

■ NORA KREUZENBECK

Racial Identifications im Wandel

John Rapier als Grenzgänger in den USA und Haiti

28

John H. Rapier Jr. war einer von einigen tausend als schwarz bezeichneter Menschen, die in den Jahren unmittelbar vor und während des Sezessionskrieges die USA verließen und nach Haiti migrierten.¹ Damit war Rapier ein Grenzgänger in mehrfacher Hinsicht, denn im Verlauf seiner Reise nach Haiti überschritt er nicht nur nationale Grenzen, sondern sah sich auch mit rassistischen Grenzziehungen konfrontiert, die je nach Region, Ort und Situation ganz anders gezogen und überschritten werden konnten. Rapier war im Dezember 1860 auf der Bark *Laura* von New Orleans nach St. Marc, Haiti gesegelt. Es war Rapiers zweite Reise in die Karibik. Bereits 1856 war er zusammen mit seinem Onkel James P. Thomas nach Nicaragua gefahren, um sich über die Lebensbedingungen für schwarze Menschen in diesem Land zu informieren. Die Situation dort hatte sich für die beiden jungen Männer als enttäuschend dargestellt, und nach knapp zwei Monaten kehrten sie über die Häfen Havanna, Cuba und New Orleans, Louisiana in die USA zurück.² Trotz der Enttäuschungen in Nicaragua blieb Emigration für John Rapier in den folgenden Jahren weiterhin ein Thema. Nachdem er einige Zeit in Kanada und im Minnesota Territory verbracht hatte, unternahm er im Winter 1860/61, diesmal ohne seinen Onkel, der in St. Louis erfolgreich als

- 1 Ich werde John H. Rapier Jr. im Folgenden als John Rapier bezeichnen. Die Anzahl der Emigranten variieren zum Teil in der Literatur und beziehen sich in der Regel auf die Personen, die mit Hilfe des so genannten Haytian Bureau of Emigration nach Haiti gingen. Menschen wie John Rapier, die alleine reisten, bleiben dabei unberücksichtigt. McKivigan spricht von etwa 2000 Personen, die zwischen Dezember 1860 und August 1862 mit Hilfe des »Bureau« die USA verließen. Siehe J. R. McKivigan, *Forgotten Firebrand: James Redpath and the Making of Nineteenth-Century America*, Ithaca, NY 2008, S. 82. Dies stellt lediglich eine Schätzung dar und erfasst nicht die Personen, die selbstorganisiert nach Haiti reisten. Krause nennt etwa 3.000 Personen, die vom »Bureau« rekrutiert worden seien. Siehe Paul Krause, *Color Scales: the Exemplary Tale of the Proctor Family*, in: *Contours. A Journal of the African Diaspora* 3 (2005) 1, S. 27–47, hier S. 31. Dixon nennt ebenfalls 2000 Personen, die mit dem Bureau reisten und klassifiziert die Anzahl derer, die insgesamt im 19. Jahrhundert nach Haiti emigrierten als »a handful«. Siehe Chris Dixon, *African America and Haiti: Emigration and Black Nationalism in the Nineteenth Century*, Westport, CT 2000, S. 178 und S. 3. Auch Boyd vermag in seiner Arbeit zum Haytian Bureau of Emigration insgesamt keine exakte Zahl zu nennen, sondern verweist darauf, dass sich die Rekonstruktion der Anzahl als schwierig darstellt, Willis D. Boyd, *James Redpath and American Negro Colonization in Haiti, 1860–1862*, in: *The Americas* 12 (1955) 2, S. 169–182, hier S. 180. Der Sezessionskrieg wird auf April 1861 bis Juni 1865 datiert.
- 2 Siehe John Hope Franklin/Loren Schwener, *In Search of the Promised Land. A Slave Family in the Old South*, New York, NY 2006, S. 118 f. Speziell zu James P. Thomas siehe auch Loren Schwener, *The Free-Slave Phenomenon: James P. Thomas and the Black Community in Ante-Bellum Nashville*, in: Darlene Clark Hine/Earlestine Jenkins (Hg.), *A Question of Manhood. A Reader in U.S. Black Men's History and Masculinity*, Vol. I, Bloomington, IN 1999, S. 340–352.

Barber arbeitete, einen erneuten Versuch, den USA den Rücken zu kehren. Diesmal reiste er zunächst nach Haiti und von dort bereits im April 1861 nach Jamaika. Auch dieser erneute Emigrationsversuch endete in einem relativ abrupten Abbruch, denn bereits im Sommer 1862 kehrte Rapiet während des Sezessionskrieges nach Nordamerika zurück, in der Hoffnung, in den USA oder Kanada Medizin studieren zu können.

Seine Gedanken zum Thema Emigration hielt Rapiet über mehrere Jahre in Tage- und Notizbüchern und in Briefen an Freunde und Verwandte fest. Auch während seines Aufenthaltes in der Karibik verfasste Rapiet eine Reihe von Briefen, die er an seinen Onkel James in St. Louis und an seinen Vater in Alabama schickte und in denen er ausführlich seine Gedanken und Erfahrungen schilderte. Heute befinden sich Rapiets Aufzeichnungen und Briefe im Moorland-Spangarn Research Center der Howard University in Washington, DC. Sie sind Teil des Nachlasses von James Thomas Rapiet, einem jüngeren Bruder von John Rapiet, der in der Phase der *Reconstruction* nach dem Sezessionskrieg Abgeordneter des Staates Alabama im US-amerikanischen Repräsentantenhaus war. Die Reiseberichte John Rapiets gehören zu den wenigen überlieferten Selbstzeugnissen afro-amerikanischer Reisender und Migranten in Haiti vor dem US-Amerikanischen Bürgerkrieg.³

Dieser Aufsatz nimmt Rapiets Aufzeichnungen zur Emigration nach Haiti zum Untersuchungsgegenstand und diskutiert dabei das Ineinandergreifen und Zusammenwirken von Migration und Identifikationsprozessen. Ich argumentiere, dass Reisen und Migration Identifikationsprozesse stark beeinflussen und zeige auf, wie sich Rapiets Selbst- aber auch Fremdwahrnehmung durch die Migration von den USA nach Haiti veränderte. Wie bereits angedeutet, überschritt Rapiet während seines Aufenthaltes in der Karibik nicht nur nationale Grenzziehungen. Vielmehr argumentiere ich, dass eine Reihe weiterer überaus wirkmächtiger Grenzziehungen sichtbar wurden und von Bedeutung waren. Es ließen sich verschiedenste sozial, kulturell und biologisch gedachte Grenzverläufe nennen, die sich häufig gegenseitig bedingten. Solche Grenzen konnten entlang von Kategorien wie zum Beispiel *race*, *gender*, Sexualität oder etwa Nation verlaufen. Sie konnten zwar eine enorme Wirkmächtigkeit im Leben von Menschen entfalten, befanden sich dabei aber immer in einem Prozess der Aushandlung, waren damit veränderbar und unter Umständen durchlässig. Der Faktor *race* spielte in Rapiets Selbstverortungs-, Abgrenzungs- und Wahrnehmungsprozessen eine bedeutende Rolle. Demnach sollen hier vor allem rassistisch gezogene Grenzziehungen in den Blick genommen werden, die zugleich eng verwoben waren mit Vorstellungen von *class* und *gender*. *Race* wird dabei als diskursives Konstrukt verstanden, das in seinen Bedeutungen instabil und kontextabhängig ist und dabei überaus wirkmächtig sein kann. Politische und kulturelle Wirkmächtigkeit erhält *race* durch und in Machtstrukturen, Institutionen und sozialen Praktiken, die Vorstellungen von *race* hervorbringen, fortschreiben und im Prozess des Fortschreibens mit neuen Bedeutungen versehen. Eine Analyse der Kategorie *race* ist daher immer verknüpft mit den sozialen Praktiken und Kontexten, in denen sie sich konstituiert und ihre Wirkmächtigkeit entfaltet.⁴ Dem entsprechend kann

3 Die Rapiet-Thomas Papers werden im Folgenden entsprechend der Vorgaben des Moorland-Spangarn Research Centers der Howard University zitiert. Howard University ist eine der ältesten traditionell afro-amerikanischen Universitäten in den USA und wurde 1867 gegründet.

4 *Race* stellt immer einen instabilen Komplex von sozialen Bedeutungen dar, welche in politischen Prozessen ständig transformiert werden. Dies bedeutet, dass Bezeichnungen wie *white* oder *black* jeweils historisch abhängig sind. Die Macht von *race* als einer diskursiven Kategorie besteht in ihrer sozialen und symbolischen Wirksamkeit. Rassismus operiert vor allem durch die Kons-

die Beschäftigung mit John Rapier und seinem Aufenthalt in Haiti die lokale Verortung und Brüchigkeit rassistischer Abgrenzungen und damit in der Konsequenz ihre soziale Konstruiertheit aber auch ihre Wirkmächtigkeit aufzeigen. Die Aufteilung von Menschen in »black« und »white« war in den US-amerikanischen Gesellschaftsordnungen und Kontexten, in denen sich die Rapier-Familie bewegte, äußerst wirkmächtig und hatte enormen Einfluss auf die Handlungsmöglichkeiten von Menschen. John Rapier erfuhr im Verlauf seines Aufenthaltes in Haiti, dass sich rassistische Abgrenzungsprozesse, also die Aushandlung darüber, ob Menschen zum Beispiel als »black«, »white« oder »mulatto« galten, dort anders gestaltete als etwa in den USA. Seine Erfahrungen verweisen darauf, dass *race* und die Zugehörigkeit zu einer rassistisch definierten Gruppe in unterschiedlichen regionalen, lokalen und kulturellen Kontexten unterschiedlich gedacht wurde. Das Hauptanliegen dieses Aufsatzes ist es deshalb, solche Momente in Rapiers Migrationsprozess aufzuzeigen, in denen Prozesse der Selbst-Identifikation in Bezug auf den Faktor *race* sichtbar werden. Wenn hier die Rede von Identität beziehungsweise Identifizierung ist, liegt dem ein Verständnis von Identität zugrunde, wie es etwa Stuart Hall 1990 vorschlug: »We should think [...] of identity as a ›production‹ which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation.«⁵

Bei der Analyse von Rapiers Materialien wird deutlich, dass sich seine Wahrnehmungen seiner selbst in unterschiedlichen Kontexten und zu unterschiedlichen Zeitpunkten äußerst unterschiedlich gestalteten und verschoben. Häufig traten dabei eine Vielzahl von gleichzeitigen Wahrnehmungen zu Tage.

Rapiers Geschichte soll keinesfalls als repräsentativ für andere Migrationserfahrungen verstanden werden, sondern steht als ein einzelnes Beispiel in einer großen Vielzahl von möglichen Erfahrungen, die historische Akteure und Akteurinnen machen konnten. Meine Auseinandersetzung mit Rapier ist demnach zwar mikroperspektivisch angelegt; allerdings stehen die aufgezeigten Ausschnitte aus der Lebensgeschichte Rapiers nicht für sich alleine, sondern sind vielmehr geknüpft an gesellschaftliche Ordnungen und ihrer Grenzziehungen, innerhalb derer sich Menschen bewegten, und die bestimmte Handlungsmöglichkeiten zuließen und zugleich beschränkten. Der Blick auf Rapier und seine ganz individuelle Migrationserfahrung ist deshalb zugleich auch ein Blick auf größere gesellschaftliche Ordnungen, in und zu denen Rapier sich verhielt.

traktion von scheinbar unpassierbaren Grenzen zwischen rassistisch konstituierten Kategorien. Der von Robert Miles eingeführte Begriff der *Bedeutungskonstitution* (signification) verweist auf den Darstellungsprozess, in dessen Verlauf spezifischen (oftmals körperlichen) Objekten und Merkmalen eine Bedeutung zugewiesen wird, die ihnen ein besonderes Gewicht verleiht und sie zugleich zu Trägern einer Reihe zusätzlicher, untergeordneter Merkmale macht. Durch die Konstruktionen von *race* werden soziale Beziehungen über scheinbar essentiell gegebene biologische und/oder kulturelle Merkmale strukturiert. Dabei schreibt sich *race* nicht nur in Körperlichkeiten ein, sondern bringt diese, wie Judith Butler am Beispiel von Geschlecht gezeigt hat, zugleich auch erst hervor. Siehe Robert Miles, *Bedeutungskonstitution und der Begriff des Rassismus*, in: *Das Argument* 31 (1989) 3, S. 353–367; Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt 1997, hier S. 21–41.

5 Stuart Hall, *Cultural Identity and Diaspora*, in: Jonathan Rutherford (Hg.), *Identity. Community, Culture, Difference*, London 1990, S. 222–237, hier S. 222.

»Every shade of complexion«: Race in den USA und der Karibik zur Mitte des 19. Jahrhunderts

Ich möchte zunächst kurz auf die Geschichte der Familie Thomas-Rapier eingehen, denn in ihr zeichnen sich mannigfaltige Effekte von *race* in den USA im 19. Jahrhundert ab. Dabei wird deutlich, wie divers Erfahrungen und Lebenssituationen, sowie der Zugriff auf Handlungsräume und Ressourcen sein konnten. Die Familie bestand zur Mitte des 19. Jahrhunderts aus freien und versklavten Menschen, aus illiteraten Sklavinnen und Sklaven, aber auch aus Lehrer und Journalisten. John Rapier Jr., dessen Reise nach Haiti im Zentrum dieser Untersuchung steht, war 1835 in Florence, Alabama als Sohn freier Eltern geboren worden. Sein Vater, John Rapier Sr., der in Florence einen *Barbershop* betrieb, war der Sohn der Sklavin Sally und eines weißen Sklavenhalters. Zwar war John Rapier Sr. als Sklave geboren worden, wurde aber als junger Mann von einem Freund der Familie freigekauft. Da es in Florence keine Schule für *African Americans* gab, wuchs John Rapier Jr. bei seiner Großmutter Sally in Nashville, Tennessee und bei seinem Onkel Henry in Buxton, Kanada auf. Rapiers Brüder zogen als junge Männer unter anderem nach Kalifornien und Kanada. Rapiers Onkel James Thomas, mit dem er 1856 nach Nicaragua reiste, wurde von Sally, die in Nashville eine Wäscherei betrieb und trotz ihres Status als Sklavin eigenes Geld erwirtschaften konnte, als junger Mann freigekauft und zog nach St. Louis, Missouri. Henry, ein weiterer Onkel lebte nach seiner erfolgreichen Flucht aus der Sklaverei zunächst in Buffalo, New York und ließ sich nach dem *Fugitive Slave Act* 1851 in Kanada nieder.⁶ John Rapiers Stiefmutter und ihre Kinder waren Sklaven in Alabama. John Rapier Jr. selbst lebte nach der Rückkehr aus Nicaragua im Minnesota Territory, wo er unter anderem als freier Journalist für verschiedene lokale Zeitungen arbeitete.

Nach der Vorstellung vieler Zeitgenossen hatte John Rapier sowohl europäische als auch afrikanische Vorfahren. Damit war er als nicht-weiß markiert, denn in dominanten US-amerikanischen Diskursen schlossen sich, wie unter anderem die Historikerin Martha Hodes bemerkt, »African ancestry« und »whiteness« gegenseitig aus.⁷ »Whiteness« funktionierte darin als normative Kategorie. Nur durch die Abgrenzung zum Schwarz-Sein ließ sich der normative und privilegierte Status des Weiß-Seins aufrecht erhalten. In einem überaus komplexen System rassistischer Klassifizierungen konnte dabei auch der Status von Individuen europäischer Herkunft ambivalent sein. Zum Beispiel galten irische Migrantinnen und Migranten, die in den späten 1840er Jahren eine der größten Einwanderergruppen stellten, zunächst als nicht-weiß. Sie wurden, wie unter anderem die Historiker David Roediger und Noel Ignatiev gezeigt haben, häufig ähnlich klassifiziert wie schwarze Amerikaner. Daraus ergab sich ein breites Spektrum von unterschiedlichen Abstufungen und Rassifizierungen von Personen zwischen schwarz und weiß, das freilich durchlässig und unfixiert war.⁸ Als überaus bedeutsam für die Rassifizierung von Menschen wird in der Forschungsliteratur häufig die so genannte *One-Drop-Rule* angeführt, nach der Menschen

6 Für einen Überblick über die Geschichte der Thomas-Rapier-Familie siehe: Franklin/Schweninger, Search.

7 Martha Hodes, *The Mercurial Nature and Abiding Power of Race: A Transnational Family Story*, in: *The American Historical Review* 108 (2003) 1, S. 84–118, hier S. 89.

8 Noel Ignatiev, *How the Irish Became White*, New York, 1995; David Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, London 1991, hier vor allem S. 133–163. Auch andere europäische Einwanderergruppen galten zu verschiedenen Zeiten als nicht weiß, wie etwa David Roediger und James Barrett am Beispiel der New Immigrants in Chicago zu Beginn des 20. Jahrhunderts gezeigt haben: James Barrett und David Roediger,

dann eindeutig als schwarz klassifiziert wurden, wenn sie in irgend einer Weise, und sei es noch so entfernt, afrikanische Vorfahren hatten. Die Vorstellung von Blut als Sitz eindeutiger rassistischer Identifizierbarkeit war dabei zentral. Dem entsprechend genügte ein Tropfen fiktiven afrikanischen Blutes um möglicherweise als schwarz klassifiziert und rassistischer Marginalisierung ausgesetzt zu werden. Zwar wurde die *One-Drop-Rule* erst mit Beginn des *Jim-Crow-Regimes*⁹ und der damit verbundenen strikten Segregation zum Ende des 19. Jahrhunderts auch gesetzlich fest verankert – die Vorstellung, dass Menschen sich in weiß und schwarz einteilen ließen, äußerte sich, wie etwa F. James Davis argumentiert, in sozialen Praktiken vielfach bereits seit dem 18. Jahrhundert.¹⁰ In einigen Regionen der USA etablierte sich allerdings mit der Kategorie der so genannten *mulattoes* eine dritte Kategorie, die zwischen schwarz und weiß verortet wurde. Dass die Aufteilung anhand von fiktiven und letztlich nicht messbaren Anteilen von Blut alles andere als eindeutig und objektiv sein konnte, liegt auf der Hand. Anstatt Systeme rassistischer Klassifizierung als starre Gebilde zu verstehen, haben Historiker und Historikerinnen in letzter Zeit vermehrt untersucht, wie und unter welchen Umständen rassistische Klassifizierungen von Menschen sich wandeln konnten. Scheinbar rigide Systeme rassistischer Klassifizierung erwiesen sich dabei als überaus instabil und *race* als etwas, das beständig ausgehandelt werden musste.¹¹ Neben der nicht messbaren Einheit Blut spielen andere ebenso wenig messbare und instabile Indikatoren wie etwa Aussehen, Sprache, Verhalten oder gesellschaftliches Ansehen eine Rolle in der Aushandlung von *race*.

Auch regionale Unterschiede spielten in diesen Aushandlungsprozessen eine wichtige Rolle. Rassistische Kategorisierungen funktionierten zum Beispiel in der Karibik, die John Rapier Anfang der 1860er Jahre bereiste, anders als in den USA und waren mit anderen Bedeutungen aufgeladen. Vor allem die Kategorie »Mulatto« trug eine andere Bedeutung. Während Menschen afrikanischer Abstammung in den USA in der Regel der Kategorie »black« zugeordnet wurden, erlebte Rapier während seiner Reise, dass es in der Karibik mit »blacks«, »mulattos« und »whites« drei Gruppen gab, denen Menschen zugeordnet werden konnten. In einer handschriftlichen Notiz, die er mit dem Titel »Mulattoes in Haiti« versehen hatte, deutete er an, dass ein breites Spektrum unterschiedlichster Hautfarben unter dem Begriff »mulatto« vereint werden konnten. Er schrieb: »In Hayti all persons of mixed blood or the descendants of white and black or Indian and black ancestry is thus classified. They run through every shade of complexion from the brown Sambo, with his soft-wool like hair, and dark brown eyes to the fairest Octoroon, possessing the light-flaxy hair, blue

Inbetween Peoples. Rasse, Nationalität und die »New Immigrant«-Arbeiterklasse in den USA, in: WerkstattGeschichte 39 (2005), S. 7–34.

9 Als Jim-Crow-Regime wird die strikte Trennung von Menschen in schwarz und weiß im Amerikanischen Süden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstanden, die sich durch sämtliche öffentliche und private Bereiche zog und bei der als schwarz bezeichnete Menschen generell erhebliche Nachteile und Diskriminierungen erfuhren.

10 Floyd James Davis, *Who is Black? One Nation's Definition*, University Park, PA 1991, S. 34.

11 Als grundlegend wird in diesem Kontext verstanden: Barbara Fields, *Slavery, Race and Ideology in the United States of America*, in: *New Left Review* 181 (1990), S. 95–118. Zur Instabilität und Aushandlung rassistischer Kategorisierungen in den USA siehe neben vielen anderen: Mark Smith, *How Race is Made: Slavery, Segregation and the Senses*, Chapel Hill, NC 2006. Daniel Sharfstein, *The Secret History of Race in the United States*, in: *The Yale Law Journal* 112 (2003) 6, S. 1473–1509; Hodes, *Mercurial Nature*.

eye, Roman nose and [?] of his Saxon or Gallic progenitors.«¹² Dabei war die Zugehörigkeit zu den jeweiligen Gruppierungen wiederum nicht nur an physische Merkmale gebunden, sondern war in besonderem Maße auch durch den Faktor *class* bestimmt und konnte demnach relativ fluide sein.¹³ Die in Rapiers Notiz genannten »mulattoes« wurden in Haiti oft als *gens de couleur* bezeichnet, die schon während der Kolonialzeit häufig gegenüber als schwarz bezeichneten Personen privilegiert gewesen waren. Die meisten von ihnen waren Kinder versklavter schwarzer Frauen und weißer Plantagenbesitzer, die viel häufiger als etwa in den USA üblich von ihren Vätern als legitime Nachkommen anerkannt worden waren. Einige von ihnen gingen zum Beispiel in Frankreich zur Schule und erbten die Besitztümer ihrer Väter. Die *gens de couleur* waren deshalb häufig auch Sklavenbesitzer gewesen. Seit der Unabhängigkeit Haitis 1804 hatten sie die Elite des Staates gestellt. Mehrmals war es dabei zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen der verarmten Mehrheit und der Führungselite gekommen, wobei sich die Aufteilung dieser beiden Gruppen sowohl an den Klassifizierungslinien *race* als auch *class* vollzog.

»In this Country I can not live«: Debatten um Emigration und Emanzipation

John Rapier und seine Familie partizipierten in den 1850er und 1860er Jahren an zum Teil äußerst heftig geführten Debatten zum Thema der Emigration aus den USA. Angeheizt worden waren diese Debatten unter anderem durch den Erlass des *Fugitive Slave Act*, der 1850 in Kraft getreten war, und der für freie *African Americans* wie John Rapier eine große Bedrohung darstellen konnte. Das neue Gesetz erleichterte es Sklavenbesitzern aus dem Süden, in den Norden geflohene Individuen aufzugreifen und erneut zu versklaven. Ein Gerichtsverfahren, in dem der rechtliche Status der angeblich Entflohenen geklärt wurde, war nach der neuen Gesetzeslage nicht mehr nötig. Stattdessen reichte eine durch ein Gericht im Süden beglaubigte Beschreibung aus, um Besitzansprüche auf Personen zu erheben, auf die diese Beschreibung zutraf. Damit führte der *Fugitive Slave Act* dazu, dass nicht nur entflozene Sklaven und Sklavinnen in den Süden verschleppt werden konnten – jede und jeder lief letztlich Gefahr, Opfer der Entführung zu werden. Erschwerend kam hinzu, dass die betroffenen Individuen vor Gericht nicht für sich selbst aussagen konnten, und Bundesbeamte für das Aufgreifen von entflohenen Sklavinnen und Sklaven eine Prämie erhielten.¹⁴ Der Erlass des *Fugitive Slave Act* verweist auf einen Diskurs, indem Schwarzsein und Staatsbürgerschaft nicht als zusammengehörend gedacht werden konnten. In der Tatsache, dass mit dem Gesetz auch *African Americans* quasi in die Rechtlosigkeit verwiesen

- 12 Manuskript von John Rapier Jr., 1861. Rapier Family Papers Box 84–2 Folder 99; Manuscript Division, Moorland-Spingarn Research Center, Howard University. Eine exakte Datierung des Manuskripts ist schwierig. Allerdings lassen sich einige Vermutungen anstellen: Rapier schrieb Teile seiner Überlegungen auf eine Einladung zur Beerdigung der verstorbenen Tochter eines Mr. Decimus Nazere am 6. April 1861, so dass sich daraus möglicherweise eine zeitliche Einschränkung ergeben könnte. Dabei ist allerdings keinesfalls ausgeschlossen, dass Rapier die Notiz nicht auch später verfasst haben könnte.
- 13 Hodes, *Mercurial Nature*. Siehe außerdem: Gad J. Heuman, *Between Black and White: Race, Politics, and the Free Coloreds in Jamaica, 1792–1865*, Westport, CT 1981, vor allem Kapitel 1 und 6.
- 14 James Oliver Horton, *Free People of Color. Inside the African American Community*, Washington 1997, S. 253.

wurden, manifestierte sich die Idee, dass schwarze Menschen außerhalb der Gemeinschaft amerikanischer Staatsbürger und Staatsbürgerinnen standen und somit nicht Teil der US-amerikanischen Nation waren.¹⁵

Der *Fugitive Slave Act* wurde von vielen *African Americans* als eine enorme Bedrohung wahrgenommen, und viele sahen Emigration als den einzigen Ausweg. Obwohl auch John Rapier Jr. selbst unmittelbar durch den *Fugitive Slave Act* bedroht war, gab er alltägliche Diskriminierungen als Grund an, weshalb er Emigration in Erwägung zog. Im Oktober 1857, gut anderthalb Jahre nach seiner Rückkehr aus Nicaragua notierte Rapier in seinem Tagebuch: »I feel that I am destined to rise to a point far above my present low and menial capacity and that fate will culminate only when I have inscribed my name in imperishable letters by the side of a Bolivar, a Carreras and a Crummel. [...] then how is this to be accomplished? Will it be by living and drudging for others in the United States? No! It must be by emigration.« Selbstbewußt verglich sich Rapier dabei mit dem schwarzen Abolitionisten Alexander Crummel und südamerikanischen Unabhängigkeitskämpfern und stellte sich damit interessanter Weise in eine Linie von Menschen, die antikolonialen Widerstand leisteten. Rapier war der Meinung, seine Fähigkeiten in den USA nicht angemessen entfalten zu können, und sah Emigration als einen Weg der Emanzipation. Von vielen Menschen wurde Emigration allerdings als äußerst problematisch wahrgenommen. Besonders umstritten war die *American Colonization Society (ACS)*, die bereits 1816 von einer Gruppe weißer Nordstaatler gegründet worden war, und deren erklärtes Ziel es war, freie und versklavte *African Americans* auch gegen ihren Willen in eigens zu diesem Zweck gegründeten Kolonien an der westafrikanischen Küste anzusiedeln.

Bereits 1854 hatte John Rapier bei der ACS Informationsmaterial über Liberia angefordert, das 1822 von der Organisation als Kolonie für freie *African Americans* gegründet und 1847 unter der Führung amerikanisch-liberianischer Siedler unabhängig geworden war. Vielleicht um die Ernsthaftigkeit und Dringlichkeit seiner Emigrationsabsichten zu betonen, schrieb Rapier in seinem Brief an die ACS: »Believe me, Sir, that I am serious in my idea of Emigrating. In this Country I can not live.«¹⁶ Die ACS berief sich mit ihrem Vorhaben unter anderem auf die Annahme, dass *African Americans* niemals in die von Weißen dominierte Gesellschaft integriert werden sollten und könnten, da gegenseitige Vorurteile und Unterschiede zu groß seien. Viele Unterstützer der ACS sahen gewaltsame Übergriffe zwischen Weißen und Schwarzen voraus, und griffen damit die Meinung vieler Südstaatler auf, die die Emanzipation von Sklaven deshalb für überaus gefährlich hielten, weil die Entlassung aus der Sklaverei sie der zivilisierenden Kontrolle weißer Sklavenhalter entziehen würde. Diese Gefahr sollte durch die Entfernung freier *African Americans* aus den USA

15 Dass *African Americans* vor dem Gesetz nicht als Staatsbürger galten, hatte sich bereits 1857 im Urteil des Obersten Gerichts im Fall *Dred Scott vs. Sandford* manifestiert: der versklavte Dred Scott hatte dabei basierend auf dem Umstand, dass er mehrere Jahre in Bundesstaaten gelebt hatte, in denen Sklaverei illegal war, den Versuch unternommen seine Freiheit einzuklagen. Der Fall kam bis vor den Obersten Gerichtshof, der die Klage mit der Begründung ablehnte, dass Dred Scott als Person afrikanischer Abstammung kein US-Bürger sei und deshalb die Jurisdiktion US-amerikanischer Gerichte nicht in Anspruch nehmen könne. Siehe u. a.: Earl M. Maltz, *Dred Scott and the Politics of Slavery*, Lawrence, KS, 2007; Don Edward Fehrenbacher, *The Dred Scott Case: its Significance in American Law and Politics*, Oxford 2001; Paul Finkelman, *Dred Scott v. Sandford: A Brief History with Documents*, Boston, MA 1997.

16 Zit. nach: Franklin/Schwening, Search, S. 141.

gebannt werden.¹⁷ Dass die *ACS* und ihr Vorhaben auf enorme Opposition bei vielen freien *African Americans* und weißen sowie schwarzen Abolitionisten stießen, verwundert kaum. Frederick Douglass etwa, der nach seiner Flucht aus der Versklavung in Maryland zu einem der bekanntesten Bürgerrechtler in Nordamerika und Großbritannien wurde und mit zahlreichen Publikationen und Reden in abolitionistischen Debatten eine wichtige und von vielen gehörte Stimme verkörperte, präsentierte sich häufig als ein entschiedener Gegner der *ACS* und anderer Emigrationspläne. Von einem Standpunkt, der in der Forschung als Integrationismus bezeichnet wird, forderte er Bürgerrechte für *African Americans* in den USA und sprach sich prinzipiell gegen Emigration aus. In der abolitionistischen Zeitung *The North Star* schrieb er zum Beispiel folgendermaßen gegen die *ACS* und Emigration nach Liberia an: »We are of the opinion that the *free* colored people generally mean to live in America, and not in Africa. [...] We live here – have lived here – have a right to live here, and mean to live here.«¹⁸

Während Douglass und andere die USA als rechtmäßige Heimat von *African Americans* beanspruchten und beabsichtigten, vor Ort für Gleichberechtigung und die Anerkennung von Bürgerrechten zu kämpfen, favorisierten andere Emigration, die sich jedoch jenseits der Kontrolle durch weiße US-Amerikaner abspielen sollte. Allerdings zog die überwältigende Mehrheit der afro-amerikanischen Emigranten wie John Rapiers Onkel Henry nach Kanada. Aber neben Kanada wurde auch die Karibik als mögliches Emigrationsziel verstärkt debattiert. Große Aufmerksamkeit erfuhr dabei die Republik Haiti, die seit ihrer Gründung als erste freie schwarze Republik in den Amerikas 1804 einen besonderen Bezugspunkt für viele versklavte und freie schwarze Menschen im atlantischen Raum darstellte.¹⁹ James Redpath, ein weißer, in Schottland geborener US-Amerikaner und Abolitionist war 1859 von der haitianischen Regierung beauftragt worden, in den USA ein so genanntes *Haitian Bureau of Emigration* zu gründen und *African Americans* für die Emigration nach Haiti anzuwerben. Eine der Hauptaufgaben des *Bureaus* war es, Menschen in den USA über Haiti als Emigrationsziel zu informieren. Haiti wurde dabei konsequent als Alternative zu Liberia dargestellt. Emigrationspläne nach Haiti erfuhren erhebliche Kritik von vielen

17 Siehe u. a. Eric Burin, *Slavery and the Peculiar Solution. A History of the American Colonization Society*, Gainesville, FL 2005, S. 35–56; Bruce Dorsey, *A Gendered History of African Colonization in the Antebellum United States*, in: *Journal of Social History* 34 (2000) 1, S. 77–103, hier S. 79.

18 Frederick Douglass, *Colonization*, in: *The North Star*, Rochester, NY, 26. Januar 1848.

19 Zur Bedeutung Haitis und der Haitianischen Revolution für *African Americans* sind in letzter Zeit vermehrt Publikationen erschienen. Zu nennen sind neben anderen: Maurice Jackson/Jacqueline Bacon (Hg.), *African Americans and the Haitian Revolution*, New York, NY 2010; Sara Fanning, *The Roots of Early Black Nationalism: Northern African Americans' Invocations of Haiti in the Early Nineteenth Century*, in: *Slavery and Abolition* 28 (2007) 1, S. 61–85; Leon D. Pamphile, *Haitians and African Americans. A Heritage of Tragedy and Hope*, Gainesville, FL, 2001; Alfred Hunt, *Haiti's Influence on Antebellum America: Slumbering Volcano in the Caribbean*, Baton Rouge, LA 1988, hier vor allem Kapitel V. Mit der Haitianischen Revolution im Kontext der atlantischen Welt beschäftigten sich unter anderem: Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh, PA 2009; Sybille Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, NC 2004; David Geggus (Hg.), *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Columbia, SC 2001; David Barry Gaspar/David Patrick Geggus (Hg.), *A Turbulent Time: the French Revolution and the Greater Caribbean*, Bloomington, IN, 1997; Michel Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, MA 1995.

African Americans. Der Historiker Chris Dixon argumentiert allerdings, dass Haiti eine wesentlich größere Akzeptanz erfuhr als etwa Liberia, eben weil Haiti als unabhängiger schwarzer Staat dargestellt wurde und zudem per Schiff leichter und schneller zu erreichen war als die afrikanische Küste.²⁰ Redpath begründete in einem Brief die Ablehnung Liberias durch viele *African Americans* folgendermaßen und deutete damit zugleich an, weshalb seiner Meinung nach Haiti ein akzeptableres Auswanderungsland darstellte: »Liberia is hated by our colored people because it has been advocated by men unfriendly to them, who insist that the African shall not live here; who refuse him the right of a citizen; who stigmatize them as inferior, unfitted for a high civilization, incapable of self government.«²¹ Der hier von Redpath aufgegriffene Vorwurf, schwarze Menschen seien nicht fähig zu zivilisiertem Leben und »self government« tauchte in Diskursen zu Sklaverei und der Rolle von *African Americans* in der US-Gesellschaft an zentralen Punkten immer wieder auf.

Schwarze Menschen wurden dieser Vorstellung entsprechend als wilde, unzivilisierte und bestenfalls kindliche Wesen stereotypisiert, die unfähig seien in Freiheit und Unabhängigkeit zu leben. Ein Leben in Versklavung unter der permanenten Aufsicht wohlwollender weißer Sklavenhalter war dieser Logik zufolge die einzige Möglichkeit, schwarze Menschen zu zivilisieren. Der Sklavenstatus galt dabei als natürlicher von Gott gewollter Status für Menschen afrikanischer Abstammung. *African Americans* Bürgerrechte zuzugestehen galt für viele als undenkbar – schwarze Menschen waren, wie David Roediger festgestellt hat, nicht nur »non-citizens«, sie galten darüber hinaus auch als »*anticitizens*«. ²² Gerade in Abgrenzung zu dieser Stereotypisierung favorisierten Redpath und andere die Karibikinsel Haiti als Emigrationsland gegenüber Liberia, weil sich hier schwarze Menschen selbst aus der Sklaverei befreit hatten, und mit der Gründung des Nationalstaates Haiti ihre Fähigkeit, so die Vorstellung der Zeitgenossen, sich selbst zu regieren unter Beweis gestellt hatten. Die Beharrung auf Haiti als Beweis für schwarze Zivilisiertheit und Selbstständigkeit war ein zentrales Bild im Widerstand gegen rassistische Stereotypisierungen schwarzer Menschen. Sogar Frederick Douglass äußerte sich etwa im Januar 1861 in der von ihm herausgegebenen Zeitung *Douglass' Monthly* verhalten positiv über Emigration nach Haiti: »While we have never favored any plan of emigration, and have never been willing to concede that this [die USA, N. K.] is a doomed country, and that we are a doomed race in it, we can raise no objection to the present movement to Hayti. [...] We can no longer throw our little influence against a measure which may prove highly advantageous to many families, and of much service to the Haytian Republic.«²³

John Rapier, der sich ebenfalls für die Emigration nach Haiti entschied, war mit diesen Debatten bestens vertraut. Auch er lehnte letztlich Emigration nach Liberia ab und begründete dies unter anderem mit der Abhängigkeit der Kolonie von weißen US-Amerikanern. In seinem Tagebuch legte er im Oktober 1857 seine Position zur Liberia-Frage dar. Dabei wurde auch deutlich, dass er Liberia trotz der Unabhängigkeit von 1847 weiterhin als weiße Kolonie verstand: »Shall I emigrate to the parched and arid coast of Africa and live under the rule of a Board of Merchants who reside in Washington or other cities? In a climate in which none whose veins contain Anglo Saxon blood can feel for a moment safe from

20 Dixon, *African America*, S. 218.

21 James Redpath an C. W. Jacobs, 25. März 1861, James Redpath Papers, Letterpress Book, Perkins Library, Duke University.

22 Roediger, *The Wages of Whiteness*, S. 57 (Hervorhebung im Original, N.K.).

23 Frederick Douglass, *Emigration to Hayti*, in: *Douglass Monthly*, Rochester, NY, Januar 1861, S. 356.

the deadly attacks of fever and other diseases peculiar to the country, and where even the common necessities of life are inaccessible. No!!²⁴ Die Ablehnung der wirtschaftlichen Abhängigkeit von weißen US-Amerikanern war ein prominenter Aspekt in den Debatten um afro-amerikanische Emigration.²⁵

Wie ein Echo der von Rapier vorgebrachten Argumente gegen Liberia hallte der Aspekt schwarzer Unabhängigkeit auch in den Schriften des *Haytian Bureau of Emigration* wieder. Mit dessen zahlreichen Publikationen war Rapier vermutlich zumindest teilweise vertraut. In einem »Guide to Hayti«, den James Redpath 1860 veröffentlichte, wurde das Land folgendermaßen beworben: »Hayti, the home of the black race, the only country in which it has successfully competed in arms against the Slavery to which Europe condemned, and in which America has held it, invites you, common children of her ancient Motherland, to become a part of her household.«²⁶ Doch nicht nur Wehrhaftigkeit und Selbständigkeit Haitis werden im obigen Zitat angesprochen. Mit dem Verweis auf eine »commonness«, die auf der Herkunft aus einem gemeinsamen »ancient Motherland« beruhte, das hier Afrika beschreiben soll, zeigt sich die Vorstellung einer rassistisch-essentialistischen afrikanischen Diaspora, auf die ich hier kurz eingehen möchte.

Die Idee einer afrikanischen Diaspora ist seit dem 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart in verschiedenen Kontexten immer wieder neu formuliert worden. Zwar ging der Begriff Diaspora erst in den 1880ern in den englischen Sprachgebrauch ein und wird vermehrt seit dem 20. Jahrhundert benutzt, um die Idee einer geografisch verstreuten Gemeinschaft von Menschen zu bezeichnen. Vorstellungen davon, es gäbe eine Verbundenheit von schwarzen Menschen in Nordamerika, der Karibik, Europa und Afrika gab es allerdings schon mindestens seit dem 18. Jahrhundert. Diese Vorstellungen beriefen sich häufig darauf, dass es ein essentialistisches Schwarz-Sein gäbe, also eine ursprüngliche gemeinsame Zusammengehörigkeit, die sich über den Faktor *race* definierte. Das gemeinsame Schwarz-Sein und Afrikanisch-Sein wurde dabei zu einem verbindenden Element, das sich in der Proklamation einer essentialistischen »black race« äußerte und für all diejenigen, die sich als schwarz verstanden und von andern so verstanden wurden, Gemeinsamkeit und Zugehörigkeit herstellte. Afrika galt dabei häufig als Ursprungsort dieser globalen schwarzen Diaspora, deren Angehörige seit der Sklaverei über den atlantischen Raum und darüber hinaus verstreut waren.²⁷ Menschen eigneten sich dabei Ideen rassistischer Unterschiedlichkeit an, die in Diskursen des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus die Marginalisierung von Menschen

24 Tagebucheintrag John Rapiers, 2. Oktober 1857. Rapier Family Papers Box 84–3 Folder 110; Manuscript Division, Moorland-Spangarn Research Center, Howard University.

25 Die Tatsache, dass Redpath weiß war, wurde dabei von vielen als durchaus problematisch wahrgenommen. Martin Delany, der als einer der prominentesten schwarzen Nationalisten des frühen 19. Jahrhunderts gilt, kritisierte scharf, dass Redpath als weißer Mensch schwarze Emigration nach Haiti organisierte. Siehe Brief Delany an James Theodore Holly, 15. Januar 1861, in: Robert S. Levine, *Dislocating Race and Nation: Episodes in Nineteenth-Century American Literary Nationalism*, Chapel Hill, NC 2003, S. 364–367. Redpath selber begegnete dieser Kritik, indem er darauf verwies, lediglich ein Handlanger der schwarzen haitianischen Regierung zu sein.

26 James Redapth, *Guide to Hayti*, New York, NY 1860, S. 175.

27 Der Kulturwissenschaftler Paul Gilroy hat mit seinem Konzept des »Black Atlantic« seit den 1990er Jahren die kritische Untersuchung der so genannten »African Diaspora« entscheidend geprägt. Gilroy beschreibt den Raum, den er als Black Atlantic bezeichnet, als eine historisch gewachsene flexible Verknüpfung von Menschen, als eine rhizomorphe, bruchhafte Formation,

anhand der Kategorie *race* erst möglich machte und produzierten sie dadurch gleichzeitig mit. Sie identifizierten sich als Angehörige einer »black race«, besetzten diese Zugehörigkeit aber positiv. So wird die Vorstellung einer »black race« zu einem Moment des Widerstandes gegen dominante Diskurse von der Unterlegenheit schwarzer Menschen transformiert.²⁸

So genannte schwarze Menschen waren zum Beispiel in den USA von der Staatsbürgerschaft und damit von der Zugehörigkeit zur US-amerikanischen Nation über lange Zeit hinweg ausgeschlossen gewesen. Einige imaginierten daher Afrika als alternative Heimat. Die Beschwörung einer »rootedness«²⁹ in Afrika galt in einer Gesellschaftsordnung, in der die Zugehörigkeit zu einer Nation über biologische Determinanten wie »Blut« und »Abstammung« geregelt wurde, als eine Grundvoraussetzung, um Ansprüche auf schwarzen Nationalismus erheben und somit im Rahmen dominanter diskursiver Formationen emanzipatorische Ansprüche fordern zu können. Gleichzeitig wurden Vorstellungen davon, was es bedeutet schwarz zu sein und zu einer historisch begründeten Gemeinschaft schwarzer Menschen zu gehören, ständig neu ausgehandelt, bestätigt und in Frage gestellt.³⁰

Redpath griff in seinen Aussagen verschiedene Aspekte auf, die eng mit Vorstellungen der Zusammengehörigkeit schwarzer Menschen in der atlantischen Welt verknüpft waren und weiterhin sind. Das obige Zitat aus dem *Guide to Hayti* verweist zum Beispiel auf die Erfahrung der Sklaverei und die Verstreuung von Afrikanerinnen und Afrikanern und ihrer Nachkommen in der atlantischen Welt, die trotz der räumlichen Trennung aufgrund des gemeinsamen afrikanischen Ursprungs eine essentialistische Gemeinschaft bildeten. Dabei fungierte allerdings Afrika, zumindest in diesem Zitat, lediglich als weit zurückliegendes »ancient motherland«, das zwar als Ursprung einer »commonness« angerufen, nicht aber als Ziel von Migration oder etwa als Ort der Emanzipation verstanden wurde – statt dessen war es der schwarze Nationalstaat Haiti, der zur Heimat, zum »home« emanzipierter selbstbestimmter schwarzer Bürger ernannt wurde.

»As true as strange«: John Rapiers Beschreibungen von Haiti

Auch für John Rapier kam Afrika als vermeintlich alte und neue Heimat nicht in Frage, und auch in seiner argumentativen Begründung spielt Blut und rassische Zugehörigkeit eine wichtige Rolle. Da »Anglo Saxon blood« in seinen Adern fließe, befürchtete er »deadly attacks of fever and other diseases peculiar to the country«, und schloss auch deshalb die »parched and arid coast of Africa« als Auswanderungsziel aus. Mit der Bemerkung, dass er »Anglo-Saxon blood« in sich trüge, stellte Rapier eine Differenz zwischen sich und »Afrika« her und verwies darauf, dass er neben afrikanischer auch europäischer Abstammung sei. Dabei löste er sich nicht von einem essentialistischen Verständnis von *race*, sondern äußerte die Vorstellung von einer Messbarkeit rassischer Zugehörigkeit anhand von Blut. Darüber

einen gemachten, dabei aber keinesfalls abgeschlossenen Raum ohne Ursprungsort. Siehe Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA 1993, S. 4.

28 Tiffany Ruby Patterson und Robin D. G. Kelley etwa verstehen die Vorstellung einer gemeinsamen Diaspora als Strategie des Widerstands und der Emanzipation und weisen darauf hin, dass Vorstellungen von einer essentialistischen Gemeinschaft als überaus politisch verstanden werden können. Robin D. G. Kelley/Tiffany Ruby Patterson, *Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World*, in: *African Studies Review* 43 (2000) 1, S. 11–45, hier S. 19.

29 Gilroy, *Black Atlantic*, S. 112.

30 Kelley/Patterson, *Unfinished*, S. 19.

hinaus war für ihn aber erfolgreiches Angelsächsisch-Sein an bestimmte Verhaltensweisen geknüpft. »Will I fill my destiny in a manner worthy of one of Anglo-Saxon descent?«, fragte er sich im selben Tagebucheintrag im Oktober 1857.³¹ Damit deutet er an, dass er Anerkennung als »Anglo-Saxon« als etwas verstand, das erfolgreicher Performanz bedurfte, um glaubhaft zu sein.

Rapiers Äußerungen sind im Rahmen dominanter Diskurse der damaligen Zeit zu lesen. *Race* war von enormer Wichtigkeit in den diskursiven Ordnungen, in denen er sich bewegte und verhielt und stellte deshalb eine zentrale Kategorie in seinen Identifikationsprozessen. Rapier stand keineswegs außerhalb dominanter Diskurse, die *race* als biologischer Tatsache verstanden. Wenn er Migration nach Liberia mit der Begründung ablehnte, in seinen Adern fließe »Anglo-Saxon blood«, so offenbart sich darin, dass auch er Blut als Träger von *race* verstand. Möglicherweise ist der Verweis auf den angeblichen angelsächsischen Anteil an seinem Blut aber auch Ausdruck der Infragestellung einer klaren biologischen Einteilung in schwarz und weiß. Diese binäre Separierung zeigte sich in der von der ACS getragenen Idee, dass Menschen, die in irgendeiner Weise afrikanische Vorfahren hatten, in Afrika anzusiedeln seien, aber auch in den Schriften des *Haytian Bureau of Emigration*, das mit Haiti als Heimat einer universellen »black race« warb. Gleichzeitig drückte John Rapier aber auch immer wieder seine Solidarität und Zugehörigkeit mit einer »black race« aus. In einem Manuskript, das vermutlich unmittelbar nach Rapiers Ankunft in Haiti im Dezember 1860 entstanden ist, begründete er sein Interesse an Haiti unter anderem damit, dass die dortige Regierung die einzige »freely and fully controlled by the descendants of Africa for the exclusive benefits of men of our race« sei. An gleicher Stelle notierte er: »The interest is intensified and increased, when we remember that within [two?] days of this Negro Independency lies the Southern Confederacy, in which there are over 2 ½ millions of the same race subject to the most appalling system of slavery.«³² Mit der Formulierung »our race« drückte er nicht nur seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der »descendants of Africa« aus, sondern nahm mit dem Verweis auf die »Southern Confederacy« auch Bezug auf die emanzipatorische Bedeutung Haitis in einer von Sklaverei geprägten Region.

Rapier reiste im Dezember 1861 von New Orleans nach St. Marc, Haiti. Er verließ St. Marc einige Tage nach seiner Ankunft in Haiti und mietete sich in Port-au-Prince bei einem wohlhabenden kubanischen Immigranten namens Mondesir Errié ein, der mehrere Tabakplantagen auf der Insel besaß. Um seinen Lebensunterhalt zu bestreiten, nahm er eine

31 Tagebucheintrag John Rapier Jrs., 2. Oktober 1857. Rapier Family Papers Box 84–3, Folder 110; Manuscript Division, Moorland-Spangarn Research Center, Howard University.

32 Manuskript, John Rapier Jr. 1861. Rapier Family Papers Box 84–3, Folder 111; Manuscript Division, Moorland-Spangarn Research Center, Howard University. Zwar ist der Textabschnitt nicht auf den Tag oder Monat datiert, aber es lassen sich einige Vermutungen anstellen, die den Entstehungszeitraum weiter einschränken. Der Text dürfte unmittelbar nach Rapiers Ankunft in Haiti im Dezember oder Januar 1861 entstanden sein. Aus einem Brief an seinen Vater in Alabama, den er nur wenige Tage nach seiner Ankunft in Haiti verfasste, geht hervor, dass die Seereise zwischen den beiden Häfen achtzehn Tage dauerte und dass Rapier am 26. Dezember in St. Marc eingetroffen war. Die angesprochene »Southern Confederacy« gründet sich auf den Austritt South Carolinas aus den USA am 20. Dezember 1860. Zu diesem Zeitpunkt befand sich Rapier auf See, er konnte also frühestens am 26. Dezember nach seiner Ankunft in St. Marc von dem Ereignis erfahren haben. Darüber hinaus ist seine Darstellung Haitis überwiegend positiv – dies schlug bereits wenige Wochen nach seiner Ankunft in Haiti um. Im April 1861 verließ Rapier Haiti bereits wieder.

Stelle als Englischlehrer an. Rapier hatte in einem Brief an seinen Vater vom 31. Dezember 1861 die Schiffsreise nach Haiti als »monotonous« abgetan und nicht weiter beschrieben.³³ Die Beschreibung seiner ersten Eindrücke von Haiti im selben Brief war um einiges wortreicher. Die Nacherzählung einer Unterhaltung mit einem Mon. Basseause, den Rapier als einen Schwiegersohn des Präsidenten Geffrard bezeichnet, und dem er in St. Marc begegnete, ist ein zentraler Aspekt in dem Brief. Rapier schrieb:

»I had a conversation a few days since with a son in law of the President. Mon. Basseause, who began by congratulating me upon my safe arrival and then remarked how glad the mulattoes were, when they saw their brethren from the States come among them to live, saying that it makes us so much the stronger and then added, that the blacks are not fit [...] to live as freemen. I replied something to the effect that I hoped a good feeling existed, and would continue to exist between all parties – He asked would you marry a black woman – I avoided the question – he added no true mulatto will and ever does –.«

Leider ist der genaue Ort und auch der Zeitpunkt des Gesprächs in Bezug zu Rapiers Ankunft in Haiti aus dem Material nicht zu ersehen. Stattgefunden hat das Gespräch aller Wahrscheinlichkeit nach zwischen dem 26. Dezember 1861, an dem Rapier in St. Marc ankam, und dem 31. Dezember 1861, auf den der Brief datiert ist. Vielleicht begegneten sich Rapier und Basseause unmittelbar nach der Ankunft der Bark *Laura* im Hafen von St. Marc, wo Basseause Rapier beim Verlassen des Schiffs als US-Amerikaner identifiziert und ein Gespräch gesucht haben könnte.

Die Unterhaltung mit Basseause manifestiert zum einen die Fluidität rassistischer Kategorisierungen in den unterschiedlichen Kontexten Nordamerikas und der Karibik. Zugleich dokumentiert sie einen wichtigen Moment in Rapiers, sich im Laufe der Reise stetig wandelnden, identitären Selbst- und Fremdverortung. Basseause vermittelte zunächst seine Freude und Anerkennung darüber, dass Rapier sich auf Haiti niederlassen wollte. Die Kategorie *race* spielte darin eine wichtige Rolle. Basseause stellte in seiner Unterhaltung mit Rapier die Unterscheidung zwischen »mulattoes« und »blacks« als überaus deutlich und rigide dar. Er selbst verstand sich offensichtlich als »mulatto« und adressierte auch John Rapier mit der Bezeichnung »brethren« als solchen. Seine Freude über die Ankunft Rapiers begründete sich vor allem darauf, dass Rapier sich als ein vermeintlicher Angehöriger der Gruppe »mulattoes« auf Haiti niederlassen wollte. Von der Gruppe der »blacks« hingegen behauptete Basseause, sie seien zu einem Leben als freie Menschen nicht in der Lage und griff damit Vorstellungen von Schwarz-Sein auf, wie sie auch Apologeten der Sklaverei benutzten. Aus der Nacherzählung wird deutlich, dass Rapier auf diese Abgrenzung zu »blacks« zurückhaltend und zögernd, vielleicht sogar mit Verunsicherung und Überraschung reagierte. Offensichtlich war Rapier, der aus den USA eher eine Aufteilung in »schwarz« und »weiß« kannte, die klare Unterscheidung von »Blacks« und »Mulattoes« fremd. Mit der Aussage »I replied [...] that I hoped a good feeling existed and would continue to exist between all parties« versucht er, Basseause' Aufteilung in »blacks« und »mulattoes« zwar nicht zu widersprechen, der negativen Konnotation von Schwarz-Sein aber auch nicht zuzustimmen. Die sehr zurückhaltende Reaktion Rapiers auf die Aussagen Basseause' veranlassten diesen, Rapier durch gezieltes Nachfragen zu einer eindeutigeren Selbstpositionierung als Angehö-

33 Brief von John Rapier Jr. an John Rapier Sr., 31. Dezember 1860. Rapier Family Papers Box 84–1 Folder 39; Manuscript Division, Moorland-Spingarn Research Center, Howard University.

riger Gruppe der »mulattoes« zu bewegen. Da Rapier der Beantwortung der Nachfrage »would you marry a black woman?« auswich und sich damit erneut der eindeutigen Selbstabgrenzung gegenüber der Gruppe der »blacks« entzog, besiegelte Basseause seine Meinung zur Trennung zwischen »blacks« und »mulattoes« mit der Aussage, dass »no true mulattoe« jemals eine Ehe mit einer Angehörigen der Gruppe der »blacks« eingehen würde. Das hier verwendete Wort »true«, das ich mit wahrhaftig oder echt übersetzen möchte, treibt dabei die Vorstellung einer absoluten, einer »wahrhaftigen« Trennung zwischen »mulattoes« und »blacks« auf die Spitze. Die Echtheit und Wahrhaftigkeit der Gruppenzugehörigkeit wird in dieser Vorstellung nicht nur über Hautfarbe und Familienabstammung geregelt, sondern definiert sich auch über das Verhalten und die Entscheidungen einer Person – etwa der Entscheidung, keine Ehe mit einer als »black« bezeichneten Frau einzugehen. Somit verdeutlicht dieser Gesprächsauszug letztlich auch, dass *race* und die Zugehörigkeit zu einer rassischen Gruppe etwas war (und ist), das gemacht wurde, also der Performanz und Inszenierung bedurfte, um Validität zu haben.

Wenngleich Basseause' Aussagen der Idee von einer Gemeinschaft aller Menschen afrikanischer Abstammung widersprachen, stellte er in der Unterhaltung mit Rapier dennoch Zusammengehörigkeit her. Dabei sah er das verbindende Element nicht im »Afrikanisch-Sein«, sondern im exklusiveren »mulatto«-Sein. In der Haitianischen Gesellschaftsordnung, wie sie sich Rapier darstellte, war *race* nicht nur von großer Bedeutung, sondern funktionierte darüber hinaus wie in den USA hierarchisierend und exklusiv. Die Kategorie *race* stiftete keinesfalls eine Gemeinschaft aller Menschen afrikanischer Abstammung. Stattdessen lernte John Rapier nicht nur, dass von vielen Haitianerinnen und Haitianern ganz klar zwischen »mulattoes« und »blacks« unterschieden wurde, sondern dass diese Unterscheidung mit einer Hierarchisierung zugunsten der Gruppe der »mulattoes« verbunden war.

Wie oben bereits angedeutet, hatte Rapier sicherlich bereits aus den USA ein Bewusstsein für die Aufteilung von Menschen in »blacks« und »mulattoes« mitgebracht. Diese Aufteilung war aber überaus fließend, und letztlich galt in den USA gemäß der *One-Drop-Rule* die Aufteilung von Menschen in schwarz und weiß und die daraus resultierende Diskriminierung in der Regel auch für Individuen wie John Rapier. Aus seinen Aufzeichnungen geht dies mehrfach hervor. In einem Brief an James Thomas aus Jamaika etwa erinnerte sich Rapier an die Omnipräsenz der Marginalisierung in den USA und kontrastiert diese Erfahrungen mit dem Gefühl, in der Karibik eine andere gesellschaftliche Position innezuhaben:

»To tell you the truth a very different kind of [feeling?] and ideas pervades ones heart and head, when he can meet every man on equal terms, and converse without restraint with them upon every topic of the day, agreeing and disagreeing, upon themes and subjects just as you think or feel inclined, without feeling all the time that you are only heard because you are a pretty clever nigger, and can read and write – Where you can go to all places of amusement, instruction or interest without a hundred eyes being turned upon you while their minds are busy wondering what the hell is that nigger doing here.«³⁴

Die Verwendung des rassistischen Begriffes »nigger« deutet zum einen an, dass Rapier die in den USA erfahrene und von ihm dort als alltäglich und stetig präsent dargestellte Diskriminierung als überaus drastisch empfand. Zum anderen zeichnet sich in der Verwendung

34 Brief von John Rapier Jr. an James Thomas, 29. Januar 1861. Rapier Family Papers Box 84–1, Folder 39; Manuscript Division, Moorland-Spingarn Research Center, Howard University.

dieses Begriffes ab, dass Rapier meinte, in den USA unabhängig von seiner hellen Haut und seiner Bildung, die ihn in der Karibik für eine Zugehörigkeit zur Gruppe der »mulattoes« qualifizierten, als »black« wahrgenommen worden zu sein. So deuten die bereits erwähnten, in seine Aufzeichnungen eingeflochtenen Verweise auf sein Angelsächsisch-Sein darauf hin, dass er sich auch in den USA möglicherweise in einer Kategorie zwischen »blacks« und »whites« verortet hatte. Allerdings war diese von ihm formulierte Differenzierung in alltäglichen Erfahrungen scheinbar kaum zum Tragen gekommen, fühlte er sich doch, wie das obige Zitat zeigt, von seiner Umwelt als »nigger« wahrgenommen.

Durch seine Reise in die Karibik war Rapier gezwungen, seine Vorstellungen von schwarzer Gemeinschaft und seine Selbstpositionierung im Verhältnis zu dieser Gemeinschaft neu zu überdenken. So hatte er sich vermutlich letztlich aufgrund der permanenten Erfahrung rassistischer Diskriminierung im US-amerikanischen Kontext als Angehöriger einer schwarzen Gemeinschaft verstanden, der seine Solidarität und Mitgefühl galt. In Haiti hingegen begegnete er Menschen, die zwar Schwarz-Sein als ähnlich negativ darstellten wie viele US-amerikanische Stimmen, die ihn aber als »mulatto« bezeichneten und damit in einer alternativen Gruppe verorteten und mit Privilegien ausstatteten, die ihm in den USA verwehrt blieben. Trotz dieser Erfahrungen dokumentieren Rapiers Briefe an seine Verwandten in den USA aus den folgenden Wochen einen zunehmenden Verdross über die Entscheidung, nach Haiti gekommen zu sein. Er war mit den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Zuständen in Haiti immer unzufriedener geworden und sah seine Zukunft nicht mehr auf der Karibikinsel. Seine Unzufriedenheit mit Haiti verknüpfte er mit einer rassistischen Stereotypisierung der Bevölkerung. Ende Februar 1861 verfasste Rapier einen Brief an seinen Onkel James Thomas, in dem er sich über Haiti und seine Bevölkerung beklagte. Er bezeichnete die schwarze Bevölkerung Haitis als faul, unzivilisiert, hypersexualisiert, unmoralisch und barbarisch und bediente sich dabei der Vorstellung, dass schwarze Menschen sich nur durch den erzieherischen Einfluss durch Weiße – in Haitis Fall den französische Kolonialherren – bis zu einem gewissen Grad zivilisieren könnten: »[T]he negro race, removed from presence and influence of the white race, is incapable of self government, and today the Haytians are more barbarous, and primitive in their habits and customs and far less intellectual than they were, when they achieved their independence.«³⁵

Mit Äußerungen wie diesen knüpfte Rapier zugleich an Diskursmuster an, die er bereits aus den USA gekannt haben dürfte. Die Position, schwarze Menschen seien nicht fähig zu zivilisiertem Leben und »self government«, tauchte, wie ich bereits erwähnte, in Diskursen zu Sklaverei und der Rolle von *African Americans* in der US-Gesellschaft an zentralen Punkten immer wieder auf. Der Politiker John C. Calhoun aus South Carolina hatte zum Beispiel in seiner breit rezipierten Rede »Slavery, a Positive Good« aus dem Jahr 1837 den Einfluss von Sklavenhaltern auf ihre Sklavinnen und Sklaven in den Plantagen des Südens folgendermaßen beschrieben: »Never before has the black race of Central Africa, from the dawn of history to the present day, attained a condition so civilized and so improved, not only physically, but morally and intellectually.«³⁶ Dieser Logik zufolge funktionierte Sklaverei als eine zivilisierende Institution zum Wohle der Versklavten. In der durch Rapier vor-

35 Brief von John Rapier Jr. an James Thomas, 25. Februar 1861. Rapier Family Papers Box 84–1 Folder 62; Manuscript Division, Moorland-Spingarn Research Center, Howard University.

36 John C. Calhoun, »Slavery a Positive Good«, Rede vor dem U. S. Senate, Januar 1837, zit. nach: Paul D. Escott u. a. (Hg.), *Major Problems in the History of the American South*, Boston, MA, 1999, S. 153.

genommenen Stereotypisierung zeigt sich zum einen, wie stark er in zeitgenössischen Diskursen verhaftet war. Zum anderen manifestiert sich möglicherweise eine Zuspitzung der identitären Verortung Rapiers in der Gruppe der haitianischen »mulattoes«, denen Rapier allerdings ebenfalls sehr kritisch gegenüberstand und sie im selben Brief als unmoralisch und sexuell überaus freizügig beschrieb. Auch die Identifikation mit der Gruppe der haitianischen »mulattoes« war demnach also überaus brüchig.

In letzter Konsequenz wurde Rapier in der Karibik selbst zu einem Gegner schwarzer Freiheit. In seinem Brief fuhr er fort:

»I came here considerably tintured and spotted with abolitionism [...] but I am now entirely cured of these symptoms of insanity [...]. I am now ultra pro-slavery, and am certain that a greater curse could not be imposed upon the United States or any other country than the emancipation of the Negro slaves. For once free, he literally lays down the shovel and the hoe, takes his fiddle banjo and tambour, and devotes his time to dancing and drinking and playing, only interrupting these occupations to steal something to eat to support him in idleness.«³⁷

Die Freiheit schwarzer Menschen, die doch zunächst sein Entscheidung nach Haiti auszuwandern überhaupt erst befruchtet hatte, stellt Rapier hier äußerst negativ dar. Bemerkenswert in diesem Kontext erscheint die Verwendung der Begriffe »befleckt« und »spotted«. »Tintured«³⁸ kann dabei als »eingefärbt« und »spotted« als »befleckt« verstanden werden; es handelt sich also um Begriffe, die unmittelbar etwas mit Farbe beziehungsweise Verfärbung zu tun haben, die aufgetragen wird und in der Folge auch wieder entfernbar ist. Gereinigt von dieser Verfärbung, die möglicherweise auf »blackness« verweisen könnte, schien sich Rapier in der Karibik in die Kategorie der »mulattos« einzuschreiben, denen er, wie oben bereits angedeutet, allerdings ebenfalls mit Abneigung begegnete.

Keinesfalls soll hier der Eindruck entstehen, Rapier wechsele zu irgendeinem Zeitpunkt eindeutig die Seiten. Vielmehr drückt sich in Rapiers Briefen die Kontextabhängigkeit dieser Kategorisierung aus. Auch er selbst schien dies zu bemerken, wenn er seine Ausführungen reflektiert und kommentiert: »This is strange language for a negro to use, but it is as true as strange.« Im selben Brief also, in dem Rapier sich zunächst von der Gruppe der »negroes« abzugrenzen schien, relativiert er seine Aussage, indem er wiederum auf sich selbst als »negro« verwies. In diesem Kontext ist es wichtig, sich des Adressaten des Briefes und seiner Situation erneut gewahr zu werden. Rapiers Brief richtete sich an seinen Onkel James Thomas, der sich zu diesem Zeitpunkt in St. Louis, Missouri aufhielt. Vermutlich schrieb Rapier den Brief in dem Bewusstsein, dass rassistische Kategorisierungen in den USA anders funktionierten als in der Karibik, und dass sich sein Onkel somit in einem Referenzrahmen bewegte, auf den sich Erfahrungen, die Rapier in Haiti machte, nicht ohne weiteres übertragen ließen, sondern als »strange« empfunden werden mussten. Demnach wurde Rapier in Haiti von anderen möglicherweise als außerhalb der Kategorie »negro« stehend wahrgenommen. Gleichzeitig war er sich selbst allerdings darüber bewusst, in einem US-amerikanischen Kontext durchaus in eben jener Kategorie verortet zu werden. Denkbar wäre demnach letztlich auch, dass Rapier in Haiti zu einem Verständnis von sich selbst kam, das

37 Brief von John Rapier Jr. an James Thomas, 25. Februar 1861. Rapier Family Papers Box 84–1 Folder 62; Manuscript Division, Moorland-Spangarn Research Center, Howard University.

38 Lateinisch »tinctura«: Farbstoff, Färbemittel.

sich nicht primär über *race*, sondern auch über Nationalität oder kulturelle Zugehörigkeit konstituierte. Denn wie bereits oben geschildert, richtete sich Rapiers Kritik an Haiti nicht nur gegen die »negroes«, sondern auch gegen die Gruppe der »mulattoes«. Zwar unterschied Rapier in der Verwendung der Begrifflichkeiten deutlich zwischen »mulattoes« und »negroes« und beschrieb diese unterschiedlich. Seine Abneigung richtete sich aber letztlich gegen alle »Haytians«. Ohne dass Rapier dies explizit so formuliert, wurde er möglicherweise in Haiti zeitweise nicht nur zum »mulatto«, sondern vielleicht sogar zum US-Amerikaner, der sich anders verhielt als die von ihm als unmoralisch beschriebenen »mulattoes«.

Resümee

44

Letztlich war Rapiers Aufenthalt in Haiti nur von kurzer Dauer. Zwar hatte er in einem Brief an seinen Vater zunächst angekündigt, auf jeden Fall zunächst mindestens sechs Monate in Haiti verbringen zu wollen.³⁹ Nach bereits vier Monaten verließ er Haiti wieder. Eine konkrete Begründung lässt sich in seinen Aufzeichnungen nicht finden. Vermutlich war seine Abneigung gegenüber der haitianischen Bevölkerung eine Ursache. Sie richtete sich schließlich nicht nur gegen die so genannten »negroes«, sondern auch gegen die elitären »mulattoes«, deren Lebensstil er mehrfach scharf kritisierte. Auch Angst vor politischen Unruhen, über die er sich in seinen Briefen und Aufzeichnungen immer wieder äußerte, könnten die Entscheidung beeinflusst haben.⁴⁰ Im April 1861 reiste Rapier nach Jamaika, wo er als Assistent eines kanadischen Zahnarztes arbeitete. Im Sommer 1862 kehrte er schließlich in die USA zurück, wo er ein Medizinstudium aufnahm, das er im Sommer 1864 abschließen konnte. Ohne an dieser Stelle auf Rapiers Erfahrungen nach seiner Rückkehr in die USA weiter eingehen zu wollen, sei darauf hingewiesen, dass sich seine Haltung gegenüber so genannten schwarzen Menschen und der Frage der Sklaverei nach der Rückkehr nach Nordamerika erneut wandelte. So arbeitete er nach seinem Studium als Arzt im *Freedmen's Hospital*, einem von der Unionsarmee geführten Krankenhaus für ehemalige Sklavinnen und Sklaven im Nordwesten von Washington, D. C. und engagierte sich für die Belange dieser Menschen. Dort starb Rapier 1866 nach einer kurzen als Fieber bezeichneten Krankheit im Alter von knapp 31 Jahren.⁴¹

Rapier überschritt auf der Reise in die Karibik nicht nur nationalstaatliche Grenzen. Er stieß auch auf rassistisch imaginierte Ab- und Eingrenzungen, zu denen er sich verhielt, die er überschritt, und die im Moment des Überschreitens erst wieder (neu) hervorgebracht wurden. Grenzziehungen wurden demnach sowohl diskursiv als auch praktisch hervorgebracht, und bedingten wiederum gleichzeitig die Handlungsmöglichkeiten von Menschen und die Diskurse, zu denen sie sich verhielten. In Rapiers Aufzeichnungen wird zudem die Momenthaftigkeit und Kontextabhängigkeit von Identifikationsprozessen deutlich. Es zeigte sich,

39 Brief von John Rapier Jr. an John Rapier Sr., 31. Dezember 1860. Rapier Family Papers Box 84–1 Folder 39; Manuscript Division, Moorland-Spingarn Research Center, Howard University.

40 Im März 1861 hatte sich Haitis Nachbarstaat, die Dominikanische Republik, unter der Führung des Präsidenten Santana Spanien angeschlossen. Viele Zeitgenossen, so auch Rapier, befürchteten, dass es zu einem Krieg zwischen Spanien und Haiti kommen, oder dass andere europäische Mächte wie etwa Frankreich die gesamte Insel Hispaniola besetzen könnten, um so eine weitere Einflussnahme Spaniens in der Karibik zu verhindern und gleichzeitig Haiti zu re-kolonisieren. Siehe Brief von John Rapier Jr. an James Thomas, 25. Februar 1861. Rapier Family Papers Box 84–1 Folder 62; Manuscript Division, Moorland-Spingarn Research Center, Howard University.

41 Siehe Franklin, In Search.

dass die Kategorie *race* in verschiedenen Kontexten und an verschiedenen Orten unterschiedliche Wirkmächtigkeiten und Bedeutungen entfaltete. *Race* wurde nicht nur essentiell biologisch konstruiert und schrieb sich dabei in Körperlichkeiten ein, sondern war auch eng geknüpft an kulturelle und soziale Faktoren wie etwa Bildung und *class*. Rapier war nicht nur ein Grenzgänger zwischen Nationen, sondern auch zwischen kulturellen und sozialen Kontexten, die jenseits von nationalstaatlichen Grenzen wirkten. Dabei wurde gleichzeitig die Brüchigkeit rassistischer Kategorisierungen und ihrer Wirkmächtigkeiten sichtbar. Nachdem Rapier von den USA nach Haiti gereist war, bewegte er sich in einem gesellschaftlichen Kontext, innerhalb dessen es ihm möglich war, sich vielfach neu zu verorten. Dabei überschritt er nicht nur rassische Grenzziehungen, sondern auch Grenzen, die entlang der Kategorie *class* verliefen, wobei *race* wie auch *class* eng miteinander verwoben waren. Dies bedeutete allerdings nicht, dass er in den USA gemachte Erfahrungen und Referenzen völlig hinter sich ließ; vielmehr zeichnet sich in seinen Materialien ein Bewusstsein für die Kontextabhängigkeit seiner Fremd- und Selbstverortungen ab. Dabei fungierte Rapier wie ein Übersetzer, der zunächst seinen Angehörigen in den USA, aber letztlich auch sich selbst den fremden Kontext und Referenzrahmen erklären musste und in der Erklärung des Fremden doch nur auf bekannte Diskursmuster zurückgreifen konnte. Zwar verschob sich im Zuge der Migration die Wahrnehmung seiner Person durch andere. Zugleich zeigt sich in Rapiers Aufzeichnungen aber auch, dass der räumliche Wechsel keinesfalls einherging mit der völligen Loslösung von bisherigen Verortungen und Abgrenzungen. Dabei treten Verschiebungen, aber auch Gleichzeitigkeiten hervor. So fand weder in den USA noch in Haiti eine absolute und fixe Verortung innerhalb rassistisch definierten Grenzziehungen statt. Der Grenzgänger Rapier und seine Selbst- und Fremdwahrnehmungen bleiben stets in Bewegung.