben gerufen wurde, sich alle Mühe gab, die plötzlich erwerbslos gewordenen Sklaven mit Lebensmitteln zu versorgen und wieder in die darniederliegende Wirtschaft des Südens einzugliedern. Das *Freedmen's*

47 Naranjo Orovio, La población española en Cuba, 1880–1953, in: dies./Mallo Gutiérrez (Hrsg.), Cuba la perla de las Antillas. Actas de las I Jornadas sobre „Cuba y su historia“, Aranjuez (Madrid) 1994, S. 121–136; Balboa Navarro, Los brazos necesarios (Anm. 39). Zur literarischen Verarbeitung, siehe: C. Loveira, Generales y Doctores, La Habana 2001.

48 Scott, Fault Lines, Color Lines (Anm. 13), S. 68–71; Zeuske, Clientelas regionales, alianzas interraciales y poder nacional en torno a la 'guerrita de Agosto' (1906), in: Islas e Imperios. Estudios de historia de las sociedades en el mundo colonial y post-colonial, núm. 2, Barcelona (primavera 1999), S. 127–156.

49 J. Jones, Between Plantation and Ghetto: Black Women, Work, and the Family in the Urban South, 1880–1915, Wellesley MA 1981.

*Bureau* (FB) dehnte die Arbeit der zahlreichen privaten Hilfsorganisationen inhaltlich und geographisch aus, indem es örtliche Anlaufstellen im ganzen Süden eröffnete, von denen aus sie den befreiten Sklaven oder anderen Kriegsflüchtlingen Hilfsleistungen zukommen ließen. Das FB gab Rationen aus und half auf diese Weise 150.000 Menschen allein im ersten Jahr seiner Existenz. Es fungierte als Schulaufsicht im Süden und half den befreiten Sklaven bei der Formulierung ihrer Arbeitsverträge mit den ehemaligen Plantagenbesitzern und jetzigen Pachtherren. Es gewährte Unterstützung bei der Legalisierung von Sklavenehen, half bei der Errichtung von Geschäften und beim Landerwerb. Die Mitarbeiter des FB nahmen die offiziellen Beschwerden von ehemaligen Sklaven entgegen, die von ihren ehemaligen Besitzern weiter malträtiiert wurden, verhandelte in ihrem Namen mit Weißen, und schalteten sich in Familienkonflikte und Auseinandersetzungen innerhalb der schwarzen Gemeinschaft ein.<sup>50</sup> Eine ähnliche Institution war im lateinamerikanischen Bereich und speziell auf Kuba nicht vorhanden. Das FB war ein nicht zu unterschätzender Transmissionsriemen für die Reform des Gesellschaftssystems im Süden. Gleichzeitig wandte es sich der Reform des Wirtschaftslebens und der Politik des Südens zu, alles in allem geradezu unübersehbare Probleme.

Die meisten *African Americans* hatten ganz klare Vorstellungen davon, was „Freiheit“ bedeutete: Nicht mehr an dem Platz leben zu müssen, an dem sie gefangengehalten worden waren. Einige Pflanzer beschwerten sich bitterlich über die „Undankbarkeit“ ihrer ehemaligen Sklaven, die sie als Deserteure in einer Zeit wahrnehmen, in der ihre Arbeitskraft dringender denn je benötigt wurde. Einige Offiziere der US-Armee bemerkten, daß eine große Anzahl von Schwarzen die Landstraßen als „Vagabunden“ bevölkerten. In Wirklichkeit waren sehr viele Freedmen unterwegs, um ihre verschollenen Freunde oder Familienmitglieder zu finden, die von irgendeinem Sklavenbesitzer vor Jahren verkauft worden waren. Die Freedmen wollten ihre Familien wieder zusammenbringen und legten mitunter Hunderte von Meilen zu Fuß zurück, weil sie Gerüchten auf den Grund gehen wollten, die besagten, ihre Verwandten seien hie oder dort gesehen worden. Das FB geriet unter großen politischen Druck, den Arbeitskräftemarkt zu stabilisieren, indem sie die Menschen auf dem Land festhielt und sie daran hinderte, in die Städte des Südens zu migrieren. Schließlich erforderte es die wirtschaftliche Situation des Südens, dass die Agrarproduktion so schnell wie möglich wieder angekurbelt werden sollte. Aus diesem Grunde verwendete sich das FB energisch dafür, daß ehemalige Sklaven Arbeitsverträge mit ihren Pflanzern

---

50 Ph. Sheldon Foner (Hrsg.), *Black workers: a documentary history from colonial times to the present*, Philadelphia 1989.



unterzeichneten und ließen sich so für die Interessen der wirtschaftlichen Elite instrumentalisieren.<sup>51</sup> Wo es zur erfolgreichen Migration von African Americans kam, ist in der Forschung ein zweifacher Fokus auf die Exodusters nach Kansas<sup>52</sup> oder auf die urbane Migration in den Jahren nach 1880 unübersehbar.<sup>53</sup> Obwohl die Lebensbedingungen für African Americans nach 1865 miserabel waren, wollten die meisten von ihnen auf dem Land bleiben. Die Mehrzahl verblieb deshalb im ländlichen Süden. Eine beträchtliche Zahl träumte von Selbständigkeit und Unabhängigkeit als Farmer im Westen der USA. Einige verließen den Süden in Richtung New Mexiko, Arizona oder Colorado. Ganze Gruppen aus North Carolina und Mississippi siedelten sich in Kansas und Nebraska an. Man kann von mindestens 98.000 African Americans ausgehen, die auf diese Weise in den Westen wanderten.<sup>54</sup>

- 
- 51 M. Abbott, *The Freedmen's Bureau in South Carolina, 1865–1872*, Chapel Hill SC, 1967; G. R. Bentley, *A History of the Freedmen's Bureau*, New York, 1974; P. A. Cimbala, *Under the Guardianship of the Nation: The Freedmen's Bureau and the Reconstruction of Georgia, 1865–1870*, Athens GA, 1997; Cimbala, R. M. Miller., *The Freedmen's Bureau and Reconstruction*, New York, 1999; B. A. Crouch, *The Freedmen's Bureau and Black Texans*, Austin TX, 1992; S. E. Dollar, *The Freedmen's Bureau Schools of Natchitoches Parish, Louisiana 1998*; Randy Finley, *From Slavery to Uncertain Freedom: the Freedmen's Bureau in 1865–1869*, Fayetteville AK, 1996; W. S. McFeely, *The Freedmen's Bureau: A Study in Betrayal*, Dissertation Yale, 1981; Donald G. Nieman, *The Freedmen's Bureau and Black Freedom*, New York, 1994.
- 52 R. G. Athearn, *In Search of Canaan: Black Migration to Kansas, 1879/80*, Lawrence KS, 1978; N. I. Painter, *Exodusters: Black Migration to Kansas after Reconstruction*, Lawrence KS 1986; G. A. Devlin, *South Carolina and Black Migration, 1865–1940: In Search of the Promised Land*, New York, 1989.
- 53 M. L. Cooper, *Bound for the Promised Land: the Great Black Migration*, New York, 1995; E. M. Goodwin, *Black Migration in America From 1915 to 1960: an Uneasy Exodus*, Lewiston, 1990; R. B. Grant, *The Black Man Comes to the City: a Documentary Account From the Migration to the Great Depression, 1915 to 1930*, Chicago, 1972; G.W. Groh, *The Black Migration, the Journey to Urban America*, New York, 1972; J.A. Grossman, *A Dream Deferred: Black Migration to Chicago, 1916–1921*, Dissertation, University of California, Berkeley CA 1982; Ders., *Land of Hope: Chicago, Black Southerners, and the Great Migration*, Chicago, 1989; A. Harrison, *Black Exodus: The Great Migration From the American South*, Jackson FL, 1991; F. Henri, *Black Migration: Movement North, 1900–1920*, Garden City NY, 1976; D. M. Johnson; D. Milo, and R. R. Campbell, *Black Migration in America: a Social Demographic History*, Durham NC, 1981; M. E. Jones, *Black Migration in the United States With Emphasis on Selected Cities*, Saratoga, CA, 1980; I. Katznelson, *Black Men, White Cities: Race, Politics, and Migration in the States, 1900–1930, and Britain, 1948–1968*, Chicago, 1976; N. Lemann, *The Promised Land: the Great Black Migration and How It Changed*, New York, 1991; C. Marks, *Farewell – We're Good and Gone: the Great Black Migration*, Bloomington, 1989; K. L. Phillips, *Heaven Bound: Black Migration, Community, and Activism in 1915–1945*, Dissertation Yale 1992; E. H. Pleck, *Black Migration and Poverty*, Boston, 1865–1900, New York, 1979.
- 54 J. H. Franklin, *From Slavery to Freedom: A History of Negro Americans*, New York, 1988, S. 278.

Was die Black Codes angeht, so kann man schon in den 1860er Jahren feststellen, dass ehemalige Sklavenbesitzer mittels dieser lokalen Gesetze versuchten, zum Status quo ante zurückzukehren, indem sie ihre Autorität über die schwarzen Arbeitskräfte wiederherstellten. Diese Sondergesetze schränkten die Bewegungsfreiheit schwarzer Arbeiter ein, begrenzten ihre Möglichkeiten, am Wirtschaftsleben als Lohnarbeiter oder Selbständige teilzunehmen und verweigerten ihnen grundlegende politische Rechte. *Vagrancy Laws*, die nach Hautfarbe diskriminierten, reduzierten die ehemaligen Sklaven trotz ihrer Emanzipation auf den rechtlichen Status von Objekten. Die Folge der rigorosen Anwendung dieser Gesetze war ein übermäßiges Anschwellen der Zahl der zu Gefängnisstrafen verurteilten African Americans, die dann als billige Arbeitskräfte an Unternehmer und Pflanzer „vermietet“ wurden oder in *Chain Gangs* zum Einsatz kommen konnten.<sup>55</sup> Ähnliche Gesetze waren auf Kuba zur Zeit der Kolonie üblich, die nationale Rhetorik der Unabhängigkeitskämpfe und der formale Bürgerstatus für alle machte sie aber nach 1902 undenkbar.

Auch wenn nur eine Minderheit der Freedmen in den USA wirklich verurteilt wurde und eine längere Zeit im Strafvollzug arbeiten mußten, darf man die abschreckende Wirkung, die die Black Codes und Vagrancy Laws erzielt haben müssen, nicht unterschätzen. Es ist wohl kein Zufall, dass eine wirkliche Migration in den Norden erst im Laufe der 1880er und 1890er Jahre einsetzte, als sich die politische und wirtschaftliche Situation von African Americans im Süden nach dem *Kompromiß von 1876* noch einmal

---

55 Zum industriellen Einsatz von ehemaligen Sklaven als Strafgefangene in den Städten des Südens siehe W. D. Lewis, *The Emergence of Birmingham as a Case Study of Continuity between Antebellum Planter Class and Industrialization in the 'New South'*, in: *Agricultural History* 1994 68(2), S. 62-79; J. A. Drobney, *Where Palm and Pine Are Blowing: Convict Labor in the North Florida Turpentine Industry, 1877-1923*, in: *Florida Historical Quarterly* 1994 72(4), S. 411-434; D. Berry, *Free Labor He Found Unsatisfactory: James W. English and Convict Lease Labor at the Chattahoochee Brick Company*, in: *Proceedings and Papers of the Georgia Association of Historians* (1990) 11, S. 117-125; J. D. M. Griffiths, *A State of Servitude Worse than Slavery: The Politics of Penal Administration in Mississippi, 1865-1900*, in: *Journal of Mississippi History* 1993 55(1), S. 1-18; A. C. Lichtenstein, *„Good Roads and Chain Gangs in the Progressive South: 'The Negro as a Slave'“*, in: *Journal of Southern History* 1993 59(1), S. 85-110; Ders., *The Political Economy of Convict Labor in the New South*, Dissertation University of Pennsylvania 1990; M. A. Myers; J. L. Massey, *„Race, Labor, and Punishment in Postbellum Georgia“*, in: *Social Problems* 1991 38(2), S. 267-286; D. R. Walker, *Penology for Profit: A History of the Texas Prison System, 1867-1912*, College Station TX, 1988; R. G. Sheldon, *„From Slave to Caste Society: Penal Changes in Tennessee, 1830-1915“*, in: *Tennessee Historical Quarterly* 1979 38(4), S. 462-478. Die Forschung findet sich zusammengefaßt in N. Finzsch, *„The Obsession with Work“: Criminology, Labor, Convict Labor, and Social Control in Nineteenth and Twentieth-Century America*, unpublished MS, Köln 2001 (im Druck).

verschlechterte.<sup>56</sup> In der Mitte der 1870er Jahre hatte der Terrorismus weißer Suprematisten die Widerstandskraft der African Americans und der Republikanischen Partei im Süden so weit erschüttert, daß die Demokraten zunächst auf örtlichem Niveau, später auch auf der Ebene der Bundesstaaten wieder an die Macht kamen. Damit verschwanden die letzten Möglichkeiten der African Americans, effektiv Widerstand zu leisten. Der Süden der *Reconstruction* verwandelte sich in den „Solid South“, in dem Jim Crow-Gesetze das „legal“ absichern sollten, was illegale Mittel vorher als *fait accompli* geschaffen hatten.

### „Bedeutung der Freiheit“: Wahlen, *Ciudadanía* und *Meaning of Freedom*

Wahlen wurden auf Kuba schon unter spanischer Herrschaft seit 1879 abgehalten. Allerdings erst im letzten Jahr spanischer imperialer Herrschaft, 1898, unter den Bedingungen der „Constitución Autonómica“ mit de facto „universellem“ (männlichen) Wahlrecht.<sup>57</sup> In Spanien selbst war dieses *Procedere* schon mit der spanischen Wahlgesetzgebung von 1890 eingeführt worden. Die regionale Erweiterung dieses „suffragio universal“ für alle Männer ab vollendetem 25. Lebensjahr konnte das Imperium nicht retten.<sup>58</sup> Die Untertanen des spanischen Königs, de jure „Spanier“, wollten lieber Bürger ihres eigenen Vaterlandes sein, „Kubaner“, Portorikaner und „Philippinier“.

Trotz der Hindernisse, die die US-Okkupation (1898–1902)<sup>59</sup> aufrichtete, beschloss die erste Verfassungsgebende Nationalversammlung des unabhängigen, aber noch besetzten Kuba, das universelle (männliche) Wahlrecht ab dem vollendeten 21. Lebensjahr. Das Wahlrecht war ein Angelstein der neuen republikanischen Verfassung (1901). Alle männlichen Kubaner waren somit gleich vor dem Gesetz. Die Transformation vom Sklaven zum Bürger mit vol-

56 Dieser Kompromiss beinhaltete die vollkommene Selbstbestimmung des Südens, den Abzug der letzten (symbolischen) Truppen der US-Armee aus dem Süden und die zunehmende Restitution der alten Arbeitsverfassung (weiße Kontrolle des Landes, überwiegend schwarze Arbeitskräfte, die nur nominell Lohnarbeiter waren) auf dem Lande unter dem Deckmantel des Sharecropping (Peonage); für die Zuckerwirtschaft Louisianas siehe: Scott, *Fault Lines, Color Lines* (Anm. 13), S. 65–71.

57 Zu den historischen Hintergründen siehe: J. M. Fradera, „Why Were Spain's Special Overseas Laws Never Enacted?“, in: R. Kagan; G. Parker (eds.), *Spain, Europe and the Atlantic World: Essays in Honor of John H. Elliot*, Cambridge 1995, S. 335–349, J. Markoff, *Where and When was Democracy Invented?*, in: *Comparative Studies in Society and History* (CSSH), Vol. 41 (1999) 4, S. 660–690.

58 I. Roldán de Montaud, *Política y elecciones en Cuba durante la Restauración*, in: *Revista de Estudios Políticos* 104 (Nueva Época) (Abril/Junio 1999), Madrid, S. 245–287, hier S. 287.

59 Zeuske, *Insel der Extreme. Kuba im 20. Jahrhundert*, Zürich, 2003.

len Rechten, *Ciudadanía* („slave to citizen“<sup>60</sup>), wie es Frank Tannenbaum genannt hatte, war nirgendwo in Lateinamerika so kurz wie auf Kuba (1886–1901); allerdings hatte, mit Ausnahme Brasiliens, auch nirgends die endgültige Abolition so lange hinausgezögert werden können.<sup>61</sup> Die Bedeutung der Freiheit wurde auf Kuba durch das faktische Zusammenfallen von Abolition (1886), Auseinandersetzungen zwischen Kolonialstaat und kubanischer nationalistischer Bewegung um die Loyalität der Inselbevölkerung sowie die Unabhängigkeitskriege (1868–1878, 1879–1880 und 1895–1898) geprägt. Vor allem der letzte Krieg gegen Spanien 1895 bis 1898 spielte eine wichtige Rolle. Allerdings nicht so sehr für die ehemaligen Sklaven und Sklavinnen selbst, denn sie waren in der Mehrzahl schon höheren Alters. Die letzten Sklavenschiffe waren um 1870 angekommen und die Ley Moret hatte ab 1870 rückwirkend für 1868 alle neugeborenen Sklavenkinder sowie die Sechzigjährigen befreit. Wichtiger waren die Kriege für das Freiheits- und Status-Verständnis der Generation, die während des engeren Prozesses der Emanzipation auf Kuba geboren worden war (1868–1886). Deren Mütter, die meist unverheiratet waren und deshalb dem Rassismus *und* dem Stigma der Illegitimität unterlagen, waren während ihrer Jugend noch Sklavin gewesen. Ihre Söhne waren formal schon „frei“. Aber selbst als der spanische Kolonialstaat den Wahlzensus weit öffnete – im Kampf um die Loyalität der Unterschichten – waren sie nicht wahlberechtigt (Wahlalter ab 25. Lebensjahr). Als die Ältesten ihr 25. Jahr vollendeten, brach der Unabhängigkeitskrieg aus. Als Soldaten und nach dem de facto Sieg 1898 hatten die überlebenden *Muchachones* (so wegen ihrer Jugend genannt) einen hohen Status.<sup>62</sup> Als Veteranen und Libertadores des Vaterlandes konnten sie nicht einmal von der Okkupationsmacht ihrer politischen Rechte beraubt werden. Leonard Wood musste – gegen seine rassistischen Überzeugungen – bei den ersten Wahlen auf Kuba (1900) eine besondere „soldier clause“ einführen, die es den Veteranen trotz des hohen Kultur – oder Vermögenszensus gestattete, ihr Wahlrecht auszuüben. Trotz des rassistischen Wahlzensus der Besatzungsmacht kam es in den ersten Munizipalwahlen 1900 zu einer stabilen Kontrolle der kommunalen Ebene durch independentistische Veteranen, die meist zugleich eine „rassenblinde“ Politik im Sinne der Klienteln des Unabhängigkeitskrieges betrieben. Suprematismus wie in Louisiana spätestens mit dem Sieg der Demokraten 1876 war auf Kuba unmöglich. Einige der schwarz-weißen Klienteln des Unabhängigkeitsheeres

60 Zur politischen „Citizenship“ in Lateinamerika im 19. Jahrhundert, siehe: Sábato, On Political Citizenship, in: AHR, Vol. 106 (October 2001) 4, S. 1290–1315.

61 F. Tannenbaum, *Slave and Citizen. The Negro in the Americas* [1946], Boston 1992; Fuente, 'A Nation for All': Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba, Chapel Hill/London 2001.

62 Zeuske, 'Los negros hicimos la independencia' (Anm. 13), S. 193–234, hier S. 206f.

wurden direkt in die Guardia Rural übernommen, während in Louisiana die Staatsmilizen (die die schwarzen Wähler geschützt hatten) 1876 aufgelöst wurden.<sup>63</sup> Der kubanische Staat sorgte dann ab 1903/04 mit der so genannten Paga (Ehrenabfindung für Veteranen des Unabhängigkeitskrieges) dafür, dass diese meist einfachen farbigen oder schwarzen Bauernsoldaten Geld in Landeigentum mit vollen juristischen Titeln investieren konnten.<sup>64</sup>

Die Frage, wohin die SklavInnen gingen, nachdem die „Tore der Plantagen“ sich geöffnet hatten, genauso wie die Frage, welchen Status sie in der Gesellschaft einnahmen, können vor allem für die USA nicht unabhängig voneinander diskutiert werden, da geographische und soziale Mobilität sich bedingten, nach 1880 zunehmend in umgekehrt proportionaler Weise. Ein Wahlrecht gab es für African Americans nach 1865 nur in Ausnahmen in Gebieten, in denen bewaffnete Selbsthilfe und/oder ausreichende Präsenz der US-Armee dieses Wahlrecht sicherte, nach 1876 nur noch in wenigen Fällen. In Louisiana gab es quasi kein Wahlrecht mehr für Schwarze. Im Bereich des Wahlrechts tat sich ein riesig breiter Golf auf zwischen der offiziellen Gewährung des Wahlrechts durch den 13., 14. und 15. Verfassungszusatz der US-Verfassung und seiner praktischen Implementierung durch Lesetests und *Grandfather-Clause*, dem funktionalen Äquivalent des fehlenden Nachnamens im kubanischen Beispiel. Dies zusammengenommen führte nicht zum „Bürgerrecht zweiter Klasse“, sondern zur vollkommenen politischen und ökonomischen Dominanz der Weißen, die erst mit der zweiten Bürgerrechtsbewegung nach 1945 durchbrochen werden konnte.

Obwohl schwarze Führer im Laufe der 30 Jahre immer wieder zu gewaltsamen Widerstand aufriefen, wußten die African Americans des Südens, daß nach dem „Kompromiss von 1876“ und dem Abzug der letzten Truppen des Nordens 1877 gewaltsamer Widerstand sinnlos war. Der politische Kompromiß des Jahres 1876 brachte dem Republikaner Rutherford B. Hayes zwar die Präsidentschaft, sorgte aber auch für verstärkte Investitionen des Bundes im Süden und den Abzug der wenigen im Süden verbliebenen US-Truppen. Ein informelles Abkommen zwischen Demokraten und Republikanern besagte, dass der Süden in Zukunft die Angelegenheit der

63 Scott, *Fault Lines, Color Lines* (Anm. 13), S. 71f.

64 Zeuske, *The Cimarrón in the Archives: A Re-Reading of Miguel Barnet's Biography of Esteban Montejo*, in: *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, vol. 71, no. 3 & 4 (1997), S. 265-279; *Der Cimarrón und die Archive. Ex-Sklaven, ethnische Gewalt und Ideologie auf Kuba*, in: *Grenzgänge. Beiträge zu einer modernen Romanistik*, 4. Jg., H.8 (1997), S. 122-139; Zeuske, *El „Cimarrón“ y las consecuencias de la guerra del 95. Un repaso de la biografía de Esteban Montejo*, in: *Revista de Indias: Cuba 1898*, A. García/C. Naranjo Orovio (coords.), vol. LVIII, enero-abril, 1998, núm. 212, S. 65-84; Zeuske, „Más novedades de Esteban Montejo“, in: *Del Caribe, Santiago de Cuba*, Nr. 38 (2002), S. 95-101.

Demokraten sein sollten (*home rule*) und sich die Republikaner aus der „Rassenpolitik“ des Südens heraushalten würden (*leave alone policy*).<sup>65</sup> Mit dieser Abkehr von ihrer bisherigen Politik der Unterstützung der African Americans vollzog die Republikanische Partei eine Kehrtwendung, die sich seit längerer Zeit angekündigt hatte.<sup>66</sup> Die Republikaner hatten sich zwischen 1866 und 1876 von einer Partei des Kleinbürgertums und der Arbeiterschaft zu einer Partei des Großkapitals gewandelt. Dabei wurden neben den Belangen der African Americans die der Frauen und Arbeiter ausgeschlossen. Die ideologische und politische Annäherung der Demokratischen und der Republikanischen Partei in der „Rassenfrage“, die Entwaffnung der lokalen schwarzen Milizen im Süden und die Unterwerfung freier schwarzer Arbeit als *Sharecropping* mit Knebelverträgen, hatten gegen Ende der 1870er Jahre den geringen politischen Einfluß, den African Americans im Süden hatten ausüben können, nahezu beendet.<sup>67</sup>

Angeichts der langanhaltenden Wirtschaftskrise, die im Süden schon vorher, im Rest der Union 1873 eingesetzt hatte, und abnehmender Chancen für Schwarze, im Süden ein Aus- und Weiterkommen zu finden, sowie zunehmender rassistischer Gewalt gegen Afro-Amerikaner, entschieden sich viele von ihnen, den Süden zu verlassen. Für viele African Americans, wie für den ehemaligen Soldaten und politischen Aktivisten Henry Adams, war der Süden unerträglich geworden. Schwarze konnten in einer Gesellschaft, deren politische, wirtschaftliche und kulturelle Ressourcen ausschließlich von Weißen kontrolliert wurden, die das Ende der Sklaverei nie akzeptiert hatten, nicht auf Gerechtigkeit und Anerkennung ihrer Bürgerrechte hoffen.<sup>68</sup>

Die „Grenzen der Freiheit“ waren seit 1876 und seit der Niederlage des von den Knights of Labor organisierten Streiks der Zuckerarbeiter 1887 in feste Color Lines umgewandelt worden, dass nur noch die Akzeptanz der Ohnmacht, langfristiges Wirken auf weniger visiblen Gebieten (wie den Freimaurer-Gesellschaften) oder der Wegzug blieben.<sup>69</sup> Auch in Louisiana war das traditionelle vielstufige Rassenschema zu einer Zwei-Farben-

65 G. C. Wright, *Racial Violence in Kentucky, 1865-1940*. Baton Rouge LA., 1990, S. 162.

66 W. C. Hine, *Frustration, Factionalism and Failure: Black Political Leadership and the Republican party in Reconstruction Charleston*, Ph.D.-thesis, Ann Arbor MI.: Kent State University, 1979; allgemeiner: R. B. Sherman, *The Republican Party and Black America from McKinley to Hoover, 1896-1933*, Charlottesville VA., 1973.

67 Zur Zusammenarbeit der Republikaner mit den Demokraten auf lokaler Ebene siehe: R. B. Nash; R. L. Hume; R. Zafar, *God Made Man, Man Made the Slave: the Autobiography of George Teamoh*, Macon GA., 1990, S. 130 f.; J. F. Stover, *The Railroads of the South, 1865-1900: A Study in Finance and Control*, Chapel Hill NC., 1955, S. 99-121.

68 Foner (Hrsg.), *Black workers* (Anm. 51), S. 599.

69 Scott, *Fault Lines, Color Lines* (Anm. 13), S. 75-81.

Ordnung komprimiert worden: „God Almighty has himself drawn the color line“<sup>70</sup>, konnte 1887 Gouverneur McEnery schreiben. Es setzte ein, was mit Recht die *Great Migration* genannt worden ist: Der Weggang afro-amerikanischer Bewohner der Städte des Südens zwischen 1890 und 1930.<sup>71</sup> 1880 betrug die weiße Migrantenbevölkerung New Yorks 39,7 Prozent der Gesamtbevölkerung, während nur 1,6 Prozent Afro-AmerikanerInnen waren. In Chicago sah es ganz ähnlich aus: 40,7 Prozent weiße ImmigrantInnen im Vergleich 1,3 Prozent African Americans.<sup>72</sup> Vor 1900 lebten 90 Prozent aller African Americans unterhalb der Mason-Dixon Line, wo sie sich aus den angegebenen Gründen auf dem Lande konzentrierten. Mit den Wirtschaftskrisen von 1873 und 1893 und der zunehmenden Gewalt im Süden wurde die Migration nach Norden eine Alternative zum Leben im Süden, und so verließen zwischen 1920 und 1930 allein 900.000 Schwarze den Süden.<sup>73</sup>

Chicago erlebte eine Massenzuwanderung, die während der zwanziger Jahre ihren Höhepunkt durchlief, als innerhalb von 18 Monaten mehr als 50.000 Zuwanderer aus dem Süden dort ankamen.<sup>74</sup> Zwischen 1910 und 1920 nahm die schwarze Bevölkerung Chicagos von von 65.000 auf 109.000 zu.<sup>75</sup> Diese Frage müsste für vergleichbare Gebiete untersucht werden. Bei dem gegenwärtigen Stand deuten sich folgende Unterschiede an: Auch auf Kuba gab es eine „große“ Migration in Städte oder nach Osten. Es scheinen sich zwei Zeiträume anzudeuten: vor 1860 und nach 1920 (mit der großen Zuckerkrise). Aber die relativ günstigen Bedingungen für den Landerwerb durch ehemalige SklavInnen schon während der letzten Phase der Kolonialzeit und die Klientelschaften sowie die „schützende“ Rolle der nationalistischen Rhetoriken für den infomellen Landbesitz bewirkten – auch und besonders für das entwickeltste Gebiet der Zuckerproduktion auf Kuba –, dass die SklavInnen blieben. Das „universelle“ männliche Wahlrecht als das „Recht, Rechte zu haben“, verstärkte die sozusagen räumlich inklusive Tendenz, in der eigenen Region zu bleiben.

70 New Orleans Weekly Pelican, 15. Oktober 1887, zit. nach ebenda, S. 81, Anm. 74.

71 K. L. Kusmer, *A Ghetto Takes Shape: Black Cleveland, 1870–1930*, Urbana/Chicago/London 1976, S. 157–173.

72 Wilson, *The Decline*, S. 63.

73 C. H. Hamilton, *The Negro Leaves the South*, in: *Demography* 1, 1964, S. 279; zit. nach: Wilson, *The Decline*, S. 66.

74 Chicago Commission on Race Relations (Hrsg.), *The Negro in Chicago: A Study of Race Relations and a Race Riot*, Chicago 1922.

75 H. R. Lynch, *The Black Urban Condition: A Documentary History, 1866–1971*, New York 1973, S. 427.

## Grenzen der Freiheit: soziale Schichtung, Abgrenzungsstrategien und Rassismus

Bei dem dritten Problemkomplex meinen wir nicht so sehr die relativ gut untersuchten Rassenideologien und -diskurse oder Argumentations- und Handlungsstrategien der Abolitionisten bzw. Antiabolitionisten auf der Basis von Rassenleitbildern, des so genannten „wissenschaftlichen Rassismus“<sup>76</sup> oder Textfiguren wie „Haiti“.<sup>77</sup> Es ist auch bekannt, dass die Südstaatenelite, um die Arbeitskräfte dort zu halten, wo sie nach Meinung der Plantagenbesitzer gebraucht wurden, Mittel des mittelbaren und unmittelbaren Zwangs, der Herrschaft (im Gegensatz zur diskursiv hergestellten und vermittelten „Macht“) entwickelte, nämlich die Black Codes, die Peonage, das Lynching als Mittel der sozialen Kontrolle und des Strafsystems, mit dem diese Kontrolle weniger offensichtlich gewährleistet werden konnte.<sup>78</sup>

Wir beziehen uns eher auf die „alltäglichen“ Abgrenzungsstrategien in Gesellschaften, die sich als demokratisch verstehen, die um die Loyalität der farbigen Bevölkerungen bemüht sind (Nordstaaten-Gesellschaft im Bürgerkrieg und danach bis 1876; auf Kuba haben wir immerhin einen dreißigjährigen antikolonialen Kampf im Umfeld der Abolition). Dass Wahlen, als das „Recht, Rechte zu haben“, eng sowohl mit dem Problem der politischen „Bedeutung“ und Sinngebung, aber auch mit den „Grenzen“ der Freiheit zusammenhängen, zeigt ein Blick auf die Zeit um das Jahr 1900 in den Amerikas.

1901 führt die Verfassung auf Kuba das universelle männliche Wahlrecht ab vollendetem 21. Lebensjahr ein. Gegen den Wunsch der Okkupationsmacht und gegen die Politik des Militärgouverneurs Leonard Wood. In der konstituierenden Nationalversammlung, die auf Grund eines nur sehr limitierten Wahlzensus zustande gekommen war, wagten nicht einmal die sehr konservativen und rassistischen Kräfte gegen das universelle männliche Wahlrecht zu argumentieren.<sup>79</sup> Die Verfassungsväter betrachteten dieses

76 Finzsch, Wissenschaftlicher Rassismus in den USA, 1850–1930, in: H. Kaupen-Haas; Chr. Saller (Hrsg.), Wissenschaftlicher Rassismus. Analyse einer Kontinuität in Human- und Naturwissenschaften, Frankfurt a. M. 1999, S. 84–110.

77 C. Duke, The Idea of Race: The Cultural Impact of American Intervention in Cuba, 1898–1912, in: B. G. Silvestrini (Hrsg.), Politics, Society and Culture in the Caribbean; selected papers of the XIV Conference of Caribbean Historians, San Juan 1983, S. 87–109.

78 Finzsch, Rassistische Gewalt im Süden der USA, 1865–1920, in: Kriminologisches Journal 26 (1994), S. 191–209; ders., Conditions of Intolerance: Racism and the Construction of Social Reality, in: Historical Social Research 22, 1997, S. 3–28. ders., Polizei und sichere Stadt: African-Americans und irische Einwanderer in der Hauptstadt der USA, 1860 bis 1870, in: F. Sack/M. Dinges (Hrsg.), Unsichere Großstädte? Vom Mittelalter zur Postmoderne, Konstanz 2000, S. 197–216.

79 Zeuske, Die Geschichte Kubas. Die Insel und die atlantische Welt von den Anfängen bis heute, Frankfurt am Main; New York 2003.



Grundrecht als Erbe des gemeinsamen Kampfes gegen Spanien. Der unabhängige Politiker und ehemalige General der Unabhängigkeitskriege José Braulio Alemán drückte diese Haltung klar aus: „La Constitución, si somos honrados, amparará el sufragio universal“ [„The Constitution, if we are honorable, will protect universal suffrage.“].<sup>80</sup> Das sah, wenn man geistig von Kuba aus in die Runde der die Insel umgebenden Amerikas blickt, auf dem Kontinent ganz anders aus. Einige Beispiele zeigen das. In Mexiko herrschte der Modernisierungsdiktator Porfirio Díaz. Die Bankettfrage der mexikanischen Revolution wurde die Wahlgesetzgebung. In Brasilien hatte die Wahlreform und die sogenannte „alte Republik“ (1889–1930) begründende Verfassung von 1891 mit dem Kulturzensus des „Lesens und Schreibens“ faktisch alle Afro-Brasilianer (und viele Euro-Brasilianer) aus dem offiziellen politischen Leben des Landes verbannt (oder gar nicht erst aufgenommen).<sup>81</sup> In Venezuela war das durch die Verfassung von 1893 etablierte Prinzip des universellen männlichen Wahlrechts 1901 wieder eingeschränkt worden. Unter den Diktaturen der Caudillos Cipriano Castro (1899–1908) und Juan Vicente Gómez (1908–1935; Gómez ließ die Verfassung sieben Mal ändern) wurde dieses Recht de facto abgeschafft.<sup>82</sup>

In den Südstaaten der USA wurden die schwarzen Wähler dieses Grundrechts der Grundrechte auch formell spätestens zwischen 1898 (Konstitution von Louisiana) und 1903 durch eine Reihe von Entscheidungen des Obersten Gerichtshofes beraubt.<sup>83</sup> Im Süden der USA zeigte sich das Scheitern der Rekonstruktion (für die ehemaligen Sklaven<sup>84</sup>) nirgends deutlicher als in dieser Frage. Mit dem Beginn des neuen Jahrhunderts war durch die Entscheidungen des Obersten Gerichtshofes deutlich geworden, dass sich schwarze Soldaten zwar an imperialistischen Aktionen beteiligen durften bzw. farbige Journali-

80 Cuba. Convención Constituyente, 1900–1901, Diario de Sesiones de la Convención Constituyente de la Isla de Cuba, Session of 30 January, 1901, S. 274.

81 G. R. Andrews, Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888–1988, Madison 1991, S. 43; M. Röhrig Assunção/M. Zeuske, 'Race', Ethnicity and Social Structure in 19th Century Brazil and Cuba, in: Ibero-Amerikanisches Archiv. Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte. Neue Folge, Jg. 24 (1998), Nr. 3–4, S. 375–443.

82 Fuente, 'A Nation for All' (Anm. 62), für Zentralamerika, siehe: S. Alda Mejías, „La ciudadanía y el voto. Estudio comparativo en Centroamérica, 1824–1930“, in: R. Sevilla Soler (coord.), Consolidación republicana en América Latina, Sevilla 1999, S. 17–33.

83 M. Perman, Struggle for Mastery: Disfranchisement in the South, 1888–1908, Chapel Hill 2001, S. 128–32; X. Wang, The Trial of Democracy: Black Suffrage and Northern Republicans, 1860–1910, Athens 1997; M. A. Keyssar, The Right to Vote: The Contested History of Democracy in the United States, New York 2000; M. Berg, The Ticket to Freedom. Die NAACP und das Wahlrecht der Afro-Amerikaner, Frankfurt am Main, New York 2000.

84 Helg, Black Men, Racial Stereotyping, and Violence in the U.S. South and Cuba at the Turn of the Century, in: CSSH, Vol 42, Number 3 (July 2000), S. 576–604.

sten und Intellektuelle diese kommentieren konnten.<sup>85</sup> Aber seit 1876, offiziell spätestens ab 1903, waren schwarze Männer im Süden (und Frauen sowieso) de facto eine des Wahlrechts beraubte Klasse von vornehmlich Landarbeitern und armer Stadtbevölkerung.<sup>86</sup> Die Kontrolle der weißen Südstaatenelite über die Bevölkerung ehemaliger Sklavinnen und Sklaven war – auf andere Art – wieder hergestellt. Der Süden der USA wurde von weißen Suprematisten beherrscht.

Auf Kuba gab es wohl einzelne weiße Suprematisten, aber keinen herrschenden Suprematismus. Kuba war insofern in den Amerikas wirklich eine Ausnahme. Sollte Tannenbaum also Recht behalten? Inwieweit diese Ausnahme unter den Bedingungen eines neuen Rassismus in Gesellschaften, die sich als demokratische Gemeinwesen sehen, in die Tiefe der Gesellschaft und bis zu jedem Individuum reichte, hat vorliegender Essays versucht, zu beantworten.<sup>87</sup>

Nur an der allgemeinen politischen Kultur kann die Ausnahmestellung Kubas in Bezug auf die Inklusivität nicht festgemacht werden. Die „Afrikaner“ sammelten sich nach 1886 in den *Cabildos de Nación*. Wegen befürchteter Gefahren für die Integration der Ex-Sklaven sahen Kolonialverwaltung und die großen Parteien, aber auch farbige Wortführer, die meisten weißen Intellektuellen sowieso, die Cabildos oft als Horte „barbarischer“ Bräuche an. Enrique José Varona, einer der großen Philosophen Kubas, etwa hielt ehemalige Sklaven für fetischistische Hexer, zerlumpte und schmutzige Menschen, die nur Tango (zu dieser Zeit eher ein Slangwort für unruhige und unzuchtige Bewegung) tanzten und Trommeln schlugen. Aber deutsche Philosophen, wie

85 G. P. Marks, III, ed., *The Black Press Views American Imperialism (1898-1900)*, New York 1971, besonders S. 201-207; W. B. Gatewood, Jr., *Black Americans and the White Man's Burden, 1898-1903*, Urbana 1975; Gatewood, Jr., „Smoked Yankees“ and the Struggle for Empire: Letters from Negro Soldiers, 1898-1902, Urbana 1971; D. F. Healy, *The United States in Cuba, 1898-1902: Generals, Politicians, and the Search for Policy*, Madison 1963.

86 J. M. Kousser, *The Shaping of Southern Politics: Suffrage Restriction and the Establishment of the One-Party South*, New Haven 1974, besonders S. 60-61, 152-165; S. Hyde, *Sunbelt Revolution: The Historical Progression of the Civil Rights Struggle in the Gulf South, 1866-2000*, Gainesville 2003.

87 Zeuske, „Hidden Markers, Open Secrets. Naming, Race Marking and Race Making in Cuba“, in: *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids* vol. 76, no. 3 & 4 (2002), S. 235-266; Scott, „The Provincial Archive as a Place of Memory: Confronting Oral and Written Sources on the Role of Former Slaves in the Cuban War of Independence (1895-1898)“, Ebd., S. 191-209; Finzsch, „Rassistische Gewalt im Süden der USA, 1865-1920“, passim; Ders., „Wissenschaftlicher Rassismus in den USA, 1850-1930“, passim.

Immanuel Kant, hatten den Antirassismus auch nicht gepachtet.<sup>88</sup> Afrokubanische Kulturelemente brauchten dreißig bis vierzig Jahre (1880-1910/20)<sup>89</sup>, um von den Plantagen in die Hauptstadtkultur vorzudringen.

Es gibt mittlerweile einige Arbeiten, die darauf hindeuten, dass bestimmte Aspekte der politischen Kultur, wie etwa der antikoloniale Klientelismus, der Beibehaltung des inklusiven „universellen“ männlichen Wahlrechts Vorschub leisteten. Dabei müssen auch die kubanische Kultur der Freundschaft, die Art der Verbindung zwischen privaten und öffentlichen Räumen, die andere Art von Körperlichkeit sowie der Zusammenhang zwischen Wahlen, „Räumen“ (Residenz) und Kosten des patriarchalischen Klientelismus (gemeinsames Saufen, Kindstauen, Kleinkredite, Klagen über „Kosten“ dieser Art von „Klientenkauf“ in informellen Briefen oder Gesprächen nach gewonnenen Wahlen) in Betracht gezogen werden.<sup>90</sup> Der wichtigste Aspekt aber scheint in einer Rückkehr zu einem der klassischen Themen der Sozialgeschichte zu bestehen, natürlich mit neuen Perspektiven: auf Kuba arbeiteten Schwarze und Weiße gemeinsam im Zucker, sie stellten das größte Kontingent der kubanischen Arbeiterklasse. In der Arbeit auf den Feldern *hasta donde crezca la caña* gab es wenig oder keine rassistische Segregation bzw. über Rassenprobleme wurde geschwiegen, weil man zusammen arbeitete, auch wegen der vielen im Vordergrund stehenden alltäglichen Probleme oder weil der Nationalismus eines kleinen Volkes die Gleichheitsrhetorik in den Vordergrund stellte.<sup>91</sup>

Auf Kuba wurde die offiziell garantierten Rechte für schwarze Männer durch die Stigmatisierungen der fehlenden bürgerlichen zweiten Nachnamen für ehemalige Sklaven konterkariert (im Gegensatz zur US-amerikanischen Variante war dies ein „Father-clause“). Diese Stigmatisierung wurde bereits im Umfeld der Abolition der Sklaverei (zwischen 1880 und 1886) entwickelt. Sie wurde durch Notare sozusagen an landkaufenden ehemaligen Sklavinnen und Sklaven ausprobiert. So entstand, vornehmlich aus ehemaligen Sklaven (und Sklavinnen sowieso), schon vor Gründung der Republik Kuba (1902) ein schwer anzugreifendes rassistisches Stigma und eine Art Bürger „zweiter Klasse“. Es wirkte wie eine verborgene Farblinie. Auf dieses schematische Namensstigma konnten die Eliten der Republik zurückgreifen, auch und gera-

88 Helg, „After Slavery, 1886-1895“, in: Helg, *Our Rightful Share ...*, S. 23-54, hier S. 46 (nach einem Brief von Varona an die Zeitschrift *La Igualdad*, 3. Februar 1894, zit.: Ebd., S. 261, FN. 104).

89 R. D. Moore, *Nationalizing Blackness: Afrocubanismo and the Artistic Revolution in Havana, 1920-1940*, Pittsburgh, Pa., 1997.

90 Zeuske, *Clientelas regionales, alianzas interraciales y poder nacional en torno a la 'guerrita de Agosto'* (1906), (Anm. 50).

91 Ferrer, „The Silence of Patriots: Race and Nationalism in Martí's Cuba“, in: José Martí's 'Our America': From National to Hemispheric Cultural Studies, J. Belnap und R. Fernández (eds.), Durham 1898, S. 228-249.

de als Abgrenzungsstrategie für den Aufstieg ehemaliger Sklaven in einer Gesellschaft, die formal die Gleichheit, auch die Rassengleichheit, predigte.<sup>92</sup> Aber selbst als solche „Bürger zweiter Klasse“ waren Schwarze und farbige ehemalige Sklaven formell immer noch in das politische System inkluiert; d.h., auch der Rassismus und Klientelismus waren in der kreolischen Kultur auf Kuba eben inklusive Werte bzw. Mechanismen. Und es gab andere Sphären der Öffentlichkeit, die nicht durch versteckte Farblinien abgeschottet waren. Allerdings wurde dieser inklusive Klientelismus seitens der republikanischen Eliten Kubas nur so lange beibehalten, wie nicht farbige Führungspersonlichkeiten den Mechanismus im Bereich der politischen Macht auf Provinz- und Staatsebene für sich auszunutzen gedachten. Das war zwischen 1907 und 1912 der Fall, als farbige Offiziere des Unabhängigkeitskrieges den *Partido Independiente de Color*, die Unabhängige Partei der Farbigen (PIC; um diese Zeit die einzige selbstständige Partei von Farbigen weltweit), gründeten und in den Wahlkampf um die Präsidentschaft eingreifen wollten. Von einem von einem farbigen Politiker, Martín Morúa Delgado, berühmter Schriftsteller und Mitglied der liberalen Elite, wurde 1910 eine *Enmienda* (Amendment) zur kubanischen Verfassung eingebracht, dass die farbigen Politiker des „Rassismus“ zieh, da sie eine Partei „auf Basis nur einer Rasse“ gegründet hätten. Die „Enmienda Morúa“ verbot jeder „politische[n] Partei oder unabhängige[n] Gruppe, exklusiv gebildet aus den Individuen einer einzigen Rasse oder Farbe“ die Beteiligung an den Wahlen.<sup>93</sup> Dann folgte ein etwa zwei Jahre währendes diskursives Trommelfeuer, das mit Mord- und Lynchjustizdrohungen arbeitete. Schließlich riefen die gereizten Führer des PIC in der Tradition der Unabhängigkeitskriege im Oriente zur „Revolution“ auf. Die liberale Elite unter Präsident José Miguel Gómez (ebenfalls vor allem aus Offizieren des Unabhängigkeitskrieges bestehend) setzte die republikanische Armee in Marsch. Ihr gehörten auch farbige und schwarze Soldaten an. Es kam in den Bergen des Oriente zu einem Massaker, das bisher viel beredtes Schweigen und viele Spekulationen über Totenzahlen (zwischen 2000 und 15000) hervorgebracht hat. Hier und nur hier, ist es zu einer Konstruktion gekommen, die die Toten als „negros“ sieht. Inwieweit das stimmt, bleibt zu erforschen. Die heute erkennbare Folge dieses staatlichen Terrors war jedenfalls

92 Zeuske, „Ciudadanos ‘sin otro apellido’. Nombres esclavos, marcadores raciales e identidades en el proceso de la emancipación de la esclavitud en el Caribe (Cuba 1870-1940)“, in: Ciudadanos en la Nación, ed. O. Portuondo Zúñiga, M. M. P. Zeuske Ludwig, Santiago de Cuba 2002, S. 59-108.

93 „Enmienda Adicional al Artículo 17 de la Ley Electoral“, 11. Februar 1910, in: Pichardo, Documentos ..., II, S. 364. Die Enmienda nimmt klar auf das Grundproblem der Integration der Afrokubaner Bezug: „Die Verfassung [von 1901] ... bekleidet mit der Kondition von Kubanern die Afrikaner, die auf Kuba Sklaven gewesen sind ...“, Ebd.

eine Stärkung des *public transcript* der bereits seit der Revolution von Saint Domingue bekannten Furchtikonen. Es kam in der kubanischen Geschichten – bisher – nicht wieder zu einer eigenständigen Aktion farbiger oder schwarzer Parteien oder großer Bewegungen.<sup>94</sup>

Zum Abschluss können wir nur darauf verweisen, dass auch auf der Ebene des alltäglichen Rassismus ein intensiverer Tiefenvergleich zwischen Kuba und den USA fruchtbar sein könnte. In den USA, zusätzlich zum offiziellen und sozusagen regierungsamtlichen *Disfranchisement*, der Entfernung nicht nur von einer konkreten Wahl, sondern eigentlich auch von den Wählerlisten der Zukunft (bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts), auch noch – neben den schon besser erforschten Jim Crow-Phänomenen<sup>95</sup> und dem Lynch- und Gefängnisterror<sup>96</sup> – neben der „Grandfather-clause“ eine Art gesetzlich vorgeschriebenes Namens-Stigma, die ehemalige Sklavinnen und Sklaven, auf individueller Ebene, als Personen, zu „Bürger zweiter Klasse“ abstempelte. Es handelt sich um das dem Namen nachzustellende „f.m.c.“ (free man of color) oder „f.w.c.“ (free woman of color).<sup>97</sup> In den USA ist die Sphäre von „Sklaverei/Postemanzipation und Recht“ Gegenstand der intensiven neueren Forschung.<sup>98</sup>

94 Zeuske, Konflikt oder Integration. Ethnische Beziehungen in Kuba 1812–1912, in: Quetzal. Magazin für Politik und Kultur in Lateinamerika, Heft 20 (1997), S. 17–21; ders., Alcaldes municipales y Gobierno provincial de Oriente frente al incidente de un „francés ahorcado“ en 1912, in: Destinos de „Nuestra América“. Ensayos en homenaje al Profesor Paul Estrade (Festschrift Paul Estrade; demnächst); siehe auch S. Portuondo Linares, Los Independientes de Color. Historia del Partido Independiente de Color, La Habana 1950; R. Fermoselle, Política y Color en Cuba. La Guerrita de 1912, Montevideo 1974 ([Madrid:] 1998); Th. Orum, The Politics of Color: The Racial Dimension of Cuban Politics during the Early Republican Years, 1900–1912, New York 1975; Pérez Jr., „Politics, Peasants, and People of Color: The 1912 ‘Race War’ in Cuba Reconsidered“, in: Hispanic American Historical Review 66 (August 1986), S. 509–539; Helg, Our Rightful Share. The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886–1912, Chapel Hill/London 1995, S. 193–225, besonders S. 221–225; Fuente, ‘A Nation for All’ (Anm. 62), S. 66–91, besonders S. 73–78.

95 Remembering Jim Crow. African Americans Tell About Life in the Segregated South, hrsg. von W. H. Chafe; R. Gavins; R. Korstad, New York 2001.

96 J. Villoldo, El Lynchamiento, social y jurídicamente considerado, in: Cuba Contemporánea 21 (septiembre de 1919), S. 5–19.

97 J. K. Schafer, Slavery, the Civil Law, and the Supreme Court of Louisiana, Baton Rouge and London 1994, S. 270f.; D. Bering, Der Name als Stigma: Antisemitismus im deutschen Alltag 1812 – 1933, Stuttgart 1992; Zeuske, „Hidden Markers, Open Secrets ...“, passim.

98 Th. D. Morris, Southern Slavery and the Law, 1619–1860, Chapel Hill 1996; A. Gross, Double Character: Slavery and Mastery in the Antebellum Southern Courtroom, Princeton 2000; J.-Chr. Suggs, Whispered Consolations: Law and Narrative in African American Life, Ann Arbor 2000.

Fest steht, dass Rassismus als Stigmatisierungsstrategie, „Grenze der Freiheit“ und Ausgrenzungsideologie in allen ehemaligen Sklavengesellschaften sehr unterschiedliche Gesichter hatte (und hat). Er ist überall konstruiert worden, nirgendwo aus dem Nichts, sondern mit struktureller Gewalt, die aus sozialer, wirtschaftlicher, kultureller und geschlechtlicher Ungleichheit hervorging. Oft wurden dazu Ikonen benutzt, deren Entstehung viele Jahrhunderte zurücklag und eine der wesentlichen Ingredienzen für Rassismus einfielen: konstruierte Fremdheit. Dagegen wusste schon Alexander von Humboldt eine Strategie zu setzen, die ebenso konstruiert ist, aber eben den Kern des Humanismus offenlegt: die „Einheit des Menschengeschlechts“. Humboldt hat uns auch ein methodisches Instrumentarium an die Hand gegeben, wie die Aufspaltung dieser „Einheit“ zu verhindern ist: keine scharf kontrastierenden Typen herstellen! Der Postkolonialismus/Kulturalismus hat die Transfers, die Hybridisierungen, die kulturellen Migrationen, kurz, den „Tanz der Kulturen“<sup>99</sup>, hinzugesetzt.

Die in der zweiten Globalisierung (1800-1860) entstandene Moderne hat viele Seiten gehabt – einige ihrer Schattenseiten verdunkeln sie noch heute. Deshalb befinden wir uns heute nicht in einer Postmoderne (ausser vielleicht bei der Deutschen Post), sondern immer noch in einem unvollendeten Projekt einer anderen Moderne – Alexander von Humboldt<sup>100</sup> sei Zeuge.

## Zusammenfassung

### 1. Vergleich, Plattformen (Typen) und Transfers.

Die Bildung von Typen zum Vergleich („Plattformen“) kann zu zwei Interpretationen der Postemanzipation in Kuba und in den USA führen. Erstens: das Hinterland von Cienfuegos auf Kuba und das Zuckergebiet im Süden von New Orleans sind paradigmatische Gebiete für die entwickeltsten Formen der Massensklaverei in den Amerikas. Zweitens: Im übergreifenden Sinne ist unter demographischen und organisatorischen Gesichtspunkten auch eine Untergliederung der Sklavereisysteme in „Zuckersklavereien“ und „Nichtzuckersklaverei“ möglich (und das erfasst für Kuba die Dichotomie von „großem“ und „kleinem“ Kuba). Dann fielen Nordamerika und weite Teile der anderen Amerikas, mit Ausnahme des kleinen Südzipfels von Louisiana (wo Zucker vorherrschte; insgesamt waren in Nordamerika insgesamt nur sechs Prozent der Sklaven im Zucker beschäftigt) aus den „Zuckersklavereien“ heraus.<sup>101</sup>

99 J. Breidenbach/I. Zukrigl, *Tanz der Kulturen: kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*, Reinbek bei Hamburg 2000.

100 O. Ette, *Weltbewußtsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*, Weilerswist 2002.

101 Tadman, „The Demographic Coast of Sugar (Anm. 13).

Dann wären Kuba und Louisiana nicht paradigmatisch für die Sklaverei, sondern in gewissem Sinne einzigartige Boomwirtschaften, untereinander durch Transfers verbunden, die Reaktionen auf die Globalisierung des Industrialisierungszeitalters darstellten. Diese Einzigartigkeit könnte ihre Spuren vor allem in der Geschichte Kubas hinterlassen haben, nicht so sehr in Louisiana als Teil der USA (möglicherweise ist sie einfach weniger sichtbar, denn New Orleans, Louisiana und andere Orte am Mississippi bestehen auf ihrer kulturellen Ausnahmestellung).

## 2. „Räume der Freiheit“ und Eigentumsrechte.

Auf Kuba und in Louisiana kam es seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts zu Epochen einer Rekonstruktion, in den USA wegen des Bürgerkriegs etwas eher, auf Kuba seit 1870.<sup>102</sup> Auf der Insel fand parallel dazu ein nationalistischer Krieg gegen den Kolonialmacht statt (1878–1880). In den USA wurde durch den Bürgerkrieg die staatliche, „nationale“ Einheit wieder hergestellt. Die starke Unterstützung des spanischen Staates für die Zuckerwirtschaft und die Unternehmer erlaubten zwar, die Zuckerproduktion trotz Krieg, Patronat und Abolition erheblich zu steigern und außerdem zu modernisieren. Den kubanischen Nationalisten gelang auf Grund dessen, Spanien die „Schuld“ für die Sklaverei und Ausbeutung in die Schuhe zu schieben. In den USA sind zur Bekämpfung der Krise ähnliche Prozesse erkennbar. Auf Kuba aber musste der Staat zugleich um die Loyalität der Landbevölkerung kämpfen. In den USA gab dagegen keine Tradition der gemeinsamen Arbeit, der Problemkomplex des *Sharecropping* ist umstritten.

Es gab in den Staaten auch keine multirassische Armee, sondern im besten Falle schwarze Regimenter mit weißen (hohen) Offizieren. Als die kubanische Armee mit den Söhnen der Sklaven, oft auf hohen Offiziersposten, ihren Sieg gegen das koloniale Spanien fast erreicht hatte, ging die US-Armee zur imperialistischen Expansion über (1898).

In beiden Regionen, auf Kuba und in Louisiana, zogen die ehemaligen Sklavinnen und Sklaven nach der Abolition bzw. im Umfeld der Abolition, von „ihren“ Plantagen ab; oftmals um auf einer anderen zu arbeiten und dort als freie Arbeiter in den Baracken zu hausen. In den USA war die unmittelbare Abolition ein verwirrendes Kriegs-Szenario des bürokratischen, militärischen und individuellen Chaos; auf Kuba konnte der Staat die endgültige Abolition unter Kontrolle halten. Das wirkte sich auf die Perzeption der Abolition aus. Allerdings blieben die ehemaligen SklavInnen in beiden Regionen zunächst in ihrer angestammten „Heimat“. Auf Kuba trug dazu bei, dass

102 Balboa Navarro, La Reconstrucción. una vía para la colonización, in: Los brazos necesarios (Anm. 39), S. 49-91.

SklavInnen relativ leicht informellen Besitz, aber auch formelles Eigentum an kleinen Landstücken erlangen konnten. In Louisiana ist die Frage des kleinen Eigentums weniger intensiv erforscht; aber Gartenstücke zur Subsistenz und Wohnung konnten ehemalige SklavInnen auch dort formal erwerben. Inwieweit auch die informelle Besetzung von Land funktionierte, bleibt zu erforschen. Die hispano-kubanische Plantagenelite von Cienfuegos war zeitweilig die reichste regionale Zuckerunternehmerklasse der Welt. Der spanische Staat unterstützte ihre Forderungen nach billigen Arbeitskräften im Umfeld der Abolition mit der so genannten „Schwalben“-Emigration aus Spanien und anderen Gebieten der Welt. Das führte sehr schnell zur Bildung einer multi-rassialen Arbeiterschaft.

Die „große Migration“ ehemaliger Sklavinnen und Sklaven aus ihren Heimatregionen scheint in den USA, wegen der Kombination von schlechtbezahlter Arbeit, Schwierigkeiten beim Landerwerb, Rassismus, Lynchjustiz, vor allem aber wegen der Entrechtung als Bürger ab 1876, massiver als auf Kuba gewesen zu sein. Auch auf Kuba gab es hohe Mobilität und auch eine Migration nach Oriente bzw. nach Havanna. Sie lag aber außerhalb des Zeitraums der engeren Postemanzipation; entweder zu Hochzeiten der Zuckersklaverei (vor 1860), nach Oriente oder als Zuzug in die großen Städte nach der Zuckerkrise 1920. Das Wahlrecht und der Klientelismus haben auf Kuba eher dazu beigetragen, die ehemaligen SklavInnen am Ort zu halten.

### 3. „Bedeutung der Freiheit“: Wahlen und Citizenship

Zwischen 1880 und 1898 kam es auf Kuba zu einer Öffnung des Wahlzensus für alle Männer (ab vollendetem 25. Lebensjahr, dann ab 21. Lebensjahr); in den USA zu einem zeitlich parallelen Prozess des Disfranchisement. Die Inklusivität des kubanischen Bürgerstatus wurde verstärkt durch die klientelistisch strukturierte, aber „rassenblinde“ Tradition der kubanischen Befreiungsarmee und die Traditionen bäuerlicher Ehre, Soziabilität, Gleichheit und gemeinsamer Saisonarbeit im Zucker. Der ELC war die bedeutendste und im ethnisch-rassischen Sinne demokratische Armee der Welt in einem Zeitalter massiven Rassismus – trotz vieler Probleme. Die Bestätigung des „universellen“ männlichen Wahlrechts durch den Verfassungsgebenden Kongreß bei Gründung der Republik Kuba (1901) und seine Beibehaltung während des 20. Jahrhunderts wäre dann nur die endgültige Fixierung von inklusiven Ansätzen, deren Anfänge schon in der der segregierten Integration der Kolonialzeit liegen. Die Entrechtung der ehemaligen SklavInnen in Louisiana und ihre Konstruktion zu „negro laborers“ fanden ihren Abschluß durch die Verfassung Louisianas von 1898 und mehrere aufsehenerregende Prozesse vor Gericht (z. B.: *Plessy v. Ferguson* oder *Giles v. Harris*); auch sie setzten nur einen Endpunkt auf eine



Entwicklung, deren Beginn 1876 lag und breitere strukturelle Ursachen hatte. Seitdem lag um das Wahlrecht eine hochpolitisierte *Color Line*, die von kaum einer ehemaligen Sklavin oder ehemaligem Sklaven zu überschreiten war. „Freiheit“ bedeutete für ehemalige SklavInnen seit 1887 in Louisiana vornehmlich die Existenz als „Negro“ oder „Black laborer“. Die vielen kleinen Farblinien auf Kuba konnten leichter durchbrochen werden: als Symbol kann das berühmte Seil in Tanzsälen dienen, das die „weiße“ von der „schwarzen“ Sphäre trennte. Die weißen Väter mulattischer Töchter oder Söhne waren die ersten, die ihre Kinder auf die andere Seite holten.

#### 4. „Grenzen der Freiheit“

In beiden Regionen gab es Rassismus in unterschiedlichen Ausprägungen als Ideologie und Diskurs der „Grenzen der Freiheit“; in den USA eher offen und suprematistisch, auf Kuba eher verdeckt und sektoral. Beide Rassismen konnten sich bis zum Massaker steigern (Niederschlagung des Streiks in Louisiana 1887, „Guerra de negros“ auf Kuba 1912). In Louisiana (und den USA) gelang es auf der strukturellen Basis einer vornehmlichen „schwarzen“ Feldarbeiterschaft, Weißheit, *Whiteness*, als privilegiert und Schwarzsein, *Blackness*, als gefährlich zu konstruieren. Die Repression in den USA war langanhaltend, sichtbar und offen ausgesprochen. Sie ließ als „Raum der Freiheit“ eigentlich nur die Existenz als stimmloser Feldarbeiter oder städtischer Handwerker; nur wenige öffentliche Sphären standen offen (Wohnviertel, Kirchgemeinde und Freimaurer-Gemeinde). Bürgerstatus hatten ehemalige Sklaven nur im Militär und in der Expansionspolitik.

Auf Kuba wie in den USA kam es im 20. Jahrhundert zu sehr unterschiedlichen Formen segregierter Integration ehemaliger Sklavinnen und Sklaven. Der Hauptunterschied scheint in der Tendenz zur inklusiven, aber trotzdem segregierten Integration auf Kuba und der exklusiven und stärker segregierten Integration in den USA zu bestehen.

Auf Kuba waren öffentliche und private Räume in Bezug auf den Rassismus klar getrennt; im öffentlichen Raum gab es keinen offenen Rassismus, aber viele kleine Farblinien und sektorale Rassismen. Die Tendenz der Inklusivität beruhte auf den Traditionen der Unabhängigkeitskriege sowie der iberischen politischen Kultur, die durch die Wahlgesetzgebung schon des kolonialen Staates verstärkt worden war. Dazu kam die Öffnung des Zuckersektors für alle Arbeitskräfte unmittelbar seit der Aufhebung der Sklaverei, wodurch auch anarchistische egalitäre Einflüsse an Kraft gewannen. Suprematismus konnte sich auf Kuba nie durchsetzen, da große Bereiche des alltäglichen Lebens (ländliche Arbeit, Handarbeit, Militär, Musik, Religion) multirassial organisiert waren. Aber auch inklusiver Rassismus ist Rassismus. Die ehemaligen Sklaven wurden nach und nach, vor allem über subtile Mechanismen

(Verbindung von Status, Ehre und Rasse im fehlenden zweiten Nachnamen) auf Kuba zwar zu einer Art von Bürgern „zweiter Klasse“ sowie zu armen farbigen Zuckerarbeitern, erfuhren aber nie, wie in den Südstaaten der USA ab 1876, spätestens ab 1900, eine totale Entrechtung als Bürger. Kuba hat eine tief verwurzelte demokratische Tradition der Gleichheit und eine starke trans-rassiale Arbeiterbewegung (in der das „Schweigen über Rasse“ fast Programm war), wie von fast allen unvoreingenommenen Beobachtern hervorgehoben wird.

Sklaverei- und Postemanzipationsforschung sind per se vergleichende Forschung. Vergleich schließt Kulturtransfers ein.

Falk Burkhardt

### Revolution von 1848/49 und thüringische Identität

*Wann wird die Zeit kommen, daß man ausrufen kann: Nicht Schwarzburg, Gotha oder Preußen, Ein einig Thüringen soll es heißen!*<sup>1</sup>

#### Identität

Vor dem Hintergrund europäischer Integrationsprozesse am Ende des 20. Jahrhunderts diskutiert die historische Forschung auch Standortbestimmungen zur Genesis nationaler und regionaler Identitäten zu Beginn des 19. Jahrhunderts und ihrer wechselseitigen Beeinflussung.<sup>2</sup> Nach dem Untergang des Alten Reiches, der napoleonischen Expansion, den Befreiungskriegen und den territorialen Veränderungen erschien die Nation als Zielvision und oberster handlungsleitender Wert in einer Gesellschaft, die zudem vom Wandel sozioökonomischer Strukturen und dem Aufstieg des Bürgertums gekennzeichnet war. Ihre emanzipatorische Kraft bezog sie vor allem aus einem umfassenden Partizipationsangebot auf egalitärer Grundlage. Identitätsstiftende Projekte bildungsbürgerlicher, publizistischer oder wirtschaftlicher Gruppen eröffneten und beschleunigten diese Entwicklung. Der Begriff *Identitätsprojekt* suggeriert wohl eine Anwendung innerhalb des öffentlichen Diskurses nach 1800, doch beschränkte sich *Identität* bis zum Ende des 19. Jahrhundert im wesentlichen noch auf den etymologischen Wortgehalt *das Gleiche*. Zeitgenössisch wurden identitätsbezogene Implikationen am ehesten mit Begriffen wie *Bewußtsein* oder *Charakter* ausgedrückt, deren semantische Konnotationen vielfältig sind. Identitätsprojekt meint in vorliegender Studie die Bezugnahme in konstitutiver Absicht auf *Thüringen*, etwa in Namensgebungen, mit der sich die Protagonisten in den Prozeß der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Konzentrationsprozesse des 19. Jahrhunderts begeben. Herausgehoben werden demzufolge die mit einem

---

1 Thüringer Zeitung, Nr. 76 vom 21. Mai 1848.

2 Zur Nation vgl. D. Langewiesche, *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, München 2000; J. Echternkamp, *Der Aufstieg des deutschen Nationalismus (1770–1840)*, Frankfurt a. M./New York 1998; H. Berding (Hrsg.), *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*, Frankfurt 1994; zur Region vgl. G. Brunn, *Region und Regionsbildung in Europa. Konzeptionen der Forschung und empirische Befunde*, Baden-Baden 1996.

sinnstiftenden Anspruch versehenen Konstruktionen, da nicht überall, wo Thüringen drauf steht, auch thüringische Identität drin ist, um eine saloppe Werbeformulierung aufzugreifen.

Der langen Zeit der Vielstaatlichkeit des Alten Reiches ist zunächst die enge dynastische Bindung der Bewohner zuzuschreiben, die sich noch vor einem Bekenntnis zur Nation zuerst als Sachsen, Preußen oder Bayern begriffen.<sup>3</sup> Mit dem thüringischen Landesbewußtsein sind jedoch Besonderheiten verbunden, die sich vor allem aus der territorialen Zersplitterung ergeben. Die vielen Landesteilungen der Neuzeit hatten diejenige Kleinstaatlichkeit hervorgebracht, die oftmals dem Spott von außen ausgesetzt war,<sup>4</sup> der allerdings die innovativen Faktoren kleinräumiger Verwaltungseinheiten nicht würdigt.<sup>5</sup> Zu Thüringen zählte 1848/49 neben den ernestinischen, schwarzburgischen und reußischen Staaten insbesondere das preußische Thüringen, das mit dem Regierungsbezirk Erfurt und Teilen des Regierungsbezirks Merseburg der preußischen Provinz Sachsen fast ein Drittel des vor allem landschaftlich aufzufassenden Thüringer Raumes einnimmt.<sup>6</sup> Hessische, bayerische, sächsische und hannoversche Gebietsteile vervollständigen die komplexe politisch-administrative Gliederung.

Obwohl auf dem Wiener Kongreß den nationalen Einheitsvorstellungen nicht entsprochen und die Nationalbewegung mit den Karlsbader Beschlüssen diszipliniert wurde, erstarkten zugleich jedoch landes- und regionalspezifische Projekte zur Schaffung übergeordneter Strukturen auf allen Ebenen. Der Prozeß der nationalen Identitätsfindung wurde so auf lange Sicht nicht nur nicht aufgehalten, sondern über den Umweg *regionaler* bzw. *territorialer Identität* geradezu beschleunigt. Thüringen entwickelte sich im 19. Jahr-

3 Zu ältere Formen von Nationalgefühl oder Reichspatriotismus vgl. W. Burgdorf, „Reichsnationalismus“ gegen „Territorialnationalismus“, Phasen der Intensivierung des nationalen Bewußtseins in Deutschland seit dem Siebenjährigen Krieg, in: D. Langewiesche/G. Schmidt (Hrsg.), *Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg*, München 2000 S. 157-189.

4 Am bekanntesten noch immer das Verdikt Treitschkes, der Thüringen als Unheilsmacht auf dem Weg zu staatlicher (deutscher) Größe bezeichnete.

5 Vgl. zur thüringischen Kleinstaatlichkeit und der dieser innewohnenden Modernisierungspotentiale J. John, *Kleinstaat und Kultur oder: der thüringische Weg in die Moderne*, in: ders. (Hrsg.), *Kleinstaat und Kultur in Thüringen vom 16. bis 20. Jahrhundert*, Weimar 1994, S. XIII-LXI.

6 Vgl. F. Boblenz, *Thüringer Kreis und Thüringer Städteverband. Ein Exkurs zum preußischen Thüringen bis 1919/20*, T. 1 in: *Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte* 49 (1995), S. 65-86 und T. 2 in: ebenda 50 (1996), S. 217-239; ders. *Abriß der Territorialgeschichte des preußischen Thüringen*, in: *Das Preußische Thüringen. Abhandlungen zur Geschichte seiner Volksvertretungen*, hrsg. vom Thüringer Landtag (= *Schriften zur Geschichte des Parlamentarismus in Thüringen*; 17), Rudolstadt/Jena 2001, S. 9-45.



hundert zu einem Kernraum der deutschen Nationalbewegung und leistete mit der Weimarer Klassik und der politischen Instrumentalisierung mittelalterlicher Mythen und Traditionen (Kyffhäuser, Wartburg) sowie der lutherischen Reformation einen wichtigen Beitrag zur kulturellen Nationsbildung der Deutschen. Der Dreifarb Schwarz-Rot-Gold der von patriotischen Studenten in Jena 1815 gegründeten Urburschenschaft gar wurde zur „deutschen Farbe“ erhoben. Identität erscheint hier als gesellschaftsstiftendes Konstrukt innerhalb eines Vakuums (Deutsches Reich), das nach Übereinstimmungen in Lebensweise und Kultur, Mentalität und Gewohnheiten fragt und diese vornehmlich in sprachlichen, historischen, wirtschaftlichen und sozialen Gemeinsamkeiten in einem geographisch enger gefaßten Raum (Thüringen) sucht: Kompensation mittels Konstruktion. Identität ist daher nicht einfach „schon immer“ vorhanden, sondern wird vielmehr gestiftet, aus Vergangenem rekonstruiert, um mittels *kollektivem Gedächtnis*<sup>7</sup> in einer Gegenwart zukunftsfähigen Konsens über Vergangenheit zu erzeugen. Das kollektive Gedächtnis verfügte in Thüringen zu Beginn des 19. Jahrhunderts bereits über ein Reservoir an Identitätsbekundungen, das sich vor allem aus der mittelalterlichen Stammeszugehörigkeit speiste. Sichtbarsten Ausdruck fand dies in der dynastisch selbstbewußten Führung der Bezeichnung *Landgraf in Thüringen* als Namensbestandteil des Titels der wettinischen Fürsten von der Belehnung mit der Grafschaft Thüringen 1247 an bis zur Abdankung der Ernestiner im Jahr 1918.

Die Revolution von 1848/49 nun stellt in vielfältiger Hinsicht einen Katalysator unterschiedlicher politischer, gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und mentaler Prozesse des 19. Jahrhunderts dar. Im Folgenden soll dargestellt werden, in welchem Maße *thüringische Identität* in der Revolution von 1848/49 handlungsleitend eingebracht wurde. Wie gestaltete sich das Verhältnis zwischen regionaler und nationaler Identität angesichts des Versuchs, die bislang uneingelösten Versprechen einer egalitären Staatsbürgergesellschaft einzulösen? Wirkten daher Verweise auf landsmannschaftliche Zusammengehörigkeit nicht anachronistisch und wie eine Betonung des überholten Partikularismus, hieß doch das Ziel im wesentlichen *Nation* und nicht *Region*? Oder gehören nicht beide Bestrebungen, der Verweis auf Stammeszugehörigkeit und die Hervorhebung der gemeinsamen Nation, zu den Parametern von Identität, die Mitte des 19. Jahrhunderts prägend für einen Staatsbürger eines thüringischen Kleinstaates

7 Zum Begriff vgl. L. Niethammer (Hrsg.): *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der Oral History*, Frankfurt a. M. 1980. Grundlegend zu Identität ders., *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek 2000.

sind, der zugleich Bürger eines wie auch immer konstituierten deutschen Vaterlandes sein wollte?<sup>8</sup> Thüringen mit seiner uneinheitlichen administrativ-räumlichen Gliederung bildete 1848/49 in fast idealtypischer Weise die Folie für die Projektionen der Überwindung des Partikularismus. Hat daher ein vorhandenes Identitätsbewußtsein bzw. seine Instrumentalisierung auch zu den Faktoren gehört, die mobilisierend auf Verlauf und Geschehen der Revolution wirkten? Schließlich, lassen sich in Bezug auf die politische Grundausrichtung, etwa der Demokraten oder der Konstitutionellen Präferenzen herausarbeiten, die eine bestimmte Option auf Thüringen erkennen lassen? Da Identität in Zeiten von Wandlung und Umbrüchen auch als beharrendes, versicherndes Moment erscheint und nicht einfach plötzlich da ist, so wird es für notwendig erachtet, kurz auf die Entwicklung einer thüringischer Identität im Vormärz einzugehen, finden sich hier doch wesentliche Momente ihrer Konstituierung und Prägung.

### Identitätsprojekte vor 1848

Thüringen geriet aufgrund seiner territorialen Zersplitterung zu einem Experimentierfeld von Identitätsprojekten, die zeitlich ab etwa 1800 in immer dichteren Abständen an die Öffentlichkeit traten.<sup>9</sup> Verstand man sich in erster Linie als Weimarer, Gothaer oder Altenburger Staatsbürger, so nahm die thüringische Geschichte, die durch lokale und regionale *Geschichtsvereine* aufgearbeitet wurde,<sup>10</sup> zunehmend breiteren Raum ein.

„Und so ist das heutige Thüringerland unter vielen Oberherren geteilt, doch ist in seiner Bevölkerung das Nationalgefühl so wenig erloschen, als der alte Name, der es durch so lange Jahrhunderte zusammenhielt, und der auf's Neue für seine Sphäre politisch wichtig und bedeutsam in die Gegenwart tritt.“<sup>11</sup>

Gerade die Geschichtsvereine waren verantwortlich für das gewachsene Interesse an Herkunft und Identität und stellen ein wichtiges konstitutives Element bei der Ausprägung thüringischer Identität dar. Dies kommt schon

8 Zu Vorstellungen von Reich, Nation und Nationalstaat bis zur Reichsgründung 1871, die den Wunsch nach Einheit nicht mit dem Einheitsstaat gleichsetzen, den Partikularismus aber auch nicht über Gebühr strapazieren, vgl. D. Langewiesche, *Föderativer Nationalismus als Erbe der deutschen Reichsnation*, in: ders./Schmidt, *Föderative Nation* (Anm. 3), S. 215-242.

9 Vgl. allgemein J. John, *Die Thüringer Kleinstaaten – Entwicklungs- und Beharrungsfaktoren*, in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 132 (1996), S. 91-149.

10 Vgl. K. Marwinski, *Thüringische Geschichtsvereine vor 1871. Ein Beitrag zur Funktionsbestimmung der bürgerlichen deutschen Geschichts- und Altertumsvereine im 19. Jahrhundert*, Diss. Leipzig 1975 (Ms.).

11 Ludwig Bechstein, *Thüringen in der Gegenwart*, Gotha 1843, S. 9.



in den Namensgebungen und der damit verbundenen Ausrichtung der ersten „vaterländischen“ Geschichtsvereine zum Ausdruck, etwa der *Thüringisch-Sächsische Verein zur Erforschung des Vaterländischen Altertums* (gegründet 1819), der *Hennebergische Altertumsforschende Verein zu Meinigen* (1832) oder die *Geschichts- und Altertumsforschende Gesellschaft des Osterlandes zu Altenburg* (1838). Thüringische Identität wurde zunächst mit dem Heimatbegriff, der dynastisch und territorial orientiert war, auf das engste verzahnt. Der im Jahr 1852 gegründete *Verein für Thüringische Geschichte und Altertumskunde* schließlich verstand sich von Anfang an als Sachwalter gesamthüringischer historischer Forschungen. Sein Konzept kann auch als Antwort auf die gescheiterten staatlichen Vereinigungsbemühungen von 1848/49 begriffen werden. Vornehmlich das Bildungsbürgertum vollzog die Hinwendung zur „vaterländischen Geschichte“ und befand sich somit in einem ständigen Selbstfindungsprozeß, der nach Herkunft und Tradition fragte. Historische Vergewisserung schuf zunächst Gemeinschaft und Abgrenzung zugleich, darüber hinaus auch: Identität.

Einen bedeutenderen Einfluß aber bei der Stiftung von Identität und deren Popularisierung nahmen in Thüringen die lokalen und regionalen *Gesangsvereine* ein.<sup>12</sup> Anliegen war es, mit der Förderung des deutschen Liedguts auch nationalpolitische und damit dezidiert liberale Vorstellungen zu transportieren. Die Sängerbewegung und die in Thüringen seit den 1830er Jahren stattfindenden Sängertreffen der lokalen Organisationen, die im Vormärz in die *Thüringischen Sängertage* mündeten, bildeten das Bindeglied zwischen nationaler und regionaler Identität und verband die beiden Pole Zukunftserwartungen und Selbstvergewisserung miteinander. Die Kriegertreffen der *Kriegervereine* wiederum bezogen ihre Legitimität zwischen etwa 1820 und 1865 vornehmlich aus der Erinnerung an die Leipziger Völkerschlacht und dem folgenden nationalen Streben. „Vaterländische Gedanken“ in enger Anlehnung an das jeweilige Herrscherhaus ließen bei diesen Treffen thüringischen Identitätsbezügen jedoch wenig Raum. Ihre Bedeutung liegt vielmehr in der spezifischen Ausdrucksmöglichkeit bürgerlichen Selbstbewußtseins, den damit verbundenen emanzipatorischen Bestrebungen sowie der nationalpolitischen Erziehungs- und Vorbildfunktion. Gleichwohl war der „thüringische Krieger“ ein häufig zitierter Topos auf eine eigentlich nicht existierende Gestalt und setzte damit zugleich pars pro toto einen überdynastischen und gesamtstaatlichen Bezug voraus. Die *Turnvereine* hingegen errichteten

12 Vgl. H.-W. Hahn, Die „Sängerrepublik“ unter der Wartburg. Das Liederfest des Thüringer Sängerbundes in Eisenach im August 1847 als Beitrag zur kulturellen Nationsbildung, in: D. Hein/A. Schulz (Hrsg.), *Bürgerkultur im 19. Jahrhundert. Bildung, Kunst und Lebenswelt*, München 1996, S. 191-214.

erst nach der Revolution von 1848/49 überregionale Strukturen. Hier wirkten sich die Karlsbader Beschlüsse besonders verhängnisvoll aus, hatte es doch bereits 1818 in Erfurt ein erstes *Thüringer Turnfest* und damit den Ansatz landesübergreifender Strukturen gegeben. Aufgrund der betont gemäßigten Reaktionspolitik einiger thüringischer Fürsten zwischen Revolution und Reichsgründung geriet Thüringen nach 1848/49 zunächst zu einem Zufluchtsort und später zu einem Formierungsraum nationaler und liberaler Kräfte und damit gleichsam zu einer zentralen Schnittstelle der deutschen Nationalbewegung. Die Turner zeigten dies etwa mit dem ersten gesamtdeutschen Turnfest in Coburg 1860 oder der Gründung des deutschen Turnerbundes 1868 in Weimar.<sup>13</sup> Die Verweise auf Thüringen besaßen jedoch kaum noch emanzipatorische Kraft, erfolgten sie doch weitestgehend unter stammesgeschichtlichen Aspekten mit eher folkloristischem Charakter. Ähnliches ist für die Sammlungsbewegung der *Schützenvereine* festzustellen: 1861 wurde – ebenfalls unter Ägide Ernst II. – in Gotha das 1. Deutsche Schützenfest durchgeführt und der Deutsche Schützenbund gegründet.

Der Thüringen-Begriff erlebte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Konjunktur und fand in vielfältiger Weise Ausdruck in den Namensgebungen von Vereinen und Organisationen. Dazu gehörten auch naturwissenschaftliche und landwirtschaftliche Gesellschaften, wie der *Thüringer Gartenbauverein* (1830) oder der *Naturwissenschaftliche Verein in und für Thüringen* (1841). Forciert wurde gleichfalls die Integration des Wirtschaftsraumes Thüringen durch handelspolitische Rahmenbedingungen wie dem *Thüringischen Zoll- und Steuerverein* innerhalb des *Deutschen Zollvereins* oder dem Eisenbahnbau mit der *Thüringisch-Sächsischen-Eisenbahn*. Dies führte zur intensivierten Zusammenarbeit der Einzelstaaten.<sup>14</sup> Und die Wartburg-Romantik ermöglichte nicht nur die Restaurierung eines mittelalterlichen Bauwerks, sondern gilt als Symbol für die Suche nach deutscher und zugleich auch thüringischer Identität. So ist die Anlage auch nicht vordergründig als Platz militärischer Auseinandersetzungen in die Geschichte eingegangen, vielmehr wurde in der Erinnerungskultur der sagenhafte Sängerkrieg oder die Bibelübersetzung Martin Luthers als eine der größten deut-

---

13 Zur den thüringischen Turnern vgl. U. Heckmann, Frisch! Fromm! Fröhlich! Frei! – die Feste der Turner: Zur Geschichte der Turnerbewegung in Thüringen, [Ausstellungskatalog] Gera 2000.

14 Vgl. H.-W. Hahn, Thüringischer Zollverein und regionale Wirtschaftsinteressen. Erfurt als Zentralort einer neuen Wirtschaftspolitik 1834–1848/49, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 60 (1999) 7, S. 75–87.



schen Kulturleistungen gepflegt und identitätsstiftend transportiert.<sup>15</sup> Das Wartburgfest der Jenaer Studenten 1817 bildete nach dem Auftakt mit den Befreiungskriegen zugleich einen ersten Höhepunkt *deutscher Identitätsbestimmung*. Eine Generation später stellen die Schwind-Fresken zu Leben und Wirken der Heiligen Elisabeth erfaßte und illustrierte *thüringische Identität* dar, eingebettet in deutsche und europäische Kontexte. Der zunächst nicht vorhandenen und dann in weite Ferne gerückten *Staatsnation* begegnete das Bildungsbürgertum mit der Vorstellung von einer *Kulturnation*, die sich neben der Weimarer Klassik auch eines romantischen Mittelalterbildes bediente, das sich nicht nur aus Kaisertum und altdeutschen Elementen (Faustusgestalt, Reichsstädte, Handwerk) speiste, sondern gerade auch aus der thüringischen Vergangenheit.<sup>16</sup>

Zunächst aber fand in Thüringen die Besinnung auf eine gemeinsame Herkunft ihren Niederschlag in literarischen Projekten professioneller Intellektueller, die als Ideenproduzenten und Multiplikatoren hervortraten und einen gewissen Anspruch auf Deutungshoheit erhoben. Den Ausgangspunkt nahm diese Entwicklung mit den Romantikern und führte zunächst zu dem Versuch, ein Idealbild des Mittelalters als romantische Epoche der Nationalgeschichte aufleben zu lassen. Literaten und Publizisten adaptierten und popularisierten zugleich diese Auffassung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Zu den thüringischen erzählenden Historikern, Reiseschriftstellern und Heimatdichtern gehören der „eigentliche literarische Thüringer“<sup>17</sup> Ludwig Bechstein mit seinem *Sagenschatz und Sagenkreise des Thüringer Landes* (1833–1838) und *Thüringen in der Gegenwart* (1843) sowie Adolph Bube (*Thüringische Volkssagen*, 1834), Ludwig Storch (*Wanderbuch durch den Thüringer Wald*, 1841) und die Beiträge des Heimatdichters Carl Duval in dem vielgelesenen Sammelwerk *Thüringen und der Harz* (1839–1842). Die Sagen-, Mythen- und Märchenwelt schien bestens geeignet für die Konstruktion von Identität. Konjunktur besaßen auch Anthologien aus der thüringischen Geschichte, die belehren und unterhalten wollten, etwa die *Thüringische[n] Bilder* (1841) von Johannes Günther. Aber auch verschiedene Zei-

15 Vgl. E. François, Die Wartburg, in: ders./Hagen Schulze (Hrsg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, Bd. 2, München 2001, S. 154–170.

16 Zum mittelalterlichen Landesbewußtsein in Thüringen vgl. H. G. Walther, Traditionen, Kontinuitäten, Konstruktionen. Identitätsfindungen mittelalterlicher Gruppen und Gemeinschaften, in: Philosophische Fakultät. Antrittsvorlesungen 1, 11. November 1993 – 11. April 1994, hrsg. von Klaus Manger (= Jenaer Universitätsreden; 2), Jena 1997, S. 41–64 und M. Werner, „Ich bin ein Durenc“. Vom Umgang mit der eigenen Geschichte im mittelalterlichen Thüringen, in: ebenda, S. 73–91.

17 [Adolf Bock], Thüringen, in: *Die Gegenwart. Eine encyclopädische Darstellung der neuesten Zeitgeschichte für alle Stände*, Bd. 10, Leipzig 1855, S. 424–778, hier S. 440.

tungsprojekte, wie die *Allgemeine Thüringische Vaterlandskunde* (Erfurt 1822–1824) von Heinrich August Erhard, der *Thüringer Volksfreund* (1829–1831) von Karl Herzog und Friedrich Johannes Frommann,<sup>18</sup> von dem auch ein *Taschenbuch für Reisende durch den Thüringer Wald* (1831) stammt, Ludwig Storchs *Thüringer Bote* (1841/42) und weitere Periodika führten Thüringen nicht nur in ihrer Titelbezeichnung. Vielmehr bildeten Presse, Buchhandel und Leihbibliotheken gewissermaßen „Förderungsmittel der Intelligenz“, die mit genannter Literatur Identität vermittelten und so „heilsam auf das Volk einwirk[t]en“,<sup>19</sup> etwa durch historische Erinnerungen an Heimat/Region (Thüringen) aber auch Vaterland/Nation (Deutschland). Zugleich steht dieser Prozeß in einem engen Zusammenhang mit der Konstituierung und dem Aufstieg des Bürgertums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.<sup>20</sup>

Was all diese Projekte unter Identität verstanden, faßte Ludwig Bechstein in der Publikation *Thüringen in der Gegenwart* mit dem Leitspruch zusammen: „Land und Volk./Sitte und Sage./Können und Wissen./Handel und Wandel.“<sup>21</sup> 1843 erschienen, reichte er sie dem Thüringer Volk dar als eine „Festgabe zur tausendjährigen Jubelfeier des deutschen Reichs und zum ersten großen Thüringer Sängerbundes-Feste in Molsdorf“. Die enge Verzahnung von Thüringen- und Deutschlandproblematik ist Bechstein wohl bekannt. Er begreift Heimatliebe, hier zu Thüringen, als Vorraussetzung für das Nationalgefühl zu Deutschland:

„Dann erst, wenn Vaterlandsliebe in einem heimatlichen Boden wurzelte und erstarbte, vermag sie zum Baum zu erwachsen, der seine Zweige über ein großes Gesamt Vaterland ausbreitet.“<sup>22</sup>

Identität und Thüringen bilden im Vormärz ein Begriffspaar, welches in der Revolution von 1848/49 in einer Phase der radikalen Umwertung bisheriger Strukturen als ein tragfähiges Konzept in der Vereinigungsproblematik

18 Der *Thüringer Volksfreund* empfahl seinen zukünftigen Lesern, „sich auch ein wenig um Thüringen zu bekümmern, ein Land wo so verschiedene Interessen zusammenstoßen und so viel geschieht und versucht wird“. Zitiert nach dem von Frommann verfaßten Auftakt schreiben zum *Volksfreund* in der ersten Ausgabe. Allgemein vgl. F. Marwinski, Vom Zeitungsleser zum Korrespondenten – Der „Thüringer Volksfreund“ (1829/31) im Dialog mit seinen Landsleuten, in: *Blätter des Vereins für Thüringische Geschichte e.V.* 6 (1996) 1, S. 13–26.

19 Bechstein, *Thüringen in der Gegenwart* (Anm. 11), S. 153.

20 Zum thüringischen Bürgertum und seinen konstituierenden Faktoren vgl. H.-W. Hahn/W. Greiling/K. Ries (Hrsg.), *Bürgertum in Thüringen. Lebenswelt und Lebenswege im frühen 19. Jahrhundert*, Rudolstadt/Jena 2001.

21 Bechstein, *Thüringen in der Gegenwart* (Anm. 11), Titelblatt.

22 Ebenda, S. 2.



aufgegriffen werden und richtungsweisend in den Prozeß der Neugestaltung der politischen Landschaft eingreifen konnte.

## Kommunikation und Identität

Eine herausragende Rolle in der Revolution von 1848/49 nimmt unstreitbar auch in Thüringen die Presse ein.<sup>23</sup> Die Fundamentalpolitisierung zu Beginn der Revolution ist nicht nur maßgeblich durch das Pressewesen begleitet worden, sondern die zumeist neu entstandenen Periodika stellen auch einen Ausdruck dieser Fundamentalpolitisierung dar. Sie bedienten sich dabei identitätsstiftender Momente. Deutlich wird dies an den Namensgebungen. Nach Gewährung der Pressefreiheit setzten von den über 100 Neugründungen etwa 20 Zeitungen „Thüringen“ in den Titel ein.<sup>24</sup> Auch Kombinationen mit Begriffen wie „deutsch“ (25 unter den Neugründungen) und „Volk“ (50) sind häufig anzutreffen. Als Beispiele an Neugründungen und Umbenennungen mögen dienen: *Der Volksbote. Blätter für Demokratie, Politik und Arbeiterfrage* (Eisenberg), *Der Stadt- und Landbote für Thüringen* (Erfurt), *Deutsche Volksleuchte. Zeitschrift für den Bürger und Landmann* (Hildburghausen), *Der Volks- und Vaterlandsfreund* (Mühlhausen), *Bürgerzeitung nebst Thuringia. Ein Blatt für Volkeswohl und Bürgerglück* (Rudolstadt) oder *Die deutsche Einheit. Ein Tagblatt zur Förderung deutscher Freiheit und Kraft* (Weimar). Aufgrund der bloßen Zahlen und Namen könnte man annehmen, die Zeitungen wandten sich zuerst zielgruppenorientiert an die Leserschaft, das Volk, und offerierten inhaltlich entweder die thüringische oder die nationale Option. Doch Zahlenakrobatik allein kann eine solche These nicht unterstützen, denn die Ausrichtung der Zeitungen auf Nation und/oder Thüringen wurde von allen politischen Gruppierungen wahrgenommen und läßt sich nicht gegeneinander gewichten. Auch müßte für jede einzelne Zeitung die politische Ausrichtung in der jeweiligen Phase der Revolution bestimmt werden, da jene Wandlungen unterlagen. Sichtbar wird jedoch, daß von Seiten der Demokraten eine Vorliebe für thüringische Bezüge zu erkennen ist, und von Seiten der Konstitutionellen die nationale Orientierung präferiert wird. Zu nennen sind hier etwa die beiden wichtigsten demokratischen Blätter, die *Thüringer Zeitung* (Arnstadt) und der *Thüringer*

23 Vgl. W. Greiling, *Presse und Revolution in Thüringen 1848–1850*, in: *Die Revolution von 1848/49 in Thüringen*, hrsg. von H.-W. Hahn/W. Greiling, Rudolstadt/Jena 1998, S. 475–512 sowie ders., *Presse und Öffentlichkeit in Thüringen. Mediale Verdichtung und kommunikative Vernetzung im 18. und 19. Jahrhundert*, Köln 2003, S. 505–531.

24 Vgl. F. Burkhardt, *Bibliographie der zeitgenössischen Periodika 1848 bis 1850 in Thüringen*, in: ders., *Chronik und Bibliographie zur Revolution von 1848/49 in Thüringen*, Erfurt 1998, S. 255–297.

*Volkstribun* (Jena) und für die Konstitutionellen der *Reichsanzeiger der Deutschen* (Gotha), die *Deutschen Blätter* (Altenburg) bzw. die *Deutschen Blätter aus Thüringen* (Jena). Im Fall der Gothaer Zeitung *Das Handwerk* ist zu beobachten, daß diese mit einer deutlich konstitutionellen Ausrichtung zum Zeitpunkt der Gründung im Juni 1848 im Untertitel auch den Anspruch signalisierte, die *Zeitung für die gewerbetreibenden Deutschen* darstellen zu wollen – nach einer zunehmenden Radikalisierung und Übernahme demokratischer Positionen im Frühjahr 1849 jedoch fungierte sie als *Organ der verbundenen Vereine Thüringens*. Dies ist nach dem Scheitern der Frankfurter Verfassungspläne auch als Rückzug zu verstehen und als Versuch, die Schar der Anhänger vor Ort zu konzentrieren. Insgesamt fiel es den Demokraten leichter, von einem thüringischen Gesamtstaat zu sprechen, da für sie ein Land Thüringen mit republikanischer Prägung zu den ordnungspolitischen Zielvorstellungen gehörte.

Eine der bedeutendsten und meistgelesenen Zeitungen stellt die *Thüringer Zeitung* des Erfurter Publizisten Hermann Alexander Berlepsch dar, die laut Eigenwerbung nach knapp fünfmonatigem Erscheinen im Februar 1848 „mehr denn zehntausend Thüringer“ in über „dritthalbhundert Ortschaften“ erreichte.<sup>25</sup> In einer Leserzuschrift an den Redakteur Berlepsch heißt es: „In Ihnen [lebte] Thüringen, Sie schrieben in seinem Geiste das Blatt: ‘Die Zeitung der Thüringer’.“<sup>26</sup> Dies spricht zumindest für den übergreifenden Ansatz, Sprachrohr für ganz Thüringen sein zu wollen, ohne daß damit die Zeitung als anerkanntes überparteiliches und überregionales Blatt für ganz Thüringen bezeichnet werden kann – ein solches hat es im Verlaufe der Jahre 1848/49 weder für die Demokraten noch die Konstitutionellen gegeben. Doch benötigt Opposition immer ein Mehr an Identität, wenn sie Macht übernehmen will. Sie verdichtet daher die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden zu Strategien und Symbolen, im vorliegenden Fall also zu *Thüringen*, um mit dieser instrumentalisierten Identität Mehrheiten und den angestrebten Wechsel zu erreichen. Zu Beginn ihres Erscheinens im Herbst 1847

---

25 Thüringer Zeitung, Nr. 20 vom 13. Februar 1848. Die Zahlen stellen Orientierungswerte dar; zu bedenken ist der Wirkungsgrad einer jeden einzelnen Ausgabe, die Mitte des 19. Jahrhunderts etwa zehn Leser erreichte. Die Auflagenhöhe der *Thüringer Zeitung* wird mit etwa 1200 Abonnenten angegeben (Thüringer Volkstribun, Nr. 2 vom 27. Juli 1848) und entspricht somit der Angabe von etwa 10.000 Lesern unter Annahme der Weitergabe gelesener Exemplare. Von einer Verbreitung in ganz Thüringen ist auszugehen. Zum Vergleich – die in ganz Deutschland gelesene Augsburger *Allgemeine Zeitung* besaß 1848 eine Auflagenhöhe von ca. 40.000 Stück.

26 Thüringer Zeitung, Nr. 86, Extra-Blatt vom 10. Juni 1848. Die Leserzuschrift ist allerdings Polemik und bezieht sich durch die Verwendung des Präteritums „lebte“ auf Berlepsch Haltung vor dessen öffentlicher Preisung demokratischer bzw. republikanischer Ideen.



stand die *Thüringer Zeitung* noch ganz für das politische Konzept der konstitutionellen Liberalen, die auf eine Verständigungspolitik mit den Landesfürsten setzte und eine deutsche Gesamtverfassung einforderten bzw. bestehende Landesverfassungen gesichert und ausgebaut wissen wollten. Die konzeptionellen Überlegungen der Probenummer im September 1847 weisen auf unsere Überlegungen zur Identität hin und führen diejenigen Bereiche auf, die identitätsstiftend in einer zunächst nicht näher geographisch definierten landschaftlichen Einheit Thüringens wirken sollten: staatliche Konstitution, Religion, Recht und Sitte, Volkswohl und Staatswohl, Kunst und Wissenschaft, Landwirtschaft und Industrie.<sup>27</sup> Adam Henß, Handwerker, Städtältester von Weimar und langjähriger Landtagsabgeordneter,<sup>28</sup> stellte in einer mehrteiligen Artikelserie in den ersten Ausgaben der *Thüringer Zeitung* gleichsam das Programm der thüringischen konstitutionellen Liberalen vor.<sup>29</sup> Bemerkenswert an diesen Beiträgen aber ist, daß der Begriff „Thüringen“ an keiner Stelle erwähnt wird und Henß sich vielmehr an der nationalen Einheit Deutschlands und der Souveränität der europäischen Nationen orientiert. Dieser Spannungsbogen, der auf der einen Seite eine gemeinsame *Heimat Thüringen* voraussetzt und sich sowohl zum dynastischen Einzelstaat als auch zu einem thüringischen Staatenverbund bekennen kann, andererseits aber eine solche Thematik oft nicht formulierte und als Zielvision die übergeordnete und umfassendere *deutsche Nation* im Blick hatte, kann nicht nur für die Zeit des Vormärz, sondern auch in der 1848er Revolution im Hinblick auf eine thüringische Identität ausgemacht werden. Auch hier kann symptomatisch ein Zeitschriftentitel angeführt werden, der diese Verknüpfung gewissermaßen als Programm postuliert, die *Deutschen Blätter aus Thüringen* (1849–1851) von Friedrich Johannes Frommann. Der Name weist Identität als geographische Herkunft aus und verläßt diese gleichzeitig mit dem Anspruch, national wirken zu wollen.

### Politische Bewegungen und Instrumentalisierung von Identität

Als eine der bedeutendsten Inszenierungen des Jahres 1848 können die *Thüringer Volkstage* angesehen werden, die von dem Herausgeber der *Thüringer*

27 *Thüringer Zeitung*, Probenummer 1 vom 19. September.

28 Zu Henß vgl. H.-W. Hahn (unter Mitarbeit von Frank Fritsch), „...selbst ist der Mann“. Aufstieg und Wirken des Weimarer Bürgers, Buchbinders, Publizisten und Politikers Adam Henß, in: Hahn/Greiling/Ries, *Bürgertum in Thüringen* (Anm. 20), S. 281–301.

29 A. Henß, Die Opposition, die wärmste Freundin der Fürsten, T. 1 in: *Thüringer Zeitung*, Nr. 3 vom 6. Oktober 1847; T. 2 in: Nr. 4 vom 8. Oktober 1847; T. 3 in: Nr. 6 vom 13. Oktober 1847; T. 4 in: Nr. 7 vom 15. Oktober 1847.

*Zeitung*, Hermann Alexander Berlepsch, organisiert wurden. Diese *Thüringer Volkstage* zeichneten sich neben ihrer Kontinuität – immerhin fünf Veranstaltungen von Juni bis September 1848 – durch eine länderübergreifende Programmatik aus, welche die Volkstage zu herausragenden thüringischen Ereignissen des Jahres 1848 werden ließen.<sup>30</sup> Schon anhand der in verschiedenen Territorialstaaten befindlichen Veranstaltungsorte<sup>31</sup> kann die konzeptionelle Absicht ermessen werden, die Vereinigung aller thüringischen Staaten einschließlich der thüringischen Anteile Preußens zu einem Gesamtstaat auf diesen Volkstagen zu propagieren. Der erste Aufruf zu einem Volkstag stellte Anfang April 1848 – neben dem Kommentar zu wichtigen in Anspruch genommenen Märzerrungenschaften wie Versammlungsfreiheit, Volksvertretungen, Öffentlichkeit der Schwurgerichte – auch die thüringische Frage:

„Wo thut Einigung, wo Beseitigung veralteter Vorurtheile mehr Noth als in unserem Thüringen. [...] Konnten unsere Fürsten sich einigen zu einem Thüringischen Zollverbände, konnten unsere Säger einen Thüringischen Liederbund stiften, warum soll Thüringens Volk nicht ein Band umschließen zu vereintem Wollen und Streben in seinen Partikular-Interessen?“<sup>32</sup>

Besaßen größere Zusammenkünfte immerhin eine gewisse Tradition, die sich über Volksfeste wie Vogelschießen, Erntedank-, Reformations- und Kriegerfeste oder die Sängertreffen zurückverfolgen lassen, so ist den *Thüringer Volkstagen* durchaus ein neues Element zuzuweisen: die Verbindung von Geselligkeit und eindeutiger politischer Programmatik. Ja, es wurde von Berlepsch sogar angestrebt, daß die Volkstage eine Interessenvertretung des Thüringer Volkes darstellen und die *Thüringer Zeitung* gewissermaßen das Zentralorgan bilden sollte. Doch die zunehmende Trennung der politischen Gruppierungen in Konstitutionelle und Demokraten verhinderte die etwas vollmundig beschworene Gemeinsamkeit. Auch der Gegensatz zwischen den demokratischen Führern aus Erfurt und Jena konnte während der gesamten republikanischen Bewegung in Thüringen nicht überwunden werden, so daß nur wenige Impulse von einem im Juni 1848 in Apolda gegründeten

30 F. Burkhardt, Die „Thüringer Volkstage“ von Juni bis September 1848. Foren politisierter Öffentlichkeit oder politische Inszenierungen einer republikanischen Minorität?, in: Hahn/Greiling, *Revolution* (Anm. 23), S. 407–444.

31 Der erste Volkstag fand in Berka (Sachsen-Weimar-Eisenach) am 12. Juni 1848 statt, der zweite in Ohrdruf (Sachsen-Gotha) am 2. Juli 1848, der dritte in Arnstadt (Schwarzburg-Sondershausen) am 23. Juli 1848, der vierte im preußischen Erfurt am 3. September 1848 und schließlich der fünfte und letzte in Breitenbach (Schwarzburg-Sondershausen) am 17. September 1848.

32 *Thüringer Zeitung*, Nr. 54 vom 12. April 1848.



*Thüringer Verein für Volksherrschaft* ausgingen und eine Einigung der thüringischen Demokraten nicht möglich war.

Die Volkstage selbst aber forcierten den thüringischen Einheitsgedanken. Nicht zuletzt das Liedgut der auf den Volkstagen vorgetragenen Gesänge betont *Thüringen* in auffälliger Weise. „Thüringische Dichter“ wurden aufgefordert, nach bekannten Melodien „freiheitliche Lieder“ zu verfassen. Die Organisatoren versuchten damit an die erfolgreichen thüringischen Sängertreffen der vergangenen Jahre anzuknüpfen, um die nunmehr mit eindeutig politischen Konnotationen aufgeladenen Veranstaltungen in eine Traditionslinie mit den liberalen Bestrebungen des Vormärz zu stellen. Getreu der dezidiert liberalen Vorstellung, Lied und Gesang führten zur „Volksveredlung und Erweckung vaterländischen Sinnes“, wurde auch zu einer engeren Allianz zwischen dem Volkstagsgedanken und den thüringischen Männergesangsvereinen aufgefordert, da die geselligen Sängerbünde des Vormärz in den Volkstagen von 1848 nun ihre politische Entsprechung und Erfüllung fänden.<sup>33</sup> Aufgrund der eindeutigen demokratisch-republikanischen Erkenntnisse der Veranstalter aber verhielten sich die zumeist im bürgerlichen und konstitutionell-monarchischen Spektrum verankerten Gesangsvereine reserviert gegenüber dieser Aufforderung. Doch gerade der *Thüringer Sängerbund* hatte in der Zeit des Vormärz versucht, eine eigene Identität der Thüringer herauszuarbeiten und ein über die einzelstaatlichen und dynastischen Loyalitäten hinausreichendes Zusammengehörigkeitsgefühl zu befördern. Die Wartburg, Martin Luther und Johann Gottfried Herder, die Weimarer Klassik, die thüringischen Fürsten und die thüringische Landschaft mit ihren Bergen und Wäldern standen im Mittelpunkt der Liedertexte. Die auf dem Eisenacher Treffen 1847 proklamierte „Republik der thüringischen Sänger“<sup>34</sup> implizierte gar durch ihre bekundete geistige Einheit gewissermaßen auch eine politische Einheit – Republik meint hier aber mehr die Vorstellungswelt des liberalen Bürgertums von einer freien Bürgergesellschaft nach nordamerikanischem oder Schweizer Vorbild als den politisch enger gefaßten Begriff der 1848er Linken. Vor allem Martin Luther wurde als Integrationsfigur erkoren, er wurde einerseits zu „Thüringens größte[m] Sohn“<sup>35</sup> und auf der anderen Seite zum „Grundpfeiler der deutschen Spra-

33 D. H., Thüringer Volks- und Sängerbünde, in: Thüringer Volks-Halle, sonst Thüringer Zeitung, Nr. 115 vom 13. August 1848.

34 [H. Jäger,] Erinnerung an das Fünfte Liederfest des Thüringer Sängerbundes zu Eisenach. Eine vollständige Festbeschreibung mit sämtlich gehaltenen Reden etc., Arnstadt 1847, S. 43; vgl. auch Hahn, Die „Sängerrepublik“ unter der Wartburg (Anm. 12).

35 So L. Storch in seinem Weihespruch zum Preise Thüringens, in: Jäger, Das Fünfte Liederfest (Anm. 34), S. 54.

che“<sup>36</sup> erklärt. Nach der Melodie „Ein feste Burg ist unser Gott“ wurde das von Ludwig Storch verfaßte „Thüringerlied“ später auch auf den Volkstagen gesungen und kann für eine geraume Zeit als „thüringische Hymne“ angesehen werden. Diese Sängereisen können bei der Gestaltung thüringischer Identität als eigenständiger Beitrag der bürgerlich-liberalen Kräfte neben den kulturstiftenden Leistungen der Monarchen und den literarisch-musischen Projekten angeführt werden. Im Gegensatz zu den 1848 nur von einer republikanischen Minorität inszenierten Volkstagen begleitete sie ein breiter öffentlicher Konsens und der Thüringengedanke fand weitgehende Akzeptanz. Thüringische Identität wurde demnach 1848 weit weniger konstruiert: Sie baute auf einer bereits vorhandenen und im Vormärz zu neuem Leben erweckten Identität auf und wurde nunmehr politisch instrumentalisiert. Das auf dem zweiten Volkstag in Ohrdruf gesungene Lied „Der Thüringer Brüderbund“ beantwortete die Frage nach Konsens und Zusammengehörigkeit in der revolutionären Bewegung nicht mehr mit einem an landschaftliche Stammesidentität gebundenem Bekenntnis allein, vielmehr wurden demokratische Inhalte, wie Volkssouveränität, als politische Absicht bekundet und mit dem Heimatbegriff verbunden.<sup>37</sup>

Orientierte sich Berlepsch auf dem ersten Volkstag in Berka noch an einem vereinten Thüringen auf Grundlage einer Verständnispolitik im Bunde mit den thüringischen Fürsten, so öffnete sich die *Thüringer Zeitung* im Verlauf des Revolutionsgeschehens immer stärker demokratisch-republikanischen Bekenntnissen:

„Aber durch alle Stände [...] geht das tiefere Verlangen, daß der unseligen Zerstückelung unseres schönen und reichen thüringischen Vaterlandes ein Ende gemacht werden müsse. Wie in aller Welt ist das nun anzufangen? [...] Es ist die Republik und nur die Republik. Wir werden eine thüringische Republik bekommen!“<sup>38</sup>

36 Ebenda, S. 37.

37 Vgl. J. H. Lorenz, Der Thüringer Brüderbund, in: Programm zum zweiten Thüringer Volkstag, Stadtarchiv Erfurt, 5/782-1, Bl. 147: „...Die Freiheit ist's, die dieses Band / Wie Fels im Meer heißt binden; / In Thüringen dem schönen Land, / Soll'n uns nicht mehr Despotenhand / Und feile Knechte schinden. // Nur edle Männer ehren wir, / Die Träger unsrer Rechte, / Die freies Volk als höchste Zier / Sich eigen machen für und für / Im Herren wie im Knechte.“

38 Das neue Königreich oder Herzogthum Thüringen, in: Thüringer Volks-Halle, sonst Thüringer Zeitung, Nr. 122 vom 27. August 1848. Bei dem Verfasser „G.+ch.“ wird es sich um den Sonneberger Radikaldemokraten Gustav Koch handeln, der im Zuge der Reichsverfassungskampagne 1849 eine Freischar von ca. 200 Mann organisierte; nach Verfolgung flüchtete er, wie zuvor schon Berlepsch nach dem niedergeschlagenen Erfurter Aufstand, ins Schweizer Exil.



Diese Forderungen nach einer thüringischen Republik stieß freilich nicht überall auf begeisterte Zustimmung. Die Ortschultheißen des Justizsamtes Tenneberg erklärten Berlepsch in ihrem Amtsgebiet u. a. mit der Begründung für unerwünscht:

„Wir wollen nichts von einer thüringischen Republik wissen, wir wollen Gothaer und konstitutionell-monarchische Deutsche sein und mit Gotteshülfe bleiben“.<sup>39</sup>

Identitätsbekenntnisse also auch von liberaler Seite, der die Aufgabe des Bekenntnisses zum kleinstaatlichen Vaterland jedoch als Verrat an dynastischer Loyalität erschien – deutlich insbesondere in der Person Herzog Ernst II. – und bei der *Thüringen* als identitätsstiftendes Element nicht vorgesehen war. Dieses Kleinstaatsbewußtsein richtete sich nicht nur gegen ein republikanisches Thüringen, sondern konnte sich auch mit einem monarchisch geführten Gesamthüringen wenig anfreunden. Der kleinstaatliche Partikularismus feierte in der Vereinigungsfrage in Thüringen fröhliche Urständ und ist doch nur ein Spiegelbild des auf Ebene der deutschen Bundesstaaten vorherrschenden Partikularismus.

Die in Jena von dem sozialistisch orientierten Publizisten Adolph Lafaurie geführten Demokraten bezogen Thüringen ebenfalls in ihre Vorstellungswelt ein. Doch das Programm ihres Organs *Thüringer Volkstribun* kennzeichnet zugleich auch den universelleren Anspruch, den sie in Bezug auf Thüringen und die Nation einnahmen. Thüringen wird zwar als das Gebiet für die unmittelbare journalistischen Tätigkeit bezeichnet, doch eine Beschränkung auf dieses Gebiet würde

„in einem seltsamen Contraste stehen mit einer Zeit, die auf die Einheit unseres Vaterlandes, ja auf ein Gesamtwirken aller Völker zur Erringung der Freiheit hindrängt“.

Der Blick sollte vielmehr über die „Grenzmarken eines beschränkten Provinziallebens“ gerichtet werden,

„damit nicht die Idee eines besonderen thüringischen Gesamtstaates, die hier in der letzten Zeit von vielen Seiten her angeregt worden ist und unserer wahrhaft lächerlichen Staatszersplitterung gegenüber Anklang finden mußte, im Sinne einer mittelalterlichen Stammfeindschaft aufgefaßt und zu Gunsten dynastischer Gelüste mißbraucht werde.“<sup>40</sup>

39 Thüringisches Staatsarchiv Gotha, Loc. 97, Nr. 11.

40 A. Lafaurie/G. Rothe, Programm, in: *Thüringer Volkstribun*. Organ der Demokratie, Nr. 1 vom 19. Juli 1848.

So finden sich bezeichnenderweise die Nachrichten aus Thüringen unter der Rubrik „Vereinigte Staaten Deutschlands“ denen aus anderen Regionen und Ländern gleichgestellt. Es überwiegen die Informationen zu demokratischen Bestrebungen insgesamt und im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach im Besonderen. Auch die Jenaer Demokraten versuchten, das republikanische Vereinsleben für ganz Thüringen zu organisieren. Im Gegensatz zu Erfurt entwickelten sie umfassendere Konzepte, die auch theoretisch fundiert sind. Beiträge zur französischen Republik, zur Proletarierfrage oder zum Sozialismus erscheinen gewissermaßen als Leitartikel. Identitätszeugnisse wohl auch dies, aber jenseits von Heimatklängen und mythischen Gefühlsbekundungen. Die Jenaer besaßen auch den engeren Kontakt zum *Zentralausschuß der deutschen Demokraten*, der Jena zu einem Vorort bestimmte. Eine erste Generalversammlung thüringischer republikanischer Vereine fand am 31. Juli 1848 in Jena statt, an der über 50 Deputierte (außer aus Erfurt) teilnahmen, die zweite am 15. August 1848 in Altenburg. Auf diesen Treffen wurde vor allem der besonderen staatlichen Situation Thüringens Rechnung getragen und auf eine rasche Zentralisation der demokratischen und republikanischen Vereine in Thüringen gedrängt, um eine wirksame Zusammenarbeit mit dem Zentralausschuß zu ermöglichen.<sup>41</sup> In dem Erfurter Berlepsch sehen wir daher mehr den thüringisch orientierten Demokraten, der seine Volkstage als Verbrüderungsfeste und Vorstufen zu einer Einigung Thüringens von unten deklarierte, während die Jenaer und Altenburger Demokraten die nationale Option bevorzugten und stärker an einem deutschen Einigungsprozeß interessiert waren. Dies ist u.a. auch aus der politischen Herkunft der Protagonisten zu erklären: Während Berlepsch im Vormärz eine liberale und konstitutionelle Richtung verfolgte, besaß Lafaurie, einer der „vergessenen Soldaten der Revolution“, <sup>42</sup> bereits frühsozialistische Prägungen.

Die Jenaer Demokraten nutzen ebenfalls die neuen Möglichkeiten der Presse- und Meinungsfreiheit. Öffentlichkeit erreichten sie außerhalb der Publizistik vor allem auf Volksversammlungen. Im weimarischen Olbersleben bei Buttstädt kamen am 10. September 1848 etwa 10.000 Menschen zusammen,<sup>43</sup> darunter viele Einwohner aus den benachbarten Gebieten der

41 Thüringer Volkstribun, Nr. 3 vom 3. August 1848.

42 So V. Valentin in seiner Geschichte der deutschen Revolution von 1848–1849, Bd. 1, Neudruck Weinheim/Berlin 1998, S. 367.

43 Die zumeist nur von den Organisatoren veröffentlichten Zahlen sollen hier nicht problematisiert werden – 1848 war ein außerordentliches Ereignis, indem öffentliche Zusammenkünfte von herausragender Bedeutung waren. Teilnehmerzahlen von mehreren tausend Menschen sind in Thüringen gerade auf dem Land keine Seltenheit. Auch die wesentlich höhere Teilnahme an den Veranstaltungen der Demokra-

preußischen Provinz Sachsen. In einer Resolution an das Staatsministerium in Weimar heißt es:

„Wir Einwohner der Thüringer Lande erklären hierdurch, daß wir die in Folge der Revolution angestrebte Einheit Thüringens nur in der Weise wollen und verstehen, daß dieselbe ohne Mitwirkung der Fürsten, nur durch eine von dem Volke und durch freie Wahl aus dem Volke berufene constituirende Versammlung und zwar in Form eines Thüringer Freistaates sich gestalte. Gegen jede andere äußerliche oder künstliche Vereinigung Thüringens, [...] also gegen alle Vereinbarungen der Fürstenhäuser und ähnliche Unternehmungen, müssen wir uns von vorne herein entschieden verwahren.“<sup>44</sup>

Die Volkssouveränität wurde von den Jenaer Demokraten favorisiert und die diplomatischen Versuche und die Verständigungspolitik der einzelnen thüringischen Staaten und ihrer Regierungen und Parlamente eindeutig verworfen. Die Einheit Thüringens wurde einzig in der demokratischen Idee der Selbstbestimmung des deutschen (und als diesem zugehörig auch des thüringischen) Volkes gedacht und sowohl den monarchischen und konstitutionellen Vorstellungen von Einheit, als auch den aus mittelalterlichen Vorstellungen herrührenden Auffassungen von Stammeszugehörigkeit und Stammesdenken entgegengesetzt.<sup>45</sup> Diese Erklärung wurde auf allen elf von dem *Kreisausschuß der Thüringer Demokraten Jena* organisierten Volksversammlungen im August und September 1848 vorgetragen und von der zu meist ländlichen Bevölkerung mit Zustimmung bedacht. Ob diese Zustimmung immer auch die republikanischen Ideengehalte betraf, ist in Ermangelung von Zeugnissen kaum auszumachen. „Ich bin durch und durch Republikaner, aber für unsern Herzog Gut und Blut“ lautete denn auch eine kolportierte Ansicht von Zeitgenossen über eine gewisse Begriffsverwirrung unter der einfachen Landbevölkerung Thüringens.<sup>46</sup> Doch gerade die soziale Frage sorgte in Thüringen für immensen Zündstoff und die Aufhebung bäuerlicher Abgaben und Lasten führte im September 1848 in allen Teilen Thüringens, besonders aber in den ländlichen Gegenden der preußischen Provinz Sachsen zu einer enormen Protestbewegung.<sup>47</sup> Grenzüberschreitungen der

---

ten als an jenen der Konstitutionellen erklärt sich mit dem hohen Radikalisierungsgrad in den thüringischen Staaten und den angrenzenden Gebieten der preußischen Provinz Sachsen.

44 Ebenda, Nr. 9 vom 14. September 1848.

45 Die thüringische Einheit, in: ebenda, Nr. 2 vom 27. Juli 1848.

46 Bock, Thüringen (Anm. 17), S. 449.

47 Vgl. R. Stahr, Die revolutionäre Bewegungen der Volksmassen auf dem Lande im März und November 1848 im Süden und Südwesten der preußischen Provinz Sachsen. Diss. A, Leuna-Merseburg 1974 (Ms.); H. Peters, Die preußische Provinz Sachsen in der Revolution 1848/49. Diss. B, Halle 1978 (Ms.).



Teilnehmer sind zwar Indiz für ein thüringisches Gemeinschaftsgefühl jenseits administrativer Grenzen, das noch dazu durch die Verwendung thüringischer Symbolik wie Fahnen und typischen Liedguts verstärkt wurde. Doch auf diesen Veranstaltungen standen Forderungen nach Aufhebung der Jagd- und aller übrigen Feudalrechte oder das Frankfurter Verfassungswerk im Vordergrund und nicht intellektuelle Rückversicherungen auf Heimat oder Identität. Das unterscheidet diese Veranstaltungen auch von den Treffen im Vormärz und ebenso von Berlepschs Volkstagen. Erst durch das militärische Eingreifen im Zuge der Mission des von der provisorischen Zentralgewalt zum *Reichskommissar für Thüringen und Altenburg* berufenen Ludwig von Mühlenfels konnten die demokratischen Bewegungen im Herbst 1848 in Thüringen unterdrückt und ein Bürgerkrieg verhindert werden. Ein letzter Versuch der Demokraten, sich eine gewisse Geltung zu verschaffen, stellte nach dem Scheitern der Reichsverfassung eine Versammlung von Deputierten demokratisch orientierter Vereine Thüringens im Juni 1849 dar. Der in Gotha gegründete *Bund der Thüringer politischen Vereine* bezweckte ein Zusammenwirken in allen thüringischen und deutschen politischen Angelegenheiten. Aufgrund der Konkurrenzsituation zu lokalen Märzvereinen, die auch und gerade in Thüringen außerordentlich präsent waren, fand er jedoch kaum Beachtung.

Den vorgestellten demokratischen Veranstaltungen im Sommer 1848 lassen sich nur wenige Initiativen der Konstitutionellen gegenüberstellen.<sup>48</sup> Eine der bedeutendsten fand am 9. Juli 1848 in Kösen mit etwa 3000 Teilnehmern statt.<sup>49</sup> Es standen Fragen nach Zentralisation und engerer Zusammenarbeit der Konstitutionellen im Mittelpunkt der Vorträge und Beratungen. Zu erkennen ist das Bestreben hin zu einer länderübergreifenden Zusammenarbeit in Mitteldeutschland zwischen Vereinen aus den thüringischen Kleinstaaten, der preußischen Provinz Sachsen, des Königreichs Sachsen und den anhaltinischen Staaten. So gründeten Ende Juli 1848 etwa 50 thüringische Konstitutionelle in Gotha einen *Provinzial-Verein*, der sich auch dem *Gesamtverein der konstitutionellen Vereine Deutschlands* anschloß. Die thüringische Frage selbst war von eher untergeordneter Bedeutung bzw. fand geringere Aufmerksamkeit gegenüber den Vorgängen in der Frankfurter Nationalversammlung, dem von den Liberalen ersehnten Verfassungswerk so-

---

48 Die Konstitutionellen fanden bislang kaum angemessene Würdigung in der Literatur. Ein erster Überblick liegt in Form einer Magisterarbeit vor, vgl. H. Thuß, Konstitutionalismus in Thüringen in den Jahren 1848 und 1849, Historisches Institut der FSU Jena 1999 (Ms.).

49 Die Versammlung konstitutioneller Vereine Thüringens, des Königreichs und der preußischen Provinz Sachsen zu Kösen am 9. Juli 1848, in: Extra-Blatt zu den Privilegierten Jena'schen Wochenblättern, Nr. 16 vom 15. Juli 1848.

wie der Einigung Deutschlands. Solange die Thüringer Fürsten sich nicht gegen die Nationalversammlung und damit den breiten Willen liberaler Kräfte stellen würden, hätten diese aufgrund der in Thüringen tiefverwurzelten monarchischen Grundeinstellung von Seiten der vornehmlich konstitutionell eingestellten Bevölkerung auch wenig zu befürchten. Das Vereinbarungsprinzip der konstitutionell-liberalen Kräfte sah vor, über Verhandlungen in den Landtagen, die Zustimmung der Ministerien und Regierungen sowie der Bereitschaft der Fürsten die thüringische Frage im Geschäftsgang zu entscheiden.

Bei den Vorbehalten seitens der Konstitutionellen gegen eine von der Paulskirche veranlaßte Vereinigung Thüringens ist jedoch nicht von einer mangelnden oder fehlenden Identitätsbereitschaft zu Thüringen auszugehen. Thüringische Identität speiste sich bei jenen aus den oben genannten vormärzlichen literarischen Identitätsprojekten und korrespondierte mit dem bildungsbürgerlichen Selbstverständnis vom Beitrag Thüringens für die deutsche Kulturnation. Die Bedenken hinsichtlich eines thüringischen Gesamtstaates betrafen bürokratische Schwierigkeiten, die von einer der Situation vor Ort fernen Zentralregierung erwartet wurden. Die Vorwürfe richteten sich daher auch an die „kaltherzigen Statistiker“, die keine Thüringer seien und aus der Ferne die Landesverhältnisse überhaupt nicht beurteilen könnten. Zugleich finden wir Vorstellungen, unter einheitlicher Reichsverfassung und Reichsgesetzgebung sowie gemeinsamer deutscher Außenpolitik die großen Staaten in kleinere aufzulösen und nicht die kleineren zu mediatisieren und in größere aufgehen zu lassen.<sup>50</sup> Selbst der von jedem Verdacht des Partikularismus freizusprechende demokratische Abgeordnete Gottlieb Christian Schüler forderte in der Paulskirche, daß Preußen in Deutschland aufzugehen habe und nicht Deutschland in Preußen. Modellhaft wies er auf eine Aufteilung der preußischen Provinzen in selbständige Bundesstaaten als Voraussetzung einer gleichberechtigten Kräftekonstellation des künftigen deutschen Staates hin.<sup>51</sup>

Die am Alten Reich orientierten Überlegungen zur Beibehaltung der staatlichen Souveränität der Kleinstaaten fanden gerade bei den von den Residenzstädten profitierenden Hofkreisen und Beamten Anklang, die um ihre Positionen fürchten mußten. Die *Stammesidentität* als Thüringer blieb davon

50 Vgl. den Artikel: Gegen die Vereinigung Thüringens noch einmal, in: Gemeinde-Verhandlungsblatt und Volks-Organ für das Großherzogthum Sachsen-Weimar-Eisenach, Nr. 36 vom 22. November 1848.

51 Vgl. F. Wigard (Hrsg.), Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der Deutschen Constituirenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main, Frankfurt a.M. 1848–1849 (Neudruck München 1988), Nr. 153, Sitzung vom 15. Januar 1849, Bd. IV, S. 4694–4699.



freilich unberührt, da ein solches Bekenntnis folgenfrei blieb, während eine tatsächlich erfolgte Länderzusammenlegung Stellenabbau bedeutet hätte. Die Verarmung der ehemaligen Residenzstädte Eisenach, Hildburghausen und Weißenfels und die darin vorherrschende „Nahrungslosigkeit und Bürgernoth“ bilden für diese Kreise Negativbeispiele. Betont wird hingegen die in den Kleinstaaten seit Jahrhunderten bestehende Bande zwischen den „milde das Zepter schwingenden Regenten“ und dem Volk, also der konstitutionell eingestellten Bevölkerung.<sup>52</sup> Dem Vorwurf der Prunksucht aufgrund der Hofhaltung in gleich neun thüringischen Residenzstädten begegnete man mit Verweisen auf die von den Herrscherfamilien angehäuften Kunstschatze, Bibliotheken und anderen Sammlungen, die den Ländern und ihren Einwohnern zugute kämen. Gerade die kulturellen Leistungen, die in der staatlichen Vielfalt Thüringens gediehen, war man nicht bereit, einem zentralistischen Staatswesen zu opfern, vielmehr sollten sie eine geistige Grundlage deutschen Einheitsstrebens bilden. Die thüringischen kulturellen Verdienste waren in Deutschland allgemein anerkannt, Weimar, Gotha und Jena wurden daher in der Mitte des 19. Jahrhunderts auch als „die kleinen Pflanzstätten der Humanitätsbildung“ bezeichnet, nachdem Berlin oder München mit weitaus umfassenderen Mitteln Kunst und Wissenschaft pflegten.<sup>53</sup>

Das preußische Thüringen nimmt in diesen Diskussionen um Identität eine Sonderstellung ein. Erfurt erwuchs im Mittelalter zur einflußreichsten thüringischen Stadt und blieb trotz eines zwischenzeitlichen Niedergangs das bedeutendste urbane Zentrum Thüringens. Den erneuten Aufstieg im 19. Jahrhundert verdankte es vor allem den preußischen sozialökonomischen Reformprozessen. Gleichwohl waren Erfurt und das preußische Thüringen in den Identitätsbestimmungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch in den nichtpreußischen thüringischen Staaten präsent. Die (Selbst-)Wahrnehmung in der Erinnerungskultur als „heimliche Hauptstadt Thüringens“ wurde allgemein angenommen. Umgekehrt informierten Periodika der preußischen Regierungsbezirke Erfurt und Merseburg, ja sogar in Halle<sup>54</sup>

52 Vgl. den Artikel: Die Vereinigung Thüringens, in: Gemeinde-Verhandlungsblatt und Volks-Organ für das Großherzogthum Sachsen-Weimar-Eisenach, Nr. 34 vom 8. November 1848.

53 Bock, Thüringen (Anm. 17), S. 440.

54 Bechstein betonte noch 1843, daß Halle mit Eisleben in historischer und geistiger Beziehung zu Thüringen zähle, vgl. Bechstein, Thüringen in der Gegenwart (Anm. 11), S. 13. Diese Ansicht finden wir auch in der Frankfurter Nationalversammlung: der Abgeordnete Heckscher läßt in seinem Bericht über die Anreise des Reichsverwesers Erzherzog Johann nach Frankfurt die Stationen der Reise „durch das herrliche Thüringen“ in Halle beginnen, vgl. Wigard, Stenographischer Bericht (Anm. 51), Nr. 37, Sitzung vom 12. Juli 1848, Bd. II, S. 842-843.

über regionale thüringische Begebenheiten unter Rubriken wie „Aus Thüringen“ oder „Aus dem preußischen Thüringen“. Doch gerade seitens monarchischer Kräfte gab es in der preußischen Provinz Sachsen eine ungebrochene Preußenverbundenheit, die Thüringen als Identifikationsklammer nicht nur nicht benötigte, sondern der 1815 erfolgten administrativen Umstrukturierung gewachsener thüringischer Identitätsräume preußische Identitätsstiftungen entgegensetzte – langfristig auch mit Erfolg.<sup>55</sup> Im Herbst 1848 korrespondierte die Radikalisierung in Erfurt sowie im Saale-Unstrut-Raum dann auch viel stärker mit den preußischen Ereignissen, wie der Verlegung der Berliner Nationalversammlung, der Landwehreinberufung oder der Steuererweigerung, als mit der revolutionären Bewegung in den thüringischen Kleinstaaten. Und im Untertitel einer Darstellung zu den Ereignissen in Erfurt im Jahr 1848 heißt es dann auch nicht zufällig „Volksbewegung und Preussentreue“.<sup>56</sup> Resonanz fand diese Meinung in Erfurt besonders im *Verein für König und Vaterland*, dem bedeutendsten konservativen Sprachrohr in der preußischen Provinz Sachsen. Vermittelt wurde damit eine auf Macht und Stärke begründete Politik, die sich als Bollwerk gegen demokratische und im Falle Thüringens auch separatistische Bestrebungen bewährte. Die Veröffentlichung dokumentiert zugleich das offizielle Verständnis preußischer Herrschaft in Thüringen in der Reaktionsphase nach der gewaltsamen Niederschlagung des Erfurter Aufstands im September 1848. Preussentreue hieß für den Verfasser zugleich auch Waffentreue und soldatische Treue, und eben darin sah er den „preußischen Volkscharakter“ begründet.<sup>57</sup> Das Bekenntnis zum preußischen Thron zeigt zwar ebenfalls Identifikation mit Fürst und Staat, von thüringischer Heimat aber ist keine Rede und Erfurt wird gleichsam aus Thüringen heraus geführt.

Das Erscheinen von „ausländischen“ Preußen auf weimarischen, schwarzburgischen oder gothaischen Volksversammlungen und Festen hingegen wurde 1848 vor allem von Seiten der Demokraten ausdrücklich begrüßt, sah man doch darin die ersehnte Verbrüderung der nur administrativ getrennten thüringischen Bevölkerung. Dennoch blieb das Verhältnis zwischen Thüringern und Preußen ambivalent, rief doch die *Betonung* des Preußentums auf öffentlichen Versammlungen gelegentlich Mißstimmungen hervor, etwa beim Anstimmen des Liedes „Preußen voran“. Dies führte schon 1847 auf dem Eisenacher Sängerfest zu einem Eklat und negativer Urteile sind auch in den Berichten über Volksversammlungen 1848 immer

55 Zu Preußen vgl. H.-W. Hahn, „Die Spinne im Kleinstaatennetz“. Preußische Herrschaft in Thüringen im 19. Jahrhundert, in: *Das Preußische Thüringen* (Anm. 5) S. 47-76.

56 F. Schubart, Erfurt im Jahr 1848. Volksbewegung und Preussentreue, Erfurt 1857.

57 Ebenda, S. XVIII.



wieder zwischen den Zeilen herauszulesen. Die Ursachen sind zum einen in der tagesaktuellen preußischen Politik und Haltung zur Frankfurter Nationalversammlung zu sehen, andererseits aber auch in der gerade erst wieder entdeckten und allgemein akzeptierten thüringischen Identität, deren volkstümlicher Kern gegen preußische Allmacht opponierte. Solange jedoch die territoriale Integrität Preußens davon nicht betroffen war, stellten 1848 kulturelle, landsmannschaftliche oder wirtschaftliche Ausrichtungen preußischer Landesteile auf Thüringen kaum Probleme dar.

## Zentralisation und Identität

Vereinigungstendenzen unterhalb staatlicher Bereiche auf Vereins- und Organisationsebene können weitere Indikatoren für ein thüringisches Bewußtsein bilden. Doch ist hier zu fragen, ob nicht die massiven Verdichtungs- und Zentralisationsbestrebungen während der Revolution von 1848/49 einem allgemeinen Trend entsprachen, verkörperte doch die Entwicklung des Vereinswesens schon bei den Zeitgenossen das „eigentliche positive, gestaltende Prinzip der neuen Epoche“.<sup>58</sup> Auch in Thüringen gab es 1848/49 viele Versuche, die politischen Vereine der Demokraten und Konstitutionellen sowohl über die Landesgrenzen hinweg zusammenzufassen als auch an deutschlandweit operierende Verbände anzuschließen.<sup>59</sup> Stellenweise fanden sogar gemäßigte Demokraten und Liberale nach den Polarisierungen im Sommer/Herbst 1848 eine gemeinsame Basis im *Central-Märzverein*, der in Thüringen eine ausgesprochen hohe Resonanz fand. Dem Zentralmärzverein muß 1848 und folgenden Jahren eine außerordentlich große Bedeutung zugewiesen werden, gelang es ihm doch als erstem deutschen Verein, eine institutionell verankerte Verbindung zwischen Parlamentsfraktionen und Vereinswesen sowohl auf nationaler als auch auf Länderebene herzustellen.<sup>60</sup> Der Jenaer Jurist und Paulskirchenabgeordnete Gottlieb Christian Schüler fungierte ab Januar 1849 als Präsident. Er gehörte neben Wydenbrugk, Fröbel und Briegleb zum Führungskern der Abgeordneten aus dem „Dritten

---

58 So der Jurist Otto von Gierke 1868, zitiert nach R. Rürup, *Deutschland im 19. Jahrhundert 1815–1871*, in: ders./H.-U. Wehler/G. Schulz (Hrsg.), *Deutsche Geschichte*, Bd. 3, Göttingen 1983, S. 3-200, Zitat S. 82.

59 Vgl. dazu auch H.-W. Hahn, *Demokratische und liberale Vereinsbewegung in Thüringen 1848/49*, in: Hahn/Greiling, *Revolution* (Anm. 23), S. 223-250.

60 M. Wettengel, *Der Centralmärzverein und die Entstehung des deutschen Parteiwesens während der Revolution von 1848/49*, in: *Jahrbuch zur Liberalismusforschung* 3 (1991/1992), S. 34-81.



Deutschland“,<sup>61</sup> die sich für den Aufbau des deutschen Nationalstaates besondere Verdienste erwarben. Identitätsstiftend wirkte bei diesen jedoch der zu errichtende deutsche Nationalstaat und nicht ein an Partikularismus erinnerndes Thüringen.

Schon Ende Mai 1848 hatte sich ein *Industrie-Verein des thüringischen Zollgebiets* in Erfurt gebildet. Dessen Bestreben lag 1848 zunächst darin, für „ausreichenden Schutzzoll der nationalen Arbeit Sorge zu tragen“. An der Konstituierung nahmen 150 gewerbetreibende Männer aus ganz Thüringen von „fast allen besonderen Firmen“ teil. Eine auf der Gründungsveranstaltung an die Frankfurter Nationalversammlung gesandte Adresse drang darauf, daß „sofort und ohne erst die allgemeine Zollgesetzgebung oder die einzelnen Zollmodificationen abzuwarten, alle inneren Zollschranken fallen.“ Diese gewerbliche Vereinsgründung begrüßte man „als einen ersten Schritt zur bürgerlichen Einheit Thüringens“.<sup>62</sup> Und in der *bürgerlichen Einheit* schließlich, die in den vielfältigen Vereinigungsbestrebungen vollzogen wurde, ist dann auch 1848/49 in Thüringen ein Moment von Identität zu erkennen, das kein Konstrukt darstellt, sondern gestaltete Realität. Dies betraf nicht nur die liberalen Kräfte des Bürgertums, seien sie – wie oben angeführt – in der Revolution nun konstitutionell oder republikanisch ausgerichtet, sondern auch die kleinen Handwerker und Gewerbetreibende, die schon in Richtung Arbeiterbewegung tendierten. Ein jedes Lager freilich bildete seine eigene *Einheit* und damit eine eigene Identität aus.

Auch die Arbeiter- und Handwerkervereine versuchten thüringenweit zu agieren. Im Zuge des Aufbaus einer nationalen Organisation suchte der *Arbeiterkongreß thüringischer Arbeitervereine* im Februar 1849 in Altenburg den Schulterschuß mit Stefan Borns *Allgemeinen Deutschen Arbeiterverbrüderung*. Altenburg wurde zu einem Vorort bestimmt und die regionale Ausrichtung ist lediglich strukturellen Gliederungsprinzipien geschuldet. Die Gothaer Zeitung *Das Handwerk* hingegen verstand sich nicht nur als *Zeitung für die gewerbetreibenden Deutschen* – so der Untertitel –, sondern versuchte auch, regionale und einzelstaatliche Innungsverbände zu gesamthüringischen zusammenzuführen. So wurde in Gotha auf einer Versammlung der Handwerkerinnungen Thüringens im Juni 1848 der *Thüringer Innungsverein* gegründet. Und als spätestens im Frühjahr 1849 eine nationale Verständigung unter anderem am fehlenden Konsens über die Einführung der Gewerbefreiheit scheiterte, nannte sich das Blatt im Interesse der die Gewerbefrei-

61 H. Best, *Die Männer von Bildung und Besitz. Struktur und Handeln parlamentarischer Führungsgruppen in Deutschland und Frankreich 1848/49*, Düsseldorf 1990, S. 286 ff.

62 Extra-Blatt zu den privilegierten Jenaischen Wochenblättern, Nr. 13 vom 24. Juni 1848; zum Bürgertum vgl. Hahn/Greiling/Ries, *Bürgertum in Thüringen* (Anm. 20).

heit mehrheitlich reserviert bis ablehnend gegenüberstehen thüringischen Handwerker<sup>63</sup> nunmehr *Organ der verbundenen Vereine Thüringens*. Erst im Verlauf der allgemeinen Entwicklung des Revolutionsgeschehens vertrat *Das Handwerk* zunehmend die Interessen der demokratisch orientierten Handwerker- und Gesellenbewegung. Die am exklusiven Korporationssystem der Zünfte orientierten Vorstellungen korrespondierten mit den Forderungen nach einer ausgedehnten Schutzzollpolitik.

Weiterhin finden wir unter dem Blickwinkel Zentralisation auch Bemühungen um eine einheitliche thüringische Landeskirche,<sup>64</sup> die im Zuge der allgemeine Aufbruchsstimmung aus den neun bestehenden selbständigen Landeskirchen gebildet werden sollte. Eng an die staatliche Entwicklung der thüringischen Staaten gebunden, konnte eine einheitliche *Thüringer evangelische Landeskirche* aber erst nach dem Zusammenbruch der Monarchien nach 1918 entstehen. Ein wichtiges Ergebnis der Reformimpulse von 1848/49 jedoch war die Herausgabe des *Thüringer Kirchenblattes* von Juli 1849 bis Juni 1852, das zu einer wichtigen Plattform des Meinungsaustauschs über die thüringische Kircheneinigung werden sollte. Da die protestantischen Pfarrer und Geistlichen überwiegend dem monarchischen und konstitutionellen Lager zuzuordnen sind, gilt für deren Vorstellungen von thüringischer Identität allgemein das zu den Konstitutionellen oben Mitgeteilte.

Vor allem die Burgen besaßen eine große Anziehungskraft für symbolische Gründungsakte, hervorgerufen durch die zu Beginn des Jahrhunderts etablierte Burgenromantik. Insbesondere die Wartburg geriet frühzeitig in die Perspektive der nationalen Optik und übte nicht nur einen großen Einfluß auf die sich konstituierende Nation aus, sondern bildete auch ein wichtiges Element der thüringischen Identitätssuche.<sup>65</sup> In Etienne François und Hagen Schulzes „Deutsche Erinnerungsorte“ firmiert die Wartburg zwar nicht unberechtigt unter dem Rubrum *Freiheit* – für Thüringen selbst aber ist der Bezug untrennbar mit *Identität* verbunden, wie die literarischen Projektionen eindrucksvoll belegen. 1848/49 fanden in Eisenach und auf der Wartburg mehrere national orientierte Veranstaltungen statt, wie das zweite Wartburg-

63 R. Moldenhauer (Bearb.), Die Petitionen an den Deutschen Handwerker- und Gewerbe-Kongreß in Frankfurt 1848, hrsg. von W. Conze und W. Zorn, Boppard am Rhein 1994, vgl. hier z. B. die Innungspetitionen, S. 99-103.

64 E. Koch, Kircheneinigungsbestrebungen in Thüringen in den Jahren 1848/49 und ihre Nachwirkungen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Hahn/Greiling, Revolution (Anm. 23), S. 303-322.

65 J. Bauer/J. Krauß, „Wartburg-Mythos“ und Nation in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: ebenda, S. 513-534.



fest der deutschen Studenten zu Pfingsten 1848,<sup>66</sup> die Tagungen der allgemeinen Studentenschaft und des Allgemeinen Deutschen Lehrervereins im September 1848 oder der Turnertag des deutschen Turnerbundes im August 1849, an dem Deputierte des deutschen Turnerbundes, des demokratischen Turnerbundes sowie nicht organisierter Turnvereine über die Statuten einer nationalen Gesamtorganisation berieten.<sup>67</sup> Jene Veranstaltungen, die sich 1848/49 die Wartburg als symbolischen Bezugspunkt erkoren, sind jedoch bis auf das zweite Wartburgfest überregional kaum bekannt geworden. In der fehlenden gesamtstaatlichen Einigung mag ein Ursache dafür zu finden sein. Hingegen besaß der Besuch der Wartburg von 62 Abgeordneten des Frankfurter Vorparlaments geradezu programmatischen Charakter. Sie unterbrachen in Eisenach eigens ihre Anreise, um auf den „Hochaltar des gemeinsamen Vaterlandes“ zu ziehen.<sup>68</sup> Die Wartburg trug sowohl im Vormärz, als auch in der Revolution von 1848/49 und erst recht in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Ausformung thüringischer und nationaler Identität bei. Sie bot breite Anknüpfungspunkte auf historischem, kulturellem und konfessionellem Gebiet an. Andere thüringische Burgen besaßen ebenfalls symbolischen Anziehungswert. So wurde am 29. Juli 1849 auf der Rudelsburg bei Kösen (damals preußisch) der *Thüringer Turnerbund* gegründet, der zunächst jedoch zu keiner größeren Wirksamkeit gelangen konnte. Die Initiative dazu ging zwar von dem weimarischen Apolda aus, aber Turner aus den preußischen Städten Erfurt, Naumburg und Laucha schlossen sich an und das erste Bundesfest wurde im August 1849 im preußischen Naumburg ausgerichtet.<sup>69</sup>

### Einigung versus Einheit versus Einigkeit

Die mit der Thüringenproblematik eng verflochtene deutsche Einheitsproblematik kann folgendermaßen präzise gekennzeichnet werden: „Was Thüringen fehlt – fehlt ganz Deutschland!“<sup>70</sup> – und umgekehrt. Die thüringische

66 J. Bauer, Zur Geschichte einer Festlegende: 1817 – 1848 – 1867, in: ebenda, S. 535–561.

67 [H. Hübschmann], Der Turnertag zu Eisenach, in: Der Turner. Zeitschrift gegen geistige und leibliche Verkrüppelung, Nr. 31 vom 9. September 1849, S. 253–256.

68 Vgl. Bauer/Krauß, Wartburg-Mythos (Anm. 65), S. 525f. H.-W. Hahn, Die „Selbstregierung“ des „freien Bürgers“: Thüringen und die Revolution von 1848/49, in: Parlamente und Parlamentarier Thüringens in der Revolution von 1848/49, hrsg. vom Thüringer Landtag, Weimar 1998 (= Schriften zur Geschichte des Parlamentarismus in Thüringen; 11), S. 11–33, hier auch eine Illustration Robert Blums während einer Ansprache auf der Wartburg (S. 29).

69 Vgl. Boblenz, Thüringer Kreis, T. 1 (Anm. 6), S. 71.

70 Bock, Thüringen (Anm. 17), S. 424.

Frage wurde 1848/49 auf den Zusammenkünften der Vereine, Gesellschaften und Organisationen sowohl der Konstitutionellen als auch der Demokraten aller Couleur heftig diskutiert, wie sie auch Gegenstand von Verhandlungen der Landesparlamente, Regierungen und Kommissionen sowie der Frankfurter Nationalversammlung war. Allen Vorschlägen gemein war das Bestreben nach Zentralisation in Verwaltung und Militärwesen, Rechts- und Steuerwesen, Finanzen, Heilanstalten, der Leitung der Schulen und der Universität Jena sowie auch eine gemeinsame thüringische Kirchenverfassung.<sup>71</sup>

„Die Fürsten behalten ihre Souveränität, die Staaten immer noch viel Selbständigkeit und Selbstverwaltung. [...] Das Volk von Thüringen gewinnt: Rechtseinheit, Möglichkeit der Durchführung größerer und heilsamer Verwaltungsmaßnahmen, endlich Vereinfachung sowie Kraft- und Geldersparnis in Bezug auf die dem Gesamtstaat zugewiesenen Verwaltungsfunktionen“<sup>72</sup> –

so und ähnlich lauteten die Vorstellungen der liberalen konstitutionell-monarchischen Kräfte. Ein Seufzer des langjährigen Präsidenten des weimarschen Landtags, Hans Conon von der Gabelentz, illustriert diese Erwartungen, die in die Vereinigung zu einem Gesamtstaat gesetzt wurden:

„Hätten wir nur schon das Thüringerreich rekonstruiert, denn die Kleinstaaterie ist m. E. unser Hauptübel.“<sup>73</sup>

Wenigstens die ernestinischen Staaten, beide Reuß und beide Schwarzburg sollten gegenüber dem übrigen Deutschland als ein thüringischer Gesamtstaat erscheinen. Die ineinander kaum voneinander zu trennende Einheitsproblematik von Region und Nation zeigt sich in Thüringen geradezu auf mikroskopischer Ebene. Sichtbar treten die Schwierigkeiten staatlicher Integration und zentrifugaler Tendenzen zu Tage. Allein zwölf verschiedene Einheits- und Vereinigungsprojekte kennzeichnen die Debatten. Erörtert wurden Vorstellungen einer thüringischen Einigung auf konstitutionell-monarchischer Grundlage oder einer volkssouveränen Republik Thüringen durch den Zusammenschluß aller thüringischen Herzog- und Fürstentümern bzw. nur der ernestinischen Staaten mit oder ohne die preußischen und hessischen Gebiete. Auch ein mitteldeutscher Staat, der Thüringen einschließ-

71 Vgl. B. Häupel/J. John, Thüringische Einheitsbestrebungen 1848/49 und ihre Nachwirkungen bis zur Landesgründung 1920, in: Hahn/Greiling, Revolution (Anm. 23), S. 291-302 sowie die Einleitung von Jürgen John zu Kapitel III. Territorialstaaten, Region, und 'nationale Frage', in: ebenda, S. 257-274.

72 Leonhard, Die Verfassung eines vereinten Thüringens, in: Deutsche Blätter aus Thüringen, Nr. 00 (zweites Probeblatt) vom 16. Dezember 1848.

73 Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar, Nachlaß Bernhard von Watzdorf Nr. 88, Bl. 26-27, Brief Conon von der Gabelentz an von Watzdorf vom 3. Juli 1848.



lich der preußischen Regierungsbezirke Erfurt und Merseburg mit dem Königreich Sachsen vereinte, wurde propagiert. Ebenso möglich waren Teilan-schlüsse an das Königreich Sachsen oder Separatzusammenschlüsse mit Sachsen-Weimar-Eisenach. Die Diskussion um die geeignetste Form des Zusammenschlusses nahm einen enormen Einfluß auf das Revolutionsge-schehen, beschleunigte den Verlauf und war im Herbst 1848 mitverantwort-lich für die Radikalisierung insbesondere der republikanischen Bewegung. All diese letztlich gescheiterten Pläne und Bemühungen sollten jedoch nicht als völlig ergebnislos betrachtet werden, lieferten sie doch Ansätze zur Ver-einheitlichung und Bildung gemeinsamer Verwaltungsgemeinschaften, wie den sukzessiven Anschluß an das ernestinische Oberappellationsgericht (zu-erst 1850 die schwarzburgischen Fürstentümer), die Einrichtung gemein-schaftlicher Landgerichtsbarkeiten, den Thüringer Städteverband (1869) oder die thüringischen Verwaltungskonferenzen. Der einzige deutsche Fürst, der 1848/49 freiwillig abdankte und mit dem größeren Nachbarstaat – eines Verwandten – vereinigte, war Fürst Heinrich LXXXII. von Reuß-Lobenstein-Ebersdorf.

Die Vereinigungsproblematik 1848/49 ist sowohl von der älteren Landes-geschichtsschreibung als auch in neueren Darstellungen untersucht worden<sup>74</sup> und wird an dieser Stelle (auch angesichts des Scheiterns) nur in Bezug zur thüringischen Identität behandelt. Dies erweist sich als kompliziert, da ein jeder Vorschlag auf seine politische Motivation befragt und in den jeweili-gen Kontext eingebracht werden muß. Es scheint jedoch, daß die von uns vorgestellten Forderungen nach einer *Republik Thüringen* seitens der demo-kratischen Linken stärker auf eine Betonung von thüringischer Identität re-kurrieren. Die konstitutionell-monarchischen Gesamtstaatsmodelle hingegen sind umfassender und orientierten sich dabei weniger an ideellen Konstruk-ten, als an reellen Vorgaben und Notwendigkeiten, etwa einer Wirtschafts-union oder Verwaltungsreformen. Der Zusammenschluß thüringischer Län-

74 Vgl. P. Wentzke, Thüringische Einheitsbestrebungen im Jahre 1848. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Einheitsbewegung, in: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde, Beiheft 7 (1917); ders., Die thüringisch-sächsische Einheitsfrage und die politische Lage in Dresden im Januar/Februar 1849, in: Neues Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde 39 (1918), S. 84-113; F. Hauptmann, Sachsen und Thüringen 1848/49, in: Neues Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde 51 (1930), S. 215-251; F. Hartung, Thürin-gen und die deutsche Einheitsbewegung im 19. Jahrhundert, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 84 (1938), H. 1, S. 3-17; H. Herz, Die bürgerlich-demokratische Revolution 1848/49 in Thüringen und die Frage der Beseitigung der kleinstaatlichen Verhältnisse. Probleme, Umriss, Besonderheiten, in: Jahrbuch für Regionalge-schichte 9 (1982), S. 185-206; sowie die Beiträge von Jürgen John (Anm. 5 und 9) und Beate Häupel/Jürgen John (Anm. 71).

der sollte zum einen das Überleben der Kleinstaaten garantieren oder, wenn dies nicht möglich war, Thüringen als mindermächtigen Mittelstaat gegenüber anderen Mittel- und Großstaaten positionieren. Alle anderen Projekte scheiden im Hinblick auf thüringische Identität aus, da sie die territoriale Zusammengehörigkeit in Frage stellten bzw. verließen. Bei diesen Optionen muß gleichwohl offen bleiben, inwieweit eine „Stammesidentität“, beruhend auf kultureller und landschaftlicher Verbundenheit, Bestand gehabt hätte oder eine neue Identität geschaffen worden wäre, die schließlich die neuen staatlichen Gebilde legitimierend unterstützt hätte.

In der Frankfurter Paulskirche spielten Fragen nach regionalen Identitäten eine eher marginale Rolle, stand doch die nationale Option im Vordergrund. In den Reden der Abgeordneten läßt sich allenfalls das noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts vorhandene *Stammesdenken* nachweisen, wenn von „deutschen Volksstämmen“ die Rede ist. Gleichwohl schlugen die Mediatisierungsabsichten hohe Wellen und forderte nicht nur das dynastische Selbstwertgefühl der kleinen Monarchien geradezu heraus. Auch die volkstümliche Stammesidentität mußte Berücksichtigung finden:

„Wenn man den Leuten in Württemberg anbietet Bayern zu werden, so sagen sie mit Recht: ich danke dafür [...]; aber wenn wir Deutsche werden sollen, so bin ich mit ganzer Seele dabei.“<sup>75</sup>

Dem Bericht des Verfassungsausschusses der Frankfurter Nationalversammlung über die Selbständigkeit der kleineren Staaten, eine Bilanz der Mediatisierungskonzepte,<sup>76</sup> folgte im Dezember 1848 ein heftige Diskussion. Den kleinen Höfen und namentlich Weimar wurde zwar ihre enorme Bedeutung für Wissenschaft, Kunst und Kultur zugestanden, doch mit dem Drang nach Einheit sei die Zersplitterung Deutschlands unverträglich. Die konstitutionelle Richtung führte an, daß eine erzwungene Beschränkung der Selbständigkeit der Einzelstaaten, sei es durch Vereinigung mit anderen oder Mediatisierung, nicht nur den Widerstand der Betroffenen auslösen würde. Vielmehr würde mit der Ungleichbehandlung der kleineren Staaten ein fehlerhaftes Fundament des angestrebten Einheitsstaates errichtet, das den weiteren Ausbau gefährde. Ein Vertreter der betroffenen Staaten, der Gothaer Abgeordnete Friedrich Gottlieb Becker, wechselte gar die Perspektive mit der Frage, ob denn der Übergang von einem Staatenbund zu einem Bundesstaat die Mediatisierung der kleineren Staaten überhaupt erfordere.<sup>77</sup> Er

75 Wigard, Stenographischer Bericht (Anm. 51), Nr. 129, Sitzung vom 4. Dezember 1848, Bd. V, S. 2825.

76 Ebenda, S. 3817-3820.

77 Die Argumente Beckers vgl. ebenda, S. 3827-3828.



machte die größeren Staaten als hinderlich für die Einheit Deutschlands verantwortlich. Eine Mediatisierung der kleineren Staaten dürfe nicht aus Gründen der Staatsräson erfolgen, sondern allein aus der inneren Notwendigkeit der „eigenen Wohlfahrt“ heraus. Becker benannte auch die gewachsenen engen Bindungen zwischen Staatsbürger und Fürst und stellte die Frage, warum denn mit Gewalt eine Staatseinrichtung aufgedrängt werden solle, die in den betroffenen Staaten nicht gewollt sei. Doch mit dieser vor allem auf Ernst II. und Sachsen-Gotha gemünzten Sichtweise fand er keinen Beifall in Frankfurt, auch wenn sie den Ansichten vieler monarchisch gesinnter Thüringer entsprach. Eine andere Lösung stellte der Eisenacher Abgeordnete Wilhelm Weißenborn vor, der die Vereinigung der thüringischen Staaten präferierte.<sup>78</sup> Die geographische Zerrissenheit der Kleinstaaten bilde das Übel und nicht die Größe eines Landes. Thüringen sei hier das Paradebeispiel und eine Vereinigung könne entweder den einzelnen Staaten selbst überlassen oder durch die Zentralgewalt organisiert werden. Weißenborn selbst forderte das Eingreifen der Zentralgewalt in diesen Prozeß in Thüringen. Nach außen hin präsentierten sich also in der Nationalversammlung zwei unterschiedliche Meinungen aus Thüringen selbst zur thüringischen Frage. Dabei ist zu berücksichtigen, daß hinter Beckers Ansichten der Wille Ernst II. nach Selbständigkeit stand und Weißenborns Auffassungen auch Befürchtungen vor den Hegemoniebestrebungen Sachsen-Weimars hervorriefen, da hinter seinen Ausführungen tatsächlich spezifische Weimarer Interessen standen. Der diese Pläne maßgeblich konzipierende weimarische Staatsminister Bernhard von Watzdorf wurde intern von den Gegnern ob seiner Vorschläge als „thüringischer Metternich“ bezeichnet, der nur an einer Suprematie Weimars interessiert sei.<sup>79</sup> Am Einspruch von Ernst II., der nicht bereit war, die bereits ausgearbeiteten und unterschrittsreifen Pläne zu ratifizieren, scheiterte 1848/49 schließlich das Projekt einer solchen thüringischen Einigung.

Die Reichsverfassung des Jahres 1849 schließlich wurde in Thüringen begrüßt:

„Unter allen Deutschen hatten gewiß die Angehörigen der kleinen Staaten die stärkste Veranlassung, die im vorigen Jahre [1848] begonnene Neugestaltung Deutschlands mit Jubel zu begrüßen. Welch erhebendes Gefühl für den Bürger eines Staates von hundertundsechzigtausend Bewohnern, nun auf einmal die Zahl seiner Mitbürger auf vierzig Millionen erhöht zu sehen!“<sup>80</sup>

78 Ebenda, Nr. 130, Sitzung vom 5. Dezember 1848, Bd. V, S. 3854-3855.

79 Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar, Nachlaß Bernhard von Watzdorf Nr. 94, Bl. 22-24v, Brief von Watzdorf an Oskar von Wydenbrugg vom 27. Juli 1848.

80 Aus einer Adresse der Abgeordnetenkommission von Meiningen an die Frankfurter Nationalversammlung vom 16. April 1849, betreffs der Einführung der Reichsverfassung.

Auch die thüringischen Fürsten sprachen sich mehrheitlich für das Verfassungswerk aus, da ihre Souveränität unangetastet blieb. Von den Reichsbehörden erwarteten sie darüber hinaus auch eine gewisse Unterstützung der eigenen Machtlosigkeit, die im Sommer und Herbst 1848 durch die in Thüringen außerordentlich starke demokratisch-republikanische und zunehmend auch radikale Bewegung offenbar wurde. Der Revolution von 1848/49 können daher in Bezug auf die Vereinigungsproblematik katalytische Funktionen zugewiesen werden, die auch der thüringischen Identität zu einer neuen Qualitätsstufe verhalfen. Der mythische Stammespatritismus des Vormärz erfuhr nach den Erfahrungen, die mit den unitarischen Bestrebungen während der Revolution gesammelt wurden, letztlich eine Erweiterung. Es setzte sich allgemein die Erkenntnis durch, Organisationsstrukturen über Landesgrenzen hinaus auszubilden. Das Bestreben um administrative Vereinheitlichung baute nun neben der bloßen Stammeszugehörigkeit und dem landschaftlichen Element bewußt auf einer thüringischen Identität auf.

### Krieg gleich Identität hoch zwei

Eine letzte Überlegung zur Identität bildet die im nationalen Überschwang hervorgerufene Begeisterung für eine deutsche Flotte.<sup>81</sup> Die sicherheitspolitische Notwendigkeit ergab sich aus dem Streit mit der Seemacht Dänemark um die Herzogtümer Schleswig und Holstein. In einem eigens in der Frankfurter Nationalversammlung eingerichteten Marine-Ausschuß wurde diesem Anliegen Rechnung getragen und die praktische Umsetzung koordiniert. Die Bundesflotte sollte als ein gesamtdeutsches, sinnstiftendes Symbol etabliert und mit Hilfe der schwarz-rot-goldenen Flagge zugleich Deutschlands neu-gewonnene Souveränität angezeigt werden. Für den Ankauf und Neubau dieser Flotte wurden zunächst sechs Millionen Taler veranschlagt.<sup>82</sup> Aus allen Teilen Deutschlands trafen zusätzlich Spenden ein, so auch aus Thüringen. Überall bildeten sich Komitees zur Einsammlung von Flottenbeiträgen und Liedertafeln, politische und Bürgervereine, vaterländische Gesellschaften, Frauengruppen, Freimaurerlogen und Einzelpersonen spendeten Beiträge. Aus ganz Thüringen gingen bei dem Marine-Ausschuß der deutschen Nationalversammlung ca. 6600 Taler (11.600 Gulden) ein.<sup>83</sup> Die höchsten

---

sung, in: Wigard, Stenographischer Bericht (Anm. 51), Nr. 204, Sitzung vom 19. April 1849, Bd. VIII, S. 6212.

81 Vgl. W. Hubatsch, Die erste deutsche Flotte 1848–1853, Herfort 1981; M. Bär, Die deutsche Flotte 1848–1852, Leipzig 1898.

82 Wigard, Stenographischer Bericht (Anm. 51), Nr. 17, Sitzung vom 14. Juni 1848, Bd. I, S. 319.

83 Die Zahlen basieren auf den Berichten der Nationalversammlung, wo die Spenden an den Marine-Ausschuß nach ihren Herkunftsorten verzeichnet sind, und stellen ei-



Beträge wurden in Sachsen-Weimar-Eisenach (1800 Taler) und in Sachsen-Gotha (1200 Taler) zusammengetragen. Auffällig, daß in den kleinen reußischen Staaten immerhin 700 Taler zusammenkamen (allein aus Gera 400), während aus dem viel größeren Sachsen-Altenburg nur 150 Taler überwiesen wurden, ebensoviel wie aus dem kleinen hessischen Gebiet um Schmalkalden.<sup>84</sup> Wie dem Budgetbericht der provisorischen Zentralgewalt zu entnehmen ist, soll sich das gesamte Spendenaufkommen bis Dezember 1848 auf 73.000 Gulden (ca. 41.700 Taler) belaufen haben,<sup>85</sup> so daß der thüringische Anteil am gesamten Spendenaufkommen mit etwa einem Sechstel doch relativ hoch ausfällt.

In Sachsen-Weimar, Sachsen-Gotha und Reuß jüngerer Linie existierten landesweite Zentralaussschüsse, deren Effizienz sich an den erzielten Einnahmen ablesen läßt. In einem Begleitschreiben an die Nationalversammlung heißt es seitens des für Sachsen-Weimar organisierenden *Politischen Vereins zu Weimar*, daß diese Sammlung bis in die ärmsten Klassen der Bevölkerung verbreitet war und dadurch der *patriotische Sinn* im ganzen Volke befördert wurde.

„Im ganzen Lande haben ungefähr 34.000 Personen bis jetzt zu der Sammlung beigesteuert; davon in den Städten Weimar, Jena, Apolda und Neustadt mehr als Dreiviertel der Seelenzahl. Eine besondere Genugthuung gewährt es uns aber, Ihnen und der hohen Nationalversammlung mittheilen zu können, daß gerade die ärmsten Klassen unserer Stadt: Handarbeiter, Soldaten, Dienstboten, Spitalfrauen mit der aufopferndsten Vaterlandsliebe sich zur Beteiligung an der Sammlung wahrhaft gedrängt haben.“<sup>86</sup>

---

nen Mittelwert dar, da möglicherweise nicht alle aufgeführt wurden. Dies betrifft aufgrund der problematischen territorialen Zuordnung auch Spenden aus den thüringischen Gebieten der preußischen Provinz Sachsen; größere Orte, wie Zeitz, Weißenfels oder Naumburg sind einbezogen. Das Verhältnis Taler zu Gulden = 1:1,75 wurde aus Doppelaufführungen ermittelt; alle Angaben sind gerundet.

84 Eine Beteiligung Altenburgs an Sammlungen in Sachsen ist nicht ausgeschlossen. Zum Vergleich noch die anderen thüringischen Staaten: Sachsen-Meiningen-Hildburghausen und Schwarzburg-Rudolstadt je 700 Taler, das preußische Thüringen (vornehmlich Regierungsbezirk Erfurt) 550 Taler, Sachsen-Coburg 320 Taler und Schwarzburg-Sondershausen 250 Taler.

85 Wigard, Stenographischer Bericht, (Anm. 51), Nr.142, Sitzung vom 21. Dezember 1848, Bd. VI, S. 4351. Die letzte Spende aus Thüringen wurde im April 1849 aus Gotha verzeichnet (Wigard, Bd. VIII, S. 6228). Unserer Berechnung liegt zwar die Gesamtsumme der thüringischen Spenden bis zum April 1849 zugrunde, dennoch dürfte die Tendenz von ca. 1/6 annähernd stimmen.

86 Vgl. ebenda, Nr. 77, Sitzung vom 12. September 1848, Bd. III, S. 2007; sowie den Aufruf zu einer Sechs-Dreier-Sammlung für die deutsche Kriegsflotte. Weimar, den 18. Mai 1848, Extra-Beilage zu Nr. 40 der Weimarischen Zeitung vom 20. Mai 1848.

Die Inanspruchnahme identitätsstiftender Momente für die deutsche Einheit konnte über bestehende regionale Strukturen wie das weimarische *Patriotische Institut der Frauenvereine*,<sup>87</sup> das die *Sechser-Sammlung* organisierte, bis in die untersten Schichten der Bevölkerung erfolgen und dokumentiert in diesem Fall ein geschlossenes Landesbekenntnis. Auch in Thüringen waren es die Frauen, die für die einzelnen Spenden- und Sammelaktionen Verantwortung übernahmen. Die mit den Marineangelegenheiten betrauten Männer dankten dieses Engagement mit der Benennung eines Schoners der Deutschen Bundesflotte mit dem Namen *Frauenlob*. Das Erfurter Lokalkomitee verband die im nationalen Interesse veranstalteten Sammlungen mehrfach mit dem konkreten Hinweis auf ein deutsches Schiff *Thuringia*,<sup>88</sup> welches auch existierte, aber 1852/53 mit der gesamten übrigen Flotte im Auftrag des Bundestags veräußert wurde. Gerade in der Flottenangelegenheit ist das auf die Nation gerichtete Bestreben erkennbar, in dieser größeren Einheit aufzugehen bei gleichzeitiger Betonung einer gewissen Individualität, die man in der Namensgebung verwirklicht sah und die Identifikation erlaubte. Von Radowitz hat schließlich in seinem Antrag auf die Bewilligung der Flottengelder betont, dies sei nicht nur eine militärische oder finanzielle Frage, sondern in einem weitaus höherem Maße eine Frage der deutschen Nation:

„Wir wollen die Einheit Deutschlands gründen; es gibt kein Zeichen für diese Einheit, daß in dem Maße innerhalb Deutschlands und außerhalb Deutschlands diesen Beschluß verkündet, als die Schöpfung einer deutschen Flotte.“<sup>89</sup>

Ernst II. von Sachsen-Coburg und Gotha schließlich war 1849 Befehlshaber einer thüringischen Brigade, bestehend aus je einem Bataillon reußischer, gothaischer und meiningischer Infanterie, die im Kampf um Schles-

87 Vgl. D: A. Reder, *Frauenbewegung und Nation. Patriotische Frauenvereine in Deutschland im frühen 19. Jahrhundert (1813–1830)*, Köln 1998, S. 248–326.

88 *Thüringer Zeitung*, Nr. 89 vom 16. Juni 1848. Ein weiteres Kriegsschiff mit einer auf Thüringen verweisenden Bezeichnung (S.M.S. Thüringen) gab es 1909 für ein Panzerschiff der kaiserlichen Marine, daß nach dem Ersten Weltkrieg an Frankreich ausgeliefert und 1923 verschrottet wurde. Im wiedervereinigten Deutschland soll erneut ein Kriegsschiff mit thüringischem Bezug versehen werden: Sofern die Sparmaßnahmen des Bundesverteidigungsministeriums nicht den Flottenbau betreffen und nach 2006 eine vierte Fregatte der „Sachsen-Klasse“, die ab 2003 der Bundesmarine zuläuft, gebaut wird, erhält „Thüringen“ eine Optionen auf die Namensgebung.

89 Bericht des Marine-Ausschusses, Berichterstatter Joseph von Radowitz, in: Wigard, *Stenographischer Bericht (Anm. 51)*, Nr. 15, Sitzung vom 8. Juni 1848, Bd. I, S. 251–253.



wig-Holstein am 5. April bei Eckernförde teilnahm.<sup>90</sup> In der siegreichen Schlacht wurde das dänische Linienschiff *Christian VIII.* gesprengt, eine Fregatte erbeutet und der dänische Flottenkommandant gefangen gesetzt. Dieses an sich kleine und fast unbedeutende, aber siegreiche Scharmützel, geriet zu einem ungeheuren Mobilisierungsschub nationaler Kräfte und unitarischer Gesinnung. Nicht nur die weiteren Gefechte des Frühjahrs 1849 im Norden gestalteten sich siegreich, auch der Frankfurter Reichspatriotismus erhielt neue Nahrung und in Thüringen wurde Ernst II. geradezu als ein über den anderen thüringischen Fürsten stehender Monarch gehandelt. Dabei war Ernst II. gar nicht, wie fälschlich in den Zeitungen berichtet wurde, der militärische Oberbefehlshaber (das war der preußische General von Prittwitz), aber er hatte aus den Händen des dänischen Flottenkommandanten Paludan als Zeichen der Übergabe den Säbel erhalten – und so feierte ihn ganz Deutschland als „Sieger von Eckernförde“. Auch wenn die Schlacht selbst und der Anteil von Ernst II. überbewertet wurde, so trugen doch diese Legenden zur Verklärung bei und stifteten gewollt Identität, mit der sich einerseits die *Nation*, andererseits auch *Thüringen* rühmen konnten. Unterscheidungen sind in diesem Fall kaum möglich, beanspruchten doch die Territorialstaaten aus landsmannschaftlicher und regionalpatriotischer Sichtweise Eckernförde als eigenständigen Beitrag für die wiedererwachte nationale Stärke der deutschen Nation.

### Revolution 1848/49 und Thüringische Identität?

Bei der Suche nach thüringischen Identitätsbekundungen während der Revolution 1848/49 konnten wir feststellen, daß zunächst im Vormärz der Bezug auf Thüringen einen wesentlichen Bestandteil bei der Formierung der bürgerlich-liberalen Kräfte sowohl hinsichtlich regionaler als auch nationaler Bezugspunkte bildete. Thüringische Identität wurde vermittelt und neu konstruiert in vielgestaltigen Konzepten, die sich auf Vorstellungswelten mittelalterlicher Mythen und Traditionen, die lutherische Reformation sowie die Weimarer Klassik beriefen. Ausdruck dessen war eine Zunahme von thüringenspezifischem Schrifttum und der Beschäftigung mit thüringischer Geschichte. Gleichzeitig fanden diese Verweise auf eine zunächst thüringische

90 Heinrich von Treitschke, Das Gefecht von Eckernförde 1849, in: Historische Zeitschrift 76 (1896), 238-265, besonders S. 259; K. Jansen, Die Erinnerungen des Herzogs Ernst II. von Coburg-Gotha aus Schleswig Holstein 1848-1851, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holstein-Lauenburgische Geschichte 18 (1888), S. 3-97; E. Jungmann, Der Kampf bei Eckernförde und die koburgische Legende, Gießen 1895; Ernst II., Aus meinem Leben und aus meiner Zeit, Bd. 1, Berlin 1887, S. 341-469, hier besonders S. 377-402.

Vergangenheit auch Eingang in die kulturelle Nationsbildung Deutschlands – deutsche und thüringische Identität sind somit eng verwoben und ergänzen einander. Die Revolution von 1848/49 forcierte zum anderen nun die Bestrebungen nach einer politisch administrativen Einheit Thüringens und bediente sich dabei der Elemente thüringischer Identitätsfindung und -bestimmung des Vormärz. Die Vereinigungsansätze waren jedoch in weitaus engerem Maße mit den nationalen Einigungsbestrebungen 1848/49 verzahnt, als dies noch im Vormärz angenommen wurde. Die nichtvollzogene nationale Einheit ließ auch die Einigungsbemühungen Thüringens scheitern und partikularistische Interessen wieder stärker in den Vordergrund treten. Dies zeigt sich sowohl auf staatlicher Ebene als auch auf Gebieten des Vereinswesens. Wenn Identität eine Konstruktion des Gemeinschaftlichen im Spannungsfeld zwischen Kultur und Politik darstellt und wesentliche Größen, die Identität bestimmen, wie der landschaftliche Raum, gemeinsame Sprache, Kultur oder Lebensart in Thüringen 1848/49 eben keiner Veränderung bzw. Konstituierung unterworfen waren, fällt es trotz der angeführten Befunde aufgrund der irrationalen und gefühlsbetonten Momente, die Begriffen wie Identität, Heimat oder Bewußtsein innewohnen, zunächst schwer, die vor allem politisch verstandene und national ausgerichtete Revolution von 1848/49, die noch dazu scheiterte, mit diesen Begriffen in Bezug auf Thüringen aufzuladen. Inwieweit eine Veränderung der Mentalität der Menschen, etwa im Hinblick auf veränderte gesellschaftliche Erwartungen, die Rezeptions- und Reflexionsfähigkeit politischer Ereignisse oder die Verinnerlichung erweiterter Formen von Öffentlichkeit auch auf Identitätsfindungsprozesse Einfluß nahm, bleibt weiteren Untersuchungen vorbehalten.<sup>91</sup>

Insgesamt jedoch erhielt die revolutionäre Bewegung in Thüringen durch die Bezugnahme auf Thüringen einen enormen Mobilisierungsschub, der sich vornehmlich auf die Vereinigungsproblematik auswirkte und hier eine eigenständige Wirksamkeit entfaltete. Das thüringische Identitätsbewußtsein ist gewissermaßen einem Qualitätssprung unterworfen, der in der breiten Verankerung thüringischer Themen in der Bevölkerung und deren wirksamen Propagierung gesehen werden kann. Im öffentlichen Diskurs in der seit März 1848 unzensurierten Presse oder in Volksversammlungen wurden Standortbestimmungen vorgenommen, die sich auch identitärer Momente versicherten und bedienten. Rückgriffe auf Stammesidentität und Beschwörungen kollektiver Gemeinsamkeiten sind bei allen politischen Gruppierungen zu finden. Die demokratisch-republikanische Linke bezog sich dabei stärker auf eine thüringische Landesidentität, die mit der

91 Vgl. W. Greiling, Thüringen 1848/49 – Vom Ereignis zur Geschichte der Mentalitäten? Überlegungen zur Perspektive landesgeschichtlicher Revolutionsforschung, in: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte 53 (1999), S. 343-357.

eine thüringische Landesidentität, die mit der Vorstellung einer thüringischen Republik verbunden war. Doch auch den konstitutionell-monarchischen Kräften kann ein Bekenntnis zu Thüringen nicht abgesprochen werden. Es stützte sich vor allem auf die allgemein anerkannten kulturellen Leistungen Thüringens, mit denen sie Elemente deutscher Identität betonten; dynastische Loyalitätsbekundungen standen dem keinesfalls im Weg. Identität finden wir in der Revolution von 1848/49 vornehmlich politisch instrumentalisiert. Die Betonung thüringischer Identität unter stammesgeschichtlichen Verweisen korrespondierte mit der übergeordneten Idee der deutschen Nation. In dieser Hervorhebung des Eigentümlichen im Allgemeinen ist auch der eigentliche Zweck der regionalen Identitätsfindung zu sehen. Im mitteleuropäischen Kontext sind diese Diskurse einzuordnen in die wechselseitig sich beeinflussenden Prozesse von Industrialisierung und Nationalstaatsbildung sowie der Durchsetzung universal geltender liberaler Gesellschaftskonzeptionen einerseits und der Bewahrung und Versicherung von Überliefertem durch den Rückgriff auf Region und Tradition andererseits. Thüringen nimmt hier aufgrund seiner territorialen Zersplitterung und der Bedeutung der Vereinigungsproblematik eine Sonderstellung ein. Und durch die liberale Haltung einiger thüringischer Monarchen konnte – im Gegensatz zu anderen deutschen Bundesstaaten – in manchen Staaten wie Sachsen-Weimar, Sachsen-Coburg und Gotha oder Schwarzburg-Rudolstadt von den Reformansätzen von 1848/49 mehr bewahrt werden. Hier fand in den 1850er Jahren ein Rückbezug auf geistige Potentiale statt und der verdichtete Kulturraum erlaubte es nunmehr thüringischen *und* nationalen Kräften, sich erneut zu formieren.



---

## Buchbesprechungen

**Joachim Radkau, Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt, C. H. Beck, München 2000, 438 S.**

Der Vorsatz einer Geschichte der Umwelt wirft bereits vor der Lektüre einige Fragen auf, besonders hinsichtlich des Begriffs der Umwelt, der, auch wenn er allgemein sehr geläufig ist, von einem weiten Umfang ist, so daß seine inhaltliche Absteckung als Gegenstand einer wissenschaftlichen Behandlung gar nicht selbstverständlich sein kann. So kann sich der Leser eine Geschichte der Umwelt als durch naturwissenschaftliche Denkweisen und Interpretationsansätze bestimmt oder als politische Stellungnahme zum Umweltverhalten vorstellen, die den Menschen wahlweise ins Zentrum der Betrachtung stellt oder ihn zugunsten einer reinen Naturbetrachtung verbannt. Oder, eine weitere Möglichkeit, man hat gar keine genaue Vorstellung von einer Umweltgeschichte.

Diese Offenheiten räumt *Radkau* gleich zu Beginn aus. Die Natur als ein reiner, ungestörter Zustand ist eine Phantasie, weil es keinen Menschen ohne seine natürlichen Lebensbedingungen und keine Natur ohne den darin lebenden Menschen gibt, so daß eine Umweltgeschichte immer nur von „Organisations-, Selbstorganisations- und Dekompositionsprozessen in hybriden Mensch-Natur-Kombinationen“ handeln kann. Natur und Umwelt sind im höchsten Maße gesellschaftlich, sozial und politisch bewirkte Phänomene. Aber im gleichen Maß wie Natur in den menschlichen Aktionsradius eingestellt und von diesem aus gedacht

werden muß, entzieht sie sich einem rein sozio-kulturellem Verstehen und Erklären und ‚Umwelt‘ damit einem scheinbar eindeutigen Zugang. Denn selbst wenn Umwelt und Natur immer nur in enger Verbindung mit und über den Menschen sinnvoll aufgefaßt werden können, heißt das nicht, daß Umweltprozesse, einmal angestoßen, einen idealtypischen, immer gleichen Verlauf nehmen, der erschöpfend erklärt werden kann. Sie unterliegen vielmehr einer Eigengesetzlichkeit, die mehr ist als Reflex auf menschliches Handeln und die auch durch naturwissenschaftliche Exaktheit nicht immer zu kalkulieren und vorherzusehen ist. Entsprechend siedelt *Radkau* die Geschichte der Umwelt in dem Spannungsfeld einer natur- und einer sozialwissenschaftlichen Denk- und Erklärungslogik einerseits und der Unvorhersagbarkeit sowie Eigendynamik natürlicher Entwicklungen und Prozesse andererseits an. Zeit und Raum übergreifende Aussagen über die Mensch-Umwelt Beziehung, ihre optimale Ausgestaltung und zu vermeidende Risiken können nicht getroffen werden, weil Vorgänge in der Umwelt, die aus dem Zusammenwirken von sozialen Handeln, naturwissenschaftlichen Denken bzw. allgemein fachmännischen Anweisungen, Besonderheiten der natürlichen Bedingungen und nicht vorher-sagbaren Wirkungsketten entstehen. Es sind zu viele Unbekannte, als daß allgemeine Aussagen über Umweltentwicklungen gemacht werden könnten. Jedes ökologische Geschehen wird zu einem singulären, historischen Ereignis. Hier zeigt sich eine das ganze

Buch durchziehende und auch überraschende Position: Umweltentwicklungen können, gleichgültig ob positiv oder negativ, nicht mit Sicherheit und Notwendigkeit diagnostiziert und vorhergesagt werden, wie es von politischen und wissenschaftlichen Einrichtungen vielfach getan wird – wegen der Fülle und Unübersichtlichkeit einflussnehmender Faktoren.

Entsprechend verfährt die Darstellung. Das Buch bietet eine beeindruckende Fülle von Geschichten und Erzählungen über das Verhältnis Umwelt-Natur-Mensch im weitesten Sinne, die von den ersten Anfängen der Bewirtschaftung und Landwirtschaft überhaupt (ohne zeitliche oder räumliche Angaben) bis zu aktuellen globalen Umweltproblemen und räumlich von Mesopotamien, China bis nach Europa reichen. Diese vielen Geschichten einigen sich in der Abwehr kausaler Erklärungsmuster eines ‚Öko-Determinismus‘ und anderer, fester Aussagensysteme über die Mensch-Umwelt-Beziehung. So kommt es vor, daß Schafe einmal zu den größten Umweltsündern werden, weil sie jede Vegetation wegfressen und dadurch Boden zerstören und ein anderes Mal regenerierender Dünger für brachen, nicht mehr fruchtbaren Boden sind.

Zusammengehalten werden diese Erzählungen vor allem durch zwei systematische Stränge: Erstens die ökologischen Kategorien Wald, Wasser, Boden, die die grundlegenden Bausteine aller natürlichen Vorgänge sind. Über die Weise ihres Auftretens und Wirkens können auch hier wieder keine festen Aussagen gemacht werden, so daß *Radkau* sie jedes Mal in konkreten raum-zeitlichen Beziehungsgefügen und ihren dortigen Entwicklungszusammenhängen vorstellt. Die zweite

Achse nimmt den politischen Umgang mit Natur und Umwelt zum Ausgang, weltweite Wasser-, Wald- und Bodenpolitik, die Auswirkungen des Kolonialismus auf Umwelt und Natur, der Umgang mit Ressourcen und schließlich Umweltpolitik und Natur unter den Bedingungen einer globaler werdenden Welt.

Was ist nun der weltgeschichtliche Ansatz dieser Umweltgeschichte? Eine Weltgeschichte im Sinne einer universalen Wissensverknüpfung und inhaltlichen Vernetzung verschiedener Zeit- und Raumebenen scheint vor dem skizzierten Hintergrund immer nur konkret empirischer Aussagen nicht möglich. Es fehlt das allgemeine historische Entwicklungsgesetz. Entsprechend trifft der Leser auch auf keinen universalhistorischen Ansatz im Sinne eines in sich geschlossenen Interpretationsrahmens. Die Systematik bleibt rein auf die Umweltgeschichte beschränkt. Vielmehr liegt das weltgeschichtliche Moment in dem immer wiederkehrenden Hinweis, daß die Umweltgeschichte kein für sich stehender Gegenstandsbereich ist, sondern ein grundlegendes Verhältnis zwischen Mensch und Natur umschreibt, das alle menschlichen Lebensverhältnisse prägend durchzieht. Das weltgeschichtliche Moment der Umweltgeschichte ist ihre Universalität als Denkmotiv und Deutungshorizont, die für jede historische Forschung fruchtbar gemacht werden kann. Folglich sind die Grenzen zur Sozial-, Kultur- und Herrschaftsgeschichte fließend. So stellt *Radkau* fest, daß einerseits „die Lösungen von Umweltproblemen [...] häufig in der Sozial- und Kulturgeschichte verborgen [sind]“ und daß andererseits „auch die Sozial- und Kulturgeschichte [...] am Ende zu ökolo-



gischen Erklärungen hinführen [kann]: indem sie nämlich die Grenzen eines Handlungsvermögens einer Gesellschaft deutlich macht.“ Die Weltgeschichte der Umwelt zeigt sich auf diese Weise als eine Art Einführung in die Bedeutung und Tragweite einer Umweltsystematik und das Denken in Begriffen von Umwelt für das Verständnis von historischen und gegenwärtigen Gesellschaften. In diesem Sinne will *Radkau* die Umweltgeschichte auch selbst als „integralen Bestandteil einer ‚histoire totale‘“ verstanden wissen. Empfehlenswert ist die Lektüre dieser Umweltgeschichte, weil sie den Leser eine Fülle ungewöhnlicher und interessanter Details vorführt. Vor allem aber rückt sie bekannte Gegenstände und Problemstellungen in ein ungewohntes Licht, das die Umweltgeschichte als eine vielversprechende Erweiterung historischer Denkansätze und Methoden vorstellt.

Isabella Löhr

**Volker Skierka, Fidel Castro. Eine Biographie, Kindler Verlag GmbH, Berlin 2001 (2. Auflage), 544 S.**

Eine gut gemeinte Rhapsodie, aber eine Rhapsodie. Eine Rhapsodie ist nicht schlecht. Diese Rhapsodie ist sozusagen aus Pixeln konstruiert, kleinen Bildpunkten, die, wenn man genauer hinschaut, wieder kleine Fidels zeigen. Nichts ist wirklich neu an diesem Buch; außer daß es im Grunde ein Anti-Quirk ist.

Fidel ist offensichtlich schon so lange einfach „da“ und über ihn ist soviel publiziert worden, daß sich nun Journalisten und Lehrer an ihm versuchen.<sup>1</sup> Castro ist nicht Kuba; er ist einer seiner

Mythen. Und der wirkt. Aber um den realen Castro zu verstehen, muß man Kuba kennen (und seine Geschichte). Wie einst Bismarck scheint Fidel Castro heute vor der Gefahr zu stehen, „zur Biographie freigegeben zu sein“. Natürlich haben wir heute ein anderes Geschichtsdenken; waren es zu Zeiten Bismarcks die „großen Männer“ im Bratenrock oder in der kaiserlichen Phantasieuniform, ist es heute der ewige Guerrillero in der asketischen Uniform. Aber damals wie heute kann Geschichte kein Fotoshop der Gegenwart sein. Er lache nie, meint der Autor. Aber mindestens drei von den Abbildungen im Buch (es sind 26, also mehr als zehn Prozent) zeigen Castro lachend; darunter Bilder auf denen er mit Nixon (!) und mit Chruschtschow zu sehen ist.

Das Buch besteht aus drei Ingredienzien. Erstens eine Synthese der gängigen Castro-Biographien, Memoiren und Artikel. Hier stützt sich der Autor vor allem auf Lionel Martín<sup>2</sup>, Peter Bourne<sup>3</sup>, Hugh Thomas, Frei Betto und Carlos Franqui; er schreibt gegen die Quirk-Biographie<sup>4</sup> (was dem Rezensenten durchaus sympathisch ist). Es ist nichts wirklich neu an dieser Version der Biographie, sie ist nur neu gemischt. *Skierka* stützt sich sehr auf Kollegen (deshalb auch das oben verwandte Bild aus Fidel-Pixeln); er erreicht damit trotz meines Urteils, daß nichts wirklich neu ist, etwas recht Interessantes – eine Erklärung, wie das mythische Fidel-Bild in den frühen sechziger Jahren konstruiert wurde. Die Zitate von Hans Ulrich Kempfski, die der Autor dazu benutzt, vermögen es sehr gut, die Fama des jungen Castro zu veranschaulichen (Kempfskis Reportagen über Castros „UNO-Auftritt im September 1960).



Die zweite Ingredienz des *Skierka*-Buches ist die Mixtur einer Reihe von Urteilen aus der Jet-Set-Perspektive eines westeuropäischen Journalisten, der seinen Mythos verteidigt. Das ist gut so. Diese Ingredienz ist allerdings der schwächste Teil der Biographie. In Bezug auf die Realität und Geschichte Kubas zeigt das Buch die fast vollständige Unkenntnis des Autors. Er hat viel über Castro gelesen und einiges gehört. Er kennt aber Kuba und vor allem die Kubaner nicht. Nur zwei Beispiele. Auf S. 19 wird die Heimatgegend Castros bei Birán als „Gegend um Santiago de Cuba“ charakterisiert. Hat *Skierka* noch nichts vom Lokalismus der Kubaner gehört? Das ist so, als würde man in Deutschland Halle und Leipzig als eine „Gegend“ behandeln (nur weil sie auf der Karte nicht weit voneinander entfernt sind) oder linksrheinisches Köln und Westfalen als eine historische Region betrachten, nur weil sie im selben Bundesland liegen. Das setzt sich fort mit dem Kapitel „Unter Gangstern“. Es wird nicht etwa erklärt, warum auf Kuba in den fünfziger Jahren ein Klima der Gewalt, des Staatsterrors und der Korruption herrschte, sondern diese sind einfach „da“; für einen deutschen Leser scheint dieser Exotismus ja das „Normale“ für ein Land wie Kuba zu sein. Hier hätte der Autor einfach besser recherchieren können.

Das Journalistische dieser Biographie hat auch Vorteile. *Skierka* schreibt seine Geschichte Kubas um die Biographie von Castro als eine Geschichte wichtiger Episoden. Er beschreibt diese Episoden in ihrer ganzen Dramatik und Dynamik. Drittens hat *Skierka* den Versuch gemacht, deutsche Quellen in Bezug auf Kuba aufzuarbeiten. Das ist sehr begrüßenswert. Hier hat er seinen Anspruch auf investigativen Journalismus

am überzeugendsten umgesetzt. Aber es ist nur halbe Forschung. Das Buch beruht nicht auf aufwendige Quellenrecherchen etwa zu unterschiedlichen individuellen oder politischen Erfahrung von Deutschen<sup>5</sup>, ehemaligen DDR-Bürgern und BRD-Bürgern mit Kuba und Fidel Castro, sondern auf den spektakulärsten und am leichtesten zugänglichen staatlichen Quellen und Quellen von Organisationen. Dieser Teil des Buches hängt etwas in der Luft.

Aber aus zwei halben guten Ansätzen wird kein ganzes Buch, auch wenn noch ein Viertelchen Investigation eingeflochten worden ist. Doch es ist ein in Deutschland erfolgreiches Buch. Es bedient den Castro-und-Cuba-Mythos.

Alle ernsthaften Castro-Biographen werden ihre Bücher umschreiben müssen (eigentlich hätte das auch *Skierka* schon tun müssen, nach einer intensiven Lektüre von Norberto Fuentes<sup>6</sup>, vielleicht tut er es ja für die dritte Auflage), wenn die angekündigte wirklich investigative, wenngleich etwas hagiographische Biographie der brasilianischen Journalistin Claudia Furiati nicht nur in Brasilianisch, sondern in Englisch oder Deutsch vorliegt. Hier hat eine Frau mit langem Atem (neun Jahre Forschungen) und guten Beziehungen auf Kuba selbst allen gezeigt, was aus dem alten Genre Biographie<sup>7</sup> herauszuholen ist. Mittlerweile liegen ja auch Berichte vor, die aus einer Fast-Insider-Perspektive über Personen (auch über Fidel und seine persönlichen Umstände), Orte und Räume der Macht berichten. Das gab es bis 1998 nicht.<sup>8</sup>

Michael Zeuske

- 1 Siehe auch: A. Hagemann, Fidel Castro, München 2002.
- 2 L. Martin, *The Early Fidel: Roots of Castro's Communism*, New York 1977; ders., *El joven Fidel. Los orígenes de su ideología comunista*, Barcelona 1982.
- 3 P. G. Bourne, *Fidel Castro*, Düsseldorf/Wien/New York 1988.
- 4 R. E. Quirk, *Fidel Castro*, New York/London 1993 (deutsch: *Fidel Castro. Die Biographie*, Berlin 1996).
- 5 Siehe etwa: R. Krämer, *Der alte Mann und die Insel. Essays zu Politik und Gesellschaft in Kuba*, Berlin 1998.
- 6 N. Fuentes, *Dulces guerreros cubanos*, Barcelona 1999. Was bei den Fußnoten auffällt, sind die fehlenden spanischsprachigen Titel und die vielen Zitate aus zweiter Hand.
- 7 C. Furiati, *Fidel Castro. Uma biografia consentida*, 2 Bde., Rio de Janeiro 2002 (Bd. I: *Do menino ao guerrilheiro*); J. Glüsing, Kuba. Momente der Traurigkeit, in: *Der Spiegel*, Nr. 19 (6. Mai 2002), S. 182-184.
- 8 Neben N. Fuentes: J. Masetti, *El furor y el delirio: itinerario de un hijo de la Revolución cubana*, ed. a cargo de Elizabeth Burgos, Barcelona 1999.

**Sven Beckert, *The Monied Metropolis: New York City and the Consolidation of the American Bourgeoisie, 1850–1896*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 492 S.**

Es gehört zu den Gründungsmythen der amerikanischen Gesellschaft, daß diese im Unterschied zu den alten europäischen Staaten eine „klassenlose Gesellschaft“ sei, in der jeder die gleichen Chancen habe, zu Wohlstand und Reichtum zu gelangen.

Diese Sichtweise ist so tief im kollektiven Bewußtsein der Amerikaner verwurzelt, daß selbst Soziologen und Historiker vor einer Analyse der Gesellschaftsstruktur der USA zurück-

schrecken. Folglich fehlt dem amerikanischen Englisch eine Terminologie, um die Klassenstruktur dieser Gesellschaft zu beschreiben (jeder Amerikaner gehört zur „middle class“, die mehr ein ideologisches Konzept als eine realistische Beschreibung ihrer ökonomischen Situation ist).

Wie *Sven Beckert* schon in seinem Dissertationsmanuskript anmerkt, war das amerikanische Bürgertum über die vergangenen 25 Jahre kein Objekt historischer Untersuchungen. Dies muß Erstaunen hervorrufen, da die amerikanische Gesellschaft seit dem ausgehenden 18. Jh. wie wohl kein anderer Staat durch die Etablierung eines ökonomisch, politisch und kulturell dominierenden Bürgertums bestimmt wurde. Es mag daher auch kaum verwundern, daß eben nicht die politischen Führer, sondern Millionäre wie John D. Rockefeller und J. P. Morgan im kollektiven Bewußtsein die amerikanische Gesellschaft des 19. Jh.s symbolisieren. Die wenigen vorliegenden – es sind weniger als zehn Bücher – soziologischen und historischen Studien über die Etablierung einer sozialen Schicht, die deutsche Historiker als Bürgertum bezeichnen würden, und die von ihren amerikanischen Kollegen wahlweise als „middle class“, „upper class“ oder „elites“ bezeichnet wird, konzentrierten sich auf einzelne Provinzstädte oder auf einzelne Aspekte bürgerlichen Lebens. Folglich kann das amerikanische Bürgertum immer noch als ein Stiefkind der historischen Forschung in den USA gelten, die es versäumt hat theoretische Anstöße vor allem der in den letzten zwei Jahrzehnten aufblühenden deutschen Bürgertumsforschung aufzunehmen.

*Beckerts* Buch über New Yorks Bourgeoisie kann als der erste Licht-



blick auf diesem Gebiet gelten. In seinem hier zu rezensierenden Buch analysiert er die Herausbildung und Etablierung einer selbstbewußten Bourgeoisie in New York in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s. Es verwundert den aufmerksamen Leser, daß der Autor die Verwendung des Begriffes „Bürgertum“ für seine wohl fundierte Analyse ablehnt, obwohl er bedauert, daß die amerikanische Historiographie es versäumt habe, Impulse der deutschen Bürgertumsforschung aufzunehmen. Ausgehend von der Etablierung zweier konkurrierender bürgerlicher Schichten – der alten Handelsbourgeoisie und der neuen Schicht von Industriellen und Unternehmern – beschreibt *Beckert* den Prozeß der Integration dieser beiden sozialen Gruppen in eine homogene Bourgeoisie, die durch eine ungeteilte Klassenidentität charakterisiert wurde. Jene New Yorker Bourgeoisie dominierte das ökonomische, soziale und kulturelle Leben New Yorks und scheute auch vor dem Versuch, das politische Leben durch die Beschränkung des Wahlrechtes der Unterschichten zu kontrollieren, nicht zurück. Jene Bourgeoisie unterschied sich kaum vom deutschen Bürgertum, indem beide ihre ökonomische Position nutzten, um eine dominierende Stellung in der kulturellen und politischen Sphäre der Gesellschaft zu erlangen und ihren Lebensstil an dem des Adels ausrichteten. Wohlhabende New Yorker entwickelten eine Vorliebe für Familienwappen, Stammbäume und adlige Titel, die sie durch Einheirat in arme adlige europäische Familien erwarben. Insofern ist das Buch jedem zu empfehlen, der sich mit der Erforschung des deutschen Bürgertums beschäftigt. Ein Vergleich des amerikanischen Bürgertums mit

dem deutschen würde zweifelsohne zu erstaunlichen Ergebnissen führen.

Eine Schwäche des Buches besteht allerdings in der nur mangelhaften theoretischen Diskussion der Konzepte der „Bourgeoisie“ und des „Bürgertums“. *Beckert* stützt seine Untersuchung vor allem auf den Marxschen Klassenbegriff, nach dem eine soziale Klasse zuerst und vor allem eine ökonomische Kategorie darstellt. Folglich handelt das Buch über weite Strecken ausschließlich von der ökonomischen Fundierung beider sozialer Gruppen – der Kauleute und der Unternehmer – und nur an wenigen Stellen gelingt es dem Autor, seine Darstellung zu kulturellen Aspekten zu öffnen. Daraus ergibt sich das Hauptproblem des Buches: Legt man das Marxsche Klassenmodell zu Grunde, dann kann man sehr schwer erklären, warum verschiedene bürgerliche Gruppierungen existierten. Hier wäre eine Rezeption von E. P. Thompsons kulturmarxistischer Interpretation des Klassenbegriffs wichtig gewesen, um den Prozeß der Integration der verschiedenen bürgerlichen Gruppen in eine bürgerliche Klasse zu beschreiben.

*Beckert* lehnt jedoch die neueren Konzepte, nach denen kulturelle Praktiken allein für die Etablierung einer Klasse entscheidend sind, grundsätzlich ab. Damit mag er freilich Recht haben, aber ökonomische Voraussetzungen allein sind nicht ausreichend für die Etablierung einer Klasse oder die Integration einzelner Personengruppen in eine Klasse. Nur eine Synthese von kulturellen Praktiken und ökonomischen Kategorien kann uns helfen, das Phänomen der Klasse zu fassen.

Thomas Adam

**Chris van der Heijden, Grijs verleden. Nederland en de Tweede Wereldoorlog, Uitgeverij Contact, Amsterdam u. a. 2001, 470 S.**

Mit Ausnahme des Unabhängigkeitskampfes gegen die Spanier ist keine Phase der niederländischen Geschichte so intensiv erforscht wie die Zeit der deutschen Besatzungsherrschaft im Zweiten Weltkrieg. Deswegen erscheint es mutig, dem Strom der Monographien, Quelleneditionen und Aufsätze eine weitere Gesamtdarstellung hinzuzufügen. Tatsächlich stellt das Buch des niederländischen Publizisten *Chris van der Heijden* über die „Graue Vergangenheit“ auch weniger neue Forschung als eine Synthese der Fragestellungen und Interpretationen dar, die seit Mitte der achtziger Jahre in den Niederlanden zunehmend an Gewicht gewonnen haben. Das glänzend geschriebene Buch ist in den Niederlanden breit rezipiert worden und hat innerhalb eines Jahres sechs Nachdrucke erlebt.

*Van der Heijden* geht es darum, den „Mythos“ der Besatzungszeit, die moralisch überhöhte Darstellung dieser Jahre, die vor allem in den sechziger und siebziger Jahren die wissenschaftliche Interpretation ebenso wie das historische Bewußtsein der Nation geprägt hat, durch eine nüchternere und differenziertere Betrachtung zu ersetzen. Die Zeit zwischen 1940 und 1945 stellt für ihn kein Heldenepos dar, in dem die Guten die Bösen – bzw. die „Falschen“, wie man im Niederländischen sagt – bekämpften. Das Buch ist auch eine Auseinandersetzung mit dem Monumentalwerk „Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog“ (29 Teilbd., 1969–1994) des ehemaligen Direktors des Amsterdamer

RijksinstituuTs voor Oorlogsdocumentatie, Lou de Jong. De Jongs Werk und andere ältere Veröffentlichungen des RijksinstituuTs haben diese Perspektive mitbestimmt. *Van der Heijden* dagegen greift die Kritik und die Anregungen einer jüngeren Generation niederländischer Zeitgeschichtsforscher wie Hans Blom oder Jan Bank auf, die seit Anfang der achtziger Jahre in der Zeitgeschichtsforschung für eine Historisierung der Besatzungszeit eintreten. Seine Darstellung gliedert sich in vier Teile, von denen sich zwei mit „Besatzung“ und „Krieg“ und je einer mit der Vorgeschichte der Zwischenkriegszeit und der Vergangenheitsbewältigung der Nachkriegszeit beschäftigen.

Die Zeit zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg stellte in den Niederlanden in wesentlichen Bereichen eine Fortsetzung des 19. Jh.s dar. Innenpolitisch dominierten Ausgleich und Zusammenarbeit der unterschiedlichen Konfessionen, gesellschaftlichen Gruppen und Parteien. Allen vier „Säulen“ – Protestanten, Katholiken, Liberalen und Sozialisten – ging es darum, die bestehende politische und gesellschaftliche Ordnung zu bewahren. Für *van der Heijden* ist „Ruhe“ der Schlüsselbegriff zur Charakterisierung des Landes in dieser Zeit. Kritische, auch kulturkritische Unterströmungen mit teilweise antidemokratischer Tendenz störten das Bild der Niederlande als abgeschiedener „Balkon Europas“ nur geringfügig, links- und rechtsextreme Parteien blieben ohne substantiellen Einfluß.

Außenpolitisch pflegte das Land ungeachtet der politischen Spannungen in Europa seine Neutralität. Dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs mit dem deutschen Überfall auf Polen und den Kriegserklärungen Englands und



Frankreichs stand die niederländische Öffentlichkeit gleichgültig gegenüber. Im schlimmsten Fall rechnete man mit wirtschaftlichen Behinderungen wie 1914–1918. *Van der Heijden* betont, daß die Niederlande nicht nur militärisch unzureichend auf einen Konflikt vorbereitet waren, sondern daß die Eliten ebenso wie die breite Bevölkerung gegenüber der Realität der Verhältnisse die Augen verschlossen. Ein deutscher militärischer Angriff erschien noch bis zum Mai 1940 ausgeschlossen. Die Niederlande waren neutral und würden es bleiben. Gefahr für das Land bestand nicht, wie der neue Ministerpräsident de Geer im November 1939 in einer Radiorede versicherte.

Erst vor diesem Hintergrund, dem *van der Heijden* ein Viertel des Buches widmet, sind die Lähmung und das Entsetzen verständlich, die das Land am 10. Mai 1940 befielen, als der deutsche Einmarsch zur Realität wurde. Hochgradige Verwirrung, Unsicherheit und schließlich das Bemühen, sich mit der neuen Lage zu arrangieren, waren kennzeichnend für die ersten Tage und Wochen und prägten auch das Verhalten der Mehrheit der Bevölkerung in den Jahren der Besatzung. Die niederländische „Nüchternheit“ gewann gegenüber impulsiven Aufrufen zum Widerstand rasch die Oberhand. Soldaten unterzeichneten eine Ehrenklärung, nichts gegen das Deutsche Reich zu unternehmen, Beamte verblieben auf ihren Posten und kamen bis auf wenige Ausnahmen der Aufforderung zur Abgabe der „Ariererklärung“ nach, Polizisten taten ihre Pflicht, Bibliothekare säuberten freiwillig ihre Bestände. Dabei kam den Menschen entgegen – und dies ist einer zentralen Punkte *van der Heijdens* –, daß sich zumindest bis 1942 im Alltagsleben der meisten we-

nig änderte. Arbeitszwang, Beschlagnahmen, Verfolgung, Hunger und schließlich der weitgehende Zusammenbruch der Infrastruktur, die im Nachhinein das Bild der gesamten Kriegszeit beherrschten, setzen erst in der zweiten Kriegshälfte bzw. nach der alliierten Landung in der Normandie und dem Beginn der Befreiung Europas ein.

Zunächst schienen sich die Deutschen zivilisiert zu verhalten, und nicht wenige der Tagebucheinträge und Briefe, die *van der Heijden* anführt, bringen Erleichterung darüber zum Ausdruck, daß die Zeit der Ungewißheit vorbei sei und wieder klare Verhältnisse herrschten. Mit der später hochumstrittenen „Nederlandse Unie“ entstand im Sommer 1940 sogar eine organisierte Erneuerungsbewegung, die die neuen Verhältnisse nutzen wollte, um die niederländische Gesellschaft zu modernisieren und die Erstarrung der Vorkriegszeit zu überwinden. *Van der Heijden* urteilt auch hier differenzierter als de Jong, der 1972 die Führer der Bewegung, darunter den späteren Ministerpräsidenten de Quay, als Kollaborateure brandmarkte und damit einen öffentlichen Skandal verursachte. *Van der Heijden* nimmt ihren Idealismus ernst und berücksichtigt den Hintergrund der zeitgenössischen Debatten und der beschränkten Handlungsmöglichkeiten, ähnlich wie auch in seiner Beurteilung kollaborierender Unternehmer, Wissenschaftler, Schriftsteller, niederländischer SS-Mitglieder, des NSB-Führers Mussert und letztlich auch des deutschen Reichskommissars Arthur Seyss-Inquart.

Anders stellte sich die Situation nur für die jüdische Bevölkerung der Niederlande dar. Sie wurden mit den Maßnahmen der Besatzungsmacht schneller

und massiver konfrontiert und sahen sich plötzlich aus einer Gesellschaft ausgegrenzt, in der Antisemitismus zwar vorhanden gewesen war, in die sie aber weitgehend integriert gewesen waren. *Van der Heijden* setzt sich kritisch mit dem „Joodse Raad“ auseinander, dem von den Deutschen eingesetzten Verbindungsorgan zur jüdischen Gemeinschaft in Amsterdam, das u.a. für die Zusammenstellung der Transportlisten zuständig war. Letztlich folgt er aber auch hier eher dem nüchternen Urteil Abel Herzbergs in seiner „Kroniek der jodenvervolging“ (1951) als der emotionalen Anklage Jacques Pressers in seinem Bestseller „Ondergang“ (1965): Auch die Mitglieder des Rates hatten geglaubt, im besten Interesse ihrer Mitbürger zu handeln und waren geprägt durch eine Gesellschaft, in der man dem Staat vertrauen konnte und Widerstand gegen staatliche Anordnungen außerhalb der Vorstellungswelt lag. Dies stellt für *van der Heijden* die Haupteklärung dafür dar, daß Juden in den Niederlanden statistisch eine geringere Überlebenschance hatten als in irgendeinem westeuropäischen Staat, einschließlich Deutschlands selbst!

Der Krieg riß die Niederlande auch außenpolitisch aus ihrer isolierten Haltung und bereitete den Wandel zur aktiven Bündnispolitik der Nachkriegszeit vor. Anfangs gab es in niederländischen Regierungskreisen in London noch ernsthafte Überlegungen, den Sitz der Exilregierung nach Niederländisch-Indien zu verlegen und damit an der neutralen Stellung festzuhalten, zumal nach dem Fall Frankreichs nichts auf einen baldigen Umschwung zugunsten der Alliierten hindeutete. Daß diese Pläne nicht zuletzt am entschiedenen Widerstand Königin Wilhelminas scheiterten,

räumt auch *van der Heijden* ein, aber ansonsten demystifiziert er das heroische Porträt der menschlich schwierigen Fürstin, das Lou de Jong in seinen Büchern von der „Mutter des Vaterlands“ gezeichnet hat.

Waren die Veränderungen im Alltagsleben und die Rückwirkungen auf das Leben der nichtjüdischen Bevölkerung in den Niederlanden selbst zunächst noch subtiler Natur, so veränderte sich dies ab der zweiten Jahreshälfte 1941 nach dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion. Die noch existierenden politischen Parteien außer der NSB wurden verboten, niederländische Berufsoffiziere wieder interniert, niederländische Arbeiter zum Arbeitseinsatz nach Deutschland geschickt, und der Druck auf Universitäten und Studenten wurde erhöht. Spätestens seit den Streiks vom April und Mai 1943 dominierten Terror und Gewalt der Besatzungsmacht. Man konnte sich mit den Deutschen nicht länger „arrangieren“, die Fronten zwischen den Deutschen und der Bevölkerung verhärteten sich. *Van der Heijden* betont aber, daß von den meisten Menschen weniger „Verzet“ (Widerstand) als „verzetjes“ (etwa: „Widerständchen“) ausgingen: symbolische Gesten unterschiedlichster Art, die Unzufriedenheit demonstrierten, aber nicht mit schweren Strafen bedroht waren. Zum bewaffneten paramilitärischen Widerstand gehörten nach den Berechnungen *van der Heijden* weniger als 0,08 Prozent der Bevölkerung, deutlich weniger als z. B. in Frankreich oder Belgien. *Van der Heijden* macht mangelnde Kriegserfahrung, die „zivilisierte“ niederländische Diskussionskultur, die Staatsgläubigkeit und auch den „gemäßigten“ Verlauf des Krieges in den ersten Jahren dafür verantwortlich. Statt



militärischer Aktionen spielten die blühende illegale Presse und die Sorge für die zahlreichen „Untergetauchten“ die Hauptrolle.

*Van der Heijden* stützt sich bei seinen Betrachtungen über den Wandel des Alltagslebens und das breite Spektrum unterschiedlicher Kriegserfahrungen vor allem auf zeitgenössische Tagebücher und Briefe sowie gelegentlich statistische Erhebungen. Dabei gelingt es ihm eindrucksvoll, aus einem Kaleidoskop von Einzelstimmen, die anfangs noch über Weihnachtessen, Sommerferien, Sport, Kirchgang oder Kino berichten, später über Verdunkelung, Arbeitseinsatz, Bombenangriffe und den Hunger des letzten Kriegswinters, die Verschiebung in der Wahrnehmung der Menschen deutlich zu machen. Seine zentrale These, daß die Niederlande während des Krieges in jeder Hinsicht zu „einem anderen Land“ (320) wurden, beeinflusst seine Interpretation der Befreiung und schließlich den letzten Teil des Buches über die Nachkriegszeit. Während der Süden des Landes bereits im September 1944 befreit wurde, mußte der Norden noch bis zum Mai 1945 ausharren. In den befreiten Gebieten mischten sich diffuse Hoffnungen auf eine allgemeine gesellschaftliche Erneuerung mit der Sehnsucht nach den vertrauten Verhältnissen der Vorkriegszeit. Dem Wunsch nach nationaler Einheit standen die Aufrufe zur politischen Säuberung und die Rache an den Kollaborateuren entgegen. Unterschiedliche Gruppierungen in Politik und Militär rangen um Kompetenzen und Einfluß. Hinzu kam die ungewohnte Anwesenheit alliierter Truppen. Für viele Niederländer endete der Krieg, wie er be-

gonnen hatte: in Chaos und Unsicherheit.

Aus diesem Chaos entstand innerhalb weniger Monate eine neue Ordnung, bei der nicht Erneuerung, sondern „Herstel“ (Wiederherstellung) bestimmend war. Die Erinnerung an den Krieg weckte zunächst vor allem Bitterkeit und wurde so weit wie möglich vermieden. Täter, Opfer und die große Masse der Menschen, die im Krieg keine Helden gewesen waren, schwiegen aus unterschiedlichen Gründen über die Ereignisse. Man konzentrierte sich auf den wirtschaftlichen Wiederaufbau und die Verbesserung der Lebensbedingungen. Die aus Gefangenschaft und Konzentrationslagern zurückkehrenden Niederländer, insbesondere die Juden, stießen auf Gleichgültigkeit und teilweise offenen Antisemitismus. Ihren Berichten wurde mißtraut, ihre Ansprüche auf Wiedereingliederung in die Gesellschaft nicht selten schroff zurückgewiesen. Erst in den sechziger Jahren, unter dem Eindruck des Eichmann-Prozesses in Jerusalem, endete diese Phase der Desillusionierung. An ihre Stelle trat eine Sichtweise, die den Krieg zunehmend zum abstrakten moralischen Prüfstein für menschliches Handeln machte. Die Mehrzahl der Niederländer hatte diese Prüfung nach eigenem Verständnis glänzend bestanden. *Van der Heijden* geht abschließend auf die lange Liste der Episoden ein, bei denen sich dieses historische Bewußtsein immer wieder neu öffentlich manifestierte: bei Medienereignissen wie der TV-Serie „De Bezetting“ (1960–1965), der Aufdeckung der „falschen“ Vergangenheit prominenter Politiker, Künstler oder Wissenschaftler, in den deutsch-niederländischen Beziehungen, oder



auch bei kontroversen wissenschaftlichen Darstellungen der Besatzungszeit.

*Van der Heijdens* Darstellung wird zweifellos in Zukunft zu den Standardwerken über die Niederlande im Zweiten Weltkrieg gehören. Seine atmosphärisch dichte Beschreibung des Alltagslebens im Krieg und der Auswirkungen auf die Mentalität der Menschen führt zu differenzierten Urteilen, und zwar mit Blick auf die handelnden Personen ebenso wie in bezug auf gesellschaftliche Gruppen und Organisationen. Seine Auseinandersetzung mit etablierten Vorstellungen über die Besatzungszeit, die übrigens häufig eher im öffentlichen Bewußtsein als in der neueren Fachwissenschaft verankert sind, gerät nie polemisch, sondern richtet sich immer wieder auf die Unzulänglichkeiten menschlichen Handelns und die Differenz zwischen Ereignis und Wahrnehmung. Dabei löst sich das Buch aber keineswegs vollständig von traditionellen Perspektiven: Auch bei *van der Heijden* bestimmt das Verhältnis von Kollaboration und Widerstand weite Teile der Darstellung, und auch er beantwortet sie letztlich mit anthropologischen Überlegungen zu Grundzügen des menschlichen Charakters. Zudem werden auch bei ihm Besatzungszeit und Weltkrieg ganz aus der niederländischen Innensicht beschrieben, und die Frage nach dem Stellenwert des Krieges im Verlauf der niederländischen Geschichte insgesamt wird am Ende eher gestellt als beantwortet.

So bleibt auch weiterhin Raum für Untersuchungen, die sich mit Kontinuitäten und Diskontinuitäten über die Einschnitte 1940 und 1945 hinweg beschäftigen und für einen stärker europäisch vergleichenden Zugriff eintreten, der in den Niederlanden in der

Forschung seit langem angemahnt wird.

Christoph Strupp

**Angus Maddison, *The World Economy: A Millennium Perspective*. Development Centre of the Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), Paris 2001, 383 S.**

Der Titel verspricht viel, fast etwas Unmögliches. Auf knapp vierhundert Seiten (allerdings großformatig) soll die Entwicklung der Weltwirtschaft über tausend Jahre dargestellt werden! Den großen Wurf wagt der bekannte britische Wirtschaftswissenschaftler und Wachstumsforscher *Angus Maddison*. Wer ihn kennt, weiß, wie er die Herausforderung angegangen ist – und sie bewältigt hat: Mehr als die Hälfte des Werkes besteht aus Tabellen im Anhang, für den Nachvollzug durch Quellenangaben und die Darlegung seiner Berechnungsmethoden ergänzt. In den 150 Seiten des Textteils hat *Maddison* mehr als hundert weitere Tabellen und Graphiken plazierte. Und doch ist das Buch mehr als eine Sammlung von Statistiken. In drei Kapiteln stellt *Maddison* die Wirtschaftsentwicklung des zweiten Jahrtausends nach der Zeitenwende vor. Sie sind den drei Hauptwegen der Steigerung der wirtschaftlichen Leistungskraft der Menschheit gewidmet, zwischen denen *Maddison* unterscheidet: 1. Eroberung und Ansiedlung, 2. Internationaler Handel und Kapitalbewegung, 3. Technologische und institutionelle Innovation.

Eroberung und Ansiedlung trugen in der ersten Hälfte des vergangenen Jahr-

tausends am meisten zur Erhöhung der wirtschaftlichen Leistungskraft auf der Erde bei. Die Besiedlung der relativ leeren und sumpfigen Gebiet südlich des Yangtse durch die Han-Chinesen, verbunden mit der Einführung neuer Reissorten aus Vietnam, die mehrmalige jährliche Ernten zuließen, bewirkten, daß das chinesische Pro-Kopf-Einkommen zwischen dem 8. und 13. Jh. etwa um ein Drittel stieg. Die Eroberung Amerikas durch die Europäer brachte eine Vielzahl von Früchten, von Mais über Kartoffeln bis zu Erdnüssen in die alte Welt, während Amerika um Weizen, Reis, Zuckerrohr, Wein, Oliven und Bananen, um Rinder, Schweine, Hühner, Schafe, Ziegen u. a. Haustiere reicher wurde.

Der erste Staat, dessen Reichtum zuerst vor allem auf internationalen Handel beruhte, war die Republik Venedig, später gefolgt von Portugal, den Holländern und den Briten, deren Wirtschaft jeweils deutlich schneller wuchs, als die der anderen europäischen Länder. Vom weltweiten Austausch von Technologien profitierten zunächst die Europäer, die sich über die Araber die technischen Errungenschaften Asiens aneigneten. Von ihren Kolonialmächten wurden Indien und Indonesien später gehindert, von der europäischen Führerschaft auf technologischem Gebiet in der zweiten Hälfte des Millenniums Gebrauch zu machen. Die chinesische Elite zeigte wenig Neugier, während die Japaner, die zunächst vom chinesischen Niveau profitiert hatten, sich in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s den technischen und institutionellen Errungenschaften der Europäer zuwandten.

Die einzige, wirklich effektive Übernahme von Technologien aus Europa vor dieser Zeit fand am Ausgang des

18. Jh.s in Nordamerika statt. Einhundert Jahre später verfügten die USA über die stärkste und fortgeschrittenste Wirtschaft der Welt.

Als Zweck seines tabellenreichen Buches gibt *Maddison* an, langfristige Veränderungen in Weltwirtschaft und Weltbevölkerung komprimiert darstellen zu wollen. Im Band sollen diejenige Kräfte, die den Erfolg der reichen Länder bewirkten, analysiert und die Hindernisse die den Fortschritt anderer Regionen verlangsamt bzw. verhinderten benannt werden.

Das ist ihm mit seinen knappen, treffenden Texten auch gelungen. Aber *Maddison* liefert mehr als eine statistisch abgesicherte Weltwirtschaftsgeschichte in Kurzfassung.

Wie zu erwarten, singt er ein Loblied auf die Quantifizierung: Die schaffe Klarheit in Fragen, die die qualitative Analyse im Unklaren ließe. Ihre Ergebnisse könnten eher überprüft werden als verbale Texte, sie schärfen die Diskussion zwischen den Wissenschaftlern, weil man sich eher Argumenten anschließen oder sich gegen sie aussprechen könne, als wenn es sich um qualitative Einschätzungen handelte.

Was *Maddison* meint, läßt sich auch so ausdrücken: Quantitative Ergebnisse sind weit weniger anfällig gegen die Versuchungen des Zeitgeistes oder ideologische Vorgaben, ob die nun indirekt oder direkt über Forschungsfinanzierung die Wahrheitsfindung beeinflussen.

*Maddisons* Argumentation sollte nicht als Verliebtheit des Autors in seine Methode abgetan werden. Sie ist fruchtbar. Dafür sei abschließend ein – wie mir scheint gewichtiges – Beispiel aus *Maddisons* Buch angeführt.

Der Behauptung der herrschenden neoliberalen Ideologie, daß erst durch



Beherzigung ihrer Lehre der Marktwirtschaft zur Freiheit und der Wirtschaft zur höchstmöglichen Effizienz verholten worden sei, daß der vom Neoliberalismus vor zwei Jahrzehnten abgelöste keynesianistische Wohlfahrtsstaat mit nachlassender wirtschaftlicher Effizienz erkaufte worden wäre, stellt *Maddison*, ohne sich überhaupt auf einen ordnungspolitischen Streit einzulassen seine „fünf voneinander unterscheidbaren Phasen des Kapitalismus“ entgegen:.

Das „goldene Zeitalter“ 1950–1973, also die Zeit des Keynesianismus, sei bei weitem die besten Phase in bezug auf das Leistungswachstum gewesen, die neoliberale Ordnung, die bis heute andauere, nur die zweitbeste; die dritte, mit nur etwas langsamerem Wachstum als das, welches heute erreicht werde, war die Zeit der „alten liberalen Ordnung“ zwischen 1870 und 1913. Gemessen an ihrer Wirtschaftsleistung komme als vierte Phase, die Zeit zwischen 1913 und 1950, danach. Die langsamste Entwicklung wies der Kapitalismus in seiner ersten Phase, zwischen 1820 und 1870 auf. Damit wird nicht nur ein Kernstück der heute herrschende Ideologie ad absurdum geführt, sondern die Wirtschaftshistoriker müssen wohl auch die „heroische Epoche“ der industriellen Revolution noch einmal nachbewerten.

Jörg Roesler

**Matthias Fronius, Die Ursachen des taiwanesischen Wirtschaftswunders. Eine systemische Betrachtung, Duncker & Humblot, Berlin 2001, 245 S.**

Der Titel läßt an eine Wirtschaftsge-schichte denken, der Untertitel eher an

eine wirtschaftswissenschaftliche Ab-handlung. Das Buch beinhaltet beides, ausgezeichnet miteinander verbunden. Der Autor schildert zunächst die fünf Jahrzehnte währende wirtschaftliche und politische Entwicklung Taiwans als japanische Kolonie. Daran schließt sich, nach der ein Jahrünft andauern-den Ungewißheit des weiteren Schick-sals der Insel im südkinesischen Meer während des chinesischen Bürgerkrie-ges, eine zwölf Jahre (1950–1962) um-fassende Phase der Konstitution Tai-wans als (de facto) selbständiger Staat und als Land mit eigenständiger Wirt-schaft an. Die folgenden Jahrzehnte, zumindest jedoch der Zeitraum bis zur Asienkrise 1997/98, wird als Hochzeit des taiwanesischen Wirtschaftswun-ders bezeichnet. Dieses hat sich inso-fern als einmalig erwiesen, als die In-selrepublik für den Schritt vom Ent-wicklungs- zum Industrieland ins-gesamt lediglich 50 Jahre benötigte.

Einmalig ist nach Ansicht des Verf. auch, daß sich die Wirtschaftstheoreti-ker seit zwei Jahrzehnten um die Ursa-chen des taiwanesischen Wirtschafts-wunders heftig streiten. Ihren Einschätzungen ist das zweite Kapitel gewidmet. Vorgestellt werden die Be-gründungen der Neoklassik (des Neo-liberalismus), des Revisionismus, so-wie die Erklärungsansätze der Weltbank und des Kulturalismus.

Die neoklassischen Ökonomen be-gründen das taiwanesisches Wirt-schaftswunder damit, daß der Staat Akkumulation und Technologieauslese – anders als in anderen Entwicklungs-ländern – dem Markt überlassen habe. Die Revisionisten glauben dagegen das taiwanesisches Wirtschaftswunder auf eine gezielte und kräftige Staatsinter-vention in die Wirtschaft zugunsten der Exportförderung zurückführen zu kön-

nen. Der Weltbankansatz versucht beide Erklärungslinien miteinander zu verbinden. Die Kulturalisten schließlich schreiben das taiwanesisches „Take off“ hauptsächlich der Tatsache zu, das die Gesellschaftsordnung des Insellandes konfuzianisch geprägt ist. Dadurch im Bewußtsein der Gesellschaft verankerte Elemente wie Gehorsam, Disziplin, Wertschätzung der Gelehrsamkeit, Familienbindung, Netzwerkorientierung und Hierarchieakzeptanz sowie Sparsamkeit und Flexibilität hätten jenen fruchtbaren Nährboden für Wirtschaftswachstum geboten, auf dem das taiwanesisches Wirtschaftswunder gedeihen konnte.

In einem dritten Kapitel gibt der Autor seine persönliche Einschätzung der Qualität aller vier Erklärungsansätze. Er weist nach, daß alle bis zu einem gewissen Grade einseitig sind und stellt seinen eigenen Erklärungsansatz vor: Der Verfasser hat elf Erklärungsfaktoren gefunden, von denen er fünf als „Umweltfaktoren“ (= nicht oder nur sehr langfristig beeinflussbar) und sechs als Systemfaktoren (= kurz und mittelfristig beeinflussbar) bezeichnet. Diese Faktoren werden im dritten Kapitel herausgefiltert und ihre Existenz und Wirksamkeit empirisch nachgewiesen.

Die fünf langfristig wirkenden Faktoren sind nach *Fronius*: Erstens das rasche taiwanesisches Bevölkerungswachstum zwischen 1945 und 1965. In dieser Zeit verdoppelte sich die Bevölkerung des Insellandes auf 12,6 Millionen durch Zuwanderung vom Festland und hohes natürliches Bevölkerungswachstum. Dadurch wurde der Faktor Arbeit quantitativ, aber auch qualitativ – u. a. durch vom Festland geflüchtetes „Humankapital“ – gestärkt. Zweitens war Taiwan durch die weltpolitische Lage begünstigt: Es

bestand unmittelbares militärisches und politisches Interesse der reichen und technisch fortgeschrittenen USA, die Wirtschaft des „Frontstaates“ Taiwan zu stärken. Drittens erwies sich das Erbe der japanischen Kolonialzeit als positiv. Zwar zogen mit der Räumung der Insel durch die Japaner 1945 Techniker und Manager sowie das gesamte Geldkapital ab, doch blieb eine leistungsfähige Infrastruktur und ein wohlgegliederter Bestand an Betrieben und Plantagen erhalten, auf dem die Taiwanesen nach 1945 aufbauen konnten.

Viertens wirkte es sich für Taiwan günstig aus, daß es sich in den fünfziger und sechziger Jahren an der erfolgreichen japanischen Wirtschaft orientierte. Das erlaubte es, alte Geschäftsbeziehungen fruchtbar zu machen, japanische Investoren ins Land zu ziehen und so Zugang zu japanischer Technologie und zu japanischem Kapital zu erlangen. Schließlich begünstigten die tradierten Gewohnheiten der chinesischen (konfuzianischen) Kultur die Entwicklung des Geschäftslebens.

Zu den sechs direkt das Wirtschaftswachstum unmittelbarer positiv beeinflussenden Faktoren zählt der Autor erstens die Zurückdrängungen entwicklungshemmender Interessen. Dies geschah durch eine Landreform, die den Grundstein für eine annähernd gleichmäßige Einkommens- und Vermögensverteilung legte und der Bevölkerung zu dem Gefühl verhalf, alle würden später einmal in der gleichen Weise vom Aufschwung profitieren können. Zweitens ging Taiwan relativ rasch dazu über, landwirtschaftliche Exporte zu fördern. Damit kam Kapital ins Land, das dann vor allem in der Industrie investiert wurde. Drittens



konnte durch eine vorsichtige Geld- und Fiskalpolitik die Inflation, in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre noch die Geißel der taiwanesischen Wirtschaft, beseitigt werden, was zu hohen Sparanlagen der Inländer führte und ausländische Direktinvestitionen anzog. Viertens gelang es durch eine breit angelegte, vom Staat weitgehend finanzierte Bildungspolitik zu sichern, daß jeder Leistungswillige und -fähige seinen Weg machen, d. h. gesellschaftlich aufsteigen und der Wirtschaft maximal nutzen konnte. Fünftens gelang es dem Staat durch eine selektive Technologiepolitik, die u. U. bis in den einzelnen Unternehmen reichte bzw. bis zur Gründung staatlicher Betriebe im Hochtechnologiebereich führte, Voraussetzungen für die Integration taiwanesischer Produzenten in das sich in den siebziger Jahre entwickelnde internationale arbeitsteiligen Netz von Produzenten der Mikroökonomik zu schaffen. Sechstens erlaubte eine geschickte Importsubstitution mit Exportsubventionen verbindende Handelspolitik bereits innerhalb weniger Jahre nach dem Neustart die Einbindung der rasch expandierenden taiwanesischen Wirtschaft in den Weltmarkt.

Die Darlegungen und Argumente des Verfassers sind in allen Kapiteln logisch, der Aufbau der Arbeit klar gegliedert. Die Argumentation ist schlüssig. So folgt der Leser dem Autor auch dann gern, wenn dieser im vierten, abschließenden Kapitel u. a. die Frage aufwirft, „ob der taiwanesischen Weg über die Straße von Taiwan auf das chinesische Festland exportiert werden könnte?“ *Fronius* gibt, die von ihm entwickelten Umwelt- und systemischen Faktoren, die Taiwans wirtschaftlichen Aufschwung bewirkten, mit den lang- und kurzfristig wirken-

den, die Wirtschaft beeinflussenden Faktoren auf dem chinesischen Festland vergleichend, eine überwiegend bejahende Antwort. Allerdings fehlen seiner Meinung nach der Volksrepublik China zwei der für Taiwan positiv wirkenden Umweltfaktoren. Es handelt sich um die „weltpolitische Situation“ und die „koloniale Hinterlassenschaft“. Deshalb, so der Autor, müßten „Zweifel aufkommen, ob die VR China den taiwanesischen Weg in seinem exakten Verlauf tatsächlich nachzuahmen vermag“. (S. 228).

Das Buch von *Fronius* dürfte nicht nur für diejenigen Leser, die sich für den Inselstaat im südchinesischen Meer interessieren, sondern darüber hinaus für alle, die sich mit Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsentwicklung in Schwellenländern befassen, ob sich diese nun in Ostasien oder Südamerika befinden, von unmittelbarem Interesse sein.

Jörg Roesler

**Ernst Frey, Vietnam, mon amour. Ein Wiener Jude im Dienst von Hô Chi Minh, hrsg. von Doris Sottopietra, Czernin Verlag, Wien 2001, 320 S.**

Diese Rezension sollte eigentlich drei Bücher umfassen, weil die Veröffentlichung aus einem zwischen 1968 und den siebziger Jahren verfassten, 1216-seitigen Schreibmaschinen-Manuskript hervorgegangen ist und weil der Autor seine Geschichte dem französischen, politisch extrem Rechten Pierre Sergeant erzählt hatte, nachdem er mit seinem schwergewichtigen Opus vergeblich von Verlag zu Verlag gepilgert war. Sergeant brachte 1982 bei Fayard

in Paris ein bemerkenswertes Buch unter dem Titel *Un étrange monsieur Frey* heraus, in dem er die Geschichte des Ernst Frey mit seiner eigenen Vergangenheit als französischer Fallschirmjäger konfrontiert und zu dem Schluß kommt, daß er und Seinesgleichen – die harten, skrupellosen und opferbereiten Kämpfer für den Ruhm und die (koloniale) Stärke Frankreichs – von ebendiesem Frankreich für eine historisch und moralisch unhaltbare Sache mißbraucht worden waren. Er erkennt die Vergeblichkeit und die Verwerflichkeit der französischen Kriege gegen den Viet Minh und Algerien, wenn er schreibt: „Wir hatten Kanonen, Kugeln, aber sie hatten ein Ideal! Sie besaßen eine Wahrheit.“

Wer ist Ernst Frey? Geboren 1915 in Wien als Sohn konfessionsloser Eltern jüdisch-ungarischer Herkunft – der Untertitel „ein Wiener Jude“ ist eher reißerisch, denn die Freys waren liberal, nicht praktizierend, der Vater war ein bildungsbewußter Sozialdemokrat. Ihr soziales Umfeld war noch geprägt durch das nationale, sprachliche und religiöse Nebeneinander des untergegangenen K.-u.-k.-Reiches, und das Jüdische wurde erst zentral, als es ihnen von den Nazis aufgezwungen wurde. Nach einer frühen, brennend katholischen Phase fand der junge Frey über die Sozialdemokratie und die Vereinigung Sozialistischer Mittelschüler (VSM) zum Kommunismus, der für ihn geformt war durch das Erleben des Antisemitismus und des Nationalsozialismus. Im Marxismus fand er das Gegenmodell, das seinem antifaschistischen Kampf Richtung geben konnte.

1934: „...durch meinen Beitritt zum Kommunistischen Jugendverband ermächtigte ich die Partei, von mir mit Haut und Haaren Besitz zu ergreifen.“

Und dann kommt ein Satz, der für Freys wechselvollen Lebensweg Schlüsselfunktion hat: „Meine völlige Unterwerfung war freiwillig, und ohne zu zögern stellte ich die Partei an die Spitze aller Werte.“ (S. 64) Er wird Agit.-Prop.-Leiter; nach der Ermordung von Bundeskanzler Dollfuß, mitten in den Matura-Prüfungen taucht er ab in die Illegalität und wird „wegen Übertretung des Versammlungsverbots“ (S. 71) verurteilt; im Gefängnis halten mitgeführte Funktionäre marxistische Schulungskurse ab. Nach der über abenteuerliche Turbulenzen dennoch erreichten Matura will er technische Chemie studieren, wird aber erneut gelegentlich eines geheimen Treffens des von ihm auf Vorschlag der Partei organisierten Antifaschistischen Mittelschülerbundes wegen „Geheimbündelei und Hochverrat“ (S. 94) eingesperrt und „auf Lebenszeit“ von österreichischen Hochschulen ausgeschlossen. Endlich schlüpft er in der Altpapierabteilung der jüdischen Firma Bunzl und Biach unter. Am 15. März 1938 „stand ganz Wien Kopf – der Führer hielt Einzug.“ Freys Mutter war „geschlagen, mit Farbe beschmiert, erniedrigt, beschimpft und stundenlang auf offener Straße gequält und verhöhnt“ (S. 118/9) worden. Von den Nazis vor das Ultimatum gestellt, „ob ich lieber verhaftet werden oder emigrieren wollte“ (S. 121), entschließt er sich für Letzteres, um in Spanien zu den Internationalen Brigaden zu gehen. Auf der Flucht wird er von der SS aufgegriffen und drei Monate lang gefangengesetzt, bevor ihn das „Großdeutsche Reich“ ausbürgert und er über die Schweiz nach Paris gelangt, wo er u. a. mit Bleistiften von Tür zu Tür hauiert. Als ihm die Pariser Sektion seiner Partei die Genehmigung für Spanien ver-



weigert, tritt er in die Fremdenlegion ein, um gegen Hitler zu kämpfen.

Über Marseille kommt er nach Algerien. Als die französische (Vichy-)Armee Freiwillige für Indochina sucht, meldet er sich sofort, da er meint, unterwegs zu den gegen Deutschland kämpfenden Engländern abspringen zu können. Daraus wird aber nichts, und am 1. Juli 1941 trifft er in Saigon ein, von wo er nach Vietri, nördlich von Hanoi, verlegt wird. Ebenso wie die Pétain-Regierung in Frankreich, kollaboriert das Kolonial-Gouvernement mit den Indochina besetzenden Japanern.

In Vietri trifft Frey zwei deutsche Antifaschisten, die 1933 nach Paris geflüchtet und bei Kriegsausbruch interniert worden waren und die sich ebenfalls für die Legion verpflichtet hatten, um dem Lagerleben zu entkommen, Rudolf Schröder, ehemals Forschungsassistent von Walter Benjamin, und Erwin Borchers, Romanist seines Zeichens. Sie gründen eine kommunistische Zelle in der Legion, nehmen mit den französischen Sozialisten und Gaullisten in Hanoi Kontakt auf und treten in Verbindung mit der vietnamesischen Widerstands- und Unabhängigkeitsbewegung, dem Viet Minh. Es gibt illegale Treffen mit Truong Chinh, dem Generalsekretär der indochinesischen KP, aber das Projekt einer Zusammenarbeit der Vietnamesen mit den französischen Linken zerbricht, da diese sich nicht mit der Idee eines unabhängigen Vietnam anfreunden können. Die Legions-Zelle wird in die Kommunistische Partei Indochinas aufgenommen.

Die drei Freunde geraten nach dem Putsch der Japaner am 9. März 1945 in ein Konzentrationslager, aus dem sie Anfang September, als Ho Chi Minh

die Unabhängigkeit erklärte, befreit werden. Das gerade von der national-sozialistischen Besatzung befreite Frankreich schickt sich an, Indochina zurückzuerobern – die Franzosen waren zu den Faschisten der Vietnamesen geworden. In einem ausgeklügelten Täuschungsmanöver verlassen sie die Legion, von wo sie in einem schwarzen Buick abgeholt werden, um zu Truong Chinh, Pham Van Dong und Vo Nguyen Giap gebracht zu werden. „...dort, wo ich nun hinging, war meine Zukunft, davon war ich überzeugt“, schreibt Frey (S. 206).

Ihre erste Aufgabe besteht in der Herausgabe einer bis zum Kriegsausbruch Ende 1946 erscheinenden Zeitung, *Le Peuple*, die sich an die Franzosen wendet, um sie von der gerechten Sache des vietnamesischen Widerstands zu überzeugen. Darin schreiben sie unter ihren neuen Namen, unter denen man sie bis heute in Vietnam kennt: aus Frey wird Nguyen Dan, aus Schröder Le Duc Nhan, und Borchers nennt sich fortan Chien Sy. In den kommenden Jahren werden sie enge Mitarbeiter der Viet Minh-Oberen, die sie mit Propaganda-Aufgaben gegenüber dem Feind, mit psychologischer Kriegführung, militärischer Ausbildung und aktiven Kommandos betrauen. Frey wird Oberst, Leiter einer Interzone des hohen Nordens, wohin sich die Regierungs-Instanzen zurückgezogen haben, und Mitglied des ZK der Partei. Giap war Studienrat für Geschichte und mußte das militärische Handwerk von der Pike auf lernen – sein Freund Nguyen Dan war ihm dabei von Nutzen.

Frey gefällt sich in den Sphären der politischen und militärischen Macht, doch 1950/51 hat er Visionen, wird bedrängt von Schuldgefühlen, sieht

sich im Griff des Bösen, und es drängt ihn nach Erlösung zum Katholizismus. Seit 1949 muß ihm klargeworden sein, daß er als Militärstrategie nicht übermäßig erfolgreich war. Er berichtet auch, wie verzweifelt er über Terror und Säuberungen im Partei-Apparat war und darüber, daß die Revolution begann, ihre Kinder zu fressen (S. 295-297). Er wird bedrängt von Schuldgefühlen infolge von ihm angeordneter Exekutionen rebellierender deutscher Überläufer aus der Fremdenlegion – „... das Land glich einem überdimensionalen Friedhof, und ich wollte ihm entkommen.“ (S. 302) Hinzukommt, daß die Europäer nicht mehr gebraucht wurden, seitdem die chinesischen Genossen ab 1950 als Berater und mit massiver Hilfe eintrafen. Aufgerieben auch durch ständige eifersüchtelnde Reibereien mit Giaps Generalstabchef um die Gunst des „Gottoberst“, wie er von den Freunden in ihren Briefen genannt wird, und in denen er letztlich den kürzeren zieht, kehrt er 1951 nach Wien zurück. Damit ist die Frey-Saga keineswegs zu Ende, aber leider endet das Buch hier...

Frey war ein Mann mit einem Erlöserkomplex, der sich immer total einem gesellschaftlich-ideologischen Projekt verschrieb, das er dann ohne Zögern führend übernahm, um die als böse erfahrene Welt zu ändern. Der mütterliche „Jungmädchentraum der großen ... Schauspielerin“ (S. 49) war nicht spurlos an dem Sohn vorübergegangen; die dramatischen Herzanfälle der gar nicht herzkranken Mutter in schwierigen Lagen haben in dem Sohn einen Hang zur begeisterungsvollen Hysterie erzeugt. Aber Frey hatte auch den Mut, sich immer wieder in Frage zu stellen, wenn er erkannte, daß das einmal Fortschrittliche zum Retroga-

den mutiert war. Mit den an die beiden Töchter gerichteten Worten „Und schauts, daß das Buch rauskommt“, ist er 1994 verstorben.

Sie fanden in *Doris Sottopietra* eine Herausgeberin, die sich von dem furchterregenden Umfang des Manuskriptes nicht abschrecken ließ und es auf knapp 300 kleine Textseiten zusammenstrich. Ihr ist ein spannendes Buch gelungen: Es ist Biographie auf dem Hintergrund europäischer Zeitgeschichte und gibt einen seltenen, im Deutschen einmaligen Einblick in den Widerstand des Viet Minh gegen den französischen Kolonialismus. Bedauerlich ist die Amputation Freys um seine mystische Seite. Dies geschah gewiß in dem Bestreben, ihn als einen rationalen Sozialisten darzustellen, doch er wird dadurch zu einem, der er nicht ist. Denn die heilserfahrend-hysterische Variante ist gerade der Quell seines bis zum Ende durchgehaltenen, inhaltlich immer wieder wechselnden Rebellentums.

Das Verdienst, eine Veröffentlichung herausgebracht zu haben, wiegt die Nachteile auf. Dennoch bleibt zu hoffen, daß eines Tages eine ausgewogenere Version des Originals erscheinen kann.

Heinz Schütte

**Wilma und Georg Iggers, Zwei Seiten der Geschichte. Lebensbericht aus unruhigen Zeiten, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 320 S.**

Lebensberichte von Historikern haben sich inzwischen zu einem eigenen Genre entwickelt, das für Zeitgeschichtsexperten zu einem Sujet besonderer Klage über die unliebsame Konkurrenz



des professionellen Augenzeugen geworden ist. Erwartungen des Publikums richten sich an wissenschaftsgeschichtliche Auskünfte einerseits, also eine spezifische Reflexion des Metiers und seiner Produktionsumstände, und andererseits an den besonders geübten Blick sowie eine höher angelegte Maßlatte für moralische und politische Urteile beim Umgang mit der erlebten Geschichte im allgemeinen. Warum allerdings Historiker einsichtsvoller sein sollen, wenn es um ihre eigenen Lebensumstände geht, wird nirgendwo schlüssig begründet. Eine solche Annahme ist wohl vielmehr ein Derivat der Priesterrolle, die sich die Experten für die Analyse von Vergangenheit gern zunehmen lassen. Der komplexen Erwartung gewahr, setzen sich autobiographisch inspirierte Historiker häufig zunächst mit den Schwierigkeiten dieser Veröffentlichungsform auseinander.

Die vorliegende Lebensgeschichte ist schon durch die Verschränkung zweier Biographien, der aus Böhmen stammenden Literaturwissenschaftlerin *Wilma Iggers* und ihres Mannes, des in Hamburg geborenen Historiographie-Historikers *Georg Iggers*, von besonderem Interesse. Auch wenn diese Doppelbiographie auf Vorträge und kleinere Texte von *Georg Iggers* zurückgeht, der vielen Kollegen als ein unermüdlich persönliche Kontakte webender und ausgreifendes Interesse an der Entwicklung der Geschichtswissenschaften auf dem gesamten Globus verknüpfender Wissenschaftler bekannt ist, drückt sich durch einen ständigen Wechsel der Perspektiven ein für Hochschullehrer noch immer ungewöhnlicher Sinn für Gleichberechtigung aus. Gleichberechtigung und Emanzipation sind auch Leitlinien ei-

ner Darstellung der „unruhigen Jahre“, die von den europäischen Geburtsorten über Kanada bzw. den Süden der USA zu einem steten transatlantischen Zickzack führten, das seine Pole schließlich in Göttingen und Buffalo gefunden hat.

Eine erste Klammer dieser Erzählung ist die Suche nach dem konkreten Verhältnis, das die beiden Autoren zu ihrer jüdischen Herkunft und zu den verschiedenen Auffassungen und Praktiken entwickelten, die sie in den weltweit besuchten Gemeinden erlebten. Eine zweite ist der Umgang mit den Maßstäben, die sie in ihrem eigenen Engagement in der Bürgerrechtsbewegung gegen die Rassentrennung in den USA formuliert haben, wenn *Wilma* und *Georg Iggers* ihre universalistische Konzeption der Menschenrechte auf andere Gesellschaften übertragen. Und schließlich liefert der professionelle Historiographie-Historiker, der nach einer gründlichen Analyse des deutschen Historismus (Ende der sechziger Jahre) schließlich (1993) das Kunststück einer umfassenden Geschichte der Geschichtsschreibung des 20. Jh.s auf weniger als 250 Seiten fertig gebracht hat, in kurzen Charakteristika der vielen Kollegen (und wenigen Kolleginnen), denen er zwischen 1952 und 2002 begegnete, ein Kompendium wichtiger historiographischer Strömungen aus der Sicht eines engagierten Vertreters der Sozialgeschichte, der sich allerdings durch eine große Bereitschaft auszeichnet, die Sozialgeschichte um Einsichten poststrukturalistischer Theorien zu erweitern.

Ein wichtiges Kapitel in der Biographie des Ehepaars *Iggers* waren die frühen Kontakte zur Geschichtswissenschaft in der DDR, die sie seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre sehr regelmäßig bereisten. Die Hoffnung,

hier Verbündete gegen die konservative Vorherrschaft in der Bundesrepublik und Partner für die Sozialgeschichte zu finden, stand anfangs im Vordergrund. Später scheint die Enttäuschung überwogen zu haben, daß viele Kollegen, die sich zu ihrem Marxismus so explizit bekannten, wenig Affinität zum Kampf um individuelle Freiheitsrechte aufwiesen und mit der jüdischen Identität ihrer amerikanischen Gäste nicht viel anzufangen wußten. Ungeachtet der Kurve von Hoffnung und Enttäuschung stemmte sich *Georg Iggers* mit einem (bedenkt man die Zeitumstände) erstaunlichen Sinn für Fairplay der Umwertung aller Urteile über die ostdeutsche Geschichtswissenschaft im Moment der „Wende“ von 1989/90 entgegen. Dafür ist er in Westdeutschland angegriffen worden und dürfte bei manchem Resentiment, das ihm belehrend entgegenschlug, die Erfahrungen der fünfziger und sechziger Jahre in den USA wieder erinnert haben. Der „andere Blick“, wie er eine Dokumentation ostdeutscher Sozialgeschichtsschreibung betitelte, blieb ihm aber Herausforderung – so schlägt sich die Brücke zu einer Perspektive auf die Welt nach dem 11. September 2001, die für beide Autoren viel mehr Fortschritte als eben den einen großen Fortschritt aufweist – kleine autonome, vernetzte Geschichten sind nicht mehr nur Bestandteil der einen großen. So bestätigt sich das Konstruktionsprinzip dieser Doppelgeschichte am Ende auch in einer methodologischen Schlußerwägung, die zweifellos nicht das *Movens* einer enthusiastisch gelebten akademischen Karriere war, wohl aber deren besonnenes Resultat.

Matthias Middell

**Francuzskij Ežegodnik 2000. 200 let Francuzskoj revolucii 1789–1799 gg. Itogi Jubileja (Jahrbuch für französische Geschichte 2000: 200. Jahrestag der Französischen Revolution 1789–1799), Editorial URSS, Moskau 2000, 264 S.**

Das Jahrbuch zur französischen Geschichte, mit dem das Institut für Allgemeine Geschichte der sowjetischen Akademie der Wissenschaften von 1958–1990 einem russischsprachigen – aber über französischsprachige Restümees auch ansatzweise einem ausländischen Publikum – die beachtenswerten Ergebnisse der Historiographie zwischen Moskau und Leningrad zugänglich gemacht hat, sowie umgekehrt, französische, deutsche, ungarische, polnische, japanische, amerikanische Forschungsergebnisse in Übersetzungen präsentierte, ist aus zehnjährigem Schlummer wieder erwacht.

Die erste Nummer, die unter dem Jahrgang 2000 dem Jubiläum der Französischen Revolution von 1789 gewidmet ist, zeigt eine neue Generation, die ihre akademische Ausbildung im letzten Jahrzehnt der Sowjetunion erfuhr, anschließend Gebrauch von den neuen Möglichkeiten der Internationalisierung machte und sich vielfach in französischen Archiven auf Spurensuche zu den neu ausgewählten Gegenständen gemacht hat.

Die Aufsätze des Heftschwerpunktes behandeln die Reaktionen der russischen Historiographie auf den Bicentenaire (*A. V. Čudinov*) sowie eine vorzügliche Bibliographie für die Jahre 1986–1999 von *J. V. Dunajeva* (S. 222–261), die Wirkungen des Revolutionsjubiläums auf die französische Geschichtswissenschaft (*S. F. Blume-*

nau), Probleme der Interpretation des Ancien Régime (*L. A. Pimenova*), des Thermidor (*D. J. Bovykin*) und der Sprache der Revolution (*W. S. Kaganovič*) und bieten Übersetzungen von Patrice Geonney zur Terreur und von Bronisław Baczko zum kulturellen Umbruch des Jahres III sowie eine Reihe biographischer Essays zu Carrier, Sieyès, Bernadotte, Ludwig XVI. und Saint Simon.

Der Band belegt die erneute Konsolidierung der vormals berühmten und auch international einflußreichen russischen Frankreich-Historiographie. Man darf auf die Fortsetzung gespannt sein, denn in der ökonomischen Krise des Wissenschaftssystems Rußlands ist das Bekenntnis von Autoren und Verlag zu einem akademischen Periodikum ein durchaus ernst zu nehmendes und wichtiges Signal.

Matthias Middell



---

## Autorinnen und Autoren

*Thomas Adam*, Assistant Professor, Department of History, University of Texas at Arlington (adam@uta.edu)

*Falk Burkhardt*, Universität Jena, Historisches Institut

*Norbert Finzsch*, Prof. Dr., Universität Köln, Historisches Seminar, Angloamerikanische Abt.

*Javier Laviña*, Prof. Dr., Universitat de Barcelona, Facultat de Geografia i Història, Dept. Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica

*Martin Lienhard*, Universität Zürich, Romanisches Seminar (lienhard@rom.unizh.ch)

*Isabella Löhr*, M. A., Universität Leipzig, Zentrum für Höhere Studien (loehr@rt.uni-leipzig.de)

*Matthias Middell*, Dr. habil., Universität Leipzig, Zentrum für Höhere Studien (middell@rz.uni-leipzig.de)

*Jörg Roesler*, Dr. sc., Berlin (joergroesler@aol.com)

*Ulrike Schmieder*, Dr. habil., Universität Köln, Historisches Seminar, Abt. für Ibero-Amerikanische Geschichte (u.schmieder@gmx.de)

*Heinz Schütte*, Dr. sc., Paris (heinzschutte@hotmail.com)

*Christoph Strupp*, Dr. phil., German Historical Institute, Washington, D.C. 20009, USA (strupp@ghi-dc.org)

*Michael Zeuske*, Prof. Dr., Universität Köln, Historisches Seminar, Abt. für Ibero-Amerikanische Geschichte (michael.zeuske@uni-koeln.de)



# Aus dem Inhalt

## Aufsätze

- |                                                 |                                                                                                          |
|-------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Michael Zeuske</i>                           | Sklaven und Globalisierungen. Umriss einer Geschichte der atlantischen Sklaverei in globaler Perspektive |
| <i>Ulrike Schmieder</i>                         | Die Sklaverei von Afrikanern in Brasilien                                                                |
| <i>Martín Lienhard</i>                          | Diskurse aufständischer Sklaven in Brasilien 1798-1838                                                   |
| <i>Javier Laviña</i>                            | Afroamerikanische Feste und Totenrituale                                                                 |
| <i>Michael Zeuske</i><br><i>Norbert Finzsch</i> | Was kommt nach der Emanzipation?<br>Ein mikrohistorischer Vergleich Kuba - USA                           |

## Forum

- |                       |                                                   |
|-----------------------|---------------------------------------------------|
| <i>Falk Burkhardt</i> | Revolution von 1848/49 und thüringische Identität |
|-----------------------|---------------------------------------------------|