GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Entfremdete Körper : Rassismus als Leichenschändung

Hund, Wulf D. (Hrsg.)

2009

https://doi.org/10.25595/1102

Veröffentlichungsversion / published version
Buch / book

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

. Hund, Wulf D. (Hrsg.): *Entfremdete Körper : Rassismus als Leichenschändung*. Bielefeld: transcript Verlag, 2009. DOI: https://doi.org/10.25595/1102.

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE
UNIVERSITÄT
BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN



Wulf D. Hund (Hg.)

Entfremdete Körper

Rassismus als Leichenschändung

[transcript] POSTCOLONIAL STUDIES

Wulf D. Hund (Hg.)
Entfremdete Körper

POSTCOLONIAL STUDIES | Band 4

Autorinnen und Herausgeber

Stefanie Fock (BA Soziologie), Barcelona, Institut Superior de Disseny i Escola de la Imatge; *Katrin Klein* (Dipl.-Sozialökonomin), Hamburg; *Antje Kühnast* (Dipl.-Sozialwirtin), Sydney, School of History and Philosophy, University of New South Wales; *Sabine Ritter* (Dr. rer. pol. des.), Lüneburg, Leuphana Universität; letzte Buchpublikation: Weibliche Devianz im Fin de Siècle: Lombrosos und Ferreros Konstruktion der ›donna delinquiente‹ (2005); *Iris Wigger* (Dr. rer. pol.), Loughborough, Department of Social Sciences, Loughborough University; letzte Buchpublikation: Die ›Schwarze Schmach am Rhein‹. Rassistische Diskriminierung zwischen Geschlecht, Klasse, Nation und Rasse (2007); *Wulf D. Hund* (Prof. Dr. phil.), Hamburg, Fachbereich Sozialökonomie, Universität Hamburg; letzte Buchpublikation: Rassismus (2007).

Wulf D. Hund (Hg.)

Entfremdete Körper

Rassismus als Leichenschändung

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© 2009 transcript Verlag, Bielefeld



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Umschlagabbildung: Rudolf Virchow in seiner Knochensammlung (vgl. Vorwort, Anmerkung 1)
Bildbearbeitung: Philipp M. Hund
Satz: Alexander Masch, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-8376-1151-9

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

Inhalt

1.
Vorwort 7

2.
Die Körper der Bilder der Rassen
Wissenschaftliche Leichenschändung
und rassistische Entfremdung 13
Wulf D. Hund

3.
›Bruder Mohr‹
Angelo Soliman und der Rassismus der Aufklärung 81
Iris Wigger, Katrin Klein

4.
›Présenter les organes génitaux‹
Sarah Baartman und die Konstruktion
der Hottentottenvenus 117
Sabine Ritter

5.
›Un individu de raça negroide‹
El Negro und die Wunderkammern des Rassismus 165
Stefanie Fock

6.
›In the interest of science and of the colony‹
Truganini und die Legende von den aussterbenden Rassen 205
Antje Kühnast

Vorwort

Die moderne Anthropologie gründete ihr rassistisches Wissen auf eine ungeheure Knochensammlung. Deren Bestände wurden über Jahrhunderte zusammengetragen und im 19. Jahrhundert systematisiert. Sie ermöglichten die akribische Messung ideologischer Parameter, die dazu dienten, die sogenannten farbigen Rassen auf der Entwicklungsskala der Menschheit kulturell und körperlich herabzustufen.

Die Herstellung von Distanz zwischen als Rassen konstruierten Menschengruppen schuf eine wachsende Nachfrage nach sterblichen Überresten. Sie wurde schon von den Zeitgenossen als wahre Skelettomanie wahrgenommen. Diese mündete in ein weltweites System zur Besorgung von Knochen und Leichenteilen und verursachte damit auch ein moralisches Desaster. Sie führte zur Störung der Totenruhe, zum Leichenraub und zur Schändung der Körper Verstorbener. Die Rassenwissenschaftler und ihre Helfershelfer rechtfertigten das mit dem Hinweis auf ihre Verpflichtung zur Ordnung der Welt und unterlegten es mit verschiedenen Formen rassistischer Diskriminierung, die nicht selten polygenetischen Charakter annahmen und häufig mit Tiervergleichen einhergingen.

Ihre Praktiken mißachteten nicht nur das Totengedenken der Hinterbliebenen, sondern betrafen diejenigen, deren Leichen dabei geschändet wurden, auch schon zu Lebzeiten. Ihnen wurde mit entwürdigenden Untersuchungsmethoden zu Leibe gerückt und sie wurden zur Teilnahme an einem suprematistischen Panoptikum zur Aufwertung, Belehrung und Unterhaltung derer genötigt, die sich unter anderem auf diese Weise als weiße Rasse konstituierten. Nicht selten mußten diejenigen, die solchen Praktiken unterworfen wurden, davon ausgehen, nach ihrem Ableben als Material wissenschaftlicher Neu-

gier nicht beerdigt, sondern in museale Sammlungen von Knochen und Körperteilen eingegliedert zu werden.

Aus der Sicht der weißen Rassengesellschaften galt dies häufig als letzter Akt eines Naturschauspiels, das mit Hilfe der Legende von den aussterbenden Rassen erklärt wurde. Tatsächlich war es Ausdruck kolonialer Gewaltverhältnisse, die bis dahin mehrere Stadien durchlaufen hatten. Häufig stand Abhängigkeit an ihrem Beginn. In Sonderheit Siedler waren, selbst wenn sie über ein ideologisch gesättigtes Selbstbewußtsein verfügten, faktisch in der Position der anderen. Ihre Anzahl war gering, ihre Kenntnisse waren den Verhältnissen nicht angemessen und Flora, Fauna, Klima und Jahreszeiten ihnen nicht vertraut. Auf fremder Erde hätten sie nicht ohne freundliche Aufnahme, neugierige Duldung oder interessierte Kooperation durch Einheimische Fuß fassen können. Auch wenn deren Unterstützung unterschiedliche Formen annahm, war sie konstitutiv für den Erfolg des kolonialen Unternehmens. In den großen Erzählungen von Entdekkung, Eroberung und Besiedlung wurde sie gleichwohl verschwiegen. Sie präsentierten Kolonisation als Abenteuer und Aufgabe, wofür die Kolonisierten bestenfalls als Zuschauer, häufig hingegen als Hindernis galten.

So wurde ihr Anteil am Wandel der Verhältnisse unsichtbar gemacht. An die Stelle eines durch vielfache Austauschbeziehungen und schließlich immer auch durch Gewalt geprägten sozialen Verhältnisses traten der Wagemut kühner Kolonisatoren und der Fleiß entbehrungsbereiter Kolonisten. Die Kolonisierten wurden ihnen gegenüber in den Zustand der Wildheit versetzt und damit zum Bestandteil einer Natur gemacht, deren Kultivierung noch ausstand. Daß sie häufig zusammen mit der Wildnis zurückwichen, galt als Bestandteil des Prozesses der Zivilisation. Ihre und die rassenwissenschaftliche Vermessung ihrer sterblichen Überreste lieferte schließlich ex post das ideologische Glacis, hinter dem sich die Usurpatoren nicht nur gegenüber der Kritik der Unterdrückten, sondern selbst noch gegenüber ihren eigenen Vorstellungen von Menschenwürde verschanzten.

An diesem Prozeß beteiligten sich zahlreiche führende Wissenschaftler der westlichen Welt. Sie bauten nicht nur zeitgenössisch als regelrechte Golgathas bezeichnete gewaltige Knochensammlungen auf. Um die dafür notwendigen Materialien zu erhalten, formulierten sie genaue Anweisungen zu deren Erlangung. So verfuhr auch Rudolf Virchow, der sich in seinem Knochenkabinett aus unterschiedlichen Perspektiven photographieren ließ (vgl. Titelbild).[1] Er hatte schon 1872

1 | Aufnahmen, die Rudolf Virchow um 1900 aus verschiedenen

an den Oberkommandierenden der Kaiserlichen Marine geschrieben, seine Soldaten sollten sich in Übersee mit der »Beschreibung der dort angetroffenen Racen« beschäftigen und »durch Erwerb von Schädeln und Skeleten« zur Förderung der Wissenschaft beitragen.[2]

Kurz danach entfaltete er ein ausführliches Programm zum »Sammeln« und »Beobachten«. Letzteres sollte sich hinsichtlich physischer Merkmale »am Besten« auf den »nackten Körper« beziehen und dabei »die Reinheit der Rasse« sowie die »dunklen Stämme« beachten, die »Anspruch auf Aboriginalität« erheben könnten. Ersteres sollte vor allem »Knochen, Haare und Haut« berücksichtigen, dabei vor allem auf »Schädel« achten und die »Zahl guter Skelette« vermehren. Angeregt wurde, »in europäischen Colonien und geordneten Staaten« Krankenhäuser und Gefängnisse, in anderen Gebieten »sichere Gräberstätten« aufzusuchen und auf Schlachtfeldern, bei öffentlichen Hinrichtungen oder in Krankenhäusern und Gefängnissen »abgeschnittene Hände oder Füße« oder auch »Haut« zu sammeln, die »namentlich bei gefärbten Rassen von grossem Interesse« wäre.

Die Anzahl geschändeter Körper und Körperteile in den Museen der ehemaligen Kolonialnationen wuchs entsprechend an und ist nach wie vor groß. Allein im Natural History Museum in London werden nahezu zwanzigtausend sterbliche Überreste von Menschen aus aller

---

Blickwinkeln inmitten seiner Knochensammlung zeigen, sind vielfach abgebildet worden und finden sich u.a. in Sibylle Benninghoff-Lühl, Markus Joch: Leben für die Sammlung. In: Mit Deutschland um die Welt. Eine Kulturgeschichte des Fremden in der Kolonialzeit. Hg. v. Alexander Honold, Klaus R. Scherpe. Stuttgart etc.: Metzler 2004, S. 279 – 287, S. 282, Gabi Eißenberger: Entführt, verspottet und gestorben. Lateinamerikanische Völkerschauen in deutschen Zoos. Frankfurt: Verlag für interkulturelle Kommunikation 1996, S. 193, Peter Mesenhöller: Vermessenheiten. Fremde Körper in der Ethnologie und Anthropologie des 18. und 19. Jahrhunderts. In: Ebenbilder. Kopien von Körpern – Modelle des Menschen. Hg. v. Jan Gerchow. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz 2002, S. 147 – 162, S. 154, Andrew Zimmerman: Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany. Chicago etc.: University of Chicago Press 2001, S. 159.

2 | Zit. n. Sibylle Benninghoff-Lühl, Markus Joch: Leben für die Sammlung, a.a.O., S. 280; zum folgenden vgl. Rudolf Virchow: Anthropologie und prähistorische Forschungen. In: Anleitung zu wissenschaftlichen Beobachtungen auf Reisen. Mit besonderer Rücksicht auf die kaiserliche Marine. Hg. v. Georg von Neumayer. Berlin: Oppenheim 1875, S. 571 – 590, S. 581 (›Sammeln‹, ›Beobachten‹), 584 (›nackter Körper‹, ›Reinheit der Rasse‹, ›dunkle Stämme‹), 581ff. (›Knochen, Haare, Haut‹ etc.).

Welt verwahrt. Die Listen aus dem British Museum oder dem Science Museum lassen das Verhältnis der im kolonialen und imperialen Rahmen gewaltsam angeeigneten Leichenteile zu prähistorischen europäischen Funden erahnen.[3] Das Department for Culture, Media and Sport gibt mittlerweile zu, daß »vor allem im 19. und 20. Jahrhundert [...] [menschliche] Überreste gegen den Willen von einzelnen, Familien und Gemeinschaften weggeschafft wurden«.[4] Das ist vielfach drastischer und zutreffender formuliert worden: aus der Verbindung »eurozentrischer Ideologie« mit »weitverbreiteten Praktiken widerrechtlicher Aneignung, Plünderung und Diebstahls« von Kulturgütern wird gefolgert, »daß viele menschliche Überreste in musealen Sammlungen auf unmoralische Weise erworben worden sind«.[5]

Der damit verbundene Habitus führte schließlich dazu, daß sich nicht nur die Wissenschaft zur Aneignung von toten Körpern und Leichenteilen der anderen berechtigt sah. Die fortdauernde Auseinandersetzung darüber, ob Mitglieder des geheimbündischen studentischen Ordens Skull and Bones an der Yale University den Schädel Geronimos geraubt haben,[6] verdeutlicht die damit verbundenen Optionen.

---

3 | Vgl. www.nhm.ac.uk/about-us/press-office/press-releases/2007/press_release_10687.html; siehe ferner die 107 Seiten lange Liste des British Museums (www.britishmuseum.org/pdf/List%20of%20British%20Museum%20Human%20Remains.pdf) und die 22 Seiten lange Liste des Science Museums (www.sciencemuseum.org.uk/pdfs/human_remains_list_2007.pdf) – sämtliche URLs in den Beiträgen dieses Bandes wurden Ende März 2009 überprüft.

4 | Department for Culture, Media and Sport: Guidance for the Care of Human Remains in Museums. London 2005, S. 27 (»There are [...] instances, particularly during the 19th and early 20th century, of remains being removed against the will of individuals, families and communities«).

5 | Peter Connell: Human Remains in Museum Collections: Ethical Issues. Paper für die Museums National Conference ›Museums in a Changing Climate‹. Canberra 2007, S. 1f. (»When viewed in conjunction with the Eurocentric ideology motivating collection during the nineteenth and early twentieth centuries, and the widespread practices of cultural misappropriation, plunder and theft, one can infer that many examples of human remains within museum collections were unethically acquired«).

6 | Vgl. Yale Daily News, 18. 2. 2009 (Nora Caplan-Bricker: Apache Heirs Sue Skull and Bones Over Remains), The New York Times, 19. 2. 2009 (James McKinley Jr.: Geronimo's Heirs Sue Secret Yale Society Over His Skull), The Seattle Times, 19. 2. 2009 (David Montgomery: Geronimo Family Sues to Recover His Remains), Frankfurter Allgemeine

Die Schändung des Grabes würde vom rassenideologischen Selbstbewußtsein des weißen Suprematismus zeugen. Die Aneignung des Schädels eines kriegerischen Anführers der Apachen,[7] die mexikanischen und nordamerikanischen Truppen jahrelang Widerstand leisteten, wäre Bestandteil einer okkulten Bekräftigung des Landraubes der Siedlergesellschaft. Seine Einbeziehung in obskure Riten stünde in der Fortsetzung jenes Umgangs mit den Unterworfenen, der Geronimo zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einer Attraktion der Weltausstellung in St. Louis machte. Vor allem aber zeigte der Fall, was der Schädel für seine Räuber wäre: eine Trophäe ihrer Teilhabe an einem vermeintlich welthistorischen Triumph.

Genau diese Funktion erfüllten die Gebeine, Haare, Häute, Schädel und anderen Teile der von den wissenschaftlichen Leichenschändern angeeigneten Körper. Sie dienten nicht nur dem Erkenntnisinteresse der Wissenschaftler, sondern waren auch deren Trophäen. Das unterscheidet sie elementar von vergleichbaren Gegenständen der Forschung oder der Verehrung. Sie wurden der schon vorhandenen Rassenideologie eingepaßt und besorgten deren Verwissenschaftlichung und Legitimation. Vorrangig dienten sie zur Konstruktion typischer Rassenkörper. Diese sollten Devianz gegenüber der weißen Norm demonstrieren. Ihre öffentliche Zurschaustellung visualisierte und popularisierte die Rassentheorien und erlaubte den Betrachtern die Akkumulation rassistischen symbolischen Kapitals. Der vorliegende Band untersucht diesen Prozeß an den Beispielen von Angelo Soliman, Sarah Baartman, El Negro und Truganini.

Iris Wigger und Katrin Klein diskutieren in ihrem Beitrag ›*Bruder Mohr*‹. *Angelo Soliman und der Rassismus der Aufklärung* den Fall eines Afrikaners, der als Sklave nach Europa verkauft wurde, als Hofmohr nach Wien kam, seine eigene Emanzipation betrieb (indem er ein Haus erwarb, die Witwe eines gräflichen Sekretärs heiratete und Mitglied einer angesehenen Loge wurde), als Kammerdiener arbeitete, seinen Lebensabend als Pensionär in gutbürgerlichen Verhältnissen verbrachte – und dem seine aufgeklärten Freunde nach seinem Tode die Haut abzogen, um daraus ein Stopfpräparat zu machen, das

Zeitung, 25. 2. 2009 (Katja Gelinsky: ›Bushs Großvater war einer der Grabräuber‹. Gespräch mit Harlyn Geronimo).

7 | Vgl. Geronimo: His Own Story. The Autobiography of a Great Patriot Warrior. Rev. Ed. Hg. v. Frederick Turner. New York: Meridian 1996; siehe auch Angie Debo: Geronimo. The Man, His Time, His Place. Norman: University of Oklahoma Press 1976, Olivier Delavault: Geronimo. Paris: Gallimard 2007.

in der spärlichen Kostümierung eines ›Wilden‹ in der Nachbarschaft ebenfalls ausgestopfter exotischer Tiere im kaiserlichen Naturkabinett ausgestellt wurde.

Sabine Ritter behandelt in ihrer Studie ›*Présenter les organes génitaux*‹. *Sarah Baartman und die Konstruktion der Hottentottenvenus* die Geschichte einer Südafrikanerin, die eine fortschreitende Entfremdung ihres Körpers und die allmähliche Verwandlung ihrer Person in einen Rassentypus erlebte. Dieser Prozeß war so wirkungsvoll, daß einzelne seiner Elemente am Ende des 20. Jahrhunderts durch die kritische Wissenschaft reproduziert wurden. Vor allem die künstlerische Dekonstruktion der damit verbundenen Stereotype und der politische Kampf um die Rückführung der sterblichen Überreste Sarah Baartmans nach Südafrika haben dazu beigetragen, daß die Erinnerung an sie von den sexistischen und rassistischen Zuschreibungen befreit werden konnte, mit denen ihre Persönlichkeit ausgelöscht werden sollte.

Stefanie Fock schildert in ihrer Untersuchung ›*Un individu de raça negroide*‹. *El Negro und die Wunderkammern des Rassismus* die Hintergründe der post mortem Geschichte des als El Negro bekanntgewordenen Leichnams eines Unbekannten aus dem Süden Afrikas. Dessen Ausstopfung und Ausstellung führte dazu, daß Europäer seinen Körper über hundertsiebzig Jahre lang für ihre rassistischen Interessen funktionalisierten und ihn dabei zur Ware verdinglichten, zum entsprechend tierischer Vorbilder fabrizierten Exponat entmenschlichten und zum Maskottchen ihres unbekümmerten Rassismus machten, bis er nach einer unwürdigen Streiterei über die Frage, wessen Eigentum er wäre, endlich als anonymer ›Sohn Afrikas‹ beigesetzt werden konnte.

Antje Kühnast beleuchtet in ihrer Analyse ›*In the interest of science and of the colony*‹. *Truganini und die Legende von den aussterbenden Rassen* das Schicksal der zur ›Letzten ihrer Rasse‹ erklärten Tasmanierin, der die zukünftige Verwertung ihres Körpers durch die Anthropologie bewußt war und die als skelettiertes Rassenexemplar zu einem museal inszenierten Ausstellungsstück wurde. Die wissenschaftlich verbrämte Schändung ihres Leichnams sollte den Extinktionsdiskurs über das angeblich naturbedingte Verschwinden der indigenen Tasmanier unterstreichen. Die von ihm generierten rassistischen Repräsentationen Truganinis dienten dabei sowohl der Legitimation der gewaltsamen Besiedlung des Landes als auch des anthropologischen Zugriffs auf die Körper seiner Bewohner. Außerdem betrieben sie eine vielschichtige ›Weißwaschung‹ der Geschichte wie der Gewissen ihrer selbsternannten Protagonisten.

Die Körper der Bilder der Rassen. Wissenschaftliche Leichenschändung und rassistische Entfremdung

Wulf D. Hund

Am 29. Dezember des Jahres 1826 beugten sich Johann Wolfgang von Goethe und Wilhelm von Humboldt über einen Totenkopf, der in einem gläsernen Kasten auf einem blauen Samtpolster ruhte. Noch am selben Abend schrieb Humboldt an seine Frau: »Heute nachmittag habe ich bei Goethe Schillers Schädel gesehen«. Anschließend fuhr er fort: »Man kann sich wirklich an der Form dieses Kopfes nicht satt sehen. Wir hatten einen Gipsabguß von Rafaels Schädel daneben. Der letztere ist regelmäßiger, gehaltener, in ganz gleich verteilter Wölbung. Aber der Schillersche Kopf hat etwas Größeres, Umfassenderes, mehr auf einzelnen Punkten sich ausdehnend und entfaltend«.[1]

Der Bezug auf Größe war dabei durchaus vieldeutig. Denn er umfaßte sowohl die schlichten Maße als auch die Beschaffenheit einzelner Partien und nicht zuletzt die metaphysische Aura der Knochen. So sehr sie von Hagiographie und Reliquienverehrung geprägt war, so wenig hielt das die Beteiligten vom vergleichenden Vernünfteln ab, als dessen Bezugspunkt phrenologische Überlegungen dienten. Sie orientierten sich an der Überzeugung Franz Joseph Galls, daß die emotionalen und intellektuellen Fähigkeiten und Regungen in unterschiedlichen Gehirnregionen verortet wären und diese je nach ihrer

1 | Zit. n. Albrecht Schöne: Schillers Schädel, S. 39f.; dort, S. 14f., finden sich auch die Hinweise auf die im folgenden angesprochene Bergung und Zuordnung des Schädels.

Ausprägung den Hirnschädel verschieden formten.[2] Entsprechend sahen und fühlten Humboldt und Goethe an Schillers Kopf Unregelmäßigkeiten, die sie als von einer genialischen Begabung verursachte Ausdehnungen interpretierten.

Daß es sich überhaupt um Schillers Schädel handelte, hielten sie aufgrund seiner bloßen Ausmaße für sicher – obwohl dieser aus einem Sammelgrab exhumiert worden war, in dem die Gebeine von über siebzig Verstorbenen in unterschiedlichen Verwesungsgraden durcheinanderlagen. Nachdem der Weimarer Bürgermeister schließlich dreiundzwanzig Schädel hatte bergen können, ordnete er den ihm am größten erscheinenden entschlossen Schiller zu und erklärte, dies durch den Vergleich mit einer nach der Totenmaske angefertigten Schillerbüste verifiziert zu haben.

Wie seine späteren Betrachter, so ging auch der Finder des Schädels von der intellektuellen Bedeutung desjenigen aus, dem er ihn zuordnen wollte, um anschließend einen ihm und vielen seiner Zeitgenossen logisch erscheinenden Zusammenhang zwischen künstlerischer Größe und Schädelmaßen herzustellen. Die als natürlicher Beleg kultureller Befähigung geltenden Knochen mußten zunächst in einem von vorhandenen Überzeugungen geleiteten Prozeß kulturell zugewiesen und aufgeladen werden. Die ihnen als Ausdruck der Schöpfung gezollte Andacht und Bewunderung galt tatsächlich kulturellen Artefakten.

Es konnte daher nicht verwundern, daß die sterblichen Überreste unterschiedlicher Menschen deutliche Spuren ihrer ideologischen Einordnung zu Lebzeiten aufwiesen. Keiner der zeitgenössischen Wissenschaftler lieferte dafür eindrucksvollere Belege als der Anatom und Anthropologe Samuel Thomas Soemmerring. Sein Umgang mit Schädeln machte deutlich, wie Muster sozialer Differenzierung und Diskriminierung bis auf die Knochen durchschlugen, an denen sie anschließend als angeblich natürlich abgelesen wurden.

Als der mit ihm befreundete Dichter Wilhelm Heinse, der ihm seinen Schädel vermacht hatte, verstorben war, ließ Soemmerring bis zur Exhumierung nahezu drei Jahre verstreichen. Nachdem er den Schädel gereinigt hatte, bewahrte er ihn in einem Glaskästchen in seiner Bibliothek auf und wies ihm damit einen Ort an, der ihn zwischen seine früheren Produkte und die Werke anderer illustrer Geister plazierte. Der Verblichene hatte aus der Sicht des Hinterbliebenen schon zu Lebzeiten demonstriert, daß seine Gedanken einem Gehirn entsprangen, wel-

2 | Vgl. Sigrid Oehler-Klein: Die Schädellehre Franz Joseph Galls in Literatur und Kritik des 19. Jahrhunderts.

ches den es umschließenden Knochen edle Formen verleihen mußte. Diesen war die kulturelle Position des Toten, der sie hinterlassen hatte, denn auch dermaßen eingeschrieben, daß sie nahezu zwangsläufig neben dessen Schriften in der Bibliothek gestellt wurden.[3]

Während Soemmerring sich an der Entwicklung des anderen Geschlechts mit dem Entwurf eines weiblichen Skeletts beteiligte, musterte er auf der Suche nach Ausgangsmaterial seine Knochensammlung zunächst vergeblich.[4] Obwohl sie zahlreiche Gebeine von Frauen enthielt, schienen diese ihm allesamt ungeeignet zur Repräsentation von Weiblichkeit, weil sie für ihn nicht zart genug waren, um weibliche Schönheit und Schwäche ausdrücken zu können. Sein soziales Wissen über das typisch Weibliche meinte er schließlich in den Knochen einer jung verstorbenen Frau aus Mainz verkörpert zu finden, die nie ein Korsett getragen, sich durch Liebreiz und Klugheit ausgezeichnet und einmal entbunden hatte. Um mit ihrem Schädel auf der sicheren Seite zu stehen, lieh er sich aus der Sammlung Johann Friedrich Blumenbachs den zu dieser Zeit unter Anatomen allgemein als schön geltenden Schädel einer Georgierin und glich ihn mit dem seines Skeletts ab. Für dessen bildliche Reproduktion als Kupferstich ließ er die Knochen auf Anraten seines Freundes Heinse, dessen Kopf später seine Bibliothek zieren sollte, in der Körperhaltung der Mediceischen Venus arrangieren, der römischen Marmorkopie einer griechischen Statue der Aphrodite, von der es an europäischen Höfen zahlreiche Gipsabgüsse und Bronzen gab, weil sie allgemein als Ideal weiblicher Schönheit galt (vgl. Abb. 2.1, a und b).[5]

Die schöne Mainzerin demonstrierte geradezu vorbildlich die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit. Ihre Knochen waren gleichzeitig echt und imaginiert, insofern sie von einer wirklich Verstorbenen stammten und doch unter vielen anderen als typisch ausgesucht worden waren. Schon dabei kam ideologisch geprägten Vorstellungen sozial zugewiesener und herrschaftlich verfaßter weiblicher Rollen

---

3 | Vgl. Michael Hagner: Geniale Gehirne, S. 64 u. 69f., wo S. 71 darauf hingewiesen wird, daß für Schillers Schädel zunächst auch geplant war, ihn »in der Großherzoglichen Bibliothek unterzubringen«.

4 | Vgl. zum folgenden Edith Stolzenberg-Bader: Weibliche Schwäche – männliche Stärke, S. 769 (Soemmerring zur Schwäche von Frauenknochen), 795 (Soemmerrings Frauenskelett und Blumenbachs Frauenschädel), 799ff. (Heinse und die Venus von Medici).

5 | Abb. 2.1 (a/b): Skelett und Skulptur werden u.a. bei Edith Stolzenberg-Bader: Weibliche Schwäche – männliche Stärke, S. 789 u. 800 gezeigt.

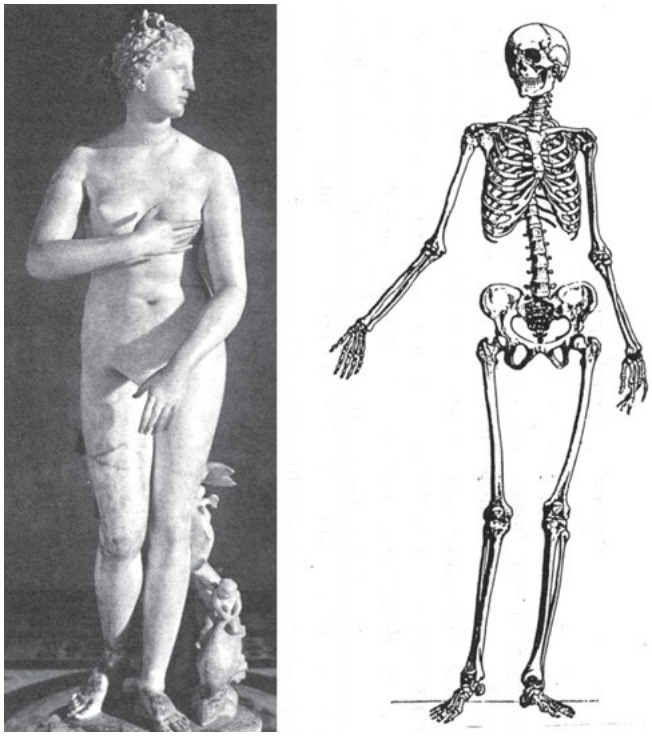


Abb. 2.1 (a/b) Das Vorbild der Venus: Soemmerrings ›schöne Mainzerin‹

eine entscheidende Bedeutung zu. Im Vergleich mit auf ähnliche Weise bereits sanktionierten Knochen machten sie sich weiter geltend. Die schließliche Montage des Skeletts nach einem durch seine antike Herkunft legitimierten und allgemein akzeptierten Vorbild verwies endgültig darauf, daß es hier nicht um individuelle sterbliche Überreste, sondern um den Entwurf eines idealen Typs ging.

Bei seinen Betrachtungen über »die körperliche Verschiedenheit des Mohren vom Europäer« schlug Soemmerring denselben methodischen Weg ein.[6] Dabei machte er zunächst deutlich, daß die zeitgenössische Diskussion sehr wohl über den Begriff des Vorurteils verfügte. Anstatt ihn kritisch zu wenden, setzte er ihn jedoch affirmativ

6 | Vgl. Samuel Thomas Soemmerring: Über die körperliche Verschiedenheit des Mohren vom Europäer; zum folgenden siehe a.a.O., S. 4 (›Vorurteil‹), 3 (›Mohren weniger vollkommen‹), 5 (›Affengeschlecht‹), 9 (Augen, Nasen), 11 u. 16 (Gehirnschädel, Gesichtsschädel), 20 u. 24 (Nerven), 31 (Krankheiten), 8 (›Gesichtslinie‹), 11 (›Schönheitsideal‹).

ein und behauptete, daß »[p]raktische Vorurtheile [...] gewöhnlich doch einiges wahre und gegründete zur Stütze zu haben« pflegten. Das erlaubte ihm, zu fragen, ob der Umstand, »daß wir die Mohren für weniger vollkommen [...] als uns Weiße halten«, nicht vielleicht darauf zurückgehen könnte, »daß die Mohren weit näher als wir Europäer ans Affen-Geschlecht gränzen«. Diese Position suchte er anschließend durch eine ganze Reihe von Beobachtungen über Augen und Nasen, Gehirnschädel und Gesichtsschädel, Nerven und Krankheiten zu beweisen.

Auch in diese Diskussion flossen ästhetisch geprägte antike Ideale ein. Soemmerring erinnerte an die von Petrus Camper »erfundene Gesichtslinie« und hielt dessen Beweisführung, die vom »höchsten griechischen Schönheitsideale« ausging, für »[u]eberaus scharfsinnig«. Auf der Camperschen Skala der Gesichtswinkel funktionierte Verkörperung zwischen Naturalisierung und Vergeistigung. Auf der einen Seite repräsentierte sie bloße Natur (des Affen), auf der anderen Seite entwickelte Kultur (in Form einer antiken Statue). Die zwischen beiden Polen plazierten Physiognomien können deswegen als zwei Reihen gelesen werden: vom Affen zum Menschen und vom Kunstwerk zum Tier. Der ›weiße‹ Kopf ist mithin zwar einerseits auch noch profane Materie, insofern er, wenn auch in denkbarster Ferne, aus dem Naturreich erwächst. Gleichzeitig und vor allem aber ist er fleischgewordener Geist, die direkte Verkörperung des Ideals der Menschlichkeit, von dem der ›schwarze‹ Kopf, der unmittelbar an den Affen grenzt, deutlich entfernt ist.

Soemmerring wählte diese Lesart ohne Zögern, obwohl sie Camper selbst keineswegs eindeutig erschienen war. Jedenfalls verteidigte dieser die Einheit des Menschengeschlechts gegen polygenetische Spekulationen und erklärte die Rasseneinteilung von Linné zur bloßen begrifflichen Abstraktion. Er bestand auf der Umweltbedingtheit der Hautfarben und ging davon aus, daß Schwarze und Weiße ihre Farbe ändern würden, wenn sie lange genug in anderen Breiten lebten. Und er war entschiedener Gegner der Sklaverei.[7] Aber der studierte Mediziner und ausgebildete Maler war auch auf der Suche nach gültigen Regeln der Schönheit. In ihrem Verlauf machte er eine Entdeckung, die ihm den Eintrag in zahlreiche Geschichten des Rassismus sicherte. Als er »die Köpfe des Europäers und des Affen neben die Köpfe des Negers und des Eskimos stellte«, meinte er zu sehen, »daß eine von der Stirn bis zur Oberlippe gezogene Linie in der Physiognomie dieser Völker einen Unterschied und zwischen den Köp-

7 | Vgl. Miriam Claude Meijer: Race and Aesthetics in the Anthropology of Petrus Camper.

fen des Negers und des Affen eine ausgesprochene Verwandtschaft zeigt«[8] (vgl. Abb. 2.2).[9]

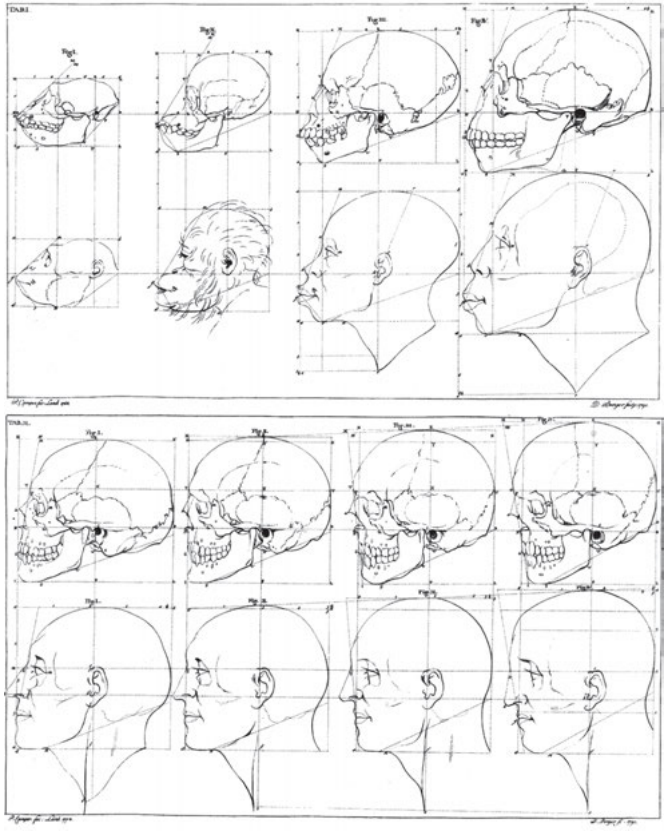


Abb. 2.2 Zwischen Affe und Apollo: Campers Gesichtswinkel

Die von ihm anschließend entwickelte ästhetische Repräsentation gab sich streng naturwissenschaftlich und war doch auf den ersten Blick als ideologisch verzerrt zu entziffern. Camper, der angetreten

8 | Zit. n. Sergio Moravia: Beobachtende Vernunft, S. 44.

9 | Abb. 2.2: Campers Gesichtswinkel sind vielfach dokumentiert und finden sich z.B. bei Thomas Becker: Mann und Weib – schwarz und weiß, S. 40, David Bindman: Ape to Apollo, S. 204f., L. Perry Curtis Jr.: Apes and Angels, S. 8f., Elisabeth and Stuart Ewen: Typecasting, S. 116f. u. Miriam Claude Meijer: Race and Aesthetics in the Anthropology of Petrus Camper, S. 108f.

war, einen möglichst exakten Blick auf die menschliche Physiognomie zu ermöglichen, unterlief ein peinliches Versehen, als er bei der Konstruktion der Frontalansicht unterschiedlicher Gesichter und Schädel dem von ihm gewählten idealen Maßstab des Apollon von Belvedere nicht nur einen natürlichen Schädel unterschob, sondern diesen auch bis zur äußersten Grenze der aufgetürmten Haartracht ausdehnte.[10] Das künstlerische Vorbild wurde dadurch unter der Hand nachträglich anatomisch aufgerüstet. Camper imaginierte in die Statue einen Totenkopf hinein, dessen Hirnschädel die herrschende Ideologie von der Normativität der bis in die Antike zurückverlängerten weißen Zivilisation zur naturwissenschaftlichen Nachmessung aufbereitete (vgl. Abb. 2.3).[11]

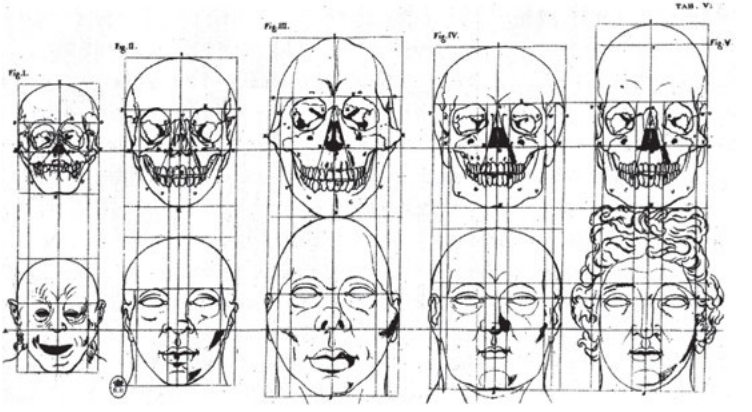


Abb. 2.3 Das Hirn in den Haaren: Ein peinliches Versehen

10 | Vgl. Thomas Becker: Mann und Weib – schwarz und weiß, der S. 40f. im Zusammenhang mit Campers Schädelbildern bemerkt, es sei »bis heute noch niemandem aufgefallen, dass diese Reihe eine definitive Fälschung aufwies. Bei der geometrischen Ermittlung des Schädelvolumens der griechischen Apollobüste in frontaler Ansicht addierte Camper schlichtweg einige Zentimeter, die wohl eher der Haarpracht Apolls als der Schädelgröße zuzuschreiben waren«.

11 | Abb. 2.3: Die Frontalansichten der Camperschen Kopfkonstruktionen werden u.a. in Thomas Becker: Mann und Weib – schwarz und weiß, S. 41, Miriam Claude Meijer: Race and Aesthetics in the Anthropology of Petrus Camper, S. 97 u. George L. Mosse: Die Geschichte des Rassismus in Europa, S. 136 gezeigt.

Gleichzeitig drückte sein Gesichtswinkel als verwissenschaftlichte Sehgewohnheit aus, was er moralisch und politisch zurückwies. Für alle intentionalen Rassismusdefinitionen schuf er damit ein unbequemes Exempel, dem wahlweise durch seine Disqualifikation als ›Pseudowissenschaftler‹ oder durch den Hinweis auf die »Entstellung« seiner Gedanken durch andere begegnet wird.[12] Tatsächlich schrieb er im Rahmen sozialer und mentaler Verhältnisse, die durch unterschiedliche Machtgefälle und Unterdrückungszusammenhänge gekennzeichnet und zahlreiche, sich überlagernde und durchkreuzende kulturelle Muster geprägt waren. In diesem Zusammenhang fand es der Philanthrop und Skeptiker Petrus Camper nicht problematisch, die Köpfe von Tieren und Menschen nach dem alten Prinzip einer scala naturae und den neuen Vorstellungen von Menschenrassen in einer Linie anzuordnen, um ihnen anschließend als Zeichen der Natur die Differenzen abzulesen, die zuvor im Wechselspiel religiöser Mythologie, vorurteilsbeladener Empirie und kolonialer Machtpolitik erzeugt worden waren.

Vor diesem Hintergrund werden im folgenden verschiedene Dimensionen des rassistischen Umgangs mit den Körpern von Toten diskutiert. Sie waren das Material, mit dessen Hilfe die Rassenwissenschaften den gewaltsam durchgesetzten und aufrechterhaltenen weißen Suprematismus und dessen ökonomischen, politischen, kulturellen und ästhetischen Geltungsanspruch legitimierten. Daß dies nicht ohne erhebliche argumentative Probleme geschehen konnte, zeigt *die soziale Konstruktion der Menschenrassen*. Bei ihr wirkten zahlreiche Bemühungen zusammen. Die Ausdehnung des europäischen Machtbereiches mußte erklärt und gerechtfertigt werden, die zunehmenden Informationen über fremde Menschen bedurften der Vermittlung mit bekannten Auffassungen, die gewaltig gewachsene Menge des Wissens verlangte nach Ordnung und nicht zuletzt führte das verblassende Bild einer prästabilisierten Welt zu neuen Vorstellungen über ihre historische Entwicklung. ›Rassen‹ waren für die Lösung dieser Probleme funktional, weil sie Differenzierung und Vervollkommnung der Menschheit in einem zu denken erlaubten und zudem zur Hierarchisierung ihrer verschiedenen Gruppierungen taugten.

Allerdings erwiesen sie sich von Anfang an als widersprüchliche Kategorien. Weder über die Anzahl noch über die Abgrenzung der Rassen konnten sich die Wissenschaftler einigen. Das führte aber

12 | Vgl. George L. Mosse: Die Geschichte des Rassismus in Europa, S. 47 (»Camper war [...] nicht als Wissenschaftler ausgebildet«) u. Gustav Jahoda: Images of Savages, S. 73 (»distortion«).

nicht zu ihrer radikalen Kritik, sondern zu Forderungen und Versuchen ihrer weiteren Verwissenschaftlichung. Camper, Soemmerring und andere markierten einen Umschlagspunkt, nach dem *der anthropologische Erkennungsdienst* zusehends von (immer subjektiven) äußeren Beschreibungen auf (vermeintlich exakte) Vermessung möglichst unveränderlicher Merkmale überging. Dadurch entstand ein wachsender Bedarf an Forschungsobjekten, dem man auf unterschiedlichste Weise zu entsprechen suchte. Dazu gehörte die Kooperation mit den Betreibern von freak shows und Panoptiken, die sich schließlich zur geregelten Zusammenarbeit mit den Organisatoren von Völkerschauen und Weltausstellungen entwickelte. Dazu gehörte auch die Verbindung zu kolonialpolitischen Institutionen, nicht zuletzt dem Militär, aber auch Abenteurern, Kaufleuten, Reisenden und allen, die in der Lage waren, der wissenschaftlichen Nachfrage dienlich zu sein.

Unter diesen Voraussetzungen wurde *die politische Ökonomie der Leichenschändung* zu einem wichtigen Bestandteil rassenwissenschaftlicher Forschung und ihrer populärwissenschaftlichen Verwertung. Sie umfaßte nicht nur den Prozeß der Beschaffung und Bearbeitung seltenen Materials und den damit für die Wissenschaftler und ihre Institutionen verbundenen Zuwachs an Renommee und öffentlichem Zuspruch. Zu ihr gehörte auch die Bereitstellung von Bildern und Präparaten für deren popularisierende Zurschaustellung, die wiederum Bestandteil des rassistischen symbolischen Kapitals heterogener gesellschaftlicher Gruppen wurde. In den Menschensälen der naturgeschichtlichen Museen konnten die Angehörigen unterschiedlicher sozialer Klassen sich gegenüber den ausgestellten Exponaten der Wilden zur Gemeinschaft der Zivilisierten zusammenfinden.

Abgesehen von der Entwürdigung der sterblichen Überreste einzelner schuf der rassistische Umgang mit den Leichen der anderen diskriminierende Formen des Wissens und Zeigens, die *die rassistische Entfremdung der Körper* auch auf die Lebenden ausdehnte. Auf die Störung der Totenruhe und die Mißachtung des Totengedenkens folgte die Produktion diskriminierender Exponate, die die rassistischen Theorien der Menschwerdung dadurch zu belegen trachtete, daß sie aus Leichenteilen Rassentypen konstruierte. Die Bilder der Rassen gaben nicht die Realität von Körpern wieder, sondern sollten durch ihre Verkörperung plausibel gemacht werden. Die Körper der Bilder der Rassen, die in Museen ausgestellt und in Lehrbüchern verbreitet wurden, sollten hautnah und bis auf die Knochen beweisen, daß europäischer Kolonialismus und Imperialismus den Gesetzen der Natur entsprachen.

Die soziale Konstruktion der Menschenrassen

Das Ambiente, in dem der Rassenbegriff sich durchsetzte, war durch vielfältig sich ergänzende und überlagernde Faktoren geprägt. Zu ihnen gehörten die von der Kategorie Rasse transportierten Vorstellungen von genealogischer Reinheit und edeler Abstammung ebenso wie die Stigmatisierung dunkler Haut in den Versuchen zur Legitimation der Sklaverei. Damit verbanden sich philosophische Debatten um die Einteilung und Ordnung des Wissens oder Konzepte der menschlichen Entwicklungsfähigkeit und des historischen Fortschrittes sowie koloniale und imperiale Strategien für die Eroberung und Zivilisierung der Welt.

Dabei machte schon seine frühe Verwendung ›Rasse‹ zu einem Begriff der Fixierung, Naturalisierung und Hierarchisierung sozialer Unterschiede. Das galt sowohl für die Politik der Blutsreinheit in Spanien als auch hinsichtlich der Auseinandersetzungen um wahren Adel in Frankreich. Die Obsession der limpieza de sangre entwickelte sich im Rahmen und infolge des spanischen Antisemitismus und der Reconquista und richtete sich gegen Konvertiten und deren Nachfahren. Sie hatten, wenn auch unter Zwang, ihre Religion gewechselt oder waren bereits seit mehreren Generationen im christlichen Glauben erzogen worden und dabei gelegentlich selbst zu staatlichen und kirchlichen Würdenträgern geworden. Auf solchen sozialen Erfolg bezogen sich die Idiosynkrasien aus der feudalen Oberschicht und der Anspruch altbürgerlicher Kreise, besonders rein und damit der wahre Blutsadel zu sein. In jedem Fall wurde reines, nicht durch Verbindung mit Andersgläubigen oder deren Nachkommen vermischtes Blut zu einem bedeutenden Element des sozialen Status. Meinungen wie jene von Juan de Pineda, daß kein vernünftiger Mann eine Frau mit der »raça« einer Jüdin oder Marranin heiraten würde, waren weit verbreitet. Ein guter Christ müßte demnach ohne »maurische oder jüdische Rasse« sein.[13]

Um reines Blut ging es auch bei der Auseinandersetzung innerhalb der französischen Feudalklasse. Der Hochadel erklärte gegenüber dem Amtsadel, daß »Adel« eine Tugend der »Abstammung oder Rasse« wäre und ein Herr über »Rasse und Genealogie« verfügen müßte.

---

13 | Vgl. u.a. Max Sebastián Hering Torres: Rassismus in der Vormoderne (dort, S. 235 u. 222, auch die Zitate: »raça«, »raza de Moro, o Judio«), Norman Roth: Conversos, Yosef Hayim Yerushalmi: Assimilierung und rassischer Antisemitismus; siehe auch Wulf D. Hund: Rassismus (2007), S. 46ff.

Adel könnte nicht einfach erworben oder verliehen werden, sondern entspränge aus der Reinheit der Erblinie.[14] Sowohl das spanische als auch das französische Beispiel wirkten sich auf den Wortschatz anderer europäischer Sprachen aus. In England etwa findet sich 1611 in Randle Cotgraves ›Dictionary of the French and English Tongues‹ die Eintragung »*Race*: A race; lineage, family, kindred, house, blood«, im gleichen Jahr taucht in John Florios ›Queen Anna's New World of Words‹ das Lemma »*Razza*, a race, a brood, a stock, a descent, a lineage, a pedigree« auf und 1617 verzeichnet John Minsheus ›Dictionary in Spanish and English‹ das Stichwort »*Ráça*, [...] a race, stock, kind, or breed«.[15]

In diesem Sinne wurde der Rassenbegriff in die koloniale Diskussion übernommen und dabei durch ethnische und soziale Variablen aufgeladen. Hatte Juan Gutiérrez für die Prüfung der Blutsreinheit in Spanien noch darauf hingewiesen, daß »Abkömmlinge der mohammedanischen und jüdischen Rassen« sich durch keinerlei äußere Zeichen von »echten Spaniern« unterschieden,[16] veränderte sich diese Erfahrung im Verlauf der spanischen und portugiesischen Landnahme in Südamerika, der mit ihr verbundenen Depravierung der Indianer und dem sich entwickelnden transatlantischen Sklavenhandel. Dabei griff man einerseits auf traditionelle Muster rassistischer Diskriminierung wie die Gegensätze von Menschen und Monstern, Kultivierten und Barbaren oder Reinen und Unreinen zurück, während andererseits neue Formen rassistischer Ausgrenzung entwickelt wurden, die sich in Gegensätzen von Erwählten und Verdammten, Zivilisierten und Wilden und schließlich Weißen und Farbigen niederschlugen.[17]

Die Vorstellungen von Monstern, Barbaren und Unreinen hatten die Konquistadoren schon als ideologischen Ballast an Bord gehabt. Erstere bevölkerten seit der Antike die Ränder der Welt, letztere waren gefährliche Zeitgenossen. Die einen ließen sich in der neuen Welt

14 | Arlette Jouanna: L'idée de race en France, Bd. 3, S. 1319 (»noblesse«, »de lignage ou de race«, »race et genealogie«).

15 | Zit. n. Ania Loomba, Jonathan Burton (Hg.): Race in Early Modern England, S. 281ff.

16 | Zit. n. María Elena Martínez: Genealogical Fictions 2008, S. 63 u. 310 (»descendencias de las razas mahometana y judaica«, »auténticos españoles«).

17 | Zur Bedeutung dieser Gegensatzpaare in der Geschichte des Rassismus vgl. ausführlich Wulf D. Hund: Rassismus (2007) u. ders.: Rassismus (2009).

nicht sehen – sie waren ja ohnehin bloß imaginiert. (Trotzdem wurden sie beschrieben: noch auf den Bildern zu Joseph François Lafitaus Bericht über die Sitten der amerikanischen Wilden tummelt sich einer von Plinius' kopflosen Menschen).[18] Den anderen war der Weg dorthin verboten – Migranten nach Amerika mußten ihre Blutsreinheit nachweisen. (Außerdem bedurfte es für diejenigen, die in den Kolonien nach kirchlichen oder staatlichen Posten strebten, erneuter und nicht selten wiederholter umständlicher Verfahren des Nachweises makellosen Blutes).[19]

Gleichzeitig wurde das den Indianern gegenüber begangene Unrecht unter Rückgriff auf die aristotelische Konzeption des Barbaren gerechtfertigt. Sie galten als kulturell minderwertig und auf die Beherrschung und Christianisierung durch die Spanier angewiesen. Das hinderte die entstehenden kolonialen Führungsschichten nicht daran, mit der Zeit eine eigene kreolische Identität zu entwickeln und in ihre Vorstellungen edler Abkunft auch Vorfahren aus altem indianischem Adel einzubeziehen. Das unterstützte die Herausbildung des Gegensatzes von Wilden und Zivilisierten, in dem die Kategorie Wildheit ambivalent angelegt war und sowohl eine edle wie eine unedle Dimension hatte. Edle Wilde wurden dabei vorzugsweise in den vergangenen vorkolumbianischen Zustand der Unschuld projiziert. Von den Helden und Herrschern dieser Vorzeit konnte man durchaus mit Stolz abstammen. Ihnen gegenüber galten die zeitgenössischen Wilden als degeneriert und zivilisierungsbedürftig.[20]

Zusätzlich kompliziert wurde das sich daraus ergebende System komplexer Abstammung durch den wachsenden Import afrikanischer Sklaven. Waren Menschen afrikanischer Abstammung als Freie oder Sklaven, die durch gute Dienste ihre Freilassung erwarten durften, zunächst integrierter Teil der Gesellschaft der Eroberer,[21] so veränderte sich ihr Bild mit der Entwicklung der transatlantischen Sklaverei dramatisch. Dabei wurde zum ersten Mal die Hautfarbe als Differenzierungskriterium eingesetzt. Noch galt sie allerdings nicht als biologisches Rassenmerkmal, sondern als Stigma. Dazu modifizierten

18 | Vgl. die Abbildung in Urs Bitterli: Die ›Wilden‹ und die ›Zivilisierten‹, S. 351; zur Tradierung des antiken Monsterstereotyps bis in die frühe Neuzeit vgl. Christian Hünemörder: Die merkwürdigen Menschenrassen des Orients.

19 | Vgl. María Elena Martínez: Genealogical Fictions, S. 128ff.

20 | Vgl. Lewis Hanke: Aristotle and the American Indians u. María Elena Martínez: Genealogical Fictions, S. 190ff.

21 | Vgl. Matthew Restall: Black Conquistadors.

christliche Theologen die Heilige Schrift und die Erzählung von Noahs Fluch. Schließlich las sich die Geschichte so, als hätte der seinen Sohn Ham getroffen, dessen Nachkommen zu ewiger Sklaverei verdammt und zum Zeichen dafür schwarz gemacht. In dieser Form wurde sie in Portugal bereits im ausgehenden 15. Jahrhundert, in Spanien erst rund hundert Jahre später erzählt.[22]

Damit war hier noch keine natürliche Hautfarbe, sondern ein gleichsam nach außen gekehrtes Merkmal innerer Verworfenheit und mit ihr verbundener gottgewollter Subordination gemeint. Befördert durch die sich ausdehnende und verfestigende Institution der Sklaverei verband sich dieses Merkmal im komplexen lateinamerikanischen Abstammungsdiskurs, der schließlich zahlreiche Mischungsverhältnisse von Europäern, Amerikanern und Afrikanern als distinkte Kasten unterschied, nach und nach mit der Vorstellung dauerhaften Sklavendaseins. Mit dieser Konnotation wanderte das iberische Wort negro in die Sprachen anderer Kolonialnationen wie Frankreich und England ein und gelangte schließlich auch nach Deutschland: »Die Ablösung des Ausdrucks Moor/Mohr/mauro durch negro [Neger, negro] in europäischen Texten des 16. bis 18. Jahrhunderts bedeutete mehr als einen sprachlichen Wechsel« – sie signalisierte die Verbindung von Hautfarbe und Sklaverei.[23]

Damit wurde die Grundlage für die farbliche Kennzeichnung und Differenzierung der Menschen gelegt, die sich im 17. Jahrhundert zum ersten Mal auch des Begriffs Rasse bediente. Er war noch nicht soweit verallgemeinert worden, daß er zur Ordnung der gesamten Menschheit tauglich gewesen wäre. Doch fiel seine neue Verwendung in die Zeit intensiver körperbezogener Diskussionen. Als sich William Petty 1677 seiner bediente, hatte er sich gründlich mit der menschlichen Anatomie beschäftigt. Auf einem Gemälde von Isaac Fuller hält er in der einen Hand einen Totenkopf, der kein memento mori signalisiert,

---

22 | Vgl. allgemein David M. Goldenberg: The Curse of Ham; zur Ausbreitung und Verwendung des Mythos im Zusammenhang mit der transatlantischen Sklaverei siehe Benjamin Braude: The Sons of Noah u. Stephen R. Haynes: Noah's Curse.

23 | Markéta Křížová: Frontiers of Race, Frontiers of Freedom, S. 115 (»The displacement of the term Moor/Mohr/mauro by Negro in European texts between the 16th and 18th centuries was more than a change in language«); vgl. Simone Delesalle, Lucette Valensi: Le mot ›nègre‹ dans les dictionnaires français de l'Ancien Régime, Gary Taylor: Buying Whiteness, S. 55, Peter Martin: Schwarze Teufel, edle Mohren, S. 85.

sondern durch den Fingerzeig der anderen Hand auf die medizinische Erforschung des menschlichen Körpers verweist (vgl. Abb. 2.4, a und b).[24]

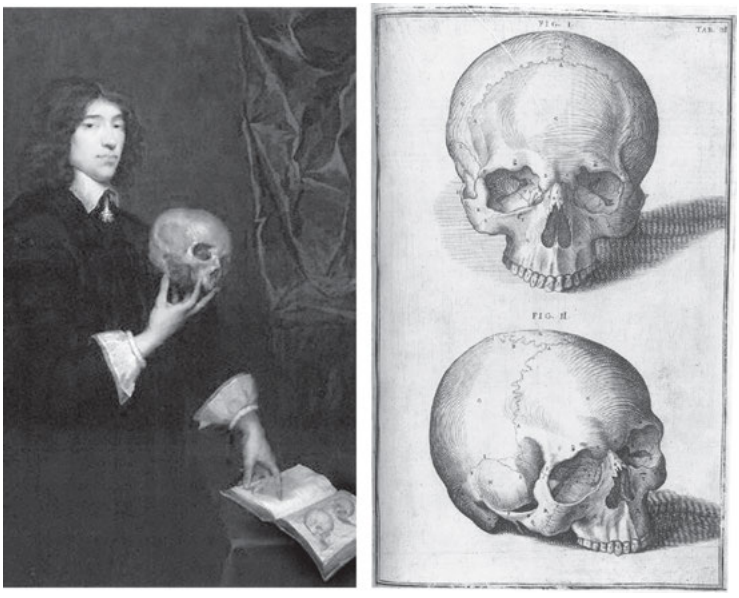


Abb. 2.4 (a/b) Botschaft von Haut und Knochen: Pettys Menschenrassen

Bei seiner Benutzung der Kategorie Rasse bezeichnete Petty Europäer und Afrikaner zwar schon als »Whites & Blacks«, hatte aber für die von den Engländern in Nordamerika angetroffenen Menschen noch keine Farbbezeichnung parat, sondern nannte sie »Natives«. Seine Verwendung der Rassenkategorie war auch noch nicht systematisch, so daß er bei der Unterteilung der Menschheit zwischen »severall species« oder »Races« wechseln konnte. Allerdings enthielt die Charakterisierung der Differenzen zwischen »Europeans« und »Negros« bereits sämtliche Elemente der späteren Rassentheorien – Hautfarben, Haarformen, Formen von Nasen und Lippen, Gesichtskonturen und nicht zuletzt die knöchernen Charakteristika des bald allgemein als

24 | Abb. 2.4 (a/b): Das Portrait ist um 1650 entstanden. Petty deutet mit dem Finger auf eine Tafel mit zwei Totenschädeln aus Adriaan van den Spiegel: De Humanis Corpori Fabrica libri decem. Venetia: Evangelista Deuchinus 1627. Zu Fullers Gemälde vgl. Patricia Fara: The Melancholy of Anatomy; der Stich aus van den Spiegel findet such unter www.nlm.nih.gov/exhibition/historicalanatomies/casseri1_home.html.

Sitz der Weißheit betrachteten Schädels: »die Europäer unterscheiden sich von den [...] Afrikanern nicht nur farblich so sehr, wie weiß von schwarz abweicht, sondern auch im Hinblick auf ihr Haar [...], die Gestaltung ihrer Nasen, Lippen und Wangenknochen und auch bezüglich der Konturen ihrer Gesichter & der Form ihrer Schädel«.[25]

Selbst in skeptischen Überlegungen setzte sich diese Auffassung durch. So prüfte etwa Thomas Brown die beiden vorherrschenden Theorien hinsichtlich der Ursachen für die »Schwärze der Neger«: »Hitze und Versengung durch die Sonne; oder die Verdammung Hams und seiner Nachkommen durch Gott«. Obwohl er beide nicht für überzeugend hielt, kam er doch zu dem Ergebnis, daß Hautfarben ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal der Menschen wären. Auch er begnügte sich dabei mit Schwarz und Weiß: »Durch die Haut wird die Menschheit stärker unterteilt als durch jedes andere Körperteil – und zwar in weißhäutige Menschen und Neger«.[26]

Die Sklaverei hatte ein gewaltsam errichtetes, ökonomisch befestigtes und durch modernisierte traditionelle ideologische Mittel wie den Mythos von Ham gerechtfertigtes soziales Verhältnis geschaffen. Es schlug sich schließlich in einem neuen kulturellen Muster nieder, mit dessen Hilfe sich die Sklavenhalter den dunkelhäutigeren Sklaven gegenüber als ›weiß‹ definierten. Das war keineswegs selbstverständlich. Die den modernen Rassismus befördernden Kolonialisten und Sklavenhändler waren lange Zeit allererst Christen und Portugiesen, Spanier, Holländer, Engländer und dergleichen, bevor sie weiß wurden.

Weiß war, ehe es sich zu einer ehrenvollen Rassenfarbe entwickelte, zunächst einmal eine humoralpathologische Indikation für Phleg-

---

25 | William Petty: The Petty Papers, Bd. 2, S. 25 – 34 (»The Scale of Animals«), S. 107 – 108 (»Memorandum: New England«), S. 115 – 119 (»Queries Concerning the Nature of the Natives of Pensilvania«) – S. 108 (›Whites & Blacks‹), 115ff. (›Natives‹), 30 (›species/races‹), 31 (»the Europeans do not onely differ from the [...] Africans in Collour, which is as much as white differs from black, but also in their Haire [...,] in the shape of their Noses, Lipps and cheeck bones, as also in the very outline of their faces & the Mould of their skulls«).

26 | Thomas Browne: Pseudodoxia Epidemica, S. 460f. (»Blackness of Negroes«, »the heat and scorch of the Sun; or the curse of God on Cham and his Posterity«) u. Brief von Thomas an Edward Browne v. 10. 7. 1676, zit.n. Renato G. Mazzolini: ›A greater division of mankind is made by the skinne‹, S. 603 (»A greater division of mankind is made by the skinne then by any other parts of the body, that is into white skinne'd men or negro's«).

ma, Kälte und Unterentwicklung und wurde bevorzugt Frauen zugeschrieben. Als Farbe von Männern galt es schon deswegen als wenig schmeichelhaft, weil gewöhnlich Kastraten mit ihm in Verbindung gebracht wurden. Weiß war ferner ein sozialer Maßstab für jenen sexistischen Klassismus, der es Männern ab einer bestimmten gesellschaftlichen Stellung erlaubte, ihre Frauen nicht den Unbilden der Witterung auszusetzen und dafür zu sorgen, daß sie verschleiert und in Frauengemächern zwangsbeschattet wurden. Daraus entwickelte sich eine ästhetische Norm, die freilich strikt geschlechterspezifisch ausgelegt wurde und sich in der Malerei unterschiedlicher Epochen als Kontrast der Hautfarben von Frauen und Männern niederschlug. Weiß war außerdem ein geokultureller Indikator, der keinesfalls auf bevorzugte Lebensumstände hinwies. In den Hautfarbenphantasien der Mittelmeerkulturen (sowohl der Griechen, wie der Römer und der Araber) signalisierten schwarz und weiß vielmehr Extreme, denen gegenüber jenes ausgeglichene Mittelmaß als wünschenswert galt, das man selbst zu repräsentieren beanspruchte. Weiß war schließlich ein sozialer Maßstab für die Klassendifferenz zwischen Armen und Reichen und es bedurfte schon einschneidender Gründe, um die Männer der herrschenden Klassen dazu zu bewegen, sich stolz einer ehedem femininen Schattierung der Haut zu rühmen und auch noch bereit zu sein, sich diesbezüglich mit den Unterschichten gemein zu machen.[27]

Nachdem die Differenzierung von Schwarzen und Weißen ihre legitimatorische Brauchbarkeit bewiesen hatte, wurde sie in zahlreichen Variationen durch Literatur, Philosophie und Wissenschaft erläutert und verbreitet. Dabei verwandelten sich politische (Herrschaft) und ästhetische (Schönheit) in natürliche (Blut) Kriterien. Gewalt und Willkür, durch die der Schwarz-Weiß-Gegensatz allererst erzeugt worden waren, verschwanden hinter dem angeblichen Wirken der Natur. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts hatte sich diese Logik so weit durchgesetzt, daß sie selbst den Gegnern der Sklaverei einleuchtete und in abolitionistische Schriften Eingang fand.

Als Samuel Sewall die Sklaverei verurteilte, erklärte er nicht nur, daß die »schwarzen« Äthiopier als Söhne und Töchter Adams »Gottes Kinder« wären und deswegen mit der entsprechenden Achtung behandelt werden müßten. Er verwendete auch sämtliche ihm geläufigen Bezeichnungen von ›Africans‹, ›Blackamores‹, ›Nigers‹, ›Negros‹, die er als »schwarze Menschen« charakterisierte. Statt sie zu versklaven,

27 | Vgl. Gary Taylor: Buying Whiteness, S. 36 (Frauen und Phlegma), S. 34 (Kastration), S. 31 (Malerei), S. 77ff. (Mittelmeerkulturen), S. 35 (Klasse und Farbe); siehe Wulf D. Hund: Die weiße Norm.

empfahl er »weiße Diener«, die nicht nur wegen ihrer Aussicht auf Freiheit effektiver arbeiten würden, sondern auch einen bevölkerungspolitischen Vorteil gegenüber schwarzen Sklaven hätten, die sich nicht als Ehemänner für die eigenen Töchter eigneten. Denn »ihre Beschaffenheit, Farbe und Haare sind so verschieden, daß sie uns niemals einverleibt werden können, [...] sondern in unserem Staatskörper immer eine Art ausgetretenen Blutes bleiben«.[28]

Die Körper von Schwarzen und Weißen wurden aus dem Gewaltverhältnis der Sklaverei, durch das sie entstanden waren, gelöst und begegneten einander als so unvereinbare natürliche Gegensätze, daß ihre politische Vergesellschaftung nicht in Frage kommen sollte. Gleichzeitig schufen sie das ideologische Klima, in dem der Rassismus aus den Wilden und den Verdammten der bisherigen Ausgrenzungsszenarien den in der Kategorie Rasse enthaltenen Unreinheitsverdacht zum neuen Paradigma der Menschenrassen ausbaute. Diese erhielten zunächst ihre unterschiedlichen Farben, die von unterschiedlichen Charakteren zeugen sollten, und anschließend ihre bis heute tradierten Namen.

Um Hautfarben zum Unterscheidungskriterium verschiedener Gruppen von Menschen machen zu können, bedurfte es eines gerüttelten Maßes an taxonomischer Kühnheit. Zwar stand der im Verlauf von Kolonialismus und Sklaverei entwickelte Gegensatz der Schwarzen und Weißen für diese Operation zur Verfügung und diente ihr als Vorlage. Dabei mußte allerdings das Jahrhunderte alte Wissen über die Bewohner anderer Kontinente ignoriert und umformuliert werden. Denn in den zahlreichen Erfahrungsberichten von Europäern über Reisen nach Asien und in die neue Welt war auch von Hautfarben die Rede. Allerdings ging es dabei überwiegend nicht um Differenzen, sondern um Ähnlichkeiten. In China sollten die Menschen sogar so hellhäutig sein, daß sie von Reisenden aus den Mittelmeerländern als schneeweiß oder weiß wie die Deutschen beschrieben wurden. Von den Menschen in Amerika hingegen hieß es häufig, sie würden hellhäutig geboren und nähmen später, weil sie sich fortwährend nackt im Freien bewegten, eine Hautfarbe an, die denen europäischer Bauern ähnelte.[29]

---

28 | Samuel Sewall: The Selling of Joseph, S. 2f. (»Ethiopians, as black as they are«, »the Offspring of GOD«, »Black Men«/»White Servants«, »there is such a disparity in their Conditions, Color & Hair, that they can never embody with us, [...] but still remain in our Body Politick as a kind of extravasat Blood«).

29 | Vgl. Walter Demel: Wie die Chinesen gelb wurden, Alden T.

Das gelbrotschwarzweiße Schema der künftigen Rassennomenklatur konnte sich deswegen nicht auf die Traditionen der Wahrnehmung stützen. Neben dem Kristallisationskern des zum farblichen Kontrast entwickelten sozialen Gegensatzes von Schwarzen und Weißen standen ihm aber zwei weitere Anknüpfungspunkte zur Verfügung, die es einerseits erlaubten, an überkommene Argumente der Körperdiskussion anzuknüpfen und dabei andererseits Elemente aus der neueren ethnographischen Literatur einzubeziehen. Allerdings waren die einen nicht äußerlich sichtbar und die anderen nicht natürlich.

Die in Verbindung mit Chinesen und Amerikanern erwähnten Farben Gelb und Rot waren kulturelle Symbole und bezogen sich auf die Farben der Macht (Gelb als Farbe des kaiserlichen Hofes) und der Schönheit (Rot als Schminke). Zusammen mit der ehemaligen Farbe der Sünde und Sklaverei (Schwarz), die mittlerweile zur Hautfarbe mutiert war und zur Konstruktion ihres sozialen Pendants als Farbe kolonialer Suprematie (Weiß) geführt hatte, stimmte dieses Farbspektrum mit dem der Humoralpathologie und deren Beschreibung der Körpersäfte als gelber und schwarzer Galle, weißem Schleim und rotem Blut überein. Diese Palette war zum Indikator von cholerischen, melancholischen, phlegmatischen und sanguinischen Temperamenten entwickelt worden und schien damit die Vermittlung körperlicher und mentaler Eigenschaften zu belegen. Außerdem hatte sie schon früh zur rassistischen Diskriminierung anderer gedient, so etwa bei Bernardo Gordonius, der zu Beginn des 14. Jahrhunderts einen Zusammenhang zwischen jüdischem Müßiggang, Überproduktion an schwarzer Galle, Melancholie und hämorrhoidalen Blutungen behauptete oder bei Pedro Mercado, der in der Mitte des 16. Jahrhunderts eine Verbindung zwischen dem ›humor negro‹, der ›melancholia‹ und dem Einfluß des Teufels herstellte.[30]

Vor diesem Hintergrund entwickelte Carolus Linnaeus seine Einteilung der Menschen in Afrikaner, Amerikaner, Asiaten und Europäer, zu denen sich als Verbindung aus dem Rauschen älterer Ausgrenzungen und neuerer Berichte Homo Monstrosus und Homo Ferus, Monster und Wilde gesellten. Die zukünftigen Menschenrassen wurden durch farbliche, mentale und soziale Bestimmungen charakterisiert. Demnach sollte Homo Americanus rot, cholerisch und durch

---

Vaughan: Roots of American Racism, Wulf D. Hund: Rassismus. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit.

30 | Vgl. Max Sebastiàn Hering Torres: Rassismus in der Vormoderne, S. 162f.; zur Lehre von den Körpersäften siehe Erich Schöner: Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie.

Gebräuche geleitet werden, Homo Europaeus galt als weiß, sanguinisch und von Gesetzen regiert, Homo Asiaticus wurde als gelb, melancholisch und von Meinungen abhängig bestimmt und Homo Afer als schwarz, phlegmatisch und durch seine Abhängigkeit von Willkür charakterisiert.[31]

Die Farben waren in dieser Einteilung von den Temperamenten gelöst und der Haut zugeschrieben worden. Das weiße Phlegma der Humoralpathologie fand sich als Farbe der Weißen und Temperament der Schwarzen wieder. Die Einteilung war nicht zufällig, aber willkürlich. Sie orientierte sich an der Geschichte rassistischer Zuschreibungen. Diese wurden in die biologische Nomenklatur zur Differenzierung der Menschheit eingearbeitet und dabei zu einem weltumfassenden Schema ergänzt. Der Konstruktion der Schwarzen und Weißen folgte die der Gelben und Roten: »Die Vorstellung roter Indianer brachte es nicht vor der Auflage von Linnaeus' Systema Naturae von 1740 zu weit verbreiteter Geltung«. In derselben Zeit des »18. Jahrhundert[s] wurde den Chinesen [...] das Prädikat ›weiß‹ verweigert, weil sie nicht mehr als kulturell gleichrangig galten. [...] Die gelbe Rasse ist [...] nicht in den Weiten Asiens, sondern in den [...] Hirnen europäischer Gelehrter entstanden«.[32]

Der anthropologische Erkennungsdienst

Trotz der ideologischen Hintergründe ihrer Entwicklung zum Rassenmerkmal ist die Hautfarbe bis heute »eine der wichtigen Metonymien für ›Rasse‹« geblieben.[33] Dabei war ihr Siegeszug als eines für Wissenschaft wie Alltagsbewußtsein tauglichen Instruments der Differenzierung keinesfalls von Anfang an ausgemacht. Den Teilnehmern der zeitgenössischen Diskussion war nämlich sehr wohl klar, daß sie mit seiner Hilfe eine künstliche Ordnung schufen, die nicht frei von diskriminierender Herabminderung und herrschaftlichen Interessen war.

---

31 | Vgl. Carolus Linnaeus (Caroli a Linné): Systema Naturae. Bd. 1, S. 29.

32 | Nancy Shoemaker: A Strange Likeness, S. 130 (»Not until Carl Linnaeus's 1740 edition of Systema Naturae did the notion of red Indians begin the trajectory toward widespread acceptance«), Walter Demel: Wie die Chinesen gelb wurden, S. 658 u. 666.

33 | Étienne Balibar: Différence, altérité, exclusion, S. 35 (»une des grandes métonymies de la race«).

Schon Linné mußte sich vorhalten lassen, daß die Farben der Haut ein vielfach changierendes Bild abgaben und von zahlreichen Umweltbedingungen abhängig waren. Sowohl in Amerika, Asien und Afrika existierten nicht minder starke Unterschiede als in Europa, wo die Menschen auch nicht ein und dieselbe Hautfarbe hätten. Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, nahm das zum Anlaß, die Sinnhaftigkeit einer taxonomischen Ordnung der Natur überhaupt anzuzweifeln und erklärte, »die Natur« kennte »weder Arten noch Gattungen«, sondern bestünde ausschließlich aus »Individuen«; Gattungen und Arten wären »das Werk unseres Verstandes«, aus »Konvention« entstandene »Ideen«.[34]

In diesem Sinne wies selbst Johann Friedrich Blumenbach, der »Geometer der Rasse« und »Vater der modernen Haut-und-Knochen-Anthropologie« unermüdlich darauf hin, »daß auch nicht eine einzige der körperlichen Verschiedenheiten bey irgend einer Menschenvarietät sey, die nicht durch so unendliche Nüancen allmählich in der andern ihre überfließt, daß derjenige Naturforscher oder Physiologe wohl noch gebohren werden soll, der es mit Grund der Wahrheit wagen dürfte eine bestimmte Grenze zwischen diesen Nüancen und folglich selbst zwischen ihren Extremen festzusetzen«.[35] Obwohl in Sonderheit die Farbe der Haut ein solches Kontinuum bildet, das zudem von zahlreichen individuellen und äußerlichen Faktoren beeinflußt wird, gab aber auch Blumenbach der systematischen Willkür nach, die innerhalb kurzer Zeit Maßstäbe gesetzt hatte. Wenngleich mit Vorbehalt und Bemühungen um Differenzierung erklärte er die »Europäer und westlichen Asiaten [...] nebst den Nord-Africanern« für »mehr oder weniger weiß«, die »übrigen Asiaten [...] nebst den nordlichsten Americanern« für »meist gelbbraun«, die »übrigen Africaner« für »mehr oder weniger schwarz«, die »übrigen Americaner« für »meist von Kupferrother Farbe« und die »Südsee-Insulaner« für »meist schwarzbraun«.

Ungleich weniger skrupulös hatte sich zu diesem Zeitpunkt bereits Immanuel Kant geäußert. Er folgte Linnés Vorschlag zur Unterteilung der Menschheit sowohl hinsichtlich der Anzahl der Rassen,

---

34 | Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon: Histoire naturelle, S. 437 (»la Nature n'a ni classes ni genres, elle ne comprend que des individus; ces genres & ces classes sont l'ouvrage de notre esprit, ce ne sont que des idées de convention«).

35 | Johann Friedrich Blumenbach: Beyträge zur Naturgeschichte, S. 60, zum folgenden siehe S. 82f.; vgl. Stephen Jay Gould: The Geometer of Race u. Ivan Hannaford: Race, S. 203 (»father of modern ›skin and bones‹ anthropology«).

der Farbe als zentralem Kriterium der Differenz und der Verknüpfung äußerer Erscheinungen mit charakterlichen Eigenschaften. Gleichzeitig verband er die daraus erwachsene Rassentypologie mit Jean-Jacques Rousseaus Vorstellung der Perfektibilität des Menschen und dem Konzept einer stufenweisen Entwicklung der Gesellschaft bei Adam Smith und anderen Vertretern der schottischen Moralphilosophie. Die anthropologisch gedachte Fähigkeit des Menschen, sich durch eigene Anstrengung zu kultivieren, wurde dadurch rassentheoretisch gebrochen und nur einem Teil der Menschheit zugeschrieben.

Für Kant waren letztlich nur die Weißen Träger der kulturellen Entwicklung und des Fortschritts. Ihnen gegenüber erwiesen sich die farbigen Menschenrassen als unentwickelt und unfähig. Zwar wurden auch zwischen ihnen Differenzen gemacht, doch waren das nur Abstufungen von Inferiorität. In seinen Notizen und Vorlesungen notierte und diktierte Kant die sich daraus für ihn ergebende Rangfolge. »Americaner« galten als »unempfindlich«, hätten »keine Triebfeder« und weder »Affect« noch »Leidenschaft«. Ihre »Freyheitsliebe« bemäntele lediglich eine »faule Unabhängigkeit« und sie nähmen »keine Bildung« und »gar keine Cultur« an. Die »Race der Neger« wäre dem gegenüber zwar »voll Affect und Leidenschaft«, hätte also durchaus »Triebfedern«, die allerdings nur auf »Vergnügen« gerichtet wären. Deswegen seien sie »unfähig sich selbst zu führen« und blieben ewig »Kinder«. Weil sie sich aber »abrichten« ließen, könnten sie es immerhin zu einer »Cultur der Knechte« bringen. Im Vergleich zu ihnen würden »Indianer« oder »Hindus« zwar »Bildung im höchsten Grade« annehmen, doch bliebe das eine »Cultur der Kunst«, »aber nicht der Wissenschaft und Aufklärung«. Weil sie es »niemals bis zu abstrakten Begriffen« brächten, blieben sie »immer Schüler« und »immer wie sie sind«. Im Vergleich dazu zeigte sich, daß die »Race der Weißen« die »einzige« wäre, »welche immer in Vollkommenheit fortschreite[t]«. Sie vereinigte »alle Triebfedern und Talente« und »alle Anlagen zur Cultur und Civilisierung«. Hinsichtlich der Geschichte der Menschheit ließe das nur einen Schluß zu: »Wenn immer Revolutionen entstanden sind, so sind sie immer durch die Weißen bewirkt worden und die Hindus, Amerikaner, Neger haben niemals daran Theil gehabt«.[36]

Diese kulturtheoretischen und geschichtsphilosophischen Qualifizierungen gingen mit einer Farbgebung einher, hinsichtlich derer sich Kant im Verlauf seiner Beschäftigung mit den Menschenrassen

36 | Immanuel Kant: Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie, S. 877f. u. Immanuel Kant: Menschenkunde, S. 1187f.

immer sicherer wurde. Schließlich behauptete er, ihre Einteilung in die der »Weißen, der gelben Indianer, der Neger, und der kupferfarbigroten Amerikaner« nur noch auf »erbliche Unterschiede der Hautfarbe« zu stützen. Dabei gab er nicht nur zu, daß solche Differenzen »unbedeutend« oder »geringfügig« erscheinen mögen. Er verwies auch auf eine wichtige methodische Voraussetzung ihrer Begründung: Der Rassenbegriff war ein Produkt der Vernunft und mußte »wohl bestimmt« sein, ehe »seinetwegen die Erfahrung befragt« wurde.[37]

Solche Anwendung der kritischen Theorie auf die Rassenfrage hat Kant in seiner Auseinandersetzung mit Georg Forster ausführlich begründet. Dabei wurde zwar der Streit zwischen Buffon und Linné begrifflich präzisiert, das dadurch gewonnene analytische Potential aber nicht genutzt. Forster pochte auf die während seiner Weltreise mit James Cook gemachten Beobachtungen und wollte zahllose unterschiedliche Schattierungen der Haut mit gleitenden Übergängen gesehen haben. Kant beschied ihn, daß der Rassenbegriff ja nicht aus der Erfahrung abgeleitet, sondern durch die Vernunft begründet würde. Er erlaube es, unterschiedliche Gruppen einer Gattung durch »forterbende Charaktere« zu unterscheiden und die »Ursache des klassifischen Unterschiedes« in der »erblichen Mannigfaltigkeit« zu sehen.[38]

Obwohl Kant sich darüber klar war, daß dabei »Ideen in die Beobachtung selbst hinein[ge]tragen« werden könnten, hielt er es weder für notwendig, sich über die Herkunft seines Farbschemas Gedanken zu machen, noch schreckte er davor zurück, seine ›erblichen Charaktere‹ als feste Verbindung eines äußeren Signalements der Hautfarben mit inneren Eigenschaften der Fähigkeit zur Kultur zu konzipieren. Um sie zu erläutern, verfiel er exemplarisch auf den »Trieb zur Tätigkeit«, den er als »innere Anlage« mit der »äußerlich sichtbare[n]« der Hautfarbe kombinierte. Daß er diese Kombination bei keiner der farbigen Rassen ausmachen konnte, wunderte ihn nicht. Sie sollte »Indier[n]« wie »Negern« und schon gar Amerikanern fehlen, die ihm als »Rasse, zu schwach für schwere Arbeit, zu gleichgültig für emsige, und unfähig zu aller Kultur« galten und damit »noch tief unter dem Neger« standen, der »doch die niedrigste unter allen übrigen Stufen« der »Rassenverschiedenheiten« einnahm.

---

37 | Immanuel Kant: Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse, S. 67 (Farben), 68, 70 (›unbedeutend‹, ›geringfügig‹), 65 (Rassenbegriff).

38 | Immanuel Kant: Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, S. 144 (›Charaktere‹), 161 (›Unterschied‹); zum folgenden siehe a.a.O., S. 142 (›Ideen hineintragen‹), 157ff. (›Trieb zur Tätigkeit‹ etc.), 152 (›philosophischer Zergliederer‹).

Daß Farben sich in Stufen gliedern lassen sollten, konnte nur jemand annehmen, der sie als sichtbares Zeichen kultureller Kompetenz betrachtete. Was bei Kant als rassisch vererblich galt, waren die altbekannten Zuschreibungen aus dem Arsenal kolonialistischer Herrschaftslegitimation. Die Willkür ihrer Beschreibung und Grenzziehung ließ den Streit über den richtigen Maßstab der Rassen nicht zur Ruhe kommen. Dabei folgte die Diskussion der schon von Petty gewiesenen Richtung und versuchte, die farblichen Oberflächendifferenzen unter die Haut zu verlegen, um sie in den Knochen desto verfestigter und unveränderlicher nachweisen zu können.

Hierfür spielten die Arbeiten des von Kant so genannten »philosophischen Zergliederers« Soemmerring eine bedeutende Rolle. Dieser bemängelte Verfahren, die nur die »Farbe« als »Haupt-Unterschied« bestimmten. Das wäre dem »Physiologen« entschieden zu wenig. Für ihn müßten »Verschiedenheiten [...] in der Grundlage des Körpers, in seinen festesten Theilen, auch im Knochen-Gerüste selbst unwiderleglich zu finden sein«.[39] Bei seiner Suche nach entsprechenden Differenzen konzentrierte er sich auf Merkmale, die »uns Weiße« von den »Negern« abgrenzten und kam dabei zu der Überzeugung, letztere wären »so merklich vom Europäer unterschieden, daß man selbst die Farbe bey Seite setzen könnte«. Statt dessen richtete er seine Aufmerksamkeit auf die »von Herrn Camper erfundene Gesichtslinie«, die »Nasenhöhle«, das »Hervorstehen der Kinnladen«, die »Grösse der Gehirnhölen« und anderes mehr.

Für diese Arbeit hatte Soemmerring beste Voraussetzungen. Ihm stand in Kassel nicht nur ein anatomisches Theater zur Verfügung, in das die »Cadavera« von Verunglückten und Armenhäuslern eingeliefert wurden, sondern er hatte auch Zugriff auf die Leichen der Verstorbenen aus der großen örtlichen »Negercolonie«.[40] Sie war aus der Tradition des Hofmohrentums entstanden und in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durch die Vermittlung von Afrikanern über den Umschlagplatz Amsterdam angewachsen. Zudem hatte sie dadurch zugenommen, daß die hessischen Truppen, die der Landgraf zum Einsatz gegen die Unabhängigkeitsbestrebungen der amerikanischen Kolonien an England vermietet hatte, bei ihrer Rückkehr eine Reihe

39 | Samuel Thomas Soemmerring: Über die körperliche Verschiedenheit des Mohren vom Europäer, S. 6f.; zum folgenden vgl. a.a.O., S. 3 (›Weiße‹/›Neger‹) u. Samuel Thomas Soemmerring: Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer, S. 2 (›Farbe bey Seite‹), 5 (›Gesichtslinie‹), 22 (›Nasenhöhle‹), 27 (›Kinnladen‹), 50 (›Gehirnhöhle‹).

40 | Vgl. Peter Martin: Schwarze Teufel, edle Mohren, S. 229.

von Schwarzen, darunter auch eine ganze Familie, mit nach Kassel brachten, wo um 1784 mindestens fünfzig von ihnen lebten.[41]

Soemmerring fand es deswegen nicht erstaunlich, wenn man ihn »beneidete soviel Gelegenheit zu haben Mohren zu dissecieren«. In Ansehung des Rassenunterschiedes ging er dabei nicht immer besonders pietätvoll vor. In einem Fall erregte sein Vorgehen öffentliche Aufmerksamkeit. Um den Sachverhalt klarzustellen, sorgte Soemmerring wahrscheinlich selbst für die Publikation eines Artikels, in dem es hieß, daß in Kassel »die Mohren nach ihrem Tode immer auf die Anatomie gebracht wurden«, wo sie ein »geschickter Anatomiker« und »Lehrer der Zergliederungskunst« sezierte. Im Fall eines »kürzlich Verstorbenen« hatte er es eilig, »weil er dachte, es könne ihm dieser Leichnam, bey Eröfnung seiner Vorlesung auf der Universität sehr nützlich seyn«. Er ging also selbst, sich den Körper zu besorgen, konnte ihn aber im ganzen »nicht gut fortbringen«. Daher »schnitt er dem seligen Schwarzen den Kopf ab, und nahm denselben mit«. Zu Beginn seiner »Lehrstunden« nutzte er anschließend den »frischen Mohrenkopfe«, um zu beweisen, »daß der Schädel eines Schwarzen die auffallendste Aehnlichkeit mit einem Affenschädel hätte«.

Nicht nur, daß ihm die ›Mohren‹ allesamt schon zu Lebzeiten als zukünftige Objekte für das anatomische Theater galten: Soemmerring ging auch deutlich anders mit ihren Körpern und Leichenteilen um, als etwa im Fall seines Freundes Heinse. Dessen Schädel galt als Sitz eines großen Geistes und wurde entsprechend behandelt. Ganz ähnlich lag der Fall bei einem der ersten großen Systematiker der Rassentheorie. Nachdem Immanuel Kant 1804 gestorben war, mußte der Arzt Wilhelm Gottlieb Kelch bei der Beschreibung seines Kopfes »eine schwierige Aufgabe« lösen.[42] Er hatte es mit der Leiche eines Unsterblichen zu tun, dessen Schädel der Genialität der ihm entsprungenen Ideen wegen sakrosankt war. Er wurde deswegen als »anthropologische Reliquie« behandelt und ehrfurchtsvoll so beschrieben, daß sich die sozialen Informationen über Kants herausragende Fähigkeiten

41 | Vgl. Sigrid Oehler-Klein: Einleitung; dort auf S. 35 findet sich auch das folgende Zitat aus einem Brief von Soemmerring vom 8. 5. 1784 und auf S. 259 der Text des anschließend zitierten Presseartikels über Soemmerrings Leichenschändung; zu den hessischen Soldaten in Amerika siehe Rodney Atwood: The Hessians.

42 | Michael Hagner: Geniale Gehirne, S. 65; dort findet sich S. 64 – 67 eine detaillierte Beschreibung der Untersuchung von Kants Schädel; zum folgenden siehe S. 67 (›Reliquie‹, Gall, metaphysischer Tiefsinn), 66 (Ausformungen), 109 (Struve u. Kant).

und lauteren Charakter in den natürlichen Ausformungen seines Kopfes wiederfinden ließen (vgl. Abb. 2.5, a – c).[43]

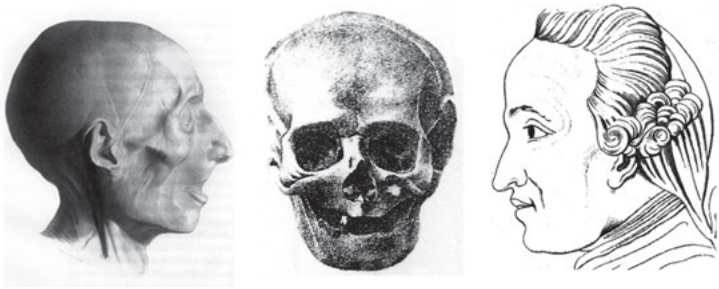


Abb. 2.5 (a – c) Eine anthropologische Reliquie: Kants Kopf und Schädel

Die Projektion ihrer ablehnenden oder bevorzugenden Überzeugungen auf die Objekte ihrer Untersuchung erschien den meisten Wissenschaftlern unverfänglich zu sein. So glaubten sie, den Knochen ablesen zu können, was sie über die Lebenden zu wissen meinten. Selbst ohne die dadurch verursachten ideologischen Verzerrungen machte dabei schon der bloße Umgang mit den Überresten Verstorbener dessen rassistische Prägung deutlich. Kant wurde auf dem Sterbebett nicht der Kopf abgeschnitten, um anschließend öffentlich seziert und mit Affenschädeln verglichen zu werden. Seine Totenbüste diente nicht der Dokumentation angeblich minderen Menschseins, sondern war für den Genialität demonstrierenden Teil von Franz Joseph Galls Sammlung gedacht, der an ihr denn auch eine Erhebung feststellte, die von metaphysischem Tiefsinn zeugte.

Und Gustav von Struves Zeichnung war kein Rassenbild zur Diskreditierung des Kantschen Gesichtswinkels, sondern diente der Differenzierung der philosophischen Fähigkeiten weißer Denker nach theoretischer Tiefe und praktischem Tatsachensinn. Auch wenn Kant dabei ein eher wirklichkeitsfremdes Denken bescheinigt wurde, stand dessen Größe nicht in Frage. Denn Struve war sich sicher, daß sich »unter demselben Clima [...] in Nordamerika der Ureinwohner, der

43 | Abb. 2.5 (a – c): Das Kant-Porträt von Gustav von Struve (c) und die Zeichnung der Kant auf dem Totenbett abgenommenen Gipsbüste von Carl Gustav Carus (a) finden sich bei Michael Hagner: Geniale Gehirne, S. 109 u. 67, über Kants Schädel (b) unterrichten Carl Kupffer, Fritz Bessel Hagen: Der Schädel Immanuel Kant's (zu den Abbildungen aus verschiedenen Perspektiven siehe auch die Tafeln in http://dspace.utlib.ee/dspace/bitstream/10062/3399/1/kupffer.pdf).

Neger und der Europäer in ganz verschiedener Weise« entwickeln würden. Die »verschiedenen Stufen der Entwickelung«, auf denen »die verschiedenen Menschen-Stämme« stünden, könnten also nicht durch Umwelt und Erziehung verursacht sein. Sie müßten von der »durch die Schädelbildung schon angedeutete[n] Gehirnbildung« und durch die »damit in Verbindung stehende Verschiedenartigkeit der Grundkräfte des Geistes« verursacht sein.[44]

Wenn Georg Christoph Lichtenberg schon im November 1776 in seinen Sudelbüchern notierte, »[d]as Studium der Naturhistorie« wäre »in Deutschland bis zur Raserei gestiegen«,[45] so wurde die damit angesprochene Kombination wissenschaftlichen Sammeleifers und kategorialen Ordnungssinns den verschiedenen Objekten solcher Obsession gegenüber sehr unterschiedlich angewandt. Bereits der bodenständige Linné hatte sie so organisiert, daß er sich das Ordnen vorbehielt, während er das Sammeln einem Heer von Schülern überließ, die er seine ›Apostel‹ nannte und zu Expeditionen in alle Teile der bekannten wie noch zu erschließenden Welt schickte – nicht ohne sie mit Instruktionen zu versehen und vorher ihre Schädel untersucht zu haben, um ihre Intelligenz einzuschätzen.[46] Einer von ihnen, Daniel Solander, brachte es bis zum Begleiter von Joseph Banks auf James Cooks erster Weltreise. Wegen seiner Verdienste um die wissenschaftliche Erschließung Australiens erhielt Banks 1803 vom Gouverneur von New South Wales den präparierten Kopf des Aborigines Pemulwuy als Geschenk, der den Briten lange kriegerischen Widerstand geleistet hatte. Im Begleitschreiben hieß es: »Da mir klar ist, daß der Besitz des Kopfes eines Neu-Holländers dringend erwünscht ist, habe ich ihn in Alkohol eingelegt und zügig versandt«.[47]

Beobachten, Vermessen, Sammeln, Benennen, Aneignen und Präsentieren verbanden sich zu einem Habitus aufgeklärter Weißheit, der die zu ihm gehörende und mit Gewalt verbundene Doppelmoral nicht leugnete. Pemulwuys Kopf führte dazu, daß es unter europäischen

---

44 | Gustav von Struve: Die Grundlehren der Phrenologie, S. 8f.

45 | Georg Christoph Lichtenberg: Sudelbücher, S. 498f.

46 | Vgl. Lisbet Koerner: Linnaeus, S. 152 (Apostel, Schädelvermessung), S. 116 (Reiseinstruktionen).

47 | Vgl. James L. Kohen: Pemulwuy (dort auch das Zitat: »Understanding that the possession of a New Hollander's head is among the desiderata, I have put it in spirits and forwarded it by the Speedy«) u. The Sydney Morning Herald, 1. 11. 2003 (Keith Vincent Smith: Australia's Oldest Murder Mystery); zur Übersendung des Kopfes von Pemulwuy vgl. The Guardian, 24. 2. 1990 (David Langsam: Quest for the Missing Dead).

Wissenschaftlern zu »einer starken Nachfrage« nach »sterblichen Überresten« von Aborigines kam.[48] Sie sollten die schon vorhandenen Schädelsammlungen bereichern und ergänzen. Blumenbach etwa unterhielt ein ganzes Netzwerk von Kollegen und Verehrern, durch das er mit Knochen aus allen Teilen der Welt versorgt wurde. Er häufte sie in Göttingen in solcher Zahl an, daß ihr Aufbewahrungsort im Kreis der Familie »Golgatha« genannt wurde. Diesem Ort der Schädel wurden auch die Exemplare von australischen Aborigines einverleibt, die Blumenbach durch Vermittlung von Banks bekommen hatte.[49]

In Paris konnte Georges Cuvier auf von Buffon zusammengetragenes Material zurückgreifen, das er im Laufe der Zeit erheblich ergänzte. Als nach seinem Tod ein Inventar seiner Knochensammlung angefertigt wurde, zählte man mehr als zweitausendfünfhundert Skelette, darunter sechsundfünfzig von Menschen aus aller Welt.[50] Ein »amerikanisches Golgatha« errichtete in Philadelphia Samuel George Morton, der stolz auf die von ihm gesammelten achthundertsiebenundsechzig menschlichen Schädel einschließlich der acht von australischen Aborigines war, die er mit »viel Zeit, Mühe und finanziellem Aufwand« erworben hatte. Die größte Zahl davon stammte von unterschiedlichsten indianischen Völkern. Obwohl er der Meinung war, daß »im Gemüt des Indianers kein Vergehen größere Verbitterung hervorrufen würde, als die Schändung der Gräber seines Volkes«, hatte das keinen Einfluß auf seine Sammelleidenschaft.[51]

Die naturwissenschaftliche Raserei hatte vor der Anthropologie nicht Halt gemacht und eine wachsende Nachfrage nach menschlichen Überresten hervorgerufen. Sie entwickelte sich zur wahren Skelettomanie und reichte bis zur Konstruktion des ›l'homme moyen‹ Adolphe Quételets, eines gleichzeitig statistischen Durchschnitts und

---

48 | Jan Kociumbas: Genocide and Modernity in Colonial Australia, S. 97 (»a strong demand developed throughout the medical schools and scientific societies of Europe for Aboriginal remains«).

49 | Vgl. John Gascoigne: The German Enlightenment and the Pacific, S. 166f.

50 | Vgl. Philippe Taquet: Establishing the Paradigmatic Museum, S. 6f.

51 | [Samuel George Morton]: Catalogue of Skulls, S. III (Anzahl, Kosten: »much time, toil and expense«) u. Samuel George Morton: An Inquiry into the Distinctive Characteristics of the Aboriginal Race of America, S. 24 (»No offence excites greater exasperation in the breast of the Indian than the violation of the graves of his people«); vgl. Stephen Jay Gould: The Mismeasure of Man, S. 83 (›American Golgatha‹).

idealen Vorbilds, dessen Brauchbarkeit für die Rassenwissenschaften Edward Burnett Tylor den Lesern von ›Nature‹ einfach erläuterte. Danach müßte ein Reisender beim Studium afrikanischer oder amerikanischer Rassen einfach durch »Betrachtung« eine »Anzahl typischer Männer und Frauen« auswählen, um durch den »Vergleich ihrer genau vermessenen Proportionen« dem durchschnittlichen »Rassentyp ziemlich nahe zu kommen«.[52]

Wie dabei die Selektion durch Inspektion funktionierte, hat Stephen Jay Gould am Beispiel Mortons rekonstruiert. Dem waren bei seiner Vermessung von Rassenschädeln einige vielsagende Schnitzer unterlaufen. So bezog er in die indianische Stichprobe eine Gruppe vergleichsweise kleinschädeliger Menschen ein, während er aus der kaukasischen Gruppe die kleinschädeligen Exemplare ausschloß. Zum Vergleich der angeblich besonders unentwickelten Hottentotten mit den bekanntlich hoch zivilisierten Engländern benutzte er Stichproben, die auf der einen Seite nur weibliche, auf der anderen Seite lediglich männliche Schädel enthielten. Und bei der Messung der Schädelinhalte mit Senfkörnern und Bleischrot verdichtete er diese Materialien je nach der ihm bekannten Rassenzugehörigkeit des Schädels unterschiedlich stark.[53]

Während Morton sich mit Schädeln beschäftigte, gehörte sein Kollege Louis Agassiz zu den Pionieren der Rassenphotographie. Er stand in der frühen Tradition der Vorstellungen des zeitweiligen Präsidenten der Académie des Sciences und Verehrer Cuviers, Étienne Renaud Augustin Serres, der 1845 die »Anwendung der Fotografie auf das Studium der Menschenrassen« und die Anlage eines photographischen Rassenmuseums forderte.[54] Agassiz legte eine ausgesprochene Idiosynkrasie gegenüber dunkelhäutigen Menschen an den Tag, fand sie häßlich und unzivilisiert, hielt sie für eine andere Spezies und warnte

52 | Carolyn Fluehr-Lobban: Race and Racism, S. 142 (»skeletomania« – der Begriff wurde 1878 von der französischen Anthropologin Clemence Royer geprägt) u. Edward Burnett Tylor: Quételet's Contributions to the Science of Man, S. 362 (»a traveller, studying some African or American race, has to select by mere inspection a moderate number of typical men and women, by comparison of whose accurately admeasured proportions he may approximate very closely to a central race-type«).

53 | Vgl. Stephen Jay Gould: Der falsch vermessene Mensch, S. 58f. (kleinschädelige Gruppen), 68 (Frauen und Männer), 64f. (Verdichtung).

54 | Zit. n. Hartmut Krech: Lichtbilder vom Menschen, S. 10 (›Anwendung‹) u. Thomas Theye: Ethnographische Photographie im 19. Jahrhundert, S. 400 (›Rassenmuseum‹).

unermüdlich davor, sich mit ihnen zu vermischen. Um Beweise für seine polygenetische Rassenkonzeption zu produzieren, benutzte er das neue Medium der Daguerrotypie und nahm in South Carolina Bilder von sieben Sklavinnen und Sklaven auf. Er folgte dabei der Auffassung, die er sich bei der Publikation seiner Forschungsergebnisse über fossile Fische gebildet hatte, zu der er an seinen Gönner Alexander von Humboldt schrieb, »die Arten könn[t]en doch nur durch gute Abbildungen charakterisirt werden«.[55] Für seine Rassenbilder benutzte er nicht nur die bereits etablierte Perspektive des anthropologischen Blicks und ließ jeweils Ansichten frontal und im Profil erstellen, sondern die ausgewählten Studienobjekte mußten sich auch mit nacktem Oberkörper ablichten lassen (vgl. Abb. 2.6, a – c).[56]

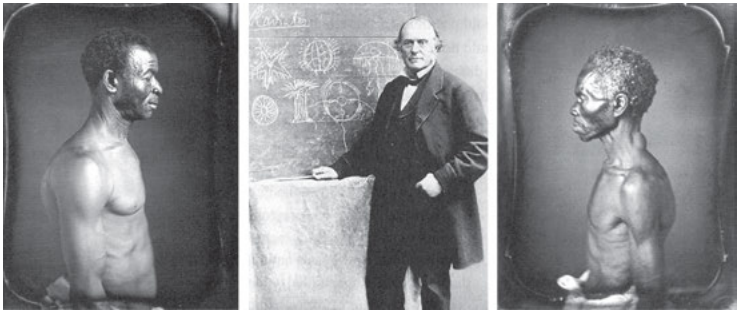


Abb. 2.6 (a – c) Der anthropologische Erkennungsdienst: Agassiz' Rassenbilder

55 | Louis Agassiz an Alexander von Humboldt (Entwurf) v. 27. 1. 1833, zit.n. Ingo Schwarz (Hg.): Alexander von Humboldt und die Vereinigten Staaten von Amerika, S. 39; zum Vorstehenden vgl. u.a. C. Loring Brace: ›Race‹ is a Four-Letter Word, S. 93 – 105, Stephen Jay Gould: Der falsch vermessene Mensch, S. 39 – 48, Edward Lurie: Louis Agassiz and the Races of Man, Frank Spencer: Agassiz, (Jean) Louis (Rodolphe).

56 | Abb. 2.6 (a – c): Die Bilder zeigen in der Mitte (b) Agassiz in der Pose des Wissenschaftlers (nach einer Abbildung in John P. Jackson, Jr., Nadine M. Weidman: Race, Racism, and Science, S. 51), links ist ein Jack genannter Mann aus Guinea (a) und rechts ein Renty genannter Mann aus dem Kongo (c) zu sehen. Diese und andere Daguerrotypien finden sich in Brian Wallis: Black Bodies, White Science, S. 169, häufiger abgedruckt worden sind Bilder der aufgenommenen Frauen – so bei Elisabeth and Stuart Ewen: Typecasting, S. 220, Shawn Michelle Smith: Photography on the Color Line, S. 48, Carla Williams: Naked, Neutered, or Noble, S. 186.

Die Inspektion durch Selektion war dem vorausgegangen, denn Agassiz hatte eine Reihe von Plantagen besucht, um ihm geeignet erscheinende Motive auszuwählen. Anschließend wurden sie in typisierenden Bildern dargestellt. Agassiz selbst ließ sich ganz anders aufnehmen: modisch gekleidet, den Körper leicht gedreht und dadurch dynamisiert, die Linke souverän in der Westentasche verankert, die Rechte leicht auf einen Altar des Wissens gestützt, der als Tafel voller Skizzen, die offensichtlich von der porträtierten Person stammen, verdeutlicht, um wessen Apotheose es hier geht. Umgekehrt sind die Rassenbilder darauf angelegt, individuelle Nuancierungen zu vermeiden: die Kleidung ist abgestreift, die Körperhaltung standardisiert und jeder Gestik beraubt, der Hintergrund leer und von Konnotationen gereinigt. Hier sollen nicht einzelne porträtiert, sondern Typen repräsentiert werden.[57]

Dabei ging es allerdings nicht nur um die Darstellung und deren Form, sondern auch um ihren Kontext, der nicht nur den Produzenten solcher Bilder, sondern auch deren Rezipienten gegenwärtig war. Agassiz, der in Europa bei Cuvier studiert hatte und in Amerika als erstes Morton seine Aufwartung machte, verfügte über das rassistische Wissen seiner Zeit. Er ging also keineswegs naiv davon aus, durch das Vorzeigen bloßer Abbildungen ein anthropologisches Programm der Rassendifferenzierung einsichtig machen zu können. Vielmehr war ihm klar, daß seine Bilder der Schlüssel zu einem ganzen Archiv von als Erkenntnissen abgelegten Urteilen über Afrikaner war. Der Blick auf deren Photographien fiel in Wirklichkeit nicht einfach auf ihre Körper, sondern auf die mit diesen verbundenen Zuschreibungen. Die Körper waren ideologisch tätowiert und Produzenten wie Rezipienten der Bilder in der Lage, diese Botschaft zu entziffern. Zu ihr gehörte nicht zuletzt der Blick unter die Haut. Die angeblich objektiven Aufnahmen des photographischen Apparats waren transparent genug, um die Stiche und Zeichnungen der Knochen durchscheinen zu lassen, mit denen die Anthropologie ihre rassistischen Botschaften illustriert hatte.

Hinter Agassiz' Rassenbildern standen Mortons Schädelmessungen, die wiederum Resultat der wissenschaftlichen Skelettomanie waren, von der die für die Teilnehmer einer wissenschaftlichen Expedition verfaßten Instruktionen Cuviers beredtes Zeugnis ablegten.[58]

---

57 | Vgl. Brian Wallis: Black Bodies, White Science, S. 177, der das Typenbild als kolonialistische Repräsentation begreift (»the typological photograph is a form of representational colonialism«).

58 | Georges Cuvier: Note instructive sur les recherches a faire rela-

In ihnen erklärte er zunächst, man hätte viel zu lange geglaubt, »daß die für die Rassen der menschlichen Spezies charakteristischen Differenzen sich auf die Farbe der Haut beschränken«. Dagegen hätten Camper mit seiner »geometrischen Methode« und Blumenbach mit seiner »beharrlichen Forschung« angearbeitet. Allerdings existierten noch längst nicht genügend Studien, zu deren Durchführung es vor allem an Material für vergleichende Analysen fehlte. Denn die »Erfahrung« zeigte, »daß in der Naturgeschichte jede bloße Beschreibung unklar und jeder Vergleich zwischen einem vorliegenden und einem fehlenden Gegenstand trügerisch« wäre.

Freilich gäbe es für die dringend erforderliche Materialbeschaffung Grenzen. Lebende Menschen wären die besten Studienobjekte, stünden aber aus moralischen Gründen nicht zur Verfügung: »Die Menschen selbst wären, lebendig gruppiert, zweifellos das beste Material für einen genauen Vergleich der verschiedenen Varietäten der menschlichen Spezies«. Doch »selbst wenn wir es könnten« wäre es uns »nicht erlaubt«, »das Glück unserer Mitmenschen zu opfern oder deren Willen zu mißachten, nur um eine gewöhnliche philosophische Neugier zu befriedigen«. Deswegen wären »Portraits« und »anatomische Präparate« alles, was man sich von den Reisenden erwarten könnte. Die Portraits müßten mit »geometrischer Präzision« ausgeführt und dabei individuelle Besonderheiten weggelassen werden:

---

tivement aux différences anatomiques des diverses races d'hommes; die folgenden Hinweise und Zitate finden sich S. 303f. (»que les différences qui caractérisent les races de l'espèce humaine se bornent à la couleur de la peau«, »méthode géométrique«, »opiniâtreté de recherche«), 304 (»L'expérience prouve qu'en histoire naturelle, toute description absolue est vague, et que toute comparaison faite entre un objet présent et un objet absent est illusoire«), 304f. (»Les hommes eux-mêmes, rassemblés vivants, seraient sans doute les meilleurs matériaux pour une comparaison exacte des diverses variétés de l'espèce humaine; mais [...] il ne nous est pas permis, même lorsque nous le pourrions, de sacrifier le bonheur, ni même de violer les volontés de nos semblables pour satisfaire une simple curiosité philosophique«), 305 (»portraits«, »préparations anatomiques«, »précision géométrique«, »Les costumes, les marques par lesquelles la plupart des sauvages se défigurent, [...] ne servent qu'à masquer le véritable caractère de la physionomie«, »Tous les ornaments étrangers, les bagues, les pendants, le tatouage, doivent être supprimés«, Schädel/Friedhöfe/Schlachtfelder), 306 (»Des squelettes entiers seraient infiniment précieux«). Cuviers ›Note‹ wurde publiziert als Anhang zu Georges Hervé: A la recherche d'un manuscrit.

»Trachten und Narben, mit denen sich die meisten Wilden entstellen, [...] verdecken nur die tatsächliche Physiognomie«. Wichtig wäre vor allem die Form des Schädels, hingegen könnten »alle nebensächlichen Ornamente, Ringe, Ohrgehänge und Tätowierungen weggelassen werden«.

Noch besser als Beschreibungen von Schädeln wären natürlich diese selbst. Deswegen dürften die Reisenden sich keine Gelegenheit entgehen lassen, um auf Friedhöfen oder Schlachtfeldern nach Leichenteilen zu suchen. Allerdings konnte sich Cuvier noch etwas Schöneres vorstellen: »Vollständige Skelette wären unendlich wertvoll«.

Die politische Ökonomie der Leichenschändung

Bei ihrer Leichenschändung im Dienste der Wissenschaft konnten die Anthropologen auf Gepflogenheiten der Mediziner zurückgreifen. Gleichzeitig aber sorgten deren Experimente auch dafür, daß die Rassenwissenschaftler wußten, was sie taten. Die anatomische Orientierung der Medizin hatte zur wachsenden Nachfrage nach Leichen geführt. Sie wurde durch die organisierte Attacke auf die Toten der Armen behoben, die in der Figur des ›body snatchers‹ literarischen Niederschlag fand. Die Rebellion der Unterschichten erzwang schließlich gesetzliche Regelungen der Leichenverwertung.

Einer der spektakulärsten Fälle war der von William Burke und William Hare. Beide organisierten in Edinburgh einen schwunghaften Handel mit Leichen. Für diese gab es angesichts des Bedarfs der medizinischen Ausbildung an sezierbaren Körpern für die Unterweisung der Studenten eine wachsende Nachfrage. Sie wurde häufig durch Grabräuberei befriedigt. Burke und Hare verkürzten den Prozeß der Beschaffung und stellten die von ihnen verkauften Leichen durch die Ermordung zahlreicher Menschen selbst her. Dabei erzielten sie besonders hohe Preise, weil die von ihnen gelieferten Körper sehr frisch waren und keine Zeichen von Verwesung zeigten.

Abnehmer der Toten war Robert Knox. Er arbeitete mit großem Erfolg an Barclay's Anatomy School, einer privaten Ausbildungsstätte für zukünftige Mediziner, und verbrauchte für deren Ausbildung und seine Vorführungen eine große Zahl toter Körper. Nach deren Herkunft wurde nicht gefragt und so konnten Burke und Hare zu wichtigen Lieferanten des Instituts werden. Nachdem ihre Untaten entdeckt worden waren, machte man ihnen den Prozeß. Hare kam als Kronzeuge mit dem Leben davon, Burke wurde hingerichtet und anschließend öffentlich seziert. Gegen Knox richtete sich zwar erheb-

licher öffentlicher Unmut, der bis zu zerstörerischen Attacken auf sein Haus führte. Eine Kommission von Honoratioren sprach ihn aber von allen Verfehlungen frei und er konnte seiner Beschäftigung als Kurator des Anatomiemuseums der Royal Society und als Ausbilder von Medizinstudenten weiter nachgehen.

Allerdings neigte sich Knox' Karriere mit dem Niedergang des Medizinstudiums in Edinburgh dem Ende zu. Er verließ die Stadt und wandte sich nach London. Dort richtete er seine Interessen verstärkt auf anthropologische Studien. Sie waren geweckt worden, während er sich als junger Militärarzt mehrere Jahre lang in Südafrika aufhielt und auf zahlreichen Reisen anatomische Charakteristika verschiedener afrikanischer Völker studierte. Anschließend nutzte er eine längere Beurlaubung, um nach Paris zu gehen, wo er hauptsächlich bei Cuvier, aber auch Étienne Geoffroy Saint-Hilaire und Henri de Blainville studierte.

Zumindest biographisch ist seine Lebensgeschichte so mit jenen Wissenschaftlern verbunden, die später den Leichnam Sarah Baartmans, der sogenannten Hottentottenvenus, schänden würden, und auch mit der von Jules Verreaux verknüpft, der einen Teil seiner Ausbildung ebenfalls bei Cuvier absolvierte und später in Südafrika die Leiche jenes Unbekannten raubte und ausstopfte, der anschließend in Spanien als El Negro bekannt wurde.[59] Es gab aber auch inhaltliche Anknüpfungspunkte – so etwa, als Robert Knox 1847 in London der interessierten Öffentlichkeit eine Gruppe von ›Buschmännern‹ vorstellte, die von einem Händler aus Südafrika nach England gebracht worden waren, um dort ausgestellt zu werden. Der damit verbundene Effekt ließ sich leicht aus der zeitgenössischen Presse entnehmen: Sie stünden nur »wenig über der Sippschaft der Affen«, schrieb zum Beispiel die ›Times‹.[60]

Knox selber interpretierte Geschichte als Rassenkampf der »dunklen« gegen die »hellen« Rassen, in dem »die dunklen Rassen stagnieren und die hellen Fortschritte machen«. Daß erstere in diesem »Vernichtungskrieg« bestehen könnten, hielt er für unwahrscheinlich. Denn er ging von einer »allgemeinen physischen und somit auch psychischen Unterlegenheit der dunklen Rassen« aus, die er nicht nur auf

59 | Zu Knox siehe Isobel Rae: Knox, the Anatomist u. Ian MacLaren: Robert Knox; zu Sarah Baartman und El Negro vgl. die Beiträge von Sabine Ritter und Stefanie Fock in diesem Band.

60 | Vgl. Saul Dubnow: Scientific Racism in Modern South Africa, S. 23f. (dort S. 24 auch das Zitat: »In appearance they are little above the monkey tribe«).

»die Form des Schädels« und »die Größe des Gehirns« zurückführte, sondern auch dadurch bestätigt fand, daß »die gesamte Gestalt des Skeletts von der unserer abweicht«. Einige von ihnen hielt Knox für besonders unfähig. Zu ihnen gehörten »Hottentotten und Buschmänner, die gelbe Rasse oder gelben Rassen Afrikas«, die er mit Diodors Troglodyten und Homers Pygmäen in Verbindung brachte. Er ging davon aus, daß »sie bald nur noch naturhafte Kuriositäten bilden würden«, denn in England und Frankreich gäbe es bereits je »eine ausgestopfte Haut«. So glaubte er, feststellen zu können, daß »sie schnell vom Antlitz der Erde verschwinden«.[61]

Um so dringender meinten die Anthropologen, sich die sterblichen Überreste solch vermeintlich aussterbender Rassen sichern zu müssen. Doch hatte nicht erst der von ihnen betriebene Leichenraub Rassendimensionen. In den Siedlergesellschaften traf dies auch für den medizinischen Leichenraub zu. Das zeigte 1788 der Doctor's Mob in New York. Dort herrschte auch bei der Bestattung der Toten Rassentrennung und die Leichen für die Anatomie wurden zunächst vorzugsweise vom Negroes Burying Ground geraubt. Dagegen gab es Proteste, die beklagten, daß nur wenige Schwarze begraben würden, deren Körper ungestört in ihren Gräbern ruhen dürften. Öffentliche Unruhe entstand allerdings erst, als die Grabräuber die wachsende Nachfrage nach Leichen auch durch verstorbene Weiße vom städtischen Armenfriedhof deckten. Der allgemeine Aufruhr erzwang schließlich den Anatomy Act von 1789.[62]

Dieses Datum fiel zwar nur zufällig mit dem der französischen Revolution zusammen. Es markierte aber für die Leichenschändung im Namen der Wissenschaft einen ähnlich markanten Einschnitt. Sie bewegte sich fortan in einem delegitimierten Ambiente. Weil sie es mit ebenso begehrten wie schwer zu beschaffenden Überresten von Menschen zu tun hatte, die in den zeitgenössischen Rassenhierarchien unterhalb der Stufe des wahres Menschsein verkörpernden Weißseins

---

61 | Robert Knox: The Races of Men, S. 149 (»fair races of men against the dark races«, »the dark races stand still, the fair progress«), 162 (»war of extermination«), 151f. (»there must be a physical and, consequently, a psychological inferiority in the dark races generally«, »the form of the skull«, »the size of the brain«, »the whole shape of the skeleton differs from ours«, 155 (»the Hottentots and Bosjemen, the yellow race or races of Africa«), 157ff. (›Diodor/Homer‹, »they will soon form merely natural curiosities; already there is the skin of one stuffed in England; another in Paris«, »they are fast disappearing from the face of the earth«).

62 | Vgl. Michael Sappol: A Traffic of Dead Bodies, S. 105ff.

standen, konnte sie trotzdem fortgesetzt werden. Weil diese Überreste oft von weit her beschafft werden mußten, kam es zu unterschiedlichen Formen der Kooperation, bei denen sich staatliche Apparate wie Verwaltung und Militär, private Geschäftemacher, geltungssüchtige Kolonialchargen und skrupellose Wissenschaftler zu einem unanständigen joint venture zusammenfanden.

Eine seiner Hauptfunktionen war die Vernebelung moralischer Zuständigkeiten. Sie wurden von George Busk, einem der Promotoren der Evolutionstheorie, in der Mitte des 19. Jahrhunderts unzweideutig zum Ausdruck gebracht. Er erklärte, ein Gorilla oder ein Schimpanse könnten lebendig gefangen und an einen zoologischen Garten oder getötet und in Rum eingelegt an das Britische Museum geschickt werden – »doch wenn vergleichbare Versuche unternommen würden, das Studium der Anthropologie voranzutreiben, gäbe es einen lauten Aufschrei«. Ungleich hemdsärmeliger äußerte sich etwa zur selben Zeit ein Museumsdirektor im kolonialen Australien: »In Queensland ist die Jagdsaison vorüber und das ›schwarze Wild‹ wird jetzt durch humanere Gesetze als früher geschützt. Es ist daher unmöglich, an anständige Schädel & Skelette zu kommen«. Das hinderte ihn freilich nicht, entsprechende Anfragen an Laienethnologen und Trophäenjäger zu stellen, von denen ihm einer antwortete: »Ich werde wieder auf den Kriegspfad gehen! Hoffe, erfolgreich einige herumstreunende Skelette abzuschlachten«.[63]

Diese Ausführungen machten kein Hehl daraus, daß die angeblich herrenlosen Skelette tatsächlich nur gegen den Widerstand anderer zu beschaffen waren. Zynisch deuteten sie an, dabei könnte auch das Blut jener fließen, nach deren Gebeinen die Wissenschaft verlangte. Zu solchem Tun bedurfte es allerdings nicht unbedingt skrupelloser oder krimineller Täter. Das rassistische System der Beschaffung und Verwertung sterblicher Überreste erlaubte auch engagierten und interessierten Forschenden und Reisenden, sich über mögliche Bedenken hinwegzusetzen.

Während Amalie Dietrich in Australien Pflanzen und Kleintiere sammelte, erreichte sie die Aufforderung ihres Auftraggebers, eines hamburgischen Großkaufmanns, der ein privates Museum betrieb,

---

63 | Alle zit.n. Paul Turnbull: Ancestors, not Specimens (»but loud would be the outcry were similar attempts made to promote the study of Anthropology«, »The shooting season is over in Queensland and the ›Black Game‹ is protected now by more humane laws than formerly. So it is impossible to obtain reliable skulls & skeletons«, »I shall start on the warpath again! Hope to succeed in slaughtering some stray skeletons«).

»auch so viele Skelette und Schädel von den Ureinwohnern wie möglich, sowie ihre Waffen und Arbeitsgeräte« zu schicken.[64] Amalie Dietrich war eine autodidaktische Botanikerin, deren Namen mit der Algenart Sargassum Amaliae und dem Mimosenbaum Acacia dietrichiana in die Naturgeschichte Australiens eingeschrieben wurde, die sich aber nicht nur auf das Sammeln von Pflanzen und Tieren beschränkte. Sie hielt sich zwischen 1863 und 1872 in Queensland auf, einer Zeit, in der die ›shooting season‹ noch nicht beendet war und gewaltsame Grenzkonflikte, kriminelle Mordtaten, Grabräuberei, Leichenschändung und museale Beschaffungspolitik ineinander übergingen. Von ihrem Auftraggeber mit genügend Mitteln ausgestattet, konnte Amalie Dietrich für illegal beschaffte sterbliche Überreste einen guten Preis bezahlen und tat das auch.

Ihr Finanzier, der hamburgische Kaufmann und Reeder Johan Cesar Godeffroy, den man in seiner Heimatstadt ›Südseekönig‹ nannte, wies nicht nur seine Kapitäne an, ihm möglichst viele Objekte für sein Museum zu beschaffen, das unter anderem eine anthropologische Abteilung umfaßte.[65] Diese erregte auch die Aufmerksamkeit führender Wissenschaftler wie Rudolf Virchow, zumal sie durch die Beschäftigung zusätzlicher Sammler und Sammlerinnen wie Amalie Dietrich ständig erweitert wurde. In einem ihrer Briefe aus Australien kündigte sie die Sendung von dreizehn Skeletten und mehreren Schädeln an. Außerdem beschaffte sie sich im Verlauf ihrer Tätigkeit auch die Haut eines Verstorbenen, die später in Hamburg ausgestellt wurde.

Daß sie bei solchen Beschaffungsaktionen Mord nicht nur in Kauf genommen, sondern auch dazu angestiftet haben soll, wird in Australien bis heute kolportiert. In jedem Fall stellt dieses Gerücht einen Zusammenhang her, dessen sich die Wissenschaftler, die nach immer neuen Exponaten verlangten, sehr wohl bewußt waren. Nachdem Felix von Luschan 1905 während eines Aufenthaltes in Südafrika nachdringlich um Skelette von ›Buschmännern‹ gebeten hatte, schrieb er anschließend in einem Brief, es würde ihn nicht wundern, wenn demnächst einige von diesen stürben, ohne krank gewesen zu sein.[66]

---

64 | Zit. n. Paul Turnball: Die Leichen- und Seelenfledderer, S. 51; zum folgenden vgl. a.a.O., dort, S. 51f., finden sich auch Hinweise zu den Mordgerüchten.

65 | Vgl. Johannes Diedrich Eduard Schmeltz: Die Ethnographisch-Anthropologische Abtheilung des Museums Godeffroy in Hamburg; zum folgenden siehe Ray Sumner: A Woman in the Wilderness, S. 43ff.

66 | Vgl. Andrew Zimmerman: Adventures in the Skin Trade, S. 170f.; zu Luschans Bitte um Übersendung von Hereroschädeln siehe

Obwohl von Luschan bei derlei Wünschen häufiger darauf hinwies, Wert auf legale Beschaffungsmaßnahmen zu legen, fand er es nicht problematisch, nach dem genozidalen Krieg gegen die Hereros und der anschließenden Internierung von Überlebenden in Konzentrationslagern, die Kolonialarmee um die Übersendung einer größeren Anzahl von Schädeln für wissenschaftliche Untersuchungen zu bitten. Wenig später war in einem Erinnerungsbuch eine Photographie von drei Kolonialsoldaten zu sehen, die Schädel in eine Kiste legten. In der Bildlegende hieß es: »Eine Kiste mit Hereroschädeln wurde kürzlich von den Truppen in Deutsch-Süd-West-Afrika verpackt und an das Pathologische Institut zu Berlin gesandt, wo sie zu wissenschaftlichen Messungen verwandt werden sollen. Die Schädel, die von Hererofrauen mittels Glasscherben vom Fleisch befreit und versandfertig gemacht wurden, stammen von gehängten oder gefallenen Hereros«.

In der Geschichte der sogenannten letzten Charrúas verbanden sich Vernichtungspolitik und Forschertrieb mit unternehmerischem Geschäftssinn. Die 1833 nach Frankreich gebrachten Guyunusa, Senaqué, Tacuavé und Vaimaca Perú waren Überlebende eines genozidalen Massakers an den Charrúas. Während andere Überlebende zu Haussklaven gemacht wurden, verkaufte man die vier an einen französischen Impresario, der sie als letzte ihres Volkes ausstellen wollte. Der Leichnam Vaimaca Perús, der sich nach der Ankunft in Frankreich zu Tode hungerte, wurde ausführlich wissenschaftlich untersucht und präpariert. Guyunusa, die in Frankreich ein Kind gebar, wurde noch eine zeitlang im Zirkus vorgeführt, bis sie an Tuberkulose starb.[67]

Die sterblichen Überreste von Vaimaca Perú wurden 2002 aus Frankreich nach Uruguay überführt. Einerseits errichtete man ein Denkmal und druckte eine Briefmarke zu seinem Andenken. Andererseits weckten seine Knochen die Begehrlichkeit der Wissenschaf-

a.a.O., S. 174f.; das folgende Zitat stammt aus der Bildlegende der Abbildung in Joachim Zeller: ›Ombepera i koza – Die Kälte tötet mich‹, S. 77. Die Verbindung von Sammeln und Gewalt galt im übrigen sowohl für anthropologische wie ethnologische Materialien und Relikte; 1897 erhielt von Luschan den Brief eines Afrikareisenden, in dem es hieß: »Überhaupt ist es sehr schwer, einen Gegenstand zu erhalten, ohne zum mindesten etwas Gewalt anzuwenden. Ich glaube, daß die Hälfte Ihres Museums gestohlen ist« – zit.n. Cornelia Esser: Berlins Völkerkunde-Museum in der Kolonialära, S. 77.

67 | Vgl. David J. Weber: Bárbaros, S. 271 u. Rodolfo Martinez Barbosa: One Hundred and Sixty Years of Exile; umfangreiche Informationen finden sich auf der Internetseite www.internet.com.uy/charruas/.

ten und wurden ungeachtet öffentlicher Proteste durch eine Kommission von biologisch orientierten Anthropologen, Medizinern, Forensikern, Genetikern und Politikern untersucht (vgl. Abb. 2.7, a und b).[68] Sie wollten, wie es in der Presse hieß, Charakteristika der »Rasse der Charrúas« erforschen. In ihrem Bericht wiesen sie provokativ darauf hin, ihre Untersuchungen wären vor jenem Tag erfolgt, an dem das Parlament in Montevideo ein Gesetz verabschiedete, das »die Durchführung wissenschaftlicher Experimente und Studien an den menschlichen Überresten des Kaziken Vaimaca Perú« verbot.[69]



Abb. 2.7 (a/b) Zwischen Gedenken und Vermessung: Die ›Rasse‹ der Charrúas

Im Februar 2007 kam es zu einer öffentlichen Auseinandersetzung um die Rückgabe von siebzehn Skeletten von Tasmanischen Aborigines durch das Natural History Museum in London. Die Wissenschaftler hatten sich lange gewehrt, die sterblichen Überreste herauszugeben. Als sich das nicht mehr vermeiden ließ, wollten sie zuvor noch Untersuchungen durchführen und Material für eine genetische Analyse entnehmen. Der Museumsdirektor behauptete, gegenüber der internationalen Wissenschaftsgemeinschaft schon deswegen zur Untersuchung der Knochen verpflichtet zu sein, weil sie nach ihrer

68 | Abb. 2.7 (a/b): Eine Abbildung des Schädels enthält der Bericht von Mónica Sans (Hg.): Estudio de los restos del cacique Vaimaca Perú, S. 28, die Briefmarke findet sich unter http://kaipullai.blogspot.com/2007/12/3.html.

69 | Mónica Sans (Hg.): Estudio de los restos del cacique Vaimaca Perú, S. 5 (»la realización de experimentos y estudios científicos en los restos humanos del Cacique Vaimaca Perú«) – (die wissenschaftliche Leiterin dieser Untersuchungen hielt es auch für angemessen, eine alte rassenwissenschaftliche Studie neu herauszugeben – vgl. Paul Rivet: Les derniers charruas u. ders.: Los últimos charrúas; zum Pressezitat über die ›raza charrúa‹ siehe La Republica, 22. 5. 2004 (»Prohíben estudios científicos en restos de Vaimaca Perú, último cacique charrúa«).

Rückgabe nicht mehr für wissenschaftliche Studien zur Verfügung stehen würden. Er tat alles, um den Rückgabeprozeß zu verzögern. Im April wurden zunächst einmal die vier Skelette zurückgegeben, die schon untersucht worden waren. Als im Mai schließlich die Überreste der anderen Verstorbenen repatriiert werden konnten, wies das Tasmanian Aboriginal Centre darauf hin, daß allein das Londoner Museum noch Überreste von rund zweihundert weiteren Aborigines besäße.[70]

Die aktuellen Anstrengungen zur wissenschaftlichen Besitzstandswahrung korrespondieren mit Motiven und Verhaltensweisen aus der Zeit, in der die heute verteidigten Bestände erworben wurden. Schon damals standen sie keineswegs nur im Kontext reinen Erkenntnisinteresses, sondern waren in erheblichem Maße auf die Ansammlung symbolischen Kapitals ausgerichtet. Das galt zunächst sowohl für die Wissenschaftler in der Peripherie wie in den Zentren des Kolonialismus und für deren Korrespondenten und Lieferanten. Nach der Durchsetzung des Rassenkonzepts und seiner Popularisierung durch museale Inszenierungen, Weltausstellungen und Völkerschauen war es als rassistisches symbolisches Kapital auch breiteren Bevölkerungsschichten zugänglich.

Die großen Knochensammlungen übten eine eigene Anziehungskraft aus, so daß es als Verpflichtung galt, Blumenbach für seine als Weltwunder geltende Schädelsammlung neue Fundstücke oder wenigstens deren Abdrücke zu übersenden oder Morton mit zusätzlichen Materialien für seine kraniologischen Studien zu versorgen. Einige Sammler entwickelten, wie Barnard Davis, eine regelrechte Manie und sollen nach dem Urteil ihrer Zeitgenossen schon die Köpfe der Lebenden als potentielle Schädel ihrer Sammlung betrachtet haben. Davis brachte es mit dieser Haltung schließlich auf eintausendvierhundertvierundsiebzig Exemplare, so daß seine Sammlung als »wahrhafte Schatzkammer« galt.[71]

---

70 | Vgl. u.a. The Guardian, 24. 2. 2007 (»Fight for Aboriginal Ancestors Goes on«), Sydney Morning Herald, 25. 2. 2007 (»Aboriginal Remains Case Boon to Lawyers«), The Age, 11. 3. 2007 (»High Cost of Bitter Battle of the Bones« – dort auch der Hinweis auf die Position des Direktors des National History Museums), Tasmanian Aboriginal Centre, Presseerklärung vom 27. 3. 2007 (»Aborigines are able to collect human remains now scientists at Natural History Museum have finished testing them«), Reuters, 10. Mai 2007 (»Australian Aboriginal Bones in London to go Home«), ABC – PM, 14. 5. 2007 (»Aboriginal Remains Return to Tasmania« – mit dem Hinweis auf die weiteren sterblichen Überreste).

71 | Helen MacDonald: Human Remains, S. 105 (»a veritable treasure-house«), zu Davis siehe a.a.O., S. 96ff.; zu Blumenbach u. Morton vgl.

Beim Aufbau öffentlicher Sammlungen wirkten gewöhnlich unterschiedliche Faktoren zusammen. Der ›Führer durch die anthropologische Schausammlung‹ des Naturhistorischen Museums in Wien etwa, das seinen berüchtigten Rassensaal aufgrund anhaltender Proteste erst 1996 schloß, führt dessen Geschichte auf die kaiserlichen Naturalienkabinette zurück, in denen eine zeitlang auch »Menschenpräparate, beispielsweise Angelo Soliman« zu sehen waren.[72] Als »Grundstock« seiner Bestände werden die »von der Expedition ›Sr. Maj. Fregatte Novara‹ gesammelten anthropologischen Objekte« bezeichnet, die durch »Ankauf, Spenden und Legate« sowie durch die »österreichische Kriegsmarine« ergänzt worden wären, deren Schiffe den Befehl hatten, »auf ihren Fahrten nach Übersee Musealobjekte zu sammeln«.

Zu den Geschenken von privater Seite gehörten unter anderem ein »Eskimoschädel aus Grönland«, »Rassenschädel aus niederländisch Indien«, »drei Malayenschädel«, »ein Skelett aus der Südsee«, »zwei Bantuschädel vom Stamme der Betschuana«, »Schädel von den Sunda-Inseln«, »Schädel von Javanern und Maduresen«, »[z]wei Guanschen-Schädel«, »Schädel von einem Begräbnisplatz in Bangkok«, »Schädel von Neu-Guinea, Celebes, Borneo, Java und Sumatra«, über die der Spender mitteilt, es handle sich um »reine Rassenschädel« von Menschen, die ihm »noch bei Lebzeiten bekannt waren« und die er allesamt eigenhändig »präpariert« habe, »Schädel von Bogamojo, Ostafrika« und »Nossi Bé, Madagaskar«, »drei Skelette von Japanern«, »Schädel von den Philippinen« und »ein vollständiges Negrito-Skelett«, »Schädel au[s] Neu-Seeland«, »13 Schädel, hauptsächlich von Massai«, »298 Skelette aus altägyptischen Flachgräbern«, »eine große Anzahl von Batak-

---

John Gascoigne: The German Enlightenment and the Pacific, S. 167f. u. C. Loring Brace: ›Race‹ is a Four-Letter Word, S. 84.

72 | Zum Rassensaal vgl. Wulf D. Hund: Negative Vergesellschaftung, S. 27ff., Marek Kohn: The Race Gallery; Andreas Mayer: Museale Inszenierung von anthropologischen Fiktionen; die folgenden Zitate stammen aus Johann Szilvássy: Anthrolopogie, S. 25 (›Soliman‹, ›Fregatte Novara‹), 26 (›Ankauf‹, ›Kriegsmarine‹, ›Übersee‹), 28 (›Eskimo‹- bis ›Guanschen‹-Schädel), 30f. (›Begräbnisplatz‹ bis ›präpariert‹), 31 (Schädel aus ›Ostafrika‹ bis ›Neu-Seeland‹), 35 (›Massai‹), 36 (›Flachgräber‹), 37 (›Sumatra‹), 38f. (›Ovamboland‹, ›Zulu-Stamm‹), 43 (›Australier‹), 28 (›Indianerschädel‹), 32 (Südasien, Rapanui, Ceylon), 37 (Argentinien), 38 (Feuerland), 39 (›Botokuden‹-Skelett, ›Beduinenschädel‹), 41 (›Baskenschädel‹ u. ›Rassenschädel‹), 43 (›Japaner‹), 32f. (›205 Skelette‹), 36 (›Schädel eines Tasmaniers‹).

Schädeln« aus »Sumatra«, »27 Schädel aus West-Ovamboland«, »[z]wei Schädel vom Zulu-Stamm in Afrika« und »Skelette von Australiern aus dem Kimberley-Distrikt«, übersandt »von einer katholischen Mission«.

Zu den Erwerbungen rechneten »[f]ünf Indianerschädel aus Nordamerika [...] um 140 Gulden«, »44 Schädel bzw. Skelette südasiatischer Völker«, »16 Schädel von der Osterinsel Rapanui [...] um 159 Gulden«, »14 Schädel aus Ceylon«, »59 Schädel von Calchaqui aus Nordwest-Argentinien«, »15 Schädel von Feuerland-Indianern«, »das Skelett eines Botokuden«, ein »Beduinenschädel«, »fünf Baskenschädel«, erworben »im Tausch gegen Kopien des Verduner-Altars in Klosterneuburg«, »verschiedene Rassenschädel« – »Hindu«, »Birmesen«, »Chinesen«, »Siamesen«, »Nias«, »Australier« – gekauft »um 700 Kronen«, »Schädel und Gipsabgüsse von Japanern [...] auf dem Tauschwege« und anderes mehr.

Zu den von den k. u. k. Kapitänen, Offizieren und Schiffsärzten mitgebrachten Exponaten gehörten »205 Skelette von Melanesiern von den Salomonen-Inseln«, die nach deren eigenem Zeugnis schwer zu beschaffen waren, weil »die ihre Todten hoch verehrenden Insulaner« die »Begräbnisplätze der Eingeborenen [...] scharf bewachten«, so daß der »Sammler [...] in dieser Gegend einzig und allein auf den Raub angewiesen« war. Als »[e]ines der wertvollsten Stücke der Sammlung« wird »der Schädel eines Tasmaniers« bezeichnet. Er war einem Fregattenkapitän 1905 vom Museumsdirektor in Hobart geschenkt worden, nachdem er zuvor vergeblich versucht hatte, für die ihm zu diesem Zweck bewilligte Summe von »tausend Kronen« den »Schädel eines eingeborenen Tasmaniers«, diesem »seit langen Dezennien ausgestorbenen Volksstamme«, zu erwerben.

Für die am Austausch menschlicher Überreste beteiligten Privatleute verbanden sich häufig ganz profane Motive mit ihrem Handeln. Helen MacDonald hat gezeigt, daß die Erwartung von Ansehen und Ehre zur »politischen Ökonomie des Knochensammelns« gerechnet werden muß.[73] Am Beispiel zweier privatgelehrter Anthropologen aus Tasmanien, einem Arzt und einem Juristen, macht sie deutlich, wie deren Streben nach Anerkennung durch die Wissenschaft des Mutterlandes sie auf der Suche nach Knochen von Tieren und Menschen zu enormen Anstrengungen trieb. Der eine wurde für die Übersendung

---

73 | Helen MacDonald: Human Remains, S. 108 (»political economy of bone collecting«); zum folgenden siehe S. 114 (»I suppose there is no further chance of obtaining a skeleton of ~~a male & female~~ one of the aboriginal human inhabitants, or a pair, male & female?«) u. 119ff. (vollständige Skelette).

eines vollständigen Walskeletts mit einer Goldmedaille des Londoner Royal College of Surgeons ausgezeichnet. Der dortige Konservator ließ freilich unverblümt durchblicken, daß er auch auf andere Knochen erpicht war: »Ich vermute, daß es darüber hinaus keine Möglichkeit gibt, das Skelett eines der ~~männlichen & weiblichen~~ ursprünglichen menschlichen Bewohner, oder ein Paar, männlich & weiblich, zu bekommen?«. Der andere war bei der Beschaffung menschlicher Überreste ungleich erfolgreicher und sandte unter anderem vollständige Skelette an das Anthropological Institute of Great Britain, das Royal College of Surgeons, das Institut Royal des Sciences Naturelles de Belgique und als persönliches Geschenk auch an Barnard Davis.

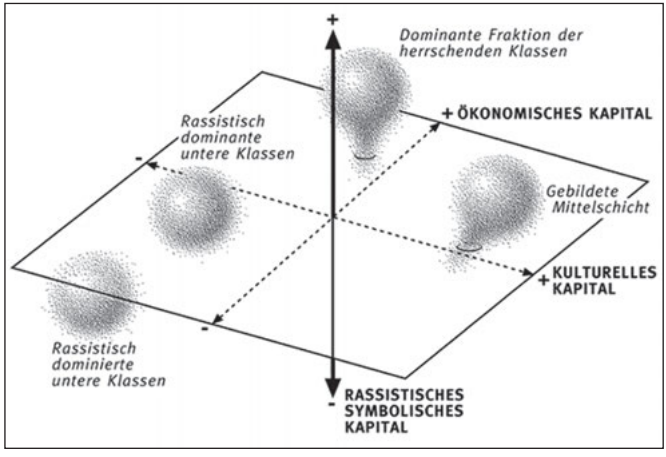


Abb. 2.8 Wohlfeile Teilhabe: Rassistisches symbolisches Kapital

Während sich die am Knochenhandel beteiligten Wissenschaftler, kolonialen Honoratioren und Privatgelehrten, Militärs, Reisenden und andere Gedanken um das mit ihrem Beitrag zur Forschung verbundene Renommee machten, ergaben sich aus den mit ihrer Hilfe akquirierten Sammlungen mit deren popularisierender Zurschaustellung für das Publikum andere Möglichkeiten der Teilhabe. Sie lassen sich mit Anja Weiß in Anlehnung an Pierre Bourdieu als Erwerb rassistischen symbolischen Kapitals begreifen (vgl. Abb. 2.8).[74]

74 | Abb. 2.8: Die Graphik stammt aus Anja Weiß: Rassismus als symbolisch vermittelte Dimension sozialer Ungleichheit, S. 95; ich bedanke mich herzlich für die Erlaubnis, sie hier abdrucken zu dürfen. Die Skizze zeigt oberhalb der Ebene traditionelle Klassenverhältnisse mit einer stark mit ökonomischem Kapital ausgestatteten Oberschicht, einer gut

Die Entwicklung des modernen, auf den Rassenbegriff gestützten Rassismus ging mit einer dramatischen Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse einher. Die Auflösung feudaler Abhängigkeiten und Monetarisierung sozialer Beziehungen führte zur Herausbildung breiter, eigentumsloser und depravierter Unterschichten. So entschieden deren soziale Lage von sozialistischen Kritikern der Entwicklung den kapitalisierten Produktionsverhältnissen angelastet wurde, so entschlossen führten sie liberale und konservative Stimmen auf die natürliche Unfähigkeit derer zurück, die ihr ausgeliefert waren.

In England etwa wurden sie gleich doppelt rassisiert: als degenerierte Unterschichten im allgemeinen und ethnisierte Iren im besonderen. Thomas Malthus verglich die einheimischen Unterklassen mit den kolonialen Wilden. Beide galten ihm als faul, könnten nicht planen und wären unfähig, sich zu vervollkommnen. Weil die unteren Klassen sich unkontrolliert vermehrten und gleichzeitig nur aus Not arbeiteten, müßte ihr »Elend« als »Folge der Naturgesetze« betrachtet werden, die regelmäßig dazu führten, daß ihre überschüssigen Teile verhungerten.[75] Stammten diese dann auch noch aus Irland, wurden sie zusätzlich als Monster dubioser Herkunft karikiert. Sie galten als »weiße Neger« oder »affenartige Kelten«, sollten, wie es in einem Vortrag vor dem Anthropological Institute hieß, einen »kleineren Gesichtswinkel und eine Tendenz zur Prognathie« haben und wurden als »afrikanoid« beschrieben.

Mit der zunehmenden Organisation ihrer Interessen und der Erkämpfung politischer Rechte wurden Fragen der sozialen Integration der Unterschichten auch für die herrschenden Klassen von Bedeutung. Umgekehrt schien für jene mit dem Angebot von rassistischem symbolischem Kapital ein Teilhabeversprechen verbunden, das sich nicht nur auf ideologische Alimentierung bezog. Die Popularisierung des Rassismus war ein sozialer Prozeß, an dem neben den Produzenten und Vertreibern von Kolonialwaren, den Organisatoren von Völkerschauen, Veranstaltern von Weltausstellungen oder Direktoren von

---

mit kulturellem Kapital versorgten bildungsbürgerlichen Mittelschicht und unteren Klassen, denen es an kulturellem und ökonomischem Kapital mangelt. Gegenüber rassistisch diskriminierten anderen, die hier unterhalb der Ebene angeordnet sind, verfügen sie aber (wie Oberschicht und Mittelschicht) über rassistisches symbolisches Kapital.

75 | Thomas Malthus: Das Bevölkerungsgesetz, S. 91 u. passim; zum folgenden siehe L. Perry Curtis Jr.: Apes and Angels, S. 13 (»white Negros«, »simian Celt«), 19 (»lower facial angle and a tendency to prognathism«), 20 (»Africanoid«).

Völkerkundemuseen breite soziale Schichten teilnahmen. Die einen stellten für die anderen Szenarien für eine »harmonisierende Gesellschaftsinterpretation« zusammen, die »ein zentrales Identitätsangebot« machte: »die Zugehörigkeit zur Herrenrasse«.[76]

Es ist deswegen kein Zufall, daß dieser Zusammenhang in der zeitgenössischen Soziologie und Psychologie reflektiert wurde. Sigmund Freud spricht ihn in Verbindung mit der angeblichen »Erkenntnis« an, »daß jede Kultur auf Arbeitszwang und Triebverzicht beruht«. Die »zurückgesetzten Klassen« der »Unterdrückten« würden unter solchen Bedingungen »eine intensive Feindseligkeit gegen die Kultur entwickeln, die sie durch ihre Arbeit ermöglichen, an deren Gütern sie aber einen zu geringen Anteil haben«. Daraus resultiere eine »Kulturfeindschaft« der Unterschichten, die tendenziell systemgefährdend sei. Allerdings könnten die, denen der Zugang zur materiellen Kultur verwehrt wäre oder würde, immerhin an den Kulturidealen beteiligt werden, die nicht zuletzt auf der Grundlage des »Vergleichs mit anderen Kulturen« formuliert würden. An ihnen könnten nicht nur »die bevorzugten Klassen«, »sondern auch die Unterdrückten [...] Anteil haben, indem die Berechtigung, die Außenstehenden zu verachten, sie für die Beeinträchtigung in ihrem eigenen Kreis entschädigt«.[77]

Ungleich kritischer beschäftigte sich Max Weber mit der »ethnischen Ehre«, die er mit einem »Gemeinschaftshandeln« in Verbindung brachte, das »rein negativ« wäre. Es stärke durch die »Abstoßung und Verachtung der Andersgearteten« als »positive Kehrseite« das »Gemeinschaftsbewußtsein der Gleichgearteten«.[78] Insofern sei »ethnische Ehre« eine »Massenehre« und »jedem, der [... einer] subjektiv geglaubten Abstammungsgemeinschaft angehört, zugänglich«. Erläutert wird das am Beispiel des »poor white trash«, den »besitzlosen [...] Weißen der amerikanischen Südstaaten«. Sie wären »in der Sklavereiepoche die eigentlichen Träger der [...] Rassenantipathie« gewesen, »weil gerade ihre soziale ›Ehre‹ schlechthin an der sozialen Deklassierung der Schwarzen hing«.

---

76 | Martin Roth: Xenophobie und Rassismus in Museen und Ausstellungen, S. 55.

77 | Sigmund Freud: Die Zukunft einer Illusion, S. 144 u. 146f.

78 | Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 308 (›ethnische Ehre‹), 303 (›Gemeinschaftshandeln‹, ›negativ‹), 305 (›Abstoßung‹ etc.); alle folgenden Zitate finden sich a.a.O., S. 309.

Die rassistische Entfremdung der Körper

Noch im ausgehenden 17. Jahrhundert hatte die ›Athenian Gazette‹ John Duntons die Frage nach den körperlichen Charakteristika der Schwarzen bei der Auferstehung zwiespältig beantwortet. Zumindest in transzendentaler Hinsicht hielt sie »die Schwärze des Negers für eine unwesentliche Unvollkommenheit« und kam »daher zu dem Schluß, daß er nicht mit dieser Hautfarbe auferstehen, sondern sie in der Dunkelheit des Grabes zurück lassen wird«.[79] Die Farbe der anderen wurde zwar am Maßstab des eigenen Selbstbildes gemessen. Sie galt aber noch als vorübergehend und konnte deswegen abgedungen werden. Die Versklavung der durch sie gezeichneten anderen war göttliche Strafe und weltliches Schicksal. Im Jenseits hingegen durften sie auf Erlösung hoffen.

Die Rassenanthropologen hingegen unterbanden die Auferstehung des Fleisches. Die von ihnen bearbeiteten Körper und Körperteile dienten gleichzeitig der rassistischen Konstruktion von Differenz und ihrer dauerhaften Fixierung. Das wird an einigen der prominenten Beispiele unter den unzähligen Fällen wissenschaftlicher Leichenschändung besonders deutlich.[80] Indem seine aufgeklärten Freunde Angelo Soliman die Haut abziehen und ausstopfen ließen, verweigerten sie das von dessen Tochter mit Hilfe des Bischofs eingeforderte christliche Begräbnis und verwandelten ihn symbolisch in einen Untoten. Diese Metaphysik prägte auch das Schicksal von Sarah Baartman. Sie starb sprichwörtlich unter Geiern, die ihre körperlichen Überreste zu Beweisstücken wuchernder Sexualität und verknöcherter Entwicklungslosigkeit erklärten. Dasselbe Schicksal ereilte El Negro, der wie ein

79 | Zit. n. Roy Porter: Flesh in the Age of Reason, S. 107 (»Taking [...] this blackness of the Negro to be an accidental Imperfection [...] we conclude thence, that he shall not arise with that Complexion, but leave it behind him in the darkness of the Grave«); siehe auch Colin Kidd: The Forging of Races, S. 68.

80 | Vgl. u.a. Walter Sauer: Angelo Soliman u. Gabriele Schuster: Der ›Mohr‹ als Schauobjekt im k. k. Naturalienkabinett Wien sowie den Beitrag von Iris Wigger und Katrin Klein in diesem Band; Clifton Crais, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus u. Zoë S. Strother: Display of the Body Hottentot sowie den Beitrag von Sabine Ritter in diesem Band; Frank Westerman: El Negro u. Caitlin Davies: The Return of El Negro sowie den Beitrag von Stefanie Fock in diesem Band; Vivienne Rae-Ellis: The Representation of Trucanini u. Cassandra Pybus: Community of Thieves sowie den Beitrag von Antje Kühnast in diesem Band.

Tier ausgestopft und zum Prunkstück eines Provinzmuseums wurde. Im Unterschied zu ihm hatte Truganini diese Entwicklung voraussehen können und deswegen vor ihrem Tod gebeten, nicht seziert und präpariert zu werden. Doch auch ihren sterblichen Überresten wurde die letzte Ruhe verweigert.

Rituale der Bestattung bewirken den Einschluß der Toten in die Gemeinschaft der Lebenden. Die ihren Körpern bezeugte Pietät ist Ausdruck ihrer fortdauernden sozialen Existenz. Diese hat auf dem Friedhof ihren legitimen Ort und besteht ebenso in ungestörter Verwesung wie in andauernder Erinnerung. Die Schändung der Leichname kann deswegen durchaus als zweiter, ›sozialer‹ Tod der Toten gesehen werden. Statt die noch zu Lebzeiten von ihnen selbst erwartete und ihnen nach dem Ableben von ihren Angehörigen zugedachte Rolle spielen zu können, wird ihre Totenruhe gestört und ihre Körper werden entfremdet.

Daß dies keine unbeabsichtigte Folge ungezügelter wissenschaftlicher Neugier war, wurde im Prozeß der wissenschaftlichen Leichenschändung von Anfang an deutlich gemacht. Es zeigte sich ebenso in der Empörung von Angehörigen der Betroffenen wie durch öffentlichen Protest. Es zeigte sich aber auch im Verhalten der Sammler und Forscher, die das mit ihren Taten verbundene Unrechtsbewußtsein freilich durch die Betonung ihrer wissenschaftlichen Bedeutsamkeit mehr als aufzuwiegen meinten. Das erforderte zwar individuelle Entscheidungen, die aber durch das gesamte System rassistischer Auffassungen und Verhältnisse gestützt und legitimiert wurden. Deswegen konnten sich auch jene, die sich kritisch gegen einzelne seiner Elemente wandten, an dessen Reproduktion beteiligen.

Das verdeutlicht das Verhalten Franz Boas', der während seines Studiums der Anthropologie und Ethnologie an der allgemein anerkannten Hierarchie der Kulturen zu zweifeln begonnen hatte. Auf einer Reise zu den Inuit notierte er sich, die angeblich Zivilisierten hätten kein Recht, auf die sogenannten Primitiven herabzublicken. Seine Überlegungen wurden durch eigene Erfahrungen genährt. In Deutschland breitete sich der Antisemitismus an den Universitäten aus und bestärkte seinen Entschluß zur Auswanderung. In den Vereinigten Staaten wandte er sich gegen die Diskriminierung der Afroamerikaner. Die Zurückführung kultureller und sozialer Differenzen auf angebliche Unterschiede der Rassen hielt er für Unsinn.

Beim Studium der verschiedenen Kulturen griff er allerdings auf herkömmliche Methoden zurück. Sie setzten nur bedingt auf Feldforschung. Daneben nutzten sie die Segnungen des Imperialismus und untersuchten ihre Objekte bei Völkerschauen und auf Weltaus-

stellungen. Boas arrangierte eine Reise von vierzehn Kwakiutls aus British Columbia zum Chicago World's Fair von 1893. Die dort ebenfalls ausgestellten Inuit aus Labrador weckten sein Interesse an der Fortsetzung früherer Studien. So schrieb er dem Abenteurer und Entdecker Robert Peary, ob er ihm nicht einen Eskimo mittleren Alters mitbringen könnte und erklärte, das wäre von großer wissenschaftlicher Bedeutung. Der hatte dann bei der Rückkehr von seiner nächsten Expedition neben zahlreichen Gerätschaften, Schlitten, Zelten und Kleidern gleich sechs Inuit an Bord.

Vier von ihnen verstarben bald. Der erste Tote war Qisuk, nach dessen Ableben es zu einem solchen Streit zwischen Ärzten und Anthropologen kam, daß die Presse darüber berichtete. Sie einigten sich schließlich darauf, daß zunächst die Ärzte den Leichnam sezieren und anschließend die Anthropologen das Skelett präparieren sollten. Neben der Vermehrung wissenschaftlicher Erkenntnisse mußten sie indessen auch noch ein moralisches Problem lösen. Qisuk war nämlich Witwer gewesen und hatte deswegen seinen kleinen Sohn Minik mit nach New York gebracht. Angesichts des Presserummels konnte dem eine Trauerfeier nicht vorenthalten werden.

Die wissenschaftlichen Leichenschänder inszenierten deswegen ein Scheinbegräbnis. Ein Holzstamm wurde in Tücher gewickelt und bei einbrechender Dämmerung in Miniks Anwesenheit nach ›Art der Eskimos‹ beigesetzt, so daß der Knabe von seinem toten Vater Abschied nehmen konnte. Franz Boas hielt das für eine gute Idee. So wäre dem Knaben und den anderen Eskimos der Schock der Einsicht erspart geblieben, daß der tote Qisuk zerlegt und präpariert worden war.

Dabei sollte es freilich nicht bleiben. Minik wurde von der Familie des Mannes adoptiert, der die Knochen seines Vaters gereinigt und gebleicht hatte. Zunächst wußte er weder vom Streit der Fakultäten noch von dem wenig später erschienenen Artikel über Untersuchungen an Qisuks Hirn. Schließlich aber stieß er auf die Wahrheit. Während er vergeblich die Herausgabe der Gebeine seines Vaters verlangte, schmückte die Presse sein Bemühen bis zur makaberen Begegnung zwischen Vater und Sohn aus. Das Magazin des San Francisco Examiner illustrierte seinen Bericht ›How the ›Scientific Subject‹ Struggled Against His Destiny‹ mit einer Zeichnung, auf der Minik erschrokken vor dem in einer Glasvitrine ausgestellten Skelett seines Vaters zurückweicht (vgl. Abb. 2.9).[81]

---

81 | Abb. 2.9: San Francisco Examiner, 9. 5. 1909; die Seite ist abgebildet in Kenn Harper: Minik, S. 144f., die in den Artikel integrierte

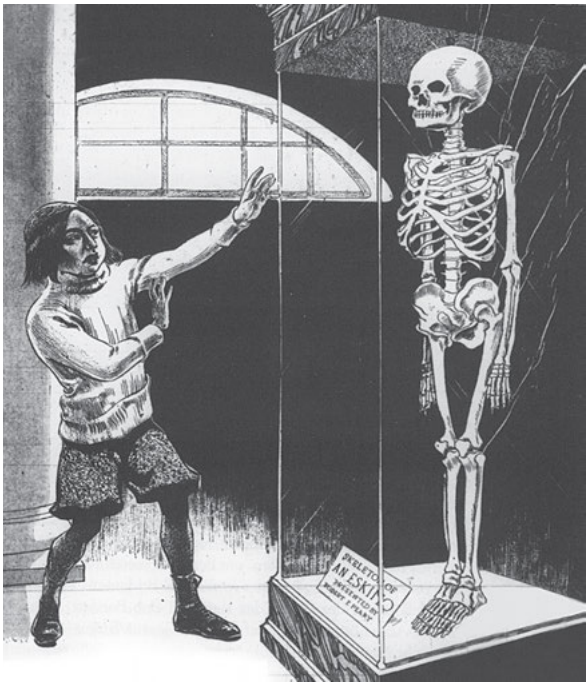


Abb. 2.9 A skeleton in the closet: Familientreffen im Museum

Minik hat sich von diesen Erlebnissen nicht erholt. Er pendelte zwischen den Vereinigten Staaten und Grönland hin und her, ohne heimisch werden zu können. Nach eigenen Worten fühlte er sich verschleppt und nirgendwo zu Hause. Noch in jungen Jahren starb er als Holzfäller in New Hampshire. Robert Peary, der behauptete, den Nordpol erreicht zu haben, wurde dafür zum Admiral ernannt und vom Kongreß in einem Festakt geehrt. Franz Boas beschaffte weiterhin Knochen, wurde Mitbegründer der American Anthropological Association und gilt heute als einer jener Wissenschaftler, die entscheidend zur Diskreditierung des Rassismus beigetragen haben.[82]

Jahrzehnte später erklärte seine Schülerin Margaret Mead, ihr sei

Graphik wurde aus dem Kontext herausgelöst und wird hier isoliert und leicht bearbeitet wiedergegeben.

82 | Vgl. Kenn Harper: Minik, S. 41f. (Boas Interesse an Eskimos), 97ff. (Streit um Qisuks Leichnam und die Scheinbestattung), 103 (Artikel über Qisuks Gehirn), 59ff. u. 101f. (Adoption Miniks, Beteiligung seines Adoptivvaters an der Aufbereitung des Skeletts seines Vaters), 142ff. (Rolle

selbst im Falle eines Atomkrieges um die Menschheit nicht bange – vorausgesetzt, es blieben nicht nur ein paar Eskimos übrig.[83] Sie faßte damit jene Haltung in Worte, die auch dafür verantwortlich war, daß Minik, den sein Adoptivvater häufiger zur Arbeit mitnahm, im naturgeschichtlichen Museum zwischen einer großen Zahl kultureller Artefakte aus der Arktis spielen konnte, wo allerdings auch ausgestopfte Schlittenhunde ausgestellt waren und wo sich irgendwo das Gehirn und das Skelett seines Vaters befanden. Die Kultur der Eskimos sollte Ausdruck der Lebensweise eines Naturvolkes sein. Sie wurde deswegen wie selbstverständlich im Naturkundemuseum ausgestellt. Wenn dort auch deren ausgestopfte oder skelettierte Produzenten zu sehen waren, so einfach darum, weil sie wie die Überreste von Sauriern oder Frühmenschen als Zeugnisse einer vergangenen Entwicklungsepoche der Menschheit galten.

Die Rollen von Franz Boas, dem Leiter der anthropologischen Abteilung des Museums, und Minik, dem dort gelegentlich spielenden überlebenden Mitglied einer aufgrund seiner Bitte herbeigeschafften Gruppe von Menschen und Sohn eines im Museum zu Studienzwekken verwahrten Gerippes, unterschieden sich deswegen fundamental. Der eine blickte an diesem Ort auf die Geschichte der Natur und der Menschheit zurück, als deren Erbe er sich wußte. Der andere sollte dieser Geschichte angehören und wurde gleichsam in den Status eines lebenden Fossils versetzt. Seine Knochen waren nur vorübergehend noch mit jenem Fleisch umgeben, das sein Adoptivvater von den Gebeinen seines Vaters schon gelöst hatte. Seine Bewegung zwischen den Exponaten aus der Arktis war auf ein Ende ausgerichtet, an dem er selbst zum Sammlerstück geworden sein würde.

Die museale Szene läßt sich als Sinnbild rassistischer Diskriminierung lesen. Der zwischen Exponaten spielende Knabe verkörperte einen Prozeß der Desozialisation, in dem der soziale Tod gleich mehrfach prä-

---

der Presse), 218 (Minik über sein Leben zwischen zwei Welten), 225 (Miniks Tod), 65 (Miniks Spiele im Museum).

83 | Vgl. James Baldwin, Margaret Mead: Rassenkampf – Klassenkampf, S. 105: »Könnte mir jemand garantieren, daß es möglich sei, eine Million gebildeter Menschen – Menschen die Zugang zu sämtlichen schriftlichen Zeugnissen der Vergangenheit und der Wissenschaft besitzen –, in einem Atomkrieg zu retten, [...] so würde ich mir keine Sorgen mehr machen. Mit einer Million Menschen könnten wir neu anfangen. [... Falls aber nur] ein paar Eskimos übrigbleiben [..., kann] [n]iemand [...] mit Sicherheit sagen, ob wir mit der Kultur der Eskimos und einer ruinierten Erde jemals wieder dahin kämen, wo wir jetzt sind«.

sent war. Als Inuit hatte man ihn zu Studienzwecken seinen herkömmlichen Lebensverhältnissen entrissen. Als Waise waren seine verwandtschaftlichen Verbindungen zerstört worden. Als Kind zeigte ihm die Ausstellung, daß er nur eine Vergangenheit, aber keine Zukunft hatte. Als Adoptivsohn verdeutlichte er, daß Überleben nur zum Preis völliger Assimilation möglich war. Das in den Asservaten ruhende Skelett seines Vaters zeugte darüber hinaus davon, daß ihn der soziale Tod nach seinem physischen Dahinscheiden noch einmal ereilen könnte.

Der organisierte wissenschaftliche Leichenraub sorgte dafür, daß Sterbende wie deren Nachkommen nicht sicher sein konnten, was mit den Körpern von Verblichenen geschehen würde, und der anthropologische Umgang mit den sterblichen Überresten der anderen versetzte diese in eine von der Kulturzeit deutlich unterschiedene Naturzeit. Aus der einen meinten dank der Popularisierung des Rassismus nicht nur die Wissenschaftler in ihre eigene Vergangenheit blicken zu können, in der sich die imaginierten Vorfahren aber nicht in einem verspäteten Aufbruch befanden, sondern in einem Museum der Vorzeit gestrandet zu sein schienen. Aus der anderen, so wurden die Diskriminierten beschieden, gab es, wenn nicht lediglich den resignierten, so bestenfalls den mitleidheischenden Blick jener, deren einzige Hoffnung im Wohlwollen ihrer zivilisierten Artgenossen lag. Hinsichtlich der philosophischen wie der profanen Dimension des Menschseins wurden die nichtweißen Rassen so konstruiert, daß sie während des Lebens außer sich und noch nicht einmal im Tode bei sich sein sollten.

Diese elementare Entfremdung wurde nicht nur theoretisch begründet, sondern auch praktisch sichtbar gemacht. Am Ende standen die Besucher von Völkerkundemuseen und Völkerschauen vor ethnographischen Inszenierungen und Spektakeln, die das anthropologisch gesicherte Skelett rassistischen Wissens mit den kulturellen Artefakten und Gebräuchen exotischer Unterentwicklung umhüllten. Doch der vermeintlich spontane und unverstellte alltägliche Blick auf solche Demonstrationen der Differenz, für den beispielsweise die Weltausstellung von 1893 in Chicago mit dem Slogan »To see is to know« warb, war schon durch seine Inszenierung getrübt. In Chicago hätte das allein deswegen allgemein auffallen müssen, weil eine zeitgenössische Broschüre kritisierte, daß die farbigen Amerikaner nicht an der Konzeption und Durchführung der Ausstellung beteiligt worden waren.[84]

84 | Vgl. Wells, Ida B., Frederick Douglass, Irvine Garland Penn, Ferdinand L. Barnett: The Reason Why the Colored American is Not in the World's Columbian Exposition; zum folgenden vgl. Christopher Robert Reed: ›All the World is Here!‹ u. Robert W. Rydell: All the World's a

Sie nahmen trotzdem in unterschiedlichster Weise an ihr teil oder riefen dazu auf, sie zu boykottieren, besuchten sie während des Colored American Day oder sprachen über sie auf dem World's Congress of Representative Women und dem World's Congress on Africa, die gleichzeitig stattfanden. Selbst wenn sie sich nicht für die Weltausstellung interessierten, mußten sie freilich auf gehässige Karikaturen in der Presse gefaßt sein. Und wenn sie als Besucher kamen, sahen sie schon in der Anlage der Ausstellung rassistische Implikationen – deren ethnologischer Teil war als »evolutionäre Hierarchie« arrangiert. Außerdem trafen sie in der Hall of Agriculture auf ehemalige Sklaven, die kleine Baumwollballen als Souvenirs verkauften oder auf Nancy Green, die noch als Sklavin geboren worden war und jetzt Aunt Jemima darstellte, um für die gleichnamige Pfannkuchenmischung zu werben. Vor dem Dahomey village stießen sie auf ein Schild, das die Besucher bat, die Afrikaner nicht dadurch zu beleidigen, daß man sie auf das Thema Kannibalismus ansprach. In der Sonderausgabe des ›Cosmopolitan‹ hieß es in diesem Zusammenhang über einen Gang durch die Ausstellung: »Das Dahomey-Dorf liegt, was die räumliche Distanz anbelangt, jenseits des Riesenrads, doch wer weiß wie viele tausend Jahre von uns entfernt, was Erscheinungsbild, Lebensweise und Tradition betrifft«. Dort könnte man auch die Zubereitung von Mahlzeiten beobachten: »die Köche sehen so aus, wie im Erdkundeunterricht Kannibalen dargestellt wurden«.

Der tatsächliche Konsumtionsprozeß menschlicher Körper verlief indessen anders. Die wissenschaftlichen Kommentatoren der Ausstellung verstanden sie als »illustrierte Enzyklopädie der Menschheit«, welche »die Stufen des zivilisatorischen Fortschritts [...] bis in die Gegenwart« verdeutlichen würde.[85] Ihr rassistisch hierarchisiertes

---

Fair, S. 38ff. (Teilnahme, Boykott), Bridget R. Cooks: Fixing Race. Visual Representations of African Americans at the World's Columbian Exposition u. Michael D. Harris: Colored Pictures, S. 68 – 82 (Karikaturen), Lee D. Baker: From Savage to Negro, S. 57 (»evolutionary hierarchy«), Anna R. Paddon, Sally Turner: African Americans and the World's Columbian Exposition, S. 29f. (Hall of Agriculture, Aunt Jemima, Kannibalismus), Maurice M. Manring: Slave in a Box, S. 75ff. (Aunt Jemima), Julian Hawthorne: Foreign Folk at the Fair, S. 572 (»Beyond the great wheel, as to spacial distance, and who can tell how many thousand years away from us as to appearance, modes of life and traditions, is the Dahomey village«, »the cooks have the appearance given in school geographies to cannibals«).

85 | Zit. n. Curtis M. Hinsley: The World as Marketplace, S. 346

Menschenbild schloß die angemaßte Verfügungsgewalt über fremde Körper als Objekte der Forschung umstandslos ein. »[V]iele der menschlichen Exponate der Ausstellung überlebten ihre öffentliche Zurschaustellung nicht«, weil extreme Umstellungen von Ernährung und Klima für sie zum Teil gravierende gesundheitliche Folgen hatten: »Dann übernahmen ihre haltbar gemachten sterblichen Überreste eine Rolle als Musterexemplare in dem neu gegründeten Museum in Chicago, wo Boas als Kurator arbeitete«.

Boas selbst betonte in einem Beitrag über den anthropologischen und ethnologischen Teil der Ausstellung, dort würde eine »sehr reichhaltige Sammlung von Schädeln und Skeletten die Anatomie der menschlichen Rassen veranschaulichen«. Gleichzeitig verwies er darauf, daß »die Methoden zum Studium der Anatomie der Rassen durch eine Reihe der wichtigsten bei anthropologischen Untersuchungen benutzten Apparaturen deutlich gemacht« würden. Skelette und Gebräuche fanden sich so vereint, daß sie die Vorstellung einer ›viele tausend Jahre‹ betragenden historischen Kluft zwischen den Ausgestellten und den Zuschauenden zuließen. Das Motto ›To see is to know‹ zeigte sich verbunden mit dem »Triumph höherer über niedrigere Rassen« und prägte die Perspektive einer Wahrnehmung, die mehr umfaßte als »spontane visuelle Eindrücke«. Sie machte suprematistische weiße Rassensubjekte zum Mittelpunkt eines Beobachtungsprozesses, in dem die ganze Weltgeschichte teleologisch auf sie zuzulaufen schien.[86]

Die dabei auch bildlich festgehaltene angebliche Distanz zwischen den sozial konstruierten und wissenschaftlich sanktionierten Rassen stand in einer langen Tradition. Die Durchsetzung der perspektivi-

(»illustrated encyclopedia of humanity«, »the steps of progress of civilization [...] up to the present time«); die beiden anschließenden Zitate stammen von Elisabeth und Stuart Ewen: Typecasting, S. 131f. (»many of the fair's human exhibits did not survive their public exposure«, »Their preserved remains then assumed another role, as specimens in a newly established Chicago museum, where Boas served as curator«); zum folgenden vgl. Franz Boas: Ethnology at the Exposition, S. 609 (»A very full collection of crania and skeletons illustrates the anatomy of human races«, »The methods of studying the anatomy of races are illustrated by means of a series of the principal apparatus used in anthropological investigations«).

86 | Raymond Corbey: Ethnographic Showcases, S. 338 (Motto), 341 (»triumph of higher races over lower ones«), 361 (»spontaneous visual perception« etc.).

schen Ermächtigung des subjektiven Blicks und seiner konstitutiven Bedeutung für die europäische Sicht der Welt durch die Kunst der Renaissance fiel nicht von ungefähr mit der Erweiterung des durch sie geprägten Weltbildes zusammen. Seit Piero della Francesco Portraits und Triumphe der Battista Sforza und des Federico da Montefeltro vor ein landschaftliches Panorama gestellt hat, zu dem wie selbstverständlich die Schiffe auf Foglia und Metauro gehören, mündeten Europas Flüsse in Meere, die nicht länger Grenzen der Macht und des Wissens, sondern Verbindungswege für Entdecker und Eroberer, Händler und Missionare, Piraten und Siedler markierten. Der auf materielle wie ideelle Bereicherung zielende Geist des Kolonialismus nahm hier seinen Ausgang und führte binnen kurzem zur Endeckung einer neuen Welt.

Die Zentralperspektive begleitete aber nicht nur die subjektive Gestaltung und Aneignung des Raums, sondern ermöglichte auch seine akribische Vermessung. Die zu ihrer Verfeinerung propagierten Vorrichtungen von Albrecht Dürers ›Unterweisung der Messung‹ für perspektivische Darstellungen bis zu Johann Christian Gustav Lucaes Zeichenapparat für Schädelknochen reichen von der Inbesitznahme Amerikas bis zur Systematisierung der Menschenrassen. Nicht von ungefähr hat dabei Albrecht Dürer seinen ›Zeichner des liegenden Weibes‹ gleichzeitig vor eine fast nackte Frau und eines jener Flußpanoramen plaziert, deren Wasser sich in die schiffbar gewordenen Meere ergossen, an deren fernen Gestaden europäische Männer in allegorische Weiblichkeit gekleidete Kontinente in Besitz nahmen (vgl. Abb. 2.10, a – c).[87]

Die Raster der Vermessung legten sich wie ein Netz der Inbesitznahme über Länder und Leute. Die Ordnung der Breitenkreise und Meridianlinien wiederholte sich in den gewaltdurchzogenen Mustern des Kolonialismus, die von der Optimierung der Körperverstauung auf den Sklavenschiffen bis zu den von Peitschenhieben hinterlassenen

87 | Abb. 2.10 (a – c): Die Abbildungen zeigen a) Albrecht Dürers ›Zeichner des liegenden Weibes‹ von 1538 (siehe www.mathe.tu-freiberg.de/~hebisch/cafe/duerer/liegendesweib.html); b) Robert Vaughans ›A New and accurate Mappe of the World, drawne according to the best and latest discoveries that have beene made‹ von 1628 (siehe http://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Old_maps_of_the_world); und c) Theodor Galles ›Amerika‹ von ca. 1575 (nach Jan van der Straet) (siehe www.mith2.umd.edu/eada/banner.php).

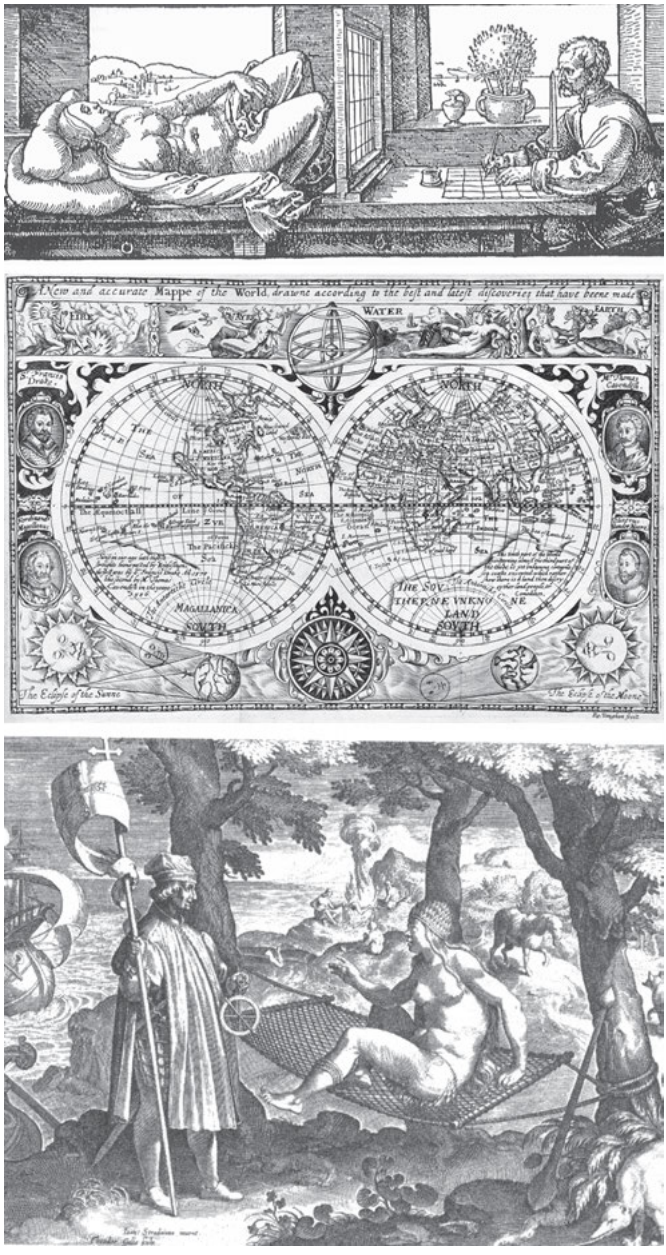


Abb. 2.10 (a – c) Meridiane der Besitzergreifung: Wegweiser für weiße Männer

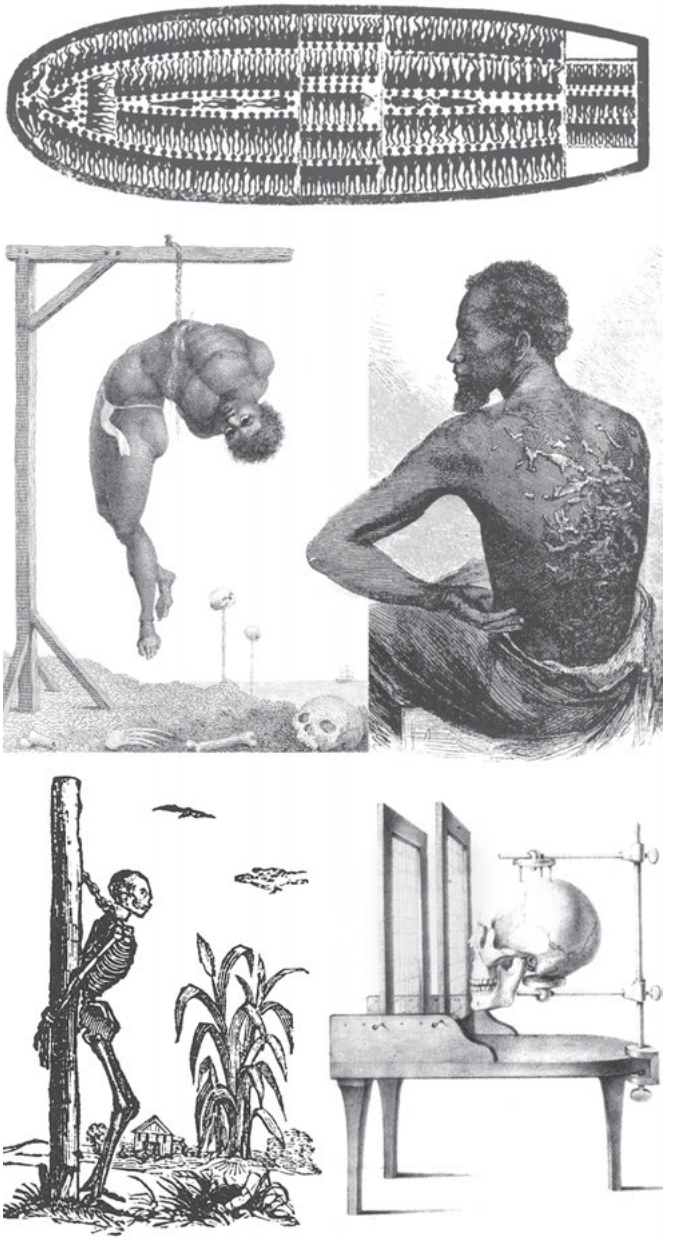


Abb. 2.11 (a – e) Vermessung als Projektion: Die Geschichte der Knochen

Narben auf den Rücken der Sklaven reichten (vgl. Abb. 2.11, a – e).[88] Am Ende sollten die Unterdrückten mit ihren Körpern dafür einstehen, daß ihnen Recht geschähe und ihren Knochen ablesen lassen, daß sie ungleichwertig wären. Die Schädel der anderen in den Vermessungsapparaten der Anthropologie waren nur oberflächlich vom geschundenen Fleisch getrennt worden. Statt ihnen objektive Daten abzulesen, projizierten die Beobachter das Wissen über den Verlauf der europäischen Expansion, den transatlantischen Sklavenhandel und die Legitimationsmuster der Unterdrückung auf die Knochen derer, die mit Gewalt auf ihre Seziertische gezerrt worden waren.

Die Blicke der Wissenschaftler folgten der Bildachse Dürers, den Navigationslinien Kolumbus' und dem Verlauf der Sklavenrouten. Sie betrachteten die durch Gewalt und Theorie stigmatisierten Körper der anderen als Beweise für deren Unterlegenheit. Die Knochensammlungen ihrer Museen repräsentierten die von ihnen geschaffene Differenz zur eigenen Vergangenheit und damit den Anspruch, sich selbst der eigenen Schöpfungskraft zu verdanken. Sie waren die wahren Engel der Geschichte, selbstbewußte Repräsentanten des Fortschritts, deren aufgeklärte Erkenntnis eine geschichtsphilosophisch und evolutionstheoretisch unterlegte Dynamik entfaltete, die alle, die ihren Mustern nicht entsprachen, in die Vergangenheit verwies. Dadurch wurden je-

---

88 | Abb. 2.11 (a – e): Die Abbildungen zeigen a) die Darstellung der Ladung eines Sklavenschiffes, von der es verschiedene Versionen gibt (siehe http://hitchcock.itc.virginia.edu/Slavery/return.php?categorynum=5&categoryName=Slave%20Ships%20and%20the%20Atlantic%20Crossing%20(Middle%20Passage u. Marcus Wood: Blind Memory, S. 18 – 36); b) das Bild eines lebendig an den Rippen am Galgen aufgehängten Sklaven aus John Gabriel Stedmans ›Narrative, of a Five Years Expedition, against the revolted Negroes of Surinam‹ von 1796 (siehe http://hitchcock.itc.virginia.edu/Slavery/return.php?categorynum=16&categoryName=Physical%20Punishment,%20Rebellion,%20Running%20Away u. Marcus Wood: Blind Memory, S. 39); c) den geschundenen Rücken eines mißhandelten Sklaven aus ›Harper's Weekly‹ vom 4. 7. 1863 (siehe http://hitchcock.itc.virginia.edu/Slavery/return.php?categorynum=16&categoryName=Physical%20Punishment,%20Rebellion,%20Running%20Away u. Marcus Wood: Blind Memory, S. 267); d) einen angeketteten, skelettierten Sklaven einer Zuckerplantage auf einem Holzschnitt aus ›The Oasis‹ von 1834 (siehe Marcus Wood: Blind Memory, S. 281); e) die Teilansicht eines Zeichenapparates von Johann Christian Gustav Lucae und Detmar Wilhelm Soemmerring (des Sohnes von Samuel Thomas Soemmerring) (siehe Michael Hagner: Geniale Gehirne, S. 95).

ne, die dabei als unentwickelt oder primitiv abgestempelt worden waren, theoretisch in Richtung auf jenes Paradies zurückgetrieben, aus dem sich die eigenen Vorfahren schon vor langer Zeit in die Zukunft aufgemacht haben wollten. Da dessen Tor bekanntlich verschlossen war, konnten sie die Gebeine der an seiner Schwelle Gestrandeten in Ruhe einsammeln, um sie als Zeugnisse ihrer Entwicklungslosigkeit in die Museen zu transportieren.

Während in Walter Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen der Sturm der Geschichte immer noch »vom Paradiese her« weht, also aus einer Richtung, aus der er angeblich einst als Hauch eines Schöpfergottes seinen Anfang nahm, hatte doch schon die Aufklärung diese Legende abgeschafft und Kant den Menschen zum Schöpfer seiner selbst und das Paradies zur Imagination erklärt. Der transzendentale Odem war seitdem durch irdische Windmacher ersetzt worden. Sie hatten deswegen ihr »Antlitz der Vergangenheit zugewendet«, weil sie ihre eigene Position und deren Zukunft dadurch zu sichern trachteten, daß sie all jene, auf deren Kosten sie erlangt worden war, in frühere Stadien der geschichtlichen Entwicklung zurückverwiesen.[89]

Um die Spuren kolonialer und imperialistischer Gewalt an diesem Prozeß auszulöschen, verlegten die Rassentheorien sie in die Natur der von ihr disqualifizierten anderen. Dabei liefen kulturalistische und biologistische Argumentation anfänglich noch häufig parallel, das heißt den angeblichen Primitiven wurde anheimgestellt, ihre Perfektibilität durch Anpassung unter Beweis zu stellen. Schon Kant unterteilte dann den Entwicklungsprozeß der Menschheit in eine Vorgeschichte der Rassenbildung und eine Geschichte menschlicher Vervollkommnung, an der die nichtweißen Rassen nicht mehr beteiligt waren, weil ihre naturhistorische Fehlentwicklung als unumkehrbar galt. Durch die anthropologische Ossifizierung dieses Konzepts wurde die zwischen den Rassen errichtete Distanz zusätzlich verfestigt. Der Blick auf die Schädel der anderen begründete eine »›allochronische‹ Anthropologie«, die diese nicht nur an einem anderen Ort wähnte, sondern auch in eine andere Zeit versetzte und dabei gleichzeitig ihr Verschwinden beschwor.[90]

Denen, die zu niederen Rassen erklärt worden waren, sollte nichts anderes übrig bleiben, als die Vergangenheit durch die leeren Augenhöhlen jener zu betrachten, deren Leichen geschändet, deren Fleisch

89 | Vgl. Walter Benjamin: Geschichtsphilosophische Thesen, S. 84f.

90 | Johannes Fabian: Culture, Time, and the Object of Anthropology, S. 198 (»›allochronic‹ anthropology«), 193 (»anthropology was actually perceived as a science of disappearing societies«).

von den Knochen gekocht und deren Schädel in die Vermessungsapparate der Anthropologie eingespannt und zu Belegen von Rassentypen gemacht worden waren. Tatsächlich jedoch stellte sich für sie Geschichte als Ansammlung von Gewalttaten und Diskriminierungen dar. Auch aus ihrer Sicht wehte der Wind der Geschichte nicht vom Paradies her, sondern hatte Schiffe mit Entdeckern und Eroberern an ihre Gestade getrieben, auf denen ihre geplünderten Schätze weggeschafft wurden, denen andere mit Siedlern und Sklaven folgten (und auf die man schließlich ihre Leichen und Körperteile verlud, damit sie wissenschaftlich verwertet werden konnten).

Im Verlauf dieser Geschichte wurde ihnen gegenüber ein Wust stigmatisierenden Unrats angehäuft, zu dessen Kernbestand sich im 19. Jahrhundert die Rassentheorien entwickelten. Diese schufen wissenschaftlich legitimierte Wissensbestände, deren Wirksamkeit durch unterschiedliche Formen der Popularisierung vervielfältigt wurde. Dazu gehörte eine Anthropologie der Leichenschändung, die aus sterblichen Überresten und diskriminierenden Zuschreibungen zu den vorhandenen Rassenbildern passende Rassenkörper konstruierte. Weil diese zu Typen erklärten Repräsentationen soziale Konstruktionen waren, konnten individuelle Körper von ihnen beliebig abweichen. Die schmierigen Derivate der Rassenideologie blieben trotzdem an ihnen haften.

Literatur

Atwood, Rodney: The Hessians. Mercenaries from Hessen-Kassel in the American Revolution. Cambridge etc.: Cambridge University Press 1980.

Baker, Lee D.: From Savage to Negro. Anthropology and the Construction of Race, 1896 – 1954. Berkeley etc.: University of California Press 1998.

Baldwin, James, Margaret Mead: Rassenkampf – Klassenkampf. Ein Streitgespräch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1973.

Balibar, Étienne: Différence, altérité, exclusion: trois catégories anthropologiques pour théoriser le racisme. In: Néoracisme et dérives génétiques. Hg. v. Marie-Hélène Parizeau, Soheil Kash. Québec: Presses de l'Université Lavalle 2007, S. 27 – 46.

Becker, Thomas: Mann und Weib – schwarz und weiß. Die wissenschaftliche Konstruktion von Geschlecht und Rasse 1600 – 1950. Frankfurt etc.: Campus 2005.

Benjamin, Walter: Geschichtsphilosophische Thesen. In: ders.: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse. Frankfurt: Suhrkamp 1965, S. 78 – 94.

Bindman, David: Ape to Apollo. Aesthetics and the Idea of Race in the 18th Century. Ithaca etc.: Cornell University Press 2002.

Bitterli, Urs: Die ›Wilden‹ und die ›Zivilisierten‹. Die europäisch-überseeische Begegnung. München: Beck 1976.

Blumenbach, Johann Friedrich: Beyträge zur Naturgeschichte. Erster Theil. Göttingen: Dieterich 1790.

Boas, Franz: Ethnology at the Exposition In: The Cosmopolitan, 15, 1893, 5 (The World's Fair Number), S. 607 – 609.

Brace, C. Loring: ›Race‹ is a Four-Letter Word. The Genesis of the Concept. New York etc.: Oxford University Press 2005.

Braude, Benjamin: The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval und Early Modern Periods. In: William and Mary Quarterly, 54, 1997, 1, S. 103 – 142.

Browne, Thomas: Pseudodoxia Epidemica. Books I – VII. In: The Works of Sir Thomas Browne. Bd. 2. Hg. v. Geoffrey Keynes. London: Faber & Faber 1964.

Buffon, Georges-Louis Leclerc, Comte de: Histoire naturelle, générale et particulière. Bd. 2. Paris: L'imprimerie royale 1749.

Cooks, Bridget R.: Fixing Race. Visual Representations of African Americans at the World's Columbian Exposition, Chicago, 1893. In: Patterns of Prejudice, 41, 2007, 5, S. 435 – 465.

Corbey, Raymond: Ethnographic Showcases, 1870 – 1930. In: Cultural Anthropology, 8, 1993, 3, S. 338 – 369.

Crais, Clifton, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus. A Ghost Story and a Biography. Princeton etc.: Princeton University Press 2009.

Curtis, L. Perry, Jr.: Apes and Angels. The Irishman in Victorian Caricature. Rev. Ed. Washington etc.: Smithonian Institution Press 1997 (1. Aufl. 1971).

Cuvier, Georges: Note instructive sur les recherches à faire relativement aux différences anatomiques des diverses races d'hommes. In: Revue de l'école d'anthropologie de Paris, 20, 1910, S. 303 – 306.

Davies, Caitlin: The Return of El Negro. Johannesburg etc.: Viking 2003.

Delesalle, Simone, Lucette Valensi: Le mot ›nègre‹ dans les dictionnaires français de l'Ancien Régime. Histoire et lexicographie. In: Langue Française, 15, 1972, 1, S. 79 – 104.

Demel, Walter: Wie die Chinesen gelb wurden. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Rassentheorien. In: Historische Zeitschrift, 255, 1992, 3, S. 625 – 666.

Dubnow, Saul: Scientific Racism in Modern South Africa. Cambridge etc.: Cambridge University Press 1995.

Esser, Cornelia: Berlins Völkerkunde-Museum in der Kolonialära. Anmerkungen zum Verhältnis von Ethnologie und Kolonialismus in Deutschland. In: Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin. Hg. v. Hans J. Reichhardt. Berlin: Siedler 1986, S. 65 – 94.

Ewen, Elisabeth and Stuart: Typecasting. On the Arts and Sciences of Human Inequality. Rev. Ed. New York: Seven Stories Press 2008 (1. Aufl. 2006).

Fabian, Johannes: Culture, Time, and the Object of Anthropology. In: ders.: Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971 – 1991. Chur etc.: Harwood 1991, S. 191 – 206.

Fara, Patricia: The Melancholy of Anatomy. In: Endeavour, 29, 2005, 1, S. 20 – 21.

Fluehr-Lobban, Carolyn: Race and Racism. An Introduction. Lanham: AltaMira 2006.

Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion. In: ders.: Studienausgabe. Hg. v. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Bd. 9. Frankfurt: Fischer 1974, S. 135 – 189.

Gascoigne, John: The German Enlightenment and the Pacific. In: The Anthropology of the Enlightenment. Hg. v. Larry Wolff, Marco Cipollini. Stanford: Stanford University Press 2007, S. 141 – 171.

Goldenberg, David M.: The Curse of Ham. Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam. Princeton etc.: Princeton University Press 2003.

Gould, Stephen Jay: Der falsch vermessene Mensch. Frankfurt: Suhrkamp 1988.

—: The Geometer of Race. In: Discover, 15, 1994, 11, S. 65 – 69.

—: The Mismeasure of Man. Rev. and exp. Ed. New York etc.: Norton 1996 (1. Aufl. 1981).

Hagner, Michael: Geniale Gehirne. Zur Geschichte der Elitegehirnforschung. Göttingen: Wallstein 2004.

Hanke, Lewis: Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World. London: Hollis & Carter 1959.

Hannaford, Ivan: Race. The History of an Idea in the West. Washington: The Woodrow Wilson Center Press u. Baltimore etc.: The Johns Hopkins University Press 1996.

Harper, Kenn: Minik. Der Eskimo von New York. Bremen: Edition Temmen 2000.
Harris, Michael D.: Colored Pictures. Race and Visual Representation. Chapel Hill etc.: The University of North Carolina Press 2003.
Hawthorne, Julian: Foreign Folk at the Fair. In: The Cosmopolitan, 15, 1893, 5 (The World's Fair Number), S. 567 – 576.
Haynes, Stephen R.: Noah's Curse. The Biblical Justification of American Slavery. Oxford etc.: Oxford University Press 2002.
Hering Torres, Max Sebastián: Rassismus in der Vormoderne. Die ›Reinheit des Blutes‹ im Spanien der frühen Neuzeit. Frankfurt: Campus 2006.
Hervé, Georges: A la recherche d'un manuscrit. Les instructions anthropologique des G. Cuvier pour le voyage du ›Géographe‹ et du ›Naturaliste‹ aux terres australes. In: Revue de l'école d'anthropologie de Paris, 20, 1910, S. 289 – 302.
Hinsley, Curtis M.: The World as Marketplace: Commodification of the Exotic at the World's Columbian Exposition, Chicago, 1893. In: The Poetics and Politics of Museum Display. Hg. v. Ivan Karp, Steven D. Lavine. Washington etc.: Smithonian Institution Press 1991, S. 344 – 365.
Hünemörder, Christian: Die merkwürdigen Menschenrassen des Orients. Fiktion und – vorgebliche – Realität. In: Medizin in Geschichte, Philologie und Ethnologie. Festschrift für Gundolf Keil. Hg. v. Dominik Groß, Monika Reininger. Würzburg: Königshausen u. Neumann 2003, S. 371 – 377.
Hund, Wulf D.: Rassismus. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit. Münster: Westfälisches Dampfboot 1999.
—: Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse. Münster: Westfälisches Dampfboot 2006.
—: Rassismus. Bielefeld: transcript 2007.
—: Die weiße Norm. Grundlagen des Farbrassismus. In: Cuerpos Anómalos. Hg. v. Max S. Hering Torres. Bogotá: Universidad National de Colombia 2008, S. 171 – 203.
—: Rassismus. In: Enzyklopädie Philosophie. Hg. v. Hans Jörg Sandkühler. 2. erw. Aufl. 3 Bde. Hamburg: Meiner 2009 (1. Aufl. 1999) (im Druck).
Jackson, John P., Jr., Nadine M. Weidman: Race, Racism, and Science. Social Impact and Interaction. New Brunswick etc.: Rutgers University Press 2006.
Jahoda, Gustav: Images of Savages. Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture. London etc.: Routledge 1999.

Jouanna, Arlette: L'idée de race en France au XVIème siècle et au début du XVIIème siècle (1498 – 1614). 3 Bde. Lille etc.: Champion 1976.

Kant, Immanuel: Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. In: ders.: Werke in sechs Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. 5. überpr. Nachdr. d. Ausg. 1964. Bd. 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, S. 63 – 82.

—: Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie. In: Kant's gesammelte Schriften. Bd. 15. Hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin etc.: Reimer 1923, S. 655 – 899.

—: Menschenkunde. (Die Vorlesungen des Wintersemesters 1781/82 [?] aufgrund der Nachschriften). In: Kant's gesammelte Schriften. Bd. 25/2. Hg. v. d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer 1997, S. 849 – 1203.

—: Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. In: ders.: Werke in sechs Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. 5. überpr. Nachdr. d. Ausg. 1964. Bd. 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, S. 137 – 170.

Kidd, Colin: The Forging of Races. Race and Scripture in the Protestant World, 1600 – 2000. Cambridge etc.: Cambridge University Press 2006.

Knox, Robert: The Races of Men. A Fragment. Philadelphia: Lea & Blanchard 1850.

Kociumbas, Jan: Genocide and Modernity in Colonial Australia, 1788 – 1850. In: Genocide and Settler Society. Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History. Hg. v. A. Dirk Moses. New York: Berghahn Books 2004, S. 77 – 102.

Koerner, Lisbet: Linnaeus. Nature and Nation. Cambridge, Mass. etc.: Harvard University Press 1999.

Kohen, James L.: Pemulwuy (c. 1750 – 1802). In: Australian Dictionary of Biography, Supplementary Volume, Melbourne: Melbourne University Press 2005, S. 318 – 319.

Kohn, Marek: The Race Gallery. The Return of Racial Science. London: Jonathan Cape 1995.

Krech, Hartmut: Lichtbilder vom Menschen. Vom Typenbild zur anthropologischen Fotografie. In: Fotogeschichte, 4, 1984, 14, S. 3 – 15.

Křížová, Markéta: Frontiers of Race, Frontiers of Freedom: The Fabrication of the ›Negro Slave‹ in Early Modern European Discourse. In: Imagining Frontiers, Contesting Identities. Hg. v. Steven G. Ellis, Lud'a Klusáková. Pisa: Pisa University Press 2007, S. 109 – 123.

Kupffer, Carl, Fritz Bessel Hagen: Der Schädel Immanuel Kant's. In: Archiv für Anthropologie, 13, 1881, 4, S. 359 – 410.

Lichtenberg, Georg Christoph: Sudelbücher. In: ders.: Schriften und Briefe. Hg. v. Wolfgang Promies. Bd. 1. Hanser: München 1968.
Linnaeus, Carolus (Caroli a Linné): Systema Naturae. 12. Aufl. Holmius: Laurentius Salvius 1766.
Loomba, Ania, Jonathan Burton (Hg.): Race in Early Modern England. A Documentary Companion. New York etc.: Palgrave Macmillan 2007.
Lurie, Edward: Louis Agassiz and the Races of Man. In: Isis, 45, 1954, 3, S. 227 – 242.
MacDonald, Helen: Human Remains. Episodes in Human Dissection. Carlton: Melbourne University Press 2005.
MacLaren, Ian: Robert Knox MD, FRCSEd, FRSEd 1791 – 1862. The First Conservator of the College Museum. In: Journal of the Royal College of Surgeons Edinburgh, 45, 2000, 6, S. 392 – 397.
Malthus, Thomas: Das Bevölkerungsgesetz. Hg. v. Christian M. Barth. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1977.
Manring, Maurice M.: Slave in a Box. The Strange Career of Aunt Jemima. Charlottesville etc.: University Press of Virginia 1998.
Martin, Peter: Schwarze Teufel, edle Mohren. Afrikaner in Bewußtsein und Geschichte der Deutschen. Hamburg: Junius 1993.
Martínez, María Elena: Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico. Stanford: Stanford University Press 2008.
Martinez Barbosa, Rodolfo: One Hundred and Sixty Years of Exile: Vaimaca Perú and the Campaign to Repatriate his Remains to Uruguay. In: The Dead and their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice. Hg. v. Cressida Fforde, Jane Hubert, Paul Turnbull. New York etc.: Routledge 2002, S. 218 – 221.
Mayer, Andreas: Museale Inszenierung von anthropologischen Fiktionen: ›Rasse‹ und ›Menschheit‹ im Naturhistorischen Museum nach 1945. In: Repräsentationsformen in den biologischen Wissenschaften. Hg. v. Armin Geus, Thomas Junker, Hans-Jörg Rheinberger, Christa Riedl-Dorn, Michael Weingarten. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung 1999, S. 73 – 87.
Mazzolini, Renato G.: ›A greater division of mankind is made by the skinne‹: Thomas Browne e il colore della pelle dei neri. In: Micrologus XIII (La pelle umana – The Human Skin). Firenze: Sismel 2005, S. 571 – 604.
Meijer, Miriam Claude: Race and Aesthetics in the Anthropology of Petrus Camper (1722 – 1789). Amsterdam etc.: Rodopi 1999.
Moravia, Sergio: Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie der Aufklärung. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag 1989.

Morton, Samuel George: An Inquiry into the Distinctive Characteristics of the Aboriginal Race of America. Boston: Tuttle & Dennett 1842.

—: Catalogue of Skulls of Man and the Inferior Animals in the Collection of Samuel George Morton. 3. Aufl. Philadelphia: Merrihew & Thompson 1849.

Mosse, George L.: Die Geschichte des Rassismus in Europa. Erw. Aufl. Frankfurt: Fischer 1990 (1. Aufl. 1978).

Oehler-Klein, Sigrid: Einleitung. In: Samuel Thomas Soemmerring: Anthropologie. In: ders., Werke. Bd. 15. Stuttgart etc.: Gustav Fischer 1998, S. 11 – 142.

—: Die Schädellehre Franz Joseph Galls in Literatur und Kritik des 19. Jahrhunderts. Zur Rezeptionsgeschichte einer medizinisch-biologisch begründeten Theorie der Physiognomik und Psychologie. Stuttgart etc.: G. Fischer 1987.

Paddon, Anna R., Sally Turner: African Americans and the World's Columbian Exposition. In: Illinois Historical Journal, 88, 1995, S. 19 – 36.

Petty, William: The Petty Papers. Some Unpublished Writings by Sir William Petty. Hg. v. Marquis of Landsdowne. 2 Bde. London: Constable & Co. 1927.

Porter, Roy: Flesh in the Age of Reason. New York etc.: W. W. Norton & Co. 2004.

Pybus, Cassandra: Community of Thieves. Port Melbourne: Minerva 1992.

Rae, Isobel: Knox, the Anatomist. Edinburgh: Oliver & Boyd 1964.

Rae-Ellis, Vivienne: The Representation of Trucanini. In: Anthropology and Photography 1860 – 1920. Hg. v. Elisabeth Edwards. New Haven etc.: Yale University Press 1992, S. 230 – 233.

Reed, Christopher Robert: ›All the World is Here!‹ The Black Presence at White City. Bloomington: Indiana University Press 2000.

Restall, Matthew: Black Conquistadors. Armed Africans in Early Spanish America. In: The Americas, 57, 2000, 2, S. 171 – 205.

Rivet, Paul: Les derniers charruas. In: Revista de la Sociedad Amigos de la Archeología, 4, 1930, S. 5 – 117.

—: Los últimos charrúas. Prélogo y tradocción Mónica Sans. Montevideo: Ediciones de La Plata 2002.

Roth, Martin: Xenophobie und Rassismus in Museen und Ausstellungen. In: Zeitschrift für Volkskunde, 85, 1989, S. 48 – 66.

Roth, Norman: Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain. Madison etc.: The University of Wisconsin Press 1995.

Rydell, Robert W.: All the World's a Fair. Chicago etc.: The University of Chicago Press 1987.

Sans, Mónica (Hg.): Estudio de los restos del cacique Vaimaca Perú. Montevideo: Universidad de la Republica, Ministerio de educación y cultura 2004.

Sappol, Michael: A Traffic of Dead Bodies. Anatomy and Embodied Social Identity in Nineteenth-Century America. Princeton etc.: Princeton University Press 2002.

Sauer, Walter: Angelo Soliman. Mythos und Wirklichkeit. In: ders. (Hg.): Von Soliman zu Omofuma. Afrikanische Diaspora in Österreich, 17. bis 20. Jahrhundert. Innsbruck etc.: Studienverlag 2007, S. 59 – 96.

Schmeltz, Johannes Diedrich Eduard: Die Ethnographisch-Anthropologische Abtheilung des Museums Godeffroy in Hamburg. Hamburg: Friederichsen 1881.

Schöne, Albrecht: Schillers Schädel. München: C. H. Beck 2002.

Schöner, Erich: Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie. Wiesbaden: Steiner 1964.

Schuster, Gabriele: Der ›Mohr‹ als Schauobjekt im k. k. Naturalienkabinett Wien. In: Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945. Hg. v. Gerhard Höpp. Berlin: Das Arabische Buch 1996, S. 97 – 108.

Schwarz, Ingo (Hg.): Alexander von Humboldt und die Vereinigten Staaten von Amerika. Briefwechsel. Berlin: Akademie Verlag 2004.

Sewall, Samuel: The Selling of Joseph. A Memorial. Boston: Green and Allen 1700.

Shoemaker, Nancy: A Strange Likeness. Becoming Red and White in Eighteenth-Century America. New York etc.: Oxford University Press 2004.

Smith, Shawn Michelle: Photography on the Color Line. W. E. B. Du Bois, Race, and Visual Culture. Durham etc.: Duke University Press 2004.

Soemmerring, Samuel Thomas: Über die körperliche Verschiedenheit des Mohren vom Europäer. Mainz: o. V. 1784.

—: Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer. Frankfurt etc.: Varrentrapp und Wenner 1785.

Spencer, Frank: Agassiz, (Jean) Louis (Rodolphe). In: ders. (Hg.): History of Physical Anthropology. 2 Bde. New York: Garland 1997, Bd. 1, S. 41 – 43.

Stolzenberg-Bader, Edith: Weibliche Schwäche – männliche Stärke. Das Kulturbild der Frau in medizinischen und anatomischen Ab-

handlungen um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert. In: Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann. 2 Teilbde. Hg. v. Jochen Martin, Renate Zoeppfel. Freiburg etc.: Karl Alber 1989, S. 751 – 818.

Strother, Zoë S.: Display of the Body Hottentot. In: Africans on Stage. Studies in Ethnological Show Business. Hg. v. Bernth Lindfors. Bloomington: Indiana University Press 1999, S. 1 – 61.

Struve, Gustav von: Die Grundlehren der Phrenologie. In: Zeitschrift für Phrenologie, 1, 1843, 1, S. 1 – 17.

Sumner, Ray: A Woman in the Wilderness. The Story of Amalie Dietrich. Kensington: New South Wales University Press 1993.

Szilvássy, Johann (unter Mitarbeit von Georg Kentner): Anthropologie. Entwicklung des Menschen. Rassen des Menschen. Führer durch die Anthropologische Schausammlung. Wien: Verlag Naturhistorisches Museum 1978.

Taquet, Philippe: Establishing the Paradigmatic Museum. Georges Cuvier's Cabinet d'anatomie comparée in Paris. In: Museum Revolutions. How Museums Change and are Changed. Hg. v. Simon J. Knell, Suzanne MacLeod, Sheila Watson. London etc.: Routledge 2007, S. 3 – 14.

Taylor, Gary: Buying Whiteness. Race, Culture, and Identity from Columbus to Hip-Hop. New York etc.: Palgrave Macmillan 2005.

Theye, Thomas: Ethnographische Photographie im 19. Jahrhundert. Eine Einführung. In: Zeitschrift für Kulturaustausch, 40, 1990, 3, S. 386 – 405.

Turnbull, Paul: Ancestors, not Specimens: Reflections on the Controversy over the Remains of Aboriginal People in European Scientific Collections. In: The Electronic Journal of Australian and New Zealand History, 27. 4. 1997 (www.jcu.edu.au/aff/history/articles/turnbull.htm).

—: Die Leichen- und Seelenfledderer. In: Comparativ. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung, 10, 2000, 5/6, S. 46 – 54.

Tylor, Edward Burnett: Quételet's Contributions to the Science of Man. In: Nature, V (1871/72), 7. 3. 1872, S. 358 – 363.

Vaughan, Alden T.: Roots of American Racism. Essays on the Colonial Experience. New York etc.: Oxford University Press 1995.

Wallis, Brian: Black Bodies, White Science. Louis Agassiz's Slave Daguerreotypes. In: Only Skin Deep. Changing Visions of the American Self. Hg. v. Coco Fusco, Brian Wallis. New York: Abrams 2003, S. 163 – 181.

Weber, David J.: Bárbaros. Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment. New Haven etc.: Yale University Press 2005.

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Hg. v. Johannes Winckelmann. 2 Halbbde. Köln etc.: Kiepenheuer und Witsch 1964.

Weiß, Anja: Rassismus als symbolisch vermittelte Dimension sozialer Ungleichheit. In: Klasse und Klassifikation. Die symbolische Dimension sozialer Ungleichheit. Hg. v. Anja Weiß, Cornelia Koppetsch, Albert Scharenberg, Oliver Schmidtke. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2001, S. 79 – 108.

Wells, Ida B., Frederick Douglass, Irvine Garland Penn, Ferdinand L. Barnett: The Reason Why the Colored American is Not in the World's Columbian Exposition. Hg. v. Robert W. Rydell. Urbana: University of Illinois Press 1999 (1. Aufl. 1893).

Westerman, Frank: El Negro. Eine verstörende Begegnung. Berlin: Ch. Links 2005.

Williams, Carla: Naked, Neutered, or Noble. The Black Female Body in America and the Problem of Photographic History. In: Skin Deep, Spirit Strong. The Black Female Body in American Culture. Hg. v. Kimberly Wallace-Sanders. Ann Arbor: The University of Michigan Press 2002, S. 182 – 200.

Wood, Marcus: Blind Memory. Visual Representations of Slavery in England and America 1780 – 1865. New York: Routledge 2000.

Yerushalmi, Yosef Hayim: Assimilierung und rassischer Antisemitismus. Die iberischen und die deutschen Modelle. In: ders.: Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte. Berlin: Wagenbach 1993.

Zeller, Joachim: ›Ombepera i koza – Die Kälte tötet mich‹. Zur Geschichte des Konzentrationslagers in Swakopmund (1904 – 1808). In: Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904 – 1908) in Namibia und seine Folgen. Hg. v. Jürgen Zimmerer, Joachim Zeller. Berlin: Ch. Links 2003, S. 64 – 79.

Zimmerman, Andrew: Adventures in the Skin Trade: German Anthropology and Colonial Corporeality. In: Worldly Provincialism. German Anthropology in the Age of Empire. Hg. v. H. Glenn Penny, Matti Bunzl. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003, S. 156 – 178.

›Bruder Mohr‹.
Angelo Soliman und der Rassismus der Aufklärung

Iris Wigger, Katrin Klein

Kurz nach dem Tod Angelo Solimans ging dessen Tochter Josephine mehrfach zur Polizei. Sie bat eindringlich darum, »die Leichnamsreste ihres verstorbenen Vaters« ausgehändigt zu bekommen. Die katholische Kirche unterstützte sie darin und betonte das Recht jedes Menschen, vollständig beerdigt zu werden.[1] Doch das blieb dem Verstorbenen verwehrt. Sein Körper war vor der Beisetzung geschändet worden. Nach einer anatomischen Untersuchung hatte man ihm die Haut abgezogen und zu einem Ausstellungsstück verarbeitet.

Dabei war Angelo Soliman ein angesehenes Mitglied der Wiener Gesellschaft gewesen. Vermutlich als Kind aus Afrika nach Europa verschleppt, liegt die Geschichte seiner Kindheit und Jugend im Dunkeln. Er soll zunächst einer italienischen Marchesa gehört haben, die ihn an den kaiserlichen Gouverneur in Sizilien, den Grafen Lobkowitz, verschenkte. In dieser Zeit lebte er in sklavischer Abhängigkeit.

1 | Vgl. Wilhelm A. Bauer: Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr, S. 86 (dort auch das Zitat) u. 82; zum folgenden siehe v.a. Walter Sauer: Angelo Soliman, von dem die präziseste und einschlägige biographische Studie über Soliman stammt, zu welchem außerdem die zeitgenössischen Hinweise von Karoline Pichler: Angelo Soliman, eine erste Gesamtdarstellung von Wilhelm A. Bauer: Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr u. zahlreiche Hinweise in verschiedenen Arbeiten von Monika Firla vorliegen.

Schließlich trat er als sogenannter ›Hofmohr‹ in den Dienst des Fürsten Wenzel von Liechtenstein ein. Er diente der Repräsentation seines Herrn und wurde entsprechend ausstaffiert.

Im Jahr 1768 heiratete er die verwitwete Wienerin Magdalena Christiano. Die Hochzeit mußte heimlich erfolgen, denn das Dienstverhältnis Solimans hätte die Einwilligung seines Fürsten erfordert. Als der von dieser Eigenmächtigkeit erfuhr, wurde Soliman entlassen. Er gründete einen eigenen Hausstand und bekam mit seiner Frau eine Tochter, die später einen angesehenen Adligen heiraten sollte. Nach einigen Jahren wurde er vom Nachfolger des Fürsten wieder eingestellt und blieb bis zu seiner Pensionierung an dessen Hof, wo er unter anderem als Erzieher tätig war.

Während dieser Zeit war er Freimaurer geworden und seit 1781 Mitglied der Loge ›Zur wahren Eintracht‹.[2] Dort nahm er vorübergehend leitende Funktionen wahr und trug zu deren »Einmaligkeit [...] als Forschungsloge und Sammelpunkt [...] vieler Gelehrter und Künstler« bei. Als Soliman am 21. November 1796 an einem Schlaganfall starb, erhielt er kein normales christliches Begräbnis. Vielmehr zog man ihm, nachdem eine Totenmaske abgenommen worden war, im Auftrag von Abbé Simon Eberle, dem Direktor des kaiserlichen Naturalienkabinetts, die Haut ab. Sie wurde zu einem Stopfpräparat verarbeitet, die Figur anschließend mit Straußenfedern und Glasperlen als ›Wilder‹ kostümiert und dann in der der Öffentlichkeit zugänglichen kaiserlichen Sammlung in einem Ambiente präsentiert, in dem es auch ausgestopfte exotische Tiere zu sehen gab.[3]

Eberle hatte sich schon vor Solimans Tod bei der niederösterreichischen Landesregierung erfolgreich um die »Überlassung der Leiche« bemüht.[4] Das deutet darauf hin, daß der sozial gut integrierte Soliman, der nach einer Karriere als ›Hofmohr‹ ein bürgerliches Leben führen konnte, die ihm zugeschriebene Exotik nie verloren hat. Sie scheint sich vielmehr im Verlauf seines Lebens so sehr zu einer Rasseneigenschaft verwandelt zu haben, daß seine wissenschaftlichen Zeitgenossen ihm gegenüber auf alle Pietät meinten verzichten und seinen toten Körper aus dem bürgerlichen in den Naturzustand expedieren zu dürfen. Gleichzeitig ist seine Biographie von den Ambivalenzen des

2 | Vgl. Hans-Joseph Irmen (Hg.): Die Protokolle der Wiener Freimauerloge ›Zur wahren Eintracht‹, S. 337; das folgende Zitat findet sich bei Hans Wagner: Freimaurerei um Joseph II., S. 25.

3 | Vgl. Gabriele Schuster: Der ›Mohr‹ als Schauobjekt im k. k. Naturalienkabinett Wien, S. 99f.

4 | Vgl. Walter Sauer: Angelo Soliman, S. 81 (dort auch das Zitat).

aufgeklärten Menschenbildes gekennzeichnet. In ihm wird die Anlage zur Perfektibilität der Gattung und Bildbarkeit der Individuen von der Konstruktion zurückgebliebener Rassen durchkreuzt.

Im Fall Solimans zeigt sich das in der Überlagerung unterschiedlicher Muster, bei denen häufiger nicht immer klar ist, welcher dieser Tendenzen sie sich verdanken. Sie kommen in den von ihm überlieferten Bildern und Bildnissen deutlich zum Ausdruck. Zu ihnen gehört der *›edle‹ Mohr* wie der *›fürstliche‹ Mohr*, der *›physiognomische‹ Mohr* wie der *›ausgestopfte‹ Mohr* – und selbst deren Konturen sind nicht immer unverkennbar ausgeprägt. Durch eine mehrschichtige Überlieferung sind sie zusätzlich mit Spekulationen und Zuschreibungen überzogen worden. Trotzdem zeichnen sich einige Zusammenhänge präzise genug ab, um die verschiedenen Facetten der Rolle Solimans in der Wiener Gesellschaft des 18. Jahrhunderts erkennbar werden zu lassen.

Der ›edle‹ Mohr

Das europäische Bild der Afrikaner war lange Zeit uneinheitlich, von divergierenden Interessen bestimmt und durch verschiedene Charakteristika geprägt. Es reichte vom ›edlen Mohren‹ bis zum ›schwarzen Teufel‹ und umfaßte ›symbolische Schwarze‹, ›genealogische Schwarze‹, ›feindliche Schwarze‹, ›heilige Schwarze‹ und ›ritterliche Schwarze‹.[5] Der ›edle‹ Mohr steht dabei in einer Tradition, die Balthasar, einen der heiligen drei Könige, die schwarzen Ritter aus Wolfram von Eschenbachs Parzival und den heiligen Mauritius zu ihren Ahnen zählt. Seine Hautfarbe war nebensächlich, ein Attribut, daß sich der stärkeren Sonnenstrahlung südlicher Breiten verdanken sollte und dem gegenüber der Charakter des einzelnen als maßgeblich galt.

Im Zuge der transatlantischen Sklaverei änderte sich diese komplexe Lage dramatisch und engte das Afrikanerbild immer stärker ein. Auf der einen Seite verdunkelten es Rechtfertigungsstrategien mit einer Neuinterpretation der biblischen Erzählung von Noahs Fluch, die nun gegen den Wortlaut der Bibel so ausgelegt wurde, als wären die Afrikaner Nachkommen von Noahs Sohn Ham und zu ewiger Knechtschaft verflucht worden. Auf der anderen Seite gab es zusehends Versuche, das im Zusammenhang mit der Eroberung Amerikas entwik-

5 | Vgl. hierzu und zum folgenden Peter Martin: Schwarze Teufel, edle Mohren u. Wulf D. Hund: Die Farbe der Schwarzen, hier speziell S. 27ff.

kelte Wildenstereotyp zu verallgemeinern und auch auf Afrikaner zu übertragen. Daraus entwickelte sich mit der Zeit die Vorstellung einer biologischen Identität der Europäer, die im 17. Jahrhundert zum ersten Mal in den Begriff der Rasse gefaßt und im 18. Jahrhundert von Carl von Linné schließlich zu einer an Hautfarben orientierten Typologie verarbeitet wurde.[6]

Obwohl Hautfarbe damit anfing, einem Besitz zu ähneln, der Diskriminierung oder Privilegien versprach, wurden die traditionellen Ambivalenzen des Afrikanerbildes dadurch nicht einfach überschrieben. Die Philosophen der Aufklärung, die sich um seine negative Vereinseitigung bemühten, mußten durchaus mit Kritik rechnen. Und die Politiker der bürgerlichen Emanzipation, die gleichzeitig für ihre Freiheit und die Beibehaltung von Sklavenarbeit kämpften, sahen sich mehr als einmal zu einer diplomatischen Ausdrucksweise gezwungen. Als Henri Grégoire, Abolitionist und Mitglied der Société des Amis des Noirs, sein Buch über hervorragende Afrikaner an Thomas Jefferson schickte, dankte ihm dieser nicht nur. Er fühlte sich auch bemüßigt, ihm zu versichern, niemand wünschte ernsthafter als er, daß jeder Zweifel über die Natur der ›Neger‹ zerstreut und klar würde, daß sie »mit uns auf Augenhöhe« stünden und sich »mit den anderen Farben der menschlichen Familie auf gleichem Stand« etablieren könnten.[7]

Einer der führenden Rassenwissenschaftler der Aufklärung, Johann Friedrich Blumenbach, warnte unermüdlich vor der vorurteilsbeladenen Diskriminierung der Afrikaner. Wie Grégoire verwies er auf die »guten Geistesanlagen und Fähigkeiten [...] unsrer schwarzen Brüder« und kritisierte »die viehische Brutalität ihrer weißen Henker« auf den Sklavenplantagen. Außerdem sammelte und publizierte er »Beyspiele von der Perfectibilität der Geisteskräfte und Talenten der Neger«[8] und erwähnte in diesem Zusammenhang auch den »würdige[n] und sehr ausgebildete[n]« Angelo Soliman.

Das wohl bekannteste Bildnis Angelo Solimans zeigt ihn mit eben solcher Würde (vgl. Abb. 3.1).[9] Er ist vornehm gekleidet, trägt einen

---

6 | Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Wulf D. Hund in diesem Band.

7 | Thomas Jefferson: [Brief an Henri Grégoire vom 25. 2. 1809], S. 1202 (»on the par with ourselves«, »their re-establishment on an equal footing with the other colors of the human family«).

8 | Johann Friedrich Blumenbach: Beyträge zur Naturgeschichte, S. 91 (›Brüder‹), 93 (›Perfektibilität‹), 95 (›Soliman‹).

9 | Abb. 3.1: Johann Gottfried Haid: Angelo Soliman, Mezzotinto nach einem Gemälde von Johann Nepomuk Steiner; das Bild findet sich in

mit einem Löwen besetzten Stab und einen Turban. Die Bildlegende erklärt ihn zu einem Mann mit schönen Gesichtszügen und von großem Verstand, der ein »treuer Hausgenosse von Fürsten« wäre.[10] Die auf diese Weise vermittelten Informationen sind nicht eindeutig kompatibel. In jedem Fall wird Soliman aber ohne weitere Vermittlung vor zwei (allerdings ziemlich kleine) Pyramiden und damit in einen durch sie als kulturell und durch ihn als afrikanisch gekennzeichneten Raum gestellt. Der Ägyptenfeldzug Napoleons und die mit ihm verbundene Wissenschaftsexpedition standen noch bevor, und deren Ertrag, die ›Beschreibung Ägyptens‹, die ein umfangreiches Wissensarchiv und damit die Grundlagen der europäischen Ägyptologie schaffen würde, mußte erst noch veröffentlicht werden.[11] Napoleons Flagschiff würde nicht umsonst ›Orient‹ heißen. Es sollte eine Zeitreise machen, durch die das antike Bild des alten Ägyptens fest mit der Geschichte des modernen Europas verbunden und die Betrachtung seiner aktuellen Lage gleichzeitig endgültig orientalisiert werden würde. Dazu gehörte auch die Annexion seiner kulturellen Vergangenheit. Schon 1817 würde Georges Cuvier diese Operation rassentheoretisch flankieren und erklären, daß die Kultur des alten Ägyptens nur von der weißen Rasse geschaffen worden sein könnte.

Soliman hingegen scheint noch aus eigenem Recht vor den Pyramiden zu stehen, deren Größe freilich bereits andeutet, daß sie ihre imponierende Bedeutung eingebüßt haben. Gleichzeitig werden sie sowohl

---

zahlreichen Arbeiten u.a. bei Peter Martin: Schwarze Teufel, edle Mohren, S. 234, Andrea Polaschegg: Der andere Orientalismus, S. 76, Walter Sauer: Angelo Soliman, S. 68.

10 | Vgl. Wilhelm A. Bauer: Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr, S. 75 (»Angelus Solimanus, Regiae Numidarum gentis Nepos, decora facie, ingenio validus, os humerosque Jughurtae similis. in Afr. in Sicil. Gall. Angl. Francon. Austria omnibus Carus, fidelis Principum familiaris« – »Angelo Soliman aus dem königlichen Geschlechte der Numider, ein Mann von schöner Gesichtsbildung, grossem Verstand, an Gestalt und Gesicht dem Jugurtha ähnlich; in Afrika, Sizilien, Frankreich, England, Franken, Österreich allen teuer, ein treuer Hausgenosse von Fürsten«).

11 | Zur Bedeutung des Feldzuges für die Entwicklung des Orientalismus vgl. Edward W. Said: Orientalism, S. 80ff. (die Description de l'Égypte ist zugänglich unter http://descegy.bibalex.org/); siehe ferner David Jeffreys (Hg.): Views of Ancient Egypt since Napoleon Bonaparte, zur weiteren Weißmachung Ägyptens Robert Young: Egypt in America u. zu Cuvier den Beitrag von Sabine Ritter in diesem Band.



Abb. 3.1 Vor den Pyramiden: Soliman als ›edler‹ Mohr

ikonographisch als auch textlich in den europäischen Zuständigkeitsbereich einbezogen. Die Bildlegende erklärt, Soliman ähnele von der Gestalt wie vom Gesicht her Jugurtha, jenem numidischen Herrscher, der den Römern erhebliche Schwierigkeiten bereitete, bis er besiegt werden konnte und hingerichtet wurde.

Da Soliman aber im selben Atemzug auch zum treuen Anhänger seines Fürsten erklärt wird, erweist sich sein Vergleich mit einem afrikanischen Herrscher als zwiespältig. Die klassenspezifische Aufladung, die auch in dem Hinweis zum Ausdruck kommt, Soliman stamme aus ›königlichem Geschlecht‹, macht deutlich, daß der ›edle‹ Mohr zu diesem Zeitpunkt keine autonome Gestalt mehr war, die ihre Reputation durch ritterliche Taten oder vorbildliches Verhalten erworben hätte. Wer, aus königlichem Geschlecht kommend, einem Fürsten dient, signalisiert, daß seine ›edle‹ Abstammung durch sein

›Mohrentum‹ bereits gebrochen ist. Gleichzeitig ist ihre Exotik aber offensichtlich noch ausreichend genug, um den Herrn eines solchen Hausgenossen hervorzuheben.[12]

Diese Aneignungstendenz wird durch Solimans Turban noch unterstützt. Die Zeit der großen Türkenfurcht war zwar vorbei, aber das Osmanische Reich stellte nach wie vor eine einflußreiche Großmacht dar. Erst kurz vor der Entstehung des Porträts Solimans hatte es Österreichern und Russen mehrere militärische Niederlagen beigebracht und sie zum Frieden von Belgrad genötigt.[13] Solimans osmanischer Kopfputz verwies unter diesen Voraussetzungen zwar auch auf die Anerkennung orientalischer Kultur, die sich unter anderem in der Ausbreitung der Kaffeehäuser ganz profan und in der Popularität der Türkenopern für den gehobenen Geschmack niederschlug.

Aber er deutete auch auf den Willen zur Verkehrung der politischen Verhältnisse hin. Dafür erwies es sich als gelungener Schachzug, den christianisierten und der eigenen Herrschaft unterstellten Mohren Soliman genannt zu haben. Das war schließlich eine der Schreibweisen des Namens Süleymans des Prächtigen, der die erste Belagerung Wiens veranlaßt hatte. Das idealisierende Gemälde konnte Soliman daher mit der Aura einer hochkulturellen Vergangenheit (die Pyramiden hervorgebracht hat) umgeben, sie mit der Andeutung des Verlustes ehemaliger Größe (der bis zur Christianisierung Solimans geführt hatte) paaren, orientalische Entwicklungslosigkeit (als Zeichen des Verfalls ehemaliger Größe) andeuten und diesen gesamten Zusammenhang als schmückendes Beiwerk der eigenen Machtentfaltung betrachten.

Wenn Solimans erste Biographin nach dessen Tod betonte, seine »Tracht« wäre »immer die vaterländische, eine Art von Türkischer weiter Kleidung« gewesen,[14] dann verriet sie damit auch die mit der sozialen Integration des ›edlen Mohren‹ einhergehende repressive Toleranz. Eine Soliman durch sein Hofmohrendasein aufgezwungene Phantasiekostümierung wurde als Ausdruck seines angeblichen fremden Vaterlandes gewertet. Sein Bild eines in vornehmer Haltung, mit ausgewählter Kleidung und vor respektabler Kulisse gemalten exo-

12 | Vgl. Walter Sauer: Angelo Soliman, S. 67.

13 | Vgl. Franco Cardini: Europa und der Islam, S. 239, der den Frieden von 1739 nicht ohne mehrfach diskriminierende Untertöne den »Altweibersommer der Sultansmacht« nennt; zum folgenden vgl. a.a.O., S. 251ff.

14 | Karoline Pichler: Angelo Soliman, S. 118.

tischen anderen bleibt deswegen ambivalent. Es erlaubt aber, Solimans sozialen Aufstieg und die damit einhergehende bürgerliche Emanzipation als einen Prozeß zu verstehen, in dem strukturelle Handlungsspielräume existierten und von unterschiedlichen Akteuren in wechselseitiger Anerkennung ausgelotet wurden.[15]

Das zeigte sich neben Solimans beruflicher Entwicklung vom Hofmohren zum Kammerdiener mit Pensionsansprüchen vor allem an der gegen den Willen seiner Herrschaft eingegangenen Ehe. Seine Frau stammte aus bürgerlichen Verhältnissen und hatte Beziehungen zum Adel. Später konnten die Solimans eine Baronin und einen Baron als Taufpaten ihrer Tochter gewinnen und diese heiratete schließlich in die höheren Kreise Wiens ein, als sie Gemahlin des Freiherrn von Feuchtersleben wurde.[16]

Zu diesem Zeitpunkt wurden Beziehungen zwischen weißen und nichtweißen Partnern im europäischen Kolonialdiskurs sehr unterschiedlich behandelt. In Mittelamerika sollte das Genre der ›pintura de castas‹ die zahlreichen Bezeichnungen der Mischungsverhältnisse verschiedener Rassen visualisieren und gleichzeitig vor der Vermischung von Europäern und Afrikanern warnen.[17] In den nordamerikanischen Kolonien Englands waren Regelungen über geschlechtliche Beziehungen zwischen den Rassen zunehmend mit der Sklavenfrage verbunden worden. In South Carolina galt 1717 ein Gesetz, das eine freie weiße Frau, die von einem Schwarzen schwanger wurde, zu einer Dienstbarkeit von sieben Jahren verpflichtete und das Kind als Mädchen zu achtzehn und als Jungen zu zwanzig Jahren Zwangsarbeit verurteilte. In Pennsylvania wurde ein freier Schwarzer, der sexuellen Verkehr mit einer weißen Frau hatte, für sieben Jahre in die Dienstbarkeit verkauft.

---

15 | Zu den damit verbundenen Handlungsmöglichkeiten und deren Grenzen vgl. allgemein u.a. Mark Häberlein: ›Mohren‹, ständische Gesellschaft und atlantische Welt u. mit Bezug auf Wien Walter Sauer, Andrea Wiesböck: Sklaven, Freie, Fremde.

16 | Vgl. Walter Sauer: Angelo Soliman, S. 72 (Solimans Frau war in erster Ehe mit dem Sekretär einer aus einer alten österreichischen Adelsfamilie stammenden Gräfin verheiratet gewesen), Wilhelm A. Bauer: Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr, S. 60 (Taufpaten), Peter Martin: Schwarze Teufel, edle Mohren, S. 235 (Heirat der Tochter).

17 | Vgl. Ilona Katzew: Casta Painting; siehe auch Wulf D. Hund: Negative Vergesellschaftung, S. 73f. u. 76f.; zum folgenden vgl. A. Leon Higginbotham: In the Matter of Color, S. 158f. (South Carolina) u. 285 (Pennsylvania).

Dieses politisch und ökonomisch motivierte Vorgehen schlug sich schließlich in einer biologisch argumentierenden Ablehnung der Rassenmischung nieder. So war Thomas Jefferson davon überzeugt, »daß die Schwarzen [...] den Weißen gegenüber minderwertig sind« und deswegen solange nicht freigelassen werden dürften, bis gesichert wäre, daß sie »jenseits der Reichweite von [Rassen]mischung« gebracht werden könnten.[18] Immanuel Kant formulierte mit deutlicher Geringschätzung: »Halbschlächtige (muli) taugen nicht viel«. Aus den Verhältnissen in Mexiko meinte er gelernt zu haben, es wäre »nicht gut«, wenn sich die Rassen »vermischen«. Bestimmte Rassenmischlinge, zum Beispiel ein »Bastart«, dessen Vater ein »Halbschlag eines Negers mit einer Indianerin« und dessen Mutter Kind eines »Neger[s] und einer Mulattin« wäre, würden als so »bösartig« gelten, daß man seine Eltern »wegiagt«, »wenn man weiß, daß sie sich begattet haben«.

Von ähnlichen Vorbehalten gegenüber Angelo Soliman ist nichts bekannt. Seine Beziehung war ein Konnubium, dessen Partner als gleichgestellt und respektabel galten. Aber sie stand im Schatten der sich entwickelnden Rassentheorie und der mit ihr verbundenen Mechanismen der Herabminderung. Das galt auch für das Lob, das Henri Grégoire Soliman zuteil werden ließ. Es beruhte auf einer biographischen Skizze, die er von der Schriftstellerin Karoline Pichler erhalten hatte. Für beide stand fest, daß Angelo Soliman »[u]nter den Negern, welche sich durch höhere Geistesbildung und Kenntnisse, aber noch weit mehr durch moralische Ausbildung und Vortrefflichkeit des Charakters auszeichneten [...] gewiß einen der ersten Plätze« verdiente.[19]

Diese Eloge war nicht ohne Vorbehalt. Grégoire, ein entschiedener Gegner der Sklaverei, polemisierte zwar gegen jene, die nur an »der

---

18 | Thomas Jefferson: Notes on the State of Virginia, S. 270 (»the blacks [...] are inferior to the whites«, »The slave, when [...] freed, [...] is to be removed beyond the reach of mixture«); zum folgenden siehe Immanuel Kant: Reflexionen zur Anthropologie, S. 598 (›Halbschlächtige‹), 601 (›Bastart‹ etc.) und ders.: Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie, S. 878 (›nicht gut‹).

19 | Henri Grégoire: Über die Literatur der Neger, S. 104f., wo sich S. 29f. auch das folgende Zitat findet; zu Grégoire siehe u.a. Hans W. Debrunner: Grégoire l'Européen u. Alyssa Goldstein Sepinwall: Eliminating Race, Eliminating Difference, die S. 33 betont, dessen Kritik rassistischer Vorurteile hätte auf der festen Überzeugung beruht, daß die Unterdrückten nach der Aufhebung der Sklaverei jede Besonderheit ablegen würden.

Kultur der Kolonien interessiert sind, und den vorgeblichen Mangel moralischer Fähigkeiten beym Neger benutzen möchten, um ihn desto ungestrafter als Lastvieh behandeln zu dürfen«. Seine Perspektive sah aber keineswegs eine autonome Entwicklung für diejenigen vor, als deren Anwalt er zu sprechen meinte. Sie ging vielmehr davon aus, daß sie ihre Perfektibilität nur beweisen könnten, indem sie sich der Kultur der Weißen anpaßten.

Solimans Wertschätzung beruhte aus dieser Sicht nicht zuletzt darauf, daß ihm jeder störende Eigensinn abhanden gekommen war. Seine Biographie hatte ihn aller Elemente von Ethnizität entledigt und in die Rolle eines Hofmohren versetzt, aus der er sich schließlich bürgerlich emanzipierte. Wenn daher einer seiner Bekannten die Vermutung äußerte, sein Herr könnte ihn »gekauft« haben, »um herauszubekommen, ob die Kultur einen Neger genauso bildet wie einen europäischen Weißen«,[20] dann schwang darin die ganze Hybris des aufgeklärten Bewußtseins mit. Es wußte sich und seine Normen als einzigen Maßstab menschlicher Entwicklung und war bereit, im Namen des Fortschritts auch pädagogisch-rassistische Menschenexperimente zu akzeptieren. Die Möglichkeit einer autonomen Entwicklung der Betroffenen zog es nicht einmal in Erwägung.

Solimans Aufnahme in die Freimaurerloge ›Zur wahren Eintracht‹ stand unter diesem Vorbehalt. Neben einer zweifellos vorhandenen Wertschätzung drückte sie auch die wissenschaftliche Orientierung der Logenbrüder aus. Zu ihr gehörte das zeitgenössische Interesse an der Frage, ob eine alternativlos als ›weiß‹ verstandene Kultur auch Menschen zugänglich wäre, die man seit Linné nach ihren Hautfarben zu kategorisieren begonnen hatte. Unter diesen Bedingungen konnte Soliman durchaus ein anerkanntes, mit wichtigen Funktionen betrautes Mitglied der Loge sein und gleichzeitig trotzdem immer unter Beobachtung stehen.

Der ›edle Mohr‹ war eben keine autonome Figur, sondern eine Zuschreibung, die durch Anpassung immer wieder neu verdient werden wollte. Als Soliman von Johann Gottfried Haid auf diese Weise ins Bild gesetzt wurde, zeigte das einen Mann von stolzem Habitus, der durch seine Hautfarbe als Mohr kenntlich war. Die Bildlegende behauptete seine Herkunft aus königlichem Geschlecht, was ihn zur Hausgenossenschaft mit europäischen Fürsten berechtigen sollte, die freilich als Dienstbarkeit angelegt war. Die Differenzierungskategorien Rasse und Klasse waren hier vielfach verknüpft. Zumindest

20 | Brief von Ferenc Kazinczy von 1787, zit.n. Monika Firla: ›Segen, Segen, Segen auf Dich, guter Mann!‹, S. 36.

ein Teil des Edelseins leitete sich auch von der Rolle ab, die Soliman als Hofmohr einnahm. Sie erlaubte es einerseits, ihm selbst eine vornehme Vergangenheit zu unterstellen. Andererseits umfaßte sie ein herrschaftliches Verhältnis der Abhängigkeit und Unterordnung. Das Licht, das auf Haids Bild auf das dunkle Gesicht Solimans (und auch noch auf die Kanten der Pyramiden) fällt, geht von dessen weißen Betrachtern aus.

Der ›fürstliche‹ Mohr

An europäischen Höfen war die Beschäftigung von verschleppten afrikanischen Sklaven seit dem 13. Jahrhundert verbreitet. Der Besitz von ›Mohren‹ diente als Zeichen der eigenen herausragenden sozialen Stellung und signalisierte weitreichende politische Beziehungen. Das führte dazu, daß sie nicht nur unmittelbar in die Prachtentfaltung des Adels einbezogen wurden, sondern als Wappenmohren auch bürgerliche Siegel oder Wirtshausschilder schmücken konnten. Mit dem Anwachsen und Erstarken des Bürgertums erfüllten die Hofmohren eine neue Funktion. Sie visualisierten den sozialen Kontrast, den der unter Druck geratene Adel unter anderem durch die Mode des Puderns und Weißschminkens zu unterstreichen suchte. Diese symbolische Abgrenzung von den eigenen Unterschichten ging mit der Entwicklung des europäischen Kolonialismus einher und führte schließlich dazu, daß der soziale Gegensatz heller und dunkler Haut rassistisch aufgeladen wurde.[21]

Ab jetzt waren Hofmohren nicht nur Symbole von Macht und Reichtum, die den Anspruch auf soziale Hervorhebung signalisierten. Sie waren gleichzeitig zu Abhängigen geworden, die den Status ihrer eigenen Unterlegenheit auf der Haut trugen. Im Dienste ihrer Herren trug ihr Teint zu deren Repräsentation bei. Für sie selbst bedeutete Hautfarbe aber nicht einfach Besonderung, sondern zunehmend auch Stigma. Die politische Theorie des Liberalismus erklärte, die Menschen wären gleich geschaffen worden und berechtigt, ihre eigenen Interessen zu verfolgen. Gleichzeitig beschäftigte sie sich mit der Entwicklung eines Gegensatzes, der auf die Differenzierung von Mensch und Untermensch hinauslief und dessen Indikator die Hautfarbe sein sollte.

Selbst im Ambiente spätfeudaler Prachtentfaltung waren die damit verbundenen Konsequenzen auf den ersten Blick zu sehen. Ein Gemäl-

21 | Vgl. Peter Martin: Schwarze Teufel, edle Mohren, S. 49ff. (Hofmohren), 100ff. (Weißschminken, Hautfarben).

de Canalettos zeigt Soliman als ›fürstlichen Mohr‹ (vgl. Abb. 3.2).[22] Im Gegensatz zum Porträt des ›edlen Mohren‹, das ihm zumindest formal Individualität und Unabhängigkeit zubilligte, wird er im Zustand dekorativer Abhängigkeit dargestellt. Er ist Staffage und Handlanger seines Fürsten in einem. Ein späterer Kommentator hat das deutlich, aber nicht klar gesehen: »Auf der Balustrade im Vordergrund steht rechts Fürst Wenzel, ein Negerknabe reicht ihm auf einem Tablett ein Glas und Bäckereien. Kaminrote Hosen, ein dunkles Wams und ein weißer Turban bekleiden den dienstfertig Wartenden«.[23]

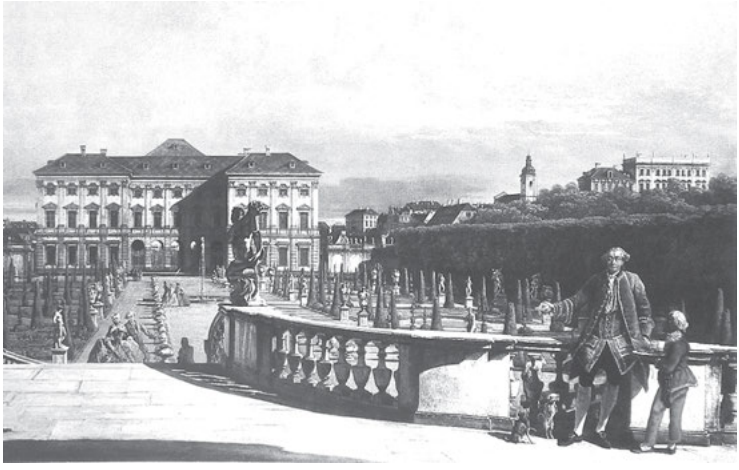


Abb. 3.2 Ein Diener seines Herrn: Soliman als ›fürstlicher‹ Mohr

Das Gemälde vereinigt Elemente attraktiver Exotik und infantiler Abhängigkeit. Der hier kindlich dargestellte Soliman war zu diesem Zeitpunkt um die achtunddreißig Jahre alt. Der Maler hat es offensichtlich nicht auf einen Realismus der Körperlichkeit, sondern auf einen der Macht abgesehen. Das Verhältnis der dominierenden Gestalt des Fürsten zu seinem kleinen Diener, dessen servile Rolle durch die Schoßhündchen zur anderen Seite seines Herrn noch unterstrichen wird, den aber sein späterer Biograph irrtümlich als »Negerknabe[n]« identifiziert, ist nicht physisch gemeint, sondern zeigt ein in Körpergrößen

22 | Abb. 3.2: Canaletto (d. i. Bernardo Bellotto): ›Das Gartenpalais Liechtenstein in Wien‹ (Ausschnitt); Abbildungen des Gemäldes finden sich u.a. bei Reinhold Baumstark: Joseph Wenzel von Liechtenstein, S. 13 u. Wilhelm A. Bauer: Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr, S. 41.

23 | Wilhelm A. Bauer: Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr, S. 40.

ausgedrücktes soziales Gefälle. Es ist, wie die gesamte Geschichte des Kolonialismus und der ihm entspringenden Rassentheorien verdeutlicht, nicht genealogisch angelegt. Soliman wird nicht als Kind gezeichnet, das noch wachsen kann, sondern als einer, der so alt werden mag, wie er will, und der dabei doch immer abhängig bleiben wird.

Canaletto hatte symbolisch vorweggenommen, was binnen kurzem kein geringerer als Immanuel Kant unterstellen würde, als er die nichtweißen Rassen zu ewigen Schülern erklärte, und was schließlich in jenes perfide Gedicht eines späteren Nobelpreisträgers der Literatur münden sollte, das den Imperialismus als die ›Last des weißen Mannes‹ besang, der keine Mühen scheute, um das Licht der Zivilisation in die Welt hinauszutragen, wo all jene auf es warteten, die – ›half devil and half child‹ – aus eigener Kraft nicht in der Lage wären, es zu entzünden.[24] Der zum Kind gemachte Hofmohr Soliman ist in nuce bereits der ewige ›boy‹ kolonialer und imperialer Dienstbarkeit. Ohne alle Konsequenzen dieser Entwicklung ahnen zu können, erklärte Friedrich Schiller in seiner Antrittsvorlesung als Professor in Jena, die er sinnigerweise 1789 hielt: »Die Entdeckungen, welche unsere europäischen Seefahrer in fernen Meeren und auf entlegenen Küsten gemacht haben, geben uns ein ebenso lehrreiches als unterhaltendes Schauspiel. Sie zeigen uns Völkerschaften, die auf den mannigfaltigsten Stufen der Bildung um uns herum gelagert sind, wie Kinder verschiednen Alters um einen Erwachsenen«.[25]

Das Gemälde Canalettos steht ikonographisch im Kontext eines ganzen Genres von Bildern, die Mohren als infantilisierte Diener zeigen (vgl. Abb. 3.3, a – d).[26] Sie stehen als Pagen im Hintergrund, halten Schmuckschatullen, wedeln mit Fächern, servieren Kaffee oder sind

---

24 | Vgl. Wulf D. Hund: Negative Vergesellschaftung, S. 25 (zu Kant) u. Paul A. Kramer: The Blood of Government, S. 11f. zu Rudyard Kipling und dem politischen Umfeld der Entstehung seines Gedichtes ›The White Man's Burden‹.

25 | Friedrich Schiller: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte, S. 754.

26 | Abb. 3.3: Variationen des ›fürstlichen Mohrs‹ – a) Anna Rosina Lisiewska: Markgraf Karl von Brandenburg-Schwedt (1737); abgedruckt u.a. bei Eckart Kleßmann: Der Mohr in der Literatur der Aufklärung, S. 236 u. Peter Martin: Schwarze Teufel, edle Mohren, S. 107; b) Nicolas de Largillière: Comtesse de Ruppelmonde mit schwarzem Pagen (um 1707); abgedruckt u.a. in Monika Kopplin: ›Amoenitates exoticae‹, S. 323 u. Peter Martin, a.a.O., S. 341; c) Kaiser Karl VI. mit einem Hofmohren, abgedruckt bei Walter Sauer, Andrea Wiesböck: Sklaven, Freie, Fremde, S. 28; d) ›Die



Abb. 3.3 (a – d) Für den ›privilegierten Genuß‹: Hofmohren als Statussymbole

einfach nur da, um durch ihre dunkle Haut den weißen Teint vornehmer Damen zu unterstreichen. Ihre Funktion gleicht einem »Statussymbol« und signalisiert »einen privilegierten Genuß«.[27] Nachgerade Kleinode, können sie so in Relation zu ihrer Herrschaft verkindlicht

Bedienung‹ (Deutschland 1795), abgedruckt bei Jan Nederveen Pieterse: White on Black, S. 125.

27 | Jan Nederveen Pieterse: White on Black, S. 125 (»status symbol«

werden und im Schauspiel der Repräsentation von Macht und Wohlstand trotzdem eine herausragende Rolle einnehmen.

Der ›edle Mohr‹ zeigte sich hier mehrfach verwandelt. Sowohl im Hinblick auf seine Herkunft wie seine Kultur fehlten dem ›fürstlichen Mohr‹ die Zuschreibungen vergangener Größe. Vor allem aber war er aus der Situation des Porträtierten in diejenige eines Requisits gerückt worden, das die Bedeutung eines oder einer anderen unterstreichen sollte. Dem entsprach seine Größe, die aber die Eigenschaft eines vorübergehenden Entwicklungszustandes eingebüßt hatte und im Kontext der Rassenwissenschaften zu einer essentiellen Eigenschaft gemacht wurde, welche minderes Menschsein verkörpern sollte.

Die Auftraggeber und Besitzer solch unterschiedlicher Bilder hatten mit ihnen ein Blatt in der Hand, das sie selbst gemischt und sich dabei nicht nur alle Trumpfe zugeschanzt, sondern auch Spielregeln gemacht hatten, die ihnen erlaubten, die verschiedenen Stereotype gemäß eigener Willkür auszuspielen. Weil dazu auch die zum damaligen Zeitpunkt schon weitgehend fertiggestellte Rassenkarte gehörte, die den durch sie Diskriminierten jederzeit zugeschoben werden konnte, durften diese sich der ihnen jeweils zugeschriebenen Rolle nie sicher sein. Daran änderten auch jene Varianten nichts, die den Hofmohren als Repräsentanten der Bedeutung seines Herrn erscheinen ließen.

Das zeigt das Gemälde der Ankunft einer Prinzessin und Braut des Erzherzogs in Wien, die den prunkvollen Abschluß einer von Solimans Herrn geleiteten Mission darstellte. Er war für den »betont repräsentativen Charakter« seiner Hofhaltung bekannt und Soliman diente ihm als gut erkennbares, »farbenprächtiges Versatzstück«[28] für die vom Hofmaler in Szene gesetzte öffentliche Inszenierung (vgl. Abb. 3.4).[29]

Auf dem Bild ist Soliman Bestandteil eines gewaltigen Aufzuges von Kutschen, Reitern, Soldaten und Höflingen. Gut sichtbar schreitet er neben einem weit vorne plazierten Wagen und wird durch die Positionierung seines dunklen Gesichts vor dessen golden schimmerndem

– vgl. dort die Abb. auf S. 125) u. Peter Martin: Schwarze Teufel, edle Mohren, S. 12 (›Genuß‹ – vgl. dort die Abb. auf S. 107 u. 341).

28 | Walter Sauer: Angelo Soliman, S. 67 (›Charakter‹) u. Reinhold Baumstark: Joseph Wenzel von Liechtenstein, S. 147 (›Versatzstück‹).

29 | Abb. 3.4 (a und b): Martin van Meytens: ›Der Einzug der Prinzessin Isabella von Parma als Braut des Erzherzogs Joseph in Wien am 6. Oktober 1760‹, Gesamtdarstellung und Bildausschnitt, abgedruckt bei Reinhold Baumstark: Joseph Wenzel von Liechtenstein, S. 35 u. 55.

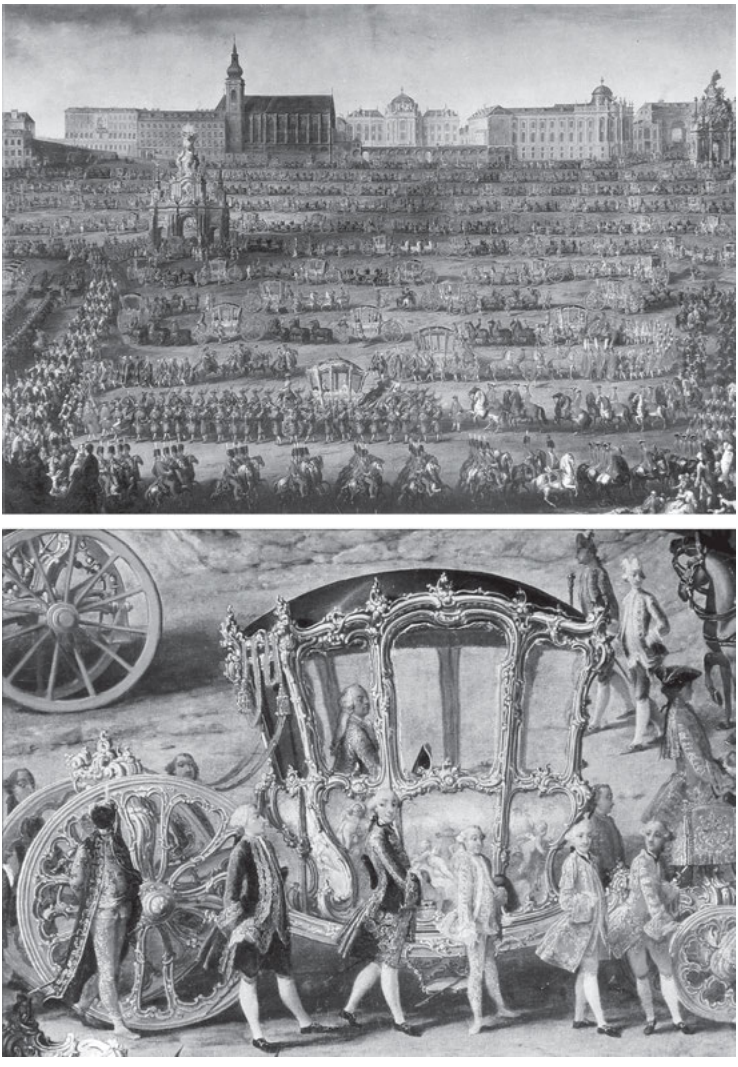


Abb. 3.4 (a/b) Im Mohrenkostüm: Soliman als feudales Requisit

türkischem Gewand und Mohrenkostüm. Als »Mohr mit Turban« und »reichgestickte[r] Mohren Kleidung«, mit »türkische[m] Säbel« und »[t]ürkischer« oder »orientalische[r] Tracht«[30] machte Soliman deutlich, daß sein Äußeres nicht Ausdruck einer persönlich gewähl-

30 | Jeweils zit.n. Monika Firla: ›Segen, Segen, Segen auf Dich, guter Mann!‹, S. 33 (›mit Turban‹), dies.: Angelo Soliman in der Wiener Gesellschaft vom 18. – 20. Jahrhundert, S. 72 (›Mohren Kleidung‹), Wilhelm A.

ten Kleiderordnung war, sondern die auf ihn gerichteten Projektionen reproduzierte. Seine Kleider waren eben gerade nicht ›typisch vaterländisch‹, sondern Ausdruck imaginärer Zuschreibungen. Bei ihrem Anblick sollte es nicht von ungefähr scheinen, »als leiste selbst das Morgenland zum Gepränge des Fürsten [...] Tribut«.[31] In diesem phantastischen Fundus kam es nicht aufs Detail an, sondern auf ein orientalistisches Flair, das sich wahlweise ethnisieren oder rassisieren ließ.

Dem entsprach der zeitgenössische Umgang mit den Begriffen ›Mohr‹, ›Neger‹ und ›Türke‹, der zumal in Österreich mit seiner Jahrhunderte langen Grenzerfahrung fließende Übergänge zeigte. Aber auch in Zedlers Universallexikon wurde zum Stichwort Mohr mitgeteilt, es handle sich einerseits um einen Bewohner Äthiopiens als des eigentlichen »Mohrenlandes«, andererseits würde »dieser Name allen Schwartzen, als den Negers, und andern Africanischen Völcker[n] von dieser Farbe gegeben«. Über den »Mohren=Kopf oder Türcken=Kopf« heißt es, es handle sich um Wappenzusätze derer, die einmal einen entsprechenden Gefangenen genommen hätten. Und die »Mohrin« wird als Mädchen aus dem »Mohren=Land« beschrieben, das dem »Vergnügen« adliger Damen diene.[32]

Vor dem Hintergrund solch semantischer Kulisse war Solimans Kleidung weder Ausdruck nationaler noch ständischer Identität, sondern ein exotisch-orientalistisches Zeichen für die Stellung seines Herren. Deshalb mußte sie prächtig sein, ein »Gallakleid« für den »hoch-fürstl. Mohren«, je nach Anlaß des fürstlichen Auftritts auch »ein ganzes Kleyd auf blauem Sammet gestückht mit Silber vor dem Morrn«.[33] Soliman war Teil der höfischen Prachtentfaltung. Was von ihrem Glanz auf ihn fiel, war Abglanz. Hofmohr war keine verläßliche soziale Rolle, sondern eine fremdbestimmte Daseinsform, die das gesamte Leben umfaßte. Der ›edle Mohr‹ aus dem »königlichen Geschlecht der Numider« war als ›fürstlicher Mohr‹ eine Figur von fremden Gnaden. Zwar übte er auch Funktionen eines gewöhnlichen Bediensteten aus und konnte wegen seiner exotischen Stellung selbst Vertrauenspositionen einnehmen. Doch seine wichtigste Aufgabe war

---

Bauer: Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr, S. 48 (›Säbel‹), 118 u. 48 (›Tracht‹).

31 | Reinhold Baumstark: Joseph Wenzel von Liechtenstein, S. 147.

32 | Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschafften und Künste, Sp. 824, 869, 870.

33 | Zit. n. Wilhelm A. Bauer: Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr, S. 48 (›Gallakleid‹), 53 (›ganzes Kleyd‹).

repräsentativ und leitete sich von seiner Hautfarbe ab, die ihn als Außenseiter kennzeichnete.[34]

Das schützte ihn, wie Solimans Heirat und deren Folgen zeigten, nicht vor der willkürlichen Behandlung, mit der Untergebene rechnen mußten. Weil sein Fürst Eheschließungen nicht gestattete, wurden Soliman und seine Frau in aller Stille und ohne Aufgebot getraut. Dabei mußte der Bräutigam seine Stellung als freier Mann bekräftigen und schwören, daß er kein Sklave war. Nachdem der Fürst von dieser eigenwilligen Handlungsweise erfahren hatte, entließ er seinen repräsentativen Bediensteten auf der Stelle.[35] Der aber legte anschließend seine mohrisch-orientalisch-türkische Tracht nicht ab, was darauf hindeutet, daß er sie nicht als Berufskleidung betrachtete. Sein Leben als ›fürstlicher Mohr‹ hatte sich habituell verfestigt.

Die damit verbundene Sonderstellung verteidigte ihn nicht gegen herrschaftliche Rücksichtslosigkeit, erlaubte ihm aber auch nicht, den in ihr zum Ausdruck kommenden Bannkreis des Exotischen zu verlassen. ›Fürstlicher Mohr‹ war man auch außer Diensten. Soliman konnte die herrschaftlichen Gebote mißachten, er konnte den Dienst verlassen und ein bürgerliches Leben führen, aber er konnte den Habitus des ›fürstlichen Mohren‹ nicht ablegen, weil es keine Rollen gab, durch die er zu ersetzen gewesen wäre. Die des ›bürgerlichen Mohren‹ existierte jedenfalls nur begrenzt.

Das heißt nicht, daß keine Versuche gemacht worden wären, sie einzunehmen. Aber auch wenn soziale Rollen individuelle Ausgestaltung und Versuche der Modifizierung einschließen, so orientieren sie sich doch nicht an selbstverfaßten Skripten. Während der Entwicklung des Rassenkonzepts durch die Aufklärung zeigte sich das an einem perfiden Beispiel. Francis Williams, der als Sohn freigelassener Sklaven in Jamaika, einem Zentrum kolonialer Plantagenwirtschaft, geboren wurde, erhielt auf Grund des bescheidenen Wohlstands seiner Eltern eine gute Ausbildung und konnte anschließend in England studieren. Nach Jamaika zurückgekehrt, lebte er ein bürgerliches Leben, das nicht zuletzt aus der Aneignung von Sklavenarbeit finanziert wurde. Er schrieb Gedichte und Prosa auf Englisch und Latein und führte eine zeitlang eine Schule für Latein und Mathematik. Auf einem Gemälde hat er sich entsprechend verewigen lassen. Er steht in standesgemäßer Kleidung in seiner Bibliothek und ist gerade dabei ein Buch zu studieren. Das veranlaßte David Hume zu einem malizi-

34 | Vgl. Weygo Comte Rudt de Collenberg: Haus- und Hofmohren des 18. Jahrhunderts in Europa, S. 280.

35 | Vgl. Walter Sauer: Angelo Soliman, S. 71ff.

ösen Ausfall. In Jamaika, meinte er, gäbe es angeblich einen gelehrten »Neger«. Doch würde der wohl eher für Fähigkeiten bewundert, die denen eines »Papageis« glichen, der ein paar Worte nachplappern könnte.[36]

Nicht alle Aufklärer äußerten sich so gehässig. Aber noch entschieden weniger wären bereit gewesen, einen dunkelhäutigen Philosophen als gleichberechtigten Gesprächspartner zu akzeptieren. Deswegen blieb es ein zwiespältiges Kompliment, wenn Angelo Soliman von seinem Logenbruder Georg Forster »Bruder Mohr« genannt wurde. Forster war ein Freund Samuel Thomas Soemmerrings und sympathisierte mit dessen polygenetischer Sicht der Rassenfrage. Dieser widmete ihm die zweite Auflage seiner Studie über die Unterschiede von Europäern und Afrikanern, die er dabei »Neger« nannte, während sie in der ersten Auflage noch »Mohren« geheißen hatten. Forster selbst hielt die »Schwarzen« für bildbar und forderte die »Weiße[n] auf, »den heiligen Funken der Vernunft« in ihnen zu »entwickel[n]«.[37]

›Bruder Mohr‹ war keine Bezeichnung eines Gleichberechtigten. Möglicherweise bekundete sie die Bereitschaft, dem anderen den Beweis seiner Fähigkeiten zu erlauben. Gleichzeitig enthielt sie ein einschränkendes Element. Im ›Bruder Mohr‹ steckte immer auch der kleine schwarze Page, an dem sich zum eigenen Ergötzen pädagogische Menschenexperimente durchführen ließen.

36 | David Hume: Of National Characters, S. 252 (»In Jamaica indeed they talk of one negroe as a man of parts and learning; but 'tis likely he is admired for very slender accomplishments, like a parrot, who speaks a few words plainly«); vgl. ausführlicher Wulf D. Hund: Die Farbe der Herrschaft, S. 209f. (das angesprochene Gemälde findet sich a.a.O., S. 213 u. unter http://en.wikipedia.org/wiki/File:Francis_williams.jpg).

37 | Georg Forster: [Tagebucheintrag vom 3. 9. 1784], S. 131 (›Bruder Mohr‹); ders.: Noch etwas über die Menschenraßen, S. 155 (›Funken der Vernunft‹); zu Soemmerring siehe den Beitrag von Wulf D. Hund in diesem Band.

Der ›physiognomische‹ Mohr

Einige Zeit später hatte sich dieses Konglomerat weitgehend aufgelöst. Aus historischer Perspektive beschrieb ein Freimaurer Angelo Soliman als »einen schwarz behäuteten Bruder«, also »einen Neger«. Er fügte hinzu, zu seiner Zeit hätte die »Niggerfrage« in Wien eine »praktische humanitäre Lösung« gefunden, indem die Loge »es sich zum Vergnügen« rechnete, »einen Vollblutneger [...] in ihren Schoss aufzunehmen«.[38]

Aus dem ambivalenten ›Bruder Mohr‹ war der ›Nigger‹ geworden, eine herabmindernde Bezeichnung, die sich im frühen 19. Jahrhundert in den USA durchgesetzt hatte. Ihre Verwendung machte noch im Nachhinein auf die tendenziöse Gemengelage der früheren Verhältnisse aufmerksam. Als Angelo Soliman starb, war über ihre weitere Entwicklung bereits entschieden. Trotzdem wäre es leichtfertig und undifferenziert, seine persönlichen Handlungsmöglichkeiten zu ignorieren und einem pauschalen Rassismusverdacht zu subsumieren. Gleichwohl werden Versionen seiner Geschichte bis heute aus derartiger Perspektive erzählt. Demnach wäre Soliman zunächst sozial avanciert, dann aber auf Befehl des Kaisers ausgestopft und ins Naturalienkabinett gestellt worden, »wo er [...] auf einem Kamel reitend in einem Afrika-Diorama zu besichtigen war«.[39]

Tatsächlich war das ›Afrika-Diorama‹ eine Phantasielandschaft mit Tieren aus unterschiedlichen Kontinenten, war der Kaiser nicht in den Vorgang involviert und wurde das Präparat Solimans in einem gesonderten Kasten verwahrt. Allerdings stellte man wenige Jahre nach Soliman auch einen ausgestopften Kamelreiter in dieses Panoptikum. Er war aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem geschändeten Leichnam von Michael Anjou, einem 1799 gestorbenen Tierwärter indischer Herkunft in der Schloßmenagerie von Schönbrunn, konstruiert worden. Ihm gegenüber war Soliman in einer Art postmortalem Zwischenreich gelandet: nicht den Traditionen entsprechend beerdigt, aber auch nicht völlig schutzlos der öffentlichen Neugier preisgegeben, ein Untoter des Rassismus, der freilich nicht umgehen konnte, sondern in dem ihm zugewiesenen Refugium unregelmäßigen Auftritten ausgesetzt war, die von außen durch das Aufziehen und Zuziehen eines Vorhangs bestimmt wurden.

---

38 | Gustav Brabbée: Sub Rosa, S. 153ff.; zum folgenden vgl. Randall Kennedy: Nigger, S. 4.

39 | Anne Dreesbach: Gezähmte Wilde, S. 24; zum folgenden siehe Walter Sauer, Andrea Wiesböck: Sklaven, Freie, Fremde, S. 34f.

Doch konnte Soliman dem zwiespältigen Blick seiner Umwelt auch schon zu Lebzeiten nicht entkommen. Als ihn einer seiner Logenbrüder einmal besuchte und ihn dabei ohne seinen »Turban« antraf, fühlte er sich bemüßigt, seine Eindrücke in einer rassenkundlichen Beschreibung festzuhalten. Das Haar über dem »tiefschwarze[n] Mohrengesicht« erschien ihm »so kraus und grau wie das Fell eines grauen Schafes«. Das ambivalente Mohrenstereotyp wurde durch die angeblich tiefschwarze Hautfarbe und die schafsfellartigen Haare zu einer die bloße Registrierung des Alters mit Rassencharakteristika überschreibenden Textur. Ferenc Kazinczy, von dem die Beschreibung stammt, hatte unter dem kostümierenden Turban des ›Bruder Mohrs‹ den zu diesem Zeitpunkt bereits weit verbreiteten ›Neger‹ entdeckt.

Der damit einhergehende rassisch aufgeladene Kontext wurde offenbar, als er seine Aufmerksamkeit auf Solimans Tochter richtete und dabei Dinge sah, die überhaupt nicht vorhanden waren. Das »Fräulein« schien ihm »von gelblicher Farbe« zu sein, während »ihre Nase und ihre Lippen [...] nicht ihre Mohrenabstammung« zeigten. Sie wäre »offensichtlich« je zu Teilen »nach dem Vater« und »auf die Mutter geschlagen«.[40] Offensichtlich war hier vor allem der taxonomische Blick, den Kazinczy auf ihm wohlbekannte Rassenmerkmale warf. Er wie Soliman lebten in einer Zeit, in der ausführlich über die Haut, die Lippen, die Nasen und die Haare der schon häufig so genannten Rassen diskutiert wurde. Beide konnten sich dem dadurch geschärften vergleichenden Blick nicht entziehen. Dabei war freilich der eine der Bewertende, der andere der Bewertete.

Soliman mochte deswegen handeln, wie er wollte: die changierende Grenze zwischen ›Mohr‹ und ›Neger‹ wurde von anderen vermessen und verschoben und die Resultate ihres Tuns schlugen sich für ihn als Normen nieder, die zusehends von den Ergebnissen der wissenschaftlichen Diskussion sanktioniert wurden.[41] Sie beanspruchte auch, eine erst durch die Aufklärung entschlossen problematisierte Lücke in der ›scala naturae‹, der seit der Antike geschmiedeten großen Kette der Wesen, zu schließen. Die Suche nach dem ›missing link‹, dem zwischen den Tieren und dem Menschen angeblich fehlenden

40 | Zit. n. Monika Firla: ›Segen, Segen, Segen auf Dich, guter Mann!‹, S. 34 (›Schaf‹, ›Abstammung‹).

41 | Zum Wandel der Kategorien vgl. u.a. die Kapitel 3 und 4 bei Peter Martin: Schwarze Teufel, edle Mohren; zum folgenden siehe etwa den Abschnitt ›The ›Negro‹ and the Ape‹ in Gustav Jahoda: Images of Savages.

Kettenglied, konzentrierte sich dabei auf Afrikaner, denen unterschiedlichste Verbindungen zu Affen nachgesagt wurden.

Die Akribie der Menschenvermessung richtete sich aber nicht nur auf die Bestimmung der Grenzen zwischen den Rassen, sondern auch auf den Zusammenhang von Körper, Geist und Seele, dessen individuellen wie kollektiven Besonderheiten sie an körperlichen Charakteristika meinte ablesen zu können. Den populären Disziplinen der Physiognomik und der Phrenologie lag die Annahme zugrunde, daß die äußere Erscheinung eines Menschen Schlüsse auf sein inneres Wesen erlaube beziehungsweise daß bestimmte Eigenschaften vom Gehirn repräsentiert und durch dessen Ausformung auf den Schädel übertragen würden.



Abb. 3.5 (a/b) Totenmaske und Scherenschnitt: Auf dem Weg zum Rassentypus

In den europäischen Gesellschaften wurde es um die Wende zum 18. Jahrhundert zum Gesellschaftsspiel, Gesichter, Profile und Schädel zu studieren. Physiognomische Séancen und phrenologische Vorträge kamen regelrecht in Mode. Zu ihr gehörte auch, das eigene Profil als Scherenschnitt schneiden zu lassen und zu wissen, daß die äußerlich sichtbaren Eigenschaften der Persönlichkeit durch eine Totenmaske verewigt werden würden. Daß beide Techniken auch auf Angelo Soliman angewandt wurden, ist deswegen zunächst nicht verwunderlich. Seine Silhouettenporträts und seine Totenmaske könnten einfach von seiner Eingebundenheit in zeitgenössische Gepflogenheiten zeugen

(vgl. Abb. 3.5, a und b).[42] Der Schattenriß galt als Möglichkeit, die Gesichtszüge auf wesentliches zu reduzieren und so ihre präzisere Deutung zuzulassen. Für Johann Caspar Lavater stand fest, daß die »Physiognomik [...] keinen zuverlässigern, unwiderlegbarern Beweis ihrer objektifen Wahrhaftigkeit« hätte, »als die Schattenrisse«. Diese Auffassung verband er zwanglos mit rassentaxonomischen Wertungen und glaubte, der »aufgeworfene schwülstige Mund«, den »die Mohren mit den Affen in ihrem Lande gemein haben«, wäre »ein überflüssiges Gewächs und eine Schwulst«. Der anschließende Schritt von außen nach innen führte dann zu der nur noch rhetorischen Frage, ob »Neuton« im »Kopfe des Negers seine Lichttheorie gefunden« hätte.[43] Solche ästhetische Idiosynkrasie und rassistische Abwertung ging mit der Entwicklung vermeintlich exakter Maßstäbe wie dem Gesichtswinkel von Petrus Camper einher. Auch auf solche Weise wurden Affen und Afrikaner einander angenähert (vgl. Abb. 2.2 u. 2.3).

Aus dieser Perspektive waren Schattenrisse keine unschuldigen Vergnügungen, sondern von der Optik des Rassismus kontaminiert. Das galt selbst dann, wenn sie so nahe wie möglich an den Formen und Maßen der dargestellten Gesichter blieben. Selbst wenn für Solimans Schattenriß (vgl. Abb. 3b) angenommen wird, daß er nicht diskriminierend konstruiert wurde und jedenfalls keine erkennbare Tendenz zur Realisierung des Camperschen Gesichtswinkels zeigt, so genügten doch die prominenten Lippen, um ihn jederzeit ästhetischen Wertungen wie denen Lavaters unterziehen zu können. Am ›physiognomischen Mohr‹ ließ sich die orientalistisch gestaltete Tracht des ›fürstlichen Mohren‹ nur noch mühsam in der Silhouette eines Turbans erahnen. Ausstattung und Kulisse des ›edlen Mohren‹ waren gänzlich verloren gegangen. Und zur rassistischen Einordnung seines Schattenrisses bedurfte es noch nicht einmal des bösen Willens der gestaltenden Künstler, sondern lediglich des von zeitgenössischen Strategien der Diskriminierung rassenanatomisch geschulten Auges der Betrachtenden.

---

42 | Abb. 3.5 (a und b): Die Totenbüste ist mehrfach abgebildet worden und findet sich z.B. bei Monika Firla: Franz Joseph Gall, Angelo Soliman und die Afrikaner-Büsten im Rollettmuseum, S. 312 u. dies.: Angelo Soliman und seine Freunde im Adel und in der geistigen Elite; das Silhouettenporträt ist bei Walter Sauer: Angelo Soliman, S. 79 zu sehen.

43 | Johann Caspar Lavater, zit.n. Andreas Engelhart: Die fremde Natur des Menschen-Bildes, S. 51 (›Schattenriß‹) u. 48 (›Mund‹) sowie Sigrid Oehler-Klein: Die Schädellehre Franz Joseph Galls in Literatur und Kritik des 19. Jahrhunderts, S. 162 (›Newton‹).

Mit seiner Totenmaske verhielt es sich nicht anders. Wie Schattenrisse wurden auch Schädel und Totenmasken nach Kriterien gelesen, die ein hohes Maß an Willkür tolerierten. Gleichzeitig galten sie als objektiver, weil sie näher an der Natur zu sein schienen oder diese selbst repräsentierten. Auf ihre Sammlung wurde deswegen nachdrücklich Wert gelegt. Aus diesem Grund hoffte Franz Joseph Gall, es möge »Mode« werden, daß ihn »jede Art von Genie zum Erben seines Kopfes einsetzte« und beliebte zu scherzen, es könnte für Kant, Wieland und andere »[g]efährlich« werden, wenn ihm »Davids Würgeengel zu Gebote stünde«.[44]

Doch Gall interessierte sich nicht nur für individuelle Ausformungen von Schädeln, sondern beschäftigte sich auch mit der Sammlung von »Nazionalköpfen«. Diesen Begriff verstand er durchaus auch im Sinne der Rassenwissenschaft. Aus dieser Perspektive erschien es ihm »wahr, dass im allgemeinen der Neger dem Europäer in bezug auf die geistigen Fähigkeiten unterlegen ist«. Deswegen hätten »die Neger den Kopf kleiner und eine weniger beträchtliche Hirnmasse«.

Obwohl über eine mögliche Verwicklung Galls in den Umgang mit Solimans Leiche nur spekuliert werden kann,[45] hat er jedenfalls dessen Totenmaske erhalten und sie seiner Sammlung einverleibt. Dort stand sie aber nicht für sich selbst, sondern zählte zu jenen ›Afrikaner-Büsten‹, die einen Grundstock für die vergleichende Analyse europäischer und afrikanischer ›Nationalköpfe‹ hätten abgeben können. Sie war damit nicht nur Abdruck des Gesichtes eines prominenten Mitglieds der Wiener Gesellschaft, der Gall schon aus diesem Grund für seine Sammlung willkommen gewesen wäre. Sondern sie war auch Repräsentation eines ›Negerkopfes‹, der sich zum vergleichenden phrenologischen Studium von Rassenunterschieden eignete.

Ein Zeitgenosse Galls berichtete, daß er neben »einer sehr grossen Reihe von Gypsköpfen berühmter und berüchtigter Leute« auch »viele Schedel von Menschen, die sich durch irgend etwas auszeichneten« in seinem Besitz hätte. Hinsichtlich Solimans war das ein zweifelhaftes Kompliment. Er selbst hatte sich so verhalten, daß ihn Grégoire unter die Afrikaner rechnete, die sich ›in Wissenschaften und Künsten auszeichneten‹. Für Gall hingegen stand fest, daß die Afrikaner den

44 | Franz Joseph Gall: Ausgewählte Texte, S. 55; die folgenden Zitate finden sich a.a.O., S. 57 (›Nazionalköpfe‹) u. 131 (›Neger‹/›Europäer‹).

45 | Vgl. Walter Sauer: Angelo Soliman, S. 82; zum folgenden vgl. Monika Firla: Die Afrikanerbüsten im Rollettmuseum Baden bei Wien u. dies.: Franz Joseph Gall, Angelo Soliman und die Afrikaner-Büsten im Rollettmuseum.

Europäern ›in bezug auf die geistigen Fähigkeiten unterlegen‹ wären. Angelo Soliman dürfte sich deswegen für ihn vor allem durch seine Rassenzugehörigkeit ausgezeichnet haben.

In jedem Fall muß sein Kopf ein Objekt der Gallschen Begierde gewesen sein. Doch stand der Phrenologe damit nicht allein, denn Gall sammelte nicht nur Schädel und Schädelabdrücke, sondern hielt auch gut besuchte Privatvorlesungen, die zur Popularisierung seiner Auffassungen beitrugen. Das soll in der Wiener Gesellschaft »eine wahre Jagd nach Schädeln ausgelöst haben«: »sogar der Kustos der kaiserlichen Sammlungen, Abbé Eberle, jagte in Konkurrenz zu Gall den Köpfen bekannter Persönlichkeiten nach«.[46] Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Eberle schon vor Solimans Tod versuchte, sich dessen Leiche zu sichern. Mag man mit dem Lebenden auch Kontakt gehabt haben, der Tote war jedenfalls eine Rarität. Es kann deshalb nicht ausgeschlossen werden, daß Eberle, Gall und andere nicht nur auf dessen Ableben warteten, sondern sich auch als Konkurrenten um seine sterblichen Überreste belauerten.

Der ›ausgestopfte‹ Mohr

In der neueren Forschung zu Angelo Soliman ist die Position vorgetragen worden, dieser hätte sich selbst zur Ausstopfung bestimmt. »So unfaßbar es zunächst scheinen mag«, schreibt Monika Firla, so deutete doch alles »darauf hin, daß Solimans Körper [...] von ihm selbst zur weiteren ›Verwendung‹ nach seinem Tod vererbt wurde«.[47] Ihr »drängt sich die Vermutung auf, Soliman habe durch seine eigene Entscheidung [...] seine afrikanische Haut zu Markte getragen«, weil der »Naturwissenschaftlerkreis«, in dem er verkehrte, ihn »in aller Freundschaft« dazu überredet hätte.

Obwohl Walter Sauer diese Überlegungen als »geradezu abenteuerliche Spekulation« zurückgewiesen und anhand der Quellen gezeigt hat, daß sie »frei erfunden« sind, hält die Autorin weiter an ihnen fest.[48] Sie betrachtet Solimans soziale Integration eindimensional und

---

46 | Sigrid Oehler-Klein: Die Schädellehre Franz Joseph Galls in Literatur und Kritik des 19. Jahrhunderts, S. 40; dort, S. 36, findet sich auch die vorstehende zeitgenössische Einschätzung (›Gypsköpfe‹).

47 | Monika Firla: Bemerkungen zu zwei kontroversen Punkten in der Biographie Angelo Solimans, S. 33; die folgenden Zitate finden sich in dies.: Verkörpert uns Soliman?, S. 3 u. 14.

48 | Walter Sauer: Angelo Soliman, S. 83f.; vgl. Monika Firla: Franz

unkritisch und nimmt sie als Ansatzpunkt für eine antirassistische Strategie, die darin bestehen soll, sich auf »Freundschaften zwischen schwarzen und weißen Personen« und nicht auf »die Darstellung dessen [zu konzentrieren], was man endlich verlernen muss«. Deswegen dürfen Angelo Solimans Freunde dessen Körper nach seinem Ableben nicht geschändet haben, sondern müssen ihn noch zu Lebzeiten »zur publikumswirksamen Überlassung seiner Haut veranlaßt[...]« haben.

Deren Präparierung zeigte freilich weder den höfischen noch den bürgerlichen Soliman. Dieser war vielmehr, wie es in einem späteren Bericht hieß, »in stehender Stellung mit zurückgerücktem rechten Fuße und vorgestreckter linker Hand dargestellt, mit einem Federgürtel um die Lenden und einer Federkrone auf dem Haupte, die beide aus rothen, weißen und blauen, abwechselnd aneinander gereihten Straußfedern zusammengesetzt waren. Arme und Beine waren mit einer Schnur weißer Glasperlen geziert und eine breite aus gelblichweißen Münz-Porcellanschnecken [...] zierlich geflochtene Halskette hing tief bis an die Brust herab«. Diese Figur stand in einem »mit grüner Ölfarbe angestrichene[n] Glasschrank, dessen Thür, welche die Vorderwand des Schrankes bildete, mit einem Vorhange aus grünem Taffet verkleidet« war. Der Schrank wiederum befand sich in einem Ausstellungsraum des kaiserlichen Naturalienkabinetts, der als »tropische Waldgegend mit Strauchwerk, Wasserpartien und Geröhre« hergerichtet war, in die »man ein Wasserschwein, einen Tapir, einige Bisamschweine und sehr viele amerikanische Sumpf- und Singvögel in mannigfaltiger Weise gruppiert« hatte.[49]

Angelo Soliman war von seinen Freunden offensichtlich regelrecht ausgewildert, das respektable Mitglied der Gesellschaft zu dem gemacht worden, was nach damaligem Zeitverständnis einen primitiven Wilden darstellen sollte. Im Vergleich zu seinem Bild als ›edlem

---

Joseph Gall, Angelo Soliman und die Afrikaner-Büsten im Rollettmuseum, S. 322 (»Möglicherweise spendete Soliman seine Haut auf Anregung einiger Naturwissenschaftler aus dem freimaurerischen Umfeld selbst«); die folgenden Zitate stammen aus dies.: Angelo Soliman und seine Freunde im Adel und in der geistigen Elite; die Autorin hat ihre skurrile Position (jedenfalls bislang) publikumswirksam in Wikipedia durchgesetzt – verbunden mit heftiger Polemik gegen Sauer, den sie beschuldigt, er verdrehe Fakten, schreibe die Unwahrheit und »bomb[e] [...] Soliman regelrecht in die Geschichtslosigkeit zurück« (http://de.wikipedia.org/wiki/Diskussion:Angelo_Soliman).

49 | Zit. n. Gabriele Schuster: Der ›Mohr‹ als Schauobjekt im k. k. Naturalienkabinett Wien, S. 99.

Mohr‹ waren an die Stelle vornehmer Kleidung Straußenfedern und Glasperlen getreten und ausgestopfte Tiere ersetzten die Pyramiden. Das Ambiente, in dem man ihn als ›fürstlichen Mohr‹ gestellt hatte, war zu einer tropischen Phantasielandschaft geworden. Hinzu kam, daß bei dieser makaberen Inszenierung anscheinend nur seine Haut benutzt worden war. Als seine Tochter bei der Polizei vorstellig wurde, um seine ›Leichnamsreste‹ ausgehändigt zu bekommen, hatte sie hingegen auch die Rückgabe seines ›Skeletts‹ verlangt.[50]

Als Angelo Soliman verstarb, war der wissenschaftliche Rassismus der Aufklärung von der bloß äußeren Beurteilung und ästhetischen Diskriminierung der anderen schon zu ihrer anatomischen Zergliederung übergegangen. Petrus Campers Konstruktion des Gesichtswinkels war weit verbreitet, Johann Friedrich Blumenbachs Knochensammlung wurde allgemein gerühmt und Samuel Thomas Soemmerrings Forderung nach der vergleichenden Analyse von Knochen vielfach akzeptiert. Letzteren interessierte an ›Mohren‹ vor allem, daß er sie sezieren konnte.[51] Den Gedanken, sie auszustopfen, hätte er als unmoralisch und unwissenschaftlich verworfen. Die Soliman abgenommene Totenmaske hingegen hätte seinem Konzept insofern entsprochen, als sie an einem vermeintlich weitgehend knöchernen Körperteil selbst durch die äußere Hülle hindurch auf darunterliegende Ausformungen des Schädels schließen lassen sollte, die wiederum als Indizien für charakterliche Eigenschaften und rassische Besonderheiten galten.

Über den Verbleib von Angelo Solimans Skelett und Schädel ist nichts bekannt. Möglicherweise sind sie zusammen mit seinem enthäuteten Körper beigesetzt worden und seine Tochter war im Irrtum, als sie meinte, auch seine Knochen hätten nicht den Weg ins Grab gefunden. Mit der späteren Ausstellung seines Stopfpräparates stimmte das insofern überein, als sich dessen Produzenten mit seiner Verwandlung in ein exotisches Kuriosum beschäftigten. Ihr gesamtes Verhalten Soliman gegenüber folgte unterschiedlichen zeitgenössischen Perspektiven. Zu Lebzeiten hatten sie ihm die Chance gelassen, seine Perfektibilität unter Beweis zu stellen. Durch soziale oder gar freundschaftliche Zuwendung hatten sie ihm ihren Respekt vor seinen individuellen Fähigkeiten bekundet. Nach seinem Ableben hingegen fingen sie an, ihn auf seine Rasseneigenschaften zurückzuentwickeln. Dabei waren sie zwar auch an deren Analyse, etwa anhand

50 | Vgl. Wilhelm A. Bauer: Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr, S. 86.

51 | Vgl. Sigrid Oehler-Klein: Einleitung, S. 35 u. den Beitrag von Wulf D. Hund in diesem Band.

seiner Totenmaske, interessiert, vor allem aber darauf aus, die von ihnen offenbar empfundene und jedenfalls konstruierte rassische Differenz kulturalistisch zu dokumentieren. Zu diesem Zweck benötigten sie keine Knochen, sondern er wurde vollauf dadurch erfüllt, daß der Verstorbene aus einem emanzipierten Mitbürger zu einem primitiven Wilden gemacht wurde.



Abb. 3.6 ›A man who is his own image‹: Jeremy Benthams ›Auto-Icon‹

Daß dies mit Solimans Einverständnis erfolgt sein sollte, erscheint mehr als phantastisch. Nicht, daß ein solches Vorgehen undenkbar gewesen wäre. Es hätte sich aber in einem entschieden anderen Ergebnis niederschlagen müssen. An einem historisch vergleichsweise

nahen und vom Ergebnis her vergleichbaren Beispiel, einem ausgestopften Mann, der in einem hölzernen Schrank sitzt, läßt sich das eindringlich studieren (vgl. Abb. 3.6).[52] Es handelt sich um Jeremy Bentham. Getreu seiner utilitaristischen Überzeugung war er davon ausgegangen, auch noch im Tode für etwas nützlich sein zu können. Ursprünglich hatte er sich das einfach so vorgestellt, daß sein Körper für anatomische Studien zur Autopsie freigegeben werden sollte. Von seiner weltgeschichtlichen Bedeutung überzeugt, meinte er später, dessen Erhalt als Präparat könnte eine sonst unweigerlich fällig werdende Skulptur ersetzen.[53]

Bentham verfügte deswegen in seinem Testament, sein Körper sollte nach seinem Tod einem Freund übergeben werden, der ihn als »Auto-Icon« präparieren würde. Dabei sollte das Skelett so zusammengefügt werden, daß er im Tode genau in der Haltung auf seinem Stuhl saß, die er im Leben eingenommen hatte, wenn er beim Schreiben eine Denkpause machte.[54] Unter ›Auto-Ikone‹ verstand Bentham einen »Mann, der sein eigenes Abbild ist«. Dieses war nicht vollständig geglückt, denn beim Präparieren hatte der Kopf sich so verfärbt, daß seine Freunde beschlossen, ihn nicht zu verwenden, sondern durch ein nach einem Gemälde gefertigtes, lebensecht wirkendes Wachsmodell zu ersetzen. Der echte Kopf wurde an verschiedenen Stellen verwahrt und nur zwischenzeitlich zwischen seine Beine plaziert und gezeigt.

Während Bentham in einer von ihm gewählten Pose und in seiner alltäglichen Tracht gezeigt wurde, hatte man Soliman seiner Kleidung beraubt und mit Federn als Insignien der Wildheit geschmückt: die Existenz des einen war symbolisch verlängert, die des anderen desozialisiert und entkulturiert worden. Während Bentham in seinem Kasten wie in einem Reliquiar aufbewahrt wurde, stellte man Soliman in dessen Kasten wie in einer Peep-Show aus: der eine hat-

52 | Abb. 3.6: Jeremy Benthams ›Auto-Icon; das Bild findet sich in unterschiedlichen Versionen vielfach abgebildet, so auch bei Cathleen Chaffee: ›Ist nicht Gleichheit der Ähnlichkeit vorzuziehen?‹, S. 127, Frank Druffner: Identität statt Ähnlichkeit, S. 92, Charles F. A. Marmoy: The ›Auto-Icon‹ of Jeremy Bentham, Fig. 2.

53 | Vgl. Ruth Richardson: Bentham and ›Bodies for Dissection‹, S. 25 u. dies., Brian Hurwitz: Jeremy Bentham's Self Image, S. 115.

54 | Vgl. Charles F. A. Marmoy: The ›Auto-Icon‹ of Jeremy Bentham, S. 80; das anschließende Zitat findet sich S. 78 (»a man who is his own image, preserved for the benefit of posterity«); zum Umgang mit dem Kopf vgl. Frank Druffner: Identität statt Ähnlichkeit, S. 89ff.; siehe auch Jeremy Bentham: Auto-Ikone u. Andrew Cunningham: Auto-Icon.

te eine selbstbestimmte letzte Ruhestätte gefunden, der andere war zu einem Kuriosum öffentlicher Neugier gemacht worden. Während Bentham schließlich in einer mit auf seine Initiative zurückgehenden universitären Bildungsstätte saß, hatte man Soliman zusammen mit exotischen Tieren in eine tropische Phantasielandschaft plaziert: der eine war ehrenvoll eingemeindet worden, der andere wurde aus der Zivilisation und aus dem Bereich der menschlichen Würde verbannt. Während Bentham den Umgang mit seinen sterblichen Überresten in allen Einzelheiten selbst bestimmen konnte, hatte man Solimans Körper vor dessen Beisetzung gegen seinen und den Willen seiner Angehörigen die Haut abgezogen: das Präparat des einen war Resultat der Erfüllung seines letzten Willens, das des anderen Produkt rassistischer Leichenschändung.

Angelo Solimans Stopfpräparat stand, als Jeremy Bentham 1832 starb, schon seit vielen Jahren im Magazin, wohin die wachsende Kritik an seiner unwürdigen Ausstellung es verbannt hatte.[55] Es war ersichtlich alles andere als eine Auto-Ikone und ein Abbild des Verstorbenen. Eher kann es als die realistische Widerspiegelung der rassistischen Phantasien seiner Produzenten begriffen werden. Sie hatten den ihnen bekannten, gesellschaftlich akzeptierten und integrierten Mann in einen Rassentypus zu verwandeln gesucht. Davon, daß ihnen das nicht auf Anhieb (und erst recht nicht auf Dauer) völlig gelang, zeugten der Kasten, in den sie die Figur setzten, und der Vorhang, durch den der Blick auf sie immer nur sporadisch freigegeben wurde. Angelo Solimans Andenken hatte sich nicht völlig auslöschen lassen. Er war eben kein anonym aus einem Grab geraubter Leichnam und auch kein Lebender gewesen, dem schon zu Lebzeiten der Ruch des Monströsen oder Primitiven angeheftet worden wäre.

Doch konnte sein Körper nach seinem Ableben derart geschändet werden, weil sich zu seinen Lebzeiten die Rassenideologie so verdichtet hatte, daß sie schließlich die mit ihr verbundenen offensichtlichen Widersprüche auszublenden erlaubte. Angelo Soliman hatte es durch sein Auftreten und Handeln vermocht, die in seiner Titulierung als ›Bruder Mohr‹ immer mitschwingende rassistische Dialektik in der Balance zu halten. Nach seinem Tod zeigte sich, daß die auf seinen Körper gerichteten rassistischen Ambitionen so stark und verbreitet waren, daß weder der Protest seiner Tochter noch die Intervention der Kirche ihnen Einhalt gebieten konnten. Sie beruhten nicht auf individuellem Fehlverhalten, sondern folgten einer Logik, die von den

55 | Vgl. Gabriele Schuster: Der ›Mohr‹ als Schauobjekt im k. k. Naturalienkabinett Wien, S. 101f.

fähigsten Köpfen des europäischen Geisteslebens ausgearbeitet worden war. Von ihr sollte die Wahrnehmung derer, die man als rassisch minderwertig konstruiert hatte, noch sehr lange nach Solimans Tod massiv bestimmt werden.

Literatur

Bauer, Wilhelm A.: Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr. Ein exotisches Kapitel Alt-Wien. Hg. von Monika Firla-Forkl. Berlin: Edition Ost 1993 (1. Aufl. 1922).

Baumstark, Reinhold: Joseph Wenzel von Liechtenstein. Fürst und Diplomat im Europa des 18. Jahrhunderts. Sammlungen des Fürsten von Liechtenstein. Einsiedeln: Eidolon 1990.

Bentham, Jeremy: Auto-Ikone oder Weitere Verwendungsmöglichkeiten von Toten zum Wohle der Lebenden. Hg. v. Michael Hellenthal. Essen: Die blaue Eule 1995.

Blumenbach, Johann Friedrich: Beyträge zur Naturgeschichte. Göttingen: Dieterich 1790.

Brabbée, Gustav: Sub Rosa. Vertrauliche Mittheilungen aus dem maurerischen Leben unserer Großväter. Wien: Rosner 1879.

Cardini, Franco: Europa und der Islam. Geschichte eines Mißverständnisses. München: Beck 2004 (1. Aufl. 1999).

Chaffee, Cathleen: ›Ist nicht Gleichheit der Ähnlichkeit vorzuziehen?‹. Jeremy Benthams Auto-Ikone. In: Ebenbilder. Kopien von Körpern – Modelle des Menschen. Hg. v. Jan Gerchow. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz 2002, S. 125 – 130.

Cunningham, Andrew: Auto-Icon. Jeremy Bentham's Three Bodies, the Moral Laws of Nature, and the Ideology of Industrial Capitalism. In: The Faces of Nature in Enlightenment Europe. Hg. v. Lorraine Daston, Gianna Pomata. Berlin: BWV 2003, S. 181 – 209.

Debrunner, Hans W.: Grégoire l'Européen. Henri Grégoire 1750 – 1831. Kontinentale Beziehungen eines französischen Patrioten. Anif/Salzburg: Mueller-Speiser 1997.

Dreesbach, Anne: Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung ›exotischer‹ Menschen in Deutschland 1870 – 1940. Frankfurt etc.: Campus 2005.

Druffner, Frank: Identität statt Ähnlichkeit. Jeremy Benthams ›Auto-Icon‹. In: Zeitschrift für Ideengeschichte, 1, 2007, 3, S. 84 – 96.

Engelhart, Andreas: Die fremde Natur des Menschen-Bildes. Visuelle Strategien der physischen Anthropologie in Peter Campers Kupfertafeln zwischen naturgeschichtlicher Beobachtung, Physiognomik

und ästhetischem Urteil. In: Bild und Gestalt: Wie formen Medienpraktiken das Wissen in Medizin und Humanwissenschaften. Hg. v. Frank Stahnisch, Heijko Bauer. Hamburg etc.: Lit 2007, S. 37 – 55.

Firla, Monika: Angelo Soliman in der Wiener Gesellschaft vom 18. – 20. Jahrhundert. In: Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945. Hg. v. Gerhard Höpp. Berlin: Das Arabische Buch 1996, S. 69 – 95.

—: Die Afrikanerbüsten im Rollettmuseum Baden bei Wien. In: Tribus 48, 1999, S. 67 – 103.

—: Bemerkungen zu zwei kontroversen Punkten in der Biographie Angelo Solimans (um 1721 – 1796). In: Jahrbuch Aufklärung – Vormärz – Revolution. Hg. v. Helmut Reinalter. Bd. 5. Frankfurt etc.: Peter Lang 2000, S. 25 – 39.

—: ›Segen, Segen, Segen auf Dich, guter Mann!‹ Angelo Soliman und seine Freunde Graf Franz Moritz von Lacy, Ignatz von Born, Johann Anton Mertens und Ferenc Kazinczy. Wien: Tanz*Hotel/Art*Act Kunstverein 2003.

—: Angelo Soliman und seine Freunde im Adel und in der geistigen Elite (www.bpb.de/themen/G67MG5,0,0,Angelo_Soliman_und_seine_Freunde_im_Adel_und_in_der_geistigen_Elite.html).

—: Verkörpert uns Soliman? Oder hat er seine Haut selbst gespendet? (www.tanzhotel.at/Deutsch/Angelo_Soliman/Firla.htm).

—: Franz Joseph Gall, Angelo Soliman und die Afrikaner-Büsten im Rollettmuseum in Baden bei Wien. In: Wiener Medizinische Wochenschrift, 158, 2008, 11/12, S. 320 – 330.

Forster, Georg: Noch etwas über die Menschenraßen. In: ders.: Werke. Bd. 8. (Kleine Schriften zu Philosophie und Zeitgeschichte). Bearb. v. Siegfried Scheibe. Berlin: Akademie Verlag 1974, S. 130 – 156.

—: [Tagebucheintrag vom 3. 9. 1784]. In: ders.: Werke. Bd. 12 (Tagebücher). Bearb. v. Brigitte Leuschner. Berlin: Akademie Verlag 1973, S. 131.

Gall, Franz Joseph. 1758 – 1828. Naturforscher und Anthropologe. Ausgewählte Texte. Hg. v. Erna Lesky. Bern etc.: Hans Huber 1979.

Goldstein Sepinwall, Alyssa: Eliminating Race, Eliminating Difference. Blacks, Jews, and the Abbé Grégoire. In: The Color of Liberty. Histories of Race in France. Hg. v. Sue Peabody, Tylor Stovall. Durham etc.: Duke University Press 2003, S. 28 – 41.

Grégoire, Henri: Über die Literatur der Neger, oder: Untersuchungen über ihre Geistesfähigkeiten, ihre sittlichen Eigenschaften und ihre Literatur; begleitet von Notizen über das Leben und die Schrif-

ten derjenigen Neger, die sich in Wissenschaften und Künsten auszeichneten. Tübingen: Cotta 1809.

Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschafften und Künste. Bd. 21. Leipzig etc.: Johann Heinrich Zedler 1739.

Häberlein, Mark: ›Mohren‹, ständische Gesellschaft und atlantische Welt. In: Atlantic Understandings. Essays on European and American History in Honor of Hermann Wellenreuther. Hg. v. Claudia Schnurmann, Hartmut Lehman. Münster etc.: Lit 2006, S. 77 – 102.

Higginbotham, Jr., A. Leon: In the Matter of Color. Race and the American Legal Process: The Colonial Period. Oxford etc.: Oxford University Press 1978.

Hume, David: Of National Characters. In: ders.: Essays. Moral, Political, and Literary. Hg. v. Thomas Hill Green, Thomas Hodge Grose. Bd. 1, (Nachdruck der Ausgabe London 1882). Aalen: Scientia 1964, S. 244 – 258.

Hund, Wulf D: Die Farbe der Schwarzen. In: ders.: Rassismus. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit. Münster: Westfälisches Dampfboot 1999, S. 15 – 38.

—: Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse. Münster: Westfälisches Dampfboot 2006.

—: Die Farbe der Herrschaft. Weißheit als Eigentum und Privileg. In: Freiheit, Gleichheit, Solidarität. Beiträge zur Dialektik der Demokratie. Hg. v. Werner Goldschmidt, Bettina Lösch, Jörg Reitzig. Frankfurt etc.: Peter Lang 2009, S. 207 – 222.

Irmen, Hans-Joseph (Hg.): Die Protokolle der Wiener Freimaurerloge ›Zur wahren Eintracht‹ (1781 – 1785). Frankfurt etc.: Peter Lang 1994.

Jahoda, Gustav: Images of Savages. Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture. London etc.: Routledge 1999.

Jefferson, Thomas: Notes on the State of Virginia. In: ders.: Writings. Hg. v. Merrill D. Peterson. New York: The Library of America 1984, S. 123 – 325.

—: [Brief an Henri Grégoire vom 25. 2. 1809]. In: ders.: Writings. Hg. v. Merrill D. Peterson. New York: The Library of America 1984, S. 1202.

Jeffreys, David (Hg.): Views of Ancient Egypt since Napoleon Bonaparte. Imperialism, Colonialism and Modern Appropriations. London: UCL Press 2003.

Kant, Immanuel: Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie. In: Kant's gesammelte Schriften. Bd. 15. Hg. v. d. Königlich Preußi-

schen Akademie der Wissenschaften. Berlin etc.: Reimer 1923, S. 655 – 899.
—: Reflexionen zur Anthropologie. In: Kant's gesammelte Schriften. Bd. 15. Hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin etc.: Reimer 1923, S. 55 – 654.
Katzew, Ilona: Casta Painting. Images of Race in Eighteenth-Century Mexico. New Haven etc.: Yale University Press 2004.
Kennedy, Randall: Nigger. The Strange Career of a Troublesome Word. New York: Vintage 2002.
Kleßmann, Eckart: Der Mohr in der Literatur der Aufklärung. In: Exotische Welten. Europäische Phantasien. Katalog. Stuttgart: Edition Cantz 1987, S. 236 – 241.
Kopplin, Monika: ›Amoenitates exoticae‹. Exotische Köstlichkeiten im Zeitalter des Barock. In: Exotische Welten. Europäische Phantasien. Katalog. Stuttgart: Edition Cantz 1987, S. 318 – 345.
Kramer, Paul A.: The Blood of Government. Race, Empire, the United States, and the Philippines. Chapell Hill: The University of North Carolina Press 2006.
Marmoy, Charles F. A.: The ›Auto-Icon‹ of Jeremy Bentham at University College, London. In: Medical History, 2, 1958, 2, S. 77 – 86.
Martin, Peter: Schwarze Teufel, edle Mohren. Afrikaner in Bewußtsein und Geschichte der Deutschen. Hamburg: Junius 1993.
Nederveen Pieterse, Jan: White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture. New Haven etc.: Yale University Press 1992.
Oehler-Klein, Sigrid: Die Schädellehre Franz Joseph Galls in Literatur und Kritik des 19. Jahrhunderts. Zur Rezeptionsgeschichte einer medizinisch-biologisch begründeten Theorie der Physiognomik und Psychologie. Stuttgart etc.: G. Fischer 1987.
—: Einleitung. In: Samuel Thomas Soemmerring: Anthropologie. In: ders.: Werke. Bd. 15. Stuttgart etc.: Gustav Fischer 1998, S. 11 – 142.
Pichler, Karoline: Angelo Soliman (1807). In: Wilhelm A. Bauer: Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr. Ein exotisches Kapitel Alt-Wien. Hg. v. Monika Firla-Forkl. Berlin: Edition Ost 1993 (1. Aufl. 1922), S. 112 – 118.
Polaschegg, Andrea: Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin etc.: de Gruyter 2005.
Richardson, Ruth: Bentham and ›Bodies for Dissection‹. In: The Bentham Newsletter, 10, 1986, S. 22 – 33.

—, Brian Hurwitz: Jeremy Bentham's Self Image. An Exemplary Bequest for Dissection. In: Jeremy Bentham. Critical Assessments. Hg. v. Bhikhu Parekh. London etc.: Routledge 1993, S. 110 – 118.

Rudt de Collenberg, Weygo Comte: Haus- und Hofmohren des 18. Jahrhunderts in Europa. In: Gesinde im 18. Jahrhundert. Hg. v. Gotthardt Frühsorge, Rainer Gruenter, Beatrix Freifrau Wolff Metternich. Hamburg: Meiner 1995, S. 265 – 280.

Said, Edward: Orientalism. 25th Anniversary Ed. With a New Preface by the Author. New York: Vintage 2003 (1. Aufl. 1978).

Sauer, Walter: Angelo Soliman. Mythos und Wirklichkeit. In: ders. (Hg.): Von Soliman zu Omofuma. Afrikanische Diaspora in Österreich, 17. bis 20. Jahrhundert. Innsbruck etc.: Studienverlag 2007, S. 59 – 96.

—, Andrea Wiesböck: Sklaven, Freie, Fremde. Wiener ›Mohren‹ des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Von Soliman zu Omofuma. Afrikanische Diaspora in Österreich 17. bis 20. Jahrhundert. Hg. v. Walter Sauer. Innsbruck etc.: Studienverlag 2007, S. 23 – 56.

Schiller, Friedrich: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte. In: ders.: Sämtliche Werke. Hg. v. Gerhard Fricke, Herbert G. Göpfert. Bd. 4. München: Hanser 1980, S. 749 – 767.

Schuster, Gabriele: Der ›Mohr‹ als Schauobjekt im k. k. Naturalienkabinett Wien. In: Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945. Hg. v. Gerhard Höpp. Berlin: Das Arabische Buch 1996, S. 97 – 108.

Wagner, Hans: Freimaurerei um Joseph II. Die Loge Zur wahren Eintracht. Schloß Rosenau: Österreichisches Freimaurermuseum 1980.

Young, Robert: Egypt in America. Black Athena, Racism and Colonial Discourse. In: On the Western Front. Studies in Racism, Modernity and Identity. Hg. v. Ali Rattansi, Sallie Westwood. Cambridge: Polity Press 1994, S. 150 – 169.

›Présenter les organes génitaux‹. Sarah Baartman und die Konstruktion der Hottentottenvenus

Sabine Ritter

Zu Beginn der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts beschrieb der Paläontologe und Professor für Geologie an der Harvard University, Stephen Jay Gould, wie er die sterblichen Überreste verschiedener Menschen besichtigt hatte, die in den Regalen des Pariser Musée de l'Homme verwahrt wurden. Er konnte René Descartes' Schädel in den Händen halten und einen Blick auf das in Formalin eingelegte Gehirn von Paul Broca werfen. Dabei machte er eine irritierende Entdeckung. Über den Behältern mit den konservierten Denkorganen Brocas und anderer »Weiße[r] männlichen Geschlechts« fand er Gefäße mit »sezierten Genitalien von Frauen aus der Dritten Welt«, darunter eines mit dem Etikett »Vénus Hottentotte«. Was er hingegen nicht fand, waren »Gehirne von Frauen« oder »irgendwelche männlichen Genitalien«.[1]

Fast zwanzig Jahre später filmte der südafrikanische Regisseur Zola Maseko eine vieldeutige Szene. Sie zeigt den Direktor der anthropologischen Abteilung am Musée de l'Homme zwischen dem kolorierten Gipsabdruck einer Frau und einem Skelett. Seine Ausführungen machen deutlich, daß beides, Körperplastik wie Skelett, zu, wie er sie nennt, Saartje Baartman gehören (vgl. Abb. 4.1).[2] Er bedient sich des Diminuitivs und vollzieht so in der sprachlichen Verkleinerungsform

1 | Stephen Jay Gould: Die Venus der Hottentotten, S. 229f.

2 | Abb. 4.1: Das Bild stammt aus Zola Masekos Film ›The Life and

noch einmal die rassistische Herabwürdigung sogenannter farbiger Rassen nach. Dazu paßt sein Habitus, der deutlich macht, daß er es für unproblematisch hält, gut gekleidet und mit erklärendem Gestus zwischen der Replik des nackten Körpers und dem präparierten Skelett einer Frau zu stehen, die von einem seiner Vorgänger hergestellt wurden.



Abb. 4.1 In der Knochensammlung: Anthropologe im Erklärungsnotstand

Das Arrangement zeigt aber noch etwas anderes. Es macht deutlich, daß Steven Jay Gould, wenn er sich denn nur danach umgesehen hätte, außer dem Schädel Descartes' auch den von Sarah Baartmann[3] hätte in Händen halten können. Vielleicht wäre ihm das Anlaß genug gewesen, auch nach deren Gehirn zu fragen. Der Film jedenfalls verweist darauf, daß es in den Museumsschränken mit den zahllosen Glasbehältern neben dem Präparat ihrer Vulva auch eines ihres Gehirns gibt.

Es wurde ihrem Leichnam nicht wie das Brocas in hagiographischer, sondern in rassistischer Absicht entnommen. Das zeigen neben dem postmortalen Umgang mit ihrem Körper auch dessen Ergebnisse. Während sich die vergleichbare, aber dabei respektvolle zeitgenössi-

Times of Sara Baartman‹ von 1998 (vgl. http://icarusfilms.com/new99/hottento.html; siehe auch http://icarusfilms.com/new2003/rsara.html).

3 | Sarah Baartmans ursprünglicher Name ist unbekannt. Von den Besitzern der ersten Farm, auf der sie lebte, wurde sie ›Saartje‹ genannt. Getauft wurde sie 1811 auf den Namen ›Sarah‹. Ich verwende im folgenden diesen Namen, der im politischen Kampf um die Rückführung ihrer sterblichen Überreste nach Südafrika benutzt wurde und der auch auf der Tafel an ihrer Grabstätte steht.

sche Behandlung von Verstorbenen auf die Abnahme einer Totenmaske beschränkte, wurde von Sarah Baartman ein Ganzkörperabdruck angefertigt und farblich als Rassenplastik gestaltet. Dabei ging es vor allem darum, den Eindruck ihrer als übergroß gewerteten Nates und ihrer als überlang angesehenen Labien zu bewahren. Dem entsprach, daß ihrem Leichnam bei der Autopsie neben dem Gehirn auch die Geschlechtsteile entnommen und konserviert wurden.

Trotzdem bleibt es erstaunlich, daß ein späterer kritischer Betrachter dieser Machenschaften die dadurch implizit angelegte Reduktion der toten Sarah Baartman auf eine angeblich abnorme Geschlechtlichkeit in noch stärkerem Maße nachvollzog, als sie bei der Schändung ihrer Leiche ursprünglich angelegt worden war. Und Gould steht damit nicht alleine. Der nicht weniger kritische und kaum weniger bekannte Kulturhistoriker und seinerzeit Professor of Humane Studies an der Cornell University, Sander L. Gilman, ging noch deutlich weiter. Er behauptete nicht nur, »Sarah Baartmanns Geschlechtsteile, ihre Genitalien und ihr Gesäß«, hätten »dem gesamten 19. Jahrhundert als repräsentatives Bild für die schwarze Frau« gedient, sondern bildete beides auch ab.[4]

Allerdings haben die Bilder nichts mit Sarah Baartman zu tun und Gilmans langer und reich illustrierter Beitrag kommt in der englischen Fassung mit einer einzigen und in der deutschen ohne jegliche Abbildung von ihr aus. Das legt den Schluß nahe, daß er sich überhaupt nicht für die historische Person interessiert, sondern sie lediglich als Rassentyp behandelt hat. Nur unter dieser Voraussetzung konnte er seine Überlegungen mit Abbildungen illustrieren, die sowohl hinsichtlich des ›Gesäßes‹ wie der ›Genitalien‹ völlig andere Frauen betreffen.

Wie es zu dieser Hypertrophie – nicht von Geschlechtsteilen, sondern ihrer Darstellung – kommen konnte, diskutiere ich im folgenden am Beispiel der rassistischen Konstruktion der Hottentottenvenus, einer in sich widersprüchlichen Trope, die Ablehnung und Begehren verbindet und diesen Zusammenhang gleichzeitig lächerlich zu machen sucht. Sarah Baartman war dafür von zentraler Bedeutung. Das gilt schon für ihren Aufenthalt in Südafrika, wo sie, zweifellos unter dem Zwang der Verhältnisse und persönlichem Druck, aber nicht völlig gegen ihren Willen, zum ersten Mal die Rolle der Hottentottenvenus spielte. ›*Performing as the Hottentot Venus*‹ bedeutete zwar bereits hier, auf Elemente eines von europäischen Imaginationen geprägten Scripts

4 | Sander L. Gilman: Hottentottin und Prostituierte. Zu einer Ikonographie der sexualisierten Frau, S. 126 u. die Abb. auf S. 127.

zu treffen. Allerdings geschah das noch auf einer Bühne in zumindest teilweise vertrautem Ambiente, und die Rolle war auf die entsprechenden Auftritte begrenzt. In London verkehrte sich diese Situation gründlich. ›*Being made a spectacle*‹ meinte eben nicht einfach die Fortsetzung der Zurschaustellung im metropolen Maßstab. Vielmehr verselbständigte sich die Rolle gegenüber ihrer Interpretin. Gleichzeitig wurden ihre sexualisierten Dimensionen mit der gesamten Bandbreite des Hottentottenstereotyps verbunden und machten die Hottentottenvenus zum Freak. In Paris wurde diese Präsentation fortgesetzt und erweitert. Die führenden Anthropologen Frankreichs betrachteten Sarah Baartman als ›*Une femme de la race hottentotte*‹ und machten sie zum Rassentypus. Die letzte Szene dieses Aktes kulminierte in einer Leichenschändung mit weitreichender Zielsetzung. ›*Présenter les organes génitaux*‹ beinhaltete nicht nur die sexistische Herabwürdigung von ›Hottentottinnen‹ im besonderen, sondern war Element eines Kulturvergleiches, der auf die rassistische Degradierung von ›Afrikanern‹ im allgemeinen hinauslief. Mehr als hundert Jahre danach hat die kritische Wissenschaft diesen Vorgang zwar skandalisiert. Durch die Gleichsetzung von ›*The Hottentot and the Prostitute*‹ wurde der mit ihm verbundene vulvazentrierte Reduktionismus allerdings noch verstärkt und nachhaltig in die diskursiven Analysen von Geschlecht und Rasse eingespeist. Daran ist mittlerweile nicht nur wissenschaftlich Kritik geübt worden. Vor allem in der Kunst gab es zahlreiche Versuche, den rassistischen Körpernaturalismus aufzubrechen, in der Feststellung ›*The Women Wanted Some of Me Too*‹ mit dem zeitgenössischen europäischen Frauenbild zu verbinden und dadurch zur Rekonstruktion der körperlichen Integrität Sarah Baartmans beizutragen. Die Anstrengungen, ihre Individualität von dem sie überlagernden Rassentypus zu befreien, wurden durch den politischen Kampf um die Rückführung ihrer sterblichen Überreste unterstützt. ›*Laying to rest a national icon*‹ hieß dabei auch, daß die ihre Körperformen betonenden Bilder Sarah Baartmans durch ihr Porträt ersetzt wurden.

›Performing as the Hottentot Venus‹

Das europäische Bild der ›Hottentottin‹ changierte zwischen unedler und edler Wilder. Ein Kupferstich aus einem englischen Reisebericht des frühen 17. Jahrhunderts zeichnete sie als häßliches Monster (vgl. Abb. 4.2a).[5] Weitgehend nackt und nur durch ihre Brust und die Ringe

5 | Abb. 4.2a: ›A man and woman at the Cape of good Hope‹

an Armen und Beinen als Frau gekennzeichnet, wird sie mit aggressiver Gestik und Mimik dargestellt. In der Hand hält sie tropfendes Gedärm, das auf primitive Ernährungsgewohnheiten verweist. Das Kind auf ihrem Rücken wird nicht behütet, sondern muß sich an sie klammern und saugt an ihrer über die Schulter geworfenen Brust. Das ist keine unschuldige Geste, sondern gleich zweifach konnotiert mit im Verlauf des europäischen Kolonialismus bereits zu dieser Zeit entwickelten diffamierenden Zuschreibungen. Die hängende Brust wurde zum Differenzmerkmal von Wesen erklärt, bei denen sich Frau und Mann sonst kaum unterscheiden ließen. Außerdem galt sie der ihr zugeschriebenen Form und Größe wegen eher als tierisches Euter denn als menschliche Brust.[6] Diese und vergleichbare Berichte schilderten die ›Hottentotten‹ so, daß Carolus Linnaeus sie einer eigenen Unterabteilung des Homo sapiens zuschlug: dem ›Homo sapiens monstrosus‹.[7]

Am anderen Ende des oszillierenden und spannungsreichen Spektrums der Bilder sogenannter Hottentotten standen deren Frauen als edle Wilde. François Le Vaillants Bericht über seine Reise ans Kap in den Jahren 1781 bis 1784 zeigt die Abbildung einer jungen Frau, die am klassischen europäischen Körperideal orientiert ist. Ihr Körper ist wohlproportioniert, ihr Gesichtsausdruck offen und freundlich. Die Brüste sind klein und fest und die Körperhaltung grazil (vgl. Abb. 4.2b).[8] Würde sie nicht ihre Nacktheit als Wilde ausweisen, müßte das Körbchen in ihrer Hand noch nicht einmal als Utensil einer primitiven Sammlerin gelten, sondern könnte als Zeichen gärtnerischen Zeitvertreibs durchgehen. Gleichwohl ist sie elegant und erotisch, eine Frau, die Zeichner, Autor und Leser unverhohlen begehren konnten.

(Ausschnitt) aus Thomas Herbert: »A relation of some yeares travaile [...] Into Afrique and the greater Asia (London 1634, S. 17); Abbildungen finden sich u.a. bei François-Xavier Fauvelle-Aymar: L'Invention du Hottentot, S. 118, Zoë S. Strother: Display of the Body Hottentot, S. 10, Malvern van Wyk Smith: ›The Most Wretched of the Human Race‹, S. 298.

6 | Vgl. Jennifer L. Morgan: ›Some Could Suckle over Their Shoulder‹, S. 48 u. 52.

7 | Vgl. Clifton Crais, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus, S. 15; siehe auch den Beitrag von Wulf D. Hund in diesem Band.

8 | Abb. 4.2b: ›Narina, Jeune Gonaquoise‹ aus François Le Vaillant: Voyage de Monsieur Le Vaillant dans l'intérieur de l'Afrique, Tafel 11, abgedruckt u.a. bei Clifton Crais, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus, S. 16 u. Zoë S. Strother: Display of the Body Hottentot, S. 19.

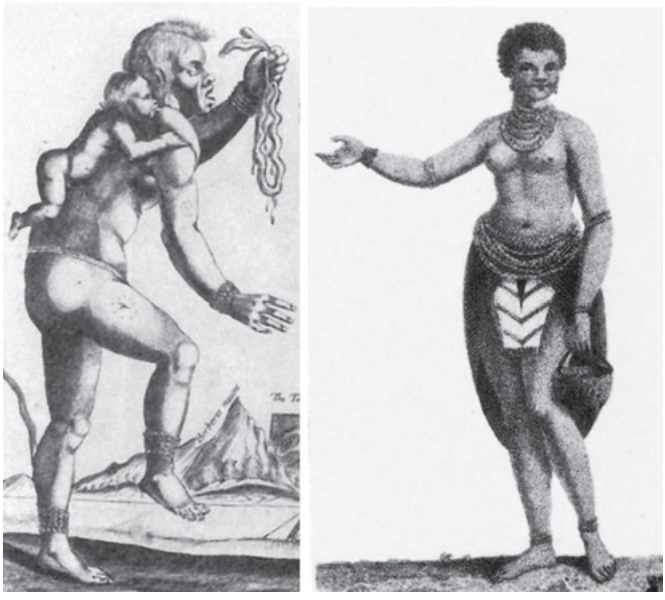


Abb. 4.2 (a/b) Zwischen Monster und Venus: Das Bild der Hottentottin

Die Bandbreite dieser Repräsentationen der ›Hottentottin‹ findet sich auch in den Erzählungen von Handlungsreisenden und Forschern, die in Südafrika gewesen waren. Einerseits hatte Peter Kolb 1719 berichtet, die Hottentotten wären schmutzig und faul. Deren Frauen schilderte er darüber hinaus als von Natur aus häßlich, ekelerregend und bestialisch.[9] Als äußerliches Merkmal für diese Einschätzung galt ihm ein »Übelstand und schändlicher Lappen«, die ›Hottentottenschürze‹, eine angebliche Vergrößerung der Schamlippen, die europäische Phantasien über südafrikanische Frauen bis ins 20. Jahrhundert hinein umtrieb und zum vieldiskutierten Gegenstand medizinischer und anthropologischer Untersuchungen wurde.[10]

Andererseits zeichnete Le Vaillant die Hottentottinnen als reizvoll

9 | Vgl. Peter Kolb: Unter Hottentotten, S. 144 u. 159f., das folgende Zitat findet sich a.a.O., S. 76. Kolbs Beschreibung war im 18. Jahrhundert »das Standardwerk [...] über Südafrika und seine Bewohner« (Andreas Mielke: Laokoon und die Hottentotten, S. 145); zu den Hottentottenbildern der Neuzeit vgl. François-Xavier Fauvelle-Aymar: L'Invention du Hottentot u. Linda Merians: Envisioning the Worst.

10 | Vgl. Londa Schiebinger: Am Busen der Natur, S. 235f. u. Oskar F. Scheuer: Hottentottenschürze, S. 285.

und attraktiv.[11] Zwar erwähnt auch er das ›tablier‹, die ›Hottentottenschürze‹, die ihm aber nicht als natürlich, sondern als modisches Kuriosum und eine künstliche Verhäßlichung des Körpers galt, die dessen natürliche Schönheit nicht beeinträchtigte. Sein ästhetischer Vorbehalt hinderte ihn indessen nicht daran, zu beschreiben, wie es ihm gelang, das ›tablier‹ zu studieren. Er bat eine der Frauen, ihre Schamlippen sehen zu dürfen, die sich erst geziert, dann aber doch eingewilligt haben soll, daß der Forscher ihre Genitalien betrachtete und zeichnete. Zumindest in seinem Bericht unterwarf er sie dem pornographischen Blick des europäisch-männlichen Voyeurismus.

Neben die Charakterisierung des bestialisierten, ›abnormen‹ Monsters war die der verführerischen, ›cupidonormen‹ Venus getreten.[12] Es entstand die schillernde Imagination einer Hottentottenvenus, die rassistische Herabminderung mit sexistischer Verfügbarmachung verband. Innerhalb dieser Verknüpfung ließen sich deren Elemente nahezu beliebig verschieben und betonen, so daß abnorme oder cupidonorme Elemente des Bildes willkürlich und interessegeleitet aufgerufen und hervorgehoben werden konnten. Zentrale Mittel dazu waren zugeschriebene stereotypisierte Körpermerkmale: hypertrophe Genitalien, lange Brüste und ein großen Gesäß verbanden sich zu dem Amalgam, aus dem das Image der ›Hottentottenvenus‹ kreiert wurde.[13]

Ihm wurde Sarah Baartman erst untergeordnet, um anschließend zu seiner Repräsentantin gemacht zu werden. Endlich verselbständigte es sich ihr gegenüber so weit, daß ihre Individualität völlig hinter ihm verschwand. Der Verlauf dieses Prozesses war weder ausweglos noch unbeeinflußbar. Er wurde allerdings von den sozialökonomischen, herrschaftlichen und geschlechterpolitischen Verhältnissen entscheidend geprägt.

---

11 | François Le Vaillant: Voyage de Monsieur Le Vaillant dans l'intérieur de l'Afrique, S. 382; zum folgenden siehe a.a.O., Tafel 12 (Abbildung des tabliers), S. 351 (Künstlichkeit), 349ff. (Besichtigung).

12 | Mit ›cupidonorm‹ bezeichne ich ein (oft verhohlen) herrschenden Normen entsprechendes Begehren, das auf sexualisierte, rassisierte oder deklassierte Körper gerichtet war.

13 | Zu den schon früh zum Bild der Kapbewohnerinnen gehörenden hängenden Brüsten vgl. ausführlich Claude Rawson: God, Gulliver and Genocide, S. 92 – 182, zum Bild der Nates siehe Hinrich Lichtenstein: Reisen im südlichen Afrika, Bd. 2, S. 416 (»An einigen dieser Weiber bewunderten wir die außerordentliche Stärke der Hintertheile«) u. Ernest A. Hooton: Some Early Drawings of Hottentot Women.

Sarah Baartman wurde in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts als Khoi-San in eine Welt geboren, in der sie die gewaltsame Unterwerfung des traditionellen Lebens der autochthonen Kapbevölkerung unter koloniale Verhältnisse erlebte.[14] Während zunächst zwischen Khoi-San und Europäern noch Handelsbeziehungen bestanden hatten, sahen sich die von den Holländern so genannten Hottentotten ab der zweiten Jahrhunderthälfte gezwungen, vor den Buren immer weiter ins Landesinnere zurückzuweichen. Der Bau von Farmen ging zu Lasten der Weideplätze und Wasserstellen der Viehhirten. Dadurch ihrer Lebensgrundlagen beraubt, mußten viele Khoi-San für die Siedler arbeiten. Ihr Widerstand hatte gegen die waffentechnisch überlegenen Kolonisten auf Dauer nicht genug ausrichten können. Gegen noch traditionell lebende Khoi-San-Verbände formierten die Siedler bewaffnete Kommandos. Sie stahlen Schafe und ganze Viehherden und jagten und mordeten Menschen. Die Überlebenden gehörten schließlich als Arbeiterinnen und Arbeiter zu den Farmen der Buren, und ihre kulturellen Normen mischten sich mit europäischen Elementen und wurden zusehends zerstört.

Auch Sarah Baartman arbeitete (wie ihre Eltern und Geschwister) auf der Farm eines Holländers im kolonialen Grenzgebiet. Um 1795 wurde sie von diesem verkauft und kam in die Dienste eines wohlhabenden deutschen Schlachters in Kapstadt. Etwa 1803 wurde sie Bedienstete von Hendrik Cesars, einem ›freien Schwarzen‹ und Nachkommen von Sklaven aus Südostasien, dessen ärmliches Haus in einer ländlichen Gegend am Rande der Stadt lag. Während dieser Zeit lebte sie mit einem holländischen Mann in einer eheähnlichen Beziehung und bekam ein Kind von ihm, das aber starb. Als die Kolonie erneut durch die Briten besetzt wurde, kehrte er 1806 allein nach Holland zurück.[15]

---

14 | Die wegweisende Studie zur Biographie Sarah Baartmans ist Clifton Crais, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus, der ich im wesentlichen folge; Annäherungen an Sarah Baartman finden sich weiter in Yvette Abrahams: Images of Sara Bartman; Anne Fausto-Sterling: Gender, Race, and Nation; Zoë S. Strother: Display of the Body Hottentot; die Arbeit von Rachel Holmes: African Queen ist bei dichtem Informationsgehalt häufiger nicht oder nur unzureichend belegt.

15 | Vgl. Clifton Crais, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus, S. 46f.; zum Vorangegangenen siehe S. 21 (Holländer), 32 (Deutscher), 40 (Hendrik Cesars); die beiden folgenden Zitate finden sich a.a.O., S. 51 (›Hottentot-Venus‹, »something of an early nineteenth-century exotic dancer«).

Innerhalb von zehn Jahren hatte sie sehr unterschiedliche Erfahrungen mit vom Kolonialismus ins Land gebrachten Männern gemacht. Sie war von ihnen abhängig, konnte, obwohl sie keine Sklavin war, von ihnen verkauft werden, mußte ihnen gehorchen, bekam keinen oder nur geringen Lohn und war gleichwohl unabhängig genug, um außerhalb dieses Rahmens eigene Wege zu gehen. Wahrscheinlich gehörten auch gewaltsame sexuelle Übergriffe zu ihren Erfahrungen. Die aber schlossen auch ein von gegenseitigem Einverständnis geprägtes Verhältnis zu einem Europäer ein. Das europäische Bild von den wilden Hottentotten war dabei insofern allgegenwärtig, als es das brutale Vorgehen der Siedler legitimierte. Es stellte sich aber für Sarah Baartman in einem vielschichtigen sozialen Gefüge dar, das ihre Handlungsmöglichkeiten zwar erheblich beschnitt, aber nicht auflöste, und das ihr nicht den Eindruck vermittelte, als unzivilisiertes Monster zu gelten.

Das änderte sich auch nicht, als der hoch verschuldete Hendrik Cesars beschloß, aus ihrem Körper Profit zu schlagen. Um an Geld zu kommen, ließ er sie im britischen Militärhospital als ›Hottentottenvenus‹ auftreten: »performing as the Hottentot Venus«. Als »exotische Tänzerin« unterhielt sie zahlungswillige Europäer mit erotisch aufgeladenen Darbietungen. Die Frage, ob Sarah Baartman dabei irgendwelche Entscheidungsspielräume gehabt hätte, bezieht sich auf das komplexe Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihr und ihrem Arbeitgeber.

Es war eine Beziehung zwischen Herrn und Magd. Von dem wenig später rein männlich konstruierten philosophischen Modell unterschied sie sich in mehrfacher Hinsicht.[16] Sarah Baartman hatte nie die Chance einer Wahl gehabt. Sie war als Kind in den Kreislauf kolonialer Dienstbarkeit geraten, den sie nie mehr würde verlassen können. Dort bestanden ihre Aufgaben nicht darin, sich wie der idealistische Knecht an der Natur abzuarbeiten und sich dabei zu vergegenständlichen, sondern erschöpften sich in Wäschewaschen, Bodenfegen, Botengängen und Kinderstillen. Zumindest im ärmlichen Ambiente des Haushaltes Cesars' teilte sie dabei den Alltag weitgehend mit ihrer Herrschaft. Deren Sorgen drängten sich auch ihr auf. Selbst um ihre prekäre Lage ließ sich bangen. Als sie aufgefordert wurde, ihren Körper zur Schau zu stellen, konnte sie diese Tätigkeit auch als Beitrag zur Sicherung ihrer eigenen Existenz begreifen.

Nicht erst, indem sie sich dazu den Blicken weißer Männer als

16 | Zum Verhältnis von Rassismus und Entfremdung zur philosophischen Erzählung von Herr und Knecht vgl. u.a. Wulf D. Hund: Rassismus, S. 83 – 88 u. 139.

Hottentottenvenus präsentierte, sprengte sie den philosophischen Denkraum. Was sie als deren begehrliches Einverständnis mit ihrem Körper und ihrem Tun interpretiert haben mag, schuf gleichzeitig eine suprematistische Situation, die sie deren lüsternen Zuschreibungen auslieferte. In ihr konstituierten sich Soldaten unterschiedlichster Mannschaftsgrade zur weißen Herrenrasse, von der Sarah Baartmans eigener Herr ausgeschlossen blieb. Er wurde bezahlt, sie beklatscht, doch beide wurden nicht anerkannt. Das lag schlicht daran, daß die Umkehrung der Verhältnisse für das weiße Bewußtsein undenkbar war und zeigte sich selbst am Beispiel »weißer« oder gar »britischer Frauen, die in den Kolonien der Prostitution nachgingen« und deren Anwesenheit von offizieller Seite regelmäßig als bedrohlich empfunden wurde.[17]

Gleichwohl waren Sarah Baartmans Handlungsmöglichkeiten nicht völlig determiniert. Das wurde deutlich, als ihre Auftritte im Militärhospital den dort arbeitenden Arzt Alexander Dunlop auf eine Idee brachten, von der er sich ein gutes Geschäft versprach: er wollte sie in London als Hottentottenvenus auftreten lassen. Cesars wäre auch bereit gewesen, Sarah Baartman für einen entsprechenden Betrag an Dunlop abzutreten, aber diese verweigerte sich der Transaktion. Nicht, daß sie nicht nach London hätte reisen wollen. Doch dazu war sie nur bereit, wenn der ihr vertraute Cesars sie begleiten würde. Andernfalls bliebe sie in Südafrika. Mit dieser Einstellung konnte sie sich durchsetzen und verließ in Begleitung von Cesars, Dunlop und dessen schwarzem Diener 1810 Kapstadt in Richtung Europa. Damit sie an Bord gehen durfte, hatte Dunlop ihren Status bei der Beantragung ihres Passes als ›freie Schwarze‹ angegeben.[18]

Sarah Baartman war zu diesem Zeitpunkt eine erwachsene Frau in den Dreißigern, die seit ungefähr zehn Jahren in der turbulenten Hafenstadt gelebt hatte. Sie hatte drei Kinder geboren und verloren. Sie kannte weiße Männer und deren Phantasien. Sie sprach mindestens zwei Sprachen, nämlich Khoi und Holländisch, vielleicht sogar schon etwas Englisch. Und sie glaubte zu wissen, was Dunlop und Cesars von ihr wollten und was sie in London erwarten würde: daß sie sich

17 | Philippa Levine: Prostitution, Race and Politics, S. 205 (»Though the numbers of white women, and more particularly of British women, engaged in prostitution in the colonies was always minuscule, their presence [...] was always [...] [t]hreatening«).

18 | Vgl. Clifton Crais, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus, S. 56 u. zum Gesamtzusammenhang S. 54 – 57.

für Geld als erotische Hottentottin auf der Bühne zeigte, so, wie sie es bereits in Kapstadt getan hatte.

›Being made a spectacle‹

Bereits einige Jahre, ehe in London die Zurschaustellung der ›Hottentot Venus‹ angekündigt wurde, konnten dort Menschen aus der südafrikanischen Kapregion besichtigt werden. Dabei bestimmten verschiedene Präsentationsformen die Wahrnehmung der Gezeigten durch das Publikum. So konnte man 1803 das Haus eines Naturforschers besuchen und dort drei sogenannte Hottentotten, zwei Frauen und einen Mann, begutachten. Sie waren weder ethnisch noch rassenideologisch hergerichtet worden, sondern trugen englische Kleidung und befanden sich mit den Besuchern im selben Raum. Denen erschien deshalb ihr Auftreten eher unspektakulär. Das Verhalten der Afrikaner, berichtete ein Zuschauer, sei so gut und unauffällig gewesen wie das der englischen Landbevölkerung.[19]

Sarah Baartmans Impresario wählte eine vollkommen andere Form der Zurschaustellung, die sich an die damals prominenten Freak-Shows anlehnte: professionell organisierte und kommerziell ausgerichtete Ausstellungen von Menschen mit vermeintlich evidenten Andersartigkeiten. Sie verbanden unterschiedliche soziale Dimensionen miteinander, Wissenschaft und Kommerz, Medien und Publikum, die je verschiedene Voraussetzungen und Motive hatten. Schaulustige zahlten, um sich an kulturell oder körperlich anderen zu delektieren und sich so der eigenen Normalität zu vergewissern, und Schausteller verdienten mit dieser Neugier Geld. Wissenschaftler hatten Forschungsinteressen an als anders etikettierten Menschen und erstellten als Gegenleistung für ihnen gewährte exklusive Sondervorführungen Gutachten über die ›Echtheit‹ der ausgestellten ›Exoten‹ und ›Freaks‹, die wiederum von den Tageszeitungen veröffentlicht wurden, die auch die bezahlten Werbeannoncen abdruckten.[20]

Eine solche Anzeige kündigte Sarah Bartmann als ›Hottentottenvenus‹ an, ein Phänomen, das zwischen kulturellem Abgrund und der klassischen Apotheose des Weiblichen changierte. Angeblich aus dem »Inneren Südafrikas« stammend, sollte sie sexualisierte Gefähr-

19 | Vgl. Hugh Honour: Black Models and White Myths, S. 52.

20 | Vgl. Robert Bogdan: Freak Show u. ders.: The Social Construction of Freaks; speziell zur Situation in London siehe Richard D. Altick: The Shows of London.

lichkeit und aufregende Fremdheit repräsentieren. Zugleich apostrophierte der Anzeigentext sie als »nahezu perfektes Exemplar« einer »Menschenrasse«,[21] so daß sich das Publikum beim Besuch der Show sowohl seiner sexistischen Schaulust hingeben als auch auf sein wissenschaftlich motiviertes Bildungsinteresse berufen konnte.

Beide Motive finden sich auf dem Plakat wieder, mit dem die Hottentottenvenus zuerst beworben wurde (vgl. Abb. 4.3a).[22] Es zeigt einerseits zahlreiche ethnische Merkmale, die ein gebildeter Westeuropäer um 1800 mit ›Hottentottinnen‹ in Verbindung zu bringen gelernt hatte. Den Kopf der abgebildeten Frau bedeckt eine Kappe, wie sie auf entsprechenden Bildern häufig zu sehen war. Weitere stereotype Attribute sind der Kaross, ein Fellumhang, der um ihre linke Schulter drapiert ist, und der lange Stab in ihrer Hand. Beide kennzeichnen ihre Trägerin als Zugehörige eines Hirtenvolks und signalisieren so, daß sie der primitiven Kultur nichtseßhafter Nomaden zugerechnet werden müßte. Dieser Hinweis wird durch ihre Gesichtsbemalung ebenso unterstützt wie durch die qualmende Pfeife in ihrem Mund, durch die sie gleichermaßen dekulturiert wie deklassiert wird. Einerseits repräsentiert sie die ihrem Volk zugeschriebene Faulheit und Trägheit, andererseits hat sie eine klassenbezogene und geschlechtsspezifische Konnotation. Die als wild gekennzeichnete Frau ist deutlich anders, als europäische Frauen es sein sollen. Eine Pfeife kann allenfalls Attribut derber Weiber der unteren Klassen, niemals aber das einer Dame und schon gar nicht das einer Venus sein.[23]

Das Poster spricht aber auch den Voyeurismus eines lüsternen Publikums an. Die Figur auf dem Bild erscheint in ihrem knappen Body-

---

21 | Morning Post, 20. 9. 1810, abgedruckt bei Bernth Lindfors: Courting the Hottentot Venus, S. 133 (»on the Borders of Kaffraria, in the interior of South Africa, a most correct and perfect Specimen of that race of people«).

22 | Abb. 4.3a: ›Sartjee, the Hottentot Venus‹. Aquatinta von Frederick Christian Lewis, angefertigt im September 1810 und später häufig vervielfältigt. Im März 1811 entstand ein zweites Plakat, das bezüglich der Kostümierung dichter an der Aufführungsrealität gewesen sein mag und die ›Hottentot Venus‹ frontal präsentiert. Beide Bilder wurden häufig abgedruckt und finden sich u.a. bei Clifton Crais, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus, S. 76f., Rachel Holmes: African Queen, Tafel 5, Zoë S. Strother: Display of the Body Hottentot, S. 28 u. 26.

23 | Vgl. Zoë S. Strother: Display of the Body Hottentot, S. 16 (Trägheit) u. Matthew Hilton: Smoking in British Popular Culture, S. 140 (Geschlecht).

suit nahezu nackt. Im Mittelpunkt des Bildes befindet sich ihr großes Gesäß, dessen Silhouette von der Rückenlehne des daneben plazierten Stuhls aufgenommen und so zusätzlich verstärkt wird. Schließlich verweisen die Fransen vor ihren Knien auf die Imagination, die potentielle Besucherinnen und Besucher der Ausstellung mit einer Venus der Hottentotten verbanden, nämlich das ›Hottentot apron‹, die heiß diskutierte und neugierig begehrte Hottentottenschürze. Das Plakat annonciert die Aufführung einer ethnopornographischen Freak-Show.

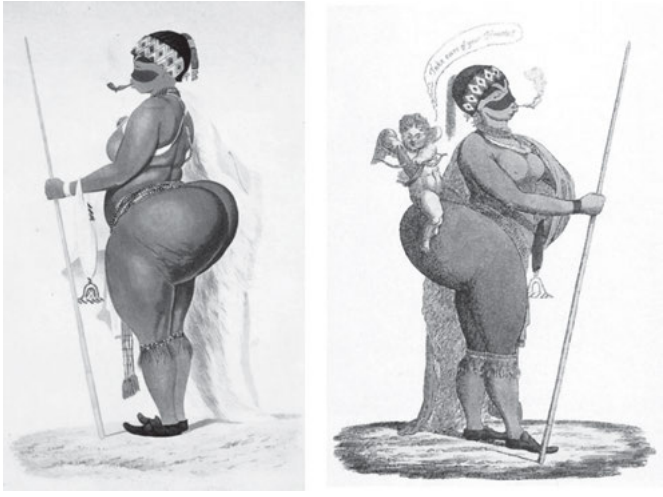


Abb. 4.3 (a/b) Die ›Hottentottenvenus‹: Eine ethnopornographische Freak-Show

Zur selben Zeit entstand eine Karikatur, die die Figur auf dem Plakat nahezu kopiert und dabei die Lust an dem und auf den dort abgebildeten Körper demonstriert. Ein kleiner Amor hat sich rittlings auf dem ausladenden Hintern der ›Hottentot Venus‹ niedergelassen und zielt mit einem seiner Pfeile direkt auf den Betrachter (vgl. Abb. 4.3b).[24] Wohl wissend, daß diese Venus auf cupidonormes Gefallen stößt, warnt er die Betrachter, auf ihre Herzen Acht zu geben: »Take care of your hearts!«

Die abgebildete Frau stellt eine komplexe Variation der divergieren-

24 | Abb. 4.3b: ›Love and Beauty. Sartjee the Hottentot Venus‹; der Kupferstich wird u.a. bei Rachel Holmes: African Queen, Tafel 7 u. bei Eduard Fuchs, Alfred Kind: Die Weiberherrschaft in der Geschichte der Menschheit, Bd. 2, S. 12 abgebildet.

den Zuschreibungen auf seit rund zweihundert Jahren zirkulierenden Bildern dar (vgl. Abb. 4.2a und b). Weder sie noch ihre Vorlage zeigen ein häßliches Monster. Die Hottentottenvenus ist keine Bestie. Statt eines lieblos mitgeschleppten Kindes trägt sie einen kleinen Cupido, der deutlich auf das Venus-Element dieser Repräsentation verweist. Aber sie ist auch keine edle Wilde: ethnisierende Marker wie Hirtenstab und Kaross weisen sie als unzivilisierte Nomadin aus. Die Pfeife kennzeichnet sie zudem als niederklassige Frau, die zwar begehrenswert, aber weder anmutig noch gesellschaftsfähig ist. Entsprechend ragt bei ihr kein schlanker Arm, sondern ein üppiger Hintern ins Bild. Er wurde als Projektionsfläche für derbe Geilheit konstruiert.

Sarah Baartmans Einstellung zu diesen Bildern ist nicht bekannt. Allerdings wurde sie auf den Drucken als Inhaberin des Copyrights angegeben. Sie hatte, wie Clifton Crais und Pamela Scully formulieren, »die Rechte an ihrer eigenen Repräsentation«.[25] Warum sich weder Alexander Dunlop, der die Geschäfte rund um die Show besorgte, noch Hendrik Cesars, der als Vorführer der Hottentottenvenus mit im Rampenlicht stand, als Herausgeber eintragen ließen, ist unklar. Fest steht, daß Sarah Baartmans Name gemäß den gesetzlichen Regelungen des Copyrights, die geistiges Eigentum vor sprichwörtlichem ›Abkupfern‹ schützten,[26] auf den Plakaten vermerkt war. Das mag ebensosehr dem Zufall geschuldet wie eine Finte ihrer Aussteller, möglicherweise aber auch Zeichen ihrer partiellen Mitwirkung gewesen sein.

In jedem Fall verlor sie die Kontrolle über ihre Bilder spätestens mit dem massenhaften Erscheinen von Karikaturen und Spottversen, mit denen sie im europäischen Diskurs über die Hottentotten verortet wurden. Den dort gezeigten Körperformen ging dadurch nicht das auf sie gerichtete Begehren (vgl. Abb. 4.3b) verloren. Sie wurden aber gleichzeitig mit der Unterstellung von Monstrosität aufgeladen und damit nicht nur zum Zeichen physischer Devianz, sondern auch kultureller Inferiorität gemacht.[27]

Darüber hinaus gab es weitere Brüche mit der aus Kapstadt vertrauten Aufführungspraxis. Gezeigt wurde Augenzeugenberichten zufolge nicht nur eine Frau in einem hautengen und hautfarbenen Ko-

25 | Clifton Crais, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus, S. 75 (»Sara had the rights to her own representation«); zum folgenden siehe a.a.O., S. 75f.

26 | Ronan Deazley: Commentary on the Engravers' Act (1735).

27 | Vgl. Mary D. George: Catalogue of Political and Personal Satires, S. 410, 949, 959, Bernth Lindfors: The Bottom Line, Anna Smith: Still More About the Hottentot Venus.

stüm, die folkloristische Lieder sang, auf fremdartigen Instrumenten spielte und wilde Tänze aufführte. Sie ließ es zu oder mußte es geschehen lassen, daß das Publikum sie in Untersicht begaffen und ihr auf Aufforderung des Showmasters ins Gesäß kneifen konnte. Zusätzlich wurde sie dadurch als primitiv inszeniert, daß ihr Schausteller sie an einer Leine aus einem Käfig auf die Bühne führte, was zumindest einige Zuschauer abstoßend und als Entmenschlichung empfanden.[28]

Die erniedrigende Aufführungspraxis war es, die Abolitionisten als unerträglich werteten und auf die sie eine gerichtliche Anklage gründeten. Sie nahmen die Ausgestellte als »unglückliche Kreatur« wahr, die »wie von Dompteuren notfalls mit dem Stock gezwungen« werde zu tanzen und sich nicht zu ihrem eigenen Nutzen, »sondern für den Profit ihres Herrn« zu präsentieren.[29] Ihrer Meinung nach exponierte sich die ›Hottentot Venus‹ nicht freiwillig, sondern befand sich in einem Zustand faktischer Sklaverei. Das Gegenargument des Schaustellers war, Sarah Baartman handle nach eigenem Ermessen und zöge wie er finanziellen Nutzen aus der Show.

Gleichwohl erstatteten drei Mitglieder der African Institution, einer einflußreichen britischen Vereinigung von Gegnern der Sklaverei,[30] Anzeige gegen Hendrik Cesars. Sie beriefen sich auf persönliche Eindrücke aus der Show. Der Schausteller hätte die Frau kommandiert und dressiert wie ein wildes Tier. Sie habe oft geseufzt und unglücklich und niedergeschlagen gewirkt. Außerdem hätte sie »mit ihren Blicken eindeutige Zeichen der Kränkung und des Elends ob ihrer demütigenden Lage ausgesandt, zum Schauspiel für das Gespött der Zuschauer gemacht worden zu sein«.[31] ›Being made a spectacle‹ hieß hier eine Situation, in der Sarah Baartman ganz offenbar nicht den

---

28 | Zur Aufführungspraxis vgl. Anne Mathews: Memoirs of Charles Mathews, Comedian. Vol. 4, S. 136 sowie zahlreiche Berichte aus der Tagespresse, die sich bei Paul Edwards, James Walvin: Black Personalities in the Era of the Slave Trade, S. 172 u. Bernth Lindfors: Ethnological Show Business, S. 208 finden.

29 | Morning Chronicle, 12. 10. 1810, zit.n. Paul Edwards, James Walvin: Black Personalities in the Era of the Slave Trade, S. 172: »[This] wretched creature, [...] is made to walk, to dance, to show herself [...] for the profit of her master, who [...] held up a stick to her, like the wild beast keepers«.

30 | Vgl. Wayne Ackerson: The African Institution.

31 | Vgl. das entsprechende vereidigte Affidavit, dessen Transkription bei Zoë S. Strother: Display of the Body Hottentot, S. 43ff. abgedruckt ist; das Zitat findet sich auf S. 44 (»the said female by her looks gave evident

Eindruck machte, freiwillig eine Rolle zu spielen, sondern die den Anschein erweckte, daß sie als Freak vorgeführt und in ihrer Würde verletzt wurde.

Im übrigen betrachtete die African Institution Sarah Baartman paternalistisch als wehrloses Opfer, das allenfalls noch seine Lage beklagen, aber nichts unternehmen konnte, um ihr zu entkommen. Sie selbst hingegen äußerte sich ganz anders. In einer vom Gericht angeordneten dreistündigen Befragung durch zwei Anwälte, die je die Abolitionisten und die Schausteller vertraten, und drei gerichtliche Zeugen erklärte sie, sie wäre einvernehmlich mit Cesars für sechs Jahre nach England gekommen, um Geld zu verdienen. Ihr stünde die Hälfte der Einnahmen zu, sie würde freundlich behandelt und es mangelte ihr an nichts. Sie wünschte nicht, jetzt nach Südafrika zurückzukehren, sondern wollte gerne in England bleiben, wo es ihr gut gefiele. Niemand übte Gewalt gegen sie aus.[32]

Diese protokollierte Aussage ist neben dem Umstand, daß Sarah Baartman, ehe sie einwilligte, nach London zu gehen, erfolgreich darauf bestand, daß ihr Herr sie begleitete und der Tatsache, daß sie die offizielle Inhaberin des Copyrights an den Plakaten war, mit denen für ihre Zurschaustellung als Hottentottenvenus geworben wurde, ein drittes Indiz dafür, daß ihre Handlungsmöglichkeiten nicht vollständig eingeschränkt waren. Sie steht in dieser Hinsicht allerdings unter vielfachem Vorbehalt. Die Befragung war zweifellos ein eindimensionaler Kommunikationsprozeß, in dem sie als einzige Frau fünf Männern mit unterschiedlichen Interessen gegenüberstand. Sie fand in einem fremden Land und in einer Sprache (auf Holländisch) statt, die nicht ihre Muttersprache war und die für ihre Gesprächspartner übersetzt werden mußte.

Daß sie daher in ihren Entscheidungen nicht autonom gewesen sein könnte, sondern angesichts der mächtig erscheinenden Gerichtsvertreter oder eingedenk ihrer Arbeitgeber, von denen sie ökonomisch abhängig war, Antworten gab, die ihr opportun erschienen, ist nicht unwahrscheinlich. Daß ihr Aufenthalt in England ihr womöglich alternativlos vorkam, da ihr eine Rückkehr ins Krisengebiet Südafrika, wo sie bestenfalls wieder als Hausangestellte arbeiten würde, wo ihre Familie zerstreut und ihre Kinder tot waren, keine Perspektive bot,

signs of mortification and misery at her degraded situation in being made a spectacle for the derision of the bystanders«).

32 | Vgl. Result of the Examination of the Hottentot Venus (Public Record Office No. J 18/462), Transkription bei Zoë S. Strother: Display of the Body Hottentot, S. 41f.

kann nicht ausgeschlossen werden. Daß sie vielleicht schlicht befürchtete, bei einer anderen Aussage das Geld, das ihr ihrer Meinung nach aus den Aufführungen zustand, verlieren zu können: das alles sind Momente, die den relativen und prekären Status der als ›freier Schwarzer‹ aus Südafrika ausgereisten Sarah Baartman verdeutlichen.

›Une femme de la race hottentote‹

Nach dem Prozeß wurde die Show so weit entschärft, daß die Presse sie sogar »passend für Ladies« fand.[33] Sie gastierte noch einige Zeit in London, bis dort offenbar das Interesse an der ›Hottentottenvenus‹ abnahm oder sich auf andere Attraktionen richtete. Anschließend zog sie durch England und Irland und wurde an so unterschiedlichen Orten wie dem mondänen Seebad Bath und dem frühindustriellen Manchester gezeigt. Dort ließ sich ihre Hauptdarstellerin taufen und wurde in der kirchlichen Urkunde mit ihrem individuellen Namen aufgeführt – die Person Sarah Baartman war noch nicht vollständig in der Rolle der Hottentottenvenus aufgegangen. In dieser Zeit verschwand Cesars aus dem Arrangement und im Sommer 1812 starb Dunlop. Mit der Show ging es bergab und sie entwickelte sich zur billigen Jahrmarktsattraktion, bis ihr neuer Organisator beschloß, sie in Paris zu einkömmlicheren Bedingungen neu zu inszenieren.

Im September 1814 traf Sarah Baartman dort ein. Allerdings war ihr Image ihr vorausgeeilt. Die Figur der ›Hottentottenvenus‹ hatte ihre Individualität völlig überlagert und die französische Metropole erwartete sie als Verkörperung eines ambivalenten aber stereotypen Images. Ihre zunächst vergleichsweise exklusive Zurschaustellung wurde ein voller Erfolg und fand in Presseartikeln, Karikaturen und sogar einem Varietéstück alltagskulturellen Niederschlag. Nach einem erneuten Wechsel des Impresarios wurde die Show stärker popularisiert und sowohl auf Soirées wie in Cafés und Restaurants gezeigt, so daß praktisch alle gesellschaftlichen Schichten Zugang zu ihr hatten. Spätestens jetzt stellte Sarah Baartman die Hottentottenvenus nicht mehr nur dar, sondern war zu ihr gemacht worden.

Das schlug sich schließlich auch im Interesse der führenden fran-

---

33 | Morning Post, 12. 12. 1811, zit.n. Clifton Crais, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus, S. 103 (»suitable for ladies«); dort finden sich S. 103 – 115 Hinweise zu den im folgenden angesprochenen Stationen in England u. S. 116 – 127 zu den Ereignissen in Paris vor Beginn der rassenwissenschaftlichen Untersuchungen.

zösischen Naturwissenschaftler nieder. Durch sie wurde sie aus dem monströs-erotischen Kuriosum der Märkte für koloniales Entertainment zu »une femme de la race hottentote«, einer Frau der Hottentottenrasse gemacht und der politischen Ökonomie rassenwissenschaftlicher Körperverwertung einverleibt.[34] Maßgeblich daran beteiligt war Georges Cuvier, unter dessen Regie Paris zu einem europäischen Zentrum vergleichender Anatomie und Zoologie gedieh. Er und seine Kollegen beschrieben, vermaßen und klassifizierten Lebewesen aller Art und hatten einen hohen Bedarf an Untersuchungsmaterial. Am Ende zählte Cuviers Sammlung 11486 Präparate, davon 6231 getrocknet, 5255 in Alkohol konserviert. Es gab rund 1500 Skelette, 1041 Schädel, 172 Muskelpräparate, 216 Gehirne, 327 Augen, 220 Herzen und 80 Föten. Im letzten Raum seines Museums der vergleichenden Anatomie im Jardin du Roi (der in republikanischen Zeiten Jardin des Plantes genannt wurde) befanden sich Ungeborene und Monstrositäten.[35]

In dieses Museum wurde Sarah Baartman im März 1815 zu einer Vorführung gebracht, deren Folgen sie nicht absehen konnte. Ihr neuer Impresario, ein Dompteur und Tierzüchter mit engen Handelsbeziehungen zu den Wissenschaftlern im Jardin du Roi, hatte zusätzlich zu den üblichen Shows einen privaten Besichtigungstermin für die akademische Elite organisiert.[36] Mutmaßlich in der Annahme, zu einer ihrer üblichen Aufführungen zu gehen, begleitete Sarah Baartman ihn zu diesem Termin. Sie hatte ihre Musikinstrumente bei sich, war nach Art ihrer ethnisierten Auftritte kostümiert und geschmückt und tanzte zunächst auch für die Wissenschaftler.[37] Doch deren anthropologische Neugier war deutlich stärker als ihr ethnologisches Interesse. Sie bestanden darauf, daß die von ihnen als typische Hottentottin betrachtete Frau sich entkleidete, um nackt gezeichnet, untersucht und vermessen werden zu können. Die Darstellerin und Tänzerin Sarah Baartman wurde stillgestellt, ihre performative Kompetenz ging auf die Anthropologen über, die ihr Schauspiel mit den Instrumenten der Rassenwissenschaften inszenierten.

---

34 | Vgl. Henri de Blainville: Sur une femme de la race hottentote; siehe auch den Abschnitt ›Die politische Ökonomie der Leichenschändung‹ im Beitrag von Wulf D. Hund zu diesem Band.

35 | Vgl. Toby A. Appel: The Cuvier – Geoffroy Debate, S. 35 u. Anne Fausto-Sterling: Gender, Race, and Nation, S. 25.

36 | Vgl. Rachel Holmes: African Queen, S. 83 – 91.

37 | Vgl. Georges Cuvier: Extrait d'observation faites sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus Hottentote, S. 263.

Was in Kapstadt begonnen hatte, als Sarah Baartman aus einem ihr vertrauten Umfeld zu gelegentlichen Auftritten als Tänzerin ins Militärhospital gegangen war –; was in London diese Gelegenheitsauftritte zu einer nachgerade berufsmäßigen Rolle verfestigt hatte, die sich nach und nach gegenüber ihrer Darstellerin verselbständigte –; was in Paris dazu geführt hatte, daß Sarah Baartman nur noch als Repräsentantin der Hottentottenvenus galt – das fand im Jardin du Roi seine endgültige Verkehrung, als sie zum bloßen Objekt rassenwissenschaftlichen Interesses degradiert und von den Wissenschaftlern zum primitiven Rassentypus gemacht wurde. Noch zu Lebzeiten wurde sie wie eine sozial Tote behandelt, der eine Gruppe reiner Erkenntnis verpflichteter Männer ohne weiteres zumuten durfte, sich vor ihnen zu entblößen. Denen schien nicht etwa ihr eigenes Verhalten skandalös, sondern sie beklagten sich darüber, daß das Objekt ihres Interesses sich zierte, praktisch zur Entkleidung genötigt werden mußte und selbst dann noch sein letztes Geheimnis vor ihnen verbarg. Statt ihnen bereitwillig ihre Genitalien zu zeigen, verhängte Sarah Baartman ihr Geschlecht mit einem Taschentuch. Die möglicherweise auch kokette Performance vor englischen Soldaten an der kolonialen Peripherie und die immer entfremdeter werdende Routine der sexualisierten Auftritte vor einem metropolen Publikum waren zu einer hilflosen Geste der Scham geronnen.

Die Wissenschaftler ließen sich davon nicht irritieren. Cuvier war überzeugt, daß der Gesichtswinkel, wie Petrus Camper ihn bestimmt hatte, eine geeignete Grundlage komparativer Rassenanalysen wäre (vgl. Abb. 2.2). Nicht zuletzt deswegen forderte er, daß auf wissenschaftlichen Expeditionen, soweit es ihnen nicht gelang, sich der Schädel oder Skelette von ›Eingeborenen‹ zu bemächtigen, zumindest genaue Zeichnungen ihrer Köpfe frontal und im Profil angefertigt wurden.[38] Genauso verfuhren die professionellen Illustratoren, die im Beisein der Anatomen und Zoologen Cuvier, Henri de Blainville und Étienne Geoffroy Saint-Hilaire Zeichnungen anfertigten, auf denen Sarah Baartman frontal und im Profil zu sehen ist (vgl. Abb. 4.4a und b).[39]

---

38 | Vgl. Thomas Becker: Mann und Weib – Schwarz und Weiß, S. 38f., Sergio Moravia: Beobachtende Vernunft, S. 170 u. den Beitrag von Wulf D. Hund in diesem Band.

39 | Abb. 4.4: Ganzkörperzeichnungen Sarah Baartmans, frontal von Léon de Wailly (4.4a) u. im Profil von Nicolas Huet (4.4b); Abbildungen finden sich u.a. bei Rachel Holmes: African Queen, Tafel 12, Percival R. Kirby: The Hottentot Venus, zwischen S. 58 und 59, Beverly Guy-Sheftall: The Body Politic, S. 19; zum folgenden vgl. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire,

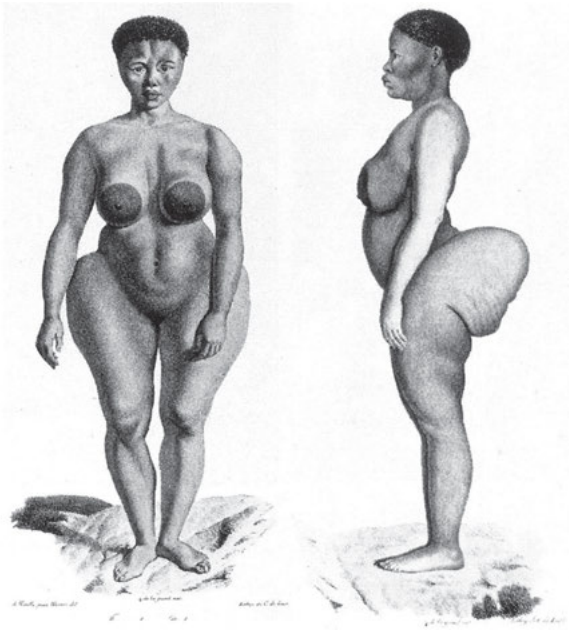


Abb. 4.4 (a/b) Fahndung nach dem Rassentypus: Ethnologische Erkennungsbilder

Beide Bilder zeigen Sarah Baartman in jeder Beziehung entblößt: sie verzichten auf jede Gestaltung des Hintergrundes und stellen sie bar irgendwelcher kulturellen Attribute dar. Sie steht aufrecht, mit durchgedrückten Knien, hängenden Armen und geradeaus gerichtetem Blick. Verschwunden sind der stampfende Gestus oder die graziöse Haltung früherer Darstellungen von ›Hottentottinnen‹. Verschwunden sind alle ethnischen Zuschreibungen der Plakate, auf denen die ›Hottentottenvenus‹ noch einen Namen hatte und ›Saartje‹ hieß. Doch der vordergründig neutrale und objektive Blick ist in Wirklichkeit die Perspektive von Rassenzeichnungen, die die Verwandlung eines Individuums in einen Typ betrieben und damit Vorbilder anthropologischer Abbildungspraxis lieferten.

Unübersehbar deutlich wurde das, als Geoffroy Saint-Hilaire und Cuviers Bruder Frédéric wenige Jahre später ihre Naturgeschichte der Säugetiere veröffentlichten. Im Reigen von einhundertundzwanzig Mammalia, darunter einundvierzig Affenarten, wird der Mensch

Frédéric Cuvier: Histoire naturelle des mammifères, Tafeln 115 und 116 (siehe auch http://digitalgallery.nypl.org/nypldigital/dgkeysearchresult.cfm?parent_id=108807&word=).

durch zwei Bilder repräsentiert. Es sind die Zeichnungen, die Léon de Wailly und Nicolas Huet von Sarah Baartman angefertigt haben. Beide tragen die ebenso anonymisierende wie typisierende Unterschrift ›Femme de race Bochismann‹. Sowohl diese Reduktion auf eine Rassenbezeichnung als auch die Eingliederung in eine Galerie zahlreicher Abbildungen von Affen waren Resultat der im Jardin de Roi begonnenen rassenwissenschaftlichen Untersuchung Sarah Baartmans.

Über sie haben sowohl Blainville als auch Cuvier berichtet. Der erste verfolgte zwei Ziele: zum einen sollte ein detaillierter Vergleich zwischen der so bezeichneten Hottentottin, der angeblich niedersten menschlichen, nämlich schwarzen Rasse und der vermutlich höchsten Affenrasse, dem Orang-Utan, angestellt werden. Zum anderen sollte die möglichst vollständige Erforschung der ›Anomalie der Geschlechtsorgane‹ geschildert werden.[40] Was die Rassenzeichnungen nicht auf den ersten Blick erkennen lassen, wird hier in Worte gefaßt: die Sichtweise der Wissenschaft auf Sarah Baartman und ihren Körper war weder neutral noch objektiv, sondern Stereotypen und Vorurteilen verhaftet. Im Hinblick auf die Unterstellung von Animalität waren diese schon in frühen Bildern verankert und bezüglich der Geschlechtsorgane folgten sie dem aus Reiseberichten bekannten Motiv der Hottentottenschürze.

Daß Sarah Baartman ihre Genitalien durch ein Taschentuch vor dem anthropologischen Blick zu schützen vermochte, konnten die Zeichner nur teilweise hinweglügen. An die Stelle der in früheren Berichten abgebildeten langen Schamlippen mußte Wailly ein nachgerade züchtiges Schamdreieck setzen, das sich schon durch seine Winzigkeit als Platzhalter eines zukünftigen Voyeurismus zu erkennen gab. Ihn bediente auch Blainville, der trotz mangelnder Einsicht über drei Abschnitte hinweg Mutmaßungen zur Hottentottenschürze anstellte.

Die Vermessung Sarah Baartmans aber mußte auf die äußeren Formen beschränkt bleiben und Blainvilles Forschungsfragen mußten auf den Vergleich der ›Hottentottin‹ mit ›Schwarzen‹ und Menschenaffen reduziert werden. Der Wissenschaftler kam anhand ihrer Körperform und Körpergröße, Augen, Ohren, Nase, Zähne, Lippen und Brüste, ihres Schädels, Halses, Rumpfs und ganz besonders ihres Gesäßes, dessen Ausmaßen er einen kompletten Abschnitt widmete, zu dem Ergebnis, alles in allem gliche die Hottentottin eher dem Af-

40 | Vgl. Henri de Blainville: Sur une femme de la race hottentote, S. 183; zum folgenden siehe S. 189 (Hottentottenschürze), 183 (Affenvergleich).

fen als dem Menschen. Der Beginn der anthropologischen Erfassung Sarah Baartmans bedeutete zugleich, daß sie an der Grenze zwischen Mensch und Tier angesiedelt wurde.

›Présenter les organes génitaux‹

Neun Monate nach ihrer Vermessung zum Rassentypus starb Sarah Baartman in der Nacht zum 30. Dezember 1815 in Paris. Jetzt hatten Cuvier und seine Kollegen die Gelegenheit, letzte für sie offene Fragen zu klären und in den Besitz des vollständigen Körpers einer Hottentottin zu gelangen. Zwar verbot ein Erlaß aus dem Jahr 1813 das Sezieren außerhalb der medizinischen Fakultät der Universität oder des Hôpital de la Pitié und verfügte, die Überreste dort untersuchter Leichen zur ordnungsgemäßen Bestattung auf den Friedhof von Clamart zu überführen.[41] Autopsien im naturhistorischen Museum waren also eigentlich verboten. Gleichwohl erhielt Geoffroy Saint-Hilaire vom Pariser Polizeipräfekten die Erlaubnis, Sarah Baartmans Leichnam zur Untersuchung ins anatomische Labor des Museums bringen zu dürfen. Vermutlich noch am selben Abend wurde er von Cuvier obduziert.[42]

Damit verwirklichte sich, was im öffentlichen Bewußtsein von Anfang an mit der Zurschaustellung der Hottentottenvenus verbunden worden war. Deren Inszenierung als Freak-Show schloß für zeitgenössische Beobachter ein, daß die dort gezeigten Kuriositäten und Monstrositäten nach ihrem Ableben nicht verschwanden. Mehr noch, soweit es sich dabei um Exoten handelte, war den Besuchern solcher Veranstaltungen durchaus bewußt, daß diese im ungewohnten europäischen Klima keine hohe Lebenserwartung hatten und womöglich bald anderswo zu sehen sein würden. Schon im Oktober 1811 hatte ein Londoner Briefschreiber befürchtet, daß Sarah Baartman den englischen Winter nicht überleben würde und womöglich als »anatomische Kuriosität« enden könnte. Im selben Jahr hängte George Cruikshank auf seinem Stich ›The Examination of a Young Surgeon‹ an die Rückwand des Raumes, in dem der Chirurg seine Prüfung ablegte, ein Bild der ›Hottentottenvenus‹, neben der ein Mann stand und auf ihren Hintern deutete.[43]

---

41 | Vgl. Rachel Holmes: African Queen, S. 94.

42 | Vgl. Gérard Badou: Die schwarze Venus, S. 150 – 153, François-Xavier Fauvelle-Aymar: L'Invention du Hottentot, S. 326ff., Rachel Holmes: The Hottentot Venus, S. 154 – 158.

43 | Vgl. Rachel Holmes: The Hottentot Venus, S. 159 (»a great anato-

Vier Jahre später setzte Cuvier die satirische Andeutung in die Tat um. Dabei nahm er zunächst einen Gipsabdruck der Toten, der anschließend koloriert und zu einer lebensechten Figur hergerichtet wurde, die in der anatomischen Sammlung des Musée de l'Homme über hundert Jahre lang als Hottentottenvenus öffentlich gezeigt wurde.[44] Sie diente nicht nur der Fortsetzung der Freak-Show als musealer Repräsentation, sondern symbolisierte auch das Eingeständnis, daß die Rassenwissenschaftler auf den äußeren Anschein des zu anatomischen Präparaten verarbeiteten Körpers nicht verzichten wollten. Dieser wurde anschließend zerschnitten. Im wesentlichen hatte Cuvier dabei drei Teile im Blick: die Vulva, das Skelett und den Schädel.

An den Beginn des Berichts über seine Sektion stellte er das Versprechen, eines der großen Geheimnisse der Naturgeschichte zu ergründen: das der »Hottentottenschürze«.[45] Das war ebenso verständlich wie erstaunlich. Denn einerseits waren über sie zahlreiche Berichte und Spekulationen im Umlauf, doch andererseits gehörte Cuvier zu denen, für die der Weg zur Klassifizierung der Menschen zuallererst über deren Gebeine ging. Damit signalisierte er unmißverständlich die diskursive Position seiner Überlegungen, die sich eben nicht nur mit vergleichender Anatomie, sondern auch mit sexistischen Phantasmagorien befaßten.

Es war daher naheliegend, daß er sich zunächst einer Rekapitulation der Reiseberichte zuwandte, die den rassistischen Bedeutungszusammenhang der vermeintlich hypertrophen Genitalien längst vorgegeben hatten. Sie galten als zuverlässige Marker wilder Weiblichkeit, die Frauen als hypersexuell und primitiv kennzeichneten. Cuvier war davon so überzeugt, daß er sogar die Rassenzugehörigkeit der zur Hottentottenvenus stereotypisierten Frau veränderte und sie zur ›Buschmännin‹ erklärte. Das war der zeitgenössische ethnische Ort der größten denkbaren Wildheit, das tiefste Afrika, in dem eben nicht Hirtennomaden (›Hottentotten‹), sondern als entwicklungsgeschicht-

---

mical curiosity«) u. Claude Rawson: God, Gulliver, and Genocide, Tafel 12 (mit der Abbildung von Cruikshanks Stich).

44 | Vgl. Anne Roquebert: La sculpture ethnographique au XIXe siècle, S. 9f.

45 | Georges Cuvier: Extrait d'observation faites sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus Hottentote, S. 259 (»tablier des Hottentotes«); zum folgenden siehe a.a.O. S. 261 (Genitalien), 263 (vorgestülpte Lippen), 270 (kaukasisches Skelett), 266 (Ehre), 268f. (Affenvergleich), 265 (Anhängsel: »cet appendice extraordinaire«, »un attribut spécial de sa race«).

lich noch primitiver konstruierte Jäger und Sammler (›Buschmänner‹) leben sollten. Das Tablier wurde geradezu zum Symbol für jene Finsternis, die die Europäer ins Innerste Afrikas verlegt hatten, wo sie bis zu Joseph Conrad ordinär und nach ihm kulturell verbrämt das ›Herz der Finsternis‹ schlagen wähnten. Geographisches und anatomisches Innen, dunkles Afrika und weibliche Genitalien wurden verknüpft.

Die Zielrichtung solcher Überlegungen machte Cuvier deutlich, als er auf die Vermessung der noch lebenden Sarah Baartman im Jardin du Roi einging, die jetzt aber aus Blainvilles ›Hottentote‹ zu seiner ›Boschismanne‹ geworden war. Hier verband er das Motiv der Wildheit mit dem Vergleich zum Affen. Die Figur der seinerzeit nur äußerlich untersuchten Frau wäre von brutaler Erscheinung, ihre Bewegungen erschienen unvermittelt und wild und ihre Lippen hätte sie wie die eines Orang-Utans vorgestülpt. Damit war klar, auf welcher Exkursion Cuvier sich befand. Er war nicht nur dabei, den Leichnam einer Verstorbenen zu zerschneiden, sondern auch deren Verbindung mit der menschlichen Gattung. Für die Legitimation dieser polygenetischen Spekulation schienen ihm äußere Eindrücke nicht ausreichend. Hinzu kam, daß ihn die Knochen der Toten irritierten. Ihr Skelett glich für ihn nämlich eher dem einer Ureinwohnerin der Kanarischen Inseln, die er für Kaukasier, also Weiße hielt, als dem einer schwarzen Afrikanerin.

Anstatt sich in dieser Situation kritisch mit rassenwissenschaftlichen Konstruktionen auseinanderzusetzen, entschied sich der den Knochen sonst jede Beweislast zumutende Cuvier für die vermeintliche Aussagekraft der Genitalien. Als er den Mitgliedern der Akademie verkündete, er hätte die Ehre, ihnen die präparierten Genitalien der von ihm untersuchten Frau zu präsentieren, »l'honneur de présenter [...] les organes génitaux [...] préparés«, ging es nicht nur darum, die mit ihnen verbundenen Zweifel zu beseitigen, sondern auch darum, die durch die Knochenschau ausgelösten Irritationen zu beschwichtigen. Neben den Nates wurde vor allem die Vulva zum Indiz dafür gemacht, es bei der Verstorbenen mit einem primitiven Geschöpf zu tun zu haben. Ihr Gesäß und ihre Schamlippen verglich Cuvier ihrer Größe wegen mit der Regelschwellung der Weibchen beim Pavian.

Dieser völlig abstruse Vergleich belegt, daß der Wissenschaftler nicht nur auf die Erforschung eines sagenhaften Körperteils aus war, sondern sich auf der Suche nach Belegen für von ihm geteilte rassistische Zuschreibungen befand. Deswegen widmete er der Beschäftigung mit dem »außerordentlichen Anhängsel« Sarah Baartmans, das er als »spezielles Merkmal ihrer Rasse« betrachtete, weit mehr als die Hälfte seines gesamten Berichtes. So konnte er anschließend sehr

viel knapper auf Gehirn, Skelett und Schädel zu sprechen kommen. Ersteres sollte erst achtunddreißig Jahre später von Pierre Gratiolet genauer untersucht werden, letzterer wurde schon sechs Jahre später von Jules Cloquet zwischen denen eines Wolfes und eines Europäers plaziert.[46]

Daß beider Bedeutung für Cuvier nicht nebensächlich war, zeigte sich, als er sie benutzte, um mit Hilfe abenteuerlicher Komparatistik ganz Afrika zu dekulturieren und die ägyptische Kultur für die weiße Rasse zu reklamieren.[47] Offensichtlich hatte er sowohl Sarah Baartmans Genitalien als auch ihr Gehirn mit Bedacht eingelegt und konserviert. In einer Art von magischem Szientismus konnte so die in dem Glas mit den rassisierten Genitalien gespeicherte diskriminierende Energie auf das neben ihm stehende Glas mit dem Gehirn übertragen werden. Dieses wurde dadurch ebenfalls simianisiert und ließ die kaukasischen Knochen des Skeletts derart verblassen, daß der Schädel, dem es entnommen worden war, von diesem taxonomisch getrennt und seinerseits mit dem von Affen verglichen werden konnte.

Aus dieser Versuchsanordnung folgerte Cuvier, weil ihm der Schädel der von ihm zur ›Buschmännin‹ erklärten ›Hottentottenvenus‹ äffisch vorkam, wäre klar, daß »weder Buschmänner noch irgendeine Negerrasse jenes geachtete Volk hervorgebracht haben können, das im antiken Ägypten die Zivilisation begründet hat«.[48] Der Schädel erweist sich als Höhepunkt und Telos des Berichts und soll beweisen, daß die

---

46 | Vgl. Pierre Gratiolet: Mémoire sur les plis cérébraux de l'homme et des primates; auch hier wurde in einer »veritable[n] Rassen- und Geschlechteranthropologie« (Michael Hagner: Geniale Gehirne, S. 135) der Affenvergleich strapaziert; siehe weiter Bernth Lindfors: Hottentot, Bushman, Kaffir, S. 7 (zu Cloquet; für diesen Hinweis danke ich Thorsten Oltmer).

47 | In einem früheren Fall rassistischer Leichenschändung hatte sich diese Beziehung noch offener gezeigt und einem Hofmohren erlaubt, sich vor dem Hintergrund der Pyramiden porträtieren zu lassen – vgl. dazu den Beitrag von Iris Wigger und Katrin Klein in diesem Band.

48 | Georges Cuvier: Extrait d'observation faites sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus Hottentote, S. 273 (»que ni [...] ces Boschismans ni aucune race des nègres, n'a donné naissance au peuple célèbre qui a établi la civilisation dans l'antique Egypte«); zum Vorstehenden vgl. S. 271 (»je n'ai jamais vu de tête humaine plus semblable aux singes que la sienne«), zum folgenden siehe S. 273 (»cette loi cruelle qui semble avoir condamné à une éternelle infériorité les races à crane déprimé et comprimé«).

Erbauer der Pyramiden nicht das geringste mit ›Negern‹ gemein gehabt haben könnten. Die von ihm untersuchten ägyptischen Mumienköpfe, setzte Cuvier hinzu, glichen vielmehr denen der Kanarier und wären deshalb kaukasischen Ursprungs. Das wertete er als Beleg für die Gültigkeit »jenes grausamen Gesetzes, das die Rassen mit plattem und zusammengedrücktem Schädel zu ewiger Minderwertigkeit verdammt zu haben scheint«.

Mit Hilfe der von ihm rassisierten und simianisierten Anatomie Sarah Baartmans faßte Cuvier synkretistisch die Bevölkerung Afrikas zu einer kulturunfähigen Einheit zusammen, der gegenüber er die kulturschöpferischen Ägypter zu Verwandten der Europäer erklärte und damit Ägypten als weiße Enklave aus dem schwarzen Kontinent herauslöste. Die Sektion der Hottentottenvenus lief auf die symbolische Zertrennung Afrikas hinaus.

›The Hottentot and the Prostitute‹

Gemeinsam mit dem Skelett, dem kolorierten Gipskörper und dem eingelegten Gehirn wurde das Präparat der Genitalien bis zum Jahr 2002 in der anthropologischen Abteilung des Pariser Musée de l'Homme verwahrt. Skelett und Gipsabdruck waren bis 1982 als museale Artefakte ausgestellt. Die simianisierenden und sexualisierenden Zuschreibungen an Sarah Baartmans Körper aber wirkten andernorts und losgelöst von ihrer Geschichte und ihren Relikten weiter. Sie wurden in Diskursen reproduziert, die einesteils den wissenschaftlichen Rassismus in Lehrbüchern fortschrieben, andernteils einen exotisierenden Sexismus reproduzierten.

Sarah Baartman spielte dabei keine Rolle mehr. Ihre Persönlichkeit schien völlig im Stereotyp der Hottentottenvenus aufgegangen zu sein. Das änderte sich erst, als Mitte des 20. Jahrhunderts der südafrikanische Kulturhistoriker Percival R. Kirby auf einer Europareise zufällig auf dieses Thema stieß und es nach und nach soweit rekonstruierte, bis er neben zahlreichen damit operierenden Zuschreibungen auch jenes Plakat aufgetan hatte, mit dem der erste Auftritt der Hottentottenvenus in London annonciert worden war und auf dem ›Saartjee‹ als ihr Name zu lesen war (vgl. Abb. 4.3a). Zwar wurde sie so der Anonymität, keinesfalls aber der Rassenkonstruktion entrissen, denn Kirby reproduzierte und kommentierte die damit verbundenen Bilder ohne jede Distanz.[49]

49 | Vgl. Sabine Ritter: Facetten von Sarah Baartman, S. 130 – 133

Dazu gehörte auch, daß er Cuviers Sektionsbericht teilweise übersetzte, als »elaborierte Darstellung« lobte und seine Affenvergleiche für gelungene Beschreibungen hielt.[50] Auf eine Wiedergabe der mit ihnen verbundenen Logik verzichtete er allerdings vollständig. Über die Obduktion, Einordnung und Konservierung der Genitalien verlor er kein einziges Wort. Die Rassentheorie, zu deren wissenschaftlicher Validation Cuvier beitrug, hatte sich soweit verfestigt und (zumal in Südafrika) eine derart weitverbreitete Akzeptanz gefunden, daß sie keiner komplizierten und schon gar keiner Beweisführung mehr bedurfte, deren Erwähnung Kirby offensichtlich für unpassend hielt.

Nach ihm trugen unter anderem die Literaturwissenschaftler Richard D. Altick und Bernth Lindfors zur historiographischen Annäherung an Sarah Baartman bei. Aber ihre Studien behandelten sie weiterhin als Repräsentation der Hottentottenvenus und beschäftigten sich ausführlich mit deren Zurschaustellung in England. Dabei wurde zwar das damit verbundene koloniale Unrecht problematisiert, die Hintergründe der Rassenkonstruktion und die für deren wissenschaftliche Sanktionierung maßgebliche Rolle Cuviers blieben aber im Unklaren.[51]

Erst vor dem Hintergrund feministischer und antirassistischer Gesellschaftsanalyse wurde sie verstärkt problematisiert. Dabei zeigte sich schon bei Goulds Gang durchs Museum eine merkwürdige Verengung des kritischen Blicks. Er beschuldigte Cuvier, Sarah Baartman auf ihre Geschlechtsteile reduziert zu haben, betrieb diesen Reduktionismus allerdings selbst, indem er sich einseitig auf dessen Sektion ihrer Genitalien fixierte und die damit verbundenen weiteren spezifischen anthropologischen und allgemeinen kulturalistischen Operationen ausklammerte.

Mit ›Black Bodies, White Bodies‹ unternahm schließlich Gilman den Versuch, die durch Anthropologie und Sexualwissenschaft des 19. Jahrhunderts geprägte Ikonographie der sexualisierten Frau zu dekonstruieren und schrieb dabei die monströse Sexualisierung Sarah Baartmans auf eine Weise fest, wie sie bislang nicht existiert hatte. Seine Überlegungen gingen davon aus, daß im Fin de siècle die Wahrnehmung der

---

(Musealisierung) u. 133 – 150 (Simianisierung, Sexualisierung), S. 153 – 158 (Kirby, Altick, Lindfors).

50 | Percival R. Kirby: The Hottentot Venus, S. 60 (»elaborate description«).

51 | Vgl. Richard D. Altick: The Shows of London u. Bernth Lindfors: ›The Hottentot Venus‹ and other African Attractions in Nineteenth Century England.

Prostituierten in Kunst, Literatur und Medizin mit der der schwarzen Frau verschmolzen wurde. Tatsächlich stammt die Gleichsetzung von »the Hottentot and the Prostitute«[52] aber von Gilman selbst.

Dabei erklärte er Sarah Baartman zu dem Medium, das für diese Amalgamierung substantiell bedeutend gewesen sein soll. In ihr als Hottentottenvenus sieht er das analytische Bindeglied zwischen den zeitgenössischen Zuschreibungen an die Prostituierten als hypersexualisierte Frauen und den ›wilden‹, ›primitiven‹ Genitalien, die er als Devianzmarker in der kriminalanthroplogischen Literatur der Zeit ausmacht. Erst in der Rassismuskritik des späten 20. Jahrhunderts wurde so aus Sarah Baartman die Personifizierung der Assoziationen des »Primitive[n] mit ungezügelter Sexualität«.[53]

Diese Sichtweise ist mehrfach problematisch. Gilmans in dekonstruktivistischer Absicht vorgetragene Analyse basiert auf einem naturalisierenden Essentialismus. Sie erklärt den ›Hottentotten‹ zum »Urschwarzen« (»essential black«) und behauptet, »Sarah Baartmans Geschlechtsteile [...] dienten dem gesamten 19. Jahrhundert als repräsentatives Bild für die schwarze Frau«. Tatsächlich gab es in dieser Zeit ein breites Spektrum von Rollen, die ›die schwarze Frau‹ bekleiden konnte oder mußte oder sich erkämpfte. Sie reichten so weit, daß ihr der Status als Frau gänzlich aberkannt und sie als ›Black Mammy‹ oder ›Aunt Jemima‹ desexualisiert wurde. Für viele hatten sie ein Leben in Sklaverei vorgesehen, das vom Kampf ums tägliche Überleben und den Erhalt ihrer Familie geprägt war. Einige schafften es, wie es Phillis Wheatley schon früher gelungen war, über die Teilhabe an Bildung ihre Freiheit zu erlangen, andere wie Harriet Tubman erkämpften sie durch Flucht und Widerstand. Einige traten als Abolitionistinnen auf, andere führten ein bürgerliches Leben. Und von ihnen allen existierten Bilder und waren stereotypisierte Zuschreibungen im Umlauf.[54]

Diese soziologische Blindstelle in Gilmans Überlegungen wird dadurch zusätzlich getrübt, daß er Ambivalenzen des Hottentottenste-

---

52 | Vgl. Sander L. Gilman: The Hottentot and the Prostitute; unter diesem Titel wurde ders.: Black Bodies, White Bodies nachgedruckt und schließlich auch als ders.: Hottentottin und Prostituierte übersetzt.

53 | Sander L. Gilman: Hottentottin und Prostituierte, S. 139; zum folgenden siehe a.a.O., S. 124 (»der Urschwarze«) u. 126 (»schwarze Frau«) sowie ders.: Black Bodies, White Bodies, S. 231 (»essential black«).

54 | Vgl. u.a. Gerda Lerner (Hg.): Black Women in White America u. Jan Nederveen Pieterse: White on Black; siehe auch Wulf D. Hund: Negative Vergesellschaftung, S. 98 (Desexualisierung), Henry Louis Gates, Jr.: The Trials of Phillis Wheatley, Jean Humez: Harriet Tubman.

reotyps übersieht und einseitig dessen monsterisierte Dimensionen fortschreibt. An keiner Stelle seines Textes ist von den Repräsentationen die Rede, die die Hottentottenvenus als begehrenswert zeigten. Statt dessen macht er aus dem ursprünglich noch cupidonormen Gesäß ein »Symbol für verdrängte Genitalien« und meint, wer »im 19. Jahrhundert eine schwarze Frau betrachtete« hätte »dies im Hinblick auf ihr Gesäß« getan und »repräsentiert durch das Gesäß [...] all die Anomalien ihrer Genitalien« gesehen.[55]

Diese Lesart wirkte stilbildend für zahlreiche an sie anschließende Analysen. Sie schrieben die mit ihr verbundenen ästhetischen Wertungen fort, übernahmen unreflektiert rassistische Deutungsmuster, ignorierten deren Komplexität und reproduzierten Elemente der Monsterisierung.[56] Viele der Texte, die sich in rassismuskritischer Absicht an Gilmans Analyse anlehnen, zeichnen bei ihm das eindimensional-monochrome Bild von der ›Hottentottenvenus‹ als Repräsentation der sexualisierten schwarzen Frau ab.[57]

Von Cuviers komplexen rassistischen Operationen, in denen die ausführliche Beschäftigung mit dem Tablier einen Stellenwert hatte, der mit der Vermessung und Konservierung anderer Körperteile, nicht zuletzt des Gehirns und des Schädels, eng verbunden war, nahm die kritische Optik nur noch die präparierten Genitalien wahr, die Gilman in einer der Versionen seines Aufsatzes mit gleich zwei ganzseitigen Abbildungen illustriert hatte.[58] Neben dem eingelegten Gehirn waren ihm sowohl der Schädel als auch dessen in den Beständen des Musée de l'Homme archiviertes Aquarell entgangen.[59]

---

55 | Sander L. Gilman: Hottentottin und Prostituierte, S. 130.

56 | Vgl. als Beispiele Peter Martin: Schwarze Teufel, edle Mohren, S. 256 u. 258 (Ästhetik), Wolfgang Wippermann: Rassenwahn und Teufelsglaube, S. 111 (Deutungsmuster), Zoë S.Strother: Display of the Body Hottentot, S. 40 (Komplexität), Philipp Sarasin: Reizbare Maschinen, S. 203 u. 210 (Monsterisierung).

57 | Vgl. die Reduktion der Facetten Sarah Baartmans auf die Sexualisierungshypothese bei Ali Rattansi: Racism, S. 33ff., Jan Nederveen Pieterse: White on Black, S. 180f., Carmel Schrire: Native Views of Western Eyes, S. 347ff., Glenn Jordan, Chris Weedon: Cultural Politics, S. 275f., Priscilla Netto: Reclaiming the Body of the ›Hottentot‹, S. 153, Elisabeth Ewen, Stuart Ewen: Typecasting, S. 128.

58 | Vgl. Sander L. Gilman: Black Bodies, White Bodies, S. 236 u. 246.

59 | Vgl. Sadiah Qureshi: Displaying Sara Baartman, The ›Hottentot Venus‹, S. 246.

›The Women Wanted Some of Me Too‹

Während kritische Wissenschaftler sich mit der Reduktion Sarah Baartmans auf ihre Genitalien beschäftigten, verwies Lisa Jones in der New Yorker ›Village Voice‹ auf die »regelrechte Hintern-Revolution« in der schwarzen Alltagskultur und die damit verbundene Renaissance der Figur der »Hottentot Venus« bei der weiblichen afrikanisch-amerikanischen »intelligentsia«.[60] Mit ihr sind eine Reihe von Arbeiten verknüpft, in denen sich die Künstlerinnen mit der rassistischen Geschichte der Pathologisierung des schwarzen Frauenkörpers auseinandersetzen. Sie kommen dabei auf entschieden weiterreichende Einsichten als die vulvafixierten Wissenschaftler.[61] Vermittelt werden sie sowohl in der Reflexion der herrschaftlichen Verfassung der Rassenwissenschaft (durch Renée Green) als auch durch die Auseinandersetzung mit Körperbild und Fremdzuschreibung (bei Carla Williams) und schließlich nicht zuletzt im Verweis auf die kulturelle Dimension von Schönheitsidealen (von Fo Wilson).

Renée Greens Installation ›Sa main charmante‹ rekonstruiert die historische Zurschaustellung Sarah Baartmans als Peep-Show, bei der die rassenwissenschaftliche Epistemologie persifliert wird und deren Subjekt in die Rolle des Objekts gerät (vgl. Abb. 4.5a).[62] Im Mittelpunkt steht eine Holzkiste, auf deren Vorderseite ›La belle Hottentote‹ zu lesen ist und auf deren Deckel zwei Fußabdrücke in Richtung Wand weisen. An dieser ist eine Art Leiter angebracht, deren Sprossen auf zwei Längsbalken montiert wurden. Sie sind abwechselnd mit Zitaten aus Georges Cuviers Bericht über Sarah Baartmans Obduktion und aus Stephen Jay Goulds Bericht über die Besichtigung ihrer präparierten Körperreste im Musée de l'Homme beschriftet. Der moderne Text wird als Entgegnung auf den alten inszeniert, mit dem er aber kontextuell verwoben ist.

---

60 | Lisa Jones: Venus Envy (»veritable butt revolution«).

61 | Die Argumentation Gilmans hat aber auch nachdrückliche wissenschaftliche Kritik hervorgerufen – u.a. von Mieke Bal: Double Exposure, S. 205 – 209 u. Zine Magubane: Which Bodies Matter?; vgl. auch Sabine Ritter: Misreading Sarah Baartman.

62 | Abb. 4.5a: ›Sa main charmante‹ von Renée Green (1989), heute im Allen Memorial Art Museum des Oberlin College in Ohio, USA (http://oberlin.edu/amam/Green_Charmante.htm); Abbildungen finden sich u.a. bei Kerstin Brandes: Hottentot Venus, S. 52 u. Zoë S. Strother: Display of the Body Hottentot, S. 39.

Vor diesem Arrangement steht links von der Kiste eine Peep Box mit der Aufschrift ›Look!‹. Rechts der Kiste ist ein Scheinwerfer aufgebaut. Die Installation fordert das Publikum auf, entweder die Kiste zu besteigen oder einen Blick in den Guckkasten zu werfen. Beim Besteigen der Kiste würde es mit den Aussagen Cuviers und deren kritischer (aber eindimensionaler) Kommentierung durch Gould konfrontiert. Beim Blick in den Guckkasten sähe es eine Karikatur, die vier bekleidete Menschen zeigt, wie sie eine nackte Frau begaffen, die auf einer Kiste steht, auf der ›La Belle Hottentote‹ zu lesen ist (vgl. Abb. 4.5b).[63] Sie nimmt die sexualisierte Schaulust der Zuschauer aufs Korn, von denen der Mann ganz rechts durch seine Lorgnette eine ›fremdartige‹ Schönheit bewundert, während der vor ihm auf die Schürze der Frau und der links im Bild auf ihren Hintern starren. Der Hund sieht unter den Kilt des einen Mannes und die Frau, die sich bückt, um an einem ihrer Schuhe zu nesteln, riskiert einen Blick sowohl unter die Schürze der ›Hottentottin‹ als auch durch deren Beine unter den Kilt des anderen Mannes.[64]

Wer der Aufforderung ›Look!‹ folgt, blickt also zugleich auf seine eigene voyeuristische Haltung. Zudem wird er in dieser Situation von dem Scheinwerfer auf der anderen Seite der Installation ausgeleuchtet, der zugleich die Kiste und die beschriebene Sprossenwand erhellt und damit Licht auf jene Konstellation wirft, in der die Figur der Hottentottenvenus durch das Zusammenspiel rassistischer Menschenbewertung, sensationistischer Körperausstellung und wissenschaftlicher Leichenschändung konstruiert und repräsentiert wurde.

Gleichzeitig erwartet die Künstlerin offenbar, daß die Benutzer ihres Werkes in der Lage sind, Empathie für Sarah Baartman aufzubringen, die sich unter unterschiedlichen Formen des Zwanges in eine Situation begab, über die sie unmöglich die Kontrolle behalten konnte. Auf sie und ihre Identität verweist der Titel der Installation, indem er einen der wenigen Sätze zitiert, in denen Cuvier am Leichnam der von

---

63 | Abb. 4.5b: ›Les Curieux en extase ou les cordons de souliers‹ (Frankreich 1814); die Karikatur wurde häufig abgedruckt – so z.B. bei Clifton Crais, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus, S. 125, Rachel Holmes: African Queen, Tafel 11, Jan Nederveen Pieterse: White on Black, S. 181, T. Denean Sharpley-Whiting: Black Venus, S. 20.

64 | Die Sprechblasen lauten im Original (von links nach rechts): »Oh, godem, quel rosbif«, »A quelque chose malheureux est bon«, »Ah, que la nature est drôle« und »Qu'elle étrange beauté«.

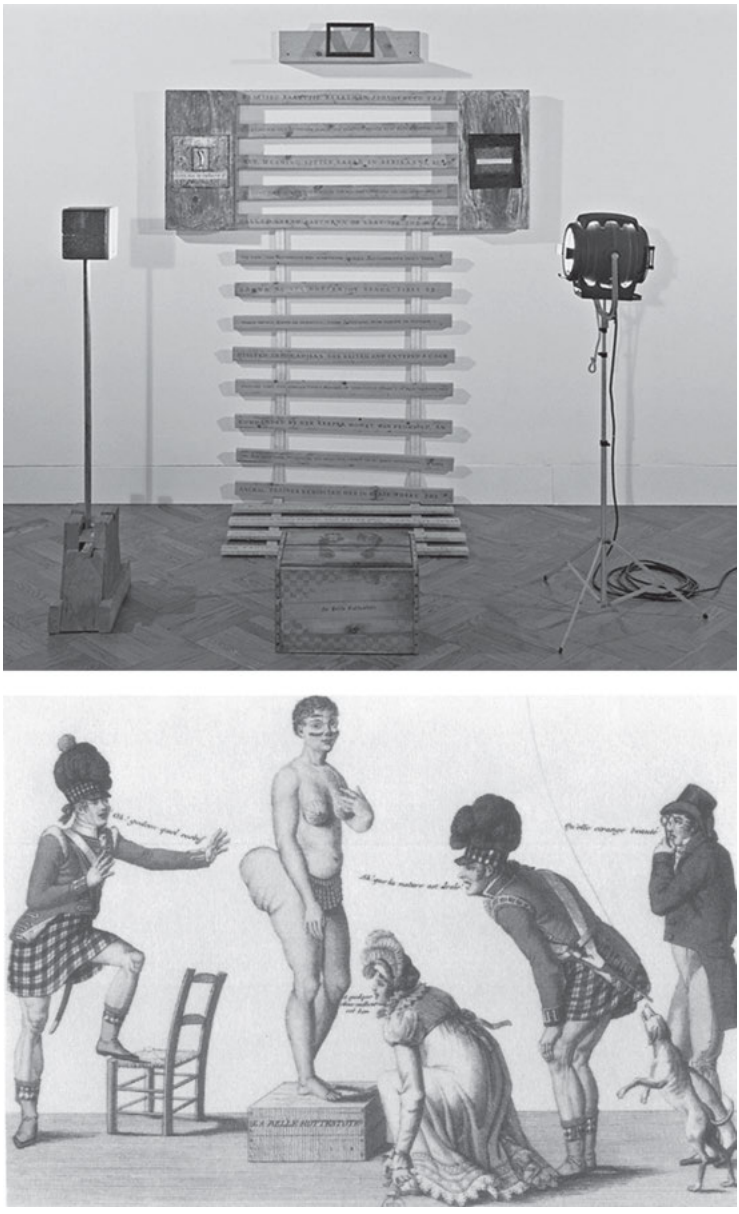


Abb. 4.5 (a/b) Die Diskriminierung des Körpers: Renée Greens ›Sa main charmante‹

ihm sezierten Frau etwas Menschliches wahrzunehmen bereit war: sie hatte für ihn eine ›main charmante‹, eine reizende Hand.

Carla Williams hat dem von rassistischen Zuschreibungen überzogenen Körper eine photographische Serie gewidmet, in der sie unter dem Titel ›How to Read Character‹ die Auswirkungen von Rassenbildern auf ihren eigenen Körper reflektiert und deren Darstellungspraxis desavouiert. Sie hat sich im Profil photographiert, ihren Kopf frontal und im Profil als Porträt und auch ihren Hintern im Profil aufgenommen und alle Bilder so bearbeitet, daß der Körper von Fragmentierungen oder zusätzlichen Meßpunkten gezeichnet wird. Gleichzeitig werden diese großformatigen Bilder durch ihre aufwendigen Rahmen den neben ihnen zu sehenden Dokumenten aus dem Arsenal rassistischer Köperbeschreibung gegenüber in Schutz genommen und verteidigt.

Die Aufnahme des nackten Gesäßes zeigt dies von Linien überzogen, die die Schnitte von Cuviers Skalpell in Sarah Baartmans Körper reflektieren. Auf die von diesem gemachten Rassenbilder (vgl. Abb. 4.4) wird durch die darunter angebrachte Montage verwiesen. Sie verdeutlicht, daß die rassistischen Stereotypisierungen eine wirkmächtige diskriminierende und verletzende Tradition begründet haben, aus der die von ihnen gezeichneten Körper immer wieder befreit werden müssen (vgl. Abb. 4.6).[65]

Darauf verweist auch der Titel der Bilderserie – er ist ein Zitat aus einem alten phrenologischen Handbuch. Die historischen Rassenbilder erscheinen gleichzeitig als Beschriftungen und Rückbezüge der Photographien. Der auf diesen zu sehende eigene Körper wiederum kommentiert, wie die Wissenschaften des 19. Jahrhunderts und der durch sie legitimierte, sehr viel länger andauernde Alltagsrassismus mit ihrer diskriminierenden Praxis versucht haben, seine Integrität zu zerstören. Er mußte nicht nur einfach gegen Vorurteile verteidigt, sondern durch soziale Verhältnisse hindurch bewahrt werden, die ein ganzes Arsenal von Strukturen der Ausschließung und Ideologien der Herabminderung gegen ihn richteten. Sie reichten bis zur Entmenschlichung und prägten die Erfahrungen schwarzer Frauen (und Männer), die lange und immer wieder nicht nur für ihre Freiheit, sondern auch die damit verbundenen Rechte und die durch sie vermittelte

65 | Abb. 4.6: ›How to Read Character‹ von Carla Williams (1990/91); die Bilderserie ist unter www.carlagirl.net/images/art/htrc/htrcmain.html zu sehen, das hier gezeigte Bild befindet sich u.a. bei Diane Neumaier: Reframings, S. 179 – für die Erlaubnis zum Abdruck bedanke ich mich herzlich bei Carla Williams. Zur gesamten Serie siehe Deborah Willis: Women's Stories – Women's Photobiographies, S. 84ff.; vgl. auch Deborah Willis, Carla Williams: The Black Female Body.

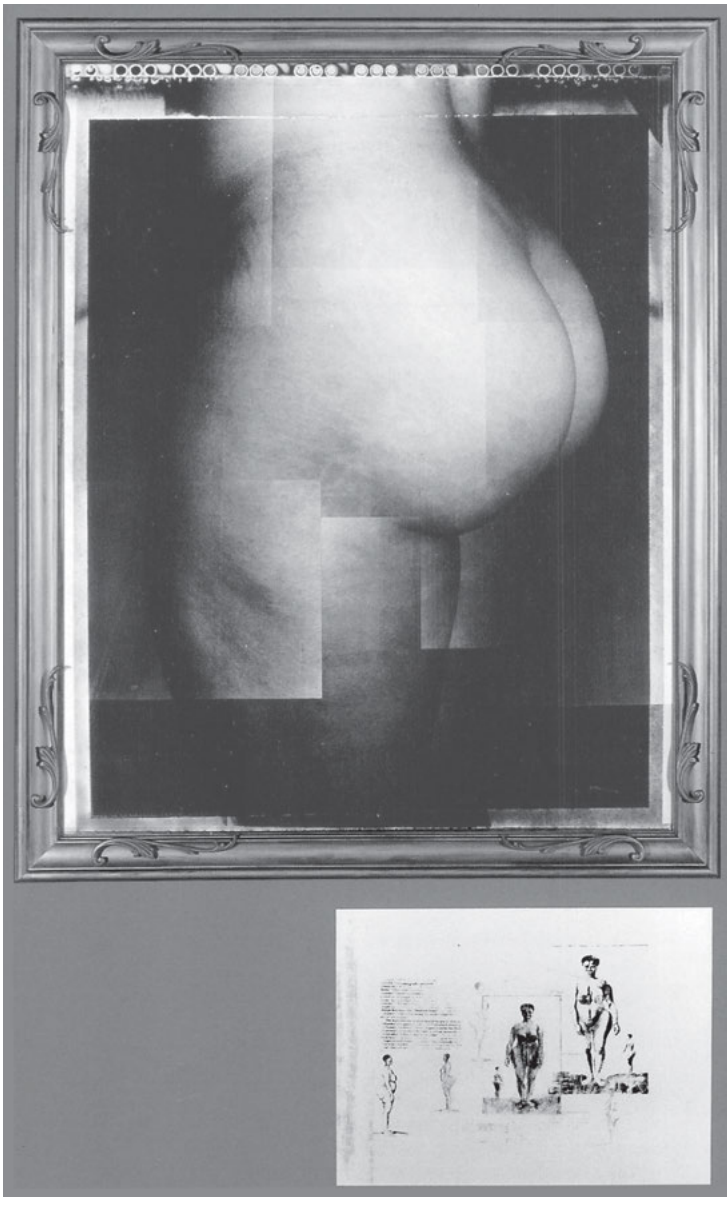


Abb. 4.6 Die Verteidigung des Körpers: Carla Williams' ›How to Read Character‹

Würde kämpfen mußten und bis heute mit den Auswirkungen des weißen Suprematismus konfrontiert sind.[66]

Indem die Künstlerin die Halbseitenansicht des Torsos aus sich überlagernden Einzelabzügen zu einer zwar gezeichneten, aber perfekten Einheit collagiert,[67] versucht sie indessen nicht nur, die auf die Integrität rassistisch stigmatisierter Körper einwirkende Gewalt zu verdeutlichen, sondern fügt diese beispielhaft auch wieder zu einem Ganzen zusammen. Gleichzeitig, das machen sämtliche Aufnahmen deutlich, präsentiert sie ihren Körper im Bewußtsein seiner Schönheit. Er triumphiert über die Geschichte physischer Gewalt, sozialer Diskriminierung und ästhetischer Verhäßlichung, der er sinnbildlich Jahrhunderte lang ausgesetzt war.

Fo Wilson knüpft an solche Perspektiven an und zeigt darüber hinaus, daß sie sich nicht erst den ideologischen Kämpfen der Gegenwart verdanken. Der Name ihrer Installation ›The Women Wanted Some of Me Too‹ läßt vielmehr Sarah Baartman in der Gewißheit ihrer eigenen Attraktivität sprechen. Sie wird darin durch die Erkenntnis unterstützt, daß die europäische Mode demonstrativ ein Körperideal zu verhüllen schien, das sie selbstbewußt auf sich beziehen konnte (vgl. Abb. 4.7a).[68]

Im Mittelpunkt der Installation steht ein Stuhl, dessen Vorderseite mit einer perlenbestickten Ndbele-Schürze behängt und dessen Rückenlehne mit einem Cul de Paris drapiert ist. Die Bekleidung des Möbels als künstlichem ›Gesäß‹ unterstreicht die kulturelle Dimension der Körperlichkeit, die durch die gerahmten Bilder repräsentiert wird, welche vor ihm aufgestellt sind. Auf ihnen ist ganz links der zum Porträt gemachte Kopf Sarah Baartmans aus der Zeichnung von Léon de Wailly (vgl. Abb. 4.4a) zu sehen. Sie wird so gewissermaßen zur Betrachterin von Abbildungen, auf denen sich südafrikanische Frauen und modisch gekleidete Europäerinnen abwechseln, deren aufgebauschte Röcke vor und nach dem Auftreten Sarah Baartmans in Europa en vogue waren.

Dieses Arrangement der Bilder verweist darauf, daß die auf ihnen gezeigten cupidonormen Zuschreibungen keineswegs rassenspezi-

---

66 | Zu den ideengeschichtlichen Hintergründen des weißen Suprematismus vgl. u.a. Wulf D. Hund: Die Farbe der Herrschaft.

67 | Vgl. hierzu Kerstin Brandes: ›What you lookn at‹, S. 156.

68 | Abb. 7a: ›The Women Wanted Some of Me Too‹ von Fo Wilson (2008); die Installation ist Teil der ›Baartman Diaries‹ – vgl. Ra'kaa Shabaka: From Sarah Baartman to L'il Kim.



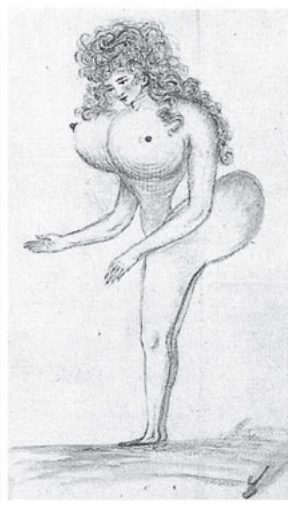


Abb. 4.7 (a/b) Die soziale Konstruktion des Körpers: Fo Wilsons ›The Women Wanted Some of Me Too‹

fisch waren, daß die Sexualisierung des Gesäßes sich nicht auf die ›schwarze Frau‹ beschränkte, wie Sander Gilman unterstellt, und daß sie nicht, wie er ebenfalls behauptet, auf ›Anomalisierung‹ abzielte. Sarah Baartmans üppige Formen wurden als begehrenswert repräsentiert und modebewußte Frauen sollten oder wollten an ihnen teilhaben – so wie selbst der Stadtmusikant Miller, freilich in Verkennung seiner sozialen Lage, will, daß seine Tochter Louise Französisch und Menuettanzen lernen und einen ›Kidebarri‹ tragen soll, wie ihn Friedrich Schiller den mit gesellschaftlichem Avancement verbundenen ›Cul de Paris‹ aussprechen läßt.

Die mit diesem Kleidungsstück verbundene Körperimagination wurde zur selben Zeit, als ›Kabale und Liebe‹ entstand, von einer jungen englischen Frau auf einer Skizze festgehalten (vgl. Abb. 4.7b).[69] Die Formen der von ihr gezeichneten ›modernen Venus‹ zeigen eine nackte Engländerin so, wie sie aussähe, wenn die modischen Kleider tatsächlich ihre Körperformen repräsentierten. Sie werden zwar als Männerphantasien erkannt und karikiert, stehen aber im Kontext als attraktiv propagierter und akzeptierter modischer Konturen. In dieser Form wurden sie auch auf Sarah Baartman bezogen, so daß sich Amor mit dem Einverständnis der Zeitgenossen auf ihrem Hintern als

69 | Abb. 4.7b: ›A Modern Venus‹, Skizze von Miss Hoare of Bath (1785); die Zeichnung ist u.a. bei Claude Rawson: God, Gulliver, and Genocide, Tafel 18 abgedruckt.

wohlgeformtem Körperteil niederlassen konnte (vgl. Abb. 4.3b). Dessen einseitige Überführung in den Bereich des Abnormen war keine moderne, sondern eine postmoderne Operation.

Alle drei Kunstwerke weisen analytische Perspektiven auf, die die akademischen Herangehensweisen häufig vermissen lassen. Renée Green verzichtet auf das Zeigen von Bildern, konfrontiert das Publikum mit einer voyeuristischen Situation und demonstriert, wie die Wissenschaft diesen Voyeurismus begleitet und gestützt hat. Carla Williams kontert die rassistischen Körperbilder mit ihrer Selbstausstellung, legt so offen, was noch ihr eigener Leib durch den anthropologischen Blick erdulden mußte und bricht gleichzeitig dessen Zumutungen. Fo Wilson schließlich ersetzt das spektakuläre Gesäß durch ein Sitzmöbel, symbolisiert damit dessen konstruierten Charakter und stellt es gleichzeitig in seinen kulturellen Kontext idealisierter Schönheit und normierter Mode zurück.

›Laying to rest a national icon‹

Während Teile des akademischen Diskurses Sarah Baartman zu einem auf abnorme Sexualität reduzierten Fixpunkt postkolonialer Theoriebildung machten und Künstlerinnen sie zur Galionsfigur schwarzen feministischen Selbstbewußtseins erkoren, wurde sie in Südafrika zu einem ›Folk Icon‹ postkolonialer Identitätspolitik.

Die Debatten zwischen dem seit 1995 für die Rückführung der sterblichen Überreste und rassenwissenschaftlichen Exponate Sarah Baartmans streitenden Südafrika und Frankreich dauerten sieben lange Jahre. Von Anfang an erklärten die südafrikanischen Verhandlungsführer, daß es dabei um mehr als eine überfällige Bestattung ging, denn Sarah Baartman wäre einerseits das »Symbol einer Ära von Unterdrückung und Kolonialismus« und repräsentierte andererseits das Leid der Khoi-San, die im Verlauf dieser Auseinandersetzung von den Vereinten Nationen als ›First Nation‹ anerkannt wurden.[70]

Deren Vertreter erhofften sich von der Diskussion um die Rückführung auch eine Debatte über den Status der indigenen Bevölke-

70 | Zu den internationalen Verhandlungen um die Rückführung vgl. Phillip V. Tobias: Saartje Baartman; The Guardian, 21. 2. 2002 (Chris McGreal: Coming Home); das Zitat stammt vom damals zuständigen Minister für Kunst, Kultur, Wissenschaft und Technologie, Ben Ngubane, und findet sich bei Rachel Holmes: African Queen, S. 104 (»symbol of an era of oppression and colonialism«).

rungsteile in Südafrika. Die größte dieser Gruppen stellen die Griqua, die während der Apartheid als weder ›schwarz‹ noch ›weiß‹ rassisiert worden waren. Als ›Farbige‹ fanden sie sich einerseits von den Privilegien der ›Weißen‹, von Bildung, politischer Partizipation und sozialer Teilhabe abgeschnitten, andererseits aber auch von den ›Schwarzen‹ getrennt, die sich aus historischen und kulturellen Gründen politisch deutlicher und einfacher von den Unterdrückern abzugrenzen vermochten. Nach dem Ende der Apartheid befürchteten die Griqua, von der aktuellen Politik abermals an den Rand gedrängt zu werden.[71]

Die ›Griqua National Conference‹ brachte das Thema der Repatriierung Sarah Baartmans auch deswegen auf die politische Agenda, weil ihre Aktivistinnen und Aktivisten hofften, daß dieser Akt zur Diskussion des inhumanen ideologischen und politischen Umgangs mit zu Hottentotten erklärten Menschen führen und dadurch zur Wiedergewinnung einer eigenen Geschichte und Identität beitragen würde.[72] Sarah Baartman wurde aber nicht nur ihr Symbol, sondern auch von der offiziellen Politik okkupiert. Parlamentsabgeordnete verurteilten ihre Ausbeutung und begrüßten die Wiederherstellung ihrer Würde durch eine Bestattung in Heimaterde, und der Kulturminister erklärte die Rückführung ihrer körperlichen Überreste zur Angelegenheit der Regierung. Dahinter steckte nicht zuletzt machtpolitisches Kalkül: bei den ersten demokratischen Wahlen 1994 hatten die ›Coloureds‹ mehrheitlich gegen den ANC gestimmt, die westliche Kapregion ging ihm so verloren. Mit dem starken Engagement für die Rückführung Sarah Baartmans verband sich die Chance, die Griqua und andere Khoi-San für die Regierungspartei zu gewinnen. Entsprechend wurde der indigene Diskurs zu einem nationaler Interessen und Sarah Baartman zur Ahnin nicht nur der unterdrückten Khoi-San, sondern aller Südafrikaner stilisiert. Sie erschien als Symbol für das von Kolonialismus und Imperialismus verursachte Unrecht und »für das Leid zahlloser afrikanischer Frauen«.[73]

---

71 | Zur Geschichte der Griqua im 18. u. 19. Jahrhundert vgl. Clifton Crais: White Supremacy and Black Resistance in Pre-Industrial South Africa; zur heutigen Lage der Griqua und der ehemaligen ›Coloureds‹ vgl. www.gwb.com.au/gwb/strachan/griqua.html; zur rassistischen Einteilung der Bevölkerung siehe auch Wulf D. Hund: Rassismus, S. 101.

72 | Vgl. Yvette Abrahams: Colonialism, Disjuncture and Dysfunction, S. 13, Andrew Lamprecht: Saartjie Baartman, S. 2, ANC: Saartje a Symbol, Says Tobias.

73 | Vgl. Clifton Crais, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus, S. 153, Rachel Holmes, African Queen, S. 151; das Zitat findet

In Frankreich fühlten sich die Verantwortlichen lange Zeit keineswegs verpflichtet, die Rückführung der sterblichen Überreste Sarah Baartmans voranzutreiben. Im Gegenteil: der Direktor des Musée de l'Homme bestand darauf, daß sie als Teile der französischen Nationalsammlungen Kulturgut wären und nicht ohne Parlamentsbeschluß freigegeben werden dürften.[74] Dahinter verbarg sich die Befürchtung, daß eine Einwilligung in diesem Fall eine Flut von weiteren Rückforderungsklagen aus ehemals kolonisierten Ländern nach sich zöge und man zahllose Kulturgüter und Artefakte zurückgeben müßte.[75] Die Lösung fand das Parlament darin, daß es ein Gesetz mit nur einem einzigen Paragraphen verabschiedete, der ausschließlich die Rückgabe der sterblichen Überreste Sarah Baartmans durch Frankreich an Südafrika vorsah. Es wurde schließlich im März 2002 vom französischen Präsidenten unterzeichnet.[76]

Am 29. April 2002 wurden Sarah Baartmans Skelett und die Gläser mit ihrem Gehirn und ihren Genitalien in der südafrikanischen Botschaft in Paris übergeben. Am 3. Mai 2002 landete ein Flugzeug mit ihren sterblichen Überresten in Südafrika. Dort hatte es mittlerweile Debatten über Ort und Modalitäten der Bestattung gegeben. Einerseits beanspruchten die Khoi-San, daß die ihnen zugehörige Sarah Baartman nach ihren Riten bei Vollmond bestattet werden solle. Andererseits argumentierte die Regierung, daß der 9. August ein geeigneter Termin wäre. Schließlich fielen da der nationale Frauentag und der International Indigenous People's Day auf einen Termin. Am Ende teils erbittert geführter Diskussionen stand eine Lösung, die den Ansprüchen der Vertreter der Khoi-San und den Bedürfnissen der Regierung nach einem einigenden nationalen Symbol gleichermaßen gerecht zu werden versuchte. Die Beerdigung fand nach Tradition der Khoi-San wie auch christlichen Riten als Staatsakt statt, bei dem der Präsident und Vertreter der Khoi-San redeten, die erklärten, man würde »laying to rest a national icon«, eine »nationale Ikone« zur Ruhe legen.[77]

---

sich in Botschaft der Republik Südafrika: Rückkehr nach fast 200 Jahren.

74 | Vgl. Sunday Times (South Africa), 11. 8. 2002 (Charlotte Bauer: Battle for Sarah Bartmann).

75 | Vgl. Philippe Richert: Rapport No. 177, S. 4f.

76 | Loi No. 2002-323 du 6 mars 2002 relative à la restitution par la France de la dépouille mortelle de Saartjie Baartman à l'afrique du Sud (www.droit.org/jo/20020307/RECX0205354L.html).

77 | Henry Bredekamp, zit.n. Sunday Times (South Africa), 11. 8.

Die neue nationale Ikone wurde auch visualisiert. Das Plakat für den National Women's Day zeigte in seiner Mitte das Gesicht Sarah Baartmans, wie Leon de Wailly es 1814 im Jardin du Roi gemalt hatte (vgl. Abb. 4.4a). Allerdings hatte es sich vom Rassenbild zum Porträt gewandelt, die alte Zeichnung des nackten, beobachteten und vermessenen Körpers entledigt und auf das eindringliche Gesicht einer Frau reduziert, die über das Unrecht hinausblickt, das ihr angetan wurde. Die südafrikanische Frauenbewegung hat sich das koloniale Bild angeeignet, es bearbeitet und von der Illustration angeblich inferiorer Weiblichkeit in das Symbol der Solidarität südafrikanischer Frauen transformiert.

Gleichzeitig ist Sarah Baartmans Gesicht sinnbildlich zum Folk Icon avanciert und blickt unter anderem von einer Wandmalerei nahe ihrer Grabstätte in Hankey (vgl. Abb. 4.8).[78] Es ist zu einem ikonographischen Bestandteil des südafrikanischen Alltags geworden. Daß seine Darstellung es dabei von der Last der Rassenbilder befreit, heißt nicht, daß diese vergessen wäre. Es spiegelt die Geschichte des wissenschaftlichen Rassismus und seines entmenschlichenden Umgangs mit den Khoi-San, die zu den angeblich primitivsten aller Menschenrassen gezählt und lange Zeit als ›missing link‹ zwischen Affen und Menschen betrachtet wurden. Als Folk Icon zeigt Sarah Baartmans Gesicht aber auch, daß ihr sozialer Tod hinsichtlich ihres Gedenkens durch jene rückgängig gemacht werden konnte, die sich ihrer erinnerten, für ihre würdige Beisetzung kämpften und sie zum Sinnbild kolonialen Unrechts und erfolgreichen Widerstands machten.

2002 (Charlotte Bauer: Battle for Sara Bartmann – »We are laying to rest a national icon, not just a Khoikhoi symbol, and Sarah's return should be elevated to a national celebration«); vgl. auch The Guardian, 21. 2. 2002 (Chris McGreal: Coming Home); zu den Debatten und Kämpfen Clifton Crais, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus, S. 156ff.

78 | Abb. 4.8: Clifton Crais hat die Mauer 2005 fotografiert, für die Erlaubnis zum Abruck bedanke ich mich herzlich; ein Ausschnitt des Bildes findet sich in Clifton Crais, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus, S. 165.



Abb. 4.8 Sarah Baartman regained: Vom Rassenbild zum ›Folk Icon‹

Literatur

Abrahams, Yvette: Colonialism, Disjuncture and Dysfunction: Sarah Bartman's Resistance. Paper presented at the AGI informal seminar series, 6. 11. 2001 (www.gwsafrica.org/knowledge/yvette.html).

—: Images of Sara Bartman. Sexuality, Race, and Gender in Early-Nineteenth-Century Britain. In: Nation, Empire, Colony. Hg. v. Ruth Roach Pierson, Nupur Chaudury. Bloomington etc.: Indiana University Press 1998, S. 220 – 236.

Ackerson, Wayne: The African Institution (1807 – 1827) and the Antislavery Movement in Great Britain. Lewiston etc.: Edwin Mellen Press 2005.

Altick, Richard D.: The Shows of London. Cambridge etc.: Belknap Press 1978.

ANC: Saartje a Symbol, Says Tobias. In: ANC Daily News Briefing, Cape Town, 3. 5. 2002 (http://70.84.171.10/~etools/newsbrief/2002/news0506.txt).

Appel, Toby A.: The Cuvier – Geoffroy Debate: French Biology in the Decades before Darwin. New York etc.: Oxford University Press 1987.

Badou, Gérard: Die schwarze Venus. Das kurze und tragische Leben einer Afrikanerin, die in London und Paris Furore machte. München etc.: Diana 2000 (1. Aufl. 1999: L'énigme de la Vénus Hottentote).

Bal, Mieke: Double Exposure. The Subject of Cultural Analysis. New York etc.: Routledge 1996.

Becker, Thomas: Mann und Weib – schwarz und weiß. Die wissenschaftliche Konstruktion von Geschlecht und Rasse 1600 – 1950. Frankfurt etc.: Campus 2005.

Blainville, Henri, de: Sur une femme de la race hottentote. In: Bulletin des sciences par la société philomatique de Paris. Paris 1816, S. 183 – 190.

Bogdan, Robert: Freak Show. Presenting Human Oddities for Amusement and Profit. Chicago etc.: University of Chicago Press 1988.

—: The Social Construction of Freaks. In: Freakery. Hg. v. Rosemary Garland Thomson. New York etc.: New York University Press 1996, S. 23 – 37.

Botschaft der Republik Südafrika: Rückkehr nach fast 200 Jahren. In: Batho Pele. Die Menschen zuerst. Bulletin der Botschaft der Republik Südafrika, 2. 2. 2002, S. 6f.

Brandes, Kerstin: Hottentot Venus. Re-Considering Saartje Baartman: Configurations of the ›Hottentot Venus‹ in Contemporary Cultural Discourse, Politics, and Art. In: Virtual Minds. Hg. v. Helene von Oldenburg, Andrea Sick. Bremen: thealit 2004, S. 40 – 55.

—: ›What you lookn at‹ – Fotografie und die Spuren des Spiegel(n)s. In: Medien der Kunst. Hg. v. Susanne von Falkenhausen, Silke Förschler, Ingeborg Reichle, Bettina Uppenkamp. Marburg: Jonas 2004, S. 148 – 163.

Crais, Clifton: White Supremacy and Black Resistance in Pre-Industrial South-Africa. The Making of Colonial Order in the Eastern Cape, 1770 – 1865. Cambridge etc.: Cambridge University Press 1992.

—, Pamela Scully: Sara Baartman and the Hottentot Venus. A Ghost Story and a Biography. Princeton etc.: Princeton University Press 2009.

Cuvier, Georges: Extrait d'observation faites sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus Hottentote. In: Mémoires du Muséum d'Histoire naturelle, 3, Paris 1817, S. 259 – 274.

Deazley, Ronan: Commentary on the Engravers' Act (1735). In: Primary Sources on Copyright (1450 – 1900). Hg. v. Lionel Bently, Martin Kretschmer (www.copyrighthistory.org).

Edwards, Paul, James Walvin: Black Personalities in the Era of the Slave Trade. Baton Rouge: Louisiana State University Press 1983.

Ewen, Eisabeth, Stuart Ewen: Typecasting. On the Arts and Sciences of Human Inequality. Rev. Ed. New York: Seven Stories Press 2008 (1. Aufl. 2006).

Fausto-Sterling, Anne: Gender, Race, and Nation: The Comparative Anatomy of ›Hottentot‹-Women in Europe, 1815 – 1817. In: Deviant Bodies. Hg. v. Jennifer Terry, Jacqueline Urla. Bloomington etc.: Indiana University Press 1995, S. 19 – 48.

Fauvelle-Aymar, François-Xavier: L'Invention du Hottentot. Histoire du regard occidental sur les Khoisan (XVe – XIXe siècle). Paris: Publications de la Sorbonne 2002.

Fuchs, Eduard, Alfred Kind: Die Weiberherrschaft in der Geschichte der Menschheit. 2 Bde u. 1 Ergbd. München: Albert Langen 1913/14.

Gates, Jr., Henry Louis: The Trials of Phillis Wheatley. America's First Black Poet and Her Encounters with the Founding Fathers. New York: Basic Books 2003.

Geoffroy Saint-Hilaire, Étienne, Frédéric Cuvier: Histoire naturelle des mammifères avec de figures originales, coloriées, dessinées d'après des animaux vivants. Paris: A. Belin 1824.

George, Mary Dorothy: Catalogue of Political and Personal Satires Preserved in the Department of Prints and Drawings in the British Museum. Bd. 3 (1801 – 1810). London: British Museum 1947.

Gilman, Sander L.: Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature. In: ›Race‹, Writing, and Difference. Hg. v. Henry Louis Gates Jr. Chicago etc.: University of Chicago Press 1985, S. 223 – 261.

—: The Hottentot and the Prostitute: Toward an Iconography of Female Sexuality. In: ders.: Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness. Ithaca: Cornell University Press 1985, S. 76 – 108.

—: Hottentottin und Prostituierte. Zu einer Ikonographie der sexualisierten Frau. In: ders.: Rasse, Sexualität und Seuche. Reinbek: Rowohlt 1992, S. 119 – 154.

Gould, Stephen Jay: Die Venus der Hottentotten. In: ders.: Das Lächeln des Flamingos. Frankfurt: Suhrkamp 1995, S. 229 – 240 (Ursprgl. 1982: The Hottentot Venus).

Gratiolet, Pierre: Mémoire sur les plis cérébraux de l'homme et des primates. Paris: A. Bertrand 1854.

Guy-Sheftall, Beverly: The Body Politic. Black Female Sexuality and the Nineteenth-Century Euro-American Imagination. In: Skin Deep, Spirit Strong. The Black Female Body in American Culture. Hg. v. Kimberly Wallace-Sanders. Ann Arbor: The University of Michigan Press 2002, S. 13 – 36.

Hagner, Michael: Geniale Gehirne. Zur Geschichte der Elitegehirnforschung. Göttingen: Wallstein 2004.

Hilton, Matthew: Smoking in British Popular Culture 1800 – 2000. Perfect Pleasures. Manchester etc.: Manchester University Press 2000.

Holmes, Rachel: African Queen. The Real Life of the Hottentot Venus. New York: Random House 2007.

Honour, Hugh: Black Models and White Myths. (The Image of the Black in Western Art. Hg. v. Ladislas Bugner. Bd. IV: From the American Revolution to World War I., Teil 2). Houston: Menil Foundation 1989.

Hooton, Ernest Albert: Some Early Drawings of Hottentot Women. In: Harvard African Studies, 2, 1918, S. 83 – 99.

Humez, Jean: Harriet Tubman. The Life and Life Stories. Madison: University of Wisconsin Press 2003.

Hund, Wulf D.: Die Farbe der Herrschaft. Weißheit als Eigentum und Privileg. In: Freiheit, Gleichheit, Solidarität. Beiträge zur Dialektik der Demokratie. Hg. v. Werner Goldschmidt, Bettina Lösch, Jörg Reitzig. Frankfurt etc.: Peter Lang 2009, S. 207 – 222.

—: Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse. Münster: Westfälisches Dampfboot 2006.

—: Rassismus. Bielefeld: transcript 2007.

Jones, Lisa: Venus Envy. In: The Village Voice, 9. 7. 1992, S. 36.

Jordan, Glenn, Chris Weedon: Cultural Politics. Class, Gender, Race and the Postmodern World. Oxford etc.: Blackwell 1995.

Kirby, Percival R.: The Hottentot Venus. In: Africana Notes and News, 6, 1949, 3, S. 55 – 62.

Kolb, Peter: Unter Hottentotten 1705 – 1713. Die Aufzeichnungen von Peter Kolb. Hg. v. Werner Jopp. Tübingen etc.: Horst Erdmann 1979 (1. Aufl. 1719: Caput Bonae Spei Hodiernum).

Lamprecht, Andrew: Saartjie Baartman. In: Amagugu. Newsletter of the South African National Cultural Heritage, 2, 2002, 12 (o. S.).

Lerner, Gerda (Hg.): Black Women in White America. A Documentary History. New York etc.: Vintage 1992 (1. Aufl 1972).

Le Vaillant, François: Voyage de Monsieur Le Vaillant dans l'intérieur de l'Afrique, par le Cap de Bonne-Espérance. Bd. 2. Paris: Leroy 1790.

Levine, Philippa: Prostitution, Race and Politics. Policing Veneral Disease in the British Empire. New York etc.: Routledge 2003.

Lichtenstein, Hinrich: Reisen im südlichen Afrika in den Jahren 1803, 1804, 1805 und 1806. Stuttgart: Brockhaus 1967 (1. Aufl. 1811).

Lindfors, Bernth: The Bottom Line: African Caricature in Georgian England. In: World Literature Written in English, 24, 1984, 1, S. 43 – 51.

—: Courting the Hottentot Venus. In: Africa. Rivista trimestale di studi e documentazione dell' Istituto Italo-Africano, 40, 1985, S. 133 – 148.

—: Ethnological Show Business: Footlighting the Dark Continent. In: Freakery. Hg. v. Rosemary Garland Thomson. New York etc.: New York University Press 1996, S. 207 – 218.

—: Hottentot, Bushman, Kaffir: Taxonomic Tendencies in Nineteenth-Century Racial Iconography. In: Nordic Journal of African Studies, 5, 1996, 2, S. 1 – 28.

—: ›The Hottentot Venus‹ and other African Attractions in Nineteenth Century England. In: Australasian Drama Studies, 1, 1983, 2, S. 82 – 104.

Magubane, Zine: Which Bodies Matter? Feminism, Poststructuralism, Race, and the Curious Theoretical Odyssey of the ›Hottentot Venus‹. In: Gender & Society, 15, 2001, 6, S. 816 – 834.

Martin, Peter: Schwarze Teufel, edle Mohren. Afrikaner in Geschichte und Bewußtsein der Deutschen. 2. Aufl. Hamburg: Hamburger Edition 2001 (1. Aufl. 1993).

Mathews, Anne: Memoirs of Charles Mathews, Comedian. Bd. 4. London: Richard Bentley 1839.

Merians, Linda E.: Envisioning the Worst: Representations of ›Hottentots‹ in Early Modern England. Newark: University of Delaware Press 2001.

Mielke, Andreas: Laokoon und die Hottentotten, oder: Über die Grenzen von Reisebeschreibung und Satire. Baden-Baden: Valentin Koerner 1993.

Moravia, Sergio: Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung. Frankfurt etc.: Ullstein 1977 (1. Aufl. 1970: La scienza dell'uomo nel settecento).

Morgan, Jennifer L.: ›Some Could Suckle over Their Shoulder‹. Male Travelers, Female Bodies, and the Gendering of Racial Ideology, 1500 – 1770. In: Skin Deep, Spirit Strong. The Black Female Body in American Culture. Hg. v. Kimberly Wallace-Sanders. Ann Arbor: The University of Michigan Press 2002, S. 37 – 65.

Nederveen Pieterse, Jan: White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture. New Haven etc.: Yale University Press 1992.

Netto, Priscilla: Reclaiming the Body of the ›Hottentot‹. The Vision and Visuality of the Body Speaking with Vengeance in ›Venus Hottentot 2000‹. In: European Journal of Women's Studies, 12, 2005, 2, S. 149 – 163.

Neumaier, Diane (Hg.): Reframings. New American Feminist Photographies. Philadelphia: Temple University Press 1995.

Qureshi, Sadiah: Displaying Sara Baartman, The ›Hottentot Venus‹. In: History of Science, 42, 2004, S. 233 – 257.

Rattansi, Ali: Racism. A Very Short Introduction. Oxford etc.: Oxford University Press 2007.

Rawson, Claude: God, Gulliver, and Genocide. Barbarism and the European Imagination, 1492 – 1945. Oxford: Oxford University Press 2002.

Richert, Philippe: Rapport No. 177 (2001 – 2002), fait au nom de la commission des Affaires culturelles (www.senat.fr/rap/l01-177/l01-177_mono.html).

Ritter, Sabine: Facetten von Sarah Baartman. Repräsentationen und Rekonstruktionen der ›Hottentottenvenus‹. Masch. Diss. Universität Hamburg: Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften 2009.

—: Misreading Sarah Baartman. In: Visuelle Lektüren – Lektüren des Visuellen. Hg. v. Hanne Loreck, Katrin Mayer. Hamburg: Textem 2009, S. 227 – 247.

Roquebert, Anne: La sculpture ethnographique au XIXe siècle, objet de mission ou oeuvre de musée? In: La sculpture ethnographique. Paris: Editions de la Réunion des musées nationaux 1994, S. 5 – 32.

Sarasin, Philipp: Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765 – 1914. Frankfurt: Suhrkamp 2001.

Scheuer, Oskar F.: Hottentottenschürze. In: Handwörterbuch der Sexualwissenschaft. Hg. v. Max Marcuse. Berlin etc.: de Gruyter 2001 (Neuausgabe der 2. Aufl. 1926).

Schiebinger, Londa: Am Busen der Natur. Erkenntnis und Geschlecht in den Anfängen der Wissenschaft. Stuttgart: Klett-Cotta 1995 (1. Aufl. 1993: Nature's Body).

Schrire, Carmel: Native Views of Western Eyes. In: Miscast. Hg. v. Pippa Skotnes. Cape Town: University of Cape Town Press 1996, S. 343 – 353.

Shabaka, Ra'kaa: From Sarah Baartman to L'il Kim. In: The International Review of African American Art, 22, 2008, 2, S. 55 – 56.

Sharpley-Whiting, T. Denean: Black Venus. Sexualized Savages, Primal Fears, and Primitive Narratives in French. Durham: Duke University Press 1999.

Smith, Anna: Still More About the Hottentot Venus. In: Africana Notes and News, 26, 1984, 3, S. 95 – 98.

Strother, Zoë S.: Display of the Body Hottentot. In: Africans on Stage. Hg. v. Bernth Lindfors. Bloomington etc.: Indiana University Press 1999, S. 1 – 61.

Tobias, Phillip V.: Saartje Baartman: Her Life, Her Remains, and the Negotiations for Their Repatriation From France to South Africa. In: South African Journal of Science, 98, 2002, S. 107 – 110.

Willis, Deborah: Women's Stories – Women's Photobiographies. In: Refraimings. Hg. v. Diane Neumaier. Philadelphia: Temple University Press 1995, S. 84 – 92.

—, Carla Williams: The Black Female Body. A photographic History. Philadelphia: Temple University Press 2002.

Wippermann, Wolfgang: Rassenwahn und Teufelsglaube. Berlin: Frank und Timme 2005.

Wyk Smith, Malvern van: ›The Most Wretched of the Human Race‹. The Iconography of the Khoikhoin (Hottentotts) 1500 – 1800. In: History and Anthropology, 5, 1992, 3/4, S. 285 – 330.

›Un individu de raça negroide‹. El Negro und die Wunderkammern des Rassismus

Stefanie Fock

Im Februar 1997 wählten die Bewohner der katalanischen Provinzstadt Banyoles den Kakao zum Protagonisten ihres Karnevals. In den Schaufenstern der Geschäfte türmten sich Dosen der bekannten Marke Cola Cao, während des Umzugs rieselten Schokoladenriegel auf die Kostümierten herab und der Geschäftsführer der eigens für den Karneval gegründeten Firma ›Banyoles Cacau‹ hielt die Eröffnungsansprache.[1] Anschließend schulterte eine an die ›Semana Santa‹ erinnernde Prozession von Kapuzenträgern für den Karnevalsumzug eine Holzkonstruktion, auf der eine schwarze Gummipuppe thronte. Um sie herum dominierten schwarze Masken, übergroße schwarze Pappmachéköpfe und Speere das Bild. Von Kopf bis Fuß mit schwarzer Farbe bemalt, bewegte sich eine große Gruppe singender Menschen durch die Reihen, wackelte mit in den lockigen Perücken steckenden Knochen und schwang die umgebundenen Baströckchen. Auch wenn die Menge sich von diesen mit Stereotypen über Afrika beladenen Verkleidungen belustigt fühlte, hatte das ganze Fest einen ernsten Unterton. Es stand unter dem Motto: »Wir wollen, daß der Kakao in Banyoles bleibt«.[2]

Diese Parole galt einem namenlosen Leichnam, den französische Tierpräparatoren um 1830 im Süden Afrikas aus seinem Grab gestoh-

1 | Vgl. El Punt, 9. 2. 1997 (El gerent de la firma carnavalera Banyoles Cacau fa una criada a la gresca en el seu pregó).

2 | AVUI, 6. 2. 1997 (»Volem que el cacau es quedi a Banyoles«).

len, nach allen Regeln ihrer Kunst ausgestopft und aufrecht stehend auf einen Sockel montiert hatten. Nach Europa verschifft, stellten sie den Körper 1831 in Paris als ›Betjouana‹ zwischen den tierischen Jagdtrophäen ihrer Reisen aus. Sein weiteres Schicksal bleibt bis 1888 ungeklärt. Erst dann tauchte der ausgestopfte Leichnam als Exponat im ›Gran Museo de Historia Natural‹ des Veterinärs Francesc Darder in Barcelona wieder auf.

Kurz vor seinem Tod vermachte dieser seine Sammlung der Provinzstadt Banyoles, die ihrem spendablen Ehrenbürger ein neues Museum widmete. Im Museum Darder wurde der tote Afrikaner in eine Vitrine gestellt und den Besuchern des Menschensaals vorgeführt. Inmitten von Schädeln, Föten, Häuten und Mumien bildete der halbnackte, mit Speer, Schild und exotischer Kopfbedeckung versehene Afrikaner von nun an die Hauptattraktion der Ausstellung. Vor allem Schulklassen der Region besuchten den unbekannten Toten, der schnell den inoffiziellen Namen ›El Negre‹ trug. In der späteren Debatte setzte sich international die kastilische Version ›El Negro‹ durch, unter der der Leichnam im Jahr 2000 offiziell in Botswana begraben werden sollte. Beide Bezeichnungen sind sprachlich doppeldeutig. Sie können eine Farbe oder eine rassistische Kennung bedeuten und sowohl ›Der Schwarze‹ als auch ›Der Neger‹ heißen.

Bis ins Jahr 1991 scheint die Ausstellung im Museum Darder kritiklos angenommen worden zu sein. Über einen Zeitungsbericht wurde schließlich Alphonse Arcelin, der vor langem aus Haiti nach Spanien gekommen war und dort als ›Schwarzer‹ galt, auf El Negro aufmerksam. Er nahm die anstehenden Olympischen Spiele von Barcelona 1992, deren Ruderwettkämpfe in Banyoles ausgetragen werden sollten, wegen der damit verbundenen internationalen Aufmerksamkeit zum Anlaß, die von ihm als rassistisch identifizierte Zurschaustellung zu skandalisieren. Seine Kampagne enthielt einen Aufruf zum Boykott der Spiele und löste eine über Katalonien und Spanien hinausreichende Diskussion aus. Während die Medien weltweit darüber berichteten, vervielfachten sich die Besucherzahlen des Museums Darder.

Auch wenn sich kein Athlet dem Boykottaufruf anschloß, konnte die öffentliche Auseinandersetzung nicht mehr vermieden werden. Während der Leichnam El Negros zunächst weiter ausgestellt wurde, konzentrierte sie sich (trotz weiterreichender Forderungen nach dessen Rückgabe) zunächst auf die Frage, wessen Eigentum er sei. An der Antwort darauf sollte die Entscheidung über die Zukunft des Toten ausgerichtet werden. Für die Bewohner und Autoritäten von Banyoles stand aber selbst sie nicht zur Debatte. Aus einer vehementen Verteidigungshaltung heraus versuchten sie, den Verbleib ›ihres‹ Afrikaners

in ›ihrem‹ Museum mit allen Mitteln gegen jede Intervention von außen durchzusetzen.

Vereinzelte Journalisten und Wissenschaftler nutzten unterdessen die Auseinandersetzung, um die Geschichte des Unbekannten zu erforschen. Die Ruhe nach Ende der Olympischen Spiele gab ihnen sogar die Möglichkeit, den Körper in Zusammenarbeit mit dem Museum einer Autopsie zu unterziehen. Dabei wurde El Negro zum Objekt rassenwissenschaftlicher Untersuchungen und von den Anthropologen als ›Buschmann‹ definiert. Danach kehrte er in seine Vitrine zurück, bis dem internationalen Druck nicht mehr standzuhalten war und die Museumsleitung ihn im März 1997 im Magazin verschwinden ließ.

Weitere fünf Jahre später gab der Gemeinderat den Körper endlich zur Rückführung nach Botswana frei, wo man ihn am 4. Oktober 2000 als ›Sohn Afrikas‹ empfing und im Rathaus der Hauptstadt Gaborone aufbahrte. Im Sarg konnten die Anwesenden allerdings keinen Körper mehr, sondern nur noch einen Haufen Knochen sehen, die einen Tag später feierlich beigesetzt wurden. Der Grabstein trägt die Inschrift: »El Negro. Gestorben um 1830. Sohn Afrikas. Tot nach Europa gebracht. Nach Hause in afrikanische Erde zurückgekehrt. Oktober 2000«.[3]

Die Geschichte des Umgangs mit den sterblichen Überresten El Negros analysiere ich im folgenden hinsichtlich dreier Dimensionen des entmenschlichenden Umgangs mit dem toten Körper. Ausgehend vom Karneval in Banyoles diskutiert das erste Kapitel *(›Carnaval oscuro‹)* die populären Dimensionen der ideologischen Inanspruchnahme El Negros durch die Europäer. Im zweiten Kapitel *(›Taxidermia ideológica‹)* werden der Diebstahl und das Ausstopfen des Leichnams El Negros näher betrachtet, und das dritte Kapitel *(›Tratamiento frankensteiniano‹)* beschäftigt sich mit der Frage, weshalb sich die Wissenschaft zunächst nicht sonderlich für ihn interessiert hat. Das vierte Kapitel *(›Naturalizado como un animal‹)* ist der Bedeutung seines Körpers als Exponat gewidmet. Ein fünftes Kapitel *(›Son of Africa‹)* behandelt abschließend die Debatte nach der Überführung El Negros nach Botswana und faßt die verschiedenen Etappen seiner Diskrimi-

3 | Caitlin Davies: The Return of El Negro, S. 6 (»El Negro. Died c. 1830. Son of Africa. Carried to Europe in Death. Returned Home to African Soil. October 2000«). Zur post-mortem Geschichte El Negros vgl. ebda.; Museu Darder: 80 anys a Banyoles; Neil Parsons, Alinah Kelo Segobye: Missing Persons and Stolen Bodies, S. 245 – 255; die Beiträge in: Pula. Botswana Journal of African Studies; Frank Westermann: El Negro.

nierung als unterschiedliche Ausprägungen des weißen Suprematismus zusammen.

›Carnaval oscuro‹

Als ein Journalist der Zeitung ›El País‹ den Karneval in Banyoles als obskur beschrieb, kann er nicht an den Bedeutungshorizont seiner Wortwahl gedacht haben.[4] Die volksetymologische Verballhornung des lateinischen ›carne vale‹, die sich auf die Fleischwegnahme während der Fastenzeit bezieht, bekam im Zusammenhang mit dem geraubten und geschändeten Leichnam El Negros einen makaberen Sinn. Mit ihrem Handeln bedienten die Karnevalisten, die für den Verbleib El Negros im örtlichen Museum auf die Straße gingen, traditionelle rassistische Stereotype, weshalb ihr Tun alles andere als obskur, das heißt unklar oder verworren war.

Es stand im Kontext einer ganzen Reihe von Aktionen und Artefakten aus den Arsenalen der Herabminderung, zu denen neben allerlei Souvenirs wie Anstecknadeln oder Postkarten auch ›*Kannibalen*‹, ›*eßbare Schwarze*‹, ›*exotische Maskottchen*‹ und ›*koloniale Toms*‹ gehörten.

Das Kannibalenmotiv wurde während des Festumzugs von einer Gruppe Maskierter inszeniert, die sich gleich in mehrere Stereotype verkleidet hatten (Abb. 5.1).[5] Ihre Körperbemalung benutzte das Inventar der Minstrels, ihre Afroperücken stammten aus dem Fundus der Rassenanthropologie, ihre Baströckchen zitierten den kulturellen Gegensatz von Wilden und Zivilisierten, und die quer ins Haar gesteckten Knochen symbolisierten kannibalische Primitivität.

Die Popularität der Minstrel-Shows in den USA hatte mehrere Ursachen. Zu ihnen zählte, daß die durch den Bürgerkrieg befreiten Schwarzen als ebenso unfähige wie ungefährliche komische Figuren karikiert und lächerlich gemacht wurden. Dazu verkleideten sich weiße Entertainer als ulkige Schwarze, indem sie sich neben abgerissener, schriller und unpassender Kleidung vor allem einer mit versengtem Kork vorgenommenen Gesichtsbemalung bedienten. Dabei wurde nicht nur die Haut geschwärzt, sondern auch Wert darauf gelegt, die Augen groß hervortreten zu lassen und den Mund mit einem breiten Grinsen zu schminken.[6]

---

4 | Vgl. El País, 8. 2. 1997 (Jacinto Antón: Carnaval oscuro).

5 | Abb. 5.1: El Punt, 6. 2. 1997.

6 | Vgl. Jan Nederveen Pieterse: White on Black, S. 132 – 136.



Abb. 5.1 Knochen im Haar: Banyolesische Kannibalen

Als afrikanisch-amerikanische Künstler versuchten, in diesem Genre Fuß zu fassen, konnten sie anfängliche Probleme damit beheben, daß sie sich dem Vorbild ihrer weißen Kollegen anschlossen. Das Publikum bestand auf der Figur des ›Negers‹ mit ›black face‹, rollenden Augen, dicken Lippen und unbekümmertem Lachen. Es verriet dabei unter der Hand, daß die von ihm verlachten Figuren seiner eigenen diskriminierenden Phantasie entsprungen waren. Unabhängig von der Ethnizität und Individualität ihrer Darsteller mußten sie nach dem Vorbild rassistischer Klischees ausstaffiert und hergerichtet werden.[7]

War schon in der schwarzen Körperbemalung der Hinweis auf die Taxonomien der Rassenwissenschaften enthalten, so wurde er durch

7 | Das Personal der Minstrels hatte unterschiedliche europäische Vorbilder. Zu ihnen lassen sich auch jene ›Schwarzen‹ rechnen, die als vorrangig kindlich und komisch gezeichnete Figuren seit der Renaissance auf spanischen Theaterbühnen zu finden waren – vgl. Baltasar Fra Molinero: La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro. In Städten mit beachtlicher afrikanischer Einwohnerzahl wie Sevilla wurden schon vergleichsweise früh auch schwarze Schauspieler selbst für diese Rollen engagiert – vgl. John Beusterien: An Eye on Race, S. 102.

die von den banyolesischen Karnevalisten getragenen Perücken und Röcke gleichzeitig verstärkt und decouvriert. Sie knüpften einerseits an die Behauptung des modernen Rassismus an, Menschen auf Grund unterschiedlicher körperlicher Merkmale in distinkte Gruppen einteilen zu können. Andererseits gaben sie zu, daß es dabei tatsächlich um die Hierarchisierung kultureller Muster ging. Der Gegensatz von Nacktheit und Kleidung spielte dabei eine bedeutsame Rolle. Denn die Nacktheit sollte nicht nur auf einen Mangel an Naturbeherrschung, sondern auch an Scham schließen lassen. Der wiederum galt als Indiz für fehlende Triebkontrolle und einen damit verbundenen Mangel an Arbeitsamkeit, durch den die den ›Wilden‹ von den ›Zivilisierten‹ zugeschriebene Faulheit erklärt werden sollte.[8]

Die Knochen im Haar dienten der karnevalesken Konstruktion als kulturhistorischer Anstrich und suprematistischer Anspruch. In Sonderheit in einem katholischen Umfeld war den Kostümierten klar, daß das Verbot des Menschenopfers zu den uralten Weisungen Gottes gehörte. Und im Land der Conquistadoren war es kein Geheimnis, daß die von Kolumbus entdeckten ›Indianer‹ ihren Anspruch auf Amerika nicht zuletzt wegen ihrer barbarischen Gebräuche verwirkt hatten, zu denen der Verzehr von Menschenfleisch gehörte.

Zwar hat die Wissenschaft diese Beschuldigung als ideologisch motivierte Legende entlarvt und auch gezeigt, wie sie aus der Karibik in andere vom europäischen Kolonialismus und Imperialismus betroffene Erdteile transportiert wurde.[9] Ihre weitere Verbreitung verhinderte das jedoch nicht. Dabei hat die ursprüngliche Bezichtigung im Fall des kannibalischen Haarschmucks eine nicht unwesentliche Veränderung erfahren. Denn der Wilde mit dem Knochen im Haar lebt weder in Amerika noch in Afrika, sondern haust im Kannibalenwitz, der allerdings seinerseits behauptet, von komischen Afrikanern zu handeln. Auf deren Kosten lachen sogar ihre Opfer, weil sie den zivilisatorisch zurückgebliebenen Köchen nicht nur Feuer geben, sondern auch noch die aus ihnen zubereitete Suppe salzen müssen und letztlich doch nicht verhindern können, daß diese sich beim Verzehr an Armbanduhren und ähnlichem fast verschlucken. Solche Wilden können selbst ihre ureigensten Bräuche nicht ohne die Hilfe von Zivilisierten realisieren.[10]

Der Kreis zwischen rassistischer Herabminderung, kultureller Entwürdigung und diskriminierender Lächerlichmachung wurde so

8 | Vgl. Annerose Menninger: Die Macht der Augenzeugen.

9 | Vgl. Wulf D. Hund: Rassismus, S. 62f.

10 | Vgl. Jan Nederveen Pieterse: White on Black, S. 119 – 122.

geschlossen. Wenn die angeblich lustige Verkleidung der Banyolesen obskur war, dann nicht, weil sie sich nicht durchschauen ließe, sondern weil sie einen Blick auf ideologische Untiefen freigab, von denen heute häufig behauptet wird, daß sie von den Karten der Ausgrenzung verschwunden seien.

Der ›*eßbare Schwarze*‹[11] verstärkt diesen Eindruck, denn trotz heftiger Proteste sind noch längst nicht alle seine Inkarnationen aus dem Wortschatz und dem Konsumangebot der ehemaligen Kolonialnationen verschwunden. In Spanien hat die Firma Lacasa ihre Werbefigur für ›Conguitos‹, mit Schokolade überzogene Erdnüsse oder ganze Schokoriegel, zwar mehrfach modifiziert, aber nicht aufgegeben. Ursprünglich stellte sie die leicht dechiffrierbare Karikatur eines kleinen, nackten Schwarzen mit einem Speer in der Hand dar. Nach öffentlichem Druck wurden schließlich der Speer entfernt und die Lippen korrigiert.[12]

Der Verzehr des so angepriesenen Produkts verspricht, die den beiden deutschen Begriffen ›Mohrenkopf‹ und ›Negerkuß‹ anhaftenden Assoziationen gleichzeitig zu bedienen – als erotisierten Genuß eines umgekehrten Kannibalismus. Die koloniale Geschichte des Zuckers und der Schokolade wird mit einem klebrigen Zivilisationsdiskurs überzogen, der aus primitiven Kopfjägern genießbare Plantagenarbeiter macht.

Die katalanischen Konditoren, die 1992 schwergewichtige El Negros formten, gingen ohne es zu wissen noch erheblich weiter. Ihre Aktion verband die koloniale mit der christlichen Tradition. Zu ihr gehört es, an Ostern Prominente in Schokolade zu gießen und in Form von Pralinen oder Figuren zu verspeisen. Unter diese sogenannten ›monas‹ (Abb. 5.2, a und b)[13] geriet auch El Negro, dessen schokoladige Doppelgänger durch die österliche Konnotation von Abendmahl und Auferstehung des Fleisches eine makabere und zynische Botschaft transportierten.

Die Konditoren waren die Priester einer Gemeinde, die entschlossen war, ihr Eigentum an El Negro mit allen Mitteln zu verteidigen. Dazu zelebrierte sie eine buchstäblich schwarze Messe und beschwor die

---

11 | Vgl. a.a.O., S. 159 und Regina und Gerd Riepe: Du schwarz – ich weiß, S. 74.

12 | Vgl. La rebelión del Conguito auf www.lavozdeasturias.es/noticias/noticia.asp?pkid=44837.

13 | Abb. 5.2a: El País, 20. 4. 1992; Abb 5.2b: La Vanguardia, 16. 4. 1992.

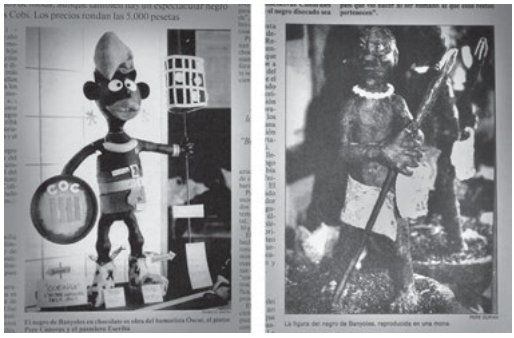


Abb. 5.2 (a/b) Ein rassistisches Abendmahl: ›El Negro‹ aus Schokolade

unio mystica der Verwandlung der Lebenskraft Afrikas in den kolonialen und neokolonialen Profit Europas und seiner Dependancen, die aus der Schändung ›schwarzer‹ Körper ›weißes‹ Wissen machte und die populäre Zurschaustellung des damit verbundenen suprematistischen Anspruchs erlaubte. El País faßte die vage Ahnung dieses Zusammenhangs in eine launige Bemerkung über El Negros »heilige Bestattung in den Mägen seiner Besitzer«.[14] Das so charakterisierte rassistische Ritual war nicht weniger verräterisch als der Auftritt der kostümierten Karnevalisten. Deuteten die Knochen in deren lockigen Perücken auf die Geschichte des rassistischen Leichenraubes hin, so bestätigten sich die Produzenten und Konsumenten des in Schokolade vervielfältigten El Negros als symbolische Kannibalen und dokumentierten damit ihren Anspruch auf den Genuß aus Kolonialismus und Unterdrückung resultierender angeblicher Vorrechte.

Das ›*exotische Maskottchen*‹ mußte El Negro nicht nur in der Version abgeben, in der er in denselben Kontext gerückt wurde, wie der von seinen Herstellern bis heute »nuestra mascota« genannte »el Conguito«.[15] Beide sind nicht zufällig mit einem Speer ausgestattet worden, der durch ihre Verzehrbarkeit aus einem Instrument des Widerstands in bloße Dekoration verwandelt wurde. Jan Nederveen Pieterse ordnet diese Seite rassistischer Stereotype einem Exotismus zu, den er als »Luxus der Sieger« bezeichnet, der darin bestehe, die

14 | El País, 20. 4. 1992 (Elianne Ros: Profesores canadienses piden que se retire del museo de Banyoles el negro disecado – »sagrada sepultura en los estómagos de sus propietarios«).

15 | Vgl. www.lacasa.es/es/index.php.

anderen nicht nur unterworfen zu haben und auszubeuten, sondern sich daran auch erfreuen zu können.[16]

Entsprechende Figuren werden nach wie vor angeboten. Ein kurzer Streifzug durch Internetkaufhäuser zeigt ein genrespezifisches Angebot, das vor allem ›Indianerkrieger‹ mit Speer und Schild beinhaltet. Aber auch Afrikaner sind hier als ›tanzende Negerhäuptlinge‹ mit den gleichen Waffen in Öl oder Keramik zahlreich vertreten. Von El Negro fanden zwei Figuren Eingang in dieses Sortiment, deren rassistischer Gehalt mit ihrer Geschmacklosigkeit wetteiferte. Man konnte ihn als ›caganer‹ oder als Ausstellungsminiatur erwerben. In beiden Fällen war der ihm beigegebene Speer keine Waffe der Verteidigung, sondern machte ihn lächerlich oder zeigte ihn hilflos.

›Caganers‹, ›Scheißer‹, sind traditionelle Tonfiguren, die mit heruntergelassener katalanischer Tracht ihre Exkremente in den regionalen Weihnachtskrippen hinterlassen (Abb. 5.3a).[17] Ursprünglich sollten sie den Bauern Glück für das nächste Jahr bringen, indem sie der Erde das zurückgaben, was sie ihnen beschert hatte. Heute werden sie größtenteils aus Plastik hergestellt und tragen Kleidung und Gesichtszüge vom Fußballer des Jahres bis zum spanischen Königspaar.[18] Ihre Funktion als Glücksbringer wird mit der Lächerlichmachung prominenter Personen verbunden. Unter den männlichen ›caganers‹ fällt der von El Negro außer durch seinen zur Stütze entwerteten Speer dadurch auf, daß er keine Hosen herunterlassen muß. Sie sind Symbol von Virilität und Zivilisation und stehen ›Wilden‹ nicht zu. Entsprechend aufgebracht zeigte sich schon der deutsche Anthropologe Felix von Luschan über die Angehörigen von ›Naturvölkern‹, die sich, als er sie im Verlauf von Völkerschauen und Weltausstellungen vermessen und photographieren wollte, weigerten, ihre Kleider abzulegen. Er nannte sie abschätzig »Hosennigger«.[19]

Schon vor dem ›caganer‹ tauchten in Banyoles auch auf Souvenirgröße reduzierte El Negros in nachgebauten Vitrinen auf (Abb. 5.3b).[20] Diese Miniatur erlaubte die Verwandlung von Wohnzimmern in Etablisse-

---

16 | Jan Nederveen Pieterse: White on Black, S. 95 (»luxury of the victors«).

17 | Abb. 5.3a: El Negro als caganer, aus dem Archiv der Autorin.

18 | Vgl. www.caganer.com/index.php?cPath=25&language=en.

19 | Vgl. Andrew Zimmerman: Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany, S. 30f. und Anne Dreesbach: Gezähmte Wilde, S. 292.

20 | Abb. 5.3b: El Punt, 5. 3. 1997.



Abb. 5.3 (a/b) Rassismus fürs Eigenheim: ›El Negro‹ als Souvenir

ments rassistischer Menschenausstellung. Angesichts des unsicheren Ausgangs der Skandalisierung der Präsentation El Negros im Museum Darder wurde mit Replikationen fürs Eigenheim der Anspruch auf seinen Besitz demonstriert und fortgeschrieben.

Der *koloniale ›Tom‹* diente dazu, El Negro dieselbe Funktion zuzuweisen. Seine nach dem treuen Sklaven aus ›Onkel Toms Hütte‹ benannte Figur ist die Karikatur eines freundlichen Schwarzen, der sich Weißen gegenüber dienstbereit und unterwürfig zeigt.[21] Aus diesem Grund hat sie sich zu einem der bevorzugten Stereotype rassistischer Werbung entwickelt.[22] Zu ihnen wird neben ›Uncle Ben‹ auch ›Bonhomme Banania‹ gerechnet, dessen vernichtende Wirkung Frantz Fanon darin gesehen hat, daß er zur Gewalt der Sklaverei und zur Diskriminierung des Rassismus gute Miene machte, mit der er einem von Plakaten und aus Magazinen allgegenwärtig entgegenlachte.[23]

Zu den Repräsentanten solch perversen Einverständnisses zählen auch die verschiedenen ›negritos‹, die für die spanische Marke Cola Cao Werbung machten und machen. Ihre Darstellung auf den Kakaoverpackungen erzählt die verlogene Geschichte vom weißen Zivilisierungsauftrag. Auf einem älteren Etikett richteten sich drei spärlich

21 | Vgl. David Pilgrim: The Tom Caricature (www.ferris.edu/news/jimcrow/tom/).

22 | Vgl. Marylin Kern-Foxwarth: Aunt Jamima, Uncle Ben, and Rastus u. Patricia A. Turner: Ceramic Uncles and Celluloid Mammies.

23 | Vgl. Frantz Fanon: Schwarze Haut, weiße Masken, S. 74.

bekleidete schwarze Männer unter der Last der von ihnen getragenen Säcke nach und nach auf (Abb. 5.4a).[24] Die penetrante Symbolik propagiert Kolonialarbeit als Curriculum für das Erlernen des aufrechten Gangs. Eine spätere Abbildung verdeutlicht diese Botschaft dadurch, daß der noch nackte Schwarze der alten Werbung auf der neuen Reklame bekleidet angekommen ist (Abb. 5.4b).[25] Sein langes hemdähnliches Gewand ist sinnigerweise weiß.

Das Plakat für den Karneval in Banyoles verband diese Figur mit derjenigen El Negros zu einer Parabel über den Gang der Zivilisation (Abb. 5.4c und d).[26] Es warb mit dem vertikalen Schriftzug ›Banyoles Cacau‹, den es in kleineren Lettern durch den Untertitel ›Producte energetic. Importat de l'Àfrica tropical‹ ergänzte (Abb. 5.4c). Die zweimal abgebildete Werbefigur von Cola Cao wurde dabei nicht einfach verdoppelt, sondern symbolisch animiert, indem sie erst den rechten vor den linken und dann den linken vor den rechten Fuß setzt. Auf welchem Weg sie sich befindet, wird durch eine Sinnverschiebung in der Tiefe des Bildes deutlich. Dort ist auf der Kakaoreklame eine Palmenkulisse zu sehen, die auf dem Plakat durch fast nackte Speerträger ersetzt ist, die von der Presse als »kleines Heer von Buschmännern«[27] beschrieben wurden und die leicht als Doubles von El Negro identifiziert werden können.

Die vor ihnen postierten Träger setzen Kleidung gegen Nacktheit und Arbeit gegen Wildbeuterei. Ihre Bewegung in den Vordergrund des Bildes wird damit gleichzeitig als Zeitreise imaginiert, die sie angeblich aus der Primitivität der Vorgeschichte in die Zivilisation der Globalisierung führt. Daß dies nur unter neokolonialen Vorzeichen für möglich gehalten wird, verdeutlicht die freudig getragene Last. Da sie aus den Früchten des Kakaobaums besteht, wird unter der Hand die gesamte Geschichte des Kolonialismus legitimiert – einschließlich der genozidalen Inbesitznahme Amerikas, aus dessen tropischen Breiten die Pflanze ursprünglich stammt, und der transatlantischen Sklaverei, die Arbeitskräfte zu ihrer Kultivierung herbeischaffte.

Daß Kakao in der Heimat El Negros nie existierte und auch nicht wachsen würde, ficht solch korrupte Botschaft nicht an. Sie wird von der Überzeugung getragen, daß unter weißer Vorherrschaft alles

---

24 | Abb. 5.4a: www.teacuerdas.com/images/nostalgia-publicidad-colacao5.jpg.

25 | Abb. 5.4b: Clickmagazine, August 2007, S. 6.

26 | Abb. 5.4c: El Punt, 5. 3. 1997; Abb. 5.4d: El Punt, 4. 2. 1997.

27 | La Vanguardia, 29. 1. 1997 (Banyoles provoca: »un pequeño ejército de bosquimanos«).



Abb. 5.4 (a – d) ›Banyoles Cacau‹: Der Weg der Zivilisation

gedeiht. Selbst ein geschändeter Leichnam soll durch seine rassenwissenschaftlich motivierte Behandlung und Ausstellung zum Kulturgut geworden sein.

›Taxidermia ideológica‹

Die Schändung der Leiche El Negros begann um 1830 im Süden Afrikas. Damals grub der Tierpräparator Jules Verreaux den gerade erst beigesetzten Körper aus. In einem Brief bot er dem renommierten Naturwissenschaftler Georges Cuvier kurz danach das »Objekt« eines »ausgestopfte[n] Betjouana[s]« an, der ihn »fast das Leben gekostet hätte«, da er sich »zwecks seiner Erlangung genötigt sah, ihn nachts an einem Ort auszugraben, der von seinen Verwandten bewacht wurde«.[28]

Dieser Satz zeichnet in aller Kürze die Geschichte eines Verstorbenen von der Bestattung über den Grabraub, die Präparation der Leiche und deren Verwandlung in eine Ware nach. Seinem Verfasser war klar, daß er die Ruhe eines Toten störte, die von dessen Verwandten geschützt wurde. Trotzdem schändete er ihn gleich dreimal, indem er den Körper ausgrub, ausstopfte und zum Verkauf anbot.

Als Jules Verreaux das Grab plünderte, wußte er um die Bedeutung von Bestattungskulten und das Tabu der Mißachtung der Totenruhe. Trotzdem entfernte er den Leichnam vom Ort seiner Beisetzung und riß ihn aus der Gemeinschaft der Trauernden. Das in Europa seit dem Mittelalter tradierte Prinzip der geweihten Erde wie die in der Moderne entwickelte Individualisierung des Grabes,[29] die solches Handeln dort zum Sakrileg und Skandal gemacht hätte, ließ Verreaux nicht gelten, obwohl die Hinterbliebenen mit ihrer Totenwache ihre Verbundenheit mit dem Verstorbenen deutlich zum Ausdruck brachten. Er konnte sich dabei der Zustimmung einer Wissenschaft gewiß sein, die intensiv mit der Konstruktion und Hierarchisierung menschlicher Rassen beschäftigt war.

Dazu begnügte sie sich längst nicht mehr mit philosophischen Spekulationen, sondern entwickelte auf Natur wie Gesellschaft bezogene Strategien der Analyse, bei denen die als ›Wilde‹ klassifizierten anderen in beiden Fällen das Nachsehen hatten. Ihnen wurde entweder ein Mangel an Verstand oder ein Mangel an Kultur attestiert. Der eine sollte sich an der Größe des Hirnschädels, der andere an der Verfassung sozialer Institutionen ablesen lassen.[30] »Schwarze«, von denen die Presse anläßlich der Ausstellung El Negros in Paris berichtete, sie wären »ebenso grausam wie die wilden Bestien, mit denen sie leben«,[31]

---

28 | Brief von Jules Verreaux an Georges Cuvier vom 12. 5. 1831, zit.n. Frank Westermann: El Negro, S. 70.

29 | Vgl. Randall H. McGuire: The Sanctity of the Grave, S. 172f.

30 | Vgl. Wulf D. Hund: Die weiße Norm, S. 185f. u. S. 188.

31 | So zitierte die spanische Presse aus ›Le Constitutionnel‹ vom

wurden dabei häufig auf die unterste Stufe der Entwicklung verwiesen. Als Beweis dafür sollte unter anderem gelten, daß unter ihnen die unentwickelsten aller Menschen, ›Buschmänner‹ und ›Hottentotten‹, zu finden wären.[32]

Sie galten einerseits als wichtige Quelle zur Erforschung der Entwicklung des Menschen, was die wissenschaftliche Nachfrage nach Untersuchungsobjekten ebenso beförderte wie legitimierte.[33] Andererseits richteten sich Mutmaßungen über das ›missing link‹ in der Kette der Wesen, einer seit der Antike tradierten naturphilosophischen Denkform hinsichtlich des Zusammenhangs allen Seins, besonders intensiv auf sie, denen unterstellt wurde, daß sie engen Kontakt zu Affen hätten. Gustav Jahoda ist den Spekulationen über »[t]he ›Negro‹ and the ape«[34] nachgegangen und hat auf die damit verbundene Ideologie der Entmenschlichung aufmerksam gemacht. Sie ließ die Presse 1847 über eine in London ausgestellte ›Bushman family‹ schreiben, daß sie große Ähnlichkeit mit Affen hätte, während ein englischer Sklavenhalter schon 1772 erklärt hatte, »für ein Hottentottenweibchen wäre ein Orang-Utan als Ehemann keine Schande«.

Solche Abwertung entsprang aber nicht nur bornierter Idiosynkrasie, sondern fand sich auch in den zeitgenössischen Wissenschaften. In zahlreichen Beiträgen rückten sie die angeblich primitivste Menschenrasse teils in die Nähe der vermeintlich am höchsten stehenden Affen, teils plädierten sie sogar dafür, die ›Schwarzen‹ als eigene Spezies zwischen Affe und Mensch zu definieren. Der Polygenetiker Jules

15. 11. 1831, der über die Ausstellung El Negros in Paris berichtet hatte: El País, 20. 5. 1992 (Jacinto Antón: Los disecadores del negro de Banyoles fueron los mayores comerciantes en historia natural de su época – »negros tan feroces como las bestias salvajes con las que viven«).

32 | Vgl. Mathias Georg Guenther: From ›brutal savages‹ to ›harmless people‹ u. David Johnson: Representing the Cape ›Hottentots‹.

33 | Vgl. Alan G. Morris: Trophy Skulls, Museums and the San, S. 68.

34 | Vgl. Gustav Jahoda: Images of Savages, S. 53 – 62; zum folgenden siehe a.a.O., S. 210 (zur ›Bushman family‹: »In appearance they are little above the monkey tribe«), 56 (Sklavenhalter: »I do not think that an orang-outang husband would be a dishonour to an Hottentot female«), 70 (»Virey's strategy was to humanize the anthropoid apes and dehumanize the blacks«), 81 (Lawrence: »the Negro structure approximates unequivocally to that of the monkey«), 78 (»Cuvier advanced a theory to explain the general connection between physical and mental characteristica«) – zu Cuvier und Sarah Baartman vgl. den Beitrag von Sabine Ritter in diesem Band.

Virey verfolgte dabei die Strategie, »die anthropoiden Affen zu humanisieren und die Schwarzen zu dehumanisieren«, der Anatom William Lawrence war sicher, daß die Verfassung der Schwarzen eindeutig den Affen gliche. Eine bedeutende Rolle spielte der Zoologe und Paläontologe Georges Cuvier, dessen spektakulärster Beitrag zur Anthropologie in der Sektion der ›Hottentottenvenus‹ genannten Sarah Baartman bestand, die er zur Buschmännin erklärte und gleich mehrfach mit Affen verglich. Seine biologischen Zuschreibungen waren deswegen besonders weitreichend, weil sie nicht bei äußerlichen Ähnlichkeiten halt machten, sondern eine »grundsätzliche Verbindung zwischen physischen und mentalen Eigenschaften« behaupteten.

Jules Verreaux hielt sich, als er den Leichnam El Negros ausgrub, an einem der Orte auf, an denen nach Meinung der aufgeklärten Wissenschaft mit Erfolg nach dem ›missing link‹ gesucht werden könnte. Er war das erste Mal als elfjähriger Junge mit seinem Onkel nach Südafrika gekommen und hatte beim Sammeln von Exponaten für die zoologische Sammlung des naturhistorischen Museums in Paris geholfen. Beider Ausbeute war beträchtlich: sie brachten weit über dreizehntausend Objekte mit – darunter auch menschliche Skelette und Schädel von Hottentotten und Buschmännern, die sie unter anderem auf Friedhöfen ausgegraben hatten. Anschließend bildete sich Verreaux für seine zukünftigen Aufgaben als Naturforscher und Präparator weiter, wobei Cuvier einer seiner Anatomielehrer war.[35] Dessen Forderung, die vergleichende Rassenanatomie durch exakte Beobachtung und Beschreibung, nicht zuletzt aber auch durch die Beschaffung von Knochen, am besten ganzer Skelette, zu unterstützen,[36] dürfte ihm dabei nicht entgangen sein.

Nach seiner Rückkehr nach Südafrika brachte es Jules Verreaux zum stellvertretenden Direktor des Naturkundemuseums in Kapstadt, in dem er auch als Tierpräparator arbeitete und in das er 1830 seinen Bruder Edouard zu Hilfe rief. Durch die Tierpräparate, die sie dem Pariser Familienunternehmen ›Maison Verreaux‹ von hier aus beschafften, wurde dies zum wichtigsten Lieferanten für die entstehenden naturhistorischen Museen der ganzen Welt, in denen auch die als prähistorisch betrachteten körperlichen Überreste von ›Wilden‹ ihren Platz finden sollten.[37]

---

35 | Vgl. Caitlin Davies: The Return of El Negro, S. 18ff. u. Frank Westermann: El Negro, S. 54ff.

36 | Vgl. Sergio Moravia: Beobachtende Vernunft, S. 170.

37 | Vgl. Caitlin Davies: The Return of El Negro, S. 20 u. Miquel Molina: More Notes on the Verraux Brothers, S. 30.

Die Brüder Verreaux gingen dabei im Fall El Negros allerdings einen ungewöhnlichen Weg. Sie wollten sich nicht mit Knochen begnügen, sondern trachteten danach, eine gut erhaltene Leiche in ihren Besitz zu bringen, um sie wie eines der von ihnen präparierten Tiere auszustopfen. Angesichts der Gefahr, der sie sich nach eigener Auskunft bei deren Beschaffung aussetzten, glaubten sie offenbar, mit dem zukünftigen El Negro ein spektakuläres Objekt in ihren Besitz zu bringen, das sich gewinnträchtig veräußern lassen müßte. Die von ihnen betriebene ›naturalisation‹, ein Begriff, der im Französischen politische Einbürgerung von Fremden und Konservierung toter Körper homonym bezeichnet, war gleichwohl kein Vorgang, der den Körper des Verstorbenen so konserviert hätte, wie er ›von Natur aus‹ war, sondern eine »taxidermia ideológica«,[38] eine von den korrupten Erkenntnissen der Rassenwissenschaften und dem suprematistischen Selbstverständnis des europäischen Kolonialismus geleitete ideologische Ausstopfung.

Nachdem die Verreauxs den gestohlenen Leichnam nach Kapstadt transportiert und auf ihren Seziertisch gelegt hatten, schnitten sie ihn entlang der Wirbelsäule auf und entfernten Innereien und Muskeln. Von den Knochen verwendeten sie nur die des Schädels und der Extremitäten, während sie andere durch Teile aus Holz und Eisen ersetzten. Bevor die präparierte Haut wieder zugenäht wurde, füllten sie sie mit Naturfasern und formten sie zu einem Körper.[39] Das jedenfalls meinten die spanischen Wissenschaftler, die diesen nach der Skandalisierung seiner Zurschaustellung autopsierten, und so berichtete die Presse über deren Ergebnisse.

Sie hätte hinzufügen müssen, daß die Präparatoren über konkrete Vorstellungen darüber verfügten, wie der Rassenkörper, in den sie den entwendeten Leichnam verwandelten, aussehen mußte. Darauf deuten jedenfalls drei Eigenschaften hin, denen sie bei dessen Formgebung

---

38 | El País, 13. 2. 1997 (Jacinto Antón: El totem de Banyoles – zit.n. Joan Solana: El Negre de Banyoles, S. 84). Der Autor bezieht in diesem Artikel den Begriff »taxidermia ideológica« allerdings auf das Verhalten der Banyolesen beim Karneval 1997, das er als erneute, diesmal ideologische Ausstopfung bezeichnet. Wie ich zeigen werde, war schon die ursprüngliche ›naturalisierende‹ Ausstopfung ideologisch.

39 | Vgl. Estudi de l'home del Museu Darder, S. 67; es handelt sich hierbei um eine nicht veröffentlichte Studie, von der mir Frank Westermann dankenswerterweise einen Ausschnitt zur Verfügung gestellt hat; siehe auch Caitlin Davies: The Return of El Negro, S. 93f.

offensichtlich besondere Aufmerksamkeit schenkten: seine vollen Lippen, sein markantes Hinterteil und sein großer Penis.

Die Lippen wurden eigens geformt und in einem kräftigen Rot gefärbt.[40] Wie immer sie bei dem Verstorbenen zu Lebzeiten ausgesehen haben mögen, kann das nicht die Farbe gewesen sein, die sie hatten, nachdem seine Leiche aus dem Grab entwendet worden war. Dafür entsprachen sie aber den zeitgenössischen Vorstellungen der Europäer von der Physiognomie der ›Neger‹, jener Rassenkategorie, unter die sie die Menschen Afrikas subsumierten. Ihnen ging es vor allem um die Betonung einer Prognathie, die der niederländische Mediziner Petrus Camper durch seine Gesichtswinkel konstruiert hatte und die er durch die Betonung der Lippen eindringlich unterstrich (vgl. Abb. 2.2 und 2.3). Cuvier knüpfte an diese Konzeption an und maß für Menschenaffen und ›Neger‹ nahezu identische Gesichtswinkel. Der Indikator Prognathie wurde schnell zu einem so verbreiteten Mittel der Herabminderung, daß es der Anthropologe Paul Topinard schließlich auf die Geschlechterfrage anwandte und behauptete, Frauen wären prognathischer als Männer.[41] Die in diesem Zusammenhang betonten prominenten Lippen wurden als Rassenmerkmal derart populär, daß sie sich zu einem zentralen Indikator des ›black face‹-Stereotyps entwickelten, welches noch den Einwohnern von Banyoles, die sich zum Karneval als afrikanische Kannibalen verkleideten, präsent genug war, um es als wichtiges Element ihrer Kostümierung einzusetzen.

Neben den Lippen betonten die Verreauxs auch das Hinterteil ihres Präparats. Sie legten Wert auf seine Steatopygie und formten diese so entschlossen, daß sie der Journalist Jacinto Antón noch 1993 sofort erkannte. Obwohl er gleichzeitig sah, daß es sich dabei um eine »Imitation« handelte, erklärte er doch, solche »Fettansammlungen im Gesäß« wären eine »Eigenheit der Buschmänner«.[42] Sie hatte freilich schon zu Zeiten der Präparation eine Geschichte, die verdeutlicht, daß es sich auch hier um kein natürliches Zeichen, sondern um eine ideologische Zuschreibung handelte. Deren Adressierung schwankte zwischen ›Hottentotten‹ und ›Buschmännern‹ und war dem europäischen Blick keineswegs von Anfang an gegenwärtig. Er mußte vielmehr erst ge-

---

40 | Vgl. Consuelo Mora: El Negro – post-mortem report (http://ubh.tripod.com/afhist/elnegro/eln-pm.htm; die Internetseite verzeichnet einen falschen Vornamen der Kuratorin aus Madrid).

41 | Vgl. Gustav Jahoda: Images of Savages, S. 78.

42 | El País, 6. 11. 1993 (Jacinto Antón: El negro de Banyoles murió de una enfermedad popular – »acumulación de grasa en las nalgas«, »propio de los bosquimanos«, »imitación«).

schult werden, um sie als typische Eigenschaft wahrzunehmen. 1790 ist auf Francois de Vaillants Bildern der Männer und Frauen vom Kap der guten Hoffnung nicht die Andeutung von Steatopygie zu sehen, und 1804 vereint Samuel Daniell eine Gruppe schlanker, muskulöser Männer als ›Bushmen-Hottentots armed for an Expedition‹.[43] Auf den Karikaturen und Rassenzeichnungen von der Hottentottin und Buschmännin genannten Sarah Baartman hingegen, die ab 1810 und 1815 in London und Paris kursierten, ist das Hinterteil extrem hervorgehoben.[44] Jules Verreaux können diese Bilder, an deren Verfertigung Cuvier führend beteiligt war, nicht entgangen sein (vgl. Abb. 4.3a und 4.4b). Allerdings hat er ihre geschlechtsspezifische Zuordnung übersehen.[45]

Auch für ihren Umgang mit dem Penis ihres Opfers konnten er und sein Bruder auf stereotype Bilder zurückgreifen, denen sie dadurch gerecht zu werden suchten, daß sie diesen mit »sehr viel härteren Elementen« ausstopften, als den Rest des Körpers. Der medizinisch-anthropologische Bericht von 1993 wußte auch das zu würdigen, weil dessen Verfasser zu wissen meinten, daß die »ausgeprägte Größe ihrer Genitalien« zu den »Eigentümlichkeiten der Buschmänner« gehörte.[46] Tatsächlich war der Phallus ein seit der Antike tradiertes Symbol patriarchalischer Herrschaft, das von der asketischen Absage an die Fleischeslust im frühen Christentum bis zur Propagierung körperlicher Selbstkontrolle in der Neuzeit einen entscheidenden Wandel erfahren hatte. Berichte über die Größe der Geschlechtsteile afrikanischer Männer gingen jetzt mit dem teils religiös geprägten Hinweis einher, sie wäre ein Zeichen für deren Verfluchung durch Gott, teils

43 | Vgl. Malvern van Wyk Smith: ›The Most Wretched of the Human Race‹, Abb. 14 – 17, 19 (Vaillant), Abb. 20 (Daniell).

44 | Vgl. dazu die Abbildungen in Sabine Ritter: Facetten von Sarah Baartman. Repräsentationen und Rekonstruktionen der ›Hottentottenvenus‹. Masch. Diss. Hamburg: Fakultät Wirtschafts- und Sozialwissenschaften der Universität Hamburg 2009 u. deren Beitrag in diesem Band.

45 | Hundert Jahre später berichtete ein Mitarbeiter des südafrikanischen naturhistorischen Museums über ›The pudental parts of the south African bush race‹ und ging dabei ausführlich auf die Nates der Frauen ein – »but he was confused by the fact that the men don't have such buttocks as well« (Caitlin Davies: The Return of El Negro, S. 71).

46 | Estudi de l'home del Museu Darder, S. 68 (»elements molt més durs«, »ja que una de les peculiaritats dels bosquimans és un augment de tamany dels seus órgans genitals«).

wurde sie als Indiz für die Nähe zum Tier und eine damit verbundene zügellose Lüsternheit und Sexualität betrachtet.[47]

Mit diesen Maßnahmen der Brüder Verreaux war die ideologische Herrichtung des ausgestopften Körpers aber nicht zu Ende. Genau genommen wurde sie mit einem anscheinend mehrfach wiederholten Verfahren bis ins 20. Jahrhundert fortgesetzt. Obwohl nämlich die europäischen Rassenwissenschaften durchaus wußten, daß die von ihnen Buschmänner genannten Menschen nicht schwarz waren, sondern, wie noch die spanische Presse während der Auseinandersetzung um El Negro berichtete, eine »gelbliche Haut« hatten,[48] ist diese im Laufe der Zeit immer wieder nachgeschwärzt worden. Der Bericht über die Autopsie El Negros wies darauf hin, daß »seine äußere Farbe nicht mit seiner natürlichen Hautfarbe übereinstimmt«, sondern von einer »Schicht Schuhcreme« bestimmt wird.[49]

Die Brüder Verreaux hatten die Haut chemisch behandelt, und die von ihnen dabei eingesetzten Mittel führten mit der Zeit zu deren Ausbleichung. Das meinte man offensichtlich im Museum Darder nicht hinnehmen zu können – zumal das betroffene Ausstellungsstück mittlerweile unter dem Namen El Negro bekannt war. Ohne fortwährende weitere Manipulation konnte das diesen Namen legitimierende ›natürliche‹ Merkmal nicht aufrechterhalten werden und mußte deswegen farblich immer wieder den Überzeugungen der Betreiber und den Erwartungen der Besucher angeglichen werden.

Obwohl also die Anthropologen und Mediziner, die El Negro 1993 untersuchten, genug Hinweise auf seine ideologische Ausstopfung und Erhaltung fanden, setzten sie diese Prozedur fort. Sie verwandten, als sie den Schädel röntgten, nicht nur moderne technische Methoden, sondern bedienten sich bei seiner Vermessung auch tradierter rassenwissenschaftlicher Verfahren.[50] Durch die »anthropometrische

---

47 | Vgl. Winthrop D. Jordan: White over Black, S. 32ff., siehe auch Eddie Donoghue: Black Breeding Machines, S. 12ff.

48 | El Punt, 6. 10. 2000 (David Brugué: Més groc que negre – »pell groguenca«).

49 | Estudi de l'home del Museu Darder, S. 67 (»si bé el seu color extern no es correspon amb el seu color de pell natural perque porta una capa de betum«); zum folgenden vgl. Gorch Pieken: Menschenhaut als Exponat, S. 129 u. Caitlin Davies: The Return of El Negro, S. 38.

50 | Das Museum Darder projiziert die dabei gemachten Röntgenbilder seit der Wiedereröffnung 2007 neben Aufnahmen der ursprünglichen Ausstellung El Negros auf einem Monitor. Unter der Überschrift »Der Blick der Naturwissenschaften im 19. und zu Beginn des 20. Jahr-

Studie« und die anschließende »Auswertung der Rassencharakteristika« kam man zu dem Ergebnis, es mit einem *individu de raça negroide*, einem »Individuum der negroiden Rasse« zu tun zu haben, das »Schlüsselmerkmale eines Buschmanns« aufweist.[51]

Diese Charakterisierung besagte tatsächlich das Gegenteil dessen, was sie meinte. Denn so wenig, wie Jules Verreaux den von ihm geraubten und präparierten Leichnam als den eines Individuums betrachtet hatte, sondern ihn Cuvier vielmehr als ›Objekt‹ anbot, so wenig betrachteten seine späteren Leichenbeschauer El Negro als Individuum, sondern behandelten ihn als Rassentypus. Die Bezeichnung ›Individuum einer Rasse‹ meint keine Besonderung, sondern ist ein Oxymoron, das diese gerade bestreitet.

›Tratamiento frankensteiniano‹

Die Brüder Verreaux hatten nicht versucht, den Körper eines Individuums zu erhalten, sondern einen Rassentypus zu schaffen. Sie produzierten ihn als Objekt für einen Markt, auf dem Exotika aller Art gehandelt wurden. So jedenfalls boten sie ihn Cuvier an: sie hätten »nichts unversucht« gelassen, um sich »seltener« und in seinem »umfänglich sortierten Museum ganz fehlender Stücke zu bemächtigen«, darunter Fische, Reptilien, Vögel, Säugetiere und nicht zuletzt »ein ausgestopfter Betjouana, der vortrefflich konserviert ist«.[52]

Cuvier wurde außerdem zu einer exklusiven Besichtigung der Lieferung eingeladen. Trotzdem kam es nicht zum Verkauf des menschlichen Präparats, so daß heutige Kommentare rätseln, warum Cuvier sich nicht zum Erwerb entschließen konnte. Dabei wird vermutet, er hätte schon vergleichbare Körper gehabt oder der Preis sei ihm zu

---

hunderts« (Museum Darder, besichtigt am 10. 8. 2007) sind auf der dahinter liegenden Wand Zeichnungen zur Vermessung von Körperteilen abgebildet. Weitere Erläuterungen zur Geschichte und Zurschaustellung El Negros fehlen (»La mirada de les ciéncies naturals en el Segle XIX i princípis del XX«).

51 | Estudi de l'home del Museu Darder, S. 68 (»Després de valorar les característiques racials i l'estudi antropomètric«, »es tracta d'un individu de raça negroide, i que presenta els trets característics d`un Bosquimà«); zu den Ermittlungen von Alter und Todesursache vgl. a.a.O., S. 67f.

52 | Brief von Jules Verreaux an Georges Cuvier vom 12. 5. 1831, zit.n. Frank Westermann: El Negro, S. 70; zum folgenden vgl. a.a.O., S. 65 u. 71 sowie Caitlin Davies: The Return of El Negro, S. 22.

hoch gewesen. Der naheliegende Schluß, daß ihm gerade die Form der Präsentation nicht gefiel, wird hingegen nicht gezogen.

Vor und nach diesem Angebot wurden in Europa ausgestopfte Menschen zur Schau gestellt. Der bekannteste unter ihnen war wohl Angelo Soliman, der Hofmohr und Freimaurer aus Wien, den seine aufgeklärten Freunde nach seinem Tod 1796 ausstopfen und zwischen präparierte Tiere ins kaiserliche Naturalienkabinett stellen ließen. Außer ihm befanden sich um diese Zeit dort noch drei weitere ausgestopfte Körper von Afrikanern.[53] Schon zuvor hatte die Kunstkammer von Peter I. zwei ausgestopfte Menschen enthalten: den ›Riesen Bourgois‹, zwei Meter und siebzehn Zentimeter groß, und den ›Zwerg Ignatiev‹, einen Meter und sechsundzwanzig Zentimeter klein. Beide hatten am Hof gedient und waren nach ihrem Tod präpariert und der Kuriositätensammlung des Zaren einverleibt worden.[54] Ebenfalls im 18. Jahrhundert soll das anatomische Theater in Leiden mindestens sechs Menschenpräparate enthalten haben: zwei ausgestopfte Riesen, eine Heidin und drei Kinder.[55] In ›Präuschers Panoptikum‹ im Wiener Prater konnte 1884 das ›Haarweib‹ Julia Pastrana besichtigt werden. Sie hatte sich schon zu Lebzeiten von ihrem Mann ausstellen lassen. Nach ihrem Tod ließ dieser sie präparieren und vermietete den ausgestopften Leichnam an den Betreiber des Panoptikums.[56]

Sie alle teilten das Schicksal, das El Negro ereilen sollte: sie waren Teil einer auf Kuriosität setzenden Ausstellungspraxis. Diese befand sich, als sich die Verreauxs in Südafrika am Leichnam des zukünftigen El Negro zu schaffen machten, schon länger in Auflösung und spaltete sich in eine auf Wissenschaftlichkeit zielende Museumspraxis und eine auf Sensationen setzende Showpraxis. Letztere scheute sich nicht, ›Freaks‹ aller Art auf die Bühne zu bringen. Zu diesen wurden auch ›Hottentotten‹ und ›Buschmänner‹ gezählt. Im Rahmen »populärer Unterhaltung präsentierte man sie dem westlichen Publikum auf eine Art und Weise, die sie mit biologischen ›Freaks‹ wie bärtigen Frauen und sechsfingrigen Riesen verschmolz«.[57]

---

53 | Vgl. neben dem Beitrag von Iris Wigger u. Katrin Klein in diesem Band v.a. Walter Sauer: Angelo Soliman, S. 81ff. u. Gabriele Schuster: Der ›Mohr‹ als Schauobjekt im k. k. Naturalienkabinett Wien, S. 99f.

54 | Vgl. Uwe Hoßfeld: Geschichte der biologischen Anthropologie in Deutschland, S. 80.

55 | Vgl. Monika Firla: Verkörpert uns Soliman?

56 | Vgl. Wolfgang Regal, Michael Nanut: Ein Beitrag zur Selbsterkenntnis des Menschen.

57 | Neil Parsons: ›Clicko‹, S. 204 (»Khoisan people were presented

Die Wissenschaft war allerdings noch nicht soweit vom Sensationismus des Showgewerbes entfernt, daß es für die Brüder Verreaux keinerlei Anknüpfungspunkte für ihr Tun gegeben hätte. Nicht nur, daß beide häufig Hand in Hand arbeiteten, die Ausstellungsbetreiber den Wissenschaftlern begehrte Untersuchungsobjekte frei Haus lieferten und diese dafür umgekehrt deren exotische Echtheit bestätigten – es gab im wissenschaftlichen Wissen selbst Auffassungen über andere, die der Praxis der Ausstellung seltsamer Menschen nicht fernstanden. Sie lassen sich im Begriff der Monstrosität zusammenfassen, der eine lange Tradition der Ausgrenzung enthält.

Monster bevölkerten seit der Antike die Ränder der bekannten Welt. Sie galten als anormal und sollten das auch körperlich ausdrükken. Riesen und Zwerge begnügten sich dabei noch mit schlichten Variationen der Körpergröße. Verkehrte Menschen gingen einen Schritt weiter und verzichteten auf Körperteile (hatten keinen Kopf und trugen das Gesicht auf der Brust, kamen ohne Mund aus und ernährten sich durch Gerüche, hatten nur ein Auge, nur ein Bein, nur eine Brust); oder ihre Körperteile waren falsch angeordnet (wie nach hinten gerichtete Füße) oder übertrieben ausgeprägt (wie Unterlippen, die als Sonnenschutz dienten, Ohren, die bis zur Erde reichten und Bärte, die bei Frauen wuchsen). Chimären schließlich vereinten körperliche Charakteristika von Menschen und Tieren (hatten Hundeköpfe oder Pferdehufe).[58] Die Übergänge zwischen ihnen und kulturell anderen (wie Höhlenbewohnern, Fischessern und Anthropophagen) waren fließend und mündeten in die Kategorie des Barbaren, dem man die ihm unterstellte essentielle Differenz zum wahren Menschsein nicht mehr körperlich ansehen konnte.

Beide Vorstellungen überlebten das europäische Mittelalter und wurden im Zeitalter der Entdeckungen über die Ozeane gesegelt und in die neue Welt transportiert. Neben Barbaren sichtete man allenthalben auch Monster (und natürlich Heiden).[59] Im Bild des Kannibalen vereinten sich schließlich kulturalistische und naturalistische Zuschreibungen. Das Monströse wurde in Moral und Sitten verlegt. Gleichwohl blieb seine physische Dimension in Berichten über gigan-

---

in popular entertainment to the Western public in a manner that conflated them with biological ›freaks‹ like bearded ladies and six-fingered giants«).

58 | Vgl. John Block Friedman: The Monstrous Races in Medieval Art and Thought, S. 9ff.

59 | Vgl. Frauke Gewecke: Wie die neue Welt in die alte kam, S. 142 u. Paolo Vignolo: De los seres plinianos al mito del homunculus, S. 41ff., 45.

tische oder winzige Menschen und über solche weiter präsent, deren Körper von Natur aus oder durch kulturelle Manipulation verunstaltet sein sollten.

Es war deswegen nur konsequent, daß Carolus Linnaeus bei seiner Einteilung der Menschenrassen neben deren kontinentaler Zuteilung als Homo Afer, Americanus, Asiaticus und Europaeus auch den Homo Monstrosus aufführte, eine Kategorie, die Menschen mit auffälliger Körpergröße oder Kopfform enthält und unter die auch jene subsumiert werden, die nur einen Hoden haben.[60] Bei diesen soll es sich um ›Buschmänner‹ oder ›Hottentotten‹ handeln, über die in Europa entsprechende Informationen im Umlauf waren.[61] Einer der Schüler Linnés, Carl Peter Thunberg, hatte sich diese Besonderheit während der Vorlesungen notiert. Zum Stichwort ›Homo Monstrosus‹ hielt er den Brauch afrikanischer Völker fest, ihren männlichen Kindern einen der Hoden zu entfernen. Auf diesen kam er in seinen späteren Reiseberichten bei der Schilderung von Hottentotten und Buschmännern zurück, obwohl er ihn nicht mit eigenen Augen gesehen hatte, sondern seine Kenntnisse der Literatur entnahm, die so gewissermaßen auf Reisen ging, um sich selbst zu bestätigen.[62]

Während die Auseinandersetzung mit dem Fremden zusehends rationalisiert und professionalisiert wurde, hielten sich tradierte Vorstellungen des Monströsen und wurden von den Wissenschaften auf unterschiedliche Weise transformiert. Dazu trug auch Cuvier mit seiner Monsterisierung Sarah Baartmans bei. Doch er ließ nach deren Ableben ihren Körper nicht ausstopfen und als Kuriosität herrichten, sondern fertigte einen Abguß seiner äußeren Form an, entnahm ihm Gehirn und Genitalien und reduzierte ihn auf das Skelett. Das Monströse sollte durch Sektion zerlegt, analysiert und konserviert werden.

Die Brüder Verreaux hingegen gingen gerade den umgekehrten Weg. Sie boten Cuvier einen Körper an, den die Präparierung für wissenschaftliche Studien verdorben hatte, indem wesentliche Teile entfernt und andere durch Bearbeitung unbrauchbar gemacht worden waren. Seine bloße Zurschaustellung kam in einer Zeit, in der der wissenschaftliche Rassismus bemüht war, sich vom populären Rassismus zu trennen, nicht in Frage. Das Showgeschäft selbst war hingegen eher an lebenden Exponaten interessiert, die als individuelle ›Freaks‹ ausgestellt wurden und für die eine kollektive Form der

60 | Vgl. John G. Burke: The Wild Man's Pedigree, S. 266f.

61 | François-Xavier Fauvelle-Aymar: L'invention du Hottentot, S. 143f.

62 | Vgl. Carl Jung: Kaross und Kimono, S. 108 u. 137.

Präsentation, die sich binnen kurzem zum einträglichen Geschäft der Völkerschauen entwickelte, kurz vor der Erprobung stand.[63]

Darüber hinaus mag Cuvier angesichts des präparierten Afrikaners die dumpfe Ahnung beschlichen haben, mit seinem Ankauf den mühsam erworbenen wissenschaftlichen Status des Rassismus zu gefährden. Immerhin machte zu dieser Zeit die Konstruktion einer literarischen Figur Furore, durch die die Wissenschaft in kein günstiges Licht gerückt wurde. Und Frankensteins Monster konnte durchaus gleichzeitig als »fiktionale Parallele der Konstruktion von ›Rasse‹« wie von »rassistischen Vorurteilen« gelesen werden.[64] In der Diskussion, die am Ende des 20. Jahrhunderts schließlich den Umgang mit El Negro skandalisierte, war jedenfalls von einem ›tratamiento frankensteiniano‹, einer unwürdigen frankensteinischen Behandlung die Rede.[65]

›Naturalizado como un animal‹

Nachdem sich der präparierte Körper El Negros auf dem Markt für wissenschaftliche Exponate als unverkäuflich erwiesen hatte, verliert sich seine Spur für mehrere Jahrzehnte. Erst über fünfzig Jahre später gibt es neue Nachrichten über ihn. Kurz vor Beginn der Weltausstellung in Barcelona 1888 eröffnete Francesc Darder sein ›Gran Museo de Historia Natural‹. In der von ihm herausgegebenen Zeitschrift ›El Naturalista‹ kündigte er an, dessen »Abteilung Anthropologie, Ethnologie und Phrenologie« würde »Schädel verschiedener menschlicher Rassen und das bemerkenswerte und einzigartige Präparat des ›Betschuanas‹, eines Kaffers aus dem südlichen Afrika, umfassen«.[66]

Wann und wie Darder, Veterinär und Tierpräparator, Anhänger der Phrenologie und erster Zoodirektor von Barcelona, in den Besitz El Negros kam, ist unklar. Auch er hatte vergeblich versucht, den ausgestopften Körper zu verkaufen. Ein Jahr zuvor bot ein Katalog unter an-

---

63 | Vgl. Rosemarie Garland-Thomson: Du prodige à l'erreur u. Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire: Les zoos humains.

64 | Howard L. Malchow: Gothic Images of Race in Nineteenth-Century Britain, S. 38f. (»In some sense, the story of Frankenstein itself, the construction of the Monster, is the fictional parallel of the ›construction‹ of race and simultaneously of racial prejudice«).

65 | Vgl. El País, 29. 9. 2000 (Jacinto Antón: El negro de Banyoles ha sido desmontado para su traslado – »tratamiento indigno, frankensteiniano, que le dieron los Verreaux«).

66 | Zit. n. Frank Westermann: El Negro, S. 100.

derem drei menschliche Mumien zu je 1500 Peseten, einen Elefanten für 2500 Peseten und den damals noch als Betschuana fungierenden El Negro für 7500 Peseten an.[67] Darder bewegte sich an den Grenzen zwischen Geschäft, Wissenschaft und Kuriositätenausstellung und hatte deswegen offensichtlich keine Probleme, die Rolle des ›doctor Dardenstein‹ zu übernehmen, wie ihn die Presse während der späteren Berichterstattung über El Negro in karikierender Zusammenziehung seines Namens mit dem von Frankenstein nannte.[68]

Die Weltausstellung und Darders Museum bildeten ein denkwürdiges Ensemble. Zwar zeigt der Katalog der ›Exposición Universal‹ von 1888, daß hier noch keine lebenden Menschen in die Ausstellungen integriert wurden. Doch wurde die angebliche zivilisatorische Zurückgebliebenheit der kolonialen Völker auf eine andere Art visualisiert. Man repräsentierte sie durch Photographien und einfache Werkzeuge und Waffen, Spanien stellte Modelle von philippinischen Häusern aus, Ecuador zeigte eine indigene Mumie und im Palast der Bildenden Künste installierte man eine anthropologische Sektion. Carl Hagenbeck soll für den deutschen Pavillon ein Diorama mit vierzig Ceylonesen und ihren Elefanten vorgeschlagen haben.[69]

Darders Museum gab sich in diesem Zusammenhang gleichzeitig als Naturkundemuseum und Panoptikum. Der als Aufreißer dienende ausgestopfte Leichnam bildete eine perverse Mischung aus anthropologischem Studienobjekt und ethnologischem Anschauungsstück und war doch gleichzeitig weder das eine noch das andere. Dafür hatte Darder eine andere Qualität an ihm entdeckt: man hatte ihn wie ein Tier präpariert: »naturalizado como un animal«.[70] Damit nicht zufrieden, schrieb ihm Darder noch den Titel eines »Stammeshäuptlings«[71] zu, um den Unbekannten interessanter und damit teurer zu machen,

---

67 | Vgl. El País, 25. 4. 2004 (Jacinto Antón: Darder puso a la venta el hombre disecado en al año 1887 por un precio de 7500 pesetas).

68 | Vgl. El País, 30. 11. 1991 (Jacinto Antón: El doctor Dardenstein).

69 | Vgl. Exposición Universal de Barcelona: Catálogo, S. 150 (Photographien), 119 (Philippinen), 487 (Mumie) u. Exposición Universal de Barcelona: Año 1888 (einfache Produkte) sowie El País, 23. 12. 1991 (Jacinto Antón: Las tribulaciones de un naturalista incomprendido – zu Hagenbeck).

70 | Francesc Darder, zitiert nach El País, 30. 11. 1991 (Jacinto Antón: El negro del museo de Banyoles es un jefe de tribu robado de su tumba y disecado por un francés).

71 | Francesc Darder: Gran Museo de Historia Natural, S. 89 (»jefe de tribu«).

verdeutlichte damit aber vor allem, daß es ihm in erster Linie weder um Anthropologie noch Taxidermie, sondern schlicht ums Geschäft ging. Sein Museum unterschied sich denn auch von Einrichtungen gleichen Namens dadurch, daß seine »Besucher zum Kauf ermuntert« wurden.[72]

Es war daher wenig verwunderlich, daß Darder mit der scientific community nicht auf besonders gutem Fuß stand. Das lag nicht nur daran, daß er nichts von der Evolutionstheorie hielt. Vielmehr wehrte er sich gegen die systematische Strukturierung seiner Objekte, indem er an dem längst überholten Konzept der reinen Zusammenstellung von »Exzentrizitäten« festhielt.[73] Mit seiner chaotischen Ansammlung von Menschenteilen und wilden Tieren blieb sein ›museo‹ hinter der veränderten Komposition der großen europäischen Vorbilder weit zurück.

In Banyoles aber, wo Darder Ehrenbürger war, seit er dem örtlichen See zu einer ansehnlichen Fischzucht verholfen hatte, wurde für seinen kuriosen Nachlaß, den er der Stadt kurz vor seinem Tod spendete, ein Museum errichtet.[74] Die Direktoren und Kuratoren des Museum Darder sollten sein Erbe und die damit verbundene Ausstellungskonzeption über achtzig Jahre in Ehren halten, ehe beide El Negros wegen negativ in die Schlagzeilen gerieten. In dieser Auseinandersetzung versuchten Museum, Stadt und andere Vertreter der Auffassung, daß die Ausstellung El Negros legitim gewesen wäre und auch weiterhin möglich sein sollte, ihre Position mit einer Reihe von Argumenten zu rechtfertigen, unter denen die *Fama vom pädagogischen Ort* und die *Legende vom Kulturgut* besonders betont wurden.

Als *pädagogischer Ort* wurde das Museum Darder selbst von einigen Kritikern seiner Ausstellungspraxis bezeichnet. Allerdings wollten sie das nur für die Vergangenheit gelten lassen. Damals hätte keine andere Möglichkeit als die der Zurschaustellung existiert, um zu verdeutlichen, »daß es Personen anderer Rassen gibt«, während ein solches Verfahren heute überholt und damit nurmehr exotisch wäre.[75]

---

72 | El País, 23. 12. 1991 (Jacinto Antón: Las tribulaciones de un naturalista incomprendido – »Se animaba al visitante a comprar«).

73 | El País, 19. 5. 1992 (Jacinto Antón: El hombre disecado se exhibió por primera vez en París en 1831 con gran éxito, recién llevado de África – »excentricidades«).

74 | Vgl. Frank Westermann: El Negro, S. 172.

75 | El Punt, 12. 11. 1991 (Albert Soler: La carta del metge de Cambrils obre un debat sobre si cal treure del museu el negre dissecat – »que hi havia persones d'altres races«).

Dessen waren sich andere Auffassungen keineswegs sicher. Der Präsident der Hochschule für Medizin in Girona zum Beispiel hielt zwar nichts von der Zurschaustellung präparierter Leichen, wies aber darauf hin, daß es ja moderne Methoden zur Repräsentation von Rassenkörpern gäbe und schlug vor, die Menschenausstellung des Museums entsprechend zu erweitern (und so gewissermaßen noch lehrreicher zu machen) – etwa um »einen Chinesen« und andere »Beispiele verschiedener Rassen«.[76]

Eine andere Perspektive betonte, daß tote Körper schließlich nach wie vor auch an anderen Stellen ausgestellt würden. Das in diesem Zusammenhang vorgetragene Argument der religiösen Verehrung hätte nicht bis zur feierlichen Ausstellung der sterblichen Überreste des Heiligen Padre Pio in San Giovanni Rotondo warten müssen, um der Unterschiede zwischen Reliquienverehrung und Leichenschändung gewahr zu werden. Der Körper des toten Heiligen hatte nie den Umkreis seiner Kirche verlassen und war feierlich bestattet worden, um nach längerer Zeit vorübergehend zur Verehrung durch die Gläubigen gezeigt zu werden, die in ihm ein Zeichen ihres Vertrauens in die Auferstehung des Fleisches sahen.[77]

Das im selben Atemzug vertretene Mumienargument übersah, daß es sich auf im Zuge des europäischen Imperialismus geraubte sterbliche Überreste von Toten bezog, die gewaltsam aus ihren letzten Ruhestätten entfernt worden waren. Zutreffend war an diesem Argument zwar, daß in diesem Zusammenhang die Täter bis heute häufig nicht als Grabräuber kritisiert, sondern als Sammler geehrt werden – so wie etwa Ernst von Sieglin, der mit seinem aus der Produktion von ›Dr. Thompson's Seifenpulver‹ gezogenen Vermögen eine umfangreiche ägyptische Sammlung zusammentrug, der das Landesmuseum Württemberg eine seinem Andenken dienende Ausstellung unter dem Titel ›Ägyptische Mumien‹ widmete. So wurde denn auch in Banyoles gefragt, warum der Buschmann entfernt werden sollte, während ägyptische Mumien im Britischen Museum blieben. In dieser Hinsicht ließ man sich noch nicht einmal durch die Ausstellungspraxis beirren und sah als »einzigen Unterschied« zwischen »unserer« und anderen »Mu-

76 | El Punt, 13. 11. 1991 (Mònica Cabruja: El president del Collegi de Metges diu que tenir un negre dissecat al museu de Banyoles fa mal d'ull – »un xinès [...] i en general exemples de les diferentes races«).

77 | Vgl. Bruce Bennett: Dead Bodies on Display u. Welt online, 25. 4. 2008 (www.welt.de/welt_print/article1936327/Tausende_besuchen_Gebeine_von_Padre_Pio.html).

mien« nur, »daß sie vertikal steht und die anderen horizontal«.[78] Als ob den einen heute damit nicht wenigstens ein Rest an Pietät erwiesen würde, während die andere zum gänzlich entwürdigten Schaustück gemacht worden war; und als ob die einen nicht ursprünglich gemäß ihrer eigenen kulturellen Gepflogenheiten mumifiziert worden wären, während im anderen Fall fremde und gewaltsame Eingriffe einen aus dem Grab geraubten Leichnam zu einem ausgestopften Monster hergerichtet hatten.

Zu einem Hauptargument für die Ausstellung sollte schließlich ausgerechnet Darders Lob der auf den Leichnam El Negros angewandten Taxidermie werden. Seine einfache Variante meinte, das Problem des Museums durch eine schlichte Umwidmung lösen zu können. Alles dürfte so belassen werden, wie es war, wenn man es nicht länger als reale Zurschaustellung von Menschenteilen betrachtete, sondern zur Ausstellung von Ausstellungsgewohnheiten erklärte. Banyoles hätte kein »Horrormuseum«, sondern zeigte Darder als »Sohn seiner Zeit«.[79] Die von ihm zusammengetragene Sammlung müßte als zeitgenössische Präsentation »verschiedener Rassen und Kulturen« verstanden werden. Bezeichnenderweise fügte ein Vertreter dieser Position, Gemeinderat und Mitglied des Museumsausschusses, hinzu: »El Negro ist unser Eigentum und geht nur uns etwas an. Das Gerede über Rassismus ist absurd. Und außerdem gelten Menschenrechte nur für Lebende, nicht für Tote«.[80]

Eine komplexere Variante dieses Arguments bezog sich auf die Geschichte der Wunderkammern. Dazu mußte zwar einerseits unter der Hand eingestanden werden, daß das ›Museu Darder‹ tatsächlich

---

78 | Vgl. zum Beispiel der Mumienausstellung www.cab-artis.de/presse/mumien_sieglin.pdf) u. AVUI, 5. 3. 1997 (Xavier Barbé: Nobles intencions fora d'època – »mòmies al Museu Britànic«), AVUI, 3. 3. 1997 (Jordi Serrat, Xavier Baras: La sala del ›negre de Banyoles‹ es tancarà abans d'acabar el mes – »L'única diferència entra la nostra mòmia i la d'aquests museus és que està vertical, i les altres, horitzontals«).

79 | El País, 12. 11. 1991 (Elianne Ros: Un informe del museo de Banyoles se opone a que el negro disecado sea retirado – »museo de los horrores«) u. AVUI, 8. 2. 1992 (El negre de Banyoles i els Jocs – »fil del seu temps«).

80 | Zit. n. Neil Parson, Alinah Kelo Segobye: Missing Persons and Stolen Bodies, S. 247 (»this is a museum that shows different races and cultures«; »El Negro is our property. It's our business and nobody else's. The talk of racism is absurd. Anyway, human rights only apply to living people, not dead«).

an ein überkommenes Kuriositätenkabinett früherer Zeiten erinnerte. Der dadurch andererseits vermeintlich erzielte Gewinn sollte darin bestehen, El Negro zu einem künstlerischen Objekt erklären zu können. So jedenfalls argumentierte die Kunstwissenschaftlerin Maria-Josep Balsach, als sie den Präparator zur Schnittstelle zwischen Monstern der Natur und Objekten der Kultur erklärte, weil den einen durch die Tätigkeit des anderen künstlerischer Wert verliehen worden wäre. Die dahinter stehenden Ideen seien zwar historisch überholt, die Erinnerung an sie wäre aber so bewahrenswert, daß nicht mit »rassischen Überempfindlichkeiten« auf sie reagiert werden dürfte.[81]

Das Thema *Kulturgut* war damit bereits angesprochen. Es gilt in dieser Form freilich nicht nur für das ›Museu Darder‹. Im Zusammenhang mit ihren auf der Grundlage von Diskriminierung und Gewalt erlangten Exponaten anderer Kulturen einschließlich ihrer Vertreter sind die Museen aller kolonialen Metropolen und der mit ihnen verbundenen westlichen Welt Wunderkammern des Rassismus geblieben. Angelo Solimans geschändeter Körper war noch in einer deren Präsentationspraxis entsprechenden Form ausgestellt worden. Sarah Baartman war zwar nach ihrem Tod von der Sensation einer Freak-Show zum Objekt wissenschaftlicher Analyse gemacht worden, die aber in der Bestätigung eines Sammelsuriums rassistischer Vorurteile endete. Truganinis sterbliche Überreste wurden wie Raritäten in alle möglichen Museen verschleppt und ihr Skelett schließlich ohne eingehende rassenwissenschaftliche Untersuchung in einer Kiste verwahrt.[82] Wie El Negro galten sie alle als Bestandteile der Kultur der Leichenschänder, die mit ihnen ihre machtgepanzerte Neugier, ihre rücksichtslose Aufgeklärtheit und ihren wissenschaftlichen Ordnungssinn zur Schau stellten.

In Banyoles sollte der kulturelle Bezugspunkt in der taxidermischen Fertigkeit der Brüder Verreaux liegen, die den von ihnen präparierten Körper nach allen Regeln der Kunst ausgestopft hätten. So jedenfalls berichtete es ziemlich einhellig die Presse[83] und machte bereits damit El Negro unter der Hand aus einem geschändeten Leich-

---

81 | El Punt, 15. 11. 1991 (Maria-Josep Balsach: ›La Wunderkammer‹ del Museu Darder de Banyoles – »susceptibilitats racials«).

82 | Vgl. dazu die Beiträge von Iris Wigger u. Katrin Klein, Sabine Ritter und Antje Kühnast in diesem Band.

83 | Vgl. El País, 6. 11. 1993 (Jacinto Antón: El negro de Banyoles murió de una enfermedad pulmonar), AVUI, 7. 11. 1993 (Jordi Serrat: Un final per a la polèmica), El Punt, 6. 11. 1993 (Xavier Castillón: El betxuana del Darder podria haver mort d'una malaltia pulmonar als 27 anys).

nam zu einem kulturellen Exponat. Er verkörperte die Kunstfertigkeit der Verreauxs und galt als weltweit einziges erhaltenes Exemplar der Taxidermie am Menschen. Anstatt dies einschließlich der ununterbrochenen Ausstellungspraxis als besonderen Skandal zu empfinden, wurde es als Argument für deren Fortsetzung und für die Reklamation des Toten als kulturellem Eigentum verwandt.

Schon als die beiden Franzosen den von ihnen gestohlenen und geschändeten Leichnam zum ersten Mal in Paris ausstellten, benutzte die Presse eine sorgsam ausgewogene Sprache. Während bei den ebenfalls gezeigten Tieren auch die Art der Erlangung, nämlich das Jagen und das Sammeln, benannt wurde, fehlte dieser Hinweis für das Menschenexponat, bei dem nur auf das Präparieren hingewiesen wurde. Gleichzeitig berichtete man darüber, daß das eigens betont hergerichtete Geschlecht notdürftig bedeckt und der ›Betjouana‹ mit einigen Gegenständen ausgerüstet worden war.[84] Von diesen hatten sich Speer, Schild und Kopfbedeckung (vgl. Abb. 5.5a)[85] bis zur Ausstellung durch Darder und schließlich in Banyoles erhalten (vgl. Abb. 5.5b)[86], wo sie nach deren Skandalisierung eine skurrile Rolle spielen sollten.

Von Beginn an wurde der spätere El Negro einem mehr oder weniger gut gekleideten Publikum nackt präsentiert und damit die Distanz zwischen beiden hervorgehoben. Dabei wäre es, wie in der späteren Debatte betont wurde, wahrscheinlich gewesen, daß er, sollte er wirklich der von Darder erfundene Häuptling gewesen sein, »täglich Hose, Jacke, Hemd und Hut anzog«.[87] Seine ›Naturalisierung‹ hatte nicht nur in der auf ihn angewandten Präparationstechnik, sondern auch darin bestanden, ihn in das zeitgenössische Modell der Entwicklung der Menschheit einzupassen, aus dem es vor seiner Rückführung kein Entrinnen mehr geben würde. Während ihn der Kopfputz effeminierte, machten ihn Speer und Schild zum Wilden. In beiden Fällen wurde er damit nach den Maßstäben männlicher, weißer Wissenschaftlichkeit an die Natur herangerückt. Seine Ausstattungsstücke sollten keine andere Kultur repräsentieren, sondern eine niedrige Kulturstufe illustrieren.

---

84 | Vgl. Le Constitutionnel, 15. 11. 1831 (in englischer Version auf www.thuto.org/ubh/afhist/elnegro/eln07.htm)

85 | Abb. 5.5a: Francesc Darder: Gran Museo de Historia Natural, S. 85.

86 | Abb. 5.5b: El País, 5. 3. 1997.

87 | La Vanguardia, 2. 4. 2000 (Miquel Molina: Makane, biografía apócrifa el Negro – »se vestía cada mañana con pantalones, jaqueta, camisa y sombrero«).




Banyoles quiere a su negro

Las presiones internacionales hacen que el museo municipal deje de exhibir un bosquimano disecado

El bosquimano, junto a la colección de calaveras del Museo Darder.

Abb. 5.5 (a/b) Ausgestopfte Entwicklungslosigkeit: Repräsentationen ›El Negros‹

Als sich die Rückführung El Negros nach Botswana nicht mehr vermeiden ließ, wurden diese ursprünglichen Insignien der Primitivität als spanische Kulturgüter behandelt und eingezogen: zumindest die mit ihm verbundene »materielle Kultur sollte spanisches Eigentum bleiben«.[88] Vor allem der Speer hatte in der katalanischen Provinz als Erkennungszeichen für El Negro gedient. Gezwungen, ›seinen Schwarzen‹ aufzugeben, sicherte sich das Museum in Banyoles wenigstens dessen Utensilien, die dort bis heute verwahrt werden.[89]

Daß man sich mit El Negro dort von dem Kulturgut trennte, zu welchem ihn der katalanische Museumsverein während der Auseinan-

88 | Alinah Kelo Segobye: Missing Persons, Stolen Bodies and Issues of Patrimony, S. 15 (»Material culture was to remain Spanish property«).

89 | Vgl. El Punt, 7. 10. 2000 (David Brugué: Els ossos, enterrats i la resta, a les escombraries) u. Frank Westermann: El Negro, S. 187; im Jahr 2000 tauchte der Speer erneut auf dem Karnevalsplakat von Banyoles auf – vgl. El País, 4. 3. 2000 (El cartel del carnaval de Banyoles abre una nueva polémica).

dersetzungen erklärt hatte,[90] wurde auch dadurch dokumentiert, daß die Stadt Banyoles von der spanischen Zentralregierung jene Summe erhielt, die von Kritikern ursprünglich als Entschädigung für die unwürdige Ausstellung gefordert worden war und antirassistischen Projekten zur Verfügung gestellt werden sollte. Statt dessen flossen die 200 Millionen Pesetas in kulturelle Projekte in Banyoles, darunter nicht zuletzt in die Modernisierung des ›Museu Darder‹.[91]

Einen letzten irritierenden Höhepunkt erreichte die Vorstellung von El Negro als Kulturgut, als das Nationalmuseum für Anthropologie in Madrid, das mit dessen Rückführung beauftragt worden war, das Menschenpräparat der Verreauxs demontierte und auf das »reduzierte, was an ihm noch menschlich war [...]: Kopf, Haut und einige lange Knochen«. Alle ›kulturellen‹ Teile sollten in Spanien bleiben. Als Grund dafür wurde angegeben, das sei politisch sicher korrekter, als den Menschen in Botswana »ein Individuum ihrer Rasse« zu übergeben, das »wie ein Tier ausgestopft« worden war.[92]

Tatsächlich aber demonstrierten die Verantwortlichen ihren makaberen Anspruch auf alles, was an El Negro als künstlich angesehen werden konnte, und verbanden damit gleichzeitig den Versuch, das dadurch gekennzeichnete Anschauungsmaterial für die Kumpanei von Wissenschaft, Politik und Rassismus aus dem Verkehr zu ziehen. Denn auch El Negros Haut, Konglomerat aus natürlicher Herkunft, künstlicher Behandlung und ideologischer Farbgebung, wurde in Spanien zurückgehalten. »Was aussieht wie bemalte Pappe« wird seitdem im madrilenischen Museum aufbewahrt.[93] Was danach von El Negro noch übrig blieb, verließ Spanien nicht in einem Sarg, sondern in einer einfachen Holzkiste. Die Weigerung, die Geschichte El Negros als diskriminierende Entmenschlichung zu betrachten, setzte diese damit bis zum Schluß fort.

---

90 | Vgl. El Punt, 15. 3. 1997 (Els museòlegs catalans consideren que en cap cas es pot destruir el negre del Darder).

91 | Vgl. El País, 28. 4. 2000 (Banyoles recibirá 200 millones por devolver el guerrero disecado). Umgerechnet handelte es sich um ungefähr 1 200 000 Euro.

92 | El País, 29. 9. 2000 (Jacinto Antón: El negro de Banyoles ha sido desmontado para su traslado – »y reducido a lo poco que le quedaba de humano [...]: cabeza, pellejo y algunos huesos largos«, »un individuo de su raza disecado como un animal«).

93 | El País, 25. 4. 2000 (Jacinto Antón: El Negro de Banyoles se dejó la piel en Madrid – »que parece más bien cartón pintado«).

›Son of Africa‹

Daß die sterblichen Überreste El Negros Botswana in einer von allen Anzeichen der entwürdigenden Behandlung seiner Leiche gereinigten Form erreichten, machte den Prozeß rassistischer Leichenschändung, der dadurch ausgeblendet werden sollte, nur um so deutlicher. Der noch vor kurzem in Spanien ausgestellte Körper war auf wenige Knochen reduziert worden und die verglaste Öffnung in deren Behältnis gab den Blick auf einen Schädel frei, von dem die spanischen Wissenschaftler alle nicht knöchernen Teile sorgsam entfernt hatten (vgl. Abb. 5.6).[94] Sie demonstrierten damit ein Verfahren, das die Rassenwissenschaftler des 19. Jahrhunderts ihren Knochenlieferanten nahegelegt hatten und reduzierten El Negro auf jene Materialien, die von diesen so unermüdlich angefordert und gesammelt wurden, daß am Ausgang des 20. Jahrhunderts allein in Südafrikas Museen noch über zweitausend Skelette von Khoisans lagen.[95]

Auf diese Weise wurde der Tote ein weiteres Mal entindividualisiert. Nachdem die Verreauxs ihn vor Zeiten als Rassentypus hergerichtet hatten, nahmen die spanischen Anthropologen ihm das Aussehen, unter dem er zunächst in Banyoles einen zweifelhaften, dann durch weltweite Proteste einen wachsenden internationalen Bekanntheitsgrad gewonnen hatte. Hinzu kam, daß seine ethnische Identität umstritten blieb. Auch dafür war der vom europäischen Rassismus betriebene Typisierungsprozeß verantwortlich, der sich nicht für die Identitäten der anderen interessierte, sondern bemüht war, sie in willkürliche und uneinheitliche Rassenschemata einzuordnen, die El Negros mißhandelten Leichnam zu einem ›Körper mit vielen Rollen‹ machten.

Sie galten den spanischen Wissenschaftlern letztlich als so austauschbar, »daß ein Betjouana eine Art von Bosquimano (Buschmann) war«.[96] Umgekehrt erregte sich die katalanische Presse nicht nur darüber, daß ›El Negre‹ in Botswana »auf Kastilisch« als ›El Negro‹ begraben wurde, sondern monierte auch, daß dies womöglich am falschen Ort geschah, weil nicht klar sei, »ob er ein Betschuana aus Südafrika

94 | Abb. 5.6: La Vanguardia, 5. 10. 2000.

95 | Vgl. Sadiah Qureshi: Displaying Sarah Baartman, the ›Hottentot-Venus‹, S. 247.

96 | Neil Parsons: One Body Playing Many Parts, S. 19 (»that a Betjouana was a type of Bosquimano (Bushman)«).



Botswana recibe al negro de Banyoles con todos los honores y duras críticas a España

La policía rindió honores a los restos de El Negro en el ayuntamiento de Gaborone

■ Los restos del cadáver robado hace 170 años serán enterrados hoy. Miles de botswanos se agolparon ayer para ver los huesos de su compatriota y para expresar su malestar con el país que explotó la imagen disecada de su congénere

MIQUEL MOLINA
KIM MANRESA (fotos)
Enviados especiales

GABORONE. - Los restos del negro fueron observados ayer detenidamente por más personas de las que pasaban durante un año por el Museu Darder de Banyoles. Miles de botswanos se agolparon frente a las puertas del Ayuntamiento de Gaborone durante toda la tarde con un único objetivo: satisfacer su curiosidad. Escoltados por un fuerte destacamento militar, accedían a la capilla ardiente y se inclinaban sobre la mirilla del ataúd.

Al salir, sus comentarios expresaban cierta unanimidad: decepción, porque esperaban ver algo más que una calavera sin piel; rabia, por la aterradora historia de 170 años que irrumpía de golpe en sus vidas en un soleado día de verano. El negro, que será enterrado a primerísima hora de hoy en un parque de Gaborone, llegó al aeropuerto de la capital pasadas las doce del mediodía en una avioneta dispuesta por el Gobierno español. Unas horas antes había llegado a Johannesburgo en un vuelo de Iberia cuyos pasajeros no supieron nunca de la carga histórica que llevaba su avión. El féretro, de un metro de largo -España sólo ha entregado los huesos del africano-, fue trasladado hasta un furgón por soldados botswanos. El ministro de Exteriores pronunció una frase que resumió la historia del hombre arrancado de su tumba en 1830: "Tiene derecho a esperar su resurrección bajo tierra, como todo el mundo".

La llegada al Ayuntamiento ya hacía presagiar una recibida multitudinaria y sorprendente: cientos de personas hacinadas en el acceso cantando a ratos el himno nacional de Botswana, algunos arcos y flechas y una inquietante pancarta: "¿Es demasiado tarde para el negro, un post-mortem?" La pancarta fue retirada por la policía porque, además de curiosidad, había en el ambiente una alta carga de tensión. Sobre las cuatro de la tarde, los estudiantes acudieron en masa y obligaron a la policía a formar un fuerte cordón de protección. A la salida, un grupo de medio centenar

Continúa en la página siguiente

Miles de ciudadanos hicieron largas colas para acceder a la capilla ardiente

Abb. 5.6 Das Gesicht des Rassismus: Blick in ›El Negros‹ Sarg

oder ein Buschmann aus Botswana« wäre.[97] Außerdem wurde darauf hingewiesen, daß ›El Negro‹ als »Buschmann-Krieger« keinesfalls schwarz gewesen sei, sondern eine »gelbliche Haut« gehabt habe und daß seine Beisetzung als ›Son of Africa‹ in einem Land, dessen ältere Bewohner jedenfalls kein Englisch sprächen, merkwürdig wäre.[98]

Mit einem Mal schien der in Banyoles betriebene rassistische Mummenschanz vergessen und fühlten sich die ›weißen‹ Journalisten bemüßigt, die ›schwarzen‹ Gebräuche mit ihrem überlegenen Wissen zu konfrontieren – der Beschuldigung des Rassismus begegneten sie,

97 | El Punt, 5. 10. 2000 (David Brugué: En pau descansi – »en castellà«) u. La Vanguardia, 3. 10. 2000 (Miquel Molina: El Negro de Banyoles vuelve hoy a África para ser enterrado el jueves – »si fue un bechuana de Sudáfrica o un bosquimano de Botsuana«).

98 | AVUI, 6. 10. 2000 (Àfrica, 1830: »guerrer boximà«), El Punt, 6. 10. 2000 (David Brugué: Més groc que negre – »pell groguenca«), La Vanguardia, 7. 10. 2000 (Miquel Molina: El hijo de África tiene visita).

indem sie sie umdrehten.[99] Ethnizität erschien ihnen plötzlich als ebenso wichtige wie komplexe Angelegenheit, die sie nicht nur sprachlich, sondern auch religiös und politisch sensibel machte. Die Beisetzung sei nicht multikonfessionell sondern christlich geprägt gewesen und habe »viel von Jesus gehandelt, von dem der arme Betschuana in seinem Leben wenig gehört haben dürfte«.[100]

Außerdem habe bei der Beerdigung eine »sichtbare Präsenz des Volkes der Buschmänner« gefehlt, was darauf zurückzuführen sei, »daß Botswana den historischen Konflikt mit den kleinen Leuten aus der Kalahari noch nicht gut gelöst hat«.[101] Daß die Basarwa in Botswana noch immer als Menschen aus der Vergangenheit diskriminiert und kulturell vor allem dadurch bestimmt werden, was ihnen angeblich fehlt,[102] wurde ungeniert dazu genutzt, von der Warte jener Menschenrechte aus, die für El Negro noch vor kurzem für obsolet erklärt worden waren, dessen Behandlung in Botswana zu kritisieren. Die Überreste eines ›gelblichen Mannes‹ als ›El Negro‹ zu beerdigen, galt als ebenso unaufgeklärt, wie dessen Beisetzung als ›Son of Africa‹ mit christlichen Ritualen als chauvinistisch.

Noch nachdem internationaler öffentlicher und diplomatischer Druck Spanien gezwungen hatte, die sterblichen Überreste El Negros zurückzugeben, wollte man nicht auf jene suprematistische Definitionsmacht verzichten, die aus kolonialer Gewalt und rassistischer Politik erwachsen war und sie begleitet hatte. Die Wissenschaftler, die die Leiche vor ihrer Rücksendung ein zweites Mal, jetzt in umgekehrter Richtung, präparierten, beanspruchten die Entscheidungsgewalt darüber, was als menschliche Überreste gelten sollte und was nicht. Viele der Journalisten, die anschließend über die Repatriierung und Beisetzung berichteten, reklamierten einen Moral wie Wissen betreffenden überlegenen Standpunkt.

Sie setzten damit fort, was die Brüder Verreaux durch ihren Lei-

---

99 | Vgl. Neil Parsons: One Body Playing Many Parts, S. 28 (»fire was fought with fire, one accusation of racism was countered by another«).

100 | El País, 6. 10. 2000 (La OEA acusa a España de haber tratado el Negro como una atracción: »una liturgia cristianoecuménica«) u. El País, 5. 10. 2000 (El Negro duerme en tierra africana: »mencionaron mucho a Jesús, del que el pobre bechuana poco habría oído hablar en vida«).

101 | El País, 6. 10. 2000 (El Negro regresa a la tumba: »presencia visible del pueblo bosquimano«, »que Botsuana no tiene muy bien resuelto su conflicto histórico con la pequeña gente del Kalaharia«).

102 | Vgl. Kenneth Good: The Only Good Bushman u. Sidsel Saugestad: The Inconvenient Indigenous, S. 104ff.

chenraub eingeleitet hatten und was von Francesc Darder mit seiner Ausstellungspraxis tradiert und von den Honoratioren in Banyoles verteidigt worden war. Der ›carnaval oscuro‹ der dortigen Bevölkerung war gewissermaßen die populistische Probe auf die Fortdauer rassistischer Stereotype und Stimmungen, mit deren Hilfe sie auf dem Besitz an ›ihrem cacau‹ bestanden.

Insofern haben Neil Parsons und Alinah Kelo Segobye das Gefühl derjenigen, die El Negro nach seiner Ankunft in Botswana die letzte Ehre erweisen wollten und dabei nur seinen Schädel sehen konnten, zu Recht als »Horror« gedeutet.[103] Er resultierte aus dem durch ein kleines Fenster in einer einfachen Holzkiste möglichen Blick auf die Geschichte und die Dimensionen des europäischen Rassismus und dessen Beharrungskraft (vgl. Abb. 5.6). Um einen der vielen Orte zu bezeichnen, wo er zu Hause war und ist, darf man seinen Schauplatz nicht, wie es eine der zwiespältigsten ›weißen‹ Erzählungen tut, nach Afrika und ins ›Herz der Finsternis‹ verlegen. Das wirkliche Grauen rührt weder vom Blick der Europäer auf angebliche Wilde noch von demjenigen in ihr eigenes Ich her. Es entspringt dem Blick auf die Methoden und Resultate des weißen Suprematismus. In Banyoles und anderswo ist es bis heute heimisch.

Literatur

Bennett, Bruce: Dead Bodies on Display: El Negro in Cross-Cultural Perspective. In: Pula. Botswana Journal of African Studies, 16, 2002, 1, S. 8 – 13.

Beusterien, John: An Eye on Race. Perspectives from Theater in Imperial Spain. Cranbury: Rosemont Publishing & Printing Corp. 2006.

Blanchard, Pascal, Nicolas Bancel, Sandrine Lemaire: Les zoos humains: les passage d'un ›racisme scientifique‹ vers un ›racisme populaire et colonial‹ en Occident. In: Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines. Hg. v. Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo, Sandrine Lemaire. Paris: La Découverte 2002, S. 63 – 71.

Burke, John G.: The Wild Man's Pedigree. Scientific Method and Racial Anthropology. In: The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism. Hg. v. Edward

103 | Neil Parsons, Alinah Kelo Segobye: Missing Persons and Stolen Bodies, S. 250 (»horror«).

Dudley, Maximillian E. Novak. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 1972, S. 259 – 280.
Darder, Francesc: Gran Museo de Historia Natural (englische Übersetzung auf: www.thuto.org/ubh/afhist/elnegro/eln01.htm).
Davies, Caitlin: The Return of El Negro. Johannesburg: Penguin Books 2003.
Donoghue, Eddie: Black Breeding Machines. The Breeding of Negro Slaves in the Diaspora. Bloomington: AuthorHouse 2008.
Dreesbach, Anne: Gezähmte Wilde. Die Zurschaustellung ›exotischer‹ Menschen in Deutschland 1870 – 1940. Frankfurt etc.: Campus 2005.
Estudi de l'home del Museu Darder (unveröffentlichte Studie; englische Zusammenfassung: El Negro: post-mortem report, http://ubh.tripod.com/afhist/elnegro/eln-pm.htm).
Exposición Universal de Barcelona: Catálogo General Oficial. Barcelona: Sucesores de N. Ramirez 1888.
Exposición Universal de Barcelona: Año 1888. Clasificación de productos. Barcelona: Sucesores de N. Ramirez 1888.
Fanon, Frantz: Schwarze Haut, weiße Masken. Frankfurt: Syndikat 1980 (1. Aufl. 1952: Peau noire, masques blancs).
Fauvelle-Aymar, François-Xavier: L'invention du Hottentot. Histoire du regard occidental sur les Khoisan (XV^{e} – XIX^{e} siècle). Paris: Publications de la Sorbonne 2002.
Firla, Monika: Verkörpert uns Soliman? Oder: Hat er seine Haut selbst gespendet? (www.tanzhotel.at/Deutsch/Angelo_Soliman/Firla.htm).
Fra Molinero, Baltasar: La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro. Madrid etc.: Siglo Veintiono de España Editores 1995.
Friedman, John Block: The Monstrous Races in Medieval Art and Thought. Korrig. Aufl. Syracuse: Syracuse University Press 2000 (1. Aufl. 1981).
Garland-Thomson, Rosemarie: Du prodige à l'erreur: les monstres de l'Antiquité à nos jours. In: Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines. Hg. v. Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo, Sandrine Lemaire. Paris: La Découverte 2002, S. 38 – 48.
Gewecke, Frauke: Wie die neue Welt in die alte kam. Stuttgart: Klett-Cotta 1986.
Good, Kenneth: The Only Good Bushman... In: Pula. Botswana Journal of African Studies, 16, 2002, 1, S. 52 – 56.

Guenther, Mathias Georg: From ›Brutal Savages‹ to ›Harmless People‹: Notes on the Changing Western Image of the ›Bushmen‹. In: Paideuma, 26, 1980, S. 123 – 140.

Hoßfeld, Uwe: Geschichte der biologischen Anthropologie in Deutschland. Von den Anfängen bis in die Nachkriegszeit. Stuttgart: Steiner 2005.

Hund, Wulf D.: Rassismus. Bielefeld: transcript 2007.

—: Die weiße Norm. Grundlagen des Farbrassismus. In: Cuerpos Anómalos. Hg. v. Max S. Hering Torres. Bogotá: Universidad National de Colombia 2008, S. 171 – 203.

Jahoda, Gustav: Images of Savages. Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture. London etc.: Routledge 1999.

Johnson, David: Representing the Cape ›Hottentots‹. From the French Enlightenment to the Post-apartheid South Africa. In: Eighteenth-Century Studies, 40, 2007, 4, S. 525 – 552.

Jordan, Winthrop D.: White Over Black. American Attitudes Toward the Negro 1550 – 1812. Chapel Hill: University of North Carolina Press 1968.

Jung, Carl: Kaross und Kimono. ›Hottentotten‹ und Japaner im Spiegel des Reiseberichts von Carl Peter Thunberg (1743 – 1828). Stuttgart: Steiner 2002.

Kern-Foxwarth, Marylin: Aunt Jamima, Uncle Ben, and Rastus. Blacks in Advertising, Yesterday, Today, and Tomorrow. Westport etc.: Praeger 1994.

Le Constitutionnel, Journal du Commerce, Politique et Litteraire, 1831, 319 (englische Übersetzung www.thuto.org/ubh/afhist/elnegro/eln07.htm).

Malchow, Howard L.: Gothic Images of Race in Nineteenth-Century Britain. Stanford: Stanford University Press 1996.

McGuire, Randall H.: The Sanctity of the Grave: White Concepts and American Indian Burials. In: Conflict in the Archeology of Living Traditions. Hg. v. Robert Layton. London: Unwin Hyman 1989, S. 167 – 184.

Menninger, Annerose: Die Macht der Augenzeugen. Neue Welt und Kannibalen-Mythos, 1492 – 1600. Stuttgart: Steiner 1995.

Molina, Miquel: More Notes on the Verreaux Brothers. In: Pula. Botswana Journal of African Studies, 16, 2002, 1, S. 30 – 36.

Moravia, Sergio: Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung. München: Carl Hanser Verlag 1973 (1. Aufl. 1970: La Scienza dell'Uomo nel Settecento).

Morris, Alan G.: Trophy Skulls, Museums and the San. In: Miscast. Hg. v. Pippa Skotnes. Cape Town: University of Cape Town Press 1996, S. 67 – 79.

Museu Darder: 80 anys a Banyoles. Banyoles: Museu Darder 1996.

Nederveen Pieterse, Jan: White on Black. Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture. New Haven etc.: Yale University Press 1992. (1. Aufl. 1990: Wit over Zwart: Beelden van Afrika en Zwarten in de Westerse Populaire Cultur).

Parsons, Neil: ›Clicko‹. Franz Taaibosch, South African Bushman, Entertainer in England, France, Cuba, and the United States, 1908 – 1940. In: Africans on Stage. Studies in Ethnological Show Business. Hg. v. Bernth Lindfors. Bloomington etc.: Indiana University Press 1999, S. 203 – 227.

—: One Body Playing Many Parts – le Betjouana, el Negro, and il Bosquimano. In: Pula. Botswana Journal of African Studies, 16, 2002, 1, S. 19 – 29.

—, Alinah Kelo Segobye: Missing Persons and Stolen Bodies: The Repatriation of El Negro to Botswana. In: The Dead and Their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice. Hg. v. Cressida Fforde, Jane Hubert, Paul Turnbull. New York: Routledge 2002, S. 245 – 255.

Pieken, Gorch: Menschenhaut als Exponat – der Fall El Negro. In: Haut. Hg. v. Christine Hanke, Regina Nössler. Tübingen: Konkursbuch 2003, S. 127 – 130.

Pilgrim, David: The Tom Caricature. In: Jim Crow Museum of Racist Memorabila (www.ferris.edu/news/jimcrow/tom/).

Pula. Botswana Journal of African Studies. Special Issue: El Negro and the Hottentot Venus: Issues of Repatriation, 16, 2002, 1.

Qureshi, Sadiah: Displaying Sarah Baartman, the ›Hottentot-Venus‹. In: Historical Science, 42, 2004, S. 233 – 257.

Segobye, Alinah Kelo: Missing Persons, Stolen Bodies and Issues of Patrimony: the El Negro Story. In: Pula. Botswana Journal of African Studies, 16, 2002, 1, S. 14 – 18.

Regal, Wolfgang, Michael Nanut: Ein Beitrag zur Selbsterkenntnis des Menschen. Das Panoptikum und Menschenmuseum des Hermann Präuscher im Prater. In: Ärzte Woche, 20, 2006, 49 (www.aerztewoche.at/viewArticleDetails.do?articleId=5582).

Riepe, Regina und Gerd: Du Schwarz – ich weiß. Bilder und Texte gegen den alltäglichen Rassismus. Wuppertal: Peter Hammer 1992.

Sauer, Walter: Angelo Soliman. Mythos und Wirklichkeit. In: ders. (Hg.): Von Soliman zu Omufuma. Afrikanische Diaspora in Öster-

reich. 17. bis 20. Jahrhundert. Innsbruck etc.: Studienverlag 2007, S. 59 – 96.

Saugestad, Sidsel: The Inconvenient Indigenous. Remote Area Development in Botswana, Donor Assistance, and the First People of the Kalahari. Borås: The Nordic Africa Institute 2001.

Schuster, Gabriele: Der ›Mohr‹ als Schauobjekt im k. k. Naturalienkabinett Wien. In: Fremde Erfahrungen. Asiaten und Afrikaner in Deutschland, Österreich und in der Schweiz bis 1945. Hg. v. Gerhard Höpp. Berlin: Das Arabische Buch 1996, S. 97 – 108.

Solana, Joan: El Negre de Banyoles. L'història d'una polèmica internacional. Barcelona: Editorial Planeta 2001.

Turner, Patricia A.: Ceramic Uncles and Celluloid Mammies. Black Images and Their Influence on Culture. Charlottesville: University of Virginia Press 2002.

Vignolo, Paolo: De los seres plinianos al mito del homunculus. El enanismo en la contrucción de un sujeto moderno. In: Cuerpos Anómalos. Hg. v. Max S. Hering Torres. Bogotá: Universidad National de Colombia 2008, S. 29 – 64.

Westermann, Frank: El Negro. Eine verstörende Begegnung. Berlin: Christoph Links 2005 (1. Aufl. 2004: El Negro en ik).

Wyk Smith, Malvern van: ›The Most Wretched of the Human Race‹. The Iconography of the Khoikhoin (Hottentots) 1500 – 1800. In: History and Anthropology, 5, 1992, 3/4, S. 285 – 330.

Zimmerman, Andrew: Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany. Chicago etc.: University of Chicago Press 2001.

›In the interest of science and of the colony‹. Truganini und die Legende von den aussterbenden Rassen

Antje Kühnast

»Wo der gesittete Europäer mit Völkern auf niederer Stufe zusammengestoßen ist, folgte meistens ein [...] Aussterben der farbigen Menschen [...]. Die Geschichte von [...] Tasmanien bietet uns die beste Gelegenheit, den traurigen Hergang eines solchen Racentodes bis in alle pathologischen Einzelheiten zu verfolgen«.[1] Solche und ähnliche Auffassungen wurden um 1870 nicht nur in Deutschland einer breiten interessierten Öffentlichkeit vermittelt. Während Wissenschaftler weltweit die Probleme des ›Rassentodes‹ diskutierten, lebte Truganini unter lebensfeindlichen Bedingungen im Oyster Cove Reservat in der Nähe Hobarts. Der sich parallel zu ihrem Leben abspielende Diskurs über das Aussterben primitiver Rassen ordnete ihr die Rolle der letzten Repräsentantin der tasmanischen Aborigines zu.

Truganinis Biographie spiegelt diverse Facetten der tasmanischen Kolonialgeschichte wider, deren Rahmenbedingungen die expansionistischen Interessen des britischen Empires setzten. Dessen Inbesitznahme Tasmaniens begann 1803 mit der Errichtung eines Außenpo-

1 | Oscar Peschel: Nekrolog der Tasmanier, S. 145. Der Beitrag, eine Besprechung von James Bonwick: The Last of the Tasmanians, erschien ohne Angabe des Verfassers in der Zeitschrift ›Das Ausland‹ und wurde vermutlich vom Herausgeber Peschel verfaßt, der Besprechungen ausländischer Veröffentlichungen vornahm – vgl. Friedrich von Hellwald: Oscar Peschel, S. 21ff.

stens der australischen Gefängniskolonie.[2] Truganini wurde 1812 in diese Machtverhältnisse hineingeboren, deren mörderische Realität ihre Handlungsoptionen bestimmte. Ihre ersten Erfahrungen mit der europäisch geprägten Zivilisation gestalteten sich wie viele der verheerenden Kontakte zwischen Europäern und Aborigines. Ihr Volk wurde überfallen, ihre Mutter und ihr Partner wurden ermordet, die Schwester verschleppt und versklavt.[3] Das soziale Gefüge der Nuennone von Bruny Island wurde durch Mord, Vergewaltigung, Enteignung und Vertreibung zerstört.

Mit der zunehmenden britischen Besiedelung in den 1820er Jahren entwickelte sich der ›Black War‹, in dessen Verlauf Kopfgelder für gefangene Aborigines ausgesetzt wurden.[4] Gegen die sich verteidigenden Eigentümer Tasmaniens sollte 1830 eine Generalmobilisierung weißer Männer die »Herauspressung«[5] aller Aborigines aus ihren angestammten Lebensbereichen bewirken. Zu diesem Zeitpunkt war die weiße Bevölkerung auf über dreiundzwanzigtausend Köpfe angewachsen. Gleichzeitig hatten sich die Schafe, die auf dem Land der Aborigines weideten, auf eine Million vermehrt.[6]

Um die autochthone Bevölkerung zusammenzutreiben, marschierte eine Kette von Bewaffneten, die ›Black Line‹, über die ganze Insel und legitimierte damit zumindest indirekt die alltägliche mörderische Praxis der Soldaten, Siedler und Sträflinge. Obwohl es seitens der Regierung Bemühungen gab, die Tasmanier vor der physischen Vernichtung zu retten, wurde die Kolonisierung so endgültig zum »genozidalen Projekt«. Gouverneur George Arthur sah darin immerhin den positiven Nebeneffekt einer sozialen Vereinigung der Kolonie über bestehende Klassengrenzen hinweg – denn schließlich hatten, wie besorgte australische Kolonisten offizielle Stellen wissen ließen,

---

2 | Vgl. Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 73.

3 | Vgl. Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 217; siehe auch dies.: Trugernanner u. Norman J. B. Plomley: Friendly Mission, S. 49.

4 | Vgl. Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 102 u. James Bonwick: The Last of the Tasmanians, S. 84 (Kopfgeld); zum Black War und zur Black Line siehe ebda. S. 73 – 123, Norman J. B. Plomley: Friendly Mission, S. 27 – 32, ders.: The Aboriginal/Settler Clash in Van Diemen's Land; vgl. auch Henry Reynolds: An Indelible Stain, S. 67 – 78 und John Cove: What the Bones Say, S. 30f.

5 | Thomas Dove: Moral and Social Characteristics of the Aborigines of Tasmania, S. 247 (»extrusion from their native land«) u. Henry Reynolds: An Indelible Stain, S. 61 (Guerillakrieg).

6 | Vgl. Ann McGrath: Tasmania, S. 315.

»demokratische Vorstellungen in der Kolonie schon tiefe Wurzeln geschlagen«.[7]

Parallel zum ausgerufenen Kriegsrecht wurde eine zerstörerische Doppelstrategie der ›Versöhnung‹ verfolgt. George Augustus Robinson, emigrierter Maurer und Laienprediger, erbot sich, die vor der Black Line fliehenden oder sich zur Wehr setzenden verbleibenden Tasmanier ›einzusammeln‹. Sein erklärtes Ziel dabei war, sie durch christliche Zivilisierungsmaßnahmen vor dem Mob der Militärs und Siedler zu retten.[8] Eine Gruppe junger Tasmanier und Tasmanierinnen – unter ihnen die knapp zwanzigjährige Truganini – half ihm, sich den Weg durch unbekanntes Terrain zu bahnen und sein Versöhnungsgebot zu unterbreiten. Diese ›friendly mission‹ währte sieben Jahre und endete 1835 damit, daß die über zweihundert Angehörigen unterschiedlicher Gruppen von Aborigines, die auf sie eingegangen waren, in den folgenden vier Jahrzehnten in verschiedenen insularen Reservaten zivilisatorisch verwaltet und zugrundegerichtet wurden. Sie starben im Verlauf der Zeit an elenden Lebensbedingungen, Hunger, Krankheit und den Folgen diverser dekulturalisierender Maßnahmen.[9]

Daß dies für Truganini nicht die einzige mögliche Option war, zeigte sich, als sie Anfang der 1840er Jahre zusammen mit anderen Robinson nach Victoria folgte, um ihn bei der Befriedung der dortigen Aborigines zu unterstützen. Ein Teil der Gruppe, darunter auch Truganini, versuchte dann aber, zu einem freien Leben zurückzukehren und sich in einer Art von ›Guerillataktik‹ gegen die weißen Siedler zu wehren. Sie bewaffneten sich, steckten Schäferhütten in Brand und verwundeten Viehhüter. Schließlich töteten sie zwei Walfänger. Im anschließenden Prozeß wurden die beteiligten Männer Tunnerminnerwait und Maulboyheenner zum Tod verurteilt und gehängt. Die

---

7 | Vgl. Henry Reynolds: An Indelible Stain, S. 49 – 78 (Alltag), Ann Curthoys: Genocide in Tasmania, S. 246 (»genocidal project«), John Cove: What the Bones Say, S. 30 (Arthur), John Macarthur an Commissioner John Thomas Bigge, zit.n. John Gascoigne: The Enlightenment and the Origins of European Australia, S. 36 (»democratic feeling has already taken deep root in the Colony«).

8 | Zur ›conciliation‹ oder ›friendly mission‹ genannten Politik der ›Versöhnung‹ siehe Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 124 – 173, Norman J. B. Plomley: Friendly Mission u. zeitgenössisch James Bonwick: The Last of the Tasmanians, S. 210 – 285.

9 | Vgl. Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 182 – 221, Norman J. B. Plomley: Friendly Mission, ders.: Weep in Silence.

Frauen wurden nach Tasmanien zurückgebracht.[10] Von da an scheint Truganini sich in ihr Schicksal gefügt zu haben. Zu ihm gehörte, daß sie die schlechten Lebensbedingungen im Reservat ertrug und miterlebte, wie dessen Bewohner nach und nach dahinstarben.

Als Überlebende solcher Art kolonialer Fürsorge verbrachte Truganini ihren Lebensabend in Hobart. Sie galt als Letzte ihrer Rasse und wurde dadurch zum begehrten Objekt des zeitgenössischen wissenschaftlichen Rassismus. Sie wußte, daß dessen Vertreter auf ihr Ableben warteten, um sich ihres Leichnams zu bemächtigen und bat kurz vor ihrem Tod 1876 eindringlich darum, nicht zerschnitten zu werden.[11]

Trotzdem stießen Besucher, die zwischen 1904 und 1947 das Museum in Hobart aufsuchten, am Eingang des Aborigine-Saals auf eine Vitrine, in deren Mitte ein Skelett zu sehen war (vgl. Abb. 6.1).[12] Es stand leicht erhöht auf einem Podest, an dem eine Schrifttafel verkündete: »Lallah Rooke = Truganini. Die letzte tasmanische Ureinwohnerin«.[13] Die Vitrine war als rassistisches Mausoleum angelegt, das die weiße Siedlergesellschaft den ihrer Auffassung nach ausgestorbenen Aborigines errichtet hatte. Freilich sollte es weniger deren Andenken bewahren, als vielmehr die Kolonisten und ihre Nachkommen als ihre Erben legitimieren.

Die doppelte Namensgebung reflektierte die Ambivalenz des europäischen Rassismus. Ihm erschien Wildheit sowohl als Zustand unentfremdeten Lebens als auch als Ausdruck mangelnder Zivilisation. Im Fall Truganinis kam die damit verbundene Romantik dadurch zum

---

10 | Vgl. Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 197, Anne Bickford: Superb Documentary or Racist Fantasy, S. 14 u. Joseph Toscano: Lest we forget.

11 | Vgl. The Mercury, 11. 5. 1876 (The Funeral of Truganini – »Don't let them cut me, but bury me behind one of the mountains«).

12 | Abb. 6.1: Werbung für den Besuch des Tasmanischen Museums in The Tasmanian Mail, 24. 6. 1905, S. 19 (die Abb. wurde mir von der Tasmanian State Library zur Verfügung gestellt).

13 | Vgl. Abb. 6.1, Schrifttafel zum Skelett (»Lallah Rooke = Truganini The Last Tasmanian Aboriginal«). Zur Namensgebung siehe Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 184 u. dies.: The Struggle for Trukanini, S. 155; der Name wurde für Truganini in ihren späten Lebensjahren vielfach öffentlich benutzt – vgl. z.B. The Mercury, 11. 5. 1876 (The Funeral of Truganini) u. 13. 5. 1876 (Summary for Europe) oder Norman J. B. Plomley: Weep in Silence, S. 188.



JUNE 24, 1905. THE TASMANIAN MAIL. 19

LAND SETTLEMENT IN TASMANIA.

A good deal was said during last session of Parliament about all the best land in Tasmania having been selected; but this does not seem to be the opinion of the Minister of Lands (Hon. J. Heazlett) upon his return from having made a tour of the remoter districts, especially in regard to the North-West Coast. He says he was surprised to find the large amount of first-class agricultural land still available for selection, particularly in the Wellington and Burnie districts, extending as far back as the Arthur River. As to the present condition of selectors generally, he found them, with possibly exceptions here and there, getting on remarkably well. He is, however, much impressed with the necessity for more roads to enable the settlers to get their produce out. The present Government are spending as much of the Crown lands revenue as they possibly can in this direction, especially among the back blocks. More money has been spent in this way during their year of office than ever in one year before, being convinced that more good can be done in this way than in any other towards aiding small farmers and selectors. The prospects of the settlers becoming permanent, producers must be the chief consideration.

Of course, these purchasers of Crown lands must be adapted to the life, and with some knowledge of the work involved. Given these qualifications, we all know that the pioneers of the State, under far more adverse conditions as regards available markets, freights, and other things, made their piles from such beginnings. Often in Tasmania, as in the other States, selections have been taken up in a particular district with a certain proportion of the settlers qualified to show by their example how to carry on operations of clearing and working the land in the most suitable way. A very man of intelligence and industrious has often gone on the land and succeeded, but in all such cases the inexperienced had the advantages of the experience of their neighbours, and the ability to learn being on a holding of their own acquirement, on which they had to work for a living, they could not have had a better means of instruction. The amount of capital required is not large, while the effort given a chance of securing homes, and eventually leading the most independent of lives.

The need of roads or some improved means of transit from inland parts is, at present, very great. It is a pity to see so much splendid myrtle logs burnt and destroyed, which, if it could be got out, would realise substantial prices. Mr. Hean, when the question was put to him, admitted that laying down of light tramways for horse or other traction would prove an infinite boon to such a district; that it would hasten settlement, and the development and general prosperity of that part of the country by leaps and bounds. Valuable timber now being destroyed could then be brought out and turned into money.

Some recent selectors on the North-West Coast have done immensely well. Mr. Hean learnt of one man about a dozen miles from Wynyard, towards Arthur River, who obtained a 320 acre block at £1 per acre five years ago. By scrubbing and burning he managed to get over the most of it, and sowed grass around the logs and great trees, the latter being still so thick on the ground that it was a wonder how the stock got among them to feed; but they did, and thrived. He also put a dead-wood fence around the holding. For this property the owner recently refused £15 an acre! Most of these lands are unsuitable for orcharding, on account of the great depth of volcanic soil before the clay is reached, if it is to be reached at all in many instances; but for growing general farm crops and dairying, it is marvellously productive land. In places the rich chocolate soil goes down 120'. Now that the poultry expert is made more available to visit country districts settlers on such land could be shown how to also make a good deal out of poultry-raising and egg-production, combined with other lines.

Public Works Tenders. — The following tenders have been accepted by the Department of Public Works:—Public Works Execution Act, 1903.—Bridge over Strathallen Rivulet, at the Willows, Edward Grubb, £30 12s. 3d. Public Works Execution Act, 1904.—Road from Main-road to Brakey's and others: E. P. Carroll, £44 10s. Road, Stewart-road, east of Chasm Creek: Von Ellen and Johnston, £201 5s. 3d. Road, Ferrington to Fotcher's Bay: Sydney Pregnell, £43 7s. 1d. Road from Wedge Bay to selections of Little, Price, and others: Woolley and Vanneworth, £38 4s. 5d. Crown Lands Act, 1903.—Road, district of Flowerdale, to selections of H. Ford and others: Samuel Twamley, £50. Road, district of Abbotsbum and Bradworthy, to G. Sears's selection (formerly Wright's): A. E. Woolley, £47. Road, district of Trowutta, to selections of Alex. Beattie: W. J. Bilson, £57 18s. Road, district of Knaveshire and Staverton, to selections of T. Elliott and others: Thomas Elliott, £72 10s. 1d. The time for notice of acceptance of Thomas McGrath's tender for road, Stewart-road, east of Chasm Creek, in 'Gazette' of March 29, 1905, is hereby cancelled.

* An Absolutely Unique Exhibit. *

TASMANIAN MUSEUM AND ART GALLERY.—THE LAST OF A RACE.

WOUREDDY, A Tasmanian Warrior of the Brune Island Tribe.

LALLAH ROOKH OF TASMANIA

THE LAST TASMANIAN HEROINE.

1. Truganini as a young woman. 2. Bessy Clarke. 3. Truganini in her later days. 4. Woureddy, husband of Truganini. 5. Cast of Truganini's face, taken after death. 6. Tasmanian aboriginal shell necklace. 7. Skeleton of Truganini. 8. Governor Davey's proclamation. 9. Bags made by the Tasmanian aboriginals. 10. Models of a Tasmanian aboriginal canoe. 11. Cast of Woureddy. 12. Waddies or Throwing Sticks made and used by the Tasmanian aboriginals. 13. Rugs made by the Tasmanian aboriginals. 14. Spears. 15. Stone implements. 16. An old gum tree at Hatton-park, showing the old cuts for climbing made by stone axes. 17. A Native Stone Quarry at Mother Mawbray. 18. Stone axes made and used by the Tasmanian aboriginals. 19. Rounded Stones used by the aboriginals for making their axes. 20. A collection of stone axes. Beattie, photo.

Abb. 6.1 Eine Gedenkstätte des Rassismus: Ausstellungsvitrine im tasmanischen Museum

Ausdruck, daß der ›Versöhner‹ Robinson, der den von ihm in die Reservate gelockten Aborigines neue Namen gab, Truganini nach Lallah Rookh benannte. So hieß die schöne Tochter des Moguls von Indien aus Thomas Moores gleichnamigem Werk, das 1817 erschienen und begeistert rezipiert worden war. Es vermittelte vor dem Hintergrund einer banalen Liebesgeschichte orientalistische Phantasien. Deren

Verbindung mit Truganini deutet darauf hin, daß auch die tasmanischen Aborigines als edle Wilde imaginiert worden waren.[14]

Daß man Truganini in ihren letzten Lebensjahren als ›Königin‹ bezeichnete, läßt sich eben nicht nur als Ausdruck von kolonialem Zynismus lesen, sondern knüpft auch an Motive an, die sich in der Vitrine durchaus wiederfinden. An deren Rückwand sind im oberen Teil drei Bilderrahmen zu sehen, die links und rechts Bilder der jungen Truganini und ihres Mannes Woureddy von Thomas Bock zeigen, auf denen beide als edle Wilde interpretiert werden. Die Medaillons zwischen diesen Bildern sprechen hingegen eine andere Sprache. Auf ihnen sind ethnographische Photographien (in der unteren Reihe auch von Truganini) zu sehen, die in Seitenansicht und frontal aufgenommen worden sind. Sie signalisieren damit die Sichtweise von Rassenbildern, wie sie spätestens seit der Konstruktion des Gesichtswinkels durch Petrus Camper in der Anthropologie gebräuchlich waren (vgl. Abb. 2.2).

Gleichzeitig ist die Vitrine alles andere als die würdige Ruhestätte einer Königin. Die Ausstellung des Skeletts zeigt vielmehr, daß es sich hier um einen Schaukasten für die rassistische Trope von den aussterbenden Rassen handelt. Um sie zu verdeutlichen, wurde Truganinis Totenruhe gestört, ihr Leichnam geschändet und ihr Skelett öffentlich ausgestellt. Das links neben diesem zu sehende Maßband symbolisiert den vorgeblich wissenschaftlichen Duktus der Präsentation und den Hintergrund ihrer ebenso entwürdigenden wie gewaltsamen Ordnungsbemühungen in einem.

Gleichzeitig weisen die zahlreichen Artefakte wie Speere, Muschelketten und dergleichen zwar auf die Kultur der Tasmanier hin. Aber das Maßband bezieht sich auch auf sie, und zwar diesmal nicht als Indikator für anthropometrische Daten, sondern für historische Distanz. Es vermißt den Abstand zwischen den Wilden und den Zivilisierten und macht die kulturellen Artefakte so zu Zeichen von Primitivität, die wiederum darauf hindeuten sollen, daß Menschen auf solcher Entwicklungsstufe den Kontakt mit dem Fortschritt nicht überleben konnten.

Diese Botschaft wird auch durch das Arrangement vermittelt, das den Schädel Truganinis umgibt. Abgesehen von der romantisch-sexistischen Drapierung von Schmuckstücken zeigt es links eine Gipsmaske und rechts ein Plakat. Die Maske ist durch Beschriftung als Abdruck von Truganinis Gesicht kenntlich gemacht. Das Plakat gibt die bekannte Proklamation von Gouverneur Arthur wieder, mit dem der auf die gleiche Behandlung von Aborigines und Siedlern durch

14 | Vgl. Lyndall Ryan: The Struggle for Trukanini, S. 154f.

die Regierung hinweisen wollte. Die Konfrontation der Totenmaske Truganinis mit dem Rechtsverständnis des Kolonialismus soll zwar besagen, daß die Tasmanier an ihrem eigenen Unvermögen zugrunde gegangen sind. Tatsächlich verdeutlicht sie das Gegenteil und läßt die nur mühsam ideologisch verschleierten tödlichen Konsequenzen der Kolonialherrschaft für deren Opfer erahnen.

Die Vitrine repräsentiert so gleichzeitig ihre eigene Verlogenheit. Gemäß deren romantischer Variante hätte nämlich auf dem Sockel in ihrer Mitte das Pendant zu der Büste stehen müssen, die unten links zu sehen ist. Sie zeigt, wie ihre Beschriftung ausweist, Woureddy in einem von Benjamin Law bildhauerisch gestalteten Porträt. Zu diesem gibt es ein Gegenstück mit den Zügen Truganinis. Die Ausstellungsmacher haben beide nicht in den ihre Schönheit und Würde betonenden künstlerischen Versionen im Tod vereint, sondern statt der Büste Truganinis deren Skelett ausgestellt, um das definitive Aussterben der Tasmanier zu repräsentieren. Damit schufen sie ein Denkmal ihres eigenen suprematistischen Blicks auf die Geschichte Tasmaniens.

Ausgehend von dieser Installation werde ich verschiedene Optionen der Diskurse um Truganini diskutieren. Zunächst behandle ich die Auseinandersetzungen um die Leichname des ›letzten‹ Mannes *(›A licence to hack and hew‹)* und der ›letzten Frau‹ *(›In the interest of science and of the colony‹)* der tasmanischen Aborigines. Anschließend gehe ich auf die damit verbundenen Vorstellungen von zum Aussterben verurteilten, primitiven Rassen ein *(›Antiquity of Man‹)*. Darauf folgt eine Auseinandersetzung mit den ambivalenten Konstruktionen der Bilder von Aborigines *(›Beauty of Bruni‹)* und mit ihnen verbundener legitimatorischer Vorstellungen *(›Blessings of Civilization and Peace‹)* sowie mit den Debatten um die Interpretation von Rassenindikatoren *(›A very sinister appearance‹)* und den Status der letzten Tasmanierin *(›A pure blood aboriginal‹)*. Abschließend wende ich mich den Ereignissen nach der Beendigung der öffentlichen Zurschaustellung von Truganinis Skelett zu und gebe einen Ausblick auf die bis heute anhaltende Diskussion *(›Symbol of struggle and survival‹)*.

›A licence to hack and hew‹

Während der Protektor der tasmanischen Aborigines George Augustus Robinson sich als anthropologischer Laie betätigte, indem er 1836 Körpermessungen an den Insassen seines Reservats unternahm,[15]

15 | Vgl. Norman J. B. Plomley: A Summary of Published Work on

begründeten wissenschaftlich und populär diskutierte Theorien über das Aussterben primitiver Rassen und die daraus folgende anthropologische Praxis für die Tasmanier eine makabere Realität. So erlebte Truganini während ihrer letzten Lebensjahre hautnah, wie das weiße zivilisierte Tasmanien mit verstorbenen Aborigines verfuhr.

William Lanne galt, wie Besucher des Museums in Hobart auf der Schrifttafel zu Truganinis Skelett erfuhren, als »der letzte männliche tasmanische Aborigine«.[16] Keine Informationen fanden sie hingegen zu den skandalösen Geschehnissen, die 1869 nur wenige Augenblicke nach seinem Tod ihren Anfang nahmen. Im Namen der Wissenschaft wurde sein Leichnam mehrfach durch konkurrierende Mediziner und Anthropologen geschändet, zerstückelt, aus seinem Grab entwendet und auf anthropologische Institutionen Großbritanniens und Australiens verteilt.[17] Bei diesen postmortalen Aneignungsbemühungen spielte, wie später bei Truganini, die örtliche Wissenschaftsvereinigung der Royal Society of Tasmania eine führende Rolle.

Nach William Lannes Tod entbrannte zwischen zwei Vertretern der wissenschaftlichen Zunft ein handfester Streit um die Verfügungsgewalt über seinen Leichnam. Die Royal Society Tasmaniens, die bereits im Besitz eines weiblichen und eines männlichen Aboriginesketts war, hätte ihre Sammlung mit dem des »letzten Mannes« vervollständigen können. Ihr und das Prestige ihrer Mitglieder wären dadurch nicht zuletzt in der Metropole des britischen Kolonialreiches erheblich gestiegen.[18] Indessen wendete das Londoner Royal College of Surgeons, das bei einem früheren Versuch, ein tasmanisches Skelett zu erhalten, leer ausgegangen war, über den Mediziner und Politiker William Lodewyk Crowther ebenfalls Anspruch auf die sterblichen

---

the Physical Anthropology of the Tasmanian Aborigines, S. 4 u. Joseph Barnard Davis: On the Osteology and Peculiarities of the Tasmanians, S. 7.

16 | Vgl. Abb. 6.1, Schrifttafel unterhalb des Skeletts (»William Lannee, the last Male Tasmanian Aboriginal died 1869«).

17 | Die wissenschaftlich legitimierte Leichenschändung William Lannes und deren Hintergründe werden behandelt bei Helen MacDonald: Reading the Foreign Skull u. Stefan Petrow: The Last Man; vgl. auch Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 214 – 217 u. Cressida Fforde: Collecting the Dead, S. 44 – 48.

18 | Vgl. Joseph Barnard Davis: On the Osteology and Peculiarities of the Tasmanians, S. 5 (Skelette) und Stefan Petrow: The Last Man, S. 90 (zeitgenössisch übliche Bezeichnung Lannes als »last man« und persönliche wie institutionelle Prestigesteigerung).

Überreste Lannes an.[19] Angesichts dieser Konkurrenzsituation wollte Crowther vollendete Tatsachen schaffen und schritt keine zwei Tage nach Lannes Ableben zur Tat. Sollte er schon nicht das vollständige Skelett in Besitz nehmen können, so wollte er doch wenigstens den Schädel sicherstellen, jenes Körperteil, dem zeitgenössische Rassentheoretiker über sein Volumen die Intelligenz seiner Besitzer und deren daraus zu folgernde Stellung in der Hierarchie der menschlichen Gattung ablesen zu können glaubten. Um die Entfernung des Schädels zu vertuschen, ersetzte er ihn durch den eines ebenfalls kurz zuvor verstorbenen Siedlers, den er in die Kopfhaut der Leiche William Lannes plazierte.[20]

Weil sie die Inbesitznahme des gesamten Körpers durch Crowther zu einem späteren Zeitpunkt fürchteten, sicherten sich die Mitglieder der Royal Society of Tasmania zumindest dessen Hände und Füße für die Sammlung ihres Museums. Nachdem dann der von seinen Kollegen geschätzte Seemann Lanne unter großer öffentlicher Anteilnahme beerdigt worden war, machten sich die wissenschaftlichen Kontrahenten heimlich daran, die Leiche zu exhumieren. Das leere Grab gab Anlaß zu öffentlichem Protest, der die Vorgehensweise der beteiligten Ärzte skandalisierte und zu einer offiziellen Untersuchung führte.[21]

Die Empörung, die diese Leichenschändung anders als vergleichbare Ereignisse im Australien des 19. und 20. Jahrhunderts auslöste, richtete sich allerdings weniger gegen die Schändung der Leiche eines Aborigines oder gegen die Praxis des Sammelns menschlicher Körperteile. Im Zentrum des Skandals stand vielmehr der damit verbundene, durch den Austausch der Schädel verursachte Mißbrauch der Leiche eines Weißen, dessen anatomisch-anthropologische Verwertung unerwartetes Licht auf den klassenspezifisch selektierenden Umgang der Hobarter Mediziner mit den Körpern toter Siedler warf. Die zwar illegale aber dennoch gängige zeitgenössische Praxis zur Beschaffung von sezierbaren Leichen für die Ausbildung des kolonialen Medizinernachwuchses verunsicherte vor allem die unteren Schichten der weißen Bevölkerung Hobarts. Ihre verstorbenen Angehörigen konnten

19 | Zu Crowther siehe Helen MacDonald: The Bone Collectors u. den Aufsatz seines Enkels William E. L. Crowther: Aspects of the Life of a Colonial Surgeon.

20 | Zur Geschichte des anderen Schädels siehe Helen MacDonald: Reading the Foreign Skull.

21 | Vgl. Cressida Fforde: Collecting the Dead, S. 45f.; Stefan Petrow: The Last Man, S. 91 – 99 u. die genaue Untersuchung der Vorfälle bei Helen MacDonald: Reading the Foreign Skull, S. 89 – 96.

offensichtlich jederzeit Beute der Ärzte werden, die anscheinend, wie die örtliche Presse schrieb, eine »Lizenz zum Zerhacken und Zerstükkeln« hatten.[22]

Insofern verweist der angesichts des Grabraubes geäußerte Protest auf ein soziales Konfliktfeld in der tasmanischen Siedlergesellschaft. Ähnlich wie vormals in London, war Nachschub von Leichen für die medizinische Sektion offiziell nur aus tasmanischen Gefängnissen erhältlich. Da der britische Anatomy Act in Tasmanien nicht übernommen wurde, konnten auf legalem Wege nur die Leichen von zum Tode und zur Sektion verurteilten Mördern in den Anatomiesaal geschafft werden. Crowther, der um die qualitativ hochwertige Ausbildung tasmanischer Mediziner besorgt war, orientierte sich jedoch an der britischen Gesetzgebung, verschaffte Todkranken aus der Unterschicht Zugang in das Krankenhaus und behielt Verstorbene, die nicht von Angehörigen abgeholt wurden, als Material für Sektionen. An Kranken aus verarmten Bevölkerungsschichten und Toten, deren Bestattungskosten häufig die finanziellen Möglichkeiten der Angehörigen überstiegen oder deren Verwandte in Übersee lebten, fehlte es in Tasmanien nicht. So war es um den Nachschub für Crowther gut bestellt.

In der Öffentlichkeit entbrannte deswegen eine heftige Debatte. Im Zuge der Untersuchung wurde offenbar, daß schon andere Leichen im Hospital seziert worden waren.[23] Die Ungewißheit darüber, ob eine Krankheit im Zweifelsfall überhaupt am lebenden Patienten behandelt würde, weil es für die Anatomen interessanter sein könnte, deren Ursache auf dem Seziertisch nachzugehen, führte zu großer Besorgnis. Der Bevölkerung Hobarts wurde bewußt, daß die wissenschaftlich legitimierte Leichenschändung sich keineswegs auf Exemplare der aussterbenden Tasmanier begrenzte, sondern daß auch ihre eigenen Körper nach ihrem Ableben vor den Begierden der Mediziner nicht sicher waren.

Selbst vor diesem Hintergrund wäre die Exhumierung und Zerstückelung von William Lannes Leichnam nicht so sehr als Skandal

---

22 | The Mercury, 12. 3. 1869, zit.n. Helen MacDonald: Reading the Foreign Skull, S. 91 (»licence to hack and hew the bodies of those who die in the Hospital for their own amusement, or the instruction of their pupils«); zum folgenden siehe a.a.O., S. 89 (Gefängnisleichen), 84f. (Ausbildung), 86 (Unterschicht) u. Cressida Fforde: Collecting the Dead, S. 87 (Anatomy Act).

23 | Vgl. Stefan Petrow: The Last Man, S. 105 u. zum folgenden Helen MacDonald: Reading the Foreign Skull, S. 88ff.

empfunden worden, wenn es sich dabei um eine institutionell abgesicherte und nach verbindlichen Regeln ausgeführte Aktion gehandelt hätte.[24] Im Zentrum der Kritik stand nicht der Anspruch des wissenschaftlich auftretenden intellektuellen Establishments der Hobarter Gesellschaft. Das »wertvolle Skelett« sollte »im Interesse der Öffentlichkeit und der Wissenschaft« durchaus konserviert werden. Aber dies sollte auf anständige Art und Weise und vor allem ohne Übergriffe auf die Leichen von Kolonisten geschehen.[25]

›In the interest of science and of the colony‹

Die Verstümmelung und Verschleppung des Leichnams William Lannes versetzten Truganini in absoluten Horror.[26] Ihre Reaktion ist vielfach beschrieben worden. Sie ließ sich von einem befreundeten Geistlichen aufs Meer hinaus rudern und legte ihm die Bitte ans Herz, nach ihrem Tod an der tiefsten Stelle des D'Entrecasteaux Channels bestattet zu werden.[27] Diesen Wunsch begründete sie mit der grabräuberischen Praxis der Hobarter Wissenschaftler, die hinter ihren Knochen her wären. Wie sich der Kirchenmann später erinnerte, sagte sie ihm, »alle [Aborigines] außer ihr wären tot und die Leute in Hobart

24 | Vgl. John Cove: What the Bones Say, S. 47f., dort findet sich auch das folgende Zitat aus The Mercury, 8. 3. 1869 (»Although needless to say that so valuable a skeleton would not be permitted to remain in the grave, and possibly no opposition would have been made to its removal, had it been taken by those entitled to hold it in the interests of the public and of science, without any violation of decency«).

25 | Was letztendlich mit den einzelnen Körperteilen William Lannes geschah, wurde nie abschließend geklärt (vgl. Stefan Petrow: The Last Man, S. 90 u. John Cove: What the Bones Say, S. 49). Sicher ist, daß ein ihm zugeordneter Schädel von der University of Edinburgh 1991 an die tasmanische Aboriginal Community zurückgegeben und bestattet wurde (vgl. Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 270 u. Cressida Fforde: Collecting the Dead, S. 47).

26 | Vgl. Vivienne Rae-Ellis: The Representation of Trucanini, S. 232f., James Willson Agnew: The Last of the Tasmanians, S. 479f., Andrys Onsman: Truganini's Funeral, S. 42, Cassandra Pybus: Community of Thieves, S. 172, Cressida Fforde: Collecting the Dead, S. 98.

27 | Vgl. Cressida Fforde: Collecting the Dead, S. 97 u. Cassandra Pybus: Community of Thieves, S. 172.

hätten all ihre Schädel bekommen«.[28] Die daraus resultierende Angst soll während der letzten Lebensjahre Truganinis ständige Begleiterin gewesen sein und sie äußerte häufig die Befürchtung, daß auch sie nach ihrem Tod ins Museum käme.

Gleich nachdem Truganini gestorben war, meldete die Royal Society ihren Anspruch auf deren Leichnam an, weil es »in den Augen der gesamten zivilisierten und wissenschaftlichen Welt als beschämend und entehrend für Tasmanien angesehen würde, sollte man erlauben, daß solch ein Typus einer ausgestorbenen Rasse weggeworfen würde«.[29] Der Antrag der Gesellschaft an die zuständige politische Instanz, den Colonial Secretary, erhellte ein Dreigestirn legitimatorischer Prinzipien und beanspruchte Truganinis Leiche im Interesse der Zivilisation, der Wissenschaft und der Kolonie.

Gegenüber dem Vertreter der britischen Krone legitimierte sich die Royal Society zunächst als Vertreterin der ›zivilisierten und wissenschaftlichen Welt‹. Sie wollte nicht nur die Ansprüche des eigenen nationalen Museums formulieren, sondern beanspruchte zugleich, als Agentin universeller wissenschaftlicher Interessen zu sprechen. Gleichzeitig versäumte sie aber nicht, ihr von Konkurrenz zum englischen Mutterland geprägtes kolonialpatriotisches Selbstverständnis zum Ausdruck zu bringen.

Schon im Streit um die Knochen William Lannes hatte Crowther bei seinem Versuch, sie für die Metropole London zu reklamieren, auf die »Armseligkeit Tasmaniens«[30] und Hobarts verwiesen, das kein gebührender Aufbewahrungsort für das wertvolle Skelett des letzten Tasmaniers wäre. Offensichtlich in Erinnerung an die unglücklichen Operationen von 1869 betonte die Royal Society nun den »höchsten und ersten Anspruch« Tasmaniens auf Truganini. Mit ihrer Meinung,

---

28 | Bericht von Reverend Atkinson, zit.n. Cressida Fforde: Collecting the Dead, S. 97 (»[A]ll were dead excepting herself, and the people in Hobart had got all their skulls«); zum folgenden siehe Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 218 u. Stefan Petrow: The Last Man, S. 101.

29 | Tasmanian Colonial Secretary's Office: Correspondence – James Agnew an das Colonial Office, 9. 5. 1876 (»In the eyes of all the civilized and scientific world it would indeed be accounted disgraceful and discreditable to Tasmania were such type of a now extinct race allowed to be cast away«). Analysen der Korrespondenz zwischen Colonial Secretary und Royal Society of Tasmania finden sich auch bei Cressida Fforde: Collecting the Dead, S. 98 u. John Cove: What the Bones Say, S. 50ff.

30 | The Mercury, 13. 3. 1869, zit.n. Cressida Fforde: Collecting the Dead, S. 45 (»paltry place like Tasmania«).

daß die Interessen der wissenschaftlichen Welt im Museum der Kolonie gut aufgehoben wären, formulierte sie auch den Wunsch ihrer Mitglieder auf überregionale Akzeptanz. Offensichtlich gingen sie davon aus, daß allein der Besitz des Leichnams der letzten Repräsentantin einer ausgestorbenen Rasse zur Aufbesserung ihres hinterwäldlerischen Images beitragen würde.

In Erwartung einer öffentlichen Diskussion über die Rechte an diesem Leichnam wies man vorsorglich auf die neue Gesetzeslage hin, derzufolge Tote, die von niemandem beansprucht wurden, der Wissenschaft zur Verfügung standen. Da Truganini nun einmal keine lebenden Verwandten hätte, deren Gefühle durch die Verweigerung der letzten Ruhe gestört werden könnten, wäre die fachgerechte Konservierung ihrer sterblichen Überreste ganz »im Interesse der Wissenschaft und der Kolonie«.[31] Daß diejenigen, deren Ideologie, Politik und Verhalten Truganini zur ›letzten Tasmanierin‹ gemacht hatten, ein Interesse an ihrer würdigen Bestattung haben könnten, kam den Honoratioren der Royal Society nicht in den Sinn.

Unter Hobarts Bürgern gab es aber durchaus solche Vorstellungen. Sie erwarteten eine große Prozession und die feierliche Beisetzung der stadtbekannten »Queen Truganini«.[32] Die Presse bezweifelte, daß das Hospital in Hobart ein angemessener Ort für den Leichnam wäre.[33] Unter Verweis auf »die unschicklichen Vorgänge, die Lannes Beerdigung folgten«, wurde Truganini aber nicht mit einer großen Trauerfeier, sondern heimlich »an einem Ort begraben, an dem solche Szenen nicht wieder passieren«[34] konnten, dem Kirchhof der örtlichen Frauenbesserungsanstalt. In Anwesenheit des Premiers, des Vertreters der

---

31 | Tasmanian Colonial Secretary's Office: Correspondence – James Agnew an das Colonial Office, 9. 5. 1876 (»Tasmania has unquestionably the first and highest claim«; »in the interest of science and of the colony«).

32 | Vgl. The Mercury, 9. 5. 1876 (The Last of the Race) u. 11. 5. 1876 (The Funeral of Truganini) sowie Cassandra Pybus: Community of Thieves, S. 176.

33 | Vgl. Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 218f.

34 | Tasmanian Colonial Secretary's Office: Correspondence – George Gilmore an die Royal Society, 10. 5. 1876 (»to prevent the recurrence of the unseemly proceedings which took place subsequently to Lanne's interment; instructions have been given to bury the body in a spot where such scenes cannot again occur«); zur Beisetzung siehe Cressida Fforde: Collecting the Dead, S. 98 u. Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 220 sowie The Mercury, 13. 5. 1876 (Summary for Europe), aus dem

Krone und eines Journalisten, der die »dunklen Züge« jener Frau beschrieb, »deren Leben eine Romanze war«, bettete man Truganini zu einer zwar nach christlichem Ritus zelebrierten letzten Ruhe, die sich aber nur als vorläufig herausstellen sollte.

Daß die sterblichen Überreste Truganinis friedlich verrotten könnten, ließ den Mitgliedern der Royal Society nämlich keine Ruhe. Zwei Monate nach der Beerdigung äußerten sie erneut die Besorgnis über den drohenden Verlust des »typischen Exemplars einer ausgestorbenen Rasse«.[35] Unter wiederholter Berufung auf die Werte der Aufklärung und Vernunft wurde die Exhumierung Truganinis gefordert, deren wissenschaftlicher Wert einzigartig wäre.

Die Regierung erkannte schließlich den Anspruch der Royal Society auf das Skelett Truganinis grundsätzlich an, sah den Zeitpunkt für dessen Exhumierung aber noch als verfrüht an. Implizit stellte sie jedoch in Aussicht, es zu einem späteren Zeitpunkt dem Interesse der Wissenschaft zu überlassen.[36] Im Dezember 1878 konnte dann aus der Sicht der Royal Society der »Skandal für Tasmanien« endgültig abgewendet und Truganinis Skelett der tasmanischen Nationalsammlung einverleibt werden. In Verbindung mit dem ausdrücklichen Verbot der öffentlichen Zurschaustellung wurde das Skelett offiziell dem Museum übereignet. Nur »Männer der Wissenschaft« sollten zukünftig nach besonderer Erlaubnis Zugang zu ihm erhalten.[37]

Tatsächlich war deren Interesse an Truganinis Gebeinen jedoch in den folgenden Jahren äußerst spärlich. Nachdem sie 1888 bei der Welt-

---

auch das folgende Zitat stammt (»dusky features of her whose life was one romance«).

35 | Tasmanian Colonial Secretary's Office: Correspondence – James Agnew an Colonial Secretary, 12. 7. 1876 (»this typical specimen of an extinct race may be lost to the Colony«); zum folgenden siehe ebda. (»this specimen must beyond all others be ever regarded as truly genuine, and as that of the last of the race it must always be unique«).

36 | Vgl. Tasmanian Colonial Secretary's Office: Correspondence – George Gilmore an James Agnew, 19. 7. 1876.

37 | Tasmanian Colonial Secretary's Office: Correspondence – James Agnew an Colonial Secretary, 4. 12. 1878 (»In fact in the eyes of the civilised world it would be a scandal to Tasmania were such a type of the now extinct Aborigine of our Island not be secured to the Colony for all future times«) u. a.a.O. – Moore an James Agnew, 6. 12. 1878 (»the skeleton shall not be exposed to public view, but be decently deposited in a secure resting place where it may be accessible by special permission to scientific men for scientific purposes«).

ausstellung in Melbourne präsentiert worden waren, verschwanden sie wieder in den musealen Katakomben, bis 1904 aus Anlaß der Colonial Exhibition in Melbourne der renommierte Anthropologe Baldwin Spencer die Knochen und den Schädel zu jenem Skelett präparierte, das den Besuchern des Tasmanischen Museums als »Monument des wissenschaftlichen Rassismus wie der erfolgreichen Kolonisation« in einer Vitrine gezeigt wurde.[38] Daß das Verbot der Zurschaustellung dabei ausdrücklich ignoriert wurde, dürfte nicht zuletzt daran gelegen haben, daß die Selbstherrlichkeit des Kolonialismus zunehmend unter moralischen und politischen Druck geriet und seine wissenschaftliche Begleitung wachsendem Zweifel ausgesetzt war.[39] Die Ausstellung lieferte in dieser Situation ein rassistisches Argument, das das Verschwinden der Tasmanier als eine Art nicht zu verhindernder Selbstauslöschung interpretierte.

›Antiquity of Man‹

Als zentrales Exponat in der Vitrine zur tasmanischen Rasse wurde Truganinis Skelett zum handfesten Beweisstück für die verbreitete Theorie der aussterbenden Rassen. Sie diente bis in die vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts zur Legitimation der häufig genozidalen Politik gegenüber als primitiv definierten Bevölkerungen kolonial angeeigneter Gebiete. Patrick Brantlinger hat die damit verbundenen Argumente des wissenschaftlichen Rassismus unter dem Begriff ›extinction discourse‹ zusammengefaßt.[40]

Der Begriff der Extinktion ist auch im Deutschen wesentlich pas-

---

38 | Suvendrini Perera: Claiming Truganini, S. 395 (»monument of both scientific racism and successful colonization«); vgl. Cressida Fforde: Collecting the Dead, S. 98. u. Lyndall Ryan: Truganini (www.200australianwomen.com/names/015.html).

39 | Vgl. Marilyn Lake, Henry Reynolds: Drawing the Global Colour Line.

40 | Patrick Brantlinger: Dark Vanishings; vgl. auch Wulf D. Hund: Negative Vergesellschaftung, S. 85ff. Zum folgenden siehe Oxford Advanced Learner's Dictionary, S. 540, wo »extinction« wertneutral als »a situation in which a plant, an animal, a way of life, etc. stops existing«; laut Oxford Paperback Thesaurus, S. 288, kann das Wort »extinction« gleichbedeutend verwendet werden für »dying out, disappearance, vanishing, extermination, destruction, elimination, eradication, annihilation«; das Pons Großwörterbuch für Experten und Universität, S. 297, führt für

sender als die Rede von der Theorie der aussterbenden Rassen, da er gleich mehrere Bedeutungsinhalte transportiert, die durch die Bezeichnung ›Aussterben‹ eher verschleiert werden. Extinktion impliziert neben den schicksalhaft interpretierbaren Begriffen Aussterben oder Verschwinden ebenfalls die Bedeutungen Ausrottung und Auslöschung, die auf mit ihnen verbundene Ursachen hinweisen. Sie lassen die Frage zu, wer oder was wen ausgerottet hat und führen zu den Kategorien von Tätern und Opfern.

Der Extinktionsdiskurs war kein intentionsloses Unterfangen, sondern kreiste um den Stellenwert, der unterschiedlichen Ursachenfaktoren für das Aussterben einer sogenannten schwachen Rasse eingeräumt wurde. Genozidale Aspekte europäischer Eroberung und Kolonisierung wurden dabei vorzugsweise durch nicht aus den Aktionen der Siedler resultierende Ursachen erklärt. Koloniales Handeln wurde so für Vertreter ganz unterschiedlicher Interessen und Überzeugungen legitimiert. Das galt neben Politik, Religion, Journalismus und Kunst nicht zuletzt für die Wissenschaft, von der die tasmanischen Aborigines als eine der primitivsten Rassen der Menschheit betrachtet wurden. Ausgehend von der Vorstellung, sie seien unausweichlich zum Aussterben verdammt, hielten es Ethnologen und Anthropologen für ihre Pflicht, solange es noch möglich erschien alles Erdenkliche über sie und von ihnen zu erfahren, zu sammeln und für die Zukunft zu konservieren.

Das Interesse an Truganini rechtfertigte sich somit grundlegend durch die Akzeptanz einer Theorie, die das Aussterben der tasmanischen Rasse als »sich selbst erfüllende Prophezeiung«[41] voraussagte. Deren Plausibilität wurde unter anderem dadurch gestützt, daß man die Aborigines zu einer prähistorischen Menschenart erklärte. In der Vitrine des Museums in Hobart sollte diese Auffassung von der Steinzeitlichkeit der tasmanischen Kultur dadurch zum Ausdruck gebracht werden, daß Truganinis Skelett von ethnologischen Gegenständen umgeben wurde, die im Verlauf der vergangenen hundert Jahre in den Besitz der Royal Society gelangt waren.

Die ideologische Basis des museal visualisierten Extinktionsdiskurses bildeten diverse Steinwerkzeuge, welche die rückständige Entwicklung der tasmanischen Rasse verdeutlichen sollten. Steinartefakte waren zum Ende des 19. Jahrhunderts neben Knochen und Schädeln

»extinction« folgende Bedeutungen an: Aussterben, Ausrottung, Auslöschung und Verschwinden.

41 | Patrick Brantlinger: Dark Vanishings, S. 3 (»self-fulfilling prophecy«); zum Vorangegangenen vgl. a.a.O., S. 2 – 5.

begehrte Sammlerstücke. Sie dienten als Beweismaterial, dem sowohl Informationen über Herkunft und Status als primitiv eingeordneter Rassen als auch zur Evolution des modernen Europäers abgelesen wurden.[42] So ließ sich der renommierte britische Anthropologe und Paläontologe Edward Burnett Tylor Steinwerkzeuge zusenden, um die Tasmanier als Paläolithiker einstufen zu können. Er argumentierte, in Tasmanien wären nur einseitig behauene und wenig kunstvoll bearbeitete Steine zu finden. Die schon seit Jahrhunderttausenden ausgestorbenen europäischen Altsteinzeitmenschen müßten deswegen als kulturell fortschrittlicher als die zeitgenössischen tasmanischen Aborigines gelten.[43]

Während die Steinartefakte oft als prähistorische Funde klassifiziert und untersucht wurden, sollten die aufgestellten Wurfspieße den »paläolithischen Kulturstand der tasmanischen Aborigines«[44] des 19. Jahrhunderts symbolisieren. Deren ›Jetztzeit‹ sollte der ›Vorzeit des Menschen‹ entsprechen und den Blick auf die ›antiquity of man‹ erlauben. Die kulturelle Differenz diente dabei auch als Belegstück für Rassendifferenz, tasmanische Waddies galten als weniger entwickelt als der Bumerang auf dem australischen Festland und die in der Vitrine als Miniaturen ausgestellten Kanus verdeutlichten mit ihrer begrenzten Seetüchtigkeit die Isoliertheit der tasmanischen Lebensweise, die schon vor dem Steigen des Meeresspiegels in der Steinzeit hätte begründet werden müssen.

Die Modelle der auch von tasmanischen Frauen zum Tauchen genutzten Kanus können neben ihrer Symbolkraft für evolutionäre Isolation als vermittelnde Verbindung zu Truganini und den sie umgebenden Frauengegenständen interpretiert werden. Die das Skelett locker einfassenden »feinen Körbe« und »schönen Muschelketten« dienten dazu, das Skelett als weiblich zu definieren und können gleichzeitig als romantischer Teil des Extinktionsdiskurses gedeutet werden. Die Kunstfertigkeit tasmanischer Frauen bei der Anfertigung ihrer Gerät-

---

42 | Vgl. John Cove: What the Bones Say, S. 61f. Siehe exemplarisch den Aufsatz des renommierten deutschen Emigranten Fritz Noetling: The Antiquity of Man in Tasmania.

43 | Vgl. Royal Society of Tasmania: Proceedings, Juli 1890, Native Stone Implements, S. xvii (Anfrage Tylors an Royal Society, verhandelt am 14. 7. 1890) u. Edward Burnett Tylor: Preface, S. vf. (Paläolithiker, Steine).

44 | T. W. Edgeworth David: Geological Evidence of the Antiquity of Man in the Commonwealth, with Special Reference to the Tasmanian Aborigines, S. 126 (»Palaeolithic Stage of Culture of the Tasmanian Aborigines«); zum folgenden siehe S. 140 (Kanus).

schaften und Schmuckstücke wurde von den kolonialen Sammlern und Wissenschaftlern gelobt.[45] Sie sollten von der Einfachheit tasmanischen Lebens als friedlichem Naturzustand jener edlen Wilden zeugen, als die die Aborigines bereits im 18. Jahrhundert von den ersten europäischen Besuchern Tasmaniens wahrgenommen worden waren.[46]

›Beauty of Bruni‹

Ihre erneute Romantisierung kam allerdings erst nach der Beendigung des Guerillakrieges der indigenen Bewohner Tasmaniens durch Robinsons Versöhnungskreuzzug in Frage, als die Aborigines besiegt, befriedet und interniert waren. Und sie setzte voraus, daß Truganini nicht als selbstständig denkende Frau interpretiert wurde, deren politische Strategie darauf hinauslief, sich und möglichst viele Aborigines vor den bis zur Vernichtungsaktion reichenden Attacken der Siedler zu retten. Statt dessen wurde sie mit ihren Begleitern zur Projektionsfläche eines verqueren Humanismus gemacht, der das eigene schlechte Gewissen angesichts des kolonialen Extinktionsdiskurses durch Empathie mit dem tragischen Schicksal der davon Betroffenen zu beschwichtigen suchte. Dazu reflektieren die in der Vitrine des Hobarter Museums zu sehenden Porträts Truganinis zwei parallel verlaufende Wahrnehmungsstränge: den des anthropologisch-wissenschaftlichen Anschauungsmaterials und den der romantisch-künstlerischen Illustration einer wehmütigen Narration über das Verschwinden der tasmanischen Rasse.

Noch ehe der Vernichtungsfeldzug beendet und die Versöhnungsmission abgeschlossen waren, malte Thomas Bock Truganini im Auftrag Robinsons, der nach Illustrationen seiner ›friendly natives‹ zu einem geplanten Tasmanienbuch verlangte.[47] Den Originalporträts

45 | Joseph Barnard Davis: On the Osteology and Peculiarities of the Tasmanians, S. 5 (»beautiful necklaces«) u. T. W. Edgeworth David: Geological Evidence of the Antiquity of Man in the Commonwealth, with Special Reference to the Tasmanian Aborigines, S. 127 (»neat baskets«).

46 | Vgl. Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 49 – 57 u. Henry Reynolds: Dispossession, S. 98 – 101 (Wahrnehmung edler Wilder).

47 | Vgl. Norman J. B. Plomley: Thomas Bock's Portraits of the Tasmanian Aborigines (1991), S. 34f., der das ungefähre Entstehungsdatum auf 1831 datiert; ›friendly natives‹ nannte Robinson seine Begleiter und Begleiterinnen – vgl. James Erskine Calder: The Early Years of the Last of the Tasmanians, S. 108.

wurde eine einzigartige Ähnlichkeit mit den natürlichen Personen und damit »beträchtliche anthropologische Wichtigkeit«[48] attestiert. Bock benutzte sie anschließend als Vorlage für die Anfertigung mehrerer Reihen, deren Ausführung sich im Laufe der Zeit dem Publikumsgeschmack entsprechend veränderte und »für die Öffentlichkeit akzeptabel« gestaltet wurde.[49] Dazu gehörte auch, daß er in seinen Bildern auf Elemente verzichtete, die Assoziationen von Wildheit oder gar Grausamkeit zugelassen hätten und daß er die Serie insgesamt um einige ihm zu wild erscheinende Exemplare reduzierte.

Die ab 1904 in der Museumsvitrine zu sehenden Bilder ›Truggernana‹ (vgl. Abb. 6.2a)[50] und ›Woureddy‹ (vgl. Abb. 6.2b)[51] waren Bestandteil der erfolgreichen Serie geblieben. Sie entstanden im Auftrag Henry Dowlings, dessen Bruder Robert sie wiederum als Vorlage für sein 1856/57 angefertigtes Gemälde ›Tasmanian Aborigines‹ (vgl. Abb. 6.2c)[52] verwendete.[53] Solcher Transfer verdeutlicht die verlogene Romantik des Genres, denn zu diesem Zeitpunkt gingen die Kolonisten davon aus, daß die meisten Aborigines Robinsons Angebot angenommen hätten und in ein Reservat verbracht worden waren. Dowlings friedlich im Sonnenlicht lagernde Gruppe war die bloße Imagination der angeblichen Unmittelbarkeit wilden Lebens und blendete die Gewalttätigkeit der Siedlergesellschaft ebenso aus wie deren Folgen.

---

48 | Norman J. B. Plomley: Thomas Bock's Portraits of the Tasmanian Aborigines (1965), S. 1 (»of considerable anthropological importance«). Vgl. auch Vivienne Rae-Ellis: The Representation of Trucanini, S. 232 und Geoffrey Dutton: White on Black, S. 35.

49 | Zur Metamorphose der ursprünglichen Porträts zu eher generalisierenden und typisierenden Versionen siehe Norman J. B. Plomley: Thomas Bock's Portraits of the Tasmanian Aborigines (1991), S. 37; dort auch das Zitat (»it was now desirable that he should present portraits which were acceptable to the public«); zum folgenden siehe ebda.

50 | Abb. 6.2a: Thomas Bock: Truggernana, native of Recherche Bay, Van Diemen's Land, 1837. Tasmanian Museum and Art Gallery, Hobart.

51 | Abb. 6.2b: Thomas Bock: Woureddy, native of Bruny Island, Van Diemen's Land, 1837. Tasmanian Museum and Art Gallery, Hobart. (Woureddy, ein Beteiligter der Friendly Mission, wird häufig als Truganinis Ehemann dargestellt).

52 | Abb. 6.2c: Robert Dowling: Tasmanian Aborigines, ca. 1856 – 57 (Ausschnitt). National Gallery of Victoria, Melbourne.

53 | Vgl. Norman J. B. Plomley: Thomas Bock's Portraits of the Tasmanian Aborigines (1991), S. 39.

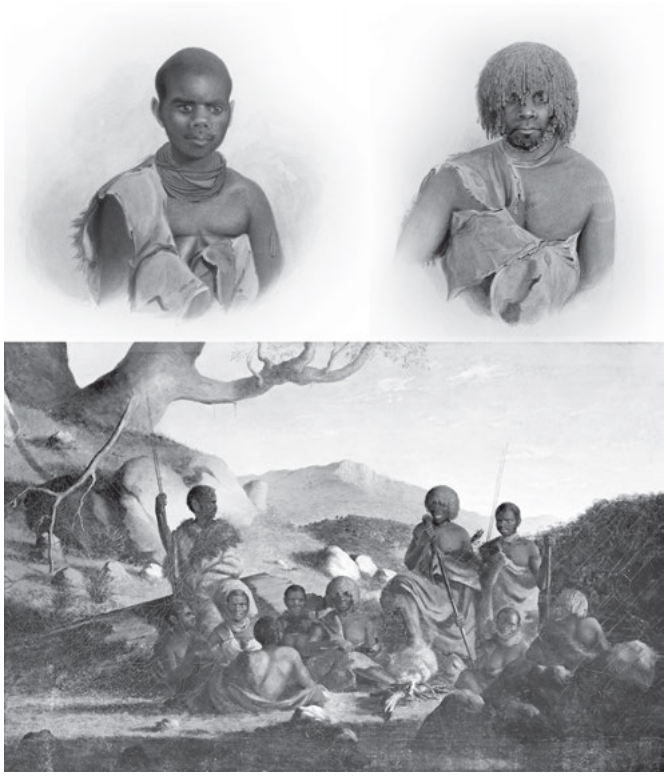


Abb. 6.2 (a – c) Eine verlogene Idylle: Edle Wilde mit untergehender Sonne

Weil das vor dem Hintergrund des Extinktionsdiskurses geschah, waren die zeitgenössischen Betrachterinnen und Betrachter sehr wohl in der Lage, die mit den Bildern verbundene Botschaft zu entziffern: steinzeitlich-primitive Wilde mögen so edel sein, wie sie wollen – überlebensfähig sind sie höchstens im Genre romantisierender Erinnerungsmalerei. Hinweise auf diese Lesart enthalten auch Bocks Porträts. Die legere Kleidung aus Tierhäuten verweist Truganini und Woureddy vor alle Zivilisation auf die Entwicklungsstufe der Wildbeuter. Eingesponnen in die Fortschrittstheorie seiner Zeit, malt der Künstler nicht nur lebende Personen, sondern vermeint auch, dabei in seine eigene Vergangenheit zu blicken. Die den Porträtierten beigelegte Melancholie ist in Wirklichkeit seine eigene.

In der Vitrine des Hobarter Museums wurde sie als Akt der Barbarei wiederholt, indem man nicht nur in deren oberen Teil die Porträts Truganinis und Woureddys zeigte, sondern beide auch noch auf

Sockeln im unteren Teil ausstellte – diesmal aber als Büste und als Skelett. Dabei existierten die Plastiken Banjamin Laws ebenfalls als Paar (vgl. Abb. 6.3, a und b).[54] Auch sie waren mit romantischer Empathie gestaltet worden, Woureddy wurde gar als »griechischer Held im Känguruhfell«[55] gesehen. Derlei Auffassungen waren durchaus nicht selten und finden sich in vergleichbarer Form auch in dem international breit rezipierten Bericht ›The Last of the Tasmanians‹. Ihm erschien die Geschichte der Tasmanier »so romantisch, so ergreifend, so aufschlußreich«[56], daß er sie als mahnendes Manifest für den Umgang der Kolonialmächte mit den »letzten primitiven Stämmen unter unserer Herrschaft« verstanden wissen wollte. Deswegen durften der »Letzte Mann« und die »Letzte Frau«, deren Bezeichnungen wie ein definitiver Titel groß geschrieben wurden, nicht fehlen. Dabei galt Truganini als »Schönheit von Bruni«, die »eine der Romanzen der tasmanischen Geschichte« verkörperte.

Trotzdem wurde ihr in der Ausstellungsvitrine eine entsprechende Repräsentation verwehrt. An die Stelle ihrer Büste trat vielmehr ihr Skelett. Dahinter stand zweifellos auch die Absicht, die These vom Aussterben der Tasmanier zu dokumentieren und sichtbar zu machen. Tatsächlich enthielt das Arrangement aber auch noch eine andere, nämlich geschlechtsspezifische Botschaft. So liebreizend die ›beauty of bruni‹ auch erschienen sein mag, so steril soll sie auch gewesen sein. Der Ausdruck latenter Traurigkeit, der ihrer Büste zugeschrieben wurde, ließ sich damit auf ihr biologisches Unvermögen beziehen, den Fortbestand ihrer »unglücklichen Rasse« zu sichern.[57] Deren Me-

---

54 | Abb. 6.3a: Benjamin Law: Woureddy, an Aboriginal chief of Van Diemen's Land, 1835. National Gallery of Australia, Canberra; Abb. 6.3b: Benjamin Law: Trucaninny, wife of Woureddy, 1836. National Gallery of Australia, Canberra.

55 | Mary Mackay, zit.n. Tim Bonyhady: Aboriginal Celebrities, S. 93.

56 | James Bonwick: The Last of the Tasmanians, S. iii (»so romantic, so affecting, so suggestive«); dort auch das folgende auf S. iv (»rude tribes left beneath our sway«), 395 u. 399 (»Last Man«, »Last Woman«), 217 (»Beauty of Bruni, and one of the romances of Tasmanian story« – der Verf. verwendet noch die französische Version des Namens der Insel, die nach dem französischen Entdecker Bruni d'Entrecasteaux benannt wurde).

57 | Das war eine viel gebrauchte zeitgenössische Formulierung, wie sie z.B. auch in einer Stellenanzeige für einen passenden ›Versöhner‹ der Tasmanier verwandt wurde – siehe Norman J. B. Plomley: Friendly Mission, S. 51 (»unfortunate race«).

tamorphose zum Skelett unterstellte, daß sie schon vor ihrem Ableben ein Fossil gewesen war, verknöchertes Zeugnis einer vergangenen Periode der Menschheitsgeschichte.



Abb. 6.3 (a/b) Eine romantische Geschichte: Der Held im Känguruhfell und die Schönheit von Bruni

Die direkt über Truganinis Skelett in der Vitrine hängenden ethnographischen Photographien nehmen diese Botschaft wieder auf. Sie wurden ursprünglich 1866 von Charles A. Woolley für die Weltausstellung in Melbourne hergestellt (vgl. Abb. 6.4a und b).[58] Er produzierte eine ganze Reihe von Porträts und Gruppenbildern, für die er die ›letzten‹ vier Frauen und den ›letzten‹ Mann des Reservats in europäischer Sonntagsaufmachung in seinem Studio posieren ließ.[59] Fast scheint es so, als hätte Woolley vor der Kulisse, vor der gewöhnlich gutbür-

58 | Abb. 6.4a und 6.4b: Charles A. Woolley: Tasmanian Aborigines, 1866. State Library of New South Wales, Sydney. (Die Ausstellung wurde 1866 als Schau der britischen Kolonien Australien, Neuseeland und Neukaledonien organisiert).

59 | Vgl. Vivienne Rae-Ellis: The Representation of Trucanini, S. 230; vgl. dort auch zum folgenden. Die Abzüge fanden in den darauf folgenden Jahrzehnten weltweite Verbreitung als anthropologisch-ethnologisch, aber auch literarisch und historiographisch verwendete Belegstücke im Extinktionsdiskurs (vgl. z.B. Henry Ling Roth: The Aborigines of Tasmania, S. 1 u. 9). Ein kurz vor Truganinis Tod aufgenommenes ähnliches Photo ziert die Titelseite eines 1922 veröffentlichten deutschen Werkes zur »Rassenfrage« von Felix von Luschan, der der »letzten Tasmanierin Trukaninni«

gerliche Mitglieder der Hobarter Gesellschaft ihre Kultiviertheit dokumentieren ließen, den Anschein einer erfolgreichen Zivilisierung der Aborigines inszenieren wollen.



Abb. 6.4 (a/b) Eine ethnographische Botschaft: Rassenbilder der ›letzten‹ Tasmanierin

Tatsächlich signalisieren die Photographien das Gegenteil. Sie entstanden zu einem Zeitpunkt, zu dem das Verschwinden der Aborigines für die Siedlergesellschaft wie für die internationale wissenschaftliche Diskussion als ebenso bedauerliches wie unabänderliches fait accompli galt. Ihre Aufnahmewinkel zeigen, daß sie zum Genre der Rassenbilder gehören, mit deren Hilfe die Anthropologie beanspruchte, den Entwicklungsstand unterschiedlicher Menschheitsrassen bestimmen zu können. Die Bilder von Truganini waren kein Porträt einer Dame der Gesellschaft, sondern dokumentierten aus der Sicht des wissenschaftlichen Erkennungsdienstes das Aussehen der Vertreterin einer aussterbenden Rasse. Ihre Kleidung zeigte deswegen auch nicht, daß sie glücklich zivilisiert worden war, sondern konnte lediglich als Kostüm einer Frau gelten, die alt geworden war, ohne Kinder zu hinterlassen, die nichts geschaffen hatte, was bewahrt werden könnte und die dahinscheiden würde, ohne betrauert zu werden.

›Blessings of Civilization and Peace‹

Zwar war so die ›friendly mission‹ im gläsernen Mausoleum der tasmanischen Rasse nur in Form von Zeichen ihres Scheiterns anwesend. Weil sie aber davon ausgingen, daß dies letztlich auf das den Tasmaniern eingeborene Unvermögen zur Zivilisation zurückgeführt

bestätigt, den »Typus der Urbevölkerung von Tasmanien« zu repräsentieren (Felix von Luschan: Völker, Rassen, Sprachen, S. v u. 20).

werden müßte, ließen sich die zeitgenössischen Museumsbesucher davon nicht irritieren. Außerdem hatten sie schon vor Betreten des Aborigine-Saales Gelegenheit, Tasmaniens erstes nationalhistorisches Gemälde zu betrachten.[60] Zeitlich parallel zu Bocks und Laws Werken entstand Benjamin Duterraus ›The Conciliation‹, eine künstlerische Hommage auf die erfolgreiche Befriedung der tasmanischen Ureinwohner (vgl. Abb. 6.5).[61]

Das Gemälde präsentiert den ›Versöhner‹ Robinson im Kreise von Aborigines. Über ihm ist der Himmel aufgerissen und seine Kleidung unterstreicht, daß seine Mission weise und weiß in einem sein soll. Gegenüber den weitgehend unbekleideten Aborigines betont sie die zwischen ihnen bestehende zivilisatorische Differenz.[62] Obwohl Robinson der einzige Weiße auf dem Bild und die Aborigines bewaffnet sind, deutet sein erhobener Zeigefinger an, daß Wissen und Entscheidungskompetenz bei ihm liegen. Offensichtlich ist er bereit, sie für eine Versöhnung zwischen den ursprünglichen und den kolonialen Bewohnern Tasmaniens einzusetzen. In Verbindung mit der mahnenden Geste seiner linken Hand deutet der Handschlag zwischen ihm und einem der ihren freilich darauf hin, daß hier kein Vertrag zwischen Gleichen geschlossen wird.[63] Abgesehen davon, daß es ihn in Wirklichkeit ohnehin nicht gab, legt ihn die Szene auch als Einwilligung in die Vorgaben des weißen Partners aus.

Ihnen stehen die Aborigines mit durchaus unterschiedlichen Gefühlen gegenüber. In der von links nach rechts ansteigenden Komposition des Bildes sind sie auf drei Ebenen verteilt. Im Vordergrund sind zwei von ihnen mit ihren Waffen beschäftigt und sitzen außerdem mit den auf dem Bild zu sehenden Tieren auf einer Ebene. Sie symbolisieren leicht erkennbar die ›wilde‹ Ausgangslage der Szene. Eine andere wird von den Aborigines, die sich als Zuschauer hinter der Anhöhe befinden, verbildlicht. Sie können als die schon befriedeten ›friendly natives‹ angesehen werden. Die Personen in der Mitte des Bildes verdeutlichen von links nach rechts Spannungslagen zwischen Zweifel, Zustimmung, Zustimmungsbereitschaft, Ablehnung (oben) und Zustimmung (unten) und wiederum Zweifel.

---

60 | Vgl. Stephen Scheding: The National Picture, S. 5 u. Suvendrini Perera: Claiming Truganini, S. 403.

61 | Abb. 6.5: Benjamin Duterrau: The Conciliation, 1840. Tasmanian Museum and Art Gallery, Hobart.

62 | Vgl. Christine Dixon: Duterrau, Benjamin, S. 231.

63 | Vgl. Suvendrini Perera: Claiming Truganini, S. 403 u. Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. xxviii.

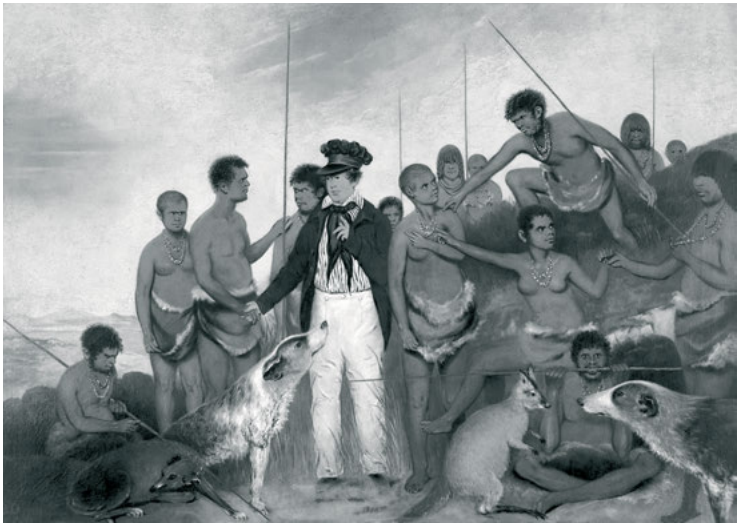


Abb. 6.5 Eine malerische Geschichtsklitterung: Die ›Versöhnung‹ von Aborigines und Siedlern

Truganini wird in diesen Zusammenhängen von der Literatur unterschiedlich identifiziert. Die einen sehen sie im Hintergrund als Zuschauerin, den kahlgeschorenen Kopf vom Arm des widerständigen Mannes halb verdeckt. Die anderen halten sie für diejenige, die sich vor ihm mit ausladendem Schritt und ausgestrecktem Arm auf Robinson zu bewegt und dabei noch versucht, einen Mann mit sich zu ziehen.[64] In beiden Fällen repräsentiert sie die aus der Sicht der Betrachter richtige Entscheidung: entweder hat sie Robinson geholfen, die anderen Aborigines zu finden und mit ihnen ins Gespräch zu kommen, oder sie hat sich aktiv an dessen aus europäischer Perspektive erfolgreichem Verlauf beteiligt.

In jedem Fall erscheinen Robinsons Aktion als ebenso aufgeklärt wie heroisch und Truganinis Verhalten als einsichtig und unterstützend. Ihr von Duterraus Bild nur wenige Schritte entfernt in der Ausstellungsvitrine zu sehendes trauriges Ende konnte aus dieser Sicht weder am falschen Verhalten des einen noch der anderen gelegen haben, sondern stellte sich schlicht als Rassenschicksal dar. Solche Lesart wurde durch das in der Vitrine rechts neben Truganinis Skelett hän-

64 | Es gibt eine Reihe unterschiedlicher Interpretationen, welche Figur Truganini in welcher Intention darstellen könnte. Vgl. Suvendrini Perera: Claiming Truganini, S. 403ff., Stephen Scheding: The National Picture, S. 119f.

gende Plakat unterstützt (vgl. Abb. 6.6).[65] Es zeigt eine Proklamation, mit der die Kolonialregierung sich an die indigene Bevölkerung wandte, um ihr in bildlicher Form ihr Rechtsverständnis klarzumachen.

Geregelte Beziehungen zwischen Kolonisten und Aborigines galten, in Bonwicks Worten, als »Segnungen von Zivilisation und Frieden« und wurden durch »die rechtschaffene Handhabung des Gesetzes« sichergestellt.[66] Auf dem Plakat des Gouverneurs zeigt die obere Reihe die schon gelungene Integration der Rassen als harmonische Beziehung, der die noch wilden Aborigines in der Reihe darunter zustreben sollen. Die Handhabung des Gesetzes wird in den beiden Reihen darunter illustriert. Obwohl sie nach Gleichbehandlung aussieht, spielt ›Rasse‹ in ihr eine Rolle: die Aborigines müssen den ersten Akt der Aggression und Rechtlosigkeit verüben.

Zwar wußten das alle Beteiligten besser, und selbst der Colonial Secretary in London schrieb nach Australien, »die Regierung könnte keineswegs vergessen, daß die Aggression ursprünglich von uns ausging«.[67] Aber die staatlichen Stellen vor Ort waren teils nicht in der Lage und teils nicht Willens, die von den Siedlern ausgehende Gewalt einzudämmen oder zu ahnden. Wäre denen dieses Plakat zur gefälligen Beachtung vorgelegt worden, hätten sie sich sowohl über die Bilder der ersten wie die der letzten Reihe empört: über erstere, weil sie Aborigines nicht als sozial gleich, sondern als störend oder bestenfalls als Hilfskräfte ansahen, über letztere, weil sie nicht bereit waren, Aborigines als rechtlich gleich zu betrachten.[68]

---

65 | Abb. 6.6: (Governor Arthur's proclamation to the Aborigines.) State Library of Tasmania, Hobart. Das Plakat in der Vitrine wurde in einer nachgedruckten Version unter falschem Titel ausgestellt – vgl. http://catalogue.statelibrary.tas.gov.au/item/?q=Governor+Davey's+proclamation&i=2&id=*GDPTTA97000 u. John Gascoigne: The Enlightenment and the Origins of European Australia, S. 153.

66 | James Bonwick: The Last of the Tasmanians, S. 85 (»blessings of civilization and peace«, »the righteous administration of justice« – so betitelte Bonwick seine Abbildung der Proklamation).

67 | Lord John Russell an Governor Gipps, 21. 12. 1839, zit.n. John Gascoigne: The Enlightenment and the Origins of European Australia, S. 154 (»it is impossible that the Government should forget that the original aggression was our own«).

68 | Vgl. Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 85f., Henry Reynolds: An Indelible Stain, S. 56 – 78.

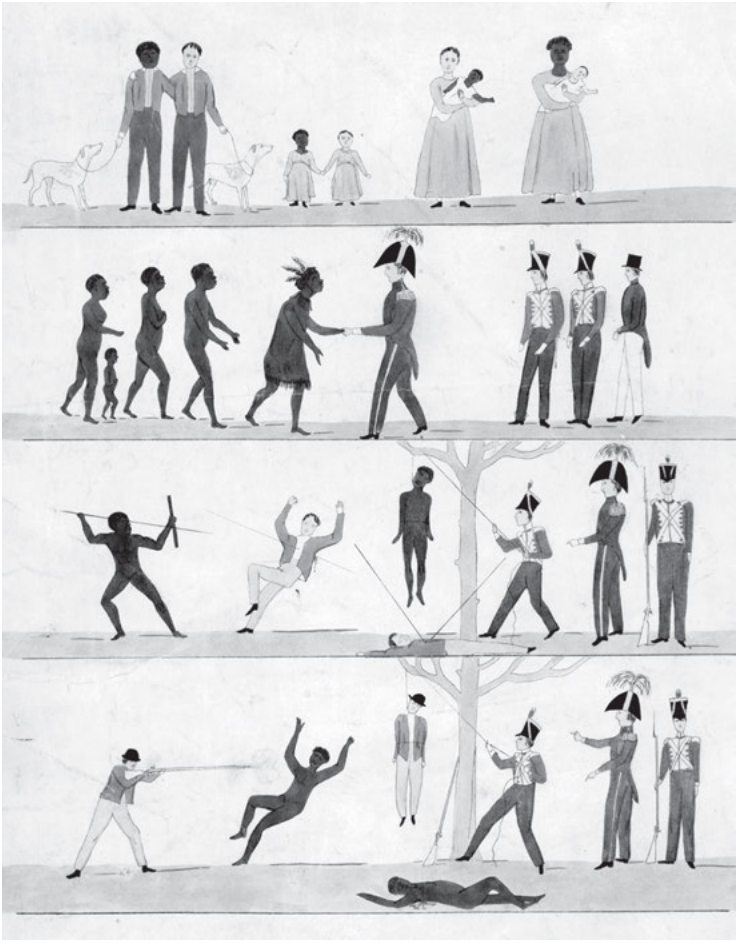


Abb. 6.6 Ein illustrierter Rechtsstandpunkt: Gegen Siedler darf man sich nicht wehren

Der koloniale Bilderdienst aber verkündete, daß der Versöhner Robinson und der Gouverneur Arthur alles erdenklich Mögliche getan hätten, um die Aborigines vor dem traurigen Schicksal zu bewahren, das das Museum durch die Ausstellung von Truganinis Skelett dokumentierte. Robinson wurde bescheinigt, er hätte »tiefe Sympathie« mit den Aborigines gehabt und versucht, sie »in den Stand der Zivilisation zu erheben«.[69] Demnach wären nicht dessen auf Dekulturierung zielen-

69 | Joseph Barnard Davis: On the Osteology and Peculiarities of the Tasmanians, S. 6 (»He regarded the Tasmanians with deep sympathy as a

de Methoden, sondern die natürliche Unzivilisierbarkeit der Tasmanier das Problem gewesen. Einige zeitgenössische Beobachter waren zwar davon überzeugt, daß der Prozeß der Extinktion durch »das Gift des Kontakts und das Schwert der Zerstörung« beschleunigt, implizit aber eben nicht verursacht worden war.[70] Zur Erläuterung griffen sie auf die Evolutionstheorie zurück, die sie so verstanden wissen wollten, daß der Mensch sich im Kampf ums Dasein ebenso verhalte wie jedes andere Tier.

Solche Argumente der Kulturkontaktthese waren konstitutiver Bestandteil des Extinktionsdiskurses.[71] In der 1874 erschienenen zweiten Auflage seines ›Descent of Man‹ griff Charles Darwin das Beispiel der Tasmanier als idealtypischer primitiver Rasse auf und verwendete Bonwicks Geschichtsschreibung als Beleg für das wettkampfbedingte Aussterben von Stämmen und Rassen.[72] Er erwähnte die »berühmte Jagd«, die zur »Selbstauslieferung der Tasmanier an die Regierung« geführt hätte, nach der sie »gut behandelt«, doch schließlich durch Krankheiten »ausgejätet« worden wären: »Wenn zivilisierte Nationen mit Barbaren in Kontakt kommen, gibt es nur einen kurzen Kampf«.

---

people who had been greatly injured by the white races, and went among them as their conciliator and liberator, with a firm, however futile, conviction, that he would have been able to raise them into a state of civilisation and to convert them to the Christian religion«).

70 | James Bonwick: The Last of the Tasmanians, S. 370 (»The Aborigines [...] have been hurried in their departure [...] by the poison of contact, and the sword of destruction«); dort, S. 377, auch der folgende Verweis auf die Evolutionstheorie.

71 | Vgl. Patrick Brantlinger: Dark Vanishings, S. 3 u. Wulf D. Hund: Evolution und Extinktion.

72 | Charles Darwin: The Descent of Man, S. 182 (»Extinction follows chiefly from the competition of tribe with tribe, and race with race«) und S. 183 (»The grade of their civilisation seems to be a most important element in the success of competing nations«); der Verweis auf Bonwicks ›The Last of the Tasmanians‹ findet sich in Fußnote 37. Zum folgenden siehe a.a.O., S. 183 (»the famous hunt by all the colonists, when the remaining natives delivered themselves up to the government«, »[T]he natives were well treated. Nevertheless, they suffered greatly in health«), 182 (»it appears that a new disease often causes much death, until those who are most susceptible to its destructive influence are gradually weeded out«, »When civilised nations come into contact with barbarians the struggle is short« – Darwin bezieht sich an den letzten beiden Stellen auf »barbarians« im allgemeinen).

Truganinis Skelett im Museum von Hobart sollte als Beweis für die Naturgesetzlichkeit dieses Schlachtrufs dienen.

›A very sinister appearance‹

Das Arrangement der Ausstellungsvitrine war aber nicht nur eine Trophäensammlung. Vermittelt durch das es umgebende komplexe Bedeutungsgefüge vermittelte Truganinis Skelett eine Vielzahl sich überlagernder Botschaften, die sich wechselseitig bestätigten. Seine Verbindung mit dem Bild der jungen Frau signalisierte das Ende der Steinzeit: sie stammte aus einer vergangenen Epoche und hatte keine Zukunft. An der Kombination der Männerbüste und der Frauenknochen ließ sich ablesen, daß es dafür nicht nur geschichtsphilosophische, sondern auch biologische Gründe geben sollte. Die typisierenden Bilder der gealterten Truganini dienten als Beleg für das Aussterben ihrer Rasse: sie war unfähig gewesen, sich dem Prozeß der Zivilisation anzuschließen. In allen Fällen signalisierte das Skelett ein natürliches Ende und entlastete die Siedlergesellschaft vom Vorwurf kolonialer Gewalttätigkeit.

Seine Beweiskraft verdankte es dem Methodenwechsel der Rassenwissenschaften im frühen 19. Jahrhundert. Er hatte dazu geführt, daß sich das Interesse der Anthropologie auf unter der Haut liegende knöcherne Indikatoren menschlicher Wertigkeit richtete. Bis dahin hatte der äußere Anschein zur Demonstration der Rassenzugehörigkeit genügt. Als seine aufgeklärten Freunde den toten Körper Angelo Solimans präparieren ließen, glaubten sie ihr Vorgehen durch dessen bloße Hautfarbe gerechtfertigt. Ein ähnliches Verfahren erwies sich im Fall El Negros als veraltet und verbannte dessen ausgestopften Körper schließlich in ein Provinzmuseum, während der Leichnam Sarah Baartmans bereits nach den neuen Regeln der Zunft geschändet wurde und seine Überreste in einen der renommiertesten Wissenschaftstempel der Epoche überführt wurden.[73]

Truganini mußte schon vor ihrem Tod davon ausgehen, daß ihr Körper nach ihrem Ableben zum Gegenstand anthropologischen Interesses werden würde. Sie hatte die Anfänge und die Ausweitung der wissenschaftlich legitimierten Grabräuberei und Leichenfledderei in den Begräbnisstätten tasmanischer Aborigines miterlebt, die bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts anhalten würden. Als tasmanisch

73 | Vgl. dazu die Beiträge von Iris Wigger u. Katrin Klein, Stefanie Fock u. Sabine Ritter in diesem Band.

etikettierte Schädel und Knochen galten den Zeitgenossen als »rare Objekte«[74] und damit besonders wertvolle Beutestücke, Studienobjekte und Handelsware, an denen international geforscht wurde. Die detailgenaue Vermessung tasmanischer Schädel bekräftigte die schon vorhandenen Vorstellungen über die rassische Minderwertigkeit und den zurückgebliebenen Entwicklungsstand der Tasmanier.

Daß Schädel bei solchen Beweisführungen eine herausragende Rolle spielten, hatte einen inhaltlichen und einen praktischen Grund. Sie enthielten mit dem Gehirn das Organ menschlicher Entwicklungsfähigkeit und sie ließen sich auf den Routen des kolonialen Leichenhandels leicht transportieren.[75] Für tasmanische Schädel definierte 1872 der französische Kraniologe Paul Topinard die typischen Charakteristika. Auf der Grundlage einiger weniger Exemplare im Pariser Jardin des Plantes behauptete er sogar, diese auf Anhieb von solchen des australischen Festlandes unterscheiden zu können.[76] Seine Bewertung tasmanischer Schädel setzte international Maßstäbe, und in den folgenden Jahrzehnten wurden in »Archiven der Menschheitsgeschichte« gelagerte Schädel weltweit nach Merkmalen wie dem von Topinard wahrgenommenen und als typisch definierten »wilden finsteren Ausdruck« untersucht.

Das führte mehr als einmal zu Problemen. Joseph Barnard Davis etwa hatte Schwierigkeiten, die nötige ›Finsternis‹ zu entdecken, ja sogar, die typische knöcherne Merkwürdigkeit auch nur zu beschreiben.[77] Seine vergleichende Skelettstudie diente 1874, als Truganini gerade nach Hobart gezogen war, der Differenzierung der Tasmanier als einer eigenständigen Rasse. Im Ergebnis herrschte Verwirrung darüber, was als typisch tasmanisch gelten konnte, denn es zeigten sich eklatante Widersprüche zwischen Davis' Messungen und Topinards

74 | Vgl. Joseph Barnard Davis: On the Osteology and Peculiarities of the Tasmanians, S. 5 (»crania of Tasmanians are rare objects«); vgl. Helen MacDonald: The Bone Collectors, S. 45ff.

75 | Vgl. dazu den Beitrag von Wulf D. Hund in diesem Band.

76 | Vgl. John George Garson: Osteology, S. 198 u. Joseph Barnard Davis: On the Osteology and Peculiarities of the Tasmanians, S. 5; zum folgenden siehe James Bonwick: Daily Life and Origins of the Tasmanians, S. 113 – 118 (Maßstäbe), Joseph Barnard Davis: On the Osteology and Peculiarities of the Tasmanians, S. 3 (»archives of the history of man«), a.a.O., S. 11 (»savage and sinister expression«) u. John George Garson: Osteology, S. 197 (»wild and sinister appearance«).

77 | Vgl. Joseph Barnard Davis: On the Osteology and Peculiarities of the Tasmanians, S. 10; zum folgenden vgl. a.a.O., S. 4, 10ff.

Urteil. Obwohl Davis seine eigene Anschauung lebender Tasmanier nicht mit den erwarteten Charakteristika ihrer Schädel in Übereinstimmung zu bringen vermochte, ließ er dennoch keinen Zweifel an Topinards Autorität und bekräftigte die von diesem gesetzte Norm.

Zwischen 1897 und 1971 wurde Truganinis Schädel in elf anthropologische Studien einbezogen.[78] Den Anfang machten Walter Harper und Arthur Clarke. Getrieben von einem kolonial bedingten Minderwertigkeitskomplex biederten sie sich unter Hinweis auf die Nützlichkeit ihrer »Aufzeichnungen zu einer ausgestorbenen Rasse« bei den europäischen Größen ihrer Disziplin an, überließen jedoch die evolutionstheoretische Interpretation ihren »Meistern, den Gelehrten der Alten Welt«.[79] Eine Topinard nachempfundene Gabe, tasmanische Schädel auf den ersten Blick erkennen zu können, veranlaßte Harper und Clarke zur sofortigen Ausmusterung einiger der im Hobarter Museum verwahrten Exemplare. Bei drei weiteren Schädeln bedurfte es noch einer genauen Messung, bevor sie aufgrund des zu groß erscheinenden Schädelvolumens als »Halbblut-Schädel« identifiziert und aus der Untersuchung ausgeschlossen wurden.

Bei Truganinis Schädel bestand keine entsprechende Veranlassung, da dessen ›Vollblutqualität‹ ausreichend bekannt war. Folgerichtig erfreute man sich an seiner besonders ausgeprägten, typisch tasmanischen »schiffskielartigen«[80] Form des Schädeldaches. Ärgerlich war nur, daß Truganinis Stirnknochen den anderen Kriterien

---

78 | Vgl. Frank Olaf Meumann: An Anthroposcopic and Anthropometric Study of the Skeleton of a Full-Blood Female Tasmanian Aborigine (Truganini), S. 186f.

79 | Walter Harper, Arthur Clarke: Notes on the Measurements of the Tasmanian Crania in the Tasmanian Museum, S. 97 (»we [...] hope that our masters, the savants of the Old World, will find in their researches some use for these records of an extinct race«); zum folgenden siehe S. 99 (Ausmusterung, »half-castes«) u. Richard J. A. Berry, Allen W. D. Robertson: Preliminary Communication on Fifty-three Tasmanian Crania, S. 50 (zu große Schädelkapazität).

80 | Walter Harper, Arthur Clarke: Notes on the Measurements of the Tasmanian Crania in the Tasmanian Museum, S. 100 (»This keel-shaped vault is noticable in all the crania under consideration; in Truganini's skull it is particularly noticable«. Diese besondere Form hatte den Autoren zufolge schon Topinard als ›typisch tasmanisch‹ klassifiziert); zum folgenden siehe S. 101 (»very sinister appearance« – die Autoren behandeln hier die ausgeprägte Augenbrauenregion anderer tasmanischer Schädel, deren Fehlen sie bei Truganinis Schädel irritiert).

Topinards nicht entsprach, denn ihr Schädel war *keine* »sehr finstere Erscheinung«. Ausgerechnet das Material der letzten ›Vollblut-Tasmanierin‹ gab nicht her, was als eindeutiges Erkennungsmerkmal ihres reinrassigen Typus gehandelt wurde. Dieser unangenehmen Lage ließ sich nur durch einen entschlossenen Methodenwechsel Herr werden. Da die von Truganini kursierenden ethnographischen Photographien angeblich ihre finstere Erscheinung »deutlich hervorhoben«,[81] wurde nun einfach eine Beweiskette von den Abbildungen der lebenden Person über eine Photographie des Schädels bis zu diesem selbst gezogen. Und siehe da: die typisch tasmanische Stirnausprägung war doch eindeutig im Schädel manifestiert – freilich nicht als Werk der Natur, sondern als das ihrer Konstrukteure.

Knapp zehn Jahre später bezogen Richard Berry und Allen Robertson Truganinis Schädel in ihre Untersuchung »frischen Materials«[82] von »Resten des paläolithischen Menschen in Tasmanien«[83] ein, der es um die Klärung der verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Tasmaniern, Menschenaffen, dem Urzeitmenschen und australischen Aborigines ging. Dabei rehabilitierten sie zuvor disqualifizierte Schädel als »unzweifelhaft absolut reinrassig«, weil ihre Maße zu neunzig Prozent den anerkannten Charakteristika entsprächen. Die als »Lalla Rhook, die letzte ihrer Rasse« in die Untersuchung einbezogene Truganini belegte indessen weniger die Seriosität der Wissenschaftler. Sie zeugte vielmehr von deren Ignoranz gegenüber den Produkten ihrer eigenen, so hoch eingestuften Kultur. In Thomas Moores namengebenden Bestseller hatten sie jedenfalls nie einen Blick geworfen.

---

81 | A. a. O., S. 101 (»Truganini, in her photographs taken during life, appears to have this appearance strongly marked, but it is hardly noticable in the skull; however, in a photograph of the cranium the peculiarity is more apparent«).

82 | Richard J. A. Berry, Allen W. D. Robertson: Preliminary Communication on Fifty-three Tasmanian Crania, S. 53 (»fresh material« – das ihnen infolge einer Grabräuberei im ehemaligen Reservat Oyster Cove zur Verfügung stand – vgl. dies.: Preliminary Account of the Discovery of Fourty-two Hitherto Unrecorded Tasmanian Crania, S. 14f., John Cove: What the Bones Say, S. 63, William E. L. Crowther: The Passing of the Tasmanian Race, S. 148).

83 | Richard J. A. Berry, Allen W. D. Robertson: Preliminary Communication on Fifty-three Tasmanian Crania, S. 52 (»relics of Palaeolithic Man's sojourn in Tasmania«); zum folgenden vgl. S. 54 (Klärung), 51 (»undoubtedly those of absolutely pure-bred Tasmanians«), 49 (»Truganini or Lalla Rhook, the last of her race«).

›A pure blood aboriginal‹

Während das Label ›Vollblut‹ den rassistischen Reinheitskriterien entsprechend bei Truganini nie umstritten war, galt das nicht für den ihr zur Durchsetzung des Extinktionsdiskurses aufgedrückten Stempel ›letzte Tasmanierin‹. Beide waren insofern vermittelt, als die Blutsreinheit nicht nur ein Instrument der Wissenschaft zur Manipulation ihrer Untersuchungsgegenstände war, sondern auch politisch erhebliche Auswirkungen auf das Selbstverständnis der weißen Siedlergesellschaft haben konnte. In den 1880er Jahren wurde es mit der Forderung Fanny Cochrane Smiths konfrontiert, als letzte lebende tasmanische Aborigine entschädigt zu werden.

Sie war 1834 auf Flinders Island geboren.[84] In ihrer Jugend war sie den dekulturierenden Einflüssen und der Ausbeutung durch die Siedlergesellschaft ausgeliefert. Eine zeitlang lebte sie im Reservat in Oyster Cove und heiratete dann einen britischen Holzarbeiter und ehemaligen Sträfling. Sie wurde anerkanntes Mitglied einer ländlichen Siedlergemeinde und führte das Leben einer erfolgreichen Geschäftsfrau. Truganini und William Lanne waren häufig bei ihr zu Besuch und sie galt als Repräsentantin der tasmanischen Kultur. 1884 beantragte sie mit der Begründung, die letzte lebende tasmanische Aborigine zu sein, als Entschädigung die Vergrößerung des ihr von der Kolonialregierung überlassenen Stück Lands. Dadurch stieß sie eine politisch und anthropologisch geführte Debatte um ihre Reinrassigkeit an, in deren Verlauf Gegner und Befürworter ihres Status als lebender Repräsentantin der tasmanischen Aborigines auf rassenwissenschaftliche Argumente zurückgriffen.

James Barnard traute den Einflüssen der Kultur einiges zu und plädierte romantisierend für die Anerkennung der »einzigen Nachfahrin der ehemaligen Prinzen der Einöde und Gebieter der Wüsten«[85] als reinrassig. Basierend auf ihrer Familiengeschichte bestätigte er Fanny Cochrane Smiths Echtheit und akzeptierte so ihre Selbstidentifikation

84 | Zu den folgenden Angaben vgl. Julia Clark: Smith, Fanny Cochrane, Murray J. Longman: Songs of the Tasmanian Aborigines as recorded by Mrs. Fanny Cochrane Smith, S. 84f., Cassandra Pybus: Community of Thieves, S. 179 – 183 u. Alice Marshall Moyle: Two Native Songstyles recorded in Tasmania.

85 | James Barnard: Notes on the Last Living Aboriginal of Tasmania, S. 60 (»one female descendant of the former ›princes of wastes and lords of deserts‹«), das folgende findet sich ebda. (»representative of the race«) u. S. 64 (»a modifying influence«).

als indigene Tasmanierin. Um ihren Status als »Repräsentantin ihrer Rasse« zu belegen, erklärte er ihre typischen Mischlingsmerkmale zum Ausdruck kultureller Einflüsse. Ihre Hauttönung und Haarstruktur seien den »modifizierenden Einflüssen« ihres weißen kulturellen Umfeldes und nicht einer Mischung des Blutes geschuldet.

Diese Ausführungen erzeugten den vehementen Widerspruch von Henry Ling Roth, der 1890 das einschlägige zeitgenössische Werk über die tasmanischen Aborigines verfaßt hatte und dessen zweite Auflage nutzte, um Fanny Cochrane Smiths Identität zu diskreditieren. Dabei verstand er sich als aufrechter Kämpfer im Dienste der Wahrheit: während es dem Parlament freistehe, illegitime Ansprüche zu bedienen, dürfe eine wissenschaftliche Institution eine solche Schwäche nicht zeigen.[86]

Für seine anthropologische Beweisführung besorgte Roth sich die Photographien Truganinis und beauftragte die Herstellung gleichartiger Bilder von Fanny Cochrane Smith. Mittels einer ihrer Haarlocken, der über Hörensagen erfaßten Körpergröße und Hauttönung sowie der Konstruktion von Profillinien verfaßte er anschließend eine komparative Studie, die ihren »europäisierten Antlitztyp« Truganinis tasmanisch »wilder Erscheinung« entgegenstellte. Seine Expertise machte Truganini, »eine außer Zweifel stehende reinrassige Aborigine«, zum tasmanischen Idealtypus und benutzte den Mythos der letzten Vollblut-Tasmanierin zur Diskreditierung ihrer Freundin, die »wir nicht als echte tasmanische Aborigine betrachten können«.

Roth und die Vertreter seiner Position hatten mehr als wissenschaftliche Gründe für solche Expertise. Während Truganinis Skelett als Beweis der Theorie der aussterbenden Rassen dienen konnte, wurde sie von Fanny Cochrane Smiths Beharren auf ihrer Identität als Tasmanierin konterkariert. Diese intelligente, durchsetzungsfähige und erfolgreiche Frau war fruchtbar und gesund (sie hatte elf Kinder und achtundvierzig Enkel) und so der lebendige Gegenbeweis zum Mythos von der Inferiorität und Lebensunfähigkeit der Aborigines.[87] Ihr An-

86 | Vgl. Henry Ling Roth: Mrs. Fanny Cochrane Smith not a ›Last Living Aboriginal of Tasmania‹, S. lxxxiv; zum folgenden siehe S. lxxxv (»altogether an Europeanised type of countenance«, »wild appearance«, »a pure blood aboriginal without any doubt«), S. lxxxvii (»Hence we cannot consider her a true Tasmanian aboriginal, and must conclude that with the death of Truganini, we have lost for ever a living representative of the Tasmanian race«).

87 | Vgl. Cassandra Pybus: Community of Thieves, S. 181 (»Fanny Cochrane Smith was not at all the kind of specimen the Royal Society wanted.

trag auf Entschädigung hätte zudem Weiterungen gehabt. Es ging um den Schutz Tasmaniens vor moralischen, politischen und materiellen Ansprüchen selbstbewußter Tasmanian Aborigines. Schon die 1847 angeordnete Verlegung der Internierten von Flinders Island im Norden Tasmaniens nach Oyster Cove in der Nähe Hobarts stand in solchem Zusammenhang. Sie sollten damit räumlich von denen getrennt werden, die der ›friendly mission‹ nicht gefolgt waren. Auf den Bass Strait Islands lebten seit Anfang des 19. Jahrhunderts tasmanische Frauen in Beziehungen zu weißen Seehundfängern und Outcasts. Ihre Lebensweise vereinte Elemente beider Kulturen.[88] Trotz hartnäckiger Versuche der Einflußnahme durch die Siedlergesellschaft gelang es ihnen, ihre Identität als Aborigines zu bewahren. Ihrer Forderung nach sozialer, kultureller und politischer Anerkennung als ursprünglicher Besitzer Tasmaniens wurde 1951 schließlich mit der Begründung entgegengetreten, sie seien Mischlinge und eher weiß.[89]

Obwohl dieses Argument auch gegen Fanny Cochrane Smiths Ansprüche ins Feld geführt wurde, beharrte sie auf ihrer Identität als Tasmanierin. Und sie stieß damit auf das Gehör von Teilen der intellektuellen Elite der Kolonie. Die zukünftige Kulturanthropologie warf ihre Schatten voraus und führte zu einer Aktion, die auch photographisch festgehalten wurde (vgl. Abb. 6.7).[90]

Das Bild zeigt eine gepflegt gekleidete Frau vor dem Schalltrichter eines Phonographen, der von einem ebenfalls gut gekleideten Mann bedient wird. Es ist Fanny Cochrane Smith, die 1899 und 1903 sechs Wachszylinder aufnahm und dabei Lieder der tasmanischen Aborigi-

---

She was healthy and adaptable. She was able and accomplished. She bore many children. In short, she contradicted the much-cherished thesis that the indigenous people of Tasmania were a lower species of human, tragically incapable of adapting to the superior civilisation of Europeans«) u. Descendants of Fanny Cochrane (http://mc2.vicnet.net.au/home/pmackett/fannycochrane.html).

88 | Vgl. Lynette Russell: Dirty Domestics and Worse Cooks, S. 25, 29, 38 u. Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 69ff. und 222 – 237 sowie zum folgenden Anne Bickford: Superb Documentary or Racist Fantasy, S. 11f. (Maßnahmen zur Unterdrückung traditioneller Kultur) und Lynette Russell: Dirty Domestics and Worse Cooks, S. 28 (Bewahrung und Integration traditioneller Kultur).

89 | Vgl. John Cove: What the Bones Say, S. 102.

90 | Abb. 6.7: Horace Watson taking a recording from Mrs Fanny Cochrane Smith, ca. 1903. Tasmanian Museum and Art Gallery, Hobart.

nes sang.[91] Hier steht kein besserwisserischer Kulturbringer nackten Wilden gegenüber, sondern zwei Menschen sind dabei, mit Hilfe der modernsten Technik offensichtlich bewahrungswürdige Informationen festzuhalten. Sie bezeugten, daß es eine tasmanische Kultur jenseits von Steinwerkzeugen gab, daß diese nicht ausgestorben war und daß sich weiße Wissenschaftler für sie interessierten.



Abb. 6.7 Eine verräterische Aufnahme: Tasmanierin bei der Kulturarbeit

Für die Hardliner unter den Hobarter Rassenkundlern muß das eine schockierende Provokation gewesen sein: die zu den primitivsten Menschen gerechneten Aborigines wären nicht ausgestorben, hätten nicht in der Steinzeit verharrt und sich nicht als entwicklungsunfähig erwiesen? Ein solcher Angriff auf die Rassenwissenschaft durfte nicht ohne Antwort bleiben. Die Ausstellungsvitrine von 1904 war das direkte Echo auf die Tonaufnahmen von 1903. Fanny Cochrane Smiths Präsenz sollte durch Truganinis Skelett zum Schweigen gebracht werden. Die Geschichte will, daß die eine lange genug lebte, um die geschändeten sterblichen Überreste der anderen im Museum gesehen haben zu können. Die Kennzeichnung des Skeletts als ›letzte tasmanische Ureinwohnerin‹ richtete sich nicht zuletzt gegen die Ansprüche der lebenden Tasmanier und ihre Versuche der Identitätsfindung.

91 | Vgl. Murray J. Longman: Songs of the Tasmanian Aborigines as recorded by Mrs. Fanny Cochrane Smith (die Tondokumente sind unter www.nfsa.gov.au/services/soa-media/index.html zugänglich).

›Symbol of struggle and survival‹

Zu den vielen Funktionen von Truganinis Skelett gehörte so nicht zuletzt auch die einer ideologisch-politischen Waffe. Der Extinktionsdiskurs war nicht zu Ende, weil die Aborigines nicht in ihr Aussterben einwilligen wollten. Durch seine museale Fortsetzung gestand er unter der Hand ein, daß er auf Auslöschung gerichtet war. Trotzdem konnte seine rassistische Installation ein weiteres halbes Jahrhundert aufrechterhalten werden. Neben dem Protest unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen und Vertreter der Tasmanian Aborigines bedurfte es des Widerhalls der menschenverachtenden und mörderischen Politik des deutschen Faschismus, um einen Wandel einzuleiten.[92]

Konkret wurde das Ende der öffentlichen Zurschaustellung von Truganinis Skelett 1947 durch einen Gottesdienst bewirkt. In seinem Verlauf war Truganinis Wunsch, nicht zerschnitten zu werden, thematisiert und so der Royal Society wie der Öffentlichkeit in Erinnerung gerufen worden. Im Verlauf des nächsten Jahrzehnts machte die anglikanische Kirche mehrere Versuche, eine Bestattung Truganinis zu erwirken.[93] Die widerwillige Museumsleitung holte sich jedoch argumentative Unterstützung renommierter Anthropologen, die empört von einem aus »törichter Sentimentalität« resultierenden »Wegschmeißen eines so wertvollen Objekts« abrieten. Durch das »schlimmste wissenschaftliche Verbrechen« der Zerstörung des »einzigartigen Materials« könnten die »ursprünglichen Verbrechen gegen lebende Tasmanier nicht wieder gut gemacht werden«, denn solch ein »Akt von ignorantem Vandalismus« gegen das Skelett sei noch schlimmer,

---

92 | Vgl. Lyndall Ryan: The Struggle for Trukanini, S. 161.

93 | Vgl. Cressida Fforde: Collecting the Dead, S. 98 u. John Cove: What the Bones Say, S. 143 – 145; die folgenden Äußerungen werden zit.n. a.a.O., S. 143 (Frederic Wood Jones an den Direktor des Tasmanian Museum, 12. 8. 1953 – »skeleton be thrown away« u. »stupid piece of sentimentality«), 143f. (Andrew Arthur Abbie an den Direktor des Tasmanian Museum, 7. 9. 1953 – »any disposal of this unique material, as suggested would be a scientific crime of the worst order and would receive world condemnation as such. The commission of a crime of this nature could not in any way atone for the original crimes committed against living Tasmanians«), 144 (Arthur Neville Burkitt an den Direktor des Tasmanian Museum, 9. 9. 1953 – »It is bad enough for us, the white race, to have destroyed the Tasmanians, but it is still worse for us to commit such an act of ignorant vandalism« u. James Wunderly an den Direktor des Tasmanian Museum, 8. 10. 1953 – stolz und dankbar), 145 (oberste Maxime).

als die Vernichtung der Tasmanier durch »uns, die weiße Rasse«. Ein Beitrag zur Debatte behauptete gar, Truganini wäre stolz und dankbar gewesen, ihre sterblichen Überreste der Wissenschaft zu überlassen. Deren Gesichtspunkte und der mit diesen verbundene Fortschritt sollte die oberste Maxime im Umgang mit den sterblichen Überresten der ›letzten‹ Tasmanierin sein.

Ende der 1960er Jahre, als die tasmanischen Aborigines die andauernde Leichenschändung nicht länger akzeptieren wollten, begann eine politische Kampagne für die Wiederbestattung Truganinis.[94] Sie brauchte lange, um erfolgreich zu sein und konnte nicht verhindern, daß 1971 eine anatomische und anthropometrische Untersuchung des Skeletts veranlaßt wurde. Schließlich mußte das Museum gesetzlich zu dessen Herausgabe gezwungen werden. Am 31. April 1976 wurde es dann im Rahmen einer öffentlich zelebrierten Beisetzungsfeier feuerbestattet und die Asche auf dem Meer verstreut. Die Geschichte der rassistischen Leichenschändung und ihrer perversen Praktiken brachte es mit sich, daß dies kein endgültiger Akt war. 1996 wurde ein Büschel ihrer Haare, das im Adelaide Museum in Südaustralien lagerte, an Mitglieder des Tasmanian Aboriginal Centers überreicht. Sie waren der Leiche Truganinis ebenso entwendet worden wie weitere Haare und ein Stück Haut, die das Londoner Royal College of Surgeons erst 2002 im Rahmen einer systematischen Archivsuche nach menschlichen Sammlungsstücken entdeckte und zurückgab.[95]

Die Erinnerung an Truganini, die Kritik an der Zurschaustellung ihres Skeletts und die erfolgreiche Kampagne für dessen Bestattung entwickelten sich im folgenden zu Elementen der Politik und des Selbstbewußtseins der indigenen Tasmanier. Sie wurde zu einem »Symbol

---

94 | Vgl. Cressida Fforde: Collecting the Dead, S. 99f., John Cove: What the Bones Say, S. 146 – 153, Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 264ff. Zum folgenden siehe Frank Olaf Meumann: An Anthroposcopic and Anthropometric Study of the Skeleton of a Full-Blood Female Tasmanian Aborigine (Truganini) (Studie), Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 220, Cressida Fforde: Collecting the Dead, S. 100, John Cove: What the Bones Say, S. 152 (Gesetz), Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 220 u. 264, John Cove: What the Bones Say, S. 153 (Beisetzung).

95 | Vgl. Hobart Mercury, 12. 11. 2002 (John Briggs: Move to Release Aboriginal Bones) u. 1. 6. 2002 (Bruce Wilson: Truganini Remains to come home), The Independent, 25. 5. 2002 (Kathy Marks: Britain to Hand Back Remains of Colonial-era Aborigines).

für Kampf und Überleben« und einer »Ikone für Indigenität«.[96] Umgekehrt diente die Betonung von Truganinis Status als ›letzter‹ Tasmanierin dazu, die Ansprüche der Aborigines in Frage zu stellen. Schon kurz nach ihrer Beisetzung reproduzierte 1978 der Film ›The Last Tasmanian‹ zentrale Elemente des Extinktionsmythos. Das Plakat zeigte ein Bild Truganinis und kündete »eine Geschichte vom Völkermord« an, sprach den Tasmanian Aborigines aber ihre indigene Identität ab und wandte sich eindeutig gegen deren Landrechtsforderungen.[97]

Auch Truganinis eigene Identität wurde in Frage gestellt. Schon der zeitgenössische Diskurs hatte sie als »pfiffige Helfershelferin« und »mit allen Wassern gewaschene Cokette von sehr lockeren Sitten«[98] porträtiert. 1978 beantwortete Vivienne Rae-Ellis ihre rhetorische Frage, ob Truganini als ›Königin‹ oder ›Verräterin‹ der Tasmanier gesehen werden müßte, mit deren Darstellung als einer promisk lebenden Frau, die die indigenen Männer verachtete und sich lieber Weißen zuwandte. Ihr Schicksal als letzter Überlebenden ihres Volkes könnte deswegen als die gerechte Strafe für den an diesem begangenen Verrat betrachtet werden.[99]

Diese kuriose Konstruktion ist ebenso rassistisch wie sexistisch. Sie argumentiert unterschwellig mit derselben obszönen Vorstellung von Rassenreinheit, mit der der wissenschaftliche Rassismus und die politischen Verwerter seiner Ergebnisse Truganini zur letzten ›Vollblut‹-Tasmanierin gemacht haben, um Identität und Ansprüche sämtlicher von ihnen als Mischlinge betrachteter halbblütigen ›half-castes‹ oder viertelblütigen ›quarteroons‹ bestreiten zu können. Außerdem verlangt sie von Frauen ungeniert, die Wahl ›fremdrassiger‹

96 | Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 220 (»symbol of struggle and survival«), Suvendrini Perera: Claiming Truganini, S. 395 (»icon of indigeneity«); vgl. auch John Cove: What the Bones Say, S. 150.

97 | Vgl. Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 266 und Anne Bickford: Superb Documentary or Racist Fantasy, S. 12. Das Plakat ist abgedruckt in Lyndall Ryan: The Aboriginal Tasmanians, S. 254, der Untertitel des Films lautet ›A story of genocide‹).

98 | Oscar Peschel: Nekrolog der Tasmanier, S. 184.

99 | Vgl. Vivienne Rae-Ellis: Trucanini – Queen or Traitor, S. 24, 26, 39, 99, 100 und S. 116 (Promiskuität). Zur Kritik dieser Darstellung Truganinis, die auf der Wahrnehmung Robinsons beruht, siehe Andrys Onsman: Truganini's Funeral, S. 44ff. Zum angeblichen Schicksal als letzter Tasmanierin vgl. Vivienne Rae-Ellis: Trucanini – Queen or Traitor, S. 116 u. 142, James Willson Agnew: The Last of the Tasmanians, S. 479, James Erskine Calder: The Early Years of the Last of the Tasmanians, S. 108.

Partner zu unterlassen und vertritt damit eine volksgemeinschaftliche Ideologie, die die Erhaltung rassischer Reinheit eines biologistisch begriffenen Volkskörpers zur individuellen Pflicht und Richtschnur der Partnerwahl macht.

Dabei wurden in den weißen Siedlergesellschaften indigene Frauen auf Grund der sexistischen Herabstufung ihrer sozialen Rollen und der Mißachtung ihrer persönlichen Integrität häufig zwangsweise in die Situation von Grenzgängerinnen gebracht. Daß sie sich gar selbstbewußt für solch eine Option entscheiden könnten, wie das bei einigen markanten Figuren gewesen zu sein scheint, zu denen neben Malinche oder Pocahontas auch Truganini gerechnet werden kann, kommt dieser kruden Logik noch nicht einmal in den Sinn. Mit der perversen Logik des Kolonialismus als ›Begierdenmaschine‹ beschäftigt sie sich schon überhaupt nicht.[100]

Ähnlich bigotte Argumente benutzt die revisionistische australische Geschichtsschreibung in ihrem Feldzug gegen eine Aufarbeitung und Reflexion der kolonialen Vergangenheit. Unterschiedliche Repräsentationen Truganinis sind Teil des australischen Historikerstreits.[101] In seinem Verlauf beschuldigte Keith Windschuttle die kritische Historiographie der ›Fabrication of Aboriginal History‹ und griff dabei auf zahlreiche Argumente des kolonialen Extinktionsdiskurses zurück. Dazu gehört auch die Darstellung Truganinis als »letzter vollblütiger Aborigine« und »besonders schönem einheimischem Mädchen«.[102] Mit der einen Charakterisierung schreibt er die Theorie der aussterbenden Rassen fort, mit der anderen deutet er eine Liebesbeziehung zwischen Truganini und Robinson an. Sie gilt als Indiz dafür, daß der Zustand der tasmanischen Bevölkerung schon vor Ankunft der Europäer prekär gewesen sei.

---

100 | Vgl. Sabine Schülting: Wilde Frauen, fremde Welten, S. 155ff., Wulf D. Hund: Negative Vergesellschaftung, S. 122, Robert J. C. Young: Colonial Desire, S. 98 (»desiring machine«); siehe auch den Beitrag von Sabine Ritter in diesem Band.

101 | Vgl. Stuart Macintyre, Anna Clark: The History Wars u. Robert Manne (Hg.): Whitewash; siehe auch Wulf D. Hund: White Australia.

102 | Keith Windschuttle: The Fabrication of Aboriginal History, S. 13 (»last full-blooded Aborigine«), 203 (»a particularly beautiful native girl«); zum folgenden siehe S. 376 (Liebesbeziehung), 383 (»precarious population«), 379f. (Gewalt, Vergewaltigung, Mord), 381, 384 (Präferenz), 383f. (erzwungene Prostitution, Vorteile), 203f., 375f., 383 (Prostitution, Aussterben durch Geschlechtskrankheiten); siehe kritisch Shayne Breene: Reinventing Social Evolution, S. 148ff.

Die Männer wären brutal und unsensibel mit ihren Frauen umgegangen und hätten diese regelmäßig entführt, verletzt, vergewaltigt und ermordet. Wäre es schon deswegen kein Wunder gewesen, wenn die sich den Kolonisten zugewandt hätten, so wären sie darüber hinaus auch noch von den Männern, die sich dadurch Vorteile verschaffen wollten, zur Prostitution mit den Siedlern gezwungen worden. Das hätte zur Ausbreitung von Geschlechtskrankheiten geführt, die wiederum ein Grund für mangelnde Fruchtbarkeit der Frauen und das Zusammenschmelzen der aboriginalen Bevölkerung gewesen wären.

Bis heute werden die kolonialistische und imperialistische »Phantasie des Autogenozids oder Rassenselbstmords«[103] und die dabei Truganini zugewiesene Rolle fortgeschrieben. Diese war gegen Ende ihres Lebens als Letzte ihrer Rasse betrachtet worden, nach deren Ableben jede Diskussion über die Legitimität der Siedlergesellschaft verstummen müßte. Ihre Totenruhe wurde gestört und ihr Leichnam geschändet, um die Behauptung vom Aussterben der Tasmanier mit den Knochen ihrer letzten Vertreterin belegen zu können. Zweifel daran sollten durch die Ausstellung ihres Skeletts zum Schweigen gebracht werden, dessen Präsentation die angeblich ausgestorbenen Tasmanier in die Steinzeit zurückverwies. Die Initiatoren dieser Schaustellung glaubten sich ebenso im Recht, wie deren Nachfahren, die den Anspruch auf Truganinis Skelett verbissen zu verteidigen suchten. Ihre heutigen Apologeten geben nicht auf, die damit verbundene Legende von der ausgestorbenen Rasse zu tradieren.

Sie werden keinen Erfolg haben. Seit Fanny Cochrane Smith in den Schalltrichter eines Phonographen sang und dabei photographiert wurde, haben die Stereotype der ›Wilden‹ und ›Zivilisierten‹, wenn auch schmerzlich langsam, dramatisch an Geltung eingebüßt. Die Rassentheorie ist diskreditiert, das historische Unrecht des Kolonialismus offenbar geworden. Truganinis Bild hat an Konturen gewonnen. Es zeigt eine Grenzgängerin zwischen den Kulturen, die in einer fast ausweglosen Lage unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten erprobte. Daß sie so lange überlebt hat, um als angeblich letzte Tasmanierin etikettiert werden zu können, ist als Ausdruck ihres Eigensinns erkennbar geworden. Er macht sie zum Vorbild der Tasmanian Aborigines und ermutigt sie beim Kampf um ihre Rechte.

---

103 | Patrick Brantlinger: Dark Vanishings, S. 2 (»fantasy of autogenocide or racial suicide«).

Literatur

Agnew, James Willson: The Last of the Tasmanians. In: Report of the First Meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science, Sydney 1888, S. 478 – 481.

Barnard, James: Notes on the Last Living Aboriginal of Tasmania. In: Papers and Proceedings of the Royal Society of Tasmania for 1889, S. 60 – 64.

Berry, Richard J. A., Allen W. D. Robertson: Preliminary Communication on Fifty-three Tasmanian Crania, Forty-two of Which are Now Recorded for the First Time. In: Proceedings of the Royal Society of Victoria, 22, 1909, S. 47 – 58.

—: Preliminary Account of the Discovery of Fourty-two Hitherto Unrecorded Tasmanian Crania. In: Anatomischer Anzeiger, 35, 1909, 1, S. 12 – 17.

Bickford, Anne: The Last Tasmanian. Superb Documentary or Racist Fantasy? In: Filmnews, Januar 1979, S. 11 – 14.

Bonwick, James: The Last of the Tasmanians or, The Black War of Van Diemen's Land. London: Low & Marston 1870.

—: Daily Life and Origins of the Tasmanians. London: Low & Marston 1879.

Bonyhady, Tim: Aboriginal Celebrities. Benjamin Law, Woureddy, an Aboriginal Chief of Van Diemen's Land, 1835, Trucaninny, Wife of Woureddy, 1836. In: Creating Australia. 200 Years of Art 1788 – 1988. Hg. v. Daniel Thomas. Sydney: International Cultural Corporation of Australia and Art Gallery Board of South Australia 1988, S. 92 – 94.

Brantlinger, Patrick: Dark Vanishings. Discourse on the Extinction of Primitive Races, 1800 – 1930. Ithaka etc.: Cornell University Press 2003.

Breene, Shayne: Re-inventing Social Evolution. In: Whitewash. On Keith Windschuttle's Fabrication of Aboriginal History. Hg. v. Robert Manne. Melbourne: Black Inc. Agenda 2003, S. 139 – 159.

Calder, James Erskine: The Early Years of the Last of the Tasmanians. In: ders. (Hg.): The Native Tribes of Tasmania. Some Account of the Wars, Extirpation, Habits etc., of the Native Tribes of Tasmania. Hobart: Cox Kay 1972 (Facsimile, Originalaufl. Hobart: Henn and Co. 1875), S. 104 – 108.

Clark, Julia: Smith, Fanny Cochrane. In: Australian Dictionary of Biography. Bd. 11. Melbourne: Melbourne University Press 1988, S. 642.

Cove, John: What the Bones Say. Tasmanian Aborigines, Science and Domination. Ontario: Carleton University Press 1995.

Crowther, William E. L. H.: The Passing of the Tasmanian Race. In: The Medical Journal of Australia, 1, 1934, 5, S. 147 – 160.

—: Aspects of the Life of a Colonial Surgeon. The Honourable W. L. Crowther. In: The Medical Journal of Australia, 2, 1942, 13, S. 283 – 290.

Curthoys, Ann: Genocide in Tasmania. The History of an Idea. In: Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation and Subaltern Resistance in World History. Hg. v. A. Dirk Moses. New York: Berghahn Books 2008, S. 229 – 252.

Darwin, Charles: The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex. 2. durchg. u. erg. Aufl. London: Murray 1888 (1. Aufl. 1871).

David, T. W. Edgeworth: Geological Evidence of the Antiquity of Man in the Commonwealth, with Special Reference to the Tasmanian Aborigines. In: Papers and Proceedings of the Royal Society of Tasmania for 1923, S. 114 – 150.

Davis, Joseph Barnard: On the Osteology and Peculiarities of the Tasmanians, a Race of Man Recently Become Extinct. In: Natuurkundige Verhandelingen der Hollandsche Maatschappij der Wetenschappen, 1874, 3. Versammlung, Teil 2, Nr. 4, S. 2 – 23.

Dixon, Christine: Duterrau, Benjamin. In: The Dictionary of Australian Artists. Painters, Sketchers, Photographers and Engravers to 1870. Hg. v. Joan Kerr. Melbourne: Oxford University Press 1992, S. 231 – 233.

Dove, Thomas: Moral and Social Characteristics of the Aborigines of Tasmania, as Gathered From Intercourse with the Surviving Remnant of Them Now Located on Flinder's Island. In: The Tasmanian Journal of Natural Science, Agriculture and Statistics, 1, 1842, S. 247 – 254.

Dutton, Geoffrey: White on Black. The Australian Aborigine Portrayed in Art. South Melbourne etc.: Macmillan 1974.

Fforde, Cressida: Collecting the Dead. Archaeology and the Reburial Issue. London: Duckworth 2004.

Garson, John George: Osteology. In: The Aborigines of Tasmania. Hg. v. Henry Ling Roth. Halifax: F. Kings & Sons 1899 (2. erw. Aufl., 1. Aufl. 1890), S. 191 – 220.

Gascoigne, John: The Enlightenment and the Origins of European Australia. Cambridge etc.: Cambridge University Press 2002.

Harper, Walter R., Arthur H. Clarke: Notes on the Measurements of the Tasmanian Crania in the Tasmanian Museum, Hobart. In: Papers and Proceedings of the Royal Society of Tasmania for 1897, S. 97 – 107.

Hellwald, Friedrich von: Oscar Peschel. Sein Leben und Schaffen. Augsburg: Lampart & Comp. 1876.

Hund, Wulf D.: Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse. Münster: Westfälisches Dampfboot 2006.

—: White Australia oder der Krieg der Historiker. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, 51, 2006, 3, S. 345 – 353.

—: Evolution und Extinktion. Die darwinistische Modernisierung des Rassismus. Nachwort zu Thomas Gondermann: Evolution und Rasse. Theoretischer und institutioneller Wandel in der viktorianischen Anthropologie. Bielefeld: transcript 2007, S. 316 – 326.

Jones, John: Dowling, Robert Hawker. In: The Dictionary of Australian Artists. Painters, Sketchers, Photographers and Engravers to 1870. Hg. v. Joan Kerr. Melbourne: Oxford University Press 1992, S. 217 – 219.

Lake, Marilyn, Henry Reynolds: Drawing the Global Colour Line. White Men's Countries and the International Challenge of Racial Equality. Cambridge etc.: Cambridge University Press 2008.

Longman, Murray J.: Songs of the Tasmanian Aborigines as Recorded by Mrs. Fanny Cochrane Smith. In: Papers and Proceedings of the Royal Society of Tasmania, 94, 1959, S. 79 – 88.

Luschan, Felix von: Völker, Rassen, Sprachen. Berlin: Welt-Verlag 1922.

MacDonald, Helen: The Bone Collectors. In: New Literatures Review, 2004, 42, S. 45 – 56.

—: Reading the ›Foreign Skull‹. An Episode in Nineteenth-Century Colonial Human Dissection. In: Australian Historical Studies, 2005, 125, S. 81 – 96.

Macintyre, Stuart, Anne Clark: The History Wars. Carlton: Melbourne University Press 2003.

Manne, Robert (Hg.): Whitewash. On Keith Windschuttle's Fabrication of Aboriginal History. Melbourne: Black Inc. Agenda 2003.

McGrath, Ann: Tasmania. In: dies. (Hg.): Contested Ground. Australian Aborigines under the British Crown. St Leonards: Allen & Unwin 1995, S. 306 – 337.

Meumann, Frank Olaf: An Anthroposcopic and Anthropometric Study of the Skeleton of a Full-Blood Female Tasmanian Aborigine (Truganini). Unveröffentl. Diss. Hobart: University of Tasmania 1971. (Eingesehen im Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies, Canberra. Aktennummer MS 623).

Noetling, Fritz: The Antiquity of Man in Tasmania. In: Papers and Proceedings of the Royal Society of Tasmania, 1910, S. 231 – 261.

Onsman, Andrys: Truganini's Funeral. In: Island, 2004, 96, S. 39 – 52.

Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. 7. Aufl. Oxford: Oxford University Press 2005.
Oxford Paperback Thesaurus. 3. Aufl. Oxford: Oxford University Press 2006.
Perera, Suvendrini: Claiming Truganini. Australian National Narratives in the Year of the Indigenous Peoples. In: Cultural Studies, 10, 1996, 3, S. 393 – 412.
Peschel, Oscar : Nekrolog der Tasmanier. 1. Der Racenkampf. In: Das Ausland, 43, 1870, 7, S. 145 – 152.
—: Nekrolog der Tasmanier. 2. Capitulation und Ende. In: Das Ausland, 43, 1870, 8, S. 182 – 189.
Petrow, Stefan: The Last Man. The Mutilation of William Lanne in 1869 and Its Aftermath. In: Australian Historical Studies, 21, 1997, S. 90 – 112.
Plomley, Norman J. B.: Thomas Bock's Portraits of the Tasmanian Aborigines. Records of the Queen Victoria Museum, Neue Serie 18. Launceston: Queen Victoria Museum 1965.
—: A Summary of Published Work on the Physical Anthropology of the Tasmanian Aborigines. Records of the Queen Victoria Museum, 24. Launceston: Queen Victoria Museum 1966.
—: Thomas Bock's Portraits of the Tasmanian Aborigines. In: Thomas Bock. Convict Engraver, Society Portraitist. Ausstellungskatalog. Launceston: Queen Victoria Museum & Art Gallery 1991, S. 33 – 41.
—: The Aboriginal/Settler Clash in Van Diemen's Land 1803 – 1831. Occasional Paper Nr. 6. Launceston: Queen Victoria Museum & Art Gallery 1992.
— (Hg.): Friendly Mission. The Tasmanian Journals and Papers of George Augustus Robinson 1829 – 1834. Kingsgrove: Halstead Press 1966.
— (Hg.): Weep in Silence. A History of the Flinders Island Aboriginal Settlement, with the Flinders Island Journal of George Augustus Robinson 1835 – 1839. Hobart: Blubber Head Press 1987.
Pons Großwörterbuch für Experten und Universität. Englisch – Deutsch. Stuttgart: Klett Sprachen 2002.
Pybus, Cassandra: Community of Thieves. Port Melbourne: Minerva Australia 1992 (2. Aufl., 1. Aufl. 1991).
Rae-Ellis, Vivienne: Trucanini. Queen or Traitor? Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies 1981 (2. erw. Aufl., 1. Aufl. 1976).
—: The Representation of Trucanini. In: Anthropology & Photography 1860 – 1920. Hg. v. Elisabeth Edwards. New Haven etc.: Yale University Press 1997, S. 230 – 233.

Reynolds, Henry: Dispossession: Black Australians and White Invaders. St. Leonhards: Allen & Unwin 1996 (2. Aufl., 1. Aufl. 1989).
—: An Indelible Stain? The Question of Genocide in Australia's History. Ringwood etc.: Penguin Books 2001.
Roth, Henry Ling: The Aborigines of Tasmania. Halifax: F. Kings & Sons 1899 (2. erw. Aufl., 1. Aufl. 1890).
—: Mrs. Fanny Cochrane Smith not a ›Last Living Aboriginal of Tasmania‹. In: ders. (Hg.): The Aborigines of Tasmania. Halifax: F. Kings & Sons 1899 (2. erw. Aufl., 1. Aufl. 1890), S. lxxiv – lxxxvii.
Royal Society of Tasmania: Proceedings, Juli 1890. Native Stone Implements. In: Papers and Proceedings of the Royal Society of Tasmania for 1890, S. xvii.
Russell, Lynette: Dirty Domestics and Worse Cooks. In: Frontiers, 28, 2007, 1/2, S. 18 – 46.
Ryan, Lyndall: Trugernanner (Truganini). In: Australian Dictionary of Biography. Bd. 6. Melbourne: Melbourne University Press 1976, S. 305.
—: The Aboriginal Tasmanians. Crows Nest: Allen & Unwin 1996 (2. Aufl., 1. Aufl. University of Queensland Press 1981).
—: The Struggle for Trukanini, 1830 – 1997. In: Papers and Proceedings of the Tasmanian Historical Research Association, 44, 1997, 3, S. 153 – 173.
Scheding, Stephen: The National Picture. Milsons Point: Random House 2002.
Schülting, Sabine: Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonisierungsgeschichten aus Amerika. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997.
Tasmanian Colonial Secretary's Office: Correspondence – 8th May 1876 – 6th December 1878. In Kopie im Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies, Canberra. Aktennummer pMS1774/6698.
Toscano, Joseph: Lest We Forget. The Tunnerminnerwait and Maulboyheenner Saga. Parkville: Anarchist Media Institute 2008.
Tylor, Edward Burnett: Preface. In: The Aborigines of Tasmania. Hg. v. Henry Ling Roth. Halifax: F. Kings & Sons 1899 (2. erw. Aufl., 1. Aufl. 1890), S. v – ix.
Windschuttle, Keith: The Fabrication of Aboriginal History. Vol 1. Van Diemen's Land 1803 – 1847. Korrig. Nachdr. Sydney: Macleay Press 2003 (1. Aufl. 2002).
Young, Robert J. C.: Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race. London etc.: Routledge 1995.

Postcolonial Studies



Sérgio Costa
Vom Nordatlantik zum »Black Atlantic«
Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik

2007, 292 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-89942-702-8



Anette Dietrich
Weiße Weiblichkeiten
Konstruktionen von »Rasse« und Geschlecht im deutschen Kolonialismus

2007, 430 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-89942-807-0



Julia Reuter, Paula-Irene Villa (Hg.)
Postkoloniale Soziologie
Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention

August 2009, ca. 250 Seiten, kart., ca. 25,80 €,
ISBN 978-3-89942-906-0

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de