



# LUND UNIVERSITY

Mellem afrikaner og kreol : etnisk identitet og social navigation i Dansk Vestindien 1730–1770

Sebro, Louise

2010

[Link to publication](#)

*Citation for published version (APA):*

Sebro, L. (2010). *Mellem afrikaner og kreol : etnisk identitet og social navigation i Dansk Vestindien 1730–1770*. [History]. Historiska institutionen, Lunds Universitet.

*Total number of authors:*

1

## General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

## Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117  
221 00 Lund  
+46 46-222 00 00

# Mellem afrikaner og kreol

Etnisk identitet og social navigation i Dansk Vestindien  
1730-1770

Louise Sebro



**LUNDS**  
UNIVERSITET

Historiska Institutionen ved Lunds Universitet

Denne bog er udgivet med støtte fra Craafordska Stiftelsen  
og Forskarskolan i Historia.

© Louise Sebro, 2010

Grafisk form og omslag: Ilgot Liljedahl

Tryk: Media-Tryck, Lund University, Sweden 2010

Omslagsillustration: Ansicht von Bethany auf St. John af C.G.A. Oldendorp, Unitätsarchiv der  
Evangelischen Brüder-Unität

ISBN 978-91-628-7995-2

ISSN 1650-755X

# Indhold

Tak	5
Dammas rejse	7
INTRODUKTION	
<b>Undersøgelsen og dens forskningskontekst</b>	<b>13</b>
Etnicitet, identitet og kulturområder	14
Undersøgelsens opbygning	19
Undersøgelser på individniveau og mikrohistorisk inspiration	20
Forskningsprocessen og dansk-vestindisk historieskrivning	23
Kontinuitet eller kreolisering	25
Det afrikanske udgangspunkt	28
Antropologi og historie	30
Forandringsproces	32
Min position	33
Dansk Vestindien og Brødremenigheden – kontekst og kilder	37
Protestantiske missionærbeskrivelser af ‘de andre’	44
At se eller lytte	48
KAPITEL I	
<b>‘Madlena af Popo fra Afrika’</b>	
<b>– tilknytningen til afrikanske etniske grupper</b>	<b>51</b>
Udgangspunktet for beskrivelserne af etnisk tilhør	52
Fra ‘hedninge’ til ‘afrikanere’, ‘bussaler’ og ‘kreoler’ – begyndende forståelse af forskellighed	59
Registreringen af fødested og nation	67
Forskellige niveauer af identifikation	70
Eksemplet popo	72
Fluiditet	80
Kreolisering af etniske betegnelser – eksemplet amina	82
Etnisk sammensætning af den afrocaribiske befolkning	89
Generation	93
Kreoler	98
Konklusion	102
KAPITEL 2	
<b>‘De taler på guineisk og laver mærkelige miner dertil’</b>	
<b>– etniske tilhørsforhold og netværksdannelse</b>	<b>105</b>
Sprog som grundlag for dannelse af netværk	107
Brugen af afrikanske sprog i den afrocaribiske befolkning generelt	110
Kreolisering af afrikanske sprog i Vestindien	116
Bussaldåb og skibsfrænder – erstatningsnetværk i etnisk perspektiv	119
Afrikanske religiøse netværk i Caribien	124
Etniske netværk som centrale for livet i Dansk Vestindien – et oprør	128
Konklusion	135

KAPITEL 3	
'Kokro og Christian' – plantagen og Brødremenigheden	137
Plantagen – rammen om slavelivet	138
Menigheden – erstatning for familien	146
Samspillet mellem de forskellige netværk – menighedens spredning via etniske og plantage-netværk	154
Konklusion	166
KAPITEL 4	
'Når jeg dør, så kommer jeg igen til min mor i Guinea' – døden, slægten og afrikanske kosmologier	169
Det mentale bånd på tværs af Havet – slægten og døden	171
Selv mord	174
Særlige etniske gruppers større hang til selvmord	179
Slægten i Afrika – slægten i Caribien	180
Begravelse	183
Individuel religiøsitet – at opretholde det spirituelle bånd	185
Brødremenigheden og afrikansk religiøsitet	189
Konklusion	194
AFSLUTNING	
'Damma, Marotta, Madlena' – brydningsfeltet mellem afrikaner og kreol	197
Konklusion	205
Den afrikanske oprindelse, etnisk identitet og etnisk defineret praksis	206
Gruppedynamik og netværksdannelse	208
Forandringsprocesserne	213
APPENDIKS I	
Nationer i Seidels kommunikantliste opdelt i Kulturområder	215
Summary	217
Kilder og litteratur	223

## Illustrationer, kort og tabeller

'Kulturområder' i Vestafrika og det vestlige Centralafrika	18
Dansk Vestindien	38
Tabel 1. Andelen af medlemmer af Brødremenigheden i den afrocaribiske befolkning ca. 1755 og 1770	40
Madlenas brev	57
De første frugter	64
Beninbugten	73
Herrnhut-kirkebogen og Bethlehemsliste nr. 1	86
Sankt Thomas ca. 1727	139
Plantagen Neu Herrnhut på Sankt Thomas	141
Friedrich Martins grav ved Aquilas og Priscillas hus	143
Sankt Thomas ca. 1738	161
Bethanien på Sankt Jan	165
Underskriften 'Damma'	198

# Tak

Udarbejdelsen af denne afhandling har været en lang, spændende og udfordrende proces. Jeg fik muligheden, fordi jeg i efteråret 2003 blev optaget på forskeruddannelsen under Forskarskolan i Historia ved Lunds Universitet, og det og den dertilhørende ansættelse er jeg taknemmelig for. Også de mange bidrag, som gjorde det muligt at deltage i konferencer, workshops og internationale kurser, skal Forskarskolan have tak for. Bidrag fra både Forskarskolan og Craafordska Stiftelsen gjorde det muligt at trykke bogen.

Undervejs har jeg haft flere vejledere. Først og fremmest vil jeg takke de to, som fulgte projektet til dørs: universitetslektor Hanne Sanders, som trods min noget kaotiske arbejdsproces hjalp mig til at fokusere og udfordrede mig med kritiske spørgsmål, og professor Gunlög Fur, fordi hun fra første færd har udvist en uovertruffen entusiasme for mit projekt og for at være en af de få i nordisk sammenhæng, der altid har vidst, hvad jeg talte om. Også professor Kristian Gerner og professor Karen Fog Olwig skal have en stor tak, fordi de brugte deres tid og bidrog med værdifulde indsigter. Tak skal også lyde til professor emeritus Eva Österberg, fordi hun tog sig tid til at læse og kommentere afhandlingen i en sen fase. Endelig skal professor Jon F. Sensbach fra University of Florida have en stor tak for mange lange og inspirerende diskussioner, forslag til kilder og litteratur, og ikke mindst for at tage imod mig i Gainesville, da jeg af Stiftelsen för internationalisering af högra utbildning och forskning (STINT) blev tildelt et legat, så jeg kunne tilbringe 4 måneder som gæsteforsker ved University of Florida i 2006. Dette ophold var uvurderligt for hele min arbejdsproces.

Mange timer er blevet tilbragt i forskellige arkiver. Unitätsarchiv der Evangelischen Brüder-Unität i Herrnhut, Tyskland, og personalet dér skal takkes for at have gjort mine tre besøg så frugtbare. Ikke mindst Dr. Paul Peucker og hans efterfølger Dr. Rüdiger Kröger har ydet mig uvurderlig bistand. Ved et enkelt besøg på Moravian Archives i Bethlehem, Pennsylvania, var det en glæde igen at modtage hjælp fra Dr. Peucker. Også personalet på Rigsarkivet og Det Kongelige Bibliotek i København skal have tak for deres store hjælpsomhed. Alle de nævnte arkiver tillige med Brødremenigheden i Zeist, Holland, skal takkes for tilladelse til at bruge deres materiale som illustrationer.

Det har været en fornøjelse at indgå i det spændende miljø med mange gode kolleger på Historiska Institutionen i Lund. Ikke mindst mine fæller fra det sagnomspundne 'Barnkammeret' har gjort doktorandtiden til noget særligt: Ainur

Elmgren, Magnus Olofsson, Tommy Gustafsson og Fredrik Persson. Nu flyver jeg som den sidste fra reden, men jeg håber, vi ses igen.

Også et andet fagligt miljø har været til stor inspiration. Kredsen omkring ”Netværk for Global Kulturhistorie” har fungeret som min fagspecifikke base, ikke mindst den ’unge’ generation: Christina Ax, Anne Folke Henningsen, Pernille Ipsen og Niklas Thode Jensen skal have tak for diskussioner, kommentarer, det fælles arbejde omkring diverse konferencer og også for en god middag i ny og næ. Størst tak skal dog lyde til Gunvor Simonsen, som har læst og kommenteret store dele af denne afhandling i flere omgange, og som altid har været klar til at diskutere emnet.

Endelig skal Karen Marie Steensgaard takkes for at have tegnet kortene i denne bog, og Nicole Guillois for at have assisteret med oversættelser fra fransk. Af alle skal min mand Henrik have den største tak. Han har båret over med mig, læst, rettet, kommenteret og diskuteret. Og han har rejst verden rundt med mig, så det aldrig blev ensomt.

Denne afhandling handler blandt andet om slægtskaber, både biologiske og konstruerede. Var jeg blevet interesseret i de afrocaribiske herrnhutere, hvis ikke jeg i 1998 havde boet hos mine erstatningsforældre Ed og Condon Joseph på St. Croix og var blevet taget med i Friedensthal Moravian Church i Christiansted? Jeg ved det ikke. Men jeg ved, at de tog mig til sig med stor kærlighed og varme, hvilket for mig står som et symbol på, at man godt kan vælge sin familie – samtidig med at man beholder den, man er vokset op med. Til Ed og Condon og til mine biologiske forældre, Karen Marie og Benny, som altid har troet på mig, tilegner jeg denne bog.

Louise Sebro, december 2009

# Damma rejse

*The slaves' history – like all human history – was made not only by what was done to them but also by what they did for themselves.<sup>1</sup>*

Damma blev født i Popo, et rige lidt øst for Voltafloden på den vestafrikanske kyst, i det område, som europæerne kaldte Slavekysten, landområdet ved Beninbugten. Hun voksede op hos sin familie, men på et tidspunkt i hendes liv skete der en stor omvæltning. Hun blev gjort til slave og ført til øen Sankt Thomas i Caribien, som var en dansk koloni. I tiden omkring år 1700 gik adskillige slaveskibe fra Beninbugten til Sankt Thomas, og måske var Damma én af de 494, der i Popos nabohavn Ouidah blev ført om bord på det brandenburgske skib Kurprinzess i 1699, og en af de 400, der overlevede rejsen og kom i land på Sankt Thomas.<sup>2</sup> Hvorfor hun endte som slave, ved vi ikke, heller ikke hvor gammel hun var, da det skete. Alt vi ved er, at hun var gammel nok til, at hun senere kunne huske ting, hun havde oplevet i Afrika, og religiøse ritualer, hun havde lært af sine forældre. Hendes afrikanske liv kan man få sporadiske indblik i, fordi hun har fortalt om det til missionærer fra Brødremenigheden, som hun kom i kontakt med i 1736 på Sankt Thomas.<sup>3</sup>

Da Damma kom til Sankt Thomas, indledtes hendes nye liv som hårdtarbejdende slave. Første gang hun optræder i en kilde er i 1721, hvor hun indgik i boet efter plantageejeren Jørgen Carstensen på plantagen i Krumbayen – altså Krumbugten.<sup>4</sup> Det er sandsynligt, at han kan have købt hende, da hun ankom til øen, og givet hende det nye navn Marotta, som hun optræder under i forbindelse med taksationen af boet. Det understregede symbolsk, at hun nu tilhørte et andet menneske som slave. Men da hun mødte missionærerne, var hun blevet givet fri, en status, der var et fåtal forundt i det dansk-vestindiske samfund. Hun boede i et hus i øens eneste by, Charlotte Amalie, sammen med sin mand, Djacki, som også var fri. Han stammede ligeledes fra Popo, og de havde i hvert fald ét barn:

1 Berlin, 2003 s. 4.

2 [www.slavevoyages.org](http://www.slavevoyages.org): voyage 21957. Om forlægget for denne database: Eltis og Richardson, 1997 (a).

3 UA R15Ba17 nr. 23 'Extract aus Spangenberg's Diario' s. 4; nr. 24 'Nachricht von einigen in St Thomas erweckten Negern und von dem Segen des Herrn unter ihnen' s. 4; Oldendorp II s. 172 ff.

4 LAS RA-030, Castenschiold, Johan Lorenz: 1632-1779 Familiepapirer etc. a. 'Copie af taksation' 7/3 1721.



sønnen Domingo Gesú, kaldet Mingo. Han forblev hele sit liv slave hos Jørgen Carstensens søn Johann Lorentz Carstens, selv om han var blevet tilbudt frihed. Som fri optræder Damma i flere sammenhænge i kilderne, men altid under sit slavenavn, Marotta.<sup>5</sup>

Da Marotta mødte missionærerne, beskrev de hende som gudfrygtig, selv om hun ikke havde hørt om Jesus. Missionærerne iagttog, hvordan hun ofrede til en gud, og hun fortalte dem, at hun havde lært det af sine forældre i Afrika. Formodentlig var ofrene rettet mod enten forfædrene, spådomsguden Fa eller tricksterguden Legba.<sup>6</sup> Både forfædrekult og de nævnte guddomme var udbredte i store dele af Beninbugten, og guder såvel som forfædre blev anset for at have stor indflydelse på balancen i et menneskes liv, fordi de formidlede kontakten mellem mennesker og den åndelige verden. Missionærerne anså Marotta for at have potentiale til at blive kristen på grund af hendes gudfrygtighed. Hendes fromhed skulle i deres øjne blot omfortolkes i et kristent billede, og hun skulle erstatte hedenske ritualer med forståelse for Kristi sonoffer. Missionærernes beskrivelse af Marotta levner ikke megen tvivl om, at hendes verdensbillede var grundlæggende religiøst, men at hun ikke var kristen.<sup>7</sup>

Det blev hun imidlertid. Marotta og Djacki blev døbt ind i Brødremenigheden i 1737 og skiftede derfor endnu en gang navne. De blev nu Madlena og Joseph – gode kristne navne, som symboliserede deres optagelse i et fællesskab, der ikke kun eksisterede på Sankt Thomas, men strakte sig ud i hele verden via Brødremenighedens missioner, som i midten af 1700-tallet var udbredt til Grønland, Afrika, Nordamerika og Sydamerika. Madlena fik stor betydning i menigheden på Sankt Thomas. Hun blev i 1739 udnævnt til 'ældste', hvilket gjorde hende til en af de vigtigste missionshjælpere i den lille menighed på øen. Den ære kunne man kun opnå, hvis missionærerne opfattede én som gennemført kristen.<sup>8</sup>

---

5 UA R15Ba3 nr. 83 'Attestation of the Director of the West=Indisch and Guineisch Company, concerning the Conversion of the Negroes in the Carybisch Islands' (23/7 1739) s. 2; R15Ba16b 'Kirchen Buch der Evangelischen Brüder Gemeine in St. Thomas, St. Crux und St. Jan, 1736-1759' s. 1 nr. 8 og nr. 9; s. 73 nr. 2; R15Ba17 nr. 23 'Extract aus Spangenberg's Diario' s. 4; UA R15Ba17 nr. 24 'Nachricht von einigen in St. Thomas erweckten Negern ...' s. 4; MA *Catalogues etc.* nr. 1 'Appendix zum unsern Buch der Evangelischen Brüder Gemeine In St. Thomas, Crux und Jan bis 6te Sept. 1750' nr. 8 og nr. 9; Oldendorp II s. 105; s. 172 f.; s. 186.

6 I dansksproget religionshistorisk litteratur bruges også dette engelske udtryk for guddomme, der står imellem guder og mennesker og optræder som drillepinde og udfordrere af den sociale orden. Se 'Den Store Danske Encyklopædi', *trickster*.

7 Religion i Beninbugten: Law, 1991 s. 105 ff. Beskrivelser af Marotta: se note 5.

8 Dåb: UA R15Ba16b 'Kirchen Buch ...' s. 1 nr. 8 og nr. 9; Oldendorp II s. 228 f. Ældste: Oldendorp II s. 336. Brødremenigheden: Beck, 1981 s. 583. Der var løbende kontakt mellem medlemmer af alle menighederne, både i og uden for Europa. Ikke kun missionærer stod for denne kontakt, men også afrikanske, afrocaribiske, indianske og inuit-medlemmer skrev breve

Madlena havde altså i løbet af sit liv gennemgået en fysisk, social og religiøs transformation fra den frie popo Damma, over den afrocaribiske slave Marotta, til den frie, kristne afrocaribier Madlena.<sup>9</sup> Men betød hendes transformation, at hun var blevet gennemført kreoliseret – at hun havde tilpasset sin måde at leve på og sin forestilling om, hvem hun var, til livet i slavekolonien uden at fastholde den mentale tilknytning til sit hjemland og uden at bibeholde afrikanske måder at gøre forskellige ting på? Var den afrikanske Damma helt forsvundet fra hendes nye kreoliserede identitet?<sup>10</sup>

Som beskrevet fortalte hun missionærerne om sin barndom. Hun fortsatte tillige med at ofre lidt mad en gang imellem, efter hun var blevet døbt. Missionærerne troede, ofringerne var til den kristne Gud, men måske blev hun ved med at sikre sig mod spirituel ubalance ved at sørge for Legba eller Fa, eller måske opretholdt hun således kontakten med sine forfædre. Den kristne Madlena blev ligeledes ved med at bruge sit oprindelige navn, Damma, i hvert fald når hun talte sit eget afrikanske sprog, og hun beskrev sig selv som 'fra Popo'. Noget tyder på, at popoen Damma stadig var en del af den kristne Madlena i hendes egen selvforståelse, og at tilknytningen til slægten og til det specifikke sted i Afrika, hun stammede fra, Popo, blev ved med at være en del af hende. De oplevelser og forandringer, hun havde været igennem imellem de to yderpunkter i sit liv, fra barn i Popo til fri på St. Thomas, havde tilsyneladende ikke udvisket betydningen af hendes oprindelse, når hun skulle beskrive, hvem hun var.<sup>11</sup>

---

til hinanden. Denne aktivitet styrkede følelsen af et stort fællesskab. Sensbach, 2005 s. 108. Eksempler på sådanne breve i UA R15Ba15 'Briefe von Negergeschwistern'.

- 9 Afrocaribier betegner både en person født i Afrika og ført til Caribien og en person født i Caribien med en eller flere forfædre født i Afrika. Afrocaribiene opdeles derfor i to undergrupper: afrikanere, som var født i Afrika, og kreoler, som var født i Caribien. Jeg bruger dermed betegnelsen afrikaner om en person, der var født på kontinentet Afrika, hvad enten han eller hun levede dele af sit liv i andre verdensdele eller forblev i Afrika. Afrika og afrikaner er således overordnede begreber, der ikke knyttes til generiske forståelser. Når jeg bruger 'Afrika' og 'afrikaner', er det altså ikke min hensigt at postulere, at mennesker fra Afrika automatisk havde en fælles identitet baseret på forestillinger om race, eller at de var kulturelt og historisk ensartede. Jeg anvender i de fleste tilfælde 'kreol' som analytisk kategori baseret på den mest almindelige betydning af ordet i samtidens Dansk Vestindien, i betydningen en person født i Caribien. I kapitel 1 diskuterer jeg imidlertid ordets betydningsmæssige indhold ud fra et identitets-perspektiv og argumenterer for, at individer ved at identificere sig med ordet kreol kunne udtrykke en specifik identitet som hørende til i kolonien. Hvor jeg bruger ordet som identitetsmæssig markør, fremgår det af sammenhængen. Alle personer af ublandet europæisk oprindelse kalder jeg, for læsevenlighedens skyld, europæere.
- 10 Kreolisering henviser til opståen af nye kulturelle former baseret på mødet mellem forskellige kulturer i en kolonial situation. Når en person kreoliseres, indgår han eller hun som del i denne udviklingsproces og forandrer sig kulturelt i samspil med det koloniale samfund. Kreolisering er et moderne analytisk begreb, som ikke blev anvendt i samtiden – i modsætning til betegnelsen 'kreol'. En person, der ikke teknisk set var kreol, i betydningen født i kolonien, kan man således godt betegne som kreoliseret. Brathwaite, 1971; Shepherd og Richards, 2002; Sebro, 2005 (a).
- 11 UA R15Ba3 nr. 61 'Schreiben von 250 Negeren an der Königin'; Oldendorp II s. 203.

Men samtidig var noget nyt altså kommet til. Madlena brugte sit kristne navn og agerede hjemmevant i Brødremenighedens sociale cirkler, hvor europæiske missionærer og afrocaribiske slaver og frie mødtes. Ydermere brugte hun i nogle sammenhænge også sit slavenavn, Marotta, selv efter hun var blevet døbt. Hun navigerede altså mellem flere forskellige tilknytninger, og hendes familieliv på Sankt Thomas, hendes nye venskaber og hendes tilknytning til menigheden havde også sat deres spor i hendes selvforståelse. Hun befandt sig, da hun som gammel døde i 1747, i brydningsfeltet mellem det afrikanske og det kreolske. Hun havde en sammensat identitet og følte sig knyttet til forskellige steder og til mennesker og grupper, der hørte til i forskellige kontekster.<sup>12</sup>

Den identitetsmæssige rejse, hun således foretog, var hendes egen og unik, men millioner af andre afrikanere kom ud på lignende rejser i de godt 350 år, den transatlantiske slavehandel varede. Madlenas historie symboliserer den komplekse kulturelle og identitetsmæssige forandringsproces, som alle afrikanere, der kom til Amerika som slaver, og deres efterkommere blev en del af. Afrikanere ankom til Caribien med forestillinger om deres eget tilhørsforhold til kulturelle og sociale grupperinger, der kan beskrives i varierende etniske, politiske og slægtsbaserede termer, som for eksempel folk, nationer, kongeriger, landsbyer, klaner, slægter og familier. Hvert individ havde, som Madlena, forskellige relationer, der påvirkede følelsen af tilknytning hos det enkelte menneske, og som spillede sammen og skabte en sammensat person. Allerede som følge af de traumatiserende brud forårsaget af slavegørelsen og den transatlantiske rejse, blev de forskellige tilknytninger udfordret. Men udfordringen fortsatte i forbindelse med det nye liv, afrikanerne skulle skabe i slavesamfundet. Tilknytningen til hjemlandet styrkedes for nogle, men svækkedes for andre; ligesom tilknytningen til de sociale grupperinger, som var en del af slavesamfundet, udviklede sig forskelligt hos forskellige mennesker. Forandringerne fandt sted i et samspil mellem de begrænsninger og de muligheder, afrikanerne stødte på i deres nye liv i et samfund, hvor mennesker kunne være andre menneskers ejendom, og hvor slaveejeren havde magten til at bestemme, hvor en slave måtte færdes, og hvordan de fleste af døgnets timer skulle bruges.

For afrikanernes børn, født i Amerika, var tilknytningen til Afrika ikke, som for deres forældre, givet. Madlenas søn, Mingo, havde aldrig været i Popo. Men hans forældre var født der, så erindringer om stedet må uvægerligt have fyldt noget i hans opvækst. Hans børn var imidlertid fjernere fra Popo og Afrika, og deres børn igen endnu længere væk. I et langt og generaliserende perspektiv, set over mange generationer, førte udviklingen afrocaribiere hen imod primært at orientere sig mod Caribien. De afrikanske hjemlande blev for de fleste i løbet af gene-

---

12 Om Madlenas brug af forskellige navne: se afslutningen, 'Damma, Marotta, Madlena' – brydningsfeltet mellem afrikaner og kreol s. 197.

rationerne fjerne erindringer, og ikke mindst da tilførslen af slaver stoppede i det 19. århundrede, forsvandt muligheden for, at den afrikanske forbindelse løbende kunne blive genetableret. Afrocaribiere bevægede sig i løbet af denne langstrakte proces fra at være afrikanere med specifikke tilknytninger til mindre sociale og politiske enheder hjemmehørende i Afrika til at være kulturelle og identitetsmæssige kreoler, for hvem erindringer om de oprindelige afrikanske hjemlande var erstattet med langt mere vage og mytologiske forestillinger om kontinentet Afrika som forfædrenes hjemland.<sup>13</sup>

I denne undersøgelse rettes blikket mod processens begyndelse og mod det brydningsfelt mellem afrikaner og identitetsmæssig kreol, der fandtes hos mennesker i de første generationer i en afrocaribisk befolkning – det vil sige hos det enkelte individ, inden for forskellige sociale grupperinger og mellem de første par generationer af afrikanskfødte mennesker og deres efterkommere.<sup>14</sup> Madlena, Joseph, Mingo og mange andre afrocaribiere i Dansk Vestindien i midten af 1700-tallet, de fleste med tilknytning til Brødremenigheden, står i centrum for en undersøgelse af, hvilken rolle afrikansk etnisk forskellighed spillede blandt afrocaribiere, men også af, hvordan forestillingerne om de etniske forskelligheders betydning blev forandret i mødet med og livet i det dansk-vestindiske slavesamfund. Undersøgelsen fokuserer altså på en identitetsmæssig forandringsproces i tid og rum, og for at komme så tæt på som muligt undersøges den i mikroperspektiv med stor fokus på de enkelte individer og deres navigation imellem forskellige sociale netværk i kolonien Dansk Vestindien, først og fremmest på Sankt Thomas, men i nogen grad også på de to andre beboede øer i kolonien, Sankt Croix og Sankt Jan.

---

13 Michael A. Gomez giver i sin bog 'Exchanging our Country Marks. The Transformation of African Identities in the Colonial and Antebellum South', 1998, et bud på, hvordan ændringen fra en afrikansk til en afroamerikansk identitet skete i samspil med slavesamfundets kategoriseringer i klasse og race, men han lægger også stor vægt på, at uddøen af afrikanskfødte personer og nye tilknytningers fremkomst i den amerikanske kontekst var betydningsfulde for forandringerne.

14 Den første generation skal her forstås som de mennesker, der var født i Afrika, mens den anden betegner den første generations caribiskfødte børn. Begrebet 'generation' skal altså forstås på individniveau og ikke strukturelt som f.eks. 'generationen fra 1730'erne'.



# Undersøgelsen og dens forskningskontekst

Den historiske kontekst for denne undersøgelse er den situation, der blev skabt af den transatlantiske slavehandel, hvor millioner af mennesker blev ført fra Afrika til Amerika. De afrikanere, der endte i Amerika som slaver, blev udsat for adskillige traumatiske brud igennem deres liv. Deres livssituation skiftede dramatisk op til flere gange, og de blev med tvang indsat i nye sociale og kulturelle sammenhænge, både på rejsen til udskibningsstedet i Afrika (som kunne tage mange uger), i fangehullerne på de europæiske forter på den afrikanske kyst, om bord på slaveskibet og i det samfund i Amerika, hvor de endte. Nogle oplevede ligeledes interne flytninger i Amerika, mellem plantager eller mellem forskellige kolonier.

I Amerika mødte de nyankomne afrikanere europæere, som i de amerikanske kolonier indtog en helt anden magtposition, end europæere gjorde hjemme i Afrika. Der levede europæerne i høj grad på lokale magthaveres nåde og boede på mindre handelsstationer og forter. I Amerika var europæerne de ultimative magthavere. I Caribien, som er i centrum her, var der i de fleste kolonier kun dem og den afrocaribiske befolkning, da den oprindelige indianske befolkning mange steder var blevet fordrevet eller udryddet – således også i Dansk Vestindien. Derudover blev afrikanere af forskellig etnisk, sproglig og kulturel baggrund tvunget til at leve sammen i plantagernes slavelandsbyer. Det var et kulturmøde, der allerede begyndte i de tilfælde, hvor den menneskelige last, der blev samlet op i udskibningshavnene, var sammensat af mennesker fra forskellige steder, om end de som hovedregel kom fra den samme region.<sup>15</sup> Men det var i Amerika,

---

15 John K. Thornton påpeger, at normalen i det 16. og 17. århundrede var, at et skib opsamlede en hel last ét sted og i få tilfælde to steder. Thornton, 1998 (a) s. 192 ff. Af de data, der er til rådighed i 'The Trans-Atlantic Slave Trade Database' fremgår det i tråd hermed, at de fleste skibe, der leverede slaver til Dansk Vestindien i det 18. århundrede, gik ind i en eller to havne. Som regel i nærheden af hinanden. Der er oplysninger om opsamlingshavne for 92 af 172 skibe i perioden 1680-1770, som angives at have haft Dansk Vestindien som primært mål. De 172 er ikke nødvendigvis dækkende for det samlede antal skibe, der fragtede slaver fra Afrika til Dansk Vestindien i perioden, da kildegrundlaget ikke er systematisk gennemarbejdet, men man fornemmer et mønster: [www.slavevoyages.org](http://www.slavevoyages.org), søgning på 'Principal port of slave landing': Danish West Indies. Perioden indtil 1770. Se tillige Westergaard, 1917 s. 322, Appendiks J.: Oversigt over slaveskibe ankommet til Dansk Vestindien. Om rejsen til udskibningshavnene: Brown, 2008 s. 31 ff.

kulturmødet kom til sin fulde udfoldelse. I slavesamfundene skulle mennesker fra områder så fjernt fra hinanden som Senegambia, Beninbugten og det vestlige Centralafrika forholde sig til hinanden.<sup>16</sup> Mennesker med forskellige ideer om verdens kosmologiske sammenhæng, både forskellige oprindelig afrikanske, muslimske og kristne varianter, skulle i slavelandsbyen på en plantage blive enige om, hvad der skulle gøres for at genoprette eller underbygge den sociale balance i samfund og dagligliv, når der opstod problemer.<sup>17</sup> Mange af de sociale spille-regler, en afrikaner kendte fra sit liv i oprindelsessamfundet, blev sat ud af kraft, og forestillinger om, hvad en person med en specifik status, et specifikt køn eller andre specifikke karakteristika kunne, mistede deres betydning: Højbårne krigere skulle arbejde side om side med personer, der havde været slaver hele deres liv, og de mænd, der var vant til at være jægere, stod pludselig i marken sammen med kvinder, som for eksempel i mange samfund i Beninbugten var dem, der normalt varetog markarbejdet.<sup>18</sup>

## Etnicitet, identitet og kulturområder

De mange forandringer i en slavebunden afrikaners liv må naturligvis have påvirket hans eller hendes oplevelse af sin egen plads i verden og af, hvem han eller hun var. Europæerne, der var magthaverne, blev en naturlig modsætning for afrocaribierne. Modsatningen systematiseredes løbende, efterhånden som slavesamfundenes indre uligheder var med til at skabe en mere og mere udtalt racisme, der definerede alle af afrikansk oprindelse på baggrund af deres hudfarve i en ensartet kategori.<sup>19</sup> Men også forestillinger om venner og fjender, som blev medbragt fra Afrika, må være blevet omfortolket, når personer, der i Afrika ville have været fjender, pludselig boede dør om dør.

16 Eksempler på regioner, hvorfra de slaver, der blev ført til Amerika, kom. For en nærmere definition af områder i Afrika og grundlaget for afgrænsningerne imellem de forskellige regioner: se s. 18, samt Thornton, 1998 (a) s. 184 ff.; s. 304 ff. Se endvidere Hall, 2005 s. 22 ff.

17 Jeg har valgt at følge 'Den Store Danske Encyklopædi' i brugen af betegnelse for religioner i Afrika, som ikke var kristendom eller islam. Jeg bruger derfor definitionen 'afrikanske religioner' for at undgå værdiladede udtryk som animistiske, deistiske etc. 'Den Store Danske Encyklopædi', *Afrika; religion*.

18 Om det atlantiske slaveris påvirkning af ideer om køn: Simonsen, 2007 s. 13. Kvinder i landbrug; Law, 1991 s. 67; Lovejoy, 1983 s.118.

19 I hvor høj grad racismen var en konsekvens af det transatlantiske slaveri snarere end årsag til det, er noget omdiskuteret. At racismen fandt sin fulde udfoldelse som konsekvens af det atlantiske slaverisystem, er der imidlertid ingen tvivl om. En god gennemgang af de forskellige stadier i europæeres syn på 'de andre' findes i Prentiss, 2003 s. 13 ff. Se i øvrigt Eric Williams, 1961 s. 7; Palmié, 2008 s. 8; Morgan, 1997; Blackburn, 1997; Sweet, 1997.

På trods af den forvirring, de mange nye indtryk må have skabt, tyder meget på, at afrikanere i Amerika og deres efterkommere ikke blot så slaveriet, den transatlantiske forflyttelse og de sociale og statusmæssige forandringer, de var ude for, som brud, der udvaskede betydningen af deres oprindelse.<sup>20</sup> Tværtimod peger udtalelser og handlinger, som det vil blive vist i denne undersøgelse, i retning af, at mange blev ved med at se deres afrikansk-baserede etniske og kulturelle tilhørsforhold som en vigtig del af deres identitet, og at disse tilhørsforhold også havde betydning for, hvordan afrocaribiere organiserede deres liv socialt. En del af den betydning skal måske netop tilskrives det kulturelle pres, folk blev udsat for. I mødet med det 'andet' blev bevidstheden om ens 'eget' styrket.

Undersøgelsen tager udgangspunkt i dette særlige aspekt af identitet – i spørgsmålet om, hvorvidt afrocaribiere tillagde det betydning at tilhøre etniske grupper, der havde eller blev anset for at have deres oprindelse i Afrika, og hvordan et sådant tilhørsforhold blev håndteret, når livet skulle leves i Dansk Vestindien. Jeg undersøger, hvordan et sådant gruppetilhørsforhold blev udtrykt, og hvordan det spillede sammen med og havde betydning for afrocaribieres sociale liv. Jeg har derfor set det som en brugbar indfaldsvinkel først at fokusere på afrocaribieres egne udtalelser om, hvilke grupper med rod i Afrika de følte sig knyttet til, og dernæst at undersøge, hvordan sådanne forestillinger påvirkede dannelsen af sociale netværk blandt afrocaribiere. Men afrocaribierne levede ikke i et lukket rum, hvor de kunne forsage alt det nye, de blev præsenteret for i det dansk-vestindiske slavesamfund. Derfor har jeg for at perspektivere konklusionerne også valgt at undersøge, hvordan de enkelte afrocaribiere navigerede mellem tilknytningerne til etniske grupper med rod i Afrika og de nye sociale netværk, de blev en del af som følge af livet i slavesamfundet, især netværk dannet på plantagerne og i Brødremenigheden, der begge var kreolske institutioner tæt knyttet til slavesamfundet.

Madlenas historie vidner om, at identitet kan være en sammensat størrelse, og at tilknytninger, der i princippet fremstår som modstridende, hos det enkelte individ i praksis godt kan eksistere sideløbende. Identitet definerer jeg som et menneskes opfattelse af, hvem det selv er, og hvad dets relation til andre mennesker er. Identitet bliver altså i denne undersøgelse behandlet som menneskets selvbillede, men et selvbillede, som i høj grad er påvirket af samspillet med andre mennesker, både individer og grupper af mennesker. Hvert menneskes opfattelse af, hvem hun eller han er, afhænger af et komplekst samspil mellem ydre og indre påvirkninger: muligheder, begrænsninger, livserfaringer, evner og tilfældigheder. Individets syn på andre og andres syn på individet, der nok aldrig kan skilles ad, påvirker ligeledes forestillingerne om, hvem man er. Et individ forstår sig selv

---

20 En tese om bruddets altoverskyggende betydning, som vil blive diskuteret indgående nedenfor, er formuleret i Mintz og Price, 1992.



som enten tilhørende en gruppe eller adskilt fra den. Men den forståelse må også nødvendigvis spille sammen med andres forståelse af, hvem individet er, og hvor han eller hun hører til. Det er således umuligt fuldstændigt at adskille en individuel identitet fra gruppeidentiteter, og identitet skal derfor ses som en dynamisk relation hvor individer og grupper af individer indgår i en konstant forhandling om, hvor de enkelte hører til.<sup>21</sup>

Hvis man skal beskrive et menneskes identitet, må man forsøge at få indblik i, hvad mennesket selv anser for at være betydningsfuldt i beskrivelsen af, hvem han eller hun er. Men naturligvis vil det, man kan beskrive, altid kun være repræsentationer, som afspejler, men næppe nogensinde fuldt ud dækker, den identitet, mennesket føler inde i sig selv. Hvordan de to ting korresponderer, kan man aldrig vide med sikkerhed. Tættest på kan man komme ved at se på, hvordan personen beskriver sig selv, og hvilke relationer til andre mennesker han eller hun fremhæver. Identitet bliver dermed i praksis *identitet, som den udtrykkes og udleveres*, altså identitet som selvrepræsentation. Det er det, denne undersøgelse handler om.

Samtidig er det vigtigt at understrege, at identitet i praksis sjældent er noget essentielt og uforanderligt, selv om nogle mennesker måske ville mene, at det er det for dem. Et menneskes identitet kan altid ændre sig i tid og rum. Denne fluiditet ligger til grund for og spiller en central rolle i denne undersøgelse. Et væsentligt element i afhandlingen er at undersøge, hvordan tilknytninger og forestillinger om tilknytninger til det afrikanske hjemland og grupper med rod i Afrika forandres og blev udfordret af de påvirkninger, afrocaribiere blev udsat for i det dansk-vestindiske samfund.

'Etnisk gruppe' bliver i undersøgelsen brugt som betegnelse for en gruppe af mennesker, der opfattede sig selv og af andre blev opfattet som tilhørende et fællesskab baseret på oprindelse og/eller kulturel og sproglig beslægtethed.<sup>22</sup> Betegnelsen i de samtidige europæisk-skrevne kilder for det, jeg har valgt at definere som en etnisk gruppe, var 'nation' eller 'fødested'. Etnicitet er altså et nutidigt analytisk begreb, der henviser til den mest overordnede gruppering, de enkelte afrocaribiere så sig selv som tilhørende, bortset fra at være 'afrikaner' eller, som det også udtrykkes i kilderne, at være 'fra Guinea'. At være 'afrikaner' var imidlertid et gruppertilhør, der først voksede frem i mødet med europæerne, og som kun i få tilfælde i de her anvendte kilder bliver fremhævet som betydningsfuldt af afrocaribiere. At jeg overhovedet har valgt at fokusere på afrocaribiernes tilknytning til de snævrere etniske grupper, bygger på, at afrocaribierne i mange

21 Prentiss, 2003 s. 2; Fur, 2009 s. 17; Fishman, 1999 s. 61; Joseph, 2004.

22 Begrebet etnicitet er svært at definere, men det gøres bedst, efter min mening, ud fra netop forestillingen om fælles oprindelse eller kultur, hvilket hænger sammen med, at etnicitet som andre identiteter handler om at skille 'os' og 'dem'. Eriksen, 2002 s. 12; s. 36 ff.; Prentiss, 2003 s. 7.

tilfælde udtrykker en egen anerkendelse af at have et fællesskab med andre inden for en gruppe, der blev defineret oprindelsesmæssigt.

Etnicitet er altså trods sin manglende historicitet valgt, fordi det bedre end noget andet begreb signalerer, hvad det er, der bliver undersøgt, men også fordi det er det ord, som er blevet brugt af andre forskere, der har arbejdet med de samme temaer. Historikeren Michael A. Gomez har således skrevet:

*Ethnicity* refers to the same network of sociocultural communications and so at times can be used interchangeably with *community*, but it lacks the elasticity of the latter term. (...) Bound by language, culture, territorial association, and historical derivation, ethnicity's purpose is to dissociate rather than associate, to engage in a reductionist enterprise as opposed to aggregation. Implicit in the concept of ethnicity is the determination of that which is unique about a group of people; it is an attempt to understand the essence of what distinguishes various collections of individuals.<sup>23</sup>

Etnicitet bliver således brugt i omtalen af afrocaribieres omtale af tilhører til grupper, der henviser til en specifik oprindelse på det afrikanske kontinent i modsætning til en overordnet oprindelse i det afrikanske kontinent som helhed, samtidig med at det knyttes til anerkendelsen af sproglige og kulturelle fællesskaber. Men alle elementer var ikke nødvendigvis med til at definere alle de forskellige etniciteter, der godt kunne henvise til forskellige niveauer af tilknytning, som det bliver diskuteret i kapitel 1.<sup>24</sup>

Etnicitet er imidlertid ikke den eneste analysekategori, der er nødvendig for at forstå, hvordan afrikaneres identifikation med en specifik oprindelse bliver behandlet i forskningen. Mange forskere, der arbejder med etnicitet i de amerikanske slavesamfund, skelner mellem to forskellige niveauer af kulturelt slægtskab og identitetsmæssig tilknytning. Det første niveau er det snævre etniske, som altså er meget varieret, men som blandt andet kan afgrænses af politiske, sociale og kulturelle strukturer og forestillingen om en fælles oprindelse. Det er det niveau, henvisninger til fødested i kilderne først og fremmest refererer til, selv om kilderne altså ikke indeholder ordet etnicitet.

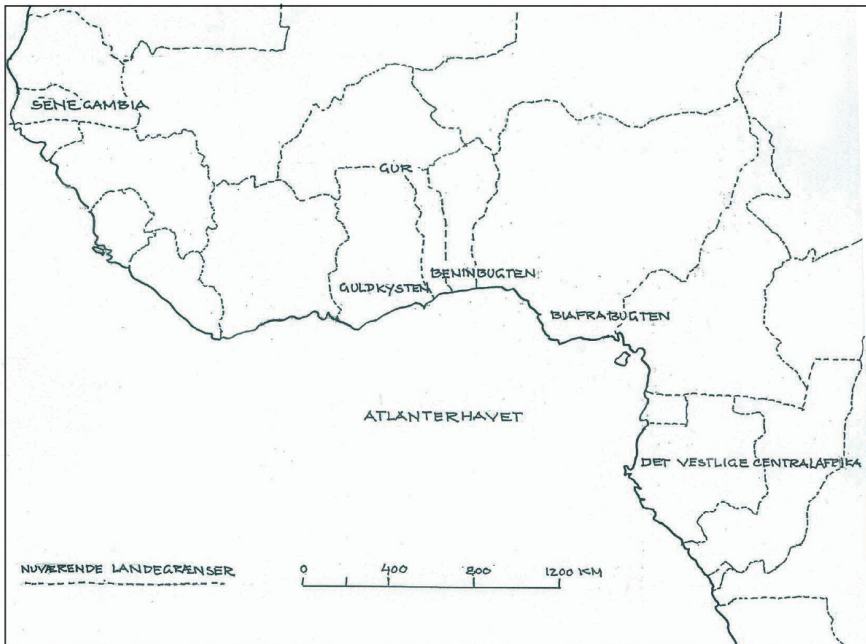
Det andet niveau er mere overordnet og er også et analytisk begreb, men et som ikke tager udgangspunkt i de udtalelser fra afroamerikanere, som afspejler sig i kilderne. Det tager i nogen grad udgangspunkt i nogle bredere kategoriseringer, som europæere i samtiden udtrykte, men bygger især på nutidige forskeres viden om, hvordan større områder i Afrika med flere etniske grupper indeholdt en form for kulturel ensartethed, især sproglig ensartethed, men altså på et mere overordnet niveau end den enkelte etniske gruppe havde internt. På baggrund af denne kontekstuelle viden bliver sådanne 'kulturområder' anset for at kunne

23 Gomez, 1998 s. 6. Se også Heywood og Thornton, 2009 s. 86; Lovejoy, 2003; Hall, 2005.

24 Om de forskellige niveauer og forskelligartede statsstrukturer i det prækoloniale Afrika: Heywood og Thornton, 2009 s. 87.

have ligget til grund for en fælles kulturel forståelse på centrale områder og bliver dermed brugt som udgangspunkt for analyser af, hvem afrikanere i Amerika kunne tænkes at danne fællesskaber med.

Kulturområder som sådan optræder ikke i de her anvendte kilder i forbindelse med udtalelser fra afrocaribiere og lå således formodentlig heller ikke til grund for forestillinger om gruppeidentiteter iblandt dem. Men en væsentlig grundpræmis i meget forskning i afroamerikansk kultur er altså, at afroamerikanere ikke desto mindre grupperede sig efter disse kulturområder.<sup>25</sup> Og de kan med fordel bruges som teoretisk udgangspunkt for en diskussion af, hvordan de etniske kategorier ændrede sig i Amerika, og som grundlag for analyser af, hvem der kan tænkes at have følt en form for kulturelt slægtskab. De kulturområder, der har relevans for diskussionen i denne afhandling, er Senegambia (Øvre Guinea), Guldkysten, Beninbugten, Biafrabugten og det vestlige Centralafrika. Mennesker fra Sierra Leone, som ligger mellem Senegambia og Guldkysten, og det østlige Afrika optræder ikke i de anvendte kilder, og vil derfor ikke være begreber, der bliver nævnt.<sup>26</sup>



#### 'Kulturområder' i Vestafrika og det vestlige Centralafrika.

25 Thornton, 1998 (a) s. 186 ff. Sweet, 2003 s. 2. Kritik af Thorntons kulturområder og skepsis over for sproglig ensartethed i Biafrabugten: Northrup, 2000 s. 7 f.; s. 15 ff.

26 Gomez, 1998 s. 27 f.

## Undersøgelsens opbygning

Formålet med undersøgelsen er at få indblik i, hvordan afrocaribiere i første og anden generation identificerede sig med etnisk definerede grupper med rod i Afrika, og hvorvidt tilhørsfølelsen til sådanne grupper havde betydning for, hvordan de organiserede deres sociale og kulturelle liv i den caribiske koloni. Et væsentligt aspekt er ligeledes at se på, hvilke muligheder afrocaribiere havde for at holde fast i identiteter og verdensbilleder, der bevidst eller ubevidst relaterede dem til Afrika. Samtidig er det et centralt element i undersøgelsen at perspektivere de afrikansk-etniske grupperinger og deres centrale position hos afrocaribierne ved at se på, hvordan deres indholdsmæssige betydning blev forandret i gruppemedlemmernes møde med det caribiske samfund, og ved at se på, hvordan afrocaribiernes tilknytning til dem blev udfordret af påvirkninger fra de kreolske elementer i deres caribiske liv. Undersøgelsen tager udgangspunkt i afrocaribieres egne udsagn og handlinger og bygger således på dem som aktører, hvis stemmer træder frem i kilderne.

Undersøgelsen er delt op i fire kapitler og en afslutning. De enkelte kapitler har forskelligartede udtryk, idet nogle er mere narrative end andre. Men de hænger sammen og supplerer hinanden, således at den overordnede argumentation er afhængig af alle dele. Kapitel 1, 'Madlena af Popo i Afrika' – tilknytningen til afrikanske etniske grupper, er centreret omkring afrocaribieres selvidentifikation i termer, der viser tilbage til etniske grupperinger i Afrika, den betydning folk selv tillagde sådanne termer, samt spørgsmålet om hvordan de etniske kategorier ændrede sig i den caribiske kontekst. Herunder diskuteres det, hvordan caribiskfødte personer relaterede sig til afrikansk-definerede kategorier, og hvilken betydning for forståelsen af kreoliseringsprocesser i et bredere perspektiv det har, at også mennesker, der aldrig havde været i Afrika, udtrykte sådanne tilknytninger.

Kapitel 2, 'De taler på guineisk og laver mærkelige miner dertil' – etniske tilhørsforhold og netværksdannelser, indeholder en undersøgelse af, hvordan den kulturelle ballast og forestillingerne om etnisk oprindelse, som afrikanere bragte med sig til Caribien, dannede grundlag for netværksdannelser i dette for dem nye samfund. Formålet hermed er at diskutere, hvorvidt tilknytningen til afrikanske etniske grupperinger skal ses som ikke blot erindringsbaserede tilknytninger, men som kategorier, der var knyttet sammen med et faktisk kulturelt fællesskab, der bundede i oprindelse, og at de etniske grupperinger dermed fik praktisk betydning for det sociale liv, en afrocaribier kunne føre i Dansk Vestindien, samtidig med at den fælles kulturelle ballast også var med til at understøtte forestillingerne om tilhør til de etniske grupper.

I kapitel 3, 'Kokro og Christian' – plantagen og Brødremenigheden, fremhæves de to væsentligste kreolske institutioner, der også lå til grund for netværks-

dannelser: plantagen og Brødremenigheden, for at understrege, at de etniske netværks eksistens og betydning skal ses som dele af et større kompleks af sociale grupperinger, som afrocaribiere havde mulighed for at indgå i, og som byggede på flere forskellige fællesskaber. Det diskuteres, hvordan det dansk-vestindiske samfund konstituerede et rum bestående af forskellige underopdelinger. Ved hjælp af en analyse af, hvordan netværk baseret på afrikanske etniciteter, plantagen og menigheden spillede sammen, specifikt i forhold til menighedens udbredelse, fremhæves det, at de enkelte dele af det sociale rum ikke var skarpt adskilt, men eksisterede side om side og påvirkede hinanden.

Kapitel 4, 'Når jeg dør, så kommer jeg igen til min mor i Guinea' – døden, slægten og afrikanske kosmologier, bevæger sig ind på et område, der ikke handler direkte om etnicitet, men grænser op til spørgsmålene om de etniske identiteter og praksisser. Ved at undersøge afrocaribieres forestillinger om døden, og de handlinger sådanne forestillinger affødte, og ved at diskutere, hvordan afrocaribiere ved hjælp af religiøs praksis formåede at opretholde et spirituelt og metafysisk bånd til deres tabte slægt og hjemland, fokuserer kapitlet på muligheder for at håndtere det traume, den transatlantiske forflyttelse udgjorde. Hermed undersøges endnu en del af det rum, hvori afrocaribiere bevægede sig i brydningsfeltet mellem afrikaner og kreol.

I afslutningen, 'Damma, Marotta, Madlena' – brydningsfeltet mellem afrikaner og kreol, diskuteres Madlenas brug af forskellige navne på samme tid og i tilgrænsende (men til dels adskilte) sociale og kulturelle rum som et symbolsk udtryk for afrocaribieres evne til at navigere imellem forskellige tilknytninger i slavesamfundet på en måde, så det både lykkedes dem at tage nyt til sig og holde fast i det, de havde medbragt fra Afrika.

## Undersøgelser på individniveau og mikrohistorisk inspiration

Tilknytningsfølelse til etnisk definerede grupper er altså det centrale tema i denne undersøgelse. Madlenas og andre afrocaribieres detaljerede historier repræsenterer eksempler på, hvordan samspillet mellem oprindelse, selvforståelse og det levede liv fungerede i praksis hos forskellige mennesker i Caribien. Jeg har på den baggrund forsøgt at sætte mennesket som individ i centrum for dets egen historie. Det har været min ambition at give et indblik i, hvordan der for afrocaribiere eksisterede et mulighedsrum, som de kunne navigere i: et mulighedsrum, der åbnede for personlige valg af, hvordan den enkelte ville definere sin egen place-

ring i verden, og hvilke forhold der skulle definere, hvem han eller hun var.<sup>27</sup> Et væsentligt element i undersøgelsen er derfor en løbende diskussion af fortrinsvis de historier, hvor enkelte personer forsøgte at bygge deres liv på forhold, de selv fandt væsentlige, og hvordan de dermed formåede at forme en identitet, som gav mening for dem selv. Jeg har således tilladt mig at fremhæve et antal hovedpersoner, vigtigst af alle Madlena, og opbygge undersøgelsen ud fra deres personlige historier. De detaljerede historier er fortolket ved hjælp af en kontekstualisering baseret på supplerende historier om mindre udførligt beskrevne personer, generelle beskrivelser af forholdene i Dansk Vestindien, Caribien og Afrika samt en del statistiske betragtninger, som hovedsagelig er bygget på lister over menighedens medlemmer udfærdiget af missionærerne.

En af de store fordele ved at tage udgangspunkt i de enkelte individer og deres forskellige oplevelser i forbindelse med slavehandel og slaveri i transatlantisk perspektiv er, at man derved har mulighed for at gå bag om det, historikeren og afrikanisten Paul E. Lovejoy kalder 'a generalized and often timeless Africa'.<sup>28</sup> Metoden er samtidig et middel til at nå tættere på en forståelse af, hvordan afroamerikanere selv opfattede deres liv, og hvordan de valgte forskellige navigationsstrategier i de amerikanske slavesamfund. Et af de problemer, man ellers nemt støder på, når man vil studere afroamerikanere og deres kulturer, er, at de i det racistiske slavesystem blev konstrueret som en race, hvilket indikerede, at de var ens, selv om de ikke kom fra en ensartet baggrund. Det betyder, at forskelligartetheden kun træder frem i få og små sprækker i det billede, de europæisk producerede kilder giver af afroamerikanere. Derfor må man som historiker analysere de enkelte kildesteder i dybden for at forsøge at se bag om den racistiske konstruktion og få indblik i, hvad afroamerikanere selv mente om deres oprindelses betydning for, hvem de var.

Denne tilgang bør naturligvis ikke skygge for den mulighed, at forestillingerne om race også påvirkede afroamerikaneres identiteter og var med til at forandre dem, hvilket blandt andet historikeren Michael A. Gomez har fremhævet.<sup>29</sup> Den racistiske konstruktion var tæt knyttet til de ydre rammer, som slavesamfundet satte for et afroamerikansk slaveliv. Således har livet i praksis været præget af, at mennesker af forskellig oprindelse skulle finde ud af at leve side om side, ligesom det skæbnefællesskab, som slaveriet skabte, også må have betydet noget for, hvem afroamerikanere følte sig forbundet med. Men målet med denne undersøgelse er altså med udgangspunkt i den nære beskrivelse at forsøge at se bag om de institutionelle rammer og den racistiske konstruktion uden dog at ignorere deres mulige indflydelse på afrocaribiske identiteter og handlemønstre.

---

27 Om dette princip se også Smallwood, 2007 s. 118 ff.

28 Lovejoy, 1997 s. 3.

29 Gomez, 1998 s. 3.

Ved at tage udgangspunkt i de enkelte individers forskellige oplevelser kan man altså, som Lovejoy skriver, have en bedre chance for at undgå grove generaliseringer. Jeg har ved at fokusere på det individuelle niveau forsøgt at få indblik i de mange forskellige identifikationsmuligheder, der var repræsenteret blandt afrocaribiere i Dansk Vestindien, og med dette mulighedsrum som teoretisk udgangspunkt forsøgt ikke at generalisere, heller ikke når jeg har kontekstualiseret undersøgelsen ved hjælp af statistisk materiale. I analysen af dette er jeg samtidig ikke automatisk gået ud fra, at majoritetens handle-mønstre var de vigtigste, men tilstræbt at give vægt til forskelligheden.

Mit fokus på det individuelle niveau og på en afgrænset gruppe mennesker i et særligt fællesskab inden for det dansk-vestindiske samfund er i en bred kontekst inspireret af den kultur- og mikrohistoriske forskning, som den blandt andet er repræsenteret af Natalie Zemon Davis og Emmanuel Le Roy Ladurie; først og fremmest måske Laduries 'Montaillou' om menneskene i et lille samfund, deres indbyrdes relationer og deres forestillingsverden. Jeg forsøger dog ikke, som Ladurie, at give et helstøbt billede af et samfund og dets mennesker. Jeg bruger i stedet menneskenes individuelle historier til at svare på nogle specifikke spørgsmål. Min inspiration fra mikrohistorien ligger først og fremmest i accepten af, at et i tid og rum afgrænset kildemateriale kan danne grundlag for frugtbare konklusioner. Netop Brødremenighedens materiale fra Dansk Vestindien har den karakter, fordi det relaterer sig til et geografisk afgrænset område og til en relativt lille gruppe mennesker, hvor mange af individerne optræder gentagne gange, så deres udvikling kan følges.<sup>30</sup>

En væsentlig inspirationskilde har været den amerikanske historiker Jon F. Sensbach, der i to bøger har arbejdet detaljeret med to herrnhutiske menigheder i Amerika. I sin første bog 'A Separate Canaan. The Making of an Afro-Moravian World in North Carolina, 1763-1840' beskriver han, hvordan Brødremenigheden i North Carolina begyndte som en menighed, der integrerede afroamerikanere, men som efterhånden som den voksede, og som det amerikanske samfund oplevede en stigende separation på racistisk grundlag, også fulgte med strømmen og endte i en delt menighed – en euroamerikansk og en afroamerikansk. Således skriver han hele det amerikanske samfunds racismehistorie i slutningen af det 18. og begyndelsen af det 19. århundrede med udgangspunkt i en enkelt menighed.<sup>31</sup>

Sensbachs anden bog optræder naturligt som en af mine største inspirationskilder, idet den handler om et medlem af Brødremenigheden på Sankt Thomas i 1730'erne, Rebecca Freundlich. Hun var en afrocaribisk kvinde af blandet euro-

---

30 Christiansen, 2000 s. 143 ff.; Ladurie, 1975; Davis, 1995; Davis, 2006; Ginzburg, 1999; Levi, 1991; Odén, 1998.

31 Sensbach, 1998.

pæisk-afrikansk oprindelse, i samtiden kaldt en 'malatinde', der blev gift med en tysk missionær og fulgte med ham til Europa, hvor hun efter hans død blev gift med en afrikansk-dansk mand fra Guldkysten, med hvem hun til sidst flyttede til det danske fort Christiansborg dér. Gennem hende fortæller Sensbach den store historie om, hvordan afrikanere og deres efterkommere bevægede sig i den atlantiske verden, men også om, hvordan afrocaribiere i menigheden på Sankt Thomas spillede en væsentlig rolle for missionens succes. Han fokuserer således også på det mulighedsrum, afrocaribiere i Dansk Vestindien kunne agere i, men beskæftiger sig først og fremmest med en anden side af afrocaribiernes tilknytninger på Sankt Thomas – nemlig den kristne side af deres liv.<sup>32</sup>

## Forskningsprocessen og dansk-vestindisk historieskrivning

Denne undersøgelse kan placeres i en lang og vidt forgrenet tradition for forskning i spørgsmålene om, hvad den transatlantiske rejse betød kulturelt og identitetsmæssigt for de afrikanere, der blev sendt til Amerika som slaver. Min forskningsproces har ført mig fra et udgangspunkt, hvor jeg ønskede at undersøge, hvad der skete med afrikanske religioner i Dansk Vestindien under slaveriet, til et endemål, hvor spørgsmålene i stedet handler om, hvordan afrocaribierne relaterede sig til afrikanske etniske identiteter, og hvordan disse identiteter påvirkede den sociale organisation af deres liv.

De første spørgsmål, jeg var optaget af, var stærkt påvirket af det historiografiske billede, der tegner sig i forhold til Dansk Vestindien, og den i forhold til denne koloni alt for begrænsede forskning i afrocaribisk kulturs afrikanske rødder. Traditionelt har værker om kolonien især anlagt en administrations-, handels- og økonomisk historisk synsvinkel, og der er i høj grad blevet fokuseret på den europæiske befolkning.<sup>33</sup> Med antropologen Karen Fog Olwig og den på Sankt Croix baserede lingvist og historiker Arnold R. Highfield begyndte der imidlertid i 1980'erne at fremkomme studier, der berørte kulturhistoriske spørgsmål, ligesom den jamaicanske historiker Neville A.T. Hall også i flere dybdeborende artikler, som er samlet i en posthum udgivelse, behandler afrocaribiernes position i det dansk-vestindiske samfund, også til dels fra en kulturhistorisk synsvinkel. Hall arbejder ud fra et hegemoni-perspektiv, hvor slavesamfundets begrænsnin-

---

32 Sensbach, 2005.

33 Væsentlige eksempler: Westergaard, 1917; Bro-Jørgensen, 1966; Vibæk, 1966; Hornby, 1980; Olsen, 1983; Green-Pedersen, 1971; Green-Pedersen, 1981; Green-Pedersen, 1988; Gøbel, 1982; Jensen, 1983.



ger fremhæves, hvorimod Highfield og Olwig snarere fremstiller afrocaribierne som aktører, der forstod at udnytte de muligheder, der viste sig i den begrænsende situation, de levede i. Men alle tager de udgangspunkt i afrocaribierne og stiller spørgsmål, der centrerer sig om sociale forhold og kulturel kreolisering – om hvordan slavesamfundet og de institutioner, begrænsninger og muligheder, slaverne mødte dér, påvirkede slavernes liv og formationen af en ny kultur.<sup>34</sup>

I den nyeste forskning kan historikeren Niklas Thode Jensen, der beskæftiger sig med slavernes sundhed, siges at have fulgt tendensen med at koncentrere sig om afrocaribiske forhold, mens den kulturhistoriske tendens primært er fulgt op af Gunvor Simonsen, som har skrevet om afrikanske og kreolske tankeganges påvirkning af afrocaribieres forestillinger om køn, og af Jon F. Sensbach, som har beskæftiget sig med afrocaribiere som aktive kristne i Brødremenigheden. Simonsens undersøgelse inddrager tillige spørgsmål om betydningen af afrocaribiernes specifikke afrikanske oprindelser, et perspektiv der ellers kun grundigt er blevet undersøgt af antropologen Pauline H. Pope i en upubliceret afhandling fra 1970. I øvrigt er spørgsmålet om etnicitet kun diskuteret i forbindelse med analyser af det store slaveoprør på Sankt Jan i 1733-1734.<sup>35</sup>

Jeg har med udgangspunkt i det forholdsvis snævre forskningsgrundlag direkte knyttet til Dansk Vestindien naturligt placeret mig inden for en bredere amerikansk tradition med fokus på afroamerikansk kulturhistorie. På den baggrund blev jeg opmærksom på et modsætningsforhold, der synes at være mellem forskellige traditioner inden for afroamerikansk kultur- og identitetshistorie, og som i lang tid har præget forskningsdiskussionen og trukket til tider stærke linjer op. Modsætningen stilles af nogle af de implicerede op som værende mellem en skole, der fokuserer på kreolisering, altså forandring af de afrikanske kulturelementer, der blev medbragt til Amerika, og en skole, der fokuserer på kontinuitet kulturelt og i forhold til specifikke afrikansk-etniske identiteter.<sup>36</sup> Modsætningerne har i denne undersøgelse fungeret som et dynamisk fundament, der konstant har fået mig til at teste mine spørgsmål og konklusioner i forhold til de forskellige retningers hovedteser. Det er derfor væsentligt, for at forstå den løbende diskussion, at forstå skismaet, både som de implicerede selv fremstiller det, og som jeg selv forstår det.

---

34 Hall, 1992; Highfield, 1988; Olwig, 1985 (a). Et væsentligt upubliceret studie, som beskæftiger sig med afrocaribierne, er Pope, 1970 (a). Se endvidere Petersen, 1988; Greene, 1994.

35 Jensen, 2006; Simonsen, 2007; Sensbach, 2005; Pope, 1970 (a). Artikler, der diskuterer den historiografiske tradition: Brimnes, 1992; Hernæs, 1985; Olsen, 1985; Olwig, 1981; Olwig, 1985 (b); Simonsen, 2003.

36 En god diskussion af de forskellige skoler findes hos Frey, 2008.

## Kontinuitet eller kreolisering

Det omtalte modsætningsforhold er især formuleret af historikeren og afrikani-  
sten Paul E. Lovejoy. Han har som tidligere nævnt talt for, at studier på indi-  
vidniveau kan være værdifulde inden for afroamerikansk historieforskning, og  
er således én af inspirationskilderne til mit valg af synsvinkel. Ligeledes er det  
hans og en stor gruppe andre forskeres fokus på spørgsmålet om identitet og  
etnicitet, der ligger til grund for mit valg af undersøgelsesfelt. Lovejoy kalder den  
forskningsretning, han altså selv tilhører, for 'Den Revisionistiske Skole'. Den  
kan tidsmæssigt placeres i perioden fra midten af 1990'erne og frem til i dag.<sup>37</sup>  
Det er en forskningstradition, som kan føre sine rødder tilbage til en demografisk  
tradition opstået i 1960'erne, især til Philip D. Curtins banebrydende forsøg på  
at fastslå slavehandelens reelle omfang, talmæssigt og etnisk.<sup>38</sup> Den har oprindelig  
en meget tydelig kerne i forskere uddannet ved University of Wisconsin, hvor  
netop Curtin og hans kollega Jan Vansina underviste i 1960'erne og 1970'erne.<sup>39</sup>  
I begyndelsen kredsede denne forskningsretning om interessen for at skabe viden  
om slavehandelen, men efterhånden har den udviklet sig til at fokusere på temaer  
som kulturoverførsel, identitet og etnicitet, og de fleste undersøgelser handler om  
at se på, hvordan afrikanske etniske identiteter og kultur på etnisk detaljerede ni-  
veauer overlevede den transatlantiske rejse. Men disse nyere studier trækker stadig  
i høj grad på demografiske undersøgelser af slavebefolkningens sammensætning,  
hvorfor forbindelsen tilbage til Curtin er meget klar.<sup>40</sup>

Det revisionistiske består hovedsagelig i, at repræsentanterne, der næsten alle  
er historisk skolede (undtagen nogle få, som er litterater eller lingvister), skriver  
op imod den del af afroamerikansk historieforskning, som Lovejoy kalder 'kreoli-  
seringsskolen'.<sup>41</sup> Denne 'skoles' forskere fokuserer på forandringsspektiverne  
i afroamerikansk kultur, og de væsentligste repræsentanter er ifølge Lovejoy hi-  
storikeren Edward Kamau Brathwaite og antropologerne Sidney W. Mintz og  
Richard Price, hvis værker fra 1970'erne således fremstår som modsætningen.  
Især Mintz og Prices essay 'An Anthropological Approach to the Afro-American  
Past: A Caribbean Perspective' fra 1976, genudgivet i 1992 med titlen 'The Birth  
of African-American Culture: An Anthropological Perspective' fremstår som den

---

37 Lovejoy, 1997 s. 1. Se også Sweet, 2003 s. 1; Frey, 2008 s. 89 ff.

38 Curtin, 1969. Curtins arbejde er yderligere fulgt op af 'The Trans-Atlantic Slave Trade  
Database', produceret af David Eltis, David Richardson, Herbert Klein og Stephen Behrendt,  
udgivet på cd-rom i 1999 og nu tilgængelig på internettet: [www.slavevoyages.org](http://www.slavevoyages.org). Se tillige Eltis  
og Richardson, 1997 (a og b).

39 Blandt andre Paul E. Lovejoy, Joseph C. Miller og Franklin W. Knight: Sweet, 2003 s. xi.

40 Eltis og Richardson, 1997 (a).

41 Lovejoy, 1997 s. 4. Om modsætningsforholdene mellem de forskellige 'skoler', Frey, 2008 s. 87  
ff.

tekst, hvorom hele modsætningsforholdet, der altså bunder i forskellen mellem kontinuitet og forandring, drejer sig.<sup>42</sup>

Mintz og Prices hovedpointe er, at afroamerikanere ikke havde mulighed for at skabe meningsfulde netværk på grundlag af specifikke etniske oprindelser, fordi de blev så blandet i Amerika, at der rent praktisk ikke var store chancer for at finde nogen at dele sin oprindelige kultur med.<sup>43</sup> Som konsekvens heraf taler de i stedet for, at man bør se afroamerikansk kultur som byggende på nogle meget dybtliggende fælles principper, som findes i hovedparten af afrikanske kulturer – træk, som ydermere kun blev videreført på det ubevidste plan. De taler altså for at anerkende afrikanske elementer i afroamerikansk kultur, men ikke for, at afroamerikanerne selv havde mulighed for bevidst kulturelt og identitetsmæssigt at relatere sig til deres afgrænsede etniske oprindelser. Essayet var et åbent forsøg på at foreslå nye tilgangsvinkler i arbejdet med afroamerikansk kultur og historie, og det skal ses som en reaktion på tidligere forskning i afroamerikansk kultur. Mintz og Price skrev dels op imod antropologen Melville J. Herskovits, der mente, at mange sociale strukturer i Amerika var direkte overført fra Afrika, en situation, som var mulig, fordi vestafrikansk kultur var meget ensartet; de kritiserede Herskovits for at se for stor ensartethed. Dels skrev de imod forskere, repræsenteret af sociologen E. Franklin Frazier, der mente, at alt afrikansk forsvandt med den transatlantiske rejse.<sup>44</sup>

Det er altså spørgsmålet om muligheden for afrikanske identiteters og afrikansk kulturs overlevelse på et bevidst og ikke mindst etnisk detaljeret niveau, der primært skiller de to skoler ad. Det vigtigste punkt, hvori modsætningen består, er i 'revisionisternes' grundantagelse om, at den transatlantiske forflyttelse ikke skal ses som et brud, men derimod som et forbindelsesled på et langt mere bevidst plan, end kreoliseringsfortalerne mener.<sup>45</sup> For at forstå afroamerikanere, der kom til Amerika som slaver, bliver man derfor, ifølge revisionisterne, nødt til at indregne slavernes oplevelser i Afrika, men også på selve rejsen som vigtige præmisser for livet i Amerika, ligesom man må se deres kulturelle og identitetsmæssige udvikling i lyset af de afrikanske forståelsesrammer og erindringer, de havde med sig. Det er i forbindelse med dette forskningsmæssige udgangspunkt: at det var muligt for afrikanere i Amerika at bygge videre på konkrete etnisk-kulturelle forskelle, at folk som Lovejoy og historikeren James H. Sweet tager meget kontant afstand fra repræsentanter for kreoliseringskolen, personificeret i Mintz og Price.<sup>46</sup>

42 Mintz og Price, 1992; Brathwaite, 1971.

43 Mintz og Price, 1992 s. 8; s. 18. Se også Knight og Crahan, 1979 s. 9.

44 Mintz og Price, 1992 s. 9; s. 63; Herskovits, 1941 s. 77 ff.; Frazier, 1939. Se også Olwig, 1995 s. 25 og Frey, 2008 s. 84.

45 Lovejoy, 2000 s. 4; Lovejoy og Trotman, 2002 s. 67.

46 Sweet, 2003 s. 115 ff.; Lovejoy, 1997 s. 4; Lovejoy, 2000 s. 17.

Det paradoksale er imidlertid, at Mintz og Price faktisk fremhæver, at de (på linje med den store kreoliseringsfortaler Edward K. Brathwaite) også mener, at den transatlantiske rejse var et bindeled.<sup>47</sup> I virkeligheden er der altså et slægtskab mellem de to tankegange. Forskellen ligger derfor først og fremmest i, hvilket niveau man undersøger kontinuitet eller forandring på, og i nogle grundantagelser om, hvilke muligheder de amerikanske slavesamfund gav. Således kan man godt synes, at Lovejoy til tider trækker modsætningen lige lovlig stærkt op.

Men det er dog muligt at kritisere Mintz og Price på flere områder, blandt andet fordi deres essay bygger på mange løse antagelser. For eksempel postulerer de slavesamfundenes ekstreme etniske heterogenitet uden at argumentere for, hvorfor den antagelse er rimelig. Da det er hele fundamentet for deres tese, er det absolut et stort problem.<sup>48</sup> Essayets karakter skal dog ses i lyset af, at det er et forsøg på at foreslå metodisk nytænkning (anno 1976), der skulle sætte gang i nye studier. Det var ikke tænkt som en empirisk undersøgelse, der hævdede at komme med færdige konklusioner. Som sådan kan man sige, at Mintz og Price har opnået, hvad de ville, da essayet altså stadig 30 år efter den første udgivelse står som et centralt omdrejningspunkt i debatten om kontinuitet eller forandring i afroamerikansk kultur og identitet. Nogle af de revisionistiske historikere anerkender da også dele af Mintz og Prices konklusioner, selv om de gennemgående tager afstand fra deres idé om, at afrikanere ikke var i stand til at beholde etniske og kulturelle identiteter med rod i Afrika.<sup>49</sup>

Et centralt punkt hos Mintz og Price er, at de skarpt tager afstand fra en antagelse om, at befolkningerne i de enkelte kolonier som hovedregel stammede samme sted fra – en antagelse, de dog ikke specifikt tillægger navngivne forskere.<sup>50</sup> Det er en rimelig afstandtagen, for ingen af de studier, der er lavet af befolkningssammensætningen i slavekolonier, har vist, at der var tale om én koloni – én etnisk gruppe, selv om der i nogle kolonier kan tales om, at der var en overrepræsentation af afrikanere fra specifikke områder.<sup>51</sup> Men i alle kolonier var der afrikanere fra forskellige områder, hvilket for Mintz og Price må have ført til, at de enkelte etniske identiteter og kulturer ikke kunne overleve. De overvejer bare ikke, om der i kolonierne var forskellige etniske grupperinger, som var store nok til, at der kunne blive dannet meningsfyldte netværk på grundlag af dem, og at der måske kunne eksistere flere forskellige etniske netværk i én koloni. Det er en diskussion, man ser gentaget hos senere kritikere af revisionisterne, hos hvem et argument imod videreførelse af specifikke etniske identiteter blandt andet bygger

---

47 Mintz og Price, 1992 s. xi.

48 Mintz og Price, 1992 s. 8, især note 2.

49 Hall, 2005 s. 169.

50 Mintz og Price, 1992 s. 7.

51 Hall, 2005 er en ganske god introduktion til spørgsmålet om etniske sammensætninger af forskellige slavebefolkninger. Se i øvrigt Eltis og Richardson, 1997 (b) s. 20 ff.

på understregningen af etnisk heterogenitet.<sup>52</sup> Det er endnu et punkt, der skiller Mintz og Price, og med dem flere andre, fra revisionisterne, der i højere grad anerkender muligheden for, at flere etniske identiteter og etnisk definerede kulturelle udtryk kunne være til stede samtidigt i en amerikansk slavekoloni.

Det er altså en grundpræmis i den såkaldt revisionistiske forskning, at afrikanere i Amerika havde muligheden for at skabe meningsfulde netværk med andre, der havde den samme oprindelse som dem selv, fordi de mødte disse andre i slavesamfundene, der i de fleste tilfælde rummede nok mennesker af samme oprindelse til, at der kunne dannes grupper, og at det derfor i praksis lod sig gøre at bygge videre på de forståelsesrammer, de medbragte.<sup>53</sup> Pointen er altså, at afrikansk kultur og identitet kunne leve videre i Amerika, fordi fællesskaber blev gendannet dér. Derfor er de demografiske studier et vigtigt fundament for kulturstudierne, og meget af forskningen har været centreret om at definere, i hvor høj grad etniske grupper har været samlet i forskellige kolonier, og hvorvidt mennesker af samme oprindelse reelt har haft en chance for at danne sociale netværk med hinanden.<sup>54</sup>

## Det afrikanske udgangspunkt

Som naturlig konsekvens af, at specifikke afrikanske identiteter og kulturer bliver anset for at kunne overleve i Amerika, fremhæver Lovejoy, at man ikke kan studere afroamerikansk historie uden at kende til afrikansk historie, ligesom man ikke kan studere afroamerikansk kultur uden at kende til specifikke afrikanske kulturer. Lovejoy kalder således sin og sine fællers tilgangsvinkel for Afrika-centrisk.<sup>55</sup> Den tilgangsvinkel har også en naturlig sammenhæng med det forhold, at mange af de centrale skikkelser blandt de således orienterede historikere er skolet inden for afrikansk historie, for eksempel Joseph C. Miller, John K. Thornton og Lovejoy selv.<sup>56</sup> Denne store fokus på både Afrika og Amerika placerer den revisionistiske skole inden for atlantisk historie, hvor Atlanterhavet bliver set som en region – som ét stort sammenhængende rum, hvor mennesker, ideer og strukturer bevægede sig frem og tilbage og påvirkede hinanden.<sup>57</sup> At revisionisterne overho-

52 Mintz og Price, 1992 s. 8; Chambers, 2000 s. 8 f.; Kolapo, 2004 s. 117 ff.

53 Hall, 1995 s. xiv.

54 Hall, 2005 s. 55 ff.; Gomez, 1998; Sweet, 2003; Lovejoy, 2003.

55 Lovejoy, 2000 s. 1; Lovejoy, 1997 s. 1; s. 5; Kolapo, 2004.

56 Hovedværker: Thornton, 1983; Thornton, 1998 (a); Miller, 1976; Miller, 1988; Lovejoy, 1983.

57 Law, 2002 s. 349. Eksempler på større værker, der integrerer specifikke undersøgelser af afrikanske forhold med undersøgelser af amerikanske forhold: Thornton, 1998 (a); Miller, 1988; Hall, 1995; Sweet, 2003. Se i øvrigt Bailyn, 2005; Bailyn, 2009.

vedet går op i at undersøge, om der var etniske grupperinger i slavesamfundene, tager således udgangspunkt i deres kendskab til Afrika og den opfattelse, at der på den transatlantiske slavehandels tid eksisterede etniske og sociale forskelle på dette kontinent, og at definitionen af afrikanere i afrikanske etniske termer også havde et kulturelt indhold.<sup>58</sup>

På dette punkt er der imidlertid en væsentlig modsætning til en gren af den antropologiske forskning. Karen Fog Olwig, der har arbejdet med blandt andet Sankt Jan, er en fremtrædende repræsentant for denne, idet hun decideret sætter spørgsmålstegn ved tilstedeværelsen af klart afgrænsede etniske grupper i Afrika i det 18. århundrede og dermed også ved, om tilhør til sådanne grupper overhovedet kan have haft betydning.<sup>59</sup> Jeg diskuterer disse forskelle i kapitel 1 og vil her blot antyde, at den Afrika-centriske skoles fokusering på afrikaneres specifikke oprindelse ikke er uden modstykker, som især skal findes i antropologisk forskning fra 1970'erne til 1990'erne.

I tilknytning til diskussionen om etnisk-kulturel diversitet og dens mulighed for overlevelse er det imidlertid vigtigt at pointere, at Mintz og Price, som også er antropologer, ikke anfægter, at der eksisterede forskellige etniske identiteter i 1700-tallets Afrika, og at afrikansk kultur var forskelligartet. Tværtimod. De mener blot ikke, at heterogeniteten i dens afrikanske udtryk havde mulighed for at overleve flytningen til Amerika. Ligesom 'revisionisterne' taler de jo for, at noget afrikansk overlevede rejsen – men altså på et andet niveau. De mener, som sagt, at grundlaget for udviklingen af en afroamerikansk kultur (som de mener udviklede sig i alle kolonier, uden at den nødvendigvis var ens i de forskellige kolonier) var, at afrikanere fandt sammen om nogle grundlæggende kulturelle principper, som var tilstedeværende i alle de afrikanske kulturer, de afroamerikanske slaver stammede fra, kulturelle principper som også Olwig fremhæver som betydningsfulde.<sup>60</sup> Mintz og Price forsøger altså at forstå kreoliseringen, som de mener begyndte med det samme, som et udslag af, at afrikanere ikke havde mulighed for aktivt og bevidst at holde fast i det afrikanske. Til gengæld gav de fælles principper, ifølge Mintz og Price, afrikanere af forskellig oprindelse mulighed for at forstå hinanden og hurtigt finde sammen om at skabe en ny, kreoliseret kultur, der opstod som respons på slaveriet og det tilhørende kulturelle pres.

---

58 Studier af afrikansk historie, der afspejler etniske og kulturelle forskelle, er for eksempel: Law, 1991 og Thornton, 1998 (a).

59 Olwig, 1995 s. 27 ff.

60 Se f.eks. Mintz og Price, 1992 s. 10; s. 45; Olwig, 1995 s. 27.

## Antropologi og historie

Her træder det tydeligt frem, hvad det er, Mintz og Price vil. De vil forstå, hvor den afroamerikanske kultur, de ser i nutiden, har sine rødder, en tilgangsvinkel som kan siges at være påvirket af deres antropologiske skoling. Deres perspektiv er således implicit tilbageskuende, et perspektiv som det dog skal understreges ikke kun deles af antropologiske forskere i afroamerikansk historie set over en bred kam, men som også nogle historikere har anlagt.<sup>61</sup> Det samme perspektiv finder man hos Olwig, der har lavet kulturhistoriske undersøgelser, som kombinerer både historisk kildemateriale og antropologisk feltarbejde.<sup>62</sup> Det er på dette punkt man, som jeg ser det, i virkeligheden kan se en af de væsentligste forskelle mellem 'revisionisterne' og 'kreoliseringsfortalerne' – der overordnet set kan karakteriseres som henholdsvis en historisk og en antropologisk indfaldsvinkel til forskningsfeltet. Lovejoy og de andre historikere synes i højere grad at interessere sig for fortiden for fortidens egen skyld. De ser, som Lovejoy og Sweet i deres Afrika-centriske udgangspunkt, på begyndelsen, og lægger deres undersøgelser an på at se, hvor længe det oprindelige udgangspunkt blev ved med at sætte sig spor. Der er altså for historikerne tale om et mere fremadskuende perspektiv.

Den antropologiske tilgang, som Mintz og Price står for, fremhæves også eksplicit af Lovejoy som en modsætning til hans egen, fordi en antropologisk dimension, ifølge ham, ofte forårsager en ahistorisk tilgang til afrikansk og afroamerikansk historie og kultur. Det kan for eksempel komme til udtryk i brugen af nutidigt etnografisk materiale til at bestemme afrikansk kultur historisk. Men det er en metodisk tilgang, som mange historikere også anvender, ligesom mange antropologer, som for eksempel Olwig, også bruger samtidige kilder. Modsætningen er altså ikke nødvendigvis så skarp, som Lovejoy gør den til.<sup>63</sup> Det er da også først og fremmest tilgangsvinklen, Lovejoy kritiserer, ikke den enkelte forskers uddannelsesmæssige baggrund. Men at kalde sig revisionistisk virker på den baggrund en lille smule pompøst, da det meste forskning trods alt opstår i en form for modsætning til tidligere forskning, og da grænsen mellem de forskellige tilgangsvinkler synes noget flydende. Samtidig har de 'revisionistiske' historikere indimellem også tendens til at tillægge kreoliseringsfortalerne holdninger, som disse måske ikke altid har. Dermed kommer modsætningen sommetider til at fremstå mere skarp, end for eksempel Mintz og Price måske selv ville være enige i, at den var.<sup>64</sup>

61 Johnson, 2002 s. 155; s. 160.

62 Olwig, 1985.

63 Lovejoy, 1997 s. 5. Eksempler på historikers brug af etnografisk materiale indsamlet senere end den periode, der skrives om, eller nyere historisk kildemateriale i undersøgelsen af ældre historie: Gomez, 1998 s. 48; s. 93; Law, 1991 s. 105 f.; Levine, 1977.

64 Det kan blandt andet ses i Mintz og Prices indledning til 'Birth (...)', hvor de selv er lidt overraskede over nogle af de reaktioner, de har fået på den første udgave. Mintz og Price, 1992 s. viii.

Det er dog klart, at der er nogle fundamentale forskelle i de to tilgangsvinkler, som er betydningsfulde for hele måden at forstå kultur og mennesker på – og som man bliver nødt til at tage stilling til, hvis man vil arbejde med spørgsmålet om afroamerikansk kultur, men også når man arbejder med spørgsmålet om etniske tilknytninger. Modsætningerne bunder i virkeligheden, som jeg ser det, først og fremmest i forskellen mellem de to grundlæggende forskellige fagtraditioner, den historiske og den antropologiske, som trods integrationen mellem antropologi og historie fra 1980'erne og frem stadigvæk sætter sit præg. Som jeg ser det, handler dette også om forskellen mellem at ville undersøge kultur som en strukturel størrelse og at ville undersøge individernes forhold til kulturen.<sup>65</sup>

Som jeg læser Mintz og Price, sætter de struktur og kultur i centrum i stedet for mennesket. Indimellem er det næsten, som om det er kulturen, der bærer mennesket, og ikke omvendt. Mintz og Price indikerer for eksempel, at der skal være nærmest fuldstændig kulturel ensartethed hos alle mennesker i et samfund, for at der kan være tale om et fællesskab (i forståelsen *community*).<sup>66</sup> Derfor kritiserer de historikeren Gwendolyn M. Hall, når hun skriver, at fon-kultur var den mest indflydelsesrige i Haiti,<sup>67</sup> fordi de opfatter det, som om hun dermed mener, at den haitianske kultur var nærmest ren fon. I jagten på den ene kultur mister de, i mine øjne, blikket for heterogenitet, fordi det for dem kun er det homogene, der kan klassificeres som en kultur. Deres konklusion bliver derfor, at ingen helstøbt afrikansk kultur overlevede den transatlantiske rejse, og at de afrikanske kulturer derfor kun kom til at påvirke de afroamerikanske kulturer på et dybereliggende strukturelt plan.

Det spørgsmål, der imidlertid rejser sig som følge af en sådan konklusion, er: Hvad mente folk selv? Og det er det spørgsmål, der primært interesserer mig. Hvis afrocaribiere var påvirket af noget afrikansk, men ikke selv tillagde det betydning i kraft af dets afrikanskhed, er denne påvirkning så overhovedet væsentligt? Det er det naturligtvis, hvis man vil forstå, hvordan en kultur er opstået og har udviklet sig. Men hvis man vil forstå, hvordan folk forstod sig selv, træder det perspektiv noget i baggrunden. Det er årsagen til, at jeg som udgangspunkt har valgt studiet af enkelte mennesker og deres måde at danne netværk på i samspil med, hvordan de relaterede sig til Afrika. Dermed bliver forskellen mellem at fokusere på kultur og på individer knyttet til forskellen mellem det tilbageskuende og det fremadskuende perspektiv.

---

65 En god diskussion af forskellige kulturbegreber og spørgsmålet om kultur som heterogen eller en afgrænset homogen størrelse findes i Fur, 2006 s. 8 ff.

66 Mintz og Price, 1992 s. 18.

67 Mintz og Price, 1992 s. 17. Fon er det sprog, der blev talt i kongeriget Dahomey, og en fællesbetegnelse for kulturen i dette og omgivende riger.



## Forandringsproces

Netop forskellen mellem det tilbageskuende og det fremadskuende kan altså opfattes som en af de helt fundamentale modsætninger mellem de to retninger. Antropologerne tager udgangspunkt i viden om, hvor det endte, og har måske derfor nemmere ved at fokusere på, at de kreoliserede træk fra nutiden også ses i fortiden, og pointere de områder, hvor afrikanere af forskellig oprindelse fandt sammen. Historikerne ser på, hvor det begyndte – og har derfor nemmere ved at pointere de uforandrede aspekter og de områder, hvor forskelligheder med rod i Afrika træder frem i de tidlige kilder. Alligevel er alle grundlæggende enige om, at der skete en kreolisering. Uenigheden går på at bestemme præcis, hvornår det 'oprindelige' afrikanske forsvandt, og hvornår det nye kreoliserede begyndte. Problemstillingen ser dermed ud til, på overfladen, at centrere sig om forandringens tempo, men i praksis bliver undersøgelserne på begge felter ofte statiske og beskriver ikke selve forandringsprocessen, som ellers også af Mintz og Price bliver fremhævet som central.<sup>68</sup> Jeg forsøger i modsætning hertil at angribe spørgsmålet om netop processen ved at undersøge forandringerne i forholdet til det afrikanske udgangspunkt dels fra generation til generation, dels fra individ til individ og endelig hos det enkelte individ. Hvis man skal forsøge at se selve processen, er studier på individniveau, efter min mening, den bedste tilgang. Men det er i praksis stadig svært at illustrere processen, og det afspejler sig naturligvis også i min undersøgelse.

Det er ofte svært i kilder fra amerikanske slavesamfund at finde udsagn om, hvordan en konkret person i anden, tredje eller fjerde generation forholdt sig til den afrikanske oprindelse, eller gebærdede sig sammenlignet med første generation. Historikeren Michael A. Gomez har gjort sig en del overvejelser om generationsspørgsmålet. Han skriver om, hvordan afroamerikanere gik fra at være afrikanere med forskelligartede tilhørsforhold til at være afroamerikanere defineret af deres race. Men hans overvejelser er ofte meget overordnede, som f.eks. da han definerer perioden 1720-1760 som kendetegnet af førstegenerationsamerikanere.<sup>69</sup> Kun når han taler om overlevelse af sprog og respekten for bedsteforældre født i Afrika, analyserer han specifikt forandringer fra individ til individ i forskellige generationer.<sup>70</sup> Også historikeren Ira Berlin forsker i det nordamerikanske slaveri og har brugt 'generation' som et centralt begreb. I sin 'Generations of Captivity. A History of African American Slaves' fra 2003 bruger han generationsbegrebet til at beskrive forandringer i slaveristrukturen og i den ramme, den satte om 'sorte nordamerikaneres liv' i de nordamerikanske stater fra et samfund med slaver over

68 Mintz og Price, 1992 s. x.

69 Gomez, 1998 s. 19.

70 Gomez, 1998 s. 174; s. 194.

deciderede slavesamfund til gradvis opløsning af slaveriet og efterfølgende åbning af nye muligheder, efterhånden som magtbalancen mellem ejer og slave, hvid og sort, begyndte at forandres.<sup>71</sup>

Ellers har jeg haft svært ved at finde studier, der behandler generationsspørgsmålet i større grad. At så få analyser har fokuseret på forandringer generationer imellem på individniveau, bunder som sagt i, at sådanne forandringer er svære at læse ud af kilderne. Men i det herrnhutiske materiale fra Dansk Vestindien er det ikke umuligt, da mange medlemmer af menigheden og kandidater til medlemskab er defineret generationsmæssigt i forhold til hinanden. Det har givet mig mulighed for at forholde mig til det enkelte menneske i et generationsperspektiv, i stedet for, som Gomez, at skulle forholde mig til afrikanske eller kreolske generationer som strukturelle størrelser, der samtidig er svære at opfatte som en praktisk realitet, eftersom slavesamfundene alle blev tilført store mængder slaver indtil i hvert fald år 1800 – et forhold, der grundlæggende besværliggør studier af de amerikanske slavesamfund på et strukturelt niveau.

## Min position

Denne afhandling handler, som allerede beskrevet, om at undersøge, hvordan mennesker i Dansk Vestindien trak på forestillinger om tilhør til fællesskaber med rødder i Afrika og brugte denne tilhørsfølelse aktivt i deres caribiske liv. Som nævnt har mange forskere, siden Mintz og Price skrev deres essay, gjort et stort nummer ud af at vise, hvor grupperede afrikanere faktisk var i Amerika, og at selv om alle kolonier havde en blandet befolkning, var de aldrig mere blandede, end at de fleste mennesker kunne finde nogen af samme oprindelse som dem selv.<sup>72</sup> Denne tendens i forskningen kom ikke kun frem i kølvandet på Curtins studier, men også i forbindelse med studier af slaveoprør, der i mange tilfælde var etnisk baserede, i hvert fald i det 18. århundrede.<sup>73</sup> Dermed er der ingen tvivl om, at Mintz og Prices tese er meget skrøbelig, hvilket naturligt får indflydelse på de konklusioner, de i øvrigt drager. Dog er det ikke nok blot at konstatere, at der var mange afrikanere fra samme område i en enkelt koloni eller på en enkelt plantage. For at omsætte en sådan konstatering til bredere og mere interessante konklusioner må man undersøge, hvilken betydning sådanne grupperinger havde.

Det væsentlige spørgsmål er, som jeg ser det, om folk benyttede sig af den fælles baggrund som fundament for at skabe sociale relationer, og om disse relationer

---

71 Berlin, 2003.

72 Mest politiserende hos Hall, 2005, men også mange artikler i Lovejoy, 2000 og Lovejoy og Trotman, 2003 fokuserer på disse spørgsmål.

73 Schuler, 1970; Greene, 1994; Craton, 1982.

havde betydning for deres egen forståelse af, hvem de var og hvilken gruppe de tilhørte – og for hvordan deres kulturelle liv formede sig. Det er det, der er min indfaldsvinkel til forskningsfeltet. For mig er optælling af etniske kategorier kun et middel på vejen til de interessante konklusioner. I Dansk Vestindien var der, som vi skal se, mennesker fra mange forskellige etniske og kulturelle grupper, som havde deres oprindelse i et stort område i Vestafrika og det vestlige Centralafrika.<sup>74</sup> Nogle var der mange af, andre var der meget få af. Derfor er det muligt med udgangspunkt i Dansk Vestindien at teste de antagelser og implicitte modsætninger, som ligger i de to forskellige forskningstraditioner: den revisionistiske/historiske og den antropologiske kreoliseringskole. Jeg ser i denne undersøgelse på, hvordan afrocaribiere udtrykte et forhold til deres oprindelse, og på hvorvidt de valgte at gruppere sig i forhold til herkomst eller forestillet herkomst. I den forbindelse diskuterer jeg også brydningsfeltet mellem de snævrere, etnicitetsbaserede grupperinger og de bredere kulturelle områder, som i nyere forskning først og fremmest er blevet defineret af historikeren John K. Thornton, men som også Gomez og andre bygger på.<sup>75</sup> Et væsentligt element i min undersøgelse af de etniske identifikationer er således, hvordan de forandredes, kreoliseredes, og svingede mellem forskellige identifikationsniveauer og betydninger i en flydende overgang mellem det ene og det andet. Det er et punkt, hvor jeg inddrager tilgangsvinkler fra både den revisionistiske skole og kreoliseringskolen.

Den metodiske tilgang, jeg har valgt, er altså at se på, hvad de personer, der optræder i kilderne, siger og gør, og ud fra det analysere mig frem til betydningerne af udtalelser og handlinger. Jeg har forsøgt ikke at lade mig styre for meget af hverken revisionistiske historikers eller antropologers grundantagelser. Mintz og Prices antagelse om, at afrikanere i Amerika var så etnisk sammenblandede, at de kulturelt blev nødt til at skabe nye institutioner, og at afroamerikansk kultur derfor skal opfattes først og fremmest som en konsekvens af slaveriet, har jeg allerede udtrykt skepsis over for. Men også revisionisternes Afrika-centriske udgangspunkt, som det er formuleret af Lovejoy og Sweet, har svagheder.

Både Lovejoy og Sweet knytter ideen om et Afrika-centrisk udgangspunkt sammen med en intention om at tage udgangspunkt i menneskenes egne historier og derfor begynde der, hvor individets oprindelige udgangspunkt var: i Afrika. Lovejoy formulerer det således: 'Revisionists shift the emphasis from the birth of

---

74 En tidligere undersøgelse af den etniske sammensætning på Sankt Croix er lavet på grundlag af kirkebøger fra Brødremenigheden, som også bliver brugt som kilder i denne afhandling: Pope, 1970. Jeg er på nogle punkter uenig med Popes konklusioner, blandt andet i forhold til stedbestemmelse af diverse etniske oprindelser, og i hvad de nævnte data kan bruges til, men det diskuterer jeg nærmere i Kapitel 1.

75 Thornton, 1998 (a) s. 184 ff.; Sweet, 2003 s. 2; Gomez, 1998 s. 27 ff. Opdelingen i kulturområder strækker sig dog helt tilbage til Herskovits, 1941 s. 80 ff. Diskussion af problemer ved overordnede niveauer: Lohse, 2002.

a new culture and society to the maintenance of ties with the homeland.<sup>76</sup> Sweet går endnu længere og skriver om den samme gruppe af forskere, at de 'shift the focus of African diaspora studies away from the explicit study of creolization toward an emphasis on placing Africans and their descendants at the center of their own histories. In theory, *this means making Africa the starting point for any study of Africans in the diaspora.*'<sup>77</sup> (Min kursivering). Ved at lægge så stor vægt på Afrika som naturligt udgangspunkt fremstår Afrikas betydning som en antagelse på lige fod med de antagelser, kreoliseringsfortalerne bygger på. Naturligvis har man som forsker en baggrundsviden, der er med til at skabe et udgangspunkt for de undersøgelser, man laver, og for, hvilke spørgsmål man stiller. Men i en situation som den atlantiske, hvor mennesker og ideer rejste på kryds og tværs i et stort geografisk område, med adskillige kulturer indblandet, er det efter min mening ikke nødvendigvis frugtbart at tage et så cementeret standpunkt i forhold til spørgsmålet om overlevelse eller forandring som teoretisk udgangspunkt.<sup>78</sup>

For at forstå, hvilken balance der var mellem kontinuitet og forandring i forhold til afroamerikaneres situation og egen oplevelse af sig selv, kan en frugtbar tilgangsvinkel i stedet være at undersøge, hvad der ser ud til at have haft betydning for dem. Jeg er naturligvis enig i, at man bliver nødt til at inddrage afroamerikaneres afrikanske baggrund i et forsøg på at forstå dem og deres situation. Men de oplevelser, afroamerikanere var ude for i Amerika, er potentielt lige så vigtige. Der er en fare for manglende nuancering, når man vælger at tage et decideret Afrika-centrisk udgangspunkt, fordi man dermed lægger sine egne vurderinger af, hvad der er vigtigt, ind over de mennesker, det handler om. Selv om jeg selv som udgangspunkt er blevet sat i gang med denne undersøgelse på baggrund af et ønske om at finde ud af, hvor vigtig den afrikanske baggrund var, så forsøger jeg at nuancere den således vinklede undersøgelse med en anerkendelse af, at afrocaribieres liv ikke kun handlede om mindet om det tabte hjemland. I deres iver efter at give det afrikanske plads i modsætning til antropologernes fokusering på forandring, ender 'revisionisterne' nemt i den modsatte grøft, hvor de sommetider lægger nogle ret postulerende antagelser om den afrikanske oprindelses betydning ind over deres undersøgelser. For eksempel er der en tendens til, at mange tager information fra slavelister og kirkebøger, hvor afrikanskfødte menneskers etnicitet angives, for pålydende. Hvordan informationen er indsamlet, om den kommer fra afrikanerne selv, og hvilken indholdsmæssig betydning de

---

76 Lovejoy, 1997 s. 4.

77 Sweet, 2003 s. 1.

78 For kritik af revisionisternes tendens til sommetider at generalisere på forskellige områder, se Frey, 2008 s. 100.

etniske betegnelser havde, bliver alt for sjældent diskuteret. Det er en af de problemstillinger, jeg derfor diskuterer grundigt i kapitel 1.<sup>79</sup>

Også med hensyn til andre kilder ser man hos 'revisionisterne' ofte en manglende kritisk indstilling. For eksempel diskuterer Sweet i sin undersøgelse af kultur, slægt og religion i de portugisisk koloniserede områder i Afrika og Sydamerika aldrig implikationerne ved at bruge inkquisitionens retsmateriale til at fastslå, at der i Brasilien eksisterede nærmest uforandrede afrikanske, etnisk opdelt religioner. Revisionisterne vil gerne vise, at folk blev ved med at være afrikanere både identitetsmæssigt og kulturelt, selv om de blev tvangsforflyttet til Amerika. En lidt mere frugtbar tilgangsvinkel kunne være at undersøge, *i hvor høj grad* afrikanere i Amerika fortsatte med at være afrikanere, og hvordan den side af deres identitet spillede sammen med nye elementer, der opstod som følge af den amerikanske del af deres liv. Det er det, jeg gør i kapitel 2 og 3.

Hvis man prøver at tænke identitetsudviklingen figurativt, kan man forestille sig en linje, der går fra, at afrikanere i Afrika havde deres primære identifikationsramme i forhold til den nærmeste slægt, men at identifikationsrammen ved tvangsforflyttelsen til Amerika bredte sig ud til måske i højere grad at rette sig mod den etniske gruppe, den enkelte var en del af, og til sidst ender i et punkt, hvor en forandring er fuldstændig gennemført flere generationer efter, hvor afrikanerens efterkommere har glemt alt om, hvor deres oprindelse er. Det er naturligvis en groft forsimplet tankemodell, og enden er ikke nået endnu, da et mytologisk afrikansk hjemland stadig spiller en væsentlig rolle for mange afroamerikanere. Men hvis man forestiller sig, at der findes en sådan 'ideal' forandringsmodell, og forestiller sig de enkelte menneskers placering på en sådan linje, og hvordan de flytter sig over tid, vil det fremstå desto tydeligere, at der ikke lader til at have været nogen, der fulgte en sådan udvikling skematisk. Det billede, man vil få, er, at folk snarere bevægede sig i zigzag end lineært på vejen mod en kreoliseret, caribisk identitet. For nogle gik det hurtigt, for andre gik det langsomt. Det afhang måske af de sociale muligheder, hver enkelt fik, men nok også af, hvilke bevidste valg den enkelte traf undervejs.

Ved at arbejde på individniveau er det muligt at få indblik i, hvor forskelligartede de identitetsmæssige reaktioner på slaveriet og livet i Amerika kunne være. Med valget af denne tilgangsvinkel afstår jeg fra at komme med et ensidigt, overordnet bud på, hvordan folk som hovedregel identificerede sig, selv om jeg fast-

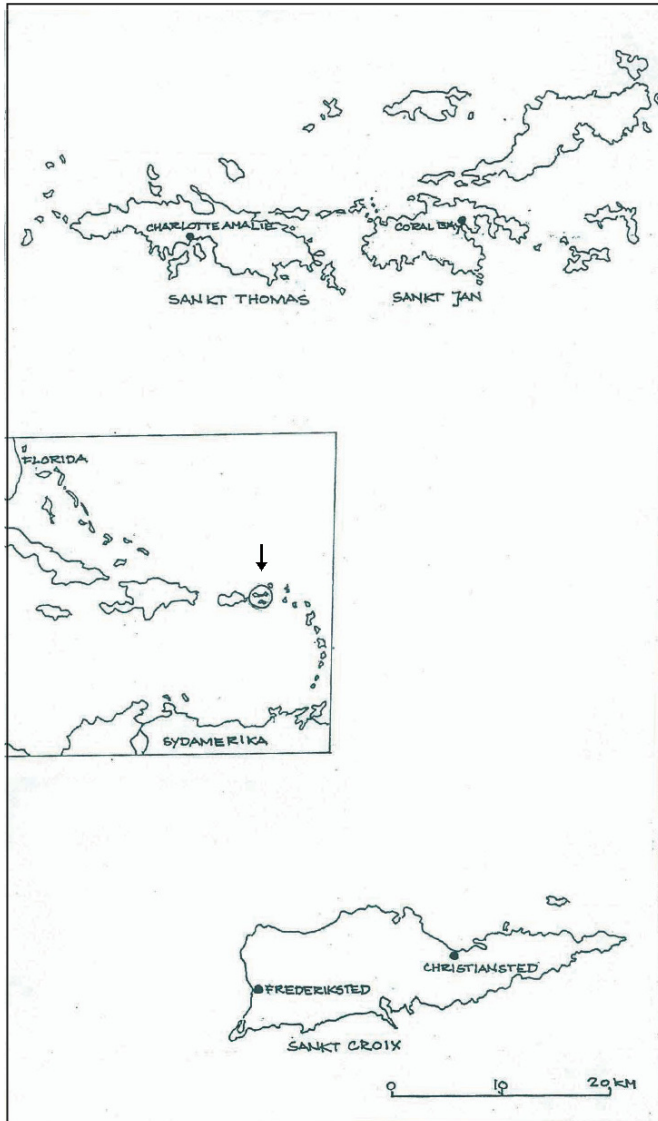
<sup>79</sup> Især én historiker, Russel Lohse, har dog diskuteret denne kildeproblematik på meget fin vis: Lohse, 2007. Gwendolyn M. Hall har også en længere diskussion af dette, hvilket tyder på, at nødvendigheden af en sådan begynder at blive anerkendt. Hall, 2005 s. 22 ff. Gomez er en af dem, der ikke diskuterer de konkrete ordvalg godt nok. Han anerkender, at den etnicitet, en person tilskrives, ikke nødvendigvis behøver at korrespondere med det konkrete oprindelsessted, men mener, at man kan kompensere for det ved at sammenligne overordnede mønstre for import med de enkelte historier. Hermed fremstår hans overordnede strukturelle indfaldsvinkel tydeligt. Gomez, 1998 s. 4 f.

slår, hvilke almene tendenser der kan ses i materialet. Afhandlingen handler, som beskrevet side 20 ff., i højere grad om at vise, hvilket mulighedsrum afrocaribiere havde at bevæge sig i, først og fremmest tilknytnings- og identitetsmæssigt. Selv om jeg naturligvis tager udgangspunkt i spørgsmålet om, hvordan afrocaribiere formåede at holde fast i identiteter og tilknytninger med rod i Afrika, så har jeg forsøgt at perspektivere billedet af den side af dem og fremhæve mulighederne for forskelligartethed og forskellige strategier og forskellige måder at føle tilknytning på – i stedet for kun at fokusere på enten kreolisering eller opretholdelse af det afrikanske. Et vigtigt mål med denne undersøgelse er at nuancere analysen ved at tage udgangspunkt i individerne. For at kunne lave en undersøgelse så tæt på de enkelte er det nødvendigt at have et kildemateriale, der kommer tæt nok på. Et sådant materiale findes i forbindelse med Brødremenighedens mission i Dansk Vestindien, og det er årsagen til, at den særlige gruppe mennesker tilhørende denne menighed i dette samfund danner grundlag for denne undersøgelse.

## Dansk Vestindien og Brødremenigheden – kontekst og kilder

Dansk Vestindien bestod af tre beboede øer, Sankt Thomas (koloniseret 1672), Sankt Jan (1718) og Sankt Croix (1733). Kolonien var efter tidens skik administreret af handelskompagniet Vestindisk-Guineisk Kompagni indtil 1755, hvorefter den kom direkte under den danske krone. Formålet med koloniseringen af øerne var dels at have et handelsmæssigt stæsted på det amerikanske kontinent, dels at have direkte adgang til værdifulde tropiske afgrøder. Indigo og tobak spillede i begyndelsen en vis rolle på Sankt Thomas, men det var især bomuld og ikke mindst sukker, der endte med at blive de væsentligste afgrøder på øerne. Dyrkningen foregik på plantager. Indigo, tobak og bomuld kunne dyrkes på selv mindre arealer og med en mindre arbejdsstyrke, men sukker krævede store investeringer i kogerier, møller og en intensiv arbejdsindsats, hvorfor især sukkerplantager var store med op til flere hundrede arbejdere. Arbejdsstyrken bestod hovedsagelig af slaver af afrikansk oprindelse, om end europæiske fattige arbejdere, såkaldte servinge, der bandt sig til at tjene et vist antal år mod siden at blive fri og få et stykke jord eller anden løn, blev anvendt i de første årtier af det 18. århundrede. Men afrocaribiere udgjorde i hele den her behandlede periode mellem 80 og 93 % af befolkningen, og kun få af dem var frie. De mange slavearbejdere udgjorde grundlaget for et brutalt og begrænsende system bygget på psykisk og korporlig magtanvendelse. Livet som slave var forbundet med hårdt arbejde, få personlige friheder og begrænsede muligheder for fysisk og social mobilitet. Det

er de mennesker, der levede under sådanne forhold, denne undersøgelse handler om.<sup>80</sup>



**Dansk Vestindien.**

Sankt Thomas (83 km<sup>2</sup>), Sankt Jan (52 km<sup>2</sup>) og Sankt Croix (218 km<sup>2</sup>).

80 Om servinge: Hvid, 2006. Om ret, magt og straf: Simonsen, 2000. Om samfundet Dansk Vestindien: Hall, 1992.

En del af dem kom i kontakt med den missionerende sekt Brødremenigheden og kom via den til at optræde i et væld af skriftlige kilder, der kan give os indblik i deres liv. Menigheden, som også kaldes herrnhuterne, var oprindeligt udsprunget af den bøhmiske reformationsbevægelse, men fik i 1721 deres hovedkvarter i Sachsen, hvor byen Herrnhut blev grundlagt på et gods, som tilhørte grev Nicholas Ludwig von Zinzendorf und Pottendorf, der var del af det Halle-pietistiske miljø. Han gik aktivt ind i menigheden og blev i mange henseender dens leder, selv om menigheden i princippet var styret af et ældsteråd. Kristendomsopfattelsen i Brødremenigheden var præget af de samme tendenser som pietismen: Det personlige forhold til Gud og tro gennem følelsesmæssig forståelse af Frelserens offer var i centrum.<sup>81</sup> I 1731 besluttede menigheden at indlede missionsvirksomhed, og dens øjne faldt først på Sankt Thomas og sidenhen på Sankt Croix og Sankt Jan.<sup>82</sup>

Missionen var ret succesfuld, især på Sankt Thomas, hvor godt 40 % af den afrocaribiske befolkning i 1768, det vil sige ved slutningen af den undersøgte periode, var medlemmer af Brødremenigheden. På Sankt Croix var knap 7 %, og på Sankt Jan godt 20 % medlemmer (se tabel 1). Men de første mange år efter missionen gik i gang i 1732, var der kun få afrocaribiske medlemmer af menigheden. Brødremenighedens kristendomsformidling skal altså ikke ses som et hegemonisk verdensbillede i Dansk Vestindien. Det var ét blandt mange, der eksisterede side om side, og det var især oppe imod de forskellige verdensbilleder, som var medbragt fra Afrika. Før Brødremenigheden begyndte sin mission, var der ingen decideret missionsindsats, og længe var der ingen anden kirke, der drev en mission, der var så velorganiseret, selv om også andre kirker – om end i mindre omfang – optog afrocaribiere.

Den danske lutherske kirke havde kun få afrocaribiske medlemmer, selv om den danske stat fra 1755 forsøgte at grundlægge en luthersk mission som følge af den danske krones overtagelse af styringen af kolonien fra Vestindisk-Guineisk Kompagni. Den var dog lang tid om at komme i gang og blev aldrig særlig omfattende.<sup>83</sup> Der er desværre ikke lavet nogen overordnet undersøgelse af kirketilhør i det 18. århundrede, men flere afrocaribiere var i 1835 medlem af den katolske kirke end af Brødremenigheden, der havde lige så mange medlemmer som den anglikanske kirke, hvilket formentlig er en udvikling, der især tog fart i sidste fjerdedel af det 18. århundrede, hvor en del katolske plantere promoverede deres religion blandt afrocaribiere.<sup>84</sup> I 1805, kort tid efter at forbuddet mod atlantisk

---

81 Om Zinzendorfs teologi: Freeman, 1998 og Zimmerling, 1999 s. 125 ff. Om teologiens konsekvenser for missionen i Dansk Vestindien: se Sebro, 2005 (b).

82 Om Zinzendorf og Brødremenigheden se for eksempel: Zimmerling, 1999; Bergmann, 1956; Beck, 1981; Oldendorp 2000-2002; Freeman, 1998; Beyreuther, 2000.

83 Koch, 1905-1907.

84 Hall, 1992 s. 200; Frendrup, 2008 s. 11 ff.



slavehandel trådte i kraft, var 64,6 % af afrocaribierne på de tre øer tilsammen kristne. Men det er altså svært at sige noget om antallet af kristne afrocaribiere generelt i det 18. århundrede. Det overordnede indtryk er dog, at når så relativt mange endnu omkring år 1800 ikke var kristne, har omvendelse til kristendommen først rigtig taget fart i anden halvdel af det 18. århundrede.

**Tabel 1.** Andelen af medlemmer af Brødremenigheden i den afrocaribiske befolkning ca. 1755 og 1770.

	Afrocaribisk befolkning (1755)	Medlemmer af Brødremenigheden (1757)	Procent af befolkning (ca. 1755)	Afrocaribisk befolkning (1770)	Medlemmer af Brødremenigheden (1768)	Procent af befolkning (ca. 1770)
Sankt Thomas	4087	971	23,75 %	4405	1836	41,68 %
Sankt Croix	8897	415	4,6 %	18884	1275	6,75 %
Sankt Jan	2031	97	4,8 %	2302	470	20,41 %

Tabellen bygger på befolkningstal fra Hall, 1992 s. 5, samt Oldendorps sammentællinger af døbte, optagne og døde i menighederne for henholdsvis 1757 og 1768 (Oldendorp II s. 1310 f. og s. 2037 f.). Befolkningstallene for Sankt Croix og Sankt Jan indeholder ikke frie afrocaribiere, men det gør tallene for Sankt Thomas; der er dog tale om få personer. I øvrigt er det vigtigt at erindre, at der ofte var mindst lige så mange dåbskandidater og løst interesserede, der var i kontakt med Brødremenigheden, som der var døbte, hvorfor flere end de her angivne har kendt til menighedens lære. Det fremgår i øvrigt tydeligt af tabellen, at antallet af nyimporterede slaver må have haft stor betydning for det relative antal medlemmer af menigheden. På Sankt Thomas steg befolkningstallet kun ganske lidt, samtidig med at det voksede eksplosivt på Sankt Croix, hvor sukkerproduktionen tog rigtig fart i midten af 1700-tallet.

Denne undersøgelse er formet som et mikrostudie med udgangspunkt i de afrocaribiske medlemmer af menigheden. Hovedfokus ligger på menigheden på Sankt Thomas, som alle statistiske delundersøgelser bygger på, men de beskrivende livshistorier, der er benyttet, kommer fra alle tre øer. Dette valg bygger på, at oplysningerne i listemateriale som kirkebøger med angivelse af etnisk oprindelse fra Sankt Thomas fremstår mest informativt og troværdigt, hvilket jeg vil argumentere mere indgående for i kapitel 1.

Undersøelsesperioden går fra missionens begyndelse i 1732 indtil 1769, hvor den herrnhutiske visitator og historiker Christian Georg Andreas Oldendorp forlod kolonien for at tage hjem til Tyskland og skrive sin store beskrivelse af missionen færdig. Denne tidsmæssige afgrænsning afspejler, i hvor høj grad kildesituationen har styret undersøgelsen. Det er nemlig ikke kun det faktum, at Brødremenigheden stod for den første velorganiserede missionsindsats, der gør den velegnet som objekt for et mikrostudie i perioden 1730-1770, men i endnu højere grad den mængde af kilder, missionærerne på de tre danske øer, Sankt Thomas, Sankt Jan og Sankt Croix, producerede – og ikke mindst deres detaljerighed. Uden de kilder havde det ikke været muligt at komme så tæt på 1700-tallets dansk-vestindiske afrocaribiere. De optræder detaljeret i dagbøger,

indberetninger, visitationsrapporter og breve, men også i de kirkebøger og andre lister, som fra tid til anden blev brugt til at registrere menighedens medlemmer. Yderligere var der som tidligere nævnt inden for menighedens rammer en vis mulighed for, at afrocaribiere selv kunne formulere breve – en kildetype, der spiller en central rolle i denne undersøgelse.

Sidst men ikke mindst repræsenterer manuskriptet til den nævnte missionshistorie af Oldendorp et unikt kildemateriale. Oldendorp var i Dansk Vestindien mellem 1767 og 1769, dels som visitator, dels med det specifikke mål at skrive missionens historie. Manuskriptet til denne missionshistorie blev i en stærkt forkortet og redigeret form udgivet i 1777, men først i 2000 og 2002 blev hele manuskriptet udgivet i en kommenteret version.<sup>85</sup> Oldendorp havde en usædvanlig interesse i alle de mennesker, dyr og planter, der levede og hørte til i Dansk Vestindien, og hans manuskript er et fint eksempel på 1700-tallets holistiske rejsebeskrivelser og på den deskriptive tyske statistiske tradition fra tidlig moderne tid.<sup>86</sup> Manuskriptet er delt op i to dele. Den første del er den generelle beskrivelse af Dansk Vestindien og indeholder blandt andet beskrivelser af de forskellige etniske grupper, der var repræsenteret i slavebefolkningen, herunder en beskrivelse af religiøse og kulturelle forhold blandt disse i deres hjemlande i Afrika. De oplysninger kommer fra samtaler, som Oldendorp har haft med afrocaribiere. Desuden indeholder denne manuskriptdel beskrivelser af både afrocaribieres og europæeres liv i Dansk Vestindien såvel som gennemgang af natur, geografi, plante- og dyreliv. Anden del er en detaljeret gennemgang af missionens historie baseret på missionærenes beretninger og dagbøger, som Oldendorp har haft adgang til i Europa.<sup>87</sup>

Suppleret med arkivalierne i de to herrnhutiske arkiver i Herrnhut, Tyskland, og Bethlehem, Pennsylvania, er Oldendorps manuskript hovedkilden til denne undersøgelse. Jeg har i mange tilfælde valgt at tage udgangspunkt i hans genfortælling af dagbøgerne, fordi han refererer dem meget nøje (og det er mindre tidskrævende at læse den 2800 sider lange trykte version af hans manuskript end de håndskrevne dagbøger), men alle centrale historier er tjekket efter i originalmaterialet i arkiverne for at sikre, at de anvendte beskrivelser korresponderer med originalerne. Oldendorp har i nogle få tilfælde tilføjet eller udeladt væsentlig information, hvilket naturligvis bliver diskuteret. Oldendorp er derudover en god kilde til visse informationer, der ikke kan genfindes i arkivmaterialet, som ikke

85 Oldendorp, 1777 og Oldendorp, 2000-2002.

86 Eksempler på rejsebeskrivelser: Labat, 1722; Römer, 1760. Om statistik: Johannisson, 1988 s. 68 f.

87 Oldendorp, 2000-2002. I henvisninger til den komplette udgave af Oldendorp angiver jeg, hvilken del der er tale om. Således: Oldendorp I s. xx eller Oldendorp II s. xx. I bøgernes indeks henvises der til sidetal i originalmanuskriptet, som løbende fremgår af teksten. For nemheds skyld har jeg dog valgt at henvise til sidetallene i den trykte udgave. Om manuskriptet: Meier, 1995.

er fuldstændig bevaret. For den ældre tid indtil 1750'erne er der for eksempel flere huller i dagbogsmaterialet og konferenceprotokollerne.<sup>88</sup> På andre områder er arkivmaterialet dog bedre dækkende end Oldendorp. Her tænkes især på forskellige lister over menighedens medlemmer, som er et væsentligt grundlag for diskussionen af etnisk tilhørsforhold i denne afhandling: kirkebøger og visitationsrapporter, som findes i forskellige versioner. Alle citater fra Oldendorp og arkivmaterialet er af mig oversat til dansk.

Som supplement til det herrnhutiske kildemateriale har jeg anvendt forskellige arkivgrupper fra Rigsarkivet i København, primært materiale fra Vestindisk-Guineisk Kompagni, der administrerede kolonien indtil 1755. Jeg har brugt skattemister, de såkaldte landlister, og desuden de mange forskellige indberetninger om og korrespondance i forbindelse med et slaveoprør på øen Sankt Jan i 1733. Dertil kommer enkelte andre arkivgrupper på Rigsarkivet og Landsarkivet for Sjælland, som for eksempel privatarkiver. De fleste trykte beskrivelser af Dansk Vestindien fra det 18. århundrede dækker enten en for sen periode eller har ikke et indhold, der har været relevant for denne undersøgelse, så dem vil man ikke finde mange henvisninger til. Alle citater er, hvor intet andet er angivet, oversat fra tysk (og i få tilfælde fransk og hollandsk) af mig.

Det er altså kilderne til Brødremissionens historie, der udgør det centrale grundlag for konklusionerne i denne undersøgelse, og især Oldendorps missionshistoriske anden del og med den dagbøger og beretninger fra missionærerne. Trods deres utroligt rige indhold af oplysninger om de enkelte mennesker tilknyttet menigheden, både europæere og afrocaribiere, er både den missionshistoriske del og arkivalierne hidtil kun i begrænset omfang blevet brugt i forskningen, hvilket naturligt hænger sammen med arkivernes fjerne beliggenhed for både amerikanske og danske forskere, og det faktum, at den missionshistoriske del alene tæller 2050 trykte sider, som det kan forekomme uoverskueligt at gennemgå for at udlede information om specifikke temaer (som for eksempel afrocaribisk kultur). Derfor er det hovedsagelig den første del hos Oldendorp, beskrivelsen af øernes kultur og natur, der henvises til i den eksisterende forskning. Denne del er som sagt utrolig righoldig og meget nemmere at gå til for kulturhistorikere.

Selve den missionshistoriske anden del har (foruden Senbach, som omtales nedenfor) kun tre forskere udnyttet, nemlig historikeren Niklas Thode Jensen, lingvisten og historikeren Arnold R. Highfield og afrikanisten og historikeren Ray A. Kea. Highfield har både udgivet og kommenteret en engelsk oversættelse af den i 1777 publicerede version af Oldendorp og skrevet en udmærket artikel om afrocaribiske strategier og årsager til, at folk blev kristne.<sup>89</sup> Jensen har i sin

88 Konferencer var de forsamlinger, hvor de lokale ledere af menigheden mødtes og diskuterede, hvordan det gik med menighedslivet og missionen. Deltagere var missionærerne, men også de afrocaribiere, der fungerede som menighedshjælpere.

89 Oldendorp, 1987; Highfield, 1994.

afhandling om slavesundhed på Sankt Croix i første halvdel af det 19. århundrede brugt den nyudgivne missionshistoriske dels løbende beskrivelser af sygdomsforekomster.<sup>90</sup>

Ray A. Kea har skrevet en biografisk artikel om Madlena, som også er central i denne afhandling, hvor han pointerer den religiøse fluiditet i den atlantiske verden. Dette resultat beror på den opfattelse, at Madlena ifølge Keas fortolkning af kilderne var katolsk døbt i Afrika.<sup>91</sup> Men desværre bygger hans konklusioner på fejlagtige krydsslutninger, hvor han antager, at en kvinde ved navn Magdalena, som også optræder hos Oldendorp, er den samme som Madlena. Men den Magdalena, der ifølge Oldendorp var katolsk døbt, døde i 1744, mens Madlena døde i 1747.<sup>92</sup> Denne fejlslutning får desværre argumentationen til at falde sammen og gør det svært at acceptere hans hovedkonklusioner, da det afgørende bevis mangler.

Kun to forskere har for alvor brugt arkivmaterialet i de to arkiver i Herrnhut og Bethlehem. Antropologen Pauline Holman Pope har anvendt kirkebøger med angivelse af etnicitet fra Sankt Croix til at give et bud på den etniske sammensætning af den afrocaribiske befolkning.<sup>93</sup> Undersøgelsen har givetvis været ret progressiv ved sin fremkomst i 1970, og den kan på mange måder ses som en forløber for mange af de undersøgelser, der senere hen kom til at danne den 'revisionistiske' skole. Hendes hovedformål er at skabe et billede af den etniske sammensætning på Sankt Croix, hvilket hun har interessante overvejelser over. Men især besværet med at identificere, hvilke etniciteter der henvises til, og hendes ureflekterede antagelse af, at medlemmer af menigheden er repræsentative for den generelle befolkningssammensætning, gør, at jeg ikke har villet tage udgangspunkt i hendes konklusioner. Men jeg diskuterer dem naturligvis i forbindelse med min egen undersøgelse.

Den eneste historiker, der intensivt har benyttet sig af både arkivmateriale og Oldendorp, og som oven i købet også har anlagt en individ-vinkel på sit arbejde, er Jon F. Sensbach, hvis biografi om Rebecca Freundlich allerede er omtalt. Sensbachs hovedpointe er, at afrocaribiernes spillede en aktiv rolle i udbredelsen af kristendommen, og at de var bevidste aktører, der tog deres egne beslutninger. Til forskel fra Sensbach fokuserer den foreliggende undersøgelse på andre sider af de kristne afrocaribieres liv end de kristne og handler ikke mindst om, hvordan de håndterede deres andre identiteter. Derudover er jeg gået detaljeret ind i problemstillinger, som Sensbach kun har antydnet, som for eksempel overvejelserne om den etniske sammensætning af menigheden. Tilsammen kan Sensbachs og

---

90 Jensen, 2006.

91 Kea, 2005.

92 Kea, 2005 s. 118; Oldendorp II s. 574.

93 Pope, 1970 (a).

mit studie derfor give et nuanceret billede af de afro-herrnhutiske forestillinger, identiteter og strategier i den givne periode i Dansk Vestindien.

## Protestantiske missionærbeskrivelser af 'de andre'

At undersøge etniske identiteter og afrikansk kultur blandt afrocaribiere med udgangspunkt i kristne missionærs beskrivelser fordrer naturligvis en vis agtpågivenhed, da forholdet mellem missionærer og proselytter var naturligt funderet i slavesamfundets unedbrydelige modsætningsforhold. Derfor er det nødvendigt at forstå missionens, missionærernes og proselytternes samfundsmæssige placering for at kunne sætte konklusionerne, der drages på baggrund af kildematerialet, ind i deres rette kontekst.

En af de vigtigste grundpræmisser, som denne afhandling bygger på, er, at man kan få adgang til 'den anden' gennem missionærernes kilder, i dette tilfælde til visse tanker og forestillinger hos de afrocaribiere, som bevægede sig på kanten af eller uden for den herrnhutiske kirke. Således taler jeg for, at kilder produceret af europæere i en kolonial situation kan bruges til andet end blot at afdække kolonisternes diskursive konstruktion og beherskelse af de fremmede samfund, som historikeren Niels Brimnes ellers har talt for, inspireret af den postkoloniale tradition, med henvisning tilbage til Edward Said.<sup>94</sup> Jeg mener, at koloniale kilder i mange tilfælde har de sprækker, der skal til, for at man som historiker kan få et blik ind til de koloniale subjekter, som i de fleste tilfælde ikke har skrevet kilderne, men som i mange tilfælde alligevel har været til stede fysisk eller diskursivt i den situation, hvor kilderne er blevet til. Dette forhold gælder ikke mindst kilder produceret af Brødremenighedens missionærer.

Udgangspunktet for denne position er en antagelse om, at missionærerne faktisk var interesserede i at forstå de mennesker, de gerne ville omvende, fordi de havde brug for denne indsigt, når de skulle overbevise disse proselytter om kristendommens fortræffeligheder, og at ønsket om at forstå dem, de skulle omvende, betød, at de gjorde sig reel umage for at nå ind til afrocaribiernes opfattelser af mangt og meget. Som beskrevet repræsenterede Brødremenigheden ikke et hegemonisk verdensbillede, men havde modspil fra de religiøse verdensbilleder, afrikanere havde medbragt fra Afrika, og til en vis grad fra andre kristne samfund. Missionen havde endvidere ikke det mål at tvangs- eller masseomvende afrocaribiere. Den var et initiativ, der blev tolereret og i nogen grad støttet af myndighederne, men som ikke på nogen måde havde de elementer af overfladisk

---

94 Brimnes, 1992 s. 112 f.

tvangsdåb, som man kun kendte til i katolske kolonier.<sup>95</sup> Som afrocaribier var man ikke marginaliseret, hvis man blev uden for menigheden. Missionærerne måtte derfor arbejde for at skabe interesse for deres sag, hvilket kilderne da også afspejler.

På sin vis må de herrnhutiske kilder, herunder Oldendorps manuskript, som jeg har centreret min undersøgelse om, ses som noget særligt i en bredere kolonihistorisk kontekst, fordi de er så detaljerede og omfangsrige. Manuskriptet i sig selv er unikt som kilde til dansk-vestindisk historie. Men det har samtidig en hel del til fælles med andre missionærbeskrivelser fra tidlig moderne tid og oplysningstiden, hvor etnografiske studier af proselytterne ofte var tæt knyttet til missionen.<sup>96</sup> Litteraten Briraj Singh har studeret den pietistiske mission i det sydlige Indien, som den danske krone støttede, og som påbegyndtes 1705 af to tyske missionærer.<sup>97</sup> Her var det især den ene, Bartholomæus Ziegenbalg, der spillede en rolle, der kan minde om Oldendorps (og med ham de andre herrnhutiske missionærer i Dansk Vestindien). Ziegenbalg indsamlede også viden om de mennesker, han skulle omvende (i dette tilfælde hinduistiske tamiler) og publicerede beskrivelser af deres kultur og religion samt grammatikker for det tamilske sprog.<sup>98</sup> Ziegenbalg lader til, som Oldendorp og mange andre protestantiske missionærer i det 18. og til dels tidligt i det 19. århundrede, at have haft en ganske særlig interesse og åbenhed over for 'de andre', som især bundede i, at der eksisterede et ideal om, at man som missionær burde kende til den religion, man havde som mål at udrydde, fordi omvendelsesarbejdet således ville blive lettere og mere succesrigt. Samtidig er en væsentlig detalje, at disse tidlige missioner var stærkt afhængige af såkaldte nationale hjælpere som missionshjelper og kulturelle mellemænd og -kvinder.<sup>99</sup>

Det er altså ikke kun hos Brødremenigheden, men også hos de trosrædigt tæt beslægtede pietister, at interessen for 'den anden' er til at spore. Og det er i Brødremenigheden heller ikke kun hos Oldendorp, man oplever den. Interessen gennemsyrrer hele kildematerialet, i hvert fald indtil ca. 1770, hvor missionen er blevet for stor eller for succesfuld til, at missionærerne orker at blive ved med at beskrive personlige detaljer om de forskellige proselytter (eller hvor den generelle indstilling til 'de andre' har ændret sig; årsagen har jeg ikke kunnet bestemme),

---

95 Schwartz, 1985 s. 410 f.; Sweet, 2003 s. 196 f.

96 Samson, 2001 s. 102.

97 Singh, 1999. Her forholder jeg mig først og fremmest til protestantisk materiale, selv om forskellen til katolsk materiale vil blive taget op løbende i teksten, blandt andet fordi Sweet, 2003 er bygget på inkvisitions-kilder. Overvejelser om protestantisk og katolsk mission i det 18. århundrede: Stanley, 2001.

98 For eksempel Ziegenbalg og Plütscho, 1708; Ziegenbalg, 1716.

99 Samson, 2001 s. 102; Singh, 1999 s. 19; Liebau, 2003 s. 72 ff. Interessen for 'de andre' synes at fortage sig i det 19. århundrede eller i al fald at blive mere påvirket af racistiske, forudfattede meninger, se: Turner, 1998 s. 54.

hvilket også har været en medvirkende årsag til fastsættelsen af tidsafgrænsningen i denne undersøgelse.

Ud over at Oldendorp ikke er den eneste, der har produceret beskrivelser af de forskellige afrikanske kulturer,<sup>100</sup> så er idealet også direkte formuleret i et udkast til en instruktion til missionærerne adresseret til den danske konge Frederik den Femte (1746-1766). Udkastet understreger, at det er vigtigt for missionærerne at kende til slavernes vantro og misforståede ideer om verdens opbygning, for at de kan få så stor succes som muligt.<sup>101</sup>

Når missionærerne har sat sig for at prøve at forstå de mennesker, de ville omvende, kan man altså formode, at de havde en ægte interesse og ikke kun beskrev proselytterne ud fra de fordomme og generaliserede forestillinger, som ellers i høj grad cirkulerede blandt europæere. Men det betyder ikke, at de ikke havde fordomme om afrikanere og afrocaribiere. Ikke mindst er det vigtigt at huske på, at afrikanere for europæere i det 18. århundrede repræsenterede det uciviliserede menneske. De var en blanding af mennesker, som havde deres oprindelse i et stort geografisk område med stor kulturel diversitet. Nogle af dem var formodentlig muslimer, men de fleste blev anset for at være den laveste form for hedninger – vilde mennesker fra det mest uciviliserede af alle kontinenter: Afrika. Deres kulturer bliver generelt beskrevet med stor afstandtagen, men der er dog nogle elementer, der tydeligvis virker mere bekendte for Oldendorp, som for eksempel beskrivelsen i mange afrikanske kosmologier af en Højeste Gud.<sup>102</sup> En højeste skabergud var et koncept, den kristne Oldendorp forstår, og det er dermed noget, han lægger vægt på i sin beskrivelse af de afrikanske religioner. Men selv om Oldendorp ikke forstod alt, hvad han så og hørte, så prøvede han at beskrive andre elementer end dem, han kunne genkende fra sin egen kultur, og det lykkedes ham derfor at viderebringe god information, ligesom også andre missionærer i Brødremenigheden gjorde.

En væsentlig præmis for at forstå missionærens forhold til proselytterne er at klargøre, hvad hans position i det koloniale samfunds sociale system var. På dette punkt mener jeg, at Singh har nogle meget værdifulde overvejelser.<sup>103</sup> Singh kritiserer postkolonialistiske historikere for ikke at skelne mellem missionærer og andre kolonialister. Han argumenterer for, at en missionærs forhold til de

---

100 Det har også visitatoren Nathanael Seidel, der visiterede missionen i 1753 og 1759, UA R15Ba17 nr. 25 'Nathanael Seidels Visitationsreise nach der Dänisch-Westindischen Inseln' (1753); R15Ba18 nr. 1,1 'Relation von Br. Nathanaels Besuch in den Caribischen Eilanden, St: Thomas, Crux und Jan: Ao 53. Mens: Jun & Jul'; Oldendorp II s. 1005 ff.; s. 1426 ff.

101 UA R15Ba3 nr. 6 'Instruktion für die dänisch-westindische Mission, ohne Datum und Unterschrift'. Se også Spangenberg, 1784. A.G. Spangenberg var den ledende teolog inden for Brødremenigheden (efter Zinzendorf), og han skrev denne programatiske bog 'Von der Arbeit der evangelischen Brüder unter den Heiden'.

102 For eksempel beskrevet under folket *Akkim*. Oldendorp I s. 392.

103 Den følgende diskussion bygger på Singh, 1999 s. 153 ff.

koloniale subjekter var anderledes end det, som de andre repræsentanter for den hegemoniske kultur havde, og at man derfor skal være varsom med ukritisk at se missionæren som kolonialist, da disse som hovedregel kan defineres som lovgivere, hvorimod missionærer skal ses som 'overtalere'. Den definition bygger på, at der for missionæren er noget på spil i forholdet til de undergivne, da missionæren ikke blot giver (den hegemoniske kultur), men også modtager (den frelste sjæl). Han bliver nødt til at overbevise den kommende konvertit om, at der er noget at vinde ved at acceptere det nye verdensbillede. Konsekvensen er, at missionæren er mere sårbar end de andre hegemonister, som er mere tilbøjelige til at bruge magt end overtalelse.

Dette udelukker dog ikke, at missionærer kan optræde som kolonialister, og Singh advokerer ikke for at udelukke dem fra gruppen af hegemonister.<sup>104</sup> Singhs teori har flere lighedspunkter med historikeren Maria Småbergs afvisning af, at man kan se missionærene som rendyrkede kolonialister. Hun understreger, at man bliver nødt til at forstå deres rolle i forhold til deres religiøsitet og de mål, de havde, som var påvirket af den.<sup>105</sup> Missionærenes rolle som særlig i den koloniale situation er også en væsentlig kontekst, når man skal forstå baggrunden for og indholdet af det herrnhutiske missionsmateriale fra Dansk Vestindien. Det spiller yderligere godt sammen med det allerede beskrevne ideal om at lære de potentielle konvertitters kultur at kende.

Missionærene som overtalere balancerede altså et sted mellem de forskellige grupper i samfundet. De var naturligvis de fremmeste repræsentanter for den hegemoniske kultur, da de formidlede selve kernen i den: kristendommen. Men hvis missionærene afviste andre religioners eksistens, ville det blive sværere for dem at komme igennem med deres budskab. Hvis de på den anden side forsøgte at tilpasse deres måde at præsentere kristendommen på til proselytternes forståelsesramme, var chancerne for succes større. Derfor er der grund til at mene, at missionsmateriale i mange tilfælde kan repræsentere en vis åbenhed over for de kulturer, som missionærene i praksis bekæmpede. Fordi der var noget at vinde for dem ved at forstå, er det rimeligt at tro, at de i det mindste forsøgte. Denne teoretiske definition af missionærens rolle korresponderer som sagt med de i kildematerialet udtrykte idealer og underbygger, at det er muligt for en historiker at forvente at kunne finde brugbar information om 'de andre' i missionærmateriale, hvorfor jeg støtter mig til dette i så høj grad.

---

104 Schwartz, 1985 s. 410 f.; Sweet, 2003 s. 196 f.

105 Småberg, 2005 s. 64.



## At se eller lytte

Men selv om de herrnhutiske missionærer i hvert fald i den her behandlede periode var relativt åbne over for at prøve at forstå afrocaribierne, og også lod det komme til udtryk i de kilder, de producerede, var åbenheden aldrig total. Missionærene var kristne og accepterede i princippet ikke det, som ikke hørte til i et kristent verdensbillede. I analysen af mine kilder har jeg derfor ikke bare fokuseret på åbenheden og de gode, detaljerede beskrivelser, men også forsøgt at være opmærksom på, hvornår fordomme over for afrikansk og afrocaribisk kultur og religion har påvirket missionærernes beskrivelser. Fordomme kan sommetider have bevirket, at ønsket om at forstå afrikanerne har været begrænset. Forskellen mellem at kende til og at forstå er i denne sammenhæng fundamental. Mangel på forståelse øger risikoen for misfortolkninger. Hvis missionærene havde grundlæggende fordomme over for afrikanske kulturelle udtryk og måder at leve på, kan det have påvirket deres måde at forstå på, selv om de i princippet gerne ville. Her kommer historikeren naturligvis til at spille en væsentlig rolle i forhold til at vurdere, hvornår der er tale om misforståelser, og hvorvidt det er muligt at se bag om disse og vurdere, om der alligevel er information, der kan udledes ved læsning mellem linjerne.

I den forbindelse er det også væsentligt at overveje tilstedeværelsen af konstruktioner baseret på generelle fordomme om ikke-europæere, som der naturligvis floredede en del af i europæiske kredse i både Europa og Amerika. For eksempel kan man se, at Oldendorp har læst en del litteratur om andre caribiske kolonier, som kan have påvirket hans forestillinger, ligesom det er påfaldende, at han lader til at have udspurgt afrocaribierne om, hvorvidt de var kannibaler – at det overhovedet skulle være et relevant og centralt spørgsmål, hang naturligvis sammen med forudfattede meninger.<sup>106</sup>

En del postkolonial forskning er påvirket af den forestilling, at det har været umuligt, eller i hvert fald meget svært for europæere ikke at være påvirket af fordomme, hvorfor europæiske kilder, der beskriver 'de andre', ikke altid anses for at være så værdifulde.<sup>107</sup> Jeg har redegjort for, hvorfor jeg mener, at man med stor fordel kan få indsigt i afrocaribiernes liv ved at bruge missionærkilder, men argumentationen kan styrkes yderligere ved at inddrage overvejelser, som historikeren Gunlög Fur har gjort sig om forskellige tilgange til 'den anden'. I artiklen 'Konsten at se' diskuterer hun på grundlag af dagbøger og breve skrevet af to

---

106 Oldendorp I s. 642. Her henviser Oldendorp bl.a. til den franske præst Péré Labats beretninger (Labat, 1722). Kannibalisme: Oldendorp I s. 383; 395; 426; 434. Det er påfaldende, at de fleste fortællinger om kannibalisme udspringer af, at informanterne nævner, at andre nationer har denne tendens.

107 Simonsen, 2007 s. 17 ff.; Brimnes, 1992 s. 114.

svenske emigranter til Nordamerika omkring år 1700 og portrætter af indianere malet af den ene, forskellige attituder over for ikke-europæere, og hvordan de skabte forskellige repræsentationer.<sup>108</sup>

En af Furs vigtige pointer er, at forskellige europæiske individer havde forskellige tilgange til ikke-europæere. Nogle var mere interesserede i at forstå end andre, og nogle levede under forhold, der gjorde dem mere åbne. Læseren mindes om, at der ikke kun er én mulig tilgang til europæiske kilder, der beskriver ikke-europæere. Hun fremhæver således individers betydning for historien, fordi forskellige mennesker altid vil have haft forskellige oplevelser af den samme situation og også altid vil gengive oplevelserne ud fra et individuelt synspunkt. Furs tekst støtter argumentet om, at det er muligt at udlede viden om ikke-europæere fra europæiske kilder. Men den understreger også nødvendigheden af en kritisk tilgang til kilderne, og at man som historiker bør forsøge at forstå konteksten, som både studieobjekterne og kildeproducenterne befandt sig i. Fur fokuserer på beskrivelser, skriftlige så vel som billedlige, og hovedspørgsmålet bliver, i hvilken grad forfatteren eller maleren præsenterede det, han faktisk så, eller det, han ønskede at se. Den eneste metode til at afgøre dette er at kontekstualisere ved at inddrage både de historiske subjekters fortid og nutid i forhold til kildernes produktions-tidspunkt.

Også kontekstualisering af kilderne ved at søge indblik i deres ophavssituation er et vigtigt element i denne metode.<sup>109</sup> Men man kan kun kontekstualisere på grundlag af det, man ved fra andre samtidige kilder, som i princippet lige så vel kan have været konstruktioner. Dermed bliver man metodisk set ført i retning af nærlæsningen af kilderne, mikroperspektiv og sandsynliggørelse ved hjælp af kritisk analyse. Men der er aldrig nogen garanti mod en kontinuerlig repræsentation af et konstrueret billede af verden, hvorfor den historiske analyse, jeg her præsenterer, skal ses som et forsøg på at vise et fortolkningsrum, hvor sandsynliggørelse er et centralt element.

Det betyder, at man som historiker måske i højere grad skal forsøge at lytte til sine kilder end at se dem. At se er ellers den metafor, der er mest brugt i historisk forskning. Vi, historikerne, ser; og dem, der skrev kilderne, beskrev, hvad de så. Men er der også en mulighed for, at de lyttede? At lytte handler om at give plads til den andens synspunkt, helst med de ord, som den anden selv brugte. Men først og fremmest handler det om at give plads til at videreformidle den historie, som den anden selv ønsker at fortælle. Spørgsmålet er, om det kunne lade sig gøre for de mennesker, som de europæiske missionærer og kolonialister beskrev, at komme til orde med deres egen version af historien. Jeg mener ikke, at vi kan komme ind til hele deres historie, men som jeg forhåbentlig har formået at vise i

---

108 Fur, 1997.

109 Simonsen, 2007 s. 21 f.; Davis, 2006 s. 13.

det følgende, mener jeg faktisk, at der indimellem i kilderne er små beskeder fra afrocaribierne om, hvilke forhold i deres liv de lagde vægt på og fandt vigtige.

En døende afrikanskfødt kvinde ved navn Eva, der boede på Sankt Jan, bad missionærerne om at formidle hendes sidste ønske til Frelseren – at blive genforenet med Susanna, som hun var kommet sammen med til Caribien<sup>110</sup> – det vil sige på samme skib. Ved at bede om dette lykkedes det hende at fortælle os, der læser historien i eftertiden, at denne specifikke person havde stor betydning for hende – så stor betydning, at det var hende og ikke sin egen biologiske slægt, Eva håbede på at blive genforenet med i livet efter døden. Men hun formåede også at fortælle, at det forhold, at de var kommet på det samme skib, og dermed havde en fælles oplevelse af det måske mest traumatiske element i et transatlantisk liv, var fundamentet for deres venskab. Ellers ville hun nok blot have nævnt den andens navn, og måske hvor hun boede. Det fortæller os om en forbindelse bygget på en særlig, fælles oplevelse mellem to mennesker. Og det fortæller os, at i hvert fald ét af de mennesker tillagde oplevelsen og fællesskabet væsentlig betydning. Ved at analysere sådan information går man, efter min mening, fra at se til at lytte. Med den tilgang fremhæves kildernes værdi. Det har været min intention at forsøge at lytte så meget og så intenst som muligt. Det er op til andre at vurdere, om det er lykkedes.

---

110 UA R15Ba12a nr. 3: 'Br. Bruckers Diarium von St. Jean von Janrio = May 1756' 15/1 1756.

# ‘Madlena af Popo fra Afrika’ – tilknytningen til afrikanske etniske grupper

I februar 1739 formulerede Madlena et brev til den danske dronning Sophie Magdalene. Brevet handlede om, at Madlena og 250 andre kvinder gerne ville have bedre adgang til religiøs instruktion:

Store Dronning. Dengang jeg levede i Popo i Afrika tjente jeg Herren Mau,<sup>111</sup> og da jeg kom til de hvides land, ville jeg ikke gerne tjene Herren. Jeg havde ingen grund til at tjene Herren; Jeg sørger i mit hjerte over, at negerkvinderne ikke kan tjene Herren Jesus på Sankt Thomas. De hvide ønsker ikke at tjene Herren. Lad det være, som de vil, men hvis de stakkels sorte brødre og søstre ønsker at tjene Herren Jesus, bliver de nødt til at gøre det, som om de var maron<sup>112</sup> folk. Hvis Dronningen vil, skulle I bede til Herren Jesus for os, og også bede kongen om at lade Pastor Martin prædike Herrens ord og døbe os negre, i Faderens, Sønnens og Helligåndens navn. Må Herren beskytte Dem og velsigne Dem, søn og datter og hele familien, og jeg vil bede til Herren Jesus for Dem. På vegne af to hundrede og halvtreds negerkvinder, som elsker Herren Jesus, skrevet af Marotta, nu Madlena af Popo fra Afrika.<sup>113</sup>

Madlena beskriver i brevet sit liv i Afrika eller mere specifikt på det sted, hun kalder Popo – det sted hun kom fra, før hun blev sendt til Caribien. Men hvad mente hun, når hun sagde ‘Popo’? Var det blot et sted, eller var tilhøret til det sted også forbundet med forestillingen om tilhør til en etnisk og kulturel gruppe, der også blev defineret som ‘popo’<sup>114</sup>? Og var det i så fald et begreb, der var vigtigt

111 ‘Mau’ er formodentlig ordet for en gud hjemmehørende i Beninbugten, som normalt staves ‘Mawu’. Det er ikke oversat i den hollandsk-kreolske version og derfor heller ikke her.

112 ‘Maron’ var betegnelsen for en bortløben slave. Betydningen her er altså, at afrocaribierne er nødt til at praktisere deres kristendom i hemmelighed.

113 UA R15Ba3 nr. 61 ‘Schreiben von 250 Negeren an der Königin’ s. 4. Brevet, som er formuleret på hollandsk-kreolsk, er oversat ved hjælp af en engelsk oversættelse, som findes i van Rossem og van der Voort, 1996 s. 74.

114 Jeg skriver ‘Popo’ med stort, når jeg bruger ordet om en geografisk lokalitet, men ‘popo’ med småt, når jeg bruger det som overordnet begreb eller om en etnisk gruppe. Det samme gælder andre lokaliteter og grupper fra Afrika. I kilderne staves de enkelte nationer ofte på flere forskellige måder, men jeg har tilstræbt en ensartet stavemåde for hvert begreb. I Appendiks 1 findes en liste over nationer i en af de anvendte kilder, hvor de forskellige stavemåder er angivet.

for hendes egen forståelse af, hvem hun var, eller blot et, hun brugte for at følge missionærernes tankegang, når de skulle kategorisere deres afrocaribiske proselyt-ter? Og var Madlena med sin henvisning til en sådan oprindelse en repræsentant for en mere generel tendens blandt afrocaribierne i Dansk Vestindien, når hun således fremhævede en specifik afrikansk oprindelse?

I dette kapitel stiller jeg spørgsmålet om, hvorvidt afrocaribi-ere følte en tilknytning til specifikke steder i Afrika og smallere grupperinger, der kan betegnes som etniske grupperinger baseret på den definition, at medlemmerne af en etnisk gruppe har en forestilling om fælles kultur og/eller en forestilling om en fælles oprindelse. Yderligere stiller jeg spørgsmålet om, hvordan de udtrykte en sådan tilknytning, og hvilket betydningsmæssigt indhold de ord, der blev brugt, havde. Sidst, men ikke mindst, handler kapitlet om, hvordan sådanne udtrykte tilknytninger forandrede sig i Caribien i forhold til, hvordan de ville være blevet brugt i Afrika – med andre ord, hvordan de kreoliseredes – og om hvordan forskellige generationer af afrocaribi-ere relaterede sig til de afrikanske etniske betegnelser, altså om, hvorvidt der var forskel på den måde, mennesker født i Afrika og mennesker født i Caribien udtrykte sådanne tilknytninger.

## Udgangspunktet for beskrivelserne af etnisk tilhør

Madlenas brev er på mange måder en revolutionerende kilde. Den er unik, ud over den dansk-vestindiske sammenhæng, fordi den er skrevet på et afrikansk sprog, et tema jeg vender tilbage til senere. Desuden indeholder brevet en af de mest detaljerede beretninger skrevet af en afrikaner i Amerika, før den engelske og nordamerikanske abolitionistbevægelse i slutningen af 1700-tallet begyndte at publicere længere selvbiografier af mennesker, der var eller havde været slaver.<sup>115</sup> Men i denne sammenhæng er det mest interessante, at Madlena i brevet er den første person, der i Brødremenighedens kilder fra Dansk Vestindien blev sat i forbindelse med et specifikt oprindelsessted i Afrika, og at det i dette brev så klart ser ud til at være hendes egen synsvinkel, der kommer til udtryk. Det tyder på, at det var hende selv, der tillagde oprindelsen betydning. Dermed kan brevet og Madlenas omtale af en tilknytning til et specifikt sted i Afrika danne udgangspunktet for diskussionen af betydningen af sådanne tilknytninger.

115 De kendteste er uden tvivl Olaudah Equianos, trykt 1789, og Mary Princes, trykt 1831. De kan blandt andet findes i: Andrews og Gates, 2000. Der findes dog også andre kortfattede kilder af selvbiografisk tilsnit, som minder mere om Madlenas brev. For eksempel citerer Smallwood en beretning fortalt af en gammel afrikansk slavinde, Sibell, på Barbados i 1799. Hun fortæller som Madlena om sin opvækst i Afrika, og hvad hun derefter oplevede. Smallwood, 2007 s. 203. Se tillige Mintz, 2009.

Men da det som allerede beskrevet er omdiskuteret, hvorvidt henvisninger til afrikanske etniske kategorier i kilder fra de amerikanske slavesamfund reelt var afrocaribiernes egne udtryk, har jeg valgt at indlede med en argumentation for, at brevet var formuleret af Madlena selv, en argumentation, der bygger ikke bare på indholdet i brevet, men også de omstændigheder, det var skrevet under. Dermed har jeg til hensigt at fremhæve hendes væsentlige rolle som en af de afrocaribiere, der var med til at åbne missionærernes øjne for, at afrikaneres forskellige oprindelser kunne have betydning for missionen, hvilket førte til, at den dimension af afrocaribisk identitet fik plads i de herrnhutiske kilder. Jeg argumenterer således for, at kilderne afspejlede afrocaribiernes synsvinkel og ikke bare missionærernes.

Madlenas brev er formuleret med hende som underskriver, men på vegne af 250 andre kvinder, det vil sige alle de kvindelige medlemmer af menigheden og formodentlig alle dem, der håbede at blive medlemmer – der var i 1739 højst 32 døbte afrocaribiere i alt.<sup>116</sup> At Madlena stod som den primære underskriver af brevet, hang nok sammen med, at hun var en ledende skikkelse inden for Brødremenigheden på Sankt Thomas.

Få dage inden brevet blev skrevet, var Madlena blevet udnævnt til ‘ældste blandt søstrene’ i menigheden på Sankt Thomas.<sup>117</sup> Det viser, at hun må have været meget engageret i missionsarbejdet og har været så god en kristen, at hun kunne få lov til at fungere som hjælper for missionærerne og leder i menigheden. Brødremenigheden benyttede i høj grad såkaldte hjælpere, som var repræsentanter for den befolkningsgruppe, der var målet for missionen – som her afrocaribiernes. Årsagen var, at sådanne hjælpere blev anset for bedre at kunne formidle budskabet om kristendommen til deres landsmænd, blandt andet fordi de kunne kommunikere på det lokale sprog, som missionærerne ikke altid forstod og i mange situationer var længe om at lære. De mandlige hjælpere fungerede ligeledes som hjælpeprædikanter, der blandt andet stod for begravelser og for at lede forsamlinger, når missionærerne ikke kunne være til stede. Yderligere fungerede hjælperne som kontrollanter af livsførelse. De holdt øje med, om der var tilbagefald til et liv, der ikke var foreneligt med den herrnhutiske kristendom, og rapporterede til missionærerne, hvordan det gik i deres lille lokalsamfund, som for eksempel hjælperen Assarias, der i 1749 ved en hjælperkonference sagde, at han håbede, at det var ved at gå bedre på hans plantage, eller Zacharias, der meldte, at hans bror drak for meget brændevin.<sup>118</sup>

---

116 Baseret på antallet af døbte og optagne til det år: UA R15Ba16b ‘Kirchen Buch ...’.

117 Oldendorp II s. 336. På tysk var titlen: *Ältestin der Schwestern*. Om begreberne: Peucker, 2000 s. 12; s. 32.

118 Om hjælpere: for eksempel Oldendorp II s. 1632 og 1635. UA R15Bb6, nr. 2d (7) ‘Continuation des Diarii von St. Thomas von 26te 8br 1753 bis 18. Febr. 1754’ 21/1 1754: hjælper begravder den døde Albinus; *ibid.* 11/2 1754: Cornelius holder forsamling. Om Assarias: UA R15Bb20b: ‘Missionskonferenzen’ 6/7 1749 og 19/11 1749. Denne protokol

Men at brevet overhovedet blev skrevet, har ikke kun noget med Madlenas status at gøre. Det er skrevet under et besøg af Brødremenighedens leder, grev Zinzendorf, og på et tidspunkt, hvor Brødremenighedens missionærer var under pres fra det europæiske samfund på Sankt Thomas. Mange europæiske kolonister var bekymrede over missionærernes tilstedeværelse på øen. Nogle frygtede, at kristne slaver ville føle sig mere værd og dermed være mere oprørske, og ønskede derfor slet ikke, at der blev missioneret, mens andre, især præster fra andre trossamfund, frygtede, at Brødremenigheden ville tiltrække afrocaribiere, der allerede var medlemmer af andre kirker.<sup>119</sup> Måske skal modsætningsforholdet også ses i lyset af den generelle konflikt mellem ortodokse og pietistiske (og pietistisk inspirerede) kredse, som spillede en stor rolle i Nordeuropa, blandt andet i Danmark, på dette tidspunkt, og som hermed lader til at have fundet vej til kolonierne også. Konflikten afspejledes for eksempel i historien om den døbte Nathanael, der hoppede af til den reformerte kirke. Ifølge Zinzendorf skete det, fordi hans slemme herre 'havde sat ham i hovedet, at han kun var pietistisk døbt' – underforstået, at en pietistisk dåb ikke var fuldt gyldig, et tema der også genfindes andre steder i kilderne.<sup>120</sup>

Denne kontekst forklarer, hvorfor brevet blev skrevet – fordi herrnhuterne følte, at de blev modarbejdet af andre i Dansk Vestindien. Brevet indgik i en indberetning, som blev formuleret under Zinzendorfs besøg, og som missionærerne sendte til den danske konge, Christian VI, for at sikre støtte til missionen

---

og Oldendorp er i øvrigt fyldt med eksempler på, hvordan hjælperinstitutionen fungerede i praksis. Se tillige Sensbach, 2005 s. 94 ff.

- 119 Fra 1737 til 1759 blev 44 allerede døbte personer optaget i menigheden. Hovedparten var døbt af katolske præster, nogle få af dem i Afrika. UA R15Ba16b 'Kirchen Buch ...' s. 73. Missionærernes egne beskrivelser af forfølgelserne af dem bør man naturligvis være på vagt over for, men forskellige breve, klager og petitioner angående Brødremenigheden sendt til de danske myndigheder støtter indtrykket af, at mange europæere var imod missionærerne. RA VGK 185 'Dokumenter vedkommende de Mähriske Brødre på St. Thomas'. Sensbach, 2005 s. 101 f. indeholder en analyse af en del af konflikterne mellem missionærerne og dele af den europæiske befolkning på Sankt Thomas.
- 120 Nathanael: UA R15Ba2a nr. 3 'Diarium des sel. Jüngers an seine Reise nach Thomas zu Ende 1738 u Anfangs 1739', 31/1 1739. Om uenighederne se også UA R15Ba1-II nr. 2 'Zinzendorf an einen missvergnügten Freund in Europa' 26/2 1739. Se i øvrigt Sensbach, 2009 s. 184 f.; s. 193 ff. Om modsætningen mellem pietismen og andre kirkelige retninger: Bergmann, 1957, bd. I s. 176 ff., Bredsdorff, 2003 s. 49 ff.; Jarrick, 1987 s. 36 ff. Her er det nødvendigt at være opmærksom på, at Brødremenigheden fjernede sig længere og længere fra pietismen, i hvert fald i egen selvforståelse. I 1759 gjorde missionærerne for eksempel en del ud af at pointere deres egen retnings lutheranske og ikke pietistiske karakter. Oldendorp II s. 1578. Men det var netop nødvendigt for dem at pointere dette, fordi mange andre europæere ikke kunne skelne dem fra pietisterne, som Zinzendorf jo også oprindeligt var udsprunget af. Derfor er det rimeligt at kategorisere Brødremenigheden sammen med pietisterne som repræsentanter for den følelsesladede, inderlige, personlige kristendomsforståelse. Hele undersøgelsesperioden igennem ses det i kilderne, hvordan missionærerne gør en del ud af at opretholde et godt forhold til de lokale myndigheder. De besøger jævnligt de skiftende guvernører og sørger for, at disse kender til deres arbejde. Se diariet og løbende tekst i Oldendorp, for eksempel UA R15Bb14 nr. 25 'Diarium von St Crux, 1756, Januarii' s. 3; Oldendorp II s. 902.

fra højeste sted i Danmark. Ud over Madlenas brev til dronningen var der også et lignende brev fra alle de døbte (også Madlena) til kongen. Selv om kolonien indtil 1755 blev administreret af Vestindisk-Guineisk Kompagni, var kongen enevældig hersker over dobbeltmonarkiet Danmark-Norge med kolonier – og den øverste autoritet på øerne. Missionen var ikke officiel; missionærerne var ikke udsendt af den dansk-norske stat eller kongen. Men den var tolereret og accepteret. Kongens velvilje var altså ikke givet, men missionærerne håbede åbenbart at få sympati ved en henvendelse. En henvendelse til den pietistiske Christian VI og hans endnu mere pietistiske dronning, som tidligere havde været positive over for Brødremenigheden, blev således opfattet som en fornuftig vej at gå for de herrnhutiske missionærer i en situation, hvor de følte sig forfulgt.<sup>121</sup>

Det er rimeligt at formode, at missionærerne, der var meget opmærksomme på konfliktsituationen og derfor besluttede at henvende sig til kongehuset, også stod bag beslutningen om, at henvendelsen skulle indeholde breve fra afrocaribi-ere. Konteksten taget i betragtning er det heller ikke urimeligt at få den tanke, at Madlena ved skrivningen af brevet måske blot var et redskab i missionærernes hænder. Hvis man ser på andre beskrivelser af, hvordan afrocaribi-ere på denne tid fik skrevet breve, kan man ligefrem få mistanke om, at Madlena ikke nødvendigvis selv behøvede at have været involveret i formuleringen af brevet, selv om det var skrevet i hendes navn.

Det var ikke noget særsyn, at missionærerne skrev breve for de afrocaribiske medlemmer af menigheden. Det skete for eksempel for Anna, den første person, missionærerne kom i kontakt med ved deres ankomst til Sankt Thomas i 1732. Annas bror Anton, sommetider omtalt som Anton Ulrich, var ifølge de nærmest mytologiske beskrivelser af, hvordan Brødremenigheden begyndte missionen, årsagen til, at det blev Sankt Thomas, der blev den første missionsmark. Han havde mødt grev Zinzendorf i København (hvor Anton var med sin ejer) og var fulgt med til Herrnhut. På grund af Antons beklagelser over, hvor slemt det stod til med kristendommen blandt afrocaribi-erne i Dansk Vestindien, besluttede menigheden sig for at påbegynde mission. Beklagelserne udtryktes blandt andet i et brev til Zinzendorf.<sup>122</sup> Men Anton kom tilbage til København, og mens han var der, korresponderede han med sine søskende Anna og Abraham. Anna, som ikke kunne skrive, fik hjælp fra missionærerne til korrespondancen. I 1733 læste missionæren Leonhard Dober et brev fra Anton højt for hende og Abraham, og

---

121 Fra midten af 1730'erne begyndte Christian VI dog at være negativt stemt over for Brødremenigheden, men vekslede tilsyneladende lidt frem og tilbage i sin mening om den. I midten af 1740'erne udstedte han imidlertid flere forordninger, der forbød undersåtter at være i kontakt med Zinzendorf og Brødremenigheden. Alligevel synes missionsarbejdet ikke at være blevet påvirket. Bergmann, 1957 bd. I s. 193 ff.; Bredsdorff, 2003 især s. 32 ff.; s. 64; s. 76 f.; s. 91 ff.

122 UA R15Ba3 nr. 1 'Brief des Negers Anton Ulrich an Zinzendorf' 6/10 1731.



i 1735 skrev Friedrich Martin et brev fra Anna til Anton. Hun var ikke engang til stede, mens han gjorde det, men da brevet var færdigt, læste han det højt for hende, og hun godkendte indholdet.<sup>123</sup>

Da meget få afrocaribiere kunne skrive og læse, var missionærernes hjælpsomhed åbningen til nye muligheder. Men selv om Anna godkendte indholdet i brevet, som blev skrevet i hendes navn, er det måske ikke så sandsynligt, at det har udtrykt hendes inderste og mest personlige følelser. Madlenas brev har måske været endnu mindre personligt, da hun optrådte som repræsentant for en stor gruppe mennesker i en henvendelse til en dronning, der både geografisk og socialt var langt, langt væk. Indikerer dette, at brevet ikke indeholder Madlenas ord – at det måske bare var formuleret af en missionær og efterfølgende godkendt af Madlena som noget, hun kunne stå inde for, på samme måde, som Annas brev blev skrevet?

Selv om en væsentlig pointe i hele denne afhandling er afrocaribieres mulighed for selv at have indflydelse på deres liv, og selv om Sensbach overbevisende har vist, hvordan afrocaribiere reelt havde handlemuligheder og valg at tage, som kunne påvirke deres egne liv, så var afrocaribiere og europæere i Dansk Vestindien på ingen måde ligestillede.<sup>124</sup> Missionærer og proselytter var i en ulige magtsituation, ikke mindst når der var tale om en henvendelse til den danske dronning, som var den ultimative modsætning til en afrocaribisk slave i Vestindien. På dette tidspunkt kunne man normalt ikke forestille sig en afrocaribier henvende sig direkte til konge eller dronning. De protestantiske missionærer var derimod rundet af en kultur, hvor almindelige borgeres henvendelser til fyrster i form af såkaldte 'supplikker' ikke var et særsyn.<sup>125</sup> Og da de stadig på dette tidspunkt var ret nye i vestindisk sammenhæng, har det ganske givet for dem været naturligt også at inddrage proselytterne i en sådan tradition. Indholdet i brevet underbygger da også, at det er formuleret af Madlena: de personlige forhold, livet i Afrika, livet i Caribien, peger på en personlig vinkel. De bærer præg af at være oplevede og ikke betragtninger formuleret af europæere. Det indtryk består, selv når man tager i betragtning, at initiativet til at skrive brevet sikkert kom fra missionærerne og Zinzendorf.

Det vigtigste tegn på, at brevet er formuleret af Madlena, er imidlertid, at det i alle eksisterende versioner, tre kladder i arkivet i Herrnhut og den endelige version i Rigsarkivet i København, ud over den hollandsk-kreolske tekst, som ligger til grund for min oversættelse, indeholder en version af brevet på et afrikansk sprog af gbe-familien. De hollandsk-kreolske ord var formodentlig ikke Madlenas, men

123 UA R15Ba2b nr. 2 'Diarium von Leonhard Dober' 14/5 1733'. UA R15Ba2b nr. 8 'Tagebuch Friedrich Martin' 10/4 1735. Andre situationer, hvor missionærerne skriver breve for afrocaribiere: UA R15Bb14 nr. 25 'Diarium von St Crux, 1756, Januarii' 16/1: En kvindelig missionær skriver brev for den frie afrocaribier Caritas til nogle slægtninge på Antigua.

124 Sensbach, 2005.

125 Den første direkte henvendelse fra afrocaribiere til den danske konge, jeg har fundet omtale af, er de frifarvedes anmodning om bedre forhold i 1816. Se Hall, 1992 s. 169 ff. Om supplikker: Bregnsbo, 1997.

ser ud til at være en oversat version af hendes ord, som var formuleret på hendes eget sprog. Gbe-sprogene, som er nært beslægtede, men dog forskellige, var (og er) hjemmehørende i den del af Beninbugten, der i dag er det sydøstlige Ghana, det sydlige Togo og det sydvestlige Benin.<sup>126</sup> I den endelige version af brevet, som det findes i Kirkeinspektionskollegiets brev i Rigsarkivet i København, og i den sidste kladdeversion i arkivet i Herrnhut (der har samme ordlyd og opsætning) er gbe-teksten skrevet på den ene side af papiret og den hollandsk-kreolske tekst på bagsiden (i de to første versioner i Unitätsarchiv der Evangelischen Brüder-Unität er begge versioner skrevet på samme side). En note på den tredje kladdeversion siger i oversættelse fra tysk: 'Den kvindelige ældste i negermenigheden på Sankt Thomas skrev til dronningen af Danmark, an. 1739.' Over den hollandsk-kreolsk tekst står der: 'Oversat til kreolsk'. Alt tyder altså på, at de to tekster er forbundet, og at gbe-teksten er originalen.<sup>127</sup>

Neacadda  
 fabe mij le äega Tome minge triker  
 ma  
 mi wago vottomé. Gewoma diki'  
 na mangi Brikü.  
 Ariba malle na ma do wi tu ma  
 gäni na mi. quaffi minge wto dy a  
 Wo Du.  
 Gowo maja powo Du. Loppo tafi.  
 Ma meyi diki bowo en. mille diki  
 mige.  
 Meacadda nadak te no vo Du Mai  
 e na dak bera brikü daffi fala  
 Marturus na doch na mi naffe'  
 na mi ange wo Du.  
 na coffe de tami, Demiké De Batoé  
 Man te.  
 Maume aquija' ne a cadda  
 Minzu Gronu  
 en ho. mi poppo'  
 Dama.

Groote Koninginne!  
 Die heb mi a wes na Loppo op Africa, van  
 mi aduit die Heer Man, mi komo na blana  
 land, mi no will ga dien de Heere. Mi no  
 ha di grond vor te dien die Heere. La fa  
 as feli wil, maas so de prouwe eerste Broeders  
 en Susters wil dien de Heer Jhesu, so moet ziele  
 doen, as se bin maon wolk. De Neacadda  
 belyu, zij maet Bedde de Heere Jhesu voor ons,  
 en bedt ook A. Nika, voor la Jan Bras Man  
 tenus pick de Heere woort, voor ons moe  
 tere voor kenn de Heere, en voor Dooz ons  
 Neger, op Naam Des Vaders, zons en Heilig  
 Geest. Die heer bewaart kinder, en seggene  
 Susters, zons en Dochters, en heel familie, en  
 mi sal die den Heer Jhesu voor kinder  
 Op naam van over  
 Terekendst en Vijffig Negerken  
 Spouwen, die Heer Heere Jhesu  
 beuimenen  
 Geshreuen door  
 Marotta  
 Madlena  
 van Loppo ligt Africa.

Madlenas brev. Gbe-teksten til venstre og den hollandsk-kreolske version til højre. Rigsarkivet.

126 Gbe-sprogene er en overordnet gruppe inden for Kwa-sprogfamilien: Se 'Ethnologue. Languages of the World', Lewis, 2009, web-versionen: [http://www.ethnologue.com/show\\_family.asp?subid=311-16](http://www.ethnologue.com/show_family.asp?subid=311-16). Tidligere kaldte man ofte den kategori, der i dag betegnes som gbe, for ewe. Se Law, 2005 s. 247.

127 UA R15Ba3 nr. 61 'Schreiben von 250 Negeren an der Königin' og RA Kirkeinspektionskollegiet, F4-6-3. sag nr. 140. Hvem der fysisk har nedskrevet teksten, vides ikke, med undtagelse af den ene kladdeversion i UA, som van Rossem og van der Voort mener kan være skrevet af Madlenas søn, Mingo, hvilket kunne tyde på, at Madlena har dikteret indholdet. Van Rossem og van der Voort, 1996 s. 70. Herom se i øvrigt s. 114.

Ved at sammenligne indholdet i de to tekster burde man kunne be- eller afkræfte den teori. Desværre er det ikke muligt at lave en sådan sammenligning i detaljen, da den gbe-sprogede version er nærmest uforståelig. Årsagen er formodentlig, at det har været svært at transskribere tale på et sprog, som intet skriftsprog havde, og som nedskriveren måske dårligt nok selv talte.<sup>128</sup> Men forskellige lingvister har, uafhængigt af hinanden, bekræftet, at der er tegn i teksten, der peger på et sprog af gbe-gruppen.<sup>129</sup> Ud fra disse tegn, som blot er nogle enkelte ord, kan man lave koblingen til gbe, og altså dermed til Beninbugten. Blandt andet optræder ordet 'Mau', ligesom det gør i den hollandsk-kreolske version. Mau er formodentlig synonymt med en guddom hjemmehørende i det område, Madlena her henviser til, nemlig Mawu-Liisa, som er en dualistisk øverste skabergud, himmelens gudinde og gud, som siges at have sin oprindelse i Adja-Tado, ligeledes beliggende i Beninbugten. Mawu-Liisa forbindes ofte især med Dahomey, det magtfulde kongerige, som underlagde sig det meste af Beninbugten i 1720'erne, hvilket vil sige efter Madlena havde forladt Afrika. Erobringen styrkede formodentlig spredningen af troen på Mawu-Liisa i området, men guddommen hørte altså til også uden for Dahomey før dette riges storhedstid. For eksempel nævnes Mawu allerede i 1680'erne i kystriget Ouidah.<sup>130</sup> Således er det ikke usandsynligt, at en person fra Popo, et andet af kystrigerne, selv inden Dahomeys erobring har troet på Mawu som en øverste gud. Det er altså ikke blot sproglige, men også kulturelle tegn, der peger i retning af, at brevet er formuleret af en person fra dette område.

De sproglige og kulturelle tegn understøtter således, at Madlena, som ifølge brevet var født i Popo, der ligger i gbeområdet i Beninbugten, selv har forfattet brevet, hvilket yderligere bestyrkes af, at indholdet afspejler hendes liv og oplevelser i Afrika og som nyankommet i Vestindien.<sup>131</sup>

128 Oldendorp bemærker, hvor svært det kan være, da han skal give eksempler på forskellige afrikanske sprog. Oldendorp I s. 456.

129 Jeg har konsulteret Dr. James Essegbey, assistant professor ved University of Florida, som er lingvist med speciale i gbe. Han har bekræftet, at teksten indeholder ord, der peger på, at der er tale om et gbe-sprog. Et ord, der optræder i teksten, 'Gnonu', kunne være en fejlskrivning af NyOnu, som betyder kvinde. Hele teksten på gbe er trykt i: van Rossem og van der Voort, 1996 s. 71. Om gbe, se ligeledes: Sensbach, 2005 s. 144 ff., herunder s. 146, note 20; Middleton, 1997, bd. 2 s. 509 ff. På Det Kongelige Bibliotek i København findes i øvrigt to bibelske tekster udgivet på 'Popo-sprog' af 'British and Foreign Bible Society' i 1890 og 1895: Paulus, 1890 og 'Owé Tintan Mosisi ...', 1895.

130 Law, 1991 s. 111; Law, 2004 s. 90; Armstrong, 1989 s. 30; Barnes og Ben-Amos, 1989 s. 49 f. Jeg har valgt at følge Robin Law og bruge den franske stavemåde for Ouidah, som også bruges i nutidens Benin. På engelsk bruger man i mange tilfælde stavemåden Whydah.

131 Jf. Sensbach, 2005 s. 145.

## Fra 'hedninge' til 'afrikanere', 'bussaler' og 'kreoler' – begyndende forståelse af forskellighed

Når man således kan sige med ret stor sikkerhed, at Madlena må have været forfatter til brevet, bliver hendes udtalelse om, at hun kom fra Popo, pludselig utrolig interessant. For når hun i brevet flere steder fremhævede sin tilknytning til et specifikt sted i Afrika, betød det så, at hun på dette tidspunkt, længe efter hun var kommet til Caribien, opfattede den tilknytning som væsentlig for hendes selvidentifikation? Og betød hendes tilknytningsfølelse, at man på et mere generelt plan kan sige, at en sådan forbindelse har været vigtig for afrikanskfødte mennesker i Dansk Vestindien?

Et væsentligt argument for at tillægge hendes henvisning til Popo stor vægt er naturligvis, at hun må anses for at være forfatteren til det. Men brevet tegner sammen med andre kilder fra perioden et billede af, at hele ideen om at tale om specifikke oprindelser i Afrika udsprang af afrocaribieres måde at definere sig selv på. Dermed kan man argumentere imod de indvendinger mod, at afroamerikanere i det 18. århundrede relaterede sig til etniske grupperinger, der henviste til Afrika, som fokuserer på, at sådanne kategoriseringer snarere udsprang af europæeres trang til at kategorisere og til at se alt i nationale termer, der gav mening for dem selv i Europa, en indvending, som blandt andre Olwig har fremført.<sup>132</sup>

Ved at se nært på kilderne fra missionen på Sankt Thomas fra 1730'erne kan man nemlig sandsynliggøre, at det først var efter længere tids kendskab til afrocaribiere, da gruppen tilknyttet menigheden voksede, og ikke mindst i forbindelse med Madlenas mulighed for at beskrive sig selv og sit liv fra sin egen synsvinkel, at missionærerne begyndte at blive opmærksomme på, at der var forskelle internt i den afrocaribiske gruppe, og tillægge det så stor betydning, at forskellighederne blev registreret i kilderne.

Før Madlena formulerede sin henvendelse til den danske dronning, havde missionærerne i Dansk Vestindien, så vidt jeg har kunnet konstatere i de konsulterede kilder, aldrig omtalt en afrocaribiens nation, fødested eller andre særkender, som kunne henvise til en sådan snæver opdeling af afrikanskfødte mennesker i underkategorier.<sup>133</sup> Kun opdelingen mellem afrikanskfødte og vestindiskfødte

132 Olwig, 1995 s. 27.

133 Dette er naturligvis sagt med et lille forbehold, da man aldrig ved, hvilke kilder der er gået tabt eller ligger ulogiske steder i arkiverne. Heller ikke i mødet med Madlena i 1736, hvor G.A. Spangenberg, en af de ledende skikkelser i menigheden i Europa, under et besøg på Sankt Thomas førte lange samtaler med hende om hendes religion og liv i Afrika, er hendes etniske tilhør nævnt. UA R15Ba2a nr. 1 'Eine Historisches Nachricht von der Arbeit der Brüder unter den Heiden in St. Thomas u. Crux' og R15Ba17 nr. 23 'Extract aus Spangenbergs Diario' og nr. 24 'Nachricht von einigen in St. Thomas erweckten Negern ...'. Her har Oldendorp i sin gengivelse tilføjet, at hun var 'papaa'. Oldendorp II s. 172, men gengiver

(kreoler) og nogle få omtaler, der henviser til afrocaribisk kultur som havende rod i Afrika, indikerer, at missionærerne var opmærksomme på, at der kunne være forskel på vestindisk- og afrikanskfødte mennesker, en opdeling, det også tager lidt tid for dem at begynde at lægge vægt på. Men en underopdeling i afrikanske nationer optræder ikke.

Til at begynde med omtales afrocaribiere altid som negre, negerinder, mohrer, mohrinder eller hedninger, betegnelser der optræder i samme betydning. For eksempel kunne missionæren Friedrich Martin omtale 'de døbte hedninger', hvor hedninger således ikke handlede om religion, men om oprindelse.<sup>134</sup> Alle udtrykkene levede naturligvis videre hele den koloniale periode igennem, men fik efterhånden mere forskelligartede betydninger, mens de i begyndelsen hos missionærerne ikke blev suppleret med underopdelinger, hvorfor brugen af dem tegner billedet af et syn på afrocaribiere som en unuanceret gruppe af mennesker defineret af race. Det fremstår, som om valget af ord ikke var betydningsfuldt, fordi en neger naturligt var det samme som en hedning, og omvendt, i missionærernes opfattelse af den dansk-vestindiske befolkning. Det afrikanske som unuanceret kategori afspejles for eksempel i en beskrivelse fra 1733 af en mand, der er glad for 'guineiske' sange, men hvor det ikke engang er et væsentligt element i historien, hvorvidt han faktisk er afrikaner eller ikke.<sup>135</sup> Alle hedenske negre havde automatisk en forbindelse til Afrika i missionærernes øjne.

Missionærerne vidste naturligvis godt, at der var forskel på, hvor folk var født. Men pointen her er, at de i begyndelsen af 1730'erne, de første år efter missionens begyndelse, ikke lader til at have tillagt det betydning i forhold til deres eget arbejde. Når det gjaldt om at modtage kristendommen, blev alle ikke-kristne anset for at være lige trængende, og det var det, missionærernes tilstedeværelse i Dansk Vestindien handlede om. Men lige så langsomt begyndte det at gå op for dem, at forskellen *havde* betydning. Den første skelnen, de begyndte at gøre, var mellem personer født i Afrika og personer født i Caribien, kreoler. Til at begynde med blev der lagt mærke til forskellene af praktiske årsager, som ikke handlede om, at kulturelle forskelligheder blev anset for at være væsentlige for selve omvendelsesprocessen. Den første gang missionærerne selv aktivt henviser til en forskel mellem afrikanere og kreoler, handlede det om økonomi.

I sommeren 1734 købte missionærerne 12 personer, som skulle arbejde på Det Vestindisk-Guineiske Kompagnis plantage på Sankt Croix, den der havde nav-

---

ellers tro mod Spangenberg's original detaljerne fra samtalerne med hende. For manglende omtale af etniciteter (blandt andre): UA R15Ba2b nr. 1a 'Diarium, David Nitschmann 5/10 1732-24/7 1733'; nr. 2 'Diarium von Leonhard Dober'; nr. 3a 'Diarium, Tobias Leupold 11/7-14/9 1734' og 3b 'Diarium von Spezial- u. Geral-Umständen, Tobias Leupold 8/8-19/8 1734'; nr. 5 'Diarium, Gottlieb Kretschmer 13/8 1735-8/4 1736'.

134 UA R15Bb3 nr. 13 'Friedrich Martins auf St. Thomas Diarium, 1745, November'.

135 UA R15Ba2b nr. 1a 'Diarium, David Nitschmann 5/10 1732-24/7 1733' s. 9. 'Guineisk' betyder i denne sammenhæng 'afrikansk'.

net 'La Grande Princesse', og som ofte omtales som 'Prinsessen'.<sup>136</sup> Sankt Croix var da lige blevet overtaget af Danmark fra Frankrig. Nogle af missionærerne skulle fungere som opsynsmænd på plantagen og skulle derfor også stå for at skaffe arbejdskraften. I dagbøgerne er det beskrevet, hvordan missionærerne gik til Det Vestindisk-Guineiske Kompagnis sukkerplantage på Sankt Thomas for at udvælge et antal slaver, og vel at mærke er det ordet slaver, der bliver brugt til at beskrive disse mennesker. De valgte 12 voksne, en af dem med et spædbarn, og gav dem navne, tobak, piber og tøj. Det er tilmed beskrevet, hvordan den før omtalte Anna, der jo allerede var godt i gang med at omvende sig og ofte var i kontakt med missionærerne, talte med disse mennesker. Det er altså en historie med mange detaljer. Men der står ikke noget om, hvorvidt disse nyindkøbte mennesker lige var ankommet fra Afrika, født i Vestindien, eller var afrikanere, som allerede var indsocialiserede i slavesamfundet.<sup>137</sup>

Men Oldendorp omtaler dem som 'bussaler' i sin genfortælling af historien.<sup>138</sup> Bussaler var betegnelsen for slaver, der endnu ikke var socialt og arbejdsmæssigt indsocialiseret i slavesamfundet, hvilket betød, at de som regel var relativt nyankomne, om end man i enkelte tilfælde kan opleve, at personer, der havde været i kolonien i længere tid, også blev kaldt bussaler.<sup>139</sup> Afrikanskfødte var de dog altid. Den oplysning har han formodentlig fra et brev, som missionæren Leonhard Dober skrev til kammerherre von Plessen, direktøren for kompagniet. Bussaler var, fremgår det af brevet, billigere end kreoler, og derfor kom den oplysning med i brevet, hvor han redegjorde for økonomien i projektet.<sup>140</sup> Men det er altså i denne sammenhæng kun spørgsmålet om penge, der får den oplysning frem. Missionærerne syntes åbenbart ikke, at det var væsentligt i dagbøgerne, hvis informationer var møntet på medlemmer af Brødremenigheden, for hvem missionen var i centrum, at bemærke, at slaverne var bussaler i forhold til kulturelle overvejelser, selv om det ville kunne have betydning i forhold til deres egentlige projekt – den kristne mission. Og det på trods af, at de jo her fik 12 mennesker, som de i kraft af deres opsynsmandsfunktion skulle tilbringe tid sammen med hver dag, og at de derfor ville være oplagte mulige proselytter.

Et af de få steder, hvor forskellen på afrikansk og kreolsk får en kulturel dimension, er i en omtale af en samtale med Abraham, Annas bror, hvor det tydeligt er en afrocaribiers synsvinkel, der ligger til grund for den detaljerede skelnen. Den 1. maj 1733 talte Abraham med missionæren Leonhard Dober. Han fortalte om, hvordan 'guineiske mohrer' tilbad slanger som Gud, og at de, som tilbad slanger, gerne sagde, at de havde Gud i hovedet. Han fortalte også, at de talte på guineisk

136 Bro-Jørgensen, 1966 s. 245.

137 UA R15Ba2b nr. 3a 'Diarium, Tobias Leupold 11/7-14/9 1734' s. 10.

138 Oldendorp II s. 108.

139 Oldendorp II s. 895; s. 1703.

140 UA R15Ba13 nr. 2 'Leonhard Dober til kammerherre von Plessen, 1734'.

og lavede forskellige miner som led i tilbedelsen. Han havde selv set det og var blevet bange og løbet væk. Til sidste fortalte han videre om forskellige religiøse ritualer.<sup>141</sup> Abraham, der angiveligt selv var født i Vestindien (hans baggrund vil blive diskuteret indgående senere i dette kapitel), lægger i sin fortælling tydeligt afstand til de afrikanskfødte afrocaribiere. Ud over at de er blevet omtalt af ham på en eller anden måde, så missionærerne har beskrevet dem som guineiske i deres genfortælling af Abrahams historie, så viser han også, at han ikke hører til dem, ved at fortælle, at han er bange for deres hedenske ritualer. Sammenkædningen mellem hedenskab og det afrikanske lever også i Abrahams fortælling, men samtidig er det også ham, der over for missionærerne skaber en forestilling om, at der altså kan være en væsentlig forskel mellem folk, alt efter i hvilken verdensdel de er født. Abraham fortæller indirekte missionærerne, at forskellen mellem afrikanere og kreoler er kulturel. Og det kan være, at han således har været med til at grundlægge en ide hos missionærerne om, at der kunne være kulturelle forskelle mellem afrocaribiere, også inden for den gruppe, som ikke var døbt.

Der er altså nogle få tegn på, at forskellen mellem afrikansk- og vestindiskfødte mennesker kunne blive fremhævet som væsentlig, men det eneste sted, hvor det virkelig får en kulturel dimension, er hos en vestindiskfødt afrocaribier, der forsøger at distancere sig fra afrikanskfødte mennesker. Samtidig er der overhovedet intet, der tyder på, at missionærerne på dette tidspunkt havde øje for, at det oven i købet kunne have betydning, hvor i Afrika en person var født. Det til trods for, at der i november 1733 udbrød et stort slaveoprør på Sankt Jan, som varede indtil maj 1734, hvor en stor gruppe oprørere holdt øen under deres kommando i en lang periode og siden gemte sig i vildnisset, indtil de til dels blev nedkæmpet, dels begik kollektivt selvmord. Dette oprør blev, mens det stod på, beskrevet som et 'amina'-oprør og således opfattet som et oprør fra en bestemt etnisk gruppe. Oprøret satte hele kolonien på den anden ende og skabte stor skræk hos europæerne. Samtidig med at missionærerne knap skelnede mellem afrikanere og kreoler, var tidens store samtaleemne altså, at en enkelt etnisk gruppe havde gjort oprør og i lang tid så ud til at have succes med det.<sup>142</sup>

Des mere tydeligt fremstår det, at missionærerne simpelthen ikke anså eventuelle forskelligheder som vigtige for deres sag. En hedning var en hedning, og det var det eneste, der var vigtigt at være opmærksom på. Sensbach har formuleret herrnhuternes manglende behov for at klassificere mennesker i forhold til race eller i videnskabelige kategorier som udtryk for deres entydige fokus på omven-

141 UA R15Ba2b nr. 2: 'Diarium von Leonhard Dober 16/4 1733-6/2 1734' s. 4. Oldendorp II s. 65.

142 Greene, 1994; Petersen, 1988; Caron og Highfield, 1981; Kea, 1996; Pannet, 1984. Korrespondance i forbindelse med oprøret findes i følgende arkivgrupper: RA VGK 99 'Breve og Dokumenter for Vestindien'; 516 'Ordre-, brev- og plakatbøger for St. Thomas og St. Jan'; 517 'Diverse brevkopibøger for St. Thomas'. Yderligere diskussion af oprøret, se s. 128 ff.

delse, og at deres eneste interesse derfor var at finde 'the spiritual essence underneath the outer shell'.<sup>143</sup> Men det står i skærende kontrast til, at det i juni 1750 blev besluttet, at man i missionen for fremtiden skulle registrere, hvilken nation hver af de døbte tilhørte; ifølge Oldendorp fordi der i Guinea var så ualmindeligt mange forskellige nationer. Og fra 1750 begynder der i kilderne faktisk at være fokus på at registrere forskellen mellem de afrikanske folk og deres forskellige kulturer, samtidig med at man begynder at optegne, hvor hvert enkelt medlem af menigheden var født.<sup>144</sup>

Hvad var det, der skete i de 16 år fra 1734, hvor de fleste af de ovennævnte citater stammer fra, til 1750? Missionærene kom i den periode til at kende mange afrocaribiere bedre. De døbte til og med maj 1750 457 mennesker på Sankt Thomas, 20 på Sankt Jan og 26 på Sankt Croix. Kun 31 personer blev døbt før 1740, så det var altså i 1740'erne, at der rigtig kom gang i missionen.<sup>145</sup> Samtidig voksede andre missionsmarker frem, og Brødremenigheden fik en voksende selvforståelse af at være den menighed, der skulle levendegøre Kristi bud om at gå ud og gøre alverdens folkeslag til hans.<sup>146</sup> Den tankegang afspejles i billedet 'De første frugter', 'Erstlingsbild', der findes i flere versioner og var malet af Johann Valentin Haidt. De mange kopier hang rundt omkring i forskellige menigheder. Blandt andet hang der et i missionæren Georg Webers stue på Sankt Thomas.<sup>147</sup> På billedet ser man de første døbte fra hver af missionsmenighederne, og det illustrerer således den verdensomspændende mission, der førte alverdens folkeslag sammen omkring Frelseren.

---

143 Sensbach, 2007 s. 229.

144 Beslutningen: Oldendorp II s. 856. Jeg har forsøgt at finde beslutningen i arkivalierne. Der er desværre et hul i dagbøgerne fra den 19. juli til den 7. september, hvilket meget vel kunne være tidspunktet, hvor den er taget. UA R15Bb4, nr. 1 og nr. 2 'Diarien von St. Thomas' 1/3-18/7 1750, 8/9-22/11 1750 og 23/11 1750-28/2 1751; MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...'. Denne liste er også en af dem, hvori der er registreret etnisk tilhørsforhold (for menighedsmedlemmer fra Sankt Thomas). Andre er: MA Catalogues etc. nr. 2 'Catalogus unsere getauften Neger-Geschwister in St. Thomas, Crux und Jan' og for Sankt Croix' vedkommende MA EWI 3: C.19.1 'Kirchenbuch, Neger' og C.19.2 'Kirchenbuch, Negerinnen', som registrerer døbte i Friedensthal-menigheden. Dertil kommer Nathanael Seidels visitationsrapport fra 1753: UA R15Ba18 nr. 1,1 'Relation ...'. Den generelle interesse for hver nations særkende fra ca. 1750 og frem kommer også til udtryk i en udateret liste over forskellige nationer, som dog tidligst kan være skrevet i 1749, da der henvises til personer døbt i dette år: UA R15Ba27 nr. 9 'Character einiger Nationen der Schwarzen'. Interessen ses også generelt i Oldendorps værk.

145 Baseret på kirkebogen UA R15Ba16b 'Kirchen Buch ...'.

146 Peucker, 2007 s. 12 f. Missionens omfang: Beck, 1981.

147 Oldendorp II s. 1206. Peucker, 2007 s. 23.





### De første frugter.

J.V. Haidts 'Erstlingsbild' – 'De første frugter'. Den tidligste version fra 1747, som i dag findes i menigheden i Zeist i Holland. Den bagerste af de to ens klædte små drenge i midten skal forestille Josua (Oly Carmel), se s. 65.

Fascinationen af at nå så mange folkeslag som muligt spiller fint sammen med ideen om at lægge mærke til, at et folk, man hidtil havde set som et enkelt, nu kunne ses som flere folk.

At det tog noget tid for missionærerne at begynde at forstå de mennesker, de arbejdede med i Dansk Vestindien, hænger også sammen med, at de første missionærer kom til Dansk Vestindien uden de store forkundskaber eller viden om, hvordan forholdene var i en sådan amerikansk koloni. Efter sigende havde de oprindeligt forestillet sig, at de kunne lade sig gøre til slaver for at komme tæt på de udøbte, og i det hele taget er det centralt, at Brødre menighedens medlemmer på dette tidspunkt hovedsagelig var håndværkere, der altså ikke havde studeret og læst en masse bøger om alt muligt andet end religiøse spørgsmål. Dette står i modsætning til f.eks. Oldendorp, som flittigt henviser til den eksisterende litteratur og altså fremstår som en lærd mand. De to første missionærer, David Nitschmann og Leonhard Dober, var henholdsvis tømrer og pottemager.<sup>148</sup>

148 Om begyndelsen af missionen og de to missionærer se diverse breve og beretninger i UA R15Ba9; Oldendorp II s. 22 ff. Dobers 'Lebenslauf' i Kröger, 2006 s. 13. *Lebenslauf* er i herrnhutisk terminologi en levnedsbetegnelse, som læses op ved begravelsen af en afdød. De er sommetider forfattet af personen selv, sommetider af andre. Peucker, 2000 s. 37. Oldendorps henvisninger: Oldendorp I s. 63; s. 287; s. 450.

Men som sagt var det, der først og fremmest var sket, formodentlig, at missionærerne havde lært flere og flere afrocaribiere at kende, og at de var begyndt at lytte til, hvordan de omtalte sig selv og andre afrocaribiere, og hvordan de kategoriserede sig selv og hinanden.

Et yderligere tegn på, at de europæiske medlemmer af menigheden faktisk blev påvirket af afrikanske forestillinger om forskellighed, er historien om drengen Carmel. Han blev købt på Sankt Thomas den 6. juli 1734 af missionærerne. En af dem, Tobias Leopold, beskrev i et brev til grev Zinzendorf, at den lille dreng var 'en af dem, der er kommet netop i dette år', det vil altså i vestindisk sammenhæng sige en bussal. Han skriver samme sted, at Carmel hverken havde far eller mor, hvilket jo understøtter den information. Drengen var ifølge Leopold 8 eller 9 år gammel. Han bliver løbende nævnt i kilderne indtil begyndelsen af august, hvor han og Leopold gik om bord på et skib, der skulle bringe dem tilbage til Europa. Carmel blev i Tyskland døbt Josua og døde i Herrnhut i 1736. Den lille dreng blev således i løbet af blot 2 år tvunget ud på en rejse fra Afrika over Caribien til Europa og endte her sit meget korte liv.<sup>149</sup>

Men hos Oldendorp er der oplysninger, som tydeligvis ikke kommer fra dagbøgerne. Han skriver, at Carmel egentlig hed Oly, at han var loango (Loango var en statsdannelse nord for Kongoriget i det vestlige Centralafrika), og at han i den samme nedslagtning, hvor han var blevet taget til fange og sendt til Caribien, havde mistet sin bror og far.<sup>150</sup> Oldendorp har endnu en gang trukket på andre kilder end dagbøgerne. Da Josua jo endte sine dage i Herrnhut, kom han til at indgå i historierne derfra. For den europæiske menighed var han et af de første håndgribelige eksempler på, at sorte mennesker kunne omvende sig, og han opnåede mytologisk status på samme måde som de andre 'første frugter' som for eksempel Anna. Han var nemlig den første person af afrikansk afstamning, der blev døbt i menigheden i Europa. Det skaffede ham en plads i billedet af de første frugter.<sup>151</sup>

Og det er netop i en tekst fra 1847 til dette billede, at man får fornemmelsen af, hvor denne information kommer fra. I billedteksten står nøjagtigt de samme oplysninger som hos Oldendorp, og de krediteres Zinzendorf. Desuden tilføjes det, at Zinzendorf skriver om loangoer, at de 'fra naturen er venlige og gode mennesker i forhold til deres art; en anden, en Acra-mohr, som er så grumme dyr, er hans kammerat i Herrnhut, hvorfor man siger om dem: 'ulv og lam bor

149 UA R15Ba13 nr. 3 'Leonhard Dober an Zinzendorf, 1734' s. 4; R15Ba2b nr. 3a 'Diarium, Tobias Leupold 11/7-14/9 1734' s. 3; s. 14; nr. 3b 'Diarium von Spezial- u. Geral-Umständen, Tobias Leupold 8/8-19/8 1734' s. 11; Kröger, 2006 s. 109; Oldendorp II s. 140 f. Josuas gravsten kan stadig ses i Herrnhut på gudsageren, dvs. Brødremenighedens kirkegård.

150 Oldendorp I s. 110.

151 Om ikke-europæiske herrnhutere i de tyske menigheder: Peucker, 2007.

sammen.<sup>152</sup> Den acra, der henvises til, er uden tvivl Christian Protten, som var født på Guldkysten ved det danske fort Christiansborg som søn af et kvindeligt medlem af en lokal kongefamilie og en dansk far. Han kom til Danmark som dreng for at gå i skole og kom i København 1735 i kontakt med Zinzendorf, hvilket samme år førte ham til Herrnhut.<sup>153</sup>

Måske har tilstedeværelsen af to afrikanere fra forskellige steder i Afrika været med til at bane vejen for en forståelse af, at alle afrikanere ikke bare var ét? Måske har Protten, der senere skulle udgive ordbøger om ga- og fanti-sprogene, været en aktiv kraft i forhold til at lægge vægt på forskellighederne. Men den noget negative klang i Zinzendorfs beskrivelse af acraer tyder dog også på, at hans egen opfattelse af Protten har spillet ind. Der var imellem dem mange kontroverser, og Protten var ikke altid lige populær hos greven.<sup>154</sup> Måske har modsætningen mellem den stille dreng med hang til gråd, Josua, og den voksne mand med markante meninger, Protten, givet Zinzendorf det indtryk, at de hver for sig repræsenterede deres nations natur? Samtidig har Josua sikkert fortalt sin personlige historie i Herrnhut, og den er så gået ind i den almindelige viden om ham i Brødremenigheds-sammenhæng. Man kan heller ikke udelukke, at kendskabet til Protten og Josua kan have været med til i 1736 at bane vejen for Spangenberg's lydørhed over for Marotta/Madlenas fokusering på sin popo-identitet og hos missionærene generelt i 1739, hvor også Zinzendorf var på besøg på øen.

Denne atlantiske forbindelse, hvor noget, der var sket i Europa, også kan have haft indflydelse på, hvad missionærene åbnede øjnene for i Caribien, giver en ekstra dimension til forståelsen af, hvordan ideer og forestillinger bevægede sig på kryds og tværs i 1700-tallets verden. Det rækker imidlertid ikke ved, at det er i forbindelse med nogle meget specifikke og i høj grad markante personligheder – den ældste, Madlena, den første frugt, Josua, og den uddannede afrikaner af

152 Teksten er gengivet i Kröger, 2006 s. 106 ff. Jeg har forsøgt at finde tegn på, at informationen om Carmels etnicitet optrådte i kilderne fra hans samtid i Herrnhut. Imidlertid er kirkebogen fra første halvdel af 1700-tallet ifølge arkivleder Dr. Rüdiger Kröger gået tabt, da den blev omskrevet i 1760'erne, fordi man da mente, at den gamle version indeholdt for mange mærkelige udtryk fra grev Zinzendorfs tid. Zinzendorfs florumvundne sprogbrug var velkendt. Jeg har sammen med Kröger ved arkivbesøg i 2007 undersøgt alle senere, eksisterende kirkebøger fra menigheden i Herrnhut for, om der skulle være information om Carmels etnicitet. Det eneste sted, informationen om, at han skulle være 'loango', optræder, er i en håndskreven vejledning til gravfortegnelsen over gudsageren i Herrnhut fra 1822: UA R1121315 35 s. 19, nr. 188. Der er dermed stor sandsynlighed for, at det citerede stykke fra Zinzendorf burde stamme fra andre af dennes skrifter. De er imidlertid uhyre omfattende, og det er ikke lykkedes mig at finde ud af, hvor han skriver dette. Jeg har set efter i 'Büdingische Sammlung', 1740-1745 Stk 1-6, og de i øvrigt citerede kilder i denne afhandling – men uden held. Jeg ser imidlertid ingen særlig grund til at betvivle, at han har gengivet denne information, når billedteksten angiver, at det er hans ord. Peucker angiver også, med henvisning til Oldendorp, at Josua var loango. Peucker, 2007 s. 29.

153 Sensbach, 2005 s. 167.

154 Sensbach, 2005 s. 169.

blandet herkomst, Christian Protten – at bevidstheden om forskellighed mellem afrikanere dukker op i Brødremenighedens kilder. Og det er tilfælde, hvor man får fornemmelsen af, at det er afrikanernes egne synsvinkler, som synes at ligge til grund for, at sådanne forskelligheder træder frem. Det forhold kommer stærkest til udtryk i Madlenas brev på hendes eget sprog, hvor Popo er et ord, der optræder flere gange.

Der er altså noget, der tyder på, at det var afrikanerne selv, der formidlede den synsvinkel til missionærerne, at forskellighed var væsentlig. Og langsomt gik det op for missionærerne, at den faktisk havde så meget betydning, så de anså det for relevant at forholde sig til den over en bred kam og registrere alle deres proselytter i afrikanske, etniske termer. Det var ved at lytte til afrikanere og afrocaribiære, at missionærerne begyndte at forstå dem. Og fordi de lyttede til dem, kan vi i dag få indblik i, hvordan afrikanere og afrocaribiære tænkte. Den historie, som så tydeligt kommer fra dem, er, at de tillagde deres specifikke oprindelse i et afgrænset område i Afrika betydning, og at det var en del af deres egen fortælling om dem selv.

## Registreringen af fødested og nation

En af fordelene ved, at missionærerne begyndte at interessere sig for afrikanernes oprindelse, var – set fra et forskningsstandpunkt – at der dermed skabtes en mulighed for, at mange flere afrikanskfødte mennesker kunne udtale sig om deres hjemland. Således er der flere kilder fra perioden efter 1750, hvor registreringen for alvor begyndte, der direkte henviser til afrikaneres egne udsagn om emnet. Det styrker argumentet om, at det var et emne, afrikanere kunne engagere sig i, selv om de ikke i situationen har udtalt sig på eget initiativ, men er blevet udspurgt.

I en liste over menighedens kommunikanter udfærdiget af visitatoren Nathanael Seidel henvises der til alle nævnte personers fødested (med undtagelse af nogle få, hvor oplysningen mangler). Nathanael Seidel var i 1753 i Dansk Vestindien i to måneder og udfærdigede i den forbindelse en rapport, hvor han beskrev missionens tilstand og yderligere skrev den pågældende liste over menighedens kommunikanter, det vil sige de, der havde ret til at modtage nadveren.<sup>155</sup> Ud over en lille personkarakteristik, der beskriver den nævnte persons åndelige tilstand på et par linjer, informerer listen om, hvem personens ejer er (eller om personen er fri), samt fødested og kirkebogsnummer. Informationen om fødested er angivet i

<sup>155</sup> Seidels rapport om sit besøg findes i to ens versioner: UA R15Ba17 nr. 59 'Relation ...' og R15Ba18 nr. 1,1 'Relation ...'. Listen: R15Ba18 nr. 1,2 'Zeugniße von den Communicanten unser Neger-Gemeine in S. Thomas verfertigt von Bruder Nathanael in Gemeinschaft der dortigen Arbeiter bey seiner Visitation in S. Thomas im Monat Junio und Julio 1753'.

hedsmedlem separat, ligesom det fremgår af dagbøgerne for perioden, hvordan han havde gentagne samtaler med afrocaribierne for at få overblik over dem, formentlig ved hjælp af tolke, idet han ikke ser ud til at have været god til kreolsk. Men det betyder, at oplysningerne i listen med en vis sandsynlighed stammer fra afrocaribiernes egne informationer og derfor næppe afspejler en europæers forestilling om, hvor de forskellige hørte til.<sup>156</sup> Oplysninger om fødested ser tilmed kun ud til at være blevet anført, når Seidel faktisk havde været i kontakt med personen. Det indikeres af, at der ved kvinden Theresia fra Sankt Thomas står 'er på Sankt Croix', og at hendes fødested ikke er angivet.<sup>157</sup>

Ved at se på, hvad afrocaribierne svarede, kan man danne sig et indtryk af, hvad det var for nogle grupperinger, afrocaribiere følte en tilknytning til. Dermed kan denne liste, sammen med andre kilder, som for eksempel Madlenas brev, modsige de forskere, der mener, at etniske prædikater i amerikanske kilder altid var udtryk for en udskibningshavn og defineret af slavehandlere eller europæiske rejsende.<sup>158</sup> Selvfølgelig kan listen i sig selv ikke bruges som bevis på, at de etniske kategorier betød noget for afrocaribiere – de ville jo nok have svaret på Seidels spørgsmål lige meget hvad, men det er påfaldende, at de ved spørgsmålet om, hvor de var født, ikke har svaret 'Afrika', 'Guinea' eller 'Caribien'. De kunne have svaret meget forskelligt, men valgte at oplyse navne på kategorier, der henviste til et mere detaljeret niveau.

Den omfattende litteratur om afrikanske etniciteter i det koloniale Amerika viser, at det ikke usædvanligt, at kilder angav afrikaneres etniske oprindelse. Men det særlige ved Seidels liste er, at man altså kan sandsynliggøre, at afrocaribierne selv optrådte som informanter i forbindelse med nedskrivningen af oplysningerne. Som historikeren Russell Lohse har påpeget, kunne der være stor forskel på, hvordan slavehandlere, slaveejere, embedsmænd og afroamerikanerne selv identificerede etnisk oprindelse. Han bygger sit argument på et detailstudie af en gruppe af afrikanere bragt til Costa Rica med to danske slaveskibe i 1710, hvor han viser, hvordan de enkelte afrikaneres tilskrevne etnicitet kunne ændre sig alt efter, hvem der beskrev dem, og alt efter om de selv havde haft mulighed for at udtale sig. Det understreger, at alle kilder med angivelse af etniske tilhørsforhold

156 At Seidel taler med menighedsmedlemmerne separat på Sankt Croix: UA R15Ba18 nr. 1,1 'Relation ...' s. 3. At han taler med kommunikanterne på Sankt Thomas med henblik på at lave et katalog over dem: UA R15Bb6 nr. 2b 'Diarium von St. Thomas vom Monat Junio u Julio 1753' 7/6-22/7. Se endvidere Oldendorp II s. 1007. At Seidel ikke var god til kreolsk, bygger jeg på, at missionæren Samuel Isles oversatte for ham, blandt andet da han holdt en prædiken på tysk: UA R15Bb6 nr. 2b 19/7 1753; Oldendorp II s. 1008. Om samtidig europæisk befolkningsstatistik se Johannisson, 1988. Specifikt om den tyske deskriptive tradition, som man måske kan argumentere for ses afspejlet i de mange personoplysninger i kirkebøgerne: se *ibid.* s. 62 ff.

157 UA R15Ba18 1,2 'Zeugniße von den Communicanten ...' nr. 118 hos kvinderne, Sankt Thomas.

158 Kolapo, 2004 s. 120.

ikke nødvendigvis er lige værdifulde, når det kommer til spørgsmålet om etnisk identitet. Og det er her, Seidels liste virkelig viser sit værd.<sup>159</sup>

De samme forhold gør sig gældende i en anden vigtig kilde til etniske forskelle, hvor afrocaribiere også er informanter. Et væsentligt element i Oldendorps værk er en etnografisk undersøgelse, baseret på interviews med personer med mere end 30 forskellige etniske tilhørsforhold. Undersøgelsen skulle egentlig bruges til at give 'indsigt i disse arme folks tilstand og være tjenlig til forherligelse af Guds nåde, som er kommet frem på de vestindiske øer og hele tiden vokser.'<sup>160</sup> Det skal den ved at kortlægge de forskellige nationer repræsenteret i den dansk-vestindiske befolkning, herunder give et overblik over, hvilke forskellige religiøse forestillinger der var repræsenteret. Oldendorps projekt ligger altså i direkte forlængelse af hensigten i de tidligere citerede kilder, der lægger vægt på, at det er vigtigt at vide, hvilken verdensopfattelse proselytterne har, for at man bedre kan omvende dem til kristendommen.

Interessen for religion var således det bærende element for Oldendorp. Og bevidstheden om, at der var kulturelle forskelle mellem forskellige afrikanere, fik ham til at opdele sin undersøgelse efter de grupperinger, han kunne spore. At fokuseringen på forskellighed må være kommet fra afrikanerne selv, bestyrkes af, at afrikanere eksplicit nævnes som informanter til hovedparten af Oldendorps viden. Han nævner – som Seidel – at han baserer sin undersøgelse på afrocaribiske informanter. Han beskriver, hvordan han samlede sine informanter i grupper, efter hvor de kom fra, og udspurgte dem om religion, kultur, deres hjemlands geografiske placering, venner og fjender.<sup>161</sup> Et yderst væsentligt element i Oldendorps etnografiske undersøgelse er dermed, at flere individer kunne sidde sammen i en gruppe og være enige om, at de tilhørte samme etniske kategori, og på det grundlag fortælle Oldendorp om deres oprindelse. Når flere kunne enes om at acceptere hinanden som fæller, er der god grund til at mene, at de informationer, der kom ud af det, også afspejlede reelle forestillinger om et fællesskab. Således styrker Oldendorps undersøgelse sammen med Seidels liste i høj grad konklusionen om, at afrikanere i Dansk Vestindien tænkte sig selv i kategorier, der henviste til Afrika, og at denne mentale opdeling havde en reel betydning for, hvem de selv mente de var.

At afrikanere selv valgte at henvise til kategorier, der fremstod som afrikanske på et detaljeret etnisk niveau, siger imidlertid ikke så meget om, hvilke kategorier der reelt var tale om, og hvordan de kategorier var blevet overført fra Afrika til Vestindien. Som nævnt i introduktionen kan det i nogen grad diskuteres, hvorvidt det altid er rimeligt at beskrive kategorierne som etniciteter, selv om det er

---

159 Lohse, 2002.

160 Oldendorp I s. 365 ff.

161 Oldendorp I s. 365 ff.

den samlebetegnelse, jeg i tråd med den øvrige historiske forskning i emnet har valgt her. Men en væsentlig diskussion er også, i hvor høj grad der er tale om kategorier, som også ville give mening for en afrikaner, der var blevet i Afrika. Meget tyder nemlig på, at flere af de kategorier, der henviste til Afrika, i den vestindiske kontekst havde skiftet betydning – at de med andre ord var kreoliseret. Her følger en undersøgelse af, hvad det var for nogle grupperinger og kategorier, afrikanere i Dansk Vestindien udtrykte en tilknytning til, og hvorvidt kategorierne altid henviste til samme niveau af identifikation. Yderligere indeholder de følgende afsnit en diskussion af, hvorvidt man skal se kategorierne som uforandrede repræsentationer af en afrikansk virkelighed, eller som kategorier, der var påvirkede af den caribiske kontekst, de blev udtrykt i.

## Forskellige niveauer af identifikation

Som allerede beskrevet begyndte missionærerne først i 1750 mere konsekvent at nedskrive, hvor de afrocaribiske medlemmer af menigheden var født, eller hvilken nation de tilhørte. De oplysninger, som findes i kilderne fra den tid og frem til Oldendorps besøg, kan ligge til grund for en analyse af, hvad disse nationsbegreber henviser til, blandt andet hvilke niveauer af identifikation der var tale om: landsby, kongerige, bystat, sprogligt-kulturelt baseret fællesskab etc. For eksempel kan vi ved hjælp af andres udtalelser om begrebet popo og mange andre fødesteder eller nationer komme tættere på en konklusion om, hvordan vi skal forstå Madlenas brug af ordet, og med hende også, hvad andre mente, når de brugte de forskellige etniske kategorier, der henviste til Afrika.

Oldendorps etnografiske undersøgelse er en af de virkelige værdifulde kilder til dette spørgsmål, og den viser med al ønskelig tydelighed, at henvisninger til grupperinger med rod i Afrika, som i kilderne kaldes 'nationer' eller 'fødesteder', reelt henviste til meget forskelligartede niveauer af identifikation, bygget på forskellige kriterier for, hvad der definerede fællesskabet. Det samme spørgsmål fra en missionær: 'Hvor er du født?', eller 'Hvilken nation tilhører du?', kunne udløse meget forskelligartede svar. Der er endog flere tilfælde, hvor det samme ord kunne have forskellige betydninger og henvise til forskellige identifikationsniveauer, alt efter hvem der brugte det.

Selv om alle de forskellige betegnelser, som forskellige afrocaribiere definerede deres egen nation med, af Oldendorp, Nathanael Seidel og missionærerne generelt kom til at stå som sideordnede begreber, så er det tydeligt, at henvisninger egentlig ikke fulgte et sådant mønster. Svarene henviste ikke til ensartede begreber. Og det skyldes sandsynligvis, at forskellige mennesker havde så forskellige

baggrunde, at de fremhævede kvalitativt forskellige forhold som centrale for deres selvforståelse. Nogle henviste til politiske enheder med veldefinerede grænser og politisk ledelse. Andre henviste til større grupperinger, der byggede på forestillingen om et sprogligt og/eller kulturelt fællesskab, som var overordnet snævrere, politisk afgrænsede enheder. Oldendorps undersøgelse viser samtidig, at man skal passe på med at antage, at en henvisning til en 'nation' altid dækker over det samme identifikationsniveau. Nation virker snarere som den overordnede kategori, europæerne præsenterede afrocaribierne for, men som forskellige elementer blev puttet ind i, alt efter hvad der gav mening for den enkelte.<sup>162</sup>

Historikeren Joseph C. Miller, der især fokuserer på det vestlige Centralafrika, har diskuteret de meget forskelligartede niveauer af tilknytning, som afrikanere havde i Afrika. Han fremhæver ikke blot politiske afgrænsninger som grundlag for gruppetilhørsforhold, men fremhæver økologi og geografi som væsentlige faktorer, der påvirkede dannelsen af gruppeidentiteter i Afrika. Geografiske zoner, skov, bjerge, sletter etc. dannede naturlige grænser og påvirkede mulighederne for, hvem forskellige mennesker følte samhørighed med. Men også forskellige muligheder for livsgrundlag, græsningsforhold, landbrugsmuligheder etc. påvirkede gruppetilhøret. Samtidig pointerer han, at sprogligt fællesskab ikke nødvendigvis betød en anerkendelse af etnisk gruppesamhørighed.<sup>163</sup> Han understreger dermed, hvor forskelligartede kriterier sådanne fællesskaber, som afrocaribierne i Amerika henviste til, byggede på.

John Thornton har sammen med sin historikerkollega Linda M. Heywood argumenteret for, at interne politiske forhold i de forskellige afrikanske regioner, eksemplificeret ved den vestafrikanske stat Dahomey og den vest-centralafrikanske stat Kongo, havde indflydelse på, hvilket niveau af identifikation de enkelte individer af afrikansk oprindelse udtrykte. Deres hovedkonklusion er, at Dahomey, som erobrede et stort antal omkringliggende stater i første halvdel af det 18. århundrede, i denne periode i ringe grad slog an som identifikationsramme for de erobrede undersåtter, mens den ældre velfunderede og større, kristne Kongo-stat i langt højere grad fungerede som identifikationsramme ikke kun for undersåtter, men også for løst tilknyttede vasalstaters undersåtter. Disse forskelligheder ser de afspejlet også i amerikansk materiale.<sup>164</sup>

Miller mener endvidere, at grupperinger, som afrikanere i Amerika udtrykte et tilhørsforhold til, ikke nødvendigvis korresponderede med dem, de ville relatere sig til hjemme på det afrikanske kontinent. Han skriver:

---

162 Et eksempel på forskelligartede identifikationsniveauer diskuteres hos Heywood og Thornton, 2009.

163 Miller, 1988 s. 23 ff. Se tillige Lohse, 2007 s. 82.

164 Heywood og Thornton, 2009. Om Ashanti-statens opbygning af politiske symboler i det 18. århundrede: Smallwood, 2007 s. 117.



... for the enslaved all of these notions of belonging must have faded as their past receded behind the hills and valleys behind them as the shared suffering of the slave trails and markets through which they passed overwhelmed the condemned. New identities in the terms that their new masters understood better, more relevant to the slaves' present and future lives, were simultaneously forming to bind the people according to the markets where slavers assembled them in coffles, where they boarded ships, and the individual ships that carried them to the New World.<sup>165</sup>

Trods det at Miller på mange måder hører til den Afrika-centriske skole, gør han sig altså her til fortaler for et kreoliserings synspunkt, der ligger tæt op ad Mintz og Prices standpunkt, i hvert fald på det identitetsmæssige område. I det følgende vil jeg diskutere kategorier, der henviste til Afrika, og den forandring, sådanne kategorier i mange tilfælde undergik i Amerika, ved at tage udgangspunkt i et enkelt eksempel: popo.

## Eksemplet popo

Et af de bedste eksempler i Oldendorps interviews på et begreb, der ikke var let at definere, men som tydeligt gav mening for flere forskellige personer, er nemlig popo, eller papaa, som det gennemgående staves hos Oldendorp. Medmindre der er tale om direkte citat, skriver jeg dog popo for at få en ensartethed i teksten. Ved at se på dette begreb, som det fremstår hos Oldendorp og i andre kilder, kan vi få en antydning af, hvad Madlena kan have lagt i begrebet, når hun sagde, at hun var født i Popo – hos hende er den eneste detalje jo, at det lå i Afrika.

Meget tyder på, at begrebet popo i Dansk Vestindien kunne henvise til to niveauer af identifikation: en konkret tilknytning til et relativt afgrænset geografisk sted, der samtidig var en politisk enhed; eller en overordnet betegnelse for mennesker, der tilhørte en sprogligt-kulturelt beslægtet gruppe, som i praksis var opdelt i flere forskellige politiske enheder og geografiske lokaliteter med egne navne.<sup>166</sup>

Oldendorp havde tre kvindelige informanter, der sagde, at de tilhørte popo-nationen.<sup>167</sup> Alle tre boede tæt på havet, to af dem lige ved og den sidste kun et par mil derfra, det vil sige højst 10-20 kilometer.<sup>168</sup> Oldendorp skriver endvidere: 'Kongen i deres land kaldte negerinderne Pagi'. Det er ikke lykkedes mig at finde ud af, om det er en titel eller et navn på en bestemt hersker. Men i hvert fald tyder

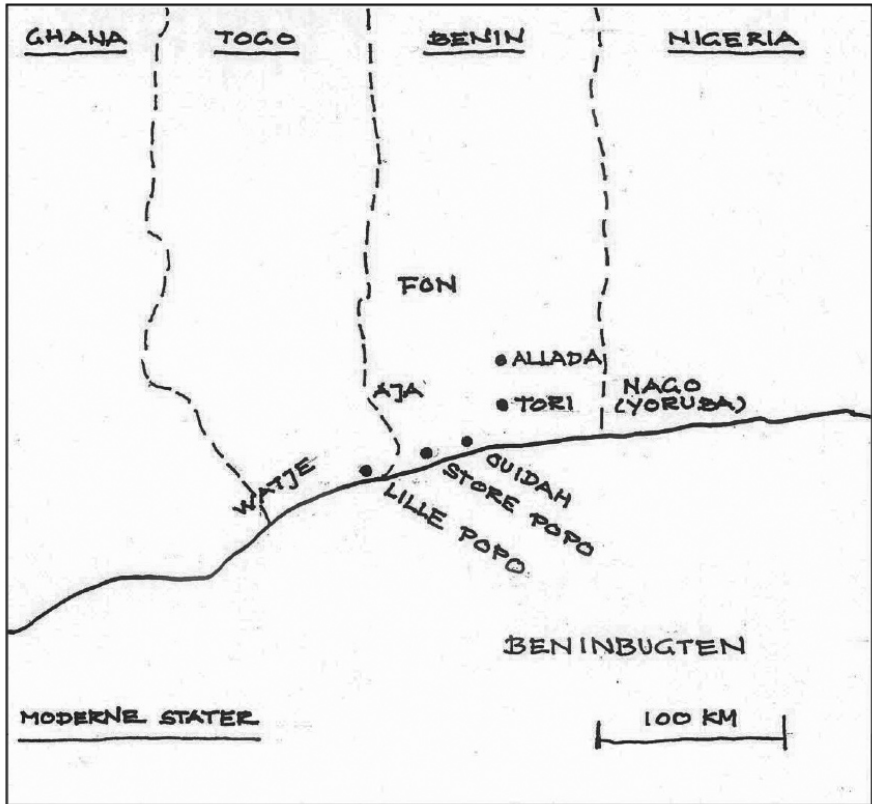
165 Miller, 1988 s. 23.

166 At etniske kategorier kunne forandre sig i slavesamfundene i Amerika og få en mere overordnet betydning, er kategorien bambara også et eksempel på: Gomez, 1998 s. 41.

167 Alle henvisninger til Oldendorp er, indtil andet oplyses, til Oldendorp I s. 411 ff.

168 Adelung, 1793, *Meile, die*. Tyske mil var forskelligartede i forskellige tyske områder. Men aldrig over 10 kilometer.

alt på, at disse tre kvinder kom fra et relativt afgrænset politisk område, og at de var enige om, at deres fælles oprindelse var knyttet til et bestemt kongerige.<sup>169</sup>



Beninbugten. De væsentligste stater og etniske grupper i området.

Ud over de tre popo-informanter henviser Oldendorp også til, at nogle afrocari-biere, som kendte meget til de forskellige nationer, mente, at adskillige andre (i øvrigt identificerbare) underkategorier også hørte til popo-nationen: apossu/ape-schi, nagoo/anagoo, arrada, attolli og affong. De informanter, der således frem-hævede popo som en overordnet betegnelse for mennesker tilhørende forskel-lige definerede underkategorier, bliver ikke beskrevet som nogle, der selv tilhørte denne gruppering, men blot nogle, der havde et godt generelt kendskab. Altså ser

169 Jeg har været i kontakt med professor Robin Law, University of Stirling, den største kapacitet på områdets historie, som ikke kender til nogen konge af dette navn. Eventuelt kunne der ifølge ham være tale om en henvisning til ordet for leopard på gbe-sprogene, kpo, som ofte henviser til en konge i regionen.

popo ud til for forskellige mennesker blandt Oldendorps informanter at repræsentere forskellige ting: Popo kunne både være et tilhørsforhold til en politisk og geografisk ret afgrænset enhed, et kongerige, eller det kunne være en overordnet kategori, som inkluderede forskellige veldefinerede underkategorier, som alle var nogle, afrocaribiere i Dansk Vestindien også kunne finde på at henvise til. I den sidste betydning henviste det derfor formodentlig til et fællesskab, der var sprogligt-kulturelt og knyttet til en forestilling om en fælles mytologisk oprindelse i et særligt område – altså en bredere etnisk kategori, der dog var snævrere end de helt overordnede kulturområder, som i dette tilfælde ville have været Beninbugten.

Popo, Allada (Arrada), Tori (Attolli) og Fon (Affong) er alle navne, der i samtidige kilder, der behandler Afrika, kan relateres til dokumenterede statsdannelser i Beninbugten, hvor man talte sprog af gbe-familien, som var nært beslægtede. Væsentligt er også, at folkene i de nævnte stater delte en fælles forestilling om mytologisk oprindelse. Allada var indtil slutningen af det 17. århundrede den absolut stærkeste magt i området, en position der i nogen grad blev udfordret af en anden stat mod vest i Beninbugten, Ouidah. Betegnelsen Attoli dækker formodentlig over Tori, som var en mindre stat, der var nabo til Allada mod syd. Affong eller fon, der i dag er navnet på et udbredt sprog af gbe-familien og en etnisk gruppe, optrådte i samtiden som betegnelse for Dahomey-staten, der i 1720'erne som nævnt underlagde sig det meste af den vestlige del af Beninbugten, også Allada og Ouidah. Dahomey beholdt denne magtposition indtil den franske kolonisering i det 19. århundrede.<sup>170</sup>

Popo er mere kompliceret, men geografisk blev Popo brugt til at henvise til to forskellige lokaliteter på kysten i Beninbugten, Store Popo og Lille Popo, i dag stednavne i henholdsvis Benin og Togo: Grand Popo og Petit Popo. Lille Popo var en mindre bystat, som havde politisk autonomi. Den lå ved nutidens Aneho i Togo. Beboerne var en blanding af to distinkte etniske grupper. Den ene var en gruppe, der fra begyndelsen talte et gbe-sprog og dermed havde sin oprindelse, eller i hvert fald en længere historie, i området. Den anden gruppe var indvandret fra Guldkysten, vest for Volta, i det 17. og begyndelsen af det 18. århundrede og talte et akan-sprog, der ligesom gbe-sprogene er af kwa-familien, men hovedsagelig hørte til på Guldkysten, nutidens Ghana.<sup>171</sup>

Den anden lokalitet, Store Popo, var også et mindre kongerige, som indgik i de forskellige magtkampe på Slavekysten i det 17. og begyndelsen af det 18. århundrede. Historikeren Robin Law påpeger, at Store Popos lokale navn var Hulagan, et navn, der kædes sammen med betegnelsen for det folk, der beboede kongeriget: hula. Dette folk beboede imidlertid et langt større område, strækkende sig fra

170 Law, 1991 s. 16; s. 26; s. 30; s. 233; s. 244; Law, 1997 s. 15 ff.; Law, 2004 s. 48 f.; Law, 2005 s. 257; Hall, 2005 s. 112; Heywood og Thornton, 2009 s. 109.

171 Law, 1991 s. 18; s. 26; s. 150; Hall, 2005 s. 112 f.; Decalo, 1987 s. 178.

Lille Popo til et godt stykke øst for selve kongeriget. Dette større område var ikke politisk knyttet til Store Popo. Denne beskrivelse af hula-folkets udbredelse korresponderer derimod med en god del af det område, hvor man talte gbe-sprog. Nogle af de traditioner, Law bruger til at beskrive denne etniske gruppering, er dog af nyere dato (en arbejdsmetode, han ellers sjældent bruger), så det er ikke helt klart, hvorvidt forestillingen om et hula-folk som en overordnet etnisk enhed havde betydning i Afrika på Madlena og de andre informanternes tid.<sup>172</sup>

Men hvis man sammenholder denne beskrivelse af begrebet Store Popo og de folk, der beboede dette rige, med beskrivelserne fra Oldendorps popo-informanter, passer de forskellige brikker godt sammen. Begge steder er der tale om to forskellige betydningsniveauer: både en snæver politisk enhed med en konge og en overordnet etnisk kategori, der ser ud til at bygge på en sproglig-kulturel beslægtethed og en forestilling om en fælles mytologisk oprindelse. Det kunne tale for, at betegnelsen popo i Dansk Vestindien henviste til mennesker, der enten havde været indbyggere i Store Popo eller blev betragtet som tilhørende den bredere etniske kategori, og i så fald kunne have været indbyggere i andre stater i området.

Man kan dog undre sig over, hvorfor det er ordet 'popo', afrocaribiernes brugte til at beskrive sig selv, hvis det oprindelige lokale navn var hula eller Hulagan. Den præcise oprindelse af navnet popo er meget usikker, men ifølge Law er der to mulige forklaringer på dets opståen. Den ene er, at termen blev brugt af de yoruba-talende folk i den østlige Beninbugt, som senere har brugt det til at beskrive alle folk vest for dem. Den anden er, at betegnelsen kunne hænge sammen med en mytisk oprindelse i Tado inde i landet, som forskellige folk i området havde en fælles forestilling om. I så fald ville det være sandsynligt, at det var en betegnelse, popoer selv kunne finde mening i.<sup>173</sup> Den sidste mulighed hænger godt sammen med, at der var adskillige mennesker i Dansk Vestindien, der brugte ordet til at beskrive sig selv; den første kunne være med til at forklare, hvorfor folk, der ikke selv var popoer, brugte det som en bredere betegnelse. I hvert fald kan man konkludere, at dansk-vestindiske afrikanere brugte betegnelsen popo, men aldrig hula eller Hulagan, når de talte med missionærerne.

Men det var ikke kun de gbe-talende mennesker i Popo, Fon, Allada og Tori, der af de udenforstående informanter blev karakteriseret som hørende til den overordnede etniske gruppering popo. Også Nago og Apossu blev nævnt. Det komplicerer sagen yderligere. Apossu (eller 'posso') har jeg ikke set henvisninger til andre steder end i de dansk-vestindiske kilder, men i en note til den fuld-

172 Law, 1991 s. 15 ff.; s. 29.

173 Law, 1991 s. 16. Yoruba-forklaringsmodellen anføres også af Lohse, 2007 s. 82 og i noterne i Oldendorp: Oldendorp I 2000 s. 411, note 85. I 'Encyclopedia South of the Sahara' er det i øvrigt Popo, der er nævnt som den primære betegnelse og hula som en undergruppe: Middleton, 1997: Appendix C, vol. IV s. 545.

stændige udgave af Oldendorps manuskript identificeres det af redaktørerne som Kpesi, et sted i nutidens Togo. Dette begreb kan således muligvis have en relation til sproget ikposo/akposo, der af projektet Ethnologue, der registrerer alle verdens levende sprog, placeres i det sydøstlige Togo.<sup>174</sup> Det er ikke et gbe-sprog, men tilhører den østlige del af kwa-familien ligesom gbe-sprogene. En vis beslægtethed er der altså formodentlig tale om, men det har ikke været muligt for mig at finde henvisninger til, hvad Kpesi var for et sted i det 18. århundrede. En anden hypotese kunne være, at ordet kan have en forbindelse til den mytologiske grundlæggerkonge af Ouidah, Kpase eller Kposi, som siges at være udvandret fra Store Popo, hvilket ville tale for en tættere kulturel og sproglig beslægtethed med de andre popo-undergrupper.<sup>175</sup>

Nago er derimod nemmere at identificere. Det er et begreb, der blev brugt alle vegne i Amerika om mennesker, der kom fra det yoruba-sprogede område i den østlige del af Beninbugten. Området bestod af forskellige bystater, som for eksempel Oyo og Benin, der var kulturelt beslægtede, og hvor man talte samme sprog. Der var stor handelsmæssig og kulturel udveksling mellem yoruba-staterne og de forskellige riger i det gbe-sprogede område, og mange mennesker formodes at have været i stand til at tale både gbe og yoruba.<sup>176</sup> Det er derfor ikke så mærkeligt, at nago i Dansk Vestindien af nogle blev anset for at høre med i den overordnede gruppe, der inkluderede mange gbe-talende. De inkluderede grupper kan alle siges at være naboer og mere eller mindre nært beslægtede, sprogligt og kulturelt, ud fra samtidige afrikanske kilder, som de er fortolket i moderne historiske fremstillinger. Forholdene i Afrika ser hermed ud til at korrespondere nogenlunde med den måde, begrebet blev brugt på i Dansk Vestindien.

Men de tre kvinder, der hos Oldendorp kalder sig selv for popo, ser alle ud til at henvise til den snævrere definition af begrebet, idet de indikerer at høre under samme konge. Betyder det, at den overordnede definition kun blev brugt af mennesker, der ikke selv mente, de hørte til i nogen af kategorierne? To eksempler antyder, at det overordnede begreb også blev brugt som selvidentifikation. Søkendeparret Anna og Abraham, der allerede er nævnt flere gange, var blandt dem, der fortalte Nathanael Seidel, hvor de var født. Anna sagde, hun var 'fon', mens Abraham, der på dette tidspunkt var blevet døbt Johann Abraham, sagde, han var 'popo'.<sup>177</sup>

Det er her en væsentlig pointe, at de begge lader til at have været født i Vestindien, en detalje, jeg vender tilbage til i afsnittet om generation. Det betyder, at deres forældres forestilling om etniske kategorier, som dermed bliver

174 Oldendorp I s. 411, note 87; [http://www.ethnologue.com/show\\_language.asp?code=kpo](http://www.ethnologue.com/show_language.asp?code=kpo)

175 Om Kpasi: Law, 1997 s. 21 f.

176 Barnes og Ben-Amos, 1989 s. 49 ff. Se tillige Law, 2005 s. 258.

177 UA R15Ba18 nr. 1,2 'Zeugniße von den Communicanten ...' nr. 38 (kvinder Sankt Thomas) og nr. 13 (mænd Sankt Croix – Johann Abraham boede i 1753 på Sankt Croix).

den relevante i sammenhængen, må være dannet, længe før Dahomey-riket (fon) underlagde sig Grand Popo i 1720'erne. Man kan naturligvis ikke udelukke, at de var halvsøskende, og at deres to mødre eller to fædre kom forskellige steder fra, men deres forskellige identifikationer kunne dog også tages som udtryk for, at Johann Abraham valgte at relatere sig til den overordnede kategori popo, mens Anna valgte at fokusere på en snævrere oprindelse, fon. At der var to søskende, der muligvis henviste til forskellige niveauer af identifikation, er et meget spændende perspektiv. Det peger i retning af, at de valg, der blev foretaget, når en afrocaribier skulle beskrive sin oprindelse, ikke nødvendigvis kun havde at gøre med en konkret relation til et veldefineret geografisk afgrænset sted. Det tyder på, at afrocaribiere selv kunne være med til at vælge, i hvilken retning deres identifikationer skulle pege.

Dette understøttes af et eksempel på, at en afrocaribier kunne relatere sig til både en snæver og en bred kategori på samme tid. En gammel mand, der efter Oldendorps mening måtte være langt over hundrede år gammel, sagde, at han var fra Allada, og 'at hans land hørte til Papaa, og at han var blevet fanget i Fida' (Ouidah).<sup>178</sup> Men kongeriget Store Popo (eller Lille Popo for den sags skyld) var ikke på noget tidspunkt stærkere end Allada, der som omtalt var den stærke magt i området, indtil Dahomey tog over. Faktisk var Store Popo fra ca. 1670 til 1688 vasalstat til Allada og derefter til Ouidah. Magtforholdene på kysten bølgede lidt frem og tilbage, men Popo var i hele anden halvdel af det 17. og første halvdel af det 18. århundrede en stat, som nok var veldefineret og afgrænset, men aldrig særlig stærk.<sup>179</sup> Den gamle mand, der udtalte sig i 1768, kan altså ikke have kendt til et Allada, der var underlagt staten Popo. Til gengæld er det en nærliggende konklusion, at han brugte popo som en overordnet kategori og dermed udtrykte en tilknytning til en bredere skare af mennesker, end dem der kom fra Allada.<sup>180</sup>

Ud over den gamle mand fra Allada har Oldendorp ikke talt med informanter, der sagde, de var fra andre af de til popo hørende underkategorier: kpesi (aposso), fon, nago eller tori (atolly). Det kunne man se som et udtryk for, at det var den overordnede kategorisering, der blev brugt mest i praksis. Men der er på den anden side heller ikke, bortset fra den omtalte Allada-mand, nogen hos Oldendorp, der ser ud til at relatere sig til den overordnede kategori. Det kunne måske tale for, at det trods alt var lidt tilfældigt, hvem Oldendorp lige kom i kontakt med, for i Nathanael Seidels kommunikantliste optræder alle undergrupperne mere end en gang, om end popo optræder i lidt flere tilfælde end de andre. Så der var angiveligt ikke tale om, at folk fra Beninbugten var sparsomt repræsenteret i menigheden. I Appendiks 1 kan man se, hvilke kategorier informanterne i

178 Oldendorp I s. 412.

179 Law, 1991 s. 30; s. 233; s. 244.

180 Lohse har også et enkelt eksempel på en person, som bevidst identificerer sig med en overordnet kategori frem for en mere snæver. Lohse, 2002 s. 83.

Seidels liste henviste til.<sup>181</sup> Madlena kan altså i princippet både have henvist til det overordnede og det snævre popo-begreb. At hendes formulering oversættes til 'i Popo', kunne dog indikere, at der for hende var tale om en afgrænset enhed i form af et kongerige.

Men der er også kategorier hjemmehørende i det gbe-sprogede område i Beninbugten, der ikke nævnes som undergrupper til popo, og som optræder både hos Oldendorp og i Seidels kommunikantliste, nemlig watje, ouldah og aja.<sup>182</sup> Ouidah lå syd for Allada og øst for Store Popo og var lige så nært beslægtet sprogligt og kulturelt med dem, som fon var. Men alligevel var der ingen, der nævnte dem som en del af popo-gruppen. Hvis man tog udgangspunkt i tanken om kulturområder, som mange forskere har gjort, burde alle gbe-talende grupper fra Beninbugten ellers kunne tænkes som en stor kategori. Men at kun nogle af dem ifølge Oldendorps informanter syntes at høre sammen, tyder på, at venskaber og fjendskaber overført fra Afrika måske også kunne påvirke, hvordan kategorierne blev defineret i Caribien. For eksempel beskriver Oldendorps watje-informanter sig som venner med folk fra aja, med hvem de nævner, at de har en fælles forfader.<sup>183</sup> Hvis de samtidig så sig selv som stående i et modsætningsforhold til andre grupperinger fra Beninbugten, kunne det være en forklaring på, at de ikke bliver nævnt som en del af den overordnede popo-gruppering. Det tyder på, at inkludering og ekskludering byggede på komplicerede sammenhænge, som der ikke nødvendigvis er redegjort for i kilderne.

Dette mønster for inklusion og eksklusion fra Beninbugten viser, at det er rimeligt at være påpasselig med automatisk at antage, at de større kulturområder lå til grund for identitetsdannelser. Som analysekategori er kulturområderne absolut værdifulde, fordi interne afrikanske geografiske og politiske forhold betød, at nogle befolkninger havde mere kontakt og dermed større kulturudveksling med hinanden end andre, hvilket er relevant at have i bagehovedet, når man skal overveje, hvem der kan tænkes at kunne mødes på grundlag af et kulturelt fællesskab i Amerika. Men en sådan forudfattet mening kan ikke erstatte en kildebaseret undersøgelse af, hvordan afroamerikanere selv udtrykte deres tilhørsforhold.<sup>184</sup> Kilderne fra Dansk Vestindien viser, at man skal være varsom med ukritisk at antage, at der var en samhørighed mellem mennesker, selv om de var beslæg-

---

181 UA R15Ba18 1,2 'Zeugniße von den Communicanten ...'. Popo optræder 15 gange, Fon (vong, voug, avong) 7 gange, tori (atolly, tolly, dolly) 4 gange, allada (rada, alada) 4 gange, kpesi (posso, aposso) 2 gange og nago (canago, anago, nango) 5 gange. Se Appendiks 1.

182 UA R15Ba18 nr. 1,2 'Zeugniße von den Communicanten...' adskillige steder. Ouidah staves på følgende måder: queda(h), nyueda, twyda, vidah, hudah; aja staves adjah. Se Appendiks 1. Oldendorp I s. 413-423. Om de forskellige sprog tilhørende gbe (sprogfamilie: Niger-Congo, Atlantic-Congo, Volta-Congo, Kwa, Left Bank, Gbe): [http://www.ethnologue.com/show\\_family.asp?subid=311-16](http://www.ethnologue.com/show_family.asp?subid=311-16).

183 Oldendorp I s. 419; Heywood og Thornton, 2009.

184 Jf. Lohse, 2002.

tede sprogligt, kulturelt og geografisk. Ved automatisk at tage udgangspunkt i kulturområderne lægger man i lige så høj grad en antagelse ned over hovedet på de afrocaribiere, der optræder i kilderne, som hvis man havde set dem som blot afrikanere uden skelen til mere detaljerede opdelinger. Historikere som James H. Sweet og Michael Gomez ignorerer ikke de detaljerede etniske identifikationer, men bruger kulturområderne som udgangspunkt for deres analyse og har i mine øjne tendens til at tillægge dem lidt for stor betydning.

Sweet argumenterer for brugen af kulturområderne som væsentligste analyseniveau ved at minde om, at de etniske betegnelser var foranderlige og i nogle tilfælde måske var opfundet af de europæere, som brugte dem til at beskrive afrobrasilianerne. Men han glemmer at diskutere, at kulturområderne (som dog i modsætning til Dansk Vestindien også blev anvendt som overordnede kategorier i de brasilianske kilder) også var begreber, som kunne være opstået i forbindelse med forflyttelsen af afrikanere til Amerika, og således var mindst lige så påvirkede af slaverisituationen, som de snævre etniciteter muligvis var. Dermed kommer hans fokusering på kulturområderne til at fremstå som et oprindeligt valg af analyseredskaber, baseret på kildernes mangelfuldhed, som sidenhen har ændret sig i retning af, at de valgte analyseredskaber, kulturområderne, bliver de eneste virkelig væsentlige identifikationsrammer, fordi de i så høj grad får lov til at forme analysen.<sup>185</sup>

Noget lignende sker for Gomez, der har opbygget væsentlige dele af sin undersøgelse ud fra identifikationen af fællestræk inden for de forskellige kulturområder, og som måske i virkeligheden ved brugen af dem lader sig styre af spørgsmålet om sproglig lighed, selv om han har sat sig for at undersøge identitet – en divergens, som ofte skaber problemer i undersøgelser af etnicitet, fordi det er svært som forsker at navigere mellem de forskellige niveauer og de forskellige bud på, hvad der konstituerede identifikationsrammerne, hvis man skal integrere anden forskning i sin egen undersøgelse.<sup>186</sup> Min egen kildeundersøgelse på dette punkt sammenholdt med Sweets og Gomez' måder at anvende kulturområderne på får mig til at konkludere, at en lige så varsom tilgang til kulturområderne som til de snævrere etniciteter vil kunne give ekstra styrke til argumentationen i undersøgelser som denne.

---

185 Sweet, 2003 s. 19 ff.

186 Gomez, 1998, for eksempel s. 105, hvor han skriver om, at lingvistiske underopdelinger inden for akan er rene akademiske konstruktioner. Men navnene på mange af sprogene korresponderer med etniciteter, der forekommer som nationsbetegnelser i kilderne fra bl.a. Dansk Vestindien, og fremstår altså som identitetsmarkører brugt i det 18. århundrede.



## Fluiditet

Selvidentifikationer, der henviser til de andre områder i Vestafrika og det vestlige Centralafrika, bekræfter det mønster, som her er påvist for Beninbugtens vedkommende, nemlig at de fleste afrikanere i Dansk Vestindien relaterede sig til en gruppering, som der også var andre, der relaterede sig til, men at niveauerne var forskelligartede. Nogle relaterede sig til mindre kongeriger, som Accra på Guldkysten, andre til store stater med mange administrative underopdelinger som Kongo, og nogle relaterede sig også til begreber, der i højere grad synes at dække over en række sprogligt og kulturelt beslægtede grupper, som gik på tværs af forskellige politiske enheder.<sup>187</sup> I det her anvendte materiale optræder der tilfældige nogle få personer, der ser ud til at have været muslimer. At der ikke synes at have været mange af dem, er måske en konsekvens af, at muslimer ikke var så tilbøjelige til at antage kristendommen, for islam var ret udbredt i Vestafrika, også i de områder, hvorfra slaverne kom. Sweet har i studiet af slaveri i Portugal forsket i det identitetsmæssige aspekt af at være muslim i et slavesamfund med slaver af forskellig oprindelse og konkluderer, at islam også kunne fungere som et samlingspunkt for folk af forskellig etnisk oprindelse; i portugisisk sammenhæng slaver af jolof, tyrkisk og mohrisk oprindelse.<sup>188</sup> Hans konklusioner illustrerer således, at de niveauer, afrikanske slaver i et fremmed samfund identificerede sig med, kunne være meget forskelligartede, og synes bestemt af, hvilke tilknytnings- og identitetsmæssige markører de havde til fælles.

Hovedpointen er, at afrocaribiere i Dansk Vestindien relaterede sig til forskellige niveauer og forskellige former for grupperinger, som betydningsmæssigt henviser til Afrika, og som analytisk kan betegnes som etniske tilknytninger. Imidlertid har der blandt nogle forskere været kritiske røster, som mener, at det er forføjlet at mene, at henvisninger til fødested og 'nation' i samtidige kilder kan forstås som udtryk for en tilhørsfølelse til det, man i nutidig terminologi ville kalde etniske grupper. Blandt disse forskere er Olwig, der har beskæftiget sig med Oldendorps etnografiske undersøgelser. Olwig skriver:

A basic assumption concerning the slaves' African backgrounds was that the slaves could be classified according to clearly defined linguistic and cultural entities corresponding to tribes or ethnic groups.<sup>189</sup>

Hun henviser til historisk-antropologiske studier, der konkluderer, at etniske grupper opstod senere og hovedsagelig som følge af den europæiske kolonia-

187 Oldendorp I s. 396 (accra/akkran); s. 436 ff. (congo). Om identifikation med Kongeriget blandt afrobrasilianere: Heywood og Thornton, 2009.

188 Sweet, 2007. Om muslimer i Nordamerika: Gomez, 1998 s. 59 ff.

189 Olwig, 1995 s. 27; se også Northrup, 2000 s. 1 ff.

lisering af kontinentet, og konkluderer derpå, at de slaver, der kom til Dansk Vestindien, sandsynligvis ikke tilhørte permanente socioøkonomiske enheder, der kunne betegnes som etniciteter og stammer i den senere koloniale forståelse af termen. Hun fremhæver derimod slægtskabsgruppen som den grundlæggende identifikationsramme for vestafrikanere i den prækoloniale tid, det vil sige før den europæiske kolonisation af Afrika i det 19. århundrede. Slægten som primær identifikationsramme er også fremhævet af Miller i hans studier af det vestlige Centralafrika, men han beskriver samtidig, at der i det 18. århundrede begyndte at være mere veldefinerede politiske systemer, som også skabte identifikationsrammer.<sup>190</sup>

Olwigs kritik er værd at holde sig for øje, da den understreger, at brugen af etnicitetsbegrebet let kan føre til misforståelser, og at det er vigtigt at fremhæve, at de identifikationer, der afspejler sig i kilderne, ikke nødvendigvis er de samme, som en afrikaner i dag eller i for eksempel det 19. århundrede ville udtrykke, og at de europæere, som beskrev grupperingerne i det 18. århundrede, heller ikke nødvendigvis havde en komplet forståelse af, hvad der konstituerede de forskellige grupper. Men helt at afvise, at afrikanere havde en tilhørsfølelse til større socioøkonomiske eller sprogligt-kulturelle grupperinger, er meget drastisk – ikke mindst i lyset af de her præsenterede undersøgelser – selv om tilstedeværelsen af sådanne identiteter naturligvis ikke modsiger, at slægtsgruppen var betydningsfuld for de fleste afrikanere, også dem der kom til Dansk Vestindien. Historikeren Stephanie E. Smallwood taler i sin beskrivelse af Guldkysten for, at der var forskellige etniske grupperinger, men formulerer samtidig nødvendigheden af en historisk kontekstualisering:

But just as the European 'nation' was a community whose integration of territorial, political, and cultural boundaries indeed was more imagined than fully realized, so too did ethnic belonging in the Gold Coast reside in a multiplicity of groupings. In this sense, it becomes crucially important to recognize that Gold Coast 'countries' were not nations in the modern Western sense of the term.<sup>191</sup>

Flere forskere har også påpeget, at de etniske identiteter, som kommer til udtryk i kilderne fra slavesamfundene i Amerika, ofte var påvirket på forskellige måder af den transatlantiske situation, så nye identifikationsniveauer pludselig fik meget større betydning, end de ville have haft i den afrikanske kontekst. For eksempel fremhæver historikeren Douglas B. Chambers, hvordan mennesker fra Biafrabugtens indland, hvor man normalt kun identificerede sig meget lokalt, i Amerika opbyggede en stærk ibo-identitet, fordi de fælles kulturelle, sproglige og værdimæssige træk pludselig dér gav mulighed for dannelsen af et fællesskab,

190 Miller, 1988 s. 26. Se tillige Smallwood, 2007 s. 108.

191 Smallwood, 2007 s. 116. Se tillige Kolapo, 2004 s. 116 f.

som ikke var nødvendigt, så længe iboerne befandt sig i deres trygge hjemlige rammer.<sup>192</sup>

En anden væsentlig pointe, man kan udlede af Olwigs kritik og andre forskeres undersøgelser, er altså, at man skal passe på med at opfatte de forskellige kategorier og grupperinger som særligt faste. Jeg har ved at tage fat i et enkelt begreb, popo, forsøgt at vise, at fluiditet og henvisning til kategorier med rod i Afrika ikke nødvendigvis modsagde hinanden. Som popo-begrebet har vist med al ønskelig tydelighed, var der forskellige fortolkninger af det samme begreb, selv i det lille dansk-vestindiske samfund.<sup>193</sup> Afrikanisten John Middleton formulerer det meget rammende på en måde, der både kan tilgodese en del af den antropologiske skepsis, som den præsenteres af Olwig, og de konklusioner, jeg har argumenteret for her:

It is often held that the colonial administrations, needing to give 'order' to what they had taken over and unable to comprehend fluid identities, 'invented' the local societies, which they then defined as 'tribes'. This view is a simplification. Most African groups really existed, each defined by territory, language and common tradition. But the boundaries between them were only rarely clearly marked and could always be crossed or moved.<sup>194</sup>

Middleton understreger hermed, at grupperingerne i Afrika lå til grund for identiteter, der som hovedregel var præget af fluiditet.<sup>195</sup> Den samme form for fluiditet har vi set afspejlet i popo-begrebet. Men også andre begreber synes tydeligt at fremstå som foranderlige og ikke mindst som forandrede i mødet med det dansk-vestindiske samfund.

## Kreolisering af etniske betegnelser – eksemplet amina

En af de mest omdiskuterede nationsbetegnelser i kilderne fra Dansk Vestindien er 'amina'. Den optræder både hos Oldendorp og Seidel og er begge steder nævnt som en stor og vigtig nation. En væsentlig grund til, at begrebet er så omdiskuteret, er, at det tidligere nævnte store slaveoprør på Sankt Jan i 1733 ifølge samtidige kilder blev udført af en gruppe af aminaer. Oprøret var altså etnisk defineret. Men samtidig var amina ikke et begreb, der blev brugt om en etnisk gruppe eller

192 Chambers, 1997 s. 73; Northrup, 2000 s. 3; s. 13 ff. Jeg har valgt stavemåden ibo (i stedet for igbo), som er den, der optræder i kilderne fra Dansk Vestindien. Se Appendiks 1.

193 Andre studier, der indgående diskuterer enkelte etniciteters udviklingshistorie i Afrika og Amerika, er for eksempel: Chambers, 2000 s. 55-71; Greene, 2000 s. 86-101; Hall, 2003 s. 65-81; Law, 2005.

194 Middleton introduktion til Appendix C, i Middleton, 1997 vol. 4 s. 477.

195 Se også Morgan, 1997 s. 136.

statsdannelse i samtidens Afrika. Derimod optræder et lignende begreb, *mina*, i portugisiske, spanske og franske kolonier i Amerika som en overordnet betegnelse for gbe-området i Beninbugten, men også sommetider (især i brasiliansk sammenhæng) som en betegnelse, der henviser til afrikanere fra hele Vestafrika (men ikke inkluderer dem fra det vestlige Centralafrika).<sup>196</sup>

I Dansk Vestindien var *amina* dog ikke knyttet til Beninbugten, men til Guldkysten. I diskussionen af begrebet tager jeg derfor ikke udgangspunkt i den eksisterende forskningsdebat om *mina*-begrebet, da de to begreber tydeligvis ikke korresponderer, selv om de muligvis har en fælles etymologisk baggrund. Denne kan enten henvise til ordet 'mine' og dermed referere til, at der på Guldkysten eller i områder, hvor slaver kom til i Amerika, var betydelig minedrift, eller også kan ordene *mina* og *amina* begge have en eller anden tilknytning til navnet på et fort på Guldkysten: Elmina, hvorfra flere slaver kom, om end (som Gwendolyn Hall har argumenteret for) ikke alle, der i Amerika blev kaldt *mina*, kan have stammet fra det område eller være blevet udskibet derfra.<sup>197</sup> Da *mina*-begrebet i Amerika generelt er en af de etnicitetsbetegnelser, det er sværest klart at definere, er det efter min opfattelse den bedste strategi, i den snævre dansk-vestindiske kontekst, at tage udgangspunkt i kilderne.

Guvernøren på Sankt Thomas, Philip Gardelin, skrev i sin korrespondance i forbindelse med slaveoprøret, om oprørerne: 'Negerne af dend her saa kaldee Mina, men egentlig af dend Aquambuiske nation'.<sup>198</sup> Gardelin beskrev således de mennesker, der deltog i oprøret, som tilhørende en etnisk gruppering, som i Dansk Vestindien blev kaldt 'mina' (andre steder i Gardelins korrespondance skrives det 'amina' eller 'mine'), selv om han godt vidste, at de egentlig kom fra Akwamuriget. Akwamu lå på Guldkysten og mistede sin fremtrædende position, da et antal tidligere vasalstater, blandt andet Akimriget, nedkæmpede det i 1730.<sup>199</sup>

Historikerne Sandra E. Greene og Jan Erik Petersen har begge overbevisende argumenteret for, at der sandsynligvis, som følge af krigen mellem Akwamuriget og andre stater i regionen, har været en relativt stor tilførsel af slaver med akwamu-baggrund netop omkring år 1730, og at man derfor kan forestille sig en høj koncentration af disse. Men Petersen mener dog også, at *amina*-begrebet sikkert havde en bredere betydning i Dansk Vestindien. Trods denne nuancering kommer det hos dem og Kea, der også har skrevet en artikel om oprøret, gennemgående til at fremstå, som om det hovedsagelig var akwamuer, der udgjorde gruppen af *amina*-oprørere. Deres diskussioner af *amina*ernes kulturelle og sociale baggrund

196 Sweet, 2003 s. 16; Hall, 2005 s. 36; Hall, 2003 s. 65 ff.

197 Hall, 2003 s. 68 ff.

198 RA V GK 99: Guvernør Gardelin til direktørerne for kompagniet, 5/1 1734.

199 Kea, 1996 s. 168; Greene, 1994 s. 56; Nørregård, 1968 s. 125 ff.

tager nemlig udgangspunkt i Akwamu-rigets historie og kultur.<sup>200</sup> Dermed bliver Gardelins kommentar fra den 5. januar 1734 altså meget definerende for, hvordan begrebet amina skal forstås i dansk-vestindisk sammenhæng.

Men det leder til et uudgæeligt spørgsmål om, hvordan det kan være, at man så i samtiden ikke blot brugte betegnelsen akwamu for oprørerne? Jeg har nøje gennemgået al samtidig korrespondance i forbindelse med slaveoprøret for at se, om der kunne være en forklaring på amina-begrebets opståen.<sup>201</sup> Men der er i den ingen direkte eller indirekte forklaring på, hvorfor man brugte begrebet amina til at beskrive noget, man havde en bevidsthed om hed noget andet. Forklaringen kan måske være, at amina-begrebet i en eller anden grad var en kreoliseret kategori, der ligesom den ene betydning af 'popo' kunne fungere som samlebetegnelse for mennesker, der sprogligt og etnisk var beslægtede, men ikke kom fra de samme politiske enheder.

Hos Oldendorp beskrives amina godt nok som en stor statsdannelse og nation på Guldkysten, der også nævnes af mange naboer som deres fjende. Beskrivelserne er detaljerede, og man er ikke i tvivl om, at amina er en veldefineret kategori. Men et par andre nationer nævnes som undergrupper til amina, nemlig quahu og accra. Accra beskrives som tilhørende amina, men som talende et andet sprog, hvilket kunne indikere, at amina i det tilfælde skal forstås som en politisk magt, der havde Accrastaten som en slags vasal eller tributbetalende enhed. Det passer godt sammen med de faktiske forhold før Akwamus fald.<sup>202</sup>

Men at amina-begrebet dækkede over veldefinerede undergrupper, kunne også pege i retning af, at amina tillige kunne fungere som en overordnet betegnelse i stil med popo. At begrebet måske fungerede sådan, nævner Robin Law også,

200 Petersen, 1988 s. 57 ff. Greene, 1994; Kea, 1996 s. 163 ff. Kea, som jeg i forbindelse med hans artikel om Madlena (Kea, 2005) har kritiseret for hans kildearbejde, har blandt andet bygget sin artikel om slaveoprøret på en roman af forfatteren John L. Andersson: 'Night of the Silent Drums' (1975), der hævdes at bygge på samtidige kilder, men uden specifikke henvisninger, og på Thorkild Hansens fiktionsdokumentariske 'Slavernes øer' (1970), der ikke har specifikke kildehenvisninger, men i en litteraturliste dog overordnet angiver, hvilke kilder der er konsulteret. At Kea således bygger på fiktionsværker, er naturligvis problematisk og gør det svært at efterprøve hans konklusioner. Men samtidig har han anlagt et yderst interessant perspektiv ved at forsøge at forbinde navne på oprørere med personer, der optræder i kilderne fra Akwamu-riget for dets fald i 1730 for således at afdække oprørernes mulige personlige historier. Konklusionerne er, som han selv understreger, tentative, men perspektivet er spændende. Også Bro-Jørgensen identificerer Amina med Akwamu: Bro-Jørgensen, 1966 s. 230. Caron og Highfield, 1981 s. 8 ff. og sammes introduktion til Pannet, 1988 følger imidlertid Pope, 1970 (a) og mener, at aminaerne må have været en selvstændig akan-talende nation, selv om den ikke omtales i kilderne fra Afrika, hvilket de karakteriserer som 'a curious fact'. Det er tydeligt, at de ikke har læst Gardelins kommentar, og derfor ikke kan se, hvor koblingen mellem de to begreber stammer fra. Westergaard, 1917 s. 167 ff. laver heller ikke koblingen, selv om han henviser til det brev fra Gardelin, hvor den findes (Westergaard, 1917 s. 171 note 45).

201 RA, VGK 99, 516 og 517.

202 Greene, 1994 s. 51 ff.

mens Kea antyder det.<sup>203</sup> Fordi navnet amina ikke blev brugt om nogen konkret gruppering på Guldkysten i samtidens Afrika og på en eller anden måde må være opstået som led i den transatlantiske forandring af menneskers identitet og relationer, virker det sandsynligt, at amina-begrebet kunne være opstået i Dansk Vestindien som en slags overordnet kategori, der inkorporerede mennesker fra forskellige afrikanske grupperinger, men som i hvert fald i 1730'erne kort efter Akwamurigets fald var domineret af mennesker herfra og derfor i de europæiske administratorers øjne primært bestod af disse.

En sådan tolkning kan sandsynliggøres yderligere ved en undersøgelse af Seidels kommunikantliste fra 1753. Af de 36 mennesker, der i den relaterede sig til lokaliteter, der kan stedbestemmes til det akansprogede område på Guldkysten, kaldte tre sig for fanti, resten for amina. Der er ingen, der kalder sig accra, akkim, akripon, okwa eller andre af de navne, som optræder i Oldendorps beskrivelse af Guldkysten.<sup>204</sup>

Samme mønster: mange aminaer, nogle få fanti og ingen andre akan-talende kategorier fra Guldkysten, gør sig gældende i to andre lister fra Sankt Thomas, som indeholder oplysninger om fødested eller nation. De findes begge i Moravian Archives i Bethlehem, Pennsylvania, og jeg kalder dem derfor 'Bethlehemsliste nr. 1 og nr. 2'.<sup>205</sup> Nr. 1 er et appendiks til kirkebogen for Sankt Thomas, som går frem til 1750. Den følger den udgave af kirkebogen, som jeg løbende har henvist til, og som findes i Herrnhut, hvorfor jeg kalder denne Herrnhut-kirkebogen.<sup>206</sup> Der er dog et par enkelte afvigelser, hvilket betyder, at numrene for de enkelte personer afviger en smule, men Bethlehemsliste nr. 1 rummer en masse informationer, som den mere oprindeligt udseende Herrnhut-kirkebog ikke har. For eksempel oplysninger om, hvilke arbejdsopgaver hver enkelt person havde, og oplysning om fødested og nation. Nr. 2 er en kirkebog, hvor både døbte fra Sankt Thomas og Sankt Croix optræder; den har dog ikke alle døbte fra Sankt Croix med.<sup>207</sup>

---

203 Law, 2005 s. 257; Kea, 1996 s. 160.

204 Oldendorp I s. 392; s. 395 f.; s. 399. UA R15Ba18 nr. 1,2 'Zeugniße von den Communicanten ...'. Hos Seidel optræder dog kassenti og tembo, som var folk fra det indre af landet, der talte helt andre sprog, men som hos Oldendorp optræder under Guldkysten. Se Appendix 1.

205 MA Cathalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...' (Sankt Thomas); nr. 2 'Catalogus unsere getauften Neger-Geschwister ...' (alle øer). En kirkebog, der minder om Bethlehemsliste nr. 1, findes også i UA R15Bb24 nr. 12 'Catalogus der Getauften Bru: u Schwester in St. Thomas 1750'. Den har de samme angivelser af etnicitet, men ikke oplysninger om den enkeltes arbejdsopgaver og nadverdato.

206 Herrnhut-kirkebogen: UA R15Ba16b 'Kirchen Buch ...'.

207 MA Cathalogues etc. nr. 2 'Catalogus unsere getauften Neger-Geschwister ...'. Listen er opbygget som en dåbsliste, og er den af listerne, der omfatter flest personer, blandt andet fordi den også blander døbte fra Sankt Croix og Sankt Thomas (uden dog at være fuldt dækkende), som ellers normalt er adskilt i sådanne lister. Den henviser i en note i begyndelsen til den beskrivelse af de forskellige nationers karakter, som Seidel skrev samtidig med

I. Register derer vorz unsern Brüdern gekauften Negern in St. Thomas		de Pönnegengen, oder die Weltlauf in nicht offnen für die Welt nicht laufen 1736
1. Andreas	Barthol, von Jo. Salmont	30 Sept von Ch. Joh. Spangenberg
2. Tobias	Carl, von Jo. Compagnio	
3. Nathanael	Johs, von Joh. Lorenz, hervort von Demens Wera	
4. Christoph	Jesey, von Jo. Salmont	22 Dec von Jent. Pönneg
5. Johann	Patel, von dito	
6. Daniel	Cypido, von Joh. Thom. Hagen	
7. Gottlieb	Toma, von Joh. Joh. Chilla, Hagen	
8. Joseph	Bracki, of Joh.	69 Dec
9. Madlena	Marotta Dama, of Joh.	
10. Anni Maria	Anna, von Jo. Salmont	
		1738

Personen	de Pönnegengen	de Pönnegengen	de Pönnegengen	de Pönnegengen
1. Andreas 24	von Salmont	de Pönnegengen	de Pönnegengen	de Pönnegengen
2. Tobias	von Compagnio	de Pönnegengen	de Pönnegengen	de Pönnegengen
3. Nathanael	von Lorenz	de Pönnegengen	de Pönnegengen	de Pönnegengen
4. Christoph	von Salmont	de Pönnegengen	de Pönnegengen	de Pönnegengen
5. Johann	von dito	de Pönnegengen	de Pönnegengen	de Pönnegengen
6. Daniel	von Hagen	de Pönnegengen	de Pönnegengen	de Pönnegengen
7. Gottlieb	von Hagen	de Pönnegengen	de Pönnegengen	de Pönnegengen
8. Joseph	von Hagen	de Pönnegengen	de Pönnegengen	de Pönnegengen
9. Madlena	von Hagen	de Pönnegengen	de Pönnegengen	de Pönnegengen
10. Anni Maria	von Salmont	de Pönnegengen	de Pönnegengen	de Pönnegengen
11. Isaac	von Salmont	de Pönnegengen	de Pönnegengen	de Pönnegengen
12. David	von Salmont	de Pönnegengen	de Pönnegengen	de Pönnegengen

### Herrnhut- kirkebogen og Bethlehemsliste nr. 1.

Herrnhut- kirkebogen (til venstre) indeholder navn, navn før dåben, ejer, dåbsdag og oplysning om, hvem der døbte den pågældende. I Bethlehemslisten (til højre) strækker oplysningerne om hver person sig over to sider, hvorfor man her kun ser nummer, navn, ejer, arbejdsopgave, fødested og nation. De kolonner, der angiver dato for dåb, dåbssted, hvem der døbte, dato for første nadver og dødsdag, ses ikke på billedet. Bemærk nummer 8 og 9 i begge lister: ægteparret Joseph og Madlena. Unitätsarchiv der Evangelischen Brüder-Unität og Moravian Archives.

Det kan forekomme lidt mærkeligt, at flere af de informanter hos Oldendorp, der beskrev sig som tilhørende etniciteter, som kan placeres på Guldkysten, definerede deres oprindelse med ord, der henviste til snævrere kategorier end begre-

kommunikantlisten (UA R15Ba18 nr. 1,1 'Relation ...'). Den angiver 'nation' for personer døbt til og med juli 1753, altså samtidig med Seidels ophold, hvilket kunne pege i retning af en beslægtethed med Seidels undersøgelse. Alligevel korresponderer den heller ikke (363 personer optræder i begge lister, 104 (28,7 %) korresponderer ikke). Med henblik på en generel overvejelse om afvigelserne imellem de tre lister, kan forskellige typer af afvigelser identificeres. Den største gruppe af afvigelser i alle tilfælde er angivelse af forskellig 'nation'. Men der er også en del tilfælde, hvor en person i en liste står som værende født i Afrika og i den anden som værende født i Vestindien. Det gælder om at holde tungen lige i munden i denne analyse, for det er ikke just nemt at jonglere med 3 lister, som afviger på kryds og tværs. Men i den henseende er det vigtigt at pointere, at af de 312 personer, som optræder i alle 3 lister, er der 25, som i en af listerne ikke har nogen angivelse af nation, og som derfor ikke kan bruges til sammenligning. Af de resterende 287 personer er der 122, som korresponderer i alle 3 lister, og dermed 165 som afviger i den ene eller den anden retning. 12 personer er ikke ensartet opført i nogen af listerne, 65 personer korresponderer mellem de to Bethlehemslistes, men afviger fra Seidels kommunikantliste. 79 personer korresponderer mellem kommunikantlisten og nr. 2, men afviger i forhold til nr. 1, og 9 personer korresponderer mellem Kommunikantlisten og nr. 1, men afviger fra nr. 2. Nr. 2 har altså i de allerfleste tilfælde noget til fælles med en af de andre lister, mens det er de to andre lister, der skaber flest problemer. Af denne årsag er det Seidels kommunikantliste og nr. 1, som umiddelbart er de mest interessante at forholde sig til, da man kan få den mistanke, at liste nr. 2 måske bygger på de andre lister og dermed kun rummer sekundære oplysninger. Derfor er Bethlehemsliste nr. 2 ikke brugt særlig meget i denne undersøgelse.

bet amina, for eksempel akkim, akripon og okwo,<sup>208</sup> mens sådanne henvisninger til et mere detaljeret niveau ikke ses i de her omtalte lister, der kategoriserer medlemmerne af menigheden etnisk. En mulig forklaring herpå kunne være, at Seidel og de missionærer, der udfærdigede Betlehemslisterne, oversatte Guldkystafrikaneres udtalelser, så en person, der sagde 'accra', i listerne blev beskrevet som 'amina'. I så fald ville Oldendorp være den eneste, der reelt havde hørt efter, hvad afrocaribierne selv sagde. Men den teori passer ikke sammen med den store diversitet i nationsbetegnelserne, der er i Seidels kommunikantliste og de to Betlehemslisters for andre områder af Afrika, især Beninbugten.

En anden mulig forklaring kunne derfor være, at amina-begrebets historie i Dansk Vestindien lignede popo-begrebets udvikling, og at amina-begrebet fungerede som en samlebetegnelse for akan-talende mennesker fra Guldkysten. Det er der som nævnt indikationer på i Oldendorps beskrivelse af begrebet som overordnet et par andre nationer. Men samtidig er det en væsentlig detalje, at Oldendorp jo netop nævner og har talt med repræsentanter for flere andre Guldkystnationer, hvilket altså tyder på, at amina som overordnet begreb ikke altid spillede så fremtrædende en rolle, som det ser ud til at gøre i listerne fra Sankt Thomas.

Årsagen hertil skal måske findes i, at der var tale om en forandring over tid.

Antropologen Pauline H. Pope har set på dåbslister fra Sankt Croix og deres angivelser af etnicitet langt op i det 19. århundrede, og hun identificerer i disse lister flere forskellige etniske kategorier fra Guldkysten, for eksempel accra, kwahu og simba. Jeg har undersøgt de samme lister fra Sankt Croix for perioden op til 1769, og der er nogle få nationer, der nævnes et par gange i 1760'erne, akkim og accra, men i øvrigt henvises der kun til aminaer blandt de mulige Guldkystnationer.<sup>209</sup> Det kunne tyde på, at amina som samlebetegnelse var mest brugt i den tidlige del af 1700-tallet, og at personer fra Guldkysten senere i århundredet i højere grad opfattede sig selv som tilhørende adskilte grupper end som tilhørende den overordnede kategori amina, som dog stadig var en af de væsentligste nationsbetegnelser. I modsætning hertil står begrebet popo, som i dåbslisterne fra Sankt Croix optræder mange gange, hvorimod de fleste andre etniciteter fra Beninbugten, som for eksempel ouidah, aja og tori slet ikke optræder i listerne fra den periode, jeg har gennemgået. Identifikationsniveauet for Guldkysten kunne altså se ud til at gå fra det brede til det snævre, mens det for Beninbugten gik fra det snævre til det brede.<sup>210</sup>

I et kreoliseringsperspektiv er det en meget speciel konklusion. Teoretisk set burde man tro, at de snævre kategorier i højere grad hørte til i tidlige stadier af

208 Oldendorp I s. 392 ff.

209 MA EWI nr. 3c, C.19.1 'Kirchenbuch, Neger' og C.19.2 'Kirchenbuch, Negerinnen' for Friedensthal. Pope, 1970 (a) s. 22 ff.

210 MA EWI nr. 3c C.19.1 'Kirchenbuch, Neger' og C.19.2 'Kirchenbuch, Negerinnen' indtil 1769.



de amerikanske slavesamfund, men at forskellene udviskedes og skabte bredere kategorier, efterhånden som flere kreolske generationer voksede op, og den kollektive erindring om Afrika blev udfordret af flere og flere kreoliserede forhold i kolonien. Men sådan ser det altså ikke ud til at have fungeret i denne situation. En mulig forklaring kunne være, at der i begyndelsen af 1700-tallet kun var få afrikanere fra Guldkysten i kolonien, og at det derfor kunne give god mening at finde sammen på grundlag af en fjernere form for beslægtethed, men at det, efterhånden som der kom flere og flere af de forskellige undergrupper til, ikke længere var så nødvendigt at kategorisere sig sammen. Nedenfor diskuterer jeg kort den etniske sammensætning af befolkningen, og argumenterer for, at der er tendenser, der kunne tyde på, at en sådan udvikling i befolkningens sammensætning faktisk fandt sted. At kategorierne således ikke nødvendigvis kun bevægede sig fra snævre definitioner imod brede, men at bevægelsen også kunne gå den anden vej, er et meget væsentligt perspektiv på hele kreoliseringsdiskussionen, som understøtter mine teorier om, at der i forandringerne af afroamerikaneres tilknytning til etniske kategorier med rod i Afrika var en stor diversitet og et stort mulighedsrum, som gav plads til forandringer på mange niveauer og i meget forskellige retninger.

Selv om det kan være svært helt at identificere amina-begrebets oprindelse og udvikling, er en meget vigtig pointe angående 'amina', at det var et kreoliseret begreb, altså et begreb, som havde udviklet sig på grund af det særlige koloniale kulturmøde i den dansk-vestindiske koloni. Det var et begreb, som meget specifikt gav sig ud for at henvise til Afrika, både når det blev brugt af europæere og af afrikanere.<sup>211</sup> Forandringer er, med henvisning til Middleton, ikke noget, der var unaturligt i afrikansk sammenhæng, hvor grupperinger også var præget af foranderlighed, men de tog en ny retning og blev påvirket af den amerikanske slaveri- og kolonisituation. Det er det, analysen af begreberne popo og amina i Dansk Vestindien viser. Selv om afrikanere i Dansk Vestindien beskrev sig selv i kategorier, der henviste til Afrika, var det altså ikke altid udtryk for en situation, der svarede til, hvordan de ville have udtrykt deres tilknytninger, hvis de var blevet hjemme. Men de afrikanske kategorier fungerede som en vigtig ramme for, at afrikanere kunne fremhæve det som en del af deres udtrykte identitet, at de

---

211 Thornton mener, at det i lighed med nationsbetegnelsen mina og coromante i andre kolonier udelukkende var defineret af sprogligt fællesskab. Han pointerer, at loyaliteten i Afrika var bundet til landsbyer, stater eller statsledere, men ikke til en sproggruppe, og understreger: 'Yet, in America these African distinctions were put aside, and linguistic loyalty formed a first order of contact and companionship'. Thornton, 1998 (a) s. 322. I tilfældet amina kan denne teori være relevant at forholde sig til. Men den kan næppe bruges som en generel beskrivelse af det overordnede billede, som den store diversitet i identifikationerne i forhold til for eksempel Beninbugten viser. I en nyere artikel skrevet sammen med Linda Heywood har han da også argumenteret for, at politiske forhold i Afrika påvirkede de etniske identifikationer i Amerika: Heywood og Thornton, 2009.

stammede fra et særligt sted i Afrika. Selv om 'det afrikanske' således i hvert fald i nogle tilfælde var kreoliseret, havde det ikke mistet sin betydning som netop noget afrikansk – noget der havde en tilknytning til kontinentet Afrika.

## Etnisk sammensætning af den afrocaribiske befolkning

De etniske begrebers betydning i Dansk Vestindien var altså foranderlige, og det ser ud, som om de blandt andet ændredes og udvikledes i samspil med forandringer i befolkningssammensætningen. Ved en analyse af den etniske befolkningssammensætning, som den kommer til udtryk i Seidels kommunikantliste, og en sammenligning med Popes analyse af den etniske sammensætning blandt medlemmer af Brødremenigheden på Sankt Croix fra 1744 til 1891, kan man underbygge, at billedet af, hvor afrocaribiere kom fra, ikke var statisk.

En sådan analyse er mere overskuelig, hvis man kategoriserer materialet ud fra forestillingerne om kulturområder. Det er imidlertid lidt forskelligt, hvilke områder forskellige forskere arbejder med, hvilket hænger sammen med fokus på forskellige kriterier for opdelingen. Jeg har opdelt de etniske kategorier i følgende overordnede områder: Senegambia (Øvre Guinea), Guldkysten, Beninbugten (Slavekysten), Biafrabugten og det vestlige Centralafrika, og har dermed fulgt Gomez' kategorisering. Jeg har dog ikke medtaget to af de områder, han inddrager, Sierra Leone og Mozambique-Madagaskar, da der ikke er nogen henvisninger til disse områder i det kildemateriale, jeg har undersøgt.<sup>212</sup> Derimod har jeg behandlet mennesker fra det gur-talende område inde i landet i det nuværende Togo selvstændigt, da de på grundlag af sproglig forskellighed kan ses som forskellige fra de andre kategorier, og da de er stærkt repræsenteret. Det er vigtigt at pointere, at det er analysekategorier, som ikke nødvendigvis afspejler afrocaribiernes syn på tilhør, primært fordi de i de fleste tilfælde relaterede sig til snævrere kategorier.<sup>213</sup>

---

212 Gomez, 1998 s. 27 f.

213 Nogle forskere slår Guldkysten og Slavekysten sammen i én gruppe, ja, Thornton regner endda Biafrabugten med og pointerer den store kulturelle homogenitet i denne gruppe, som han kalder Nedre Guinea. Hall adskiller Biafrabugten herfra, og Gomez behandler både Guldkysten, Slavekysten og Biafrabugten separat. Forskellene bunder i, hvilke kriterier der ligger til grund for opdelingerne – først og fremmest i, om man fokuserer på forskelle eller ligheder. Jeg vil ikke gå ind i en længere diskussion af, hvilke opdelinger der er de bedste, da mit formål hidtil i kapitlet har været netop at se på, hvordan de forskellige niveauer af tilknytning blev udtrykt af afrocaribiernes selv, hvilket på sin vis formindsker betydningen af sådanne analysekategorier, og da formålet med opdelingen i dette specifikke afsnit er at give en antydning af, at den etniske sammensætning ikke var statisk, hvorfor opdelingen først og fremmest anvendes for at give overblik. Hall, 2005 s. 80 ff.; Gomez, 1998 s. 27 ff.; Thornton, 1998 (a) s. 183 ff.

Det er også vigtigt at pointere, at de konklusioner, som her bliver præsenteret, er antydninger, da de bygger på en relativt lille andel af befolkningen.

Eftersom de danske handelsstationer og forter i Vestafrrika alle lå på Guldkysten, kunne man nemt forestille sig, at afrocaribiere i Dansk Vestindien primært kom fra denne del af Afrika. Det lader imidlertid ikke til at være tilfældet. Allerede Pope har diskuteret den etniske sammensætning på Sankt Croix nøje og er nået frem til, at den var meget varieret og dækkede hele den afrikanske kyst fra Senegambia til Congo.<sup>214</sup> Også Simonsen gengiver Popes konklusioner om, at den afrocaribiske befolkning var etnisk sammensat, men disse konklusioner er ikke rigtig nået ud over en snæver forskningskreds. Da Simonsen baserer sit statistiske materiale på Popes undersøgelser, går vi tilbage til hendes undersøgelse for at se på, hvilke overordnede konklusioner hun drager. Pope har brugt Brødremenighedens kirkebøger fra Sankt Croix med angivelse af 'nation', som omhandler to af de tre missionsstationer og dækker perioden 1744-1891.<sup>215</sup>

Pope, som bruger nogle lidt andre overordnede kategorier end jeg, drager den konklusion, ved at se på nationsangivelser i hele perioden, at flest mennesker kom fra Nigeria (26,99 %), næstflest fra Guldkysten (23,32 %). Dernæst kom Senegambia (22,83 %), så Beninbugten (13,71 %) og sidst Congo (det vestlige Centralafrika) (13,15 %).<sup>216</sup> Disse tal bygger i forhold til materialet fra Sankt Thomas på en noget senere periode. Ophavssituationen for listerne fra Sankt Croix kendes heller ikke, og det er altså ikke sikkert, at oplysningerne har lige så klart ophav i de afrocaribiere, de handler om, som de har det i Seidels kommunicantliste.

Pope identificerer nogle nationer anderledes, end det er almindeligt i dag. Hun mener for eksempel, at 'kassenti' er lig 'ashanti', hvilket både Gwendolyn Midlo Hall, de nutidige noter til Oldendorp og Oldendorps tekst i sig selv modsiger, idet de identificerer kassenti med chamba, et gur-talende folk inde i landet fra Guldkysten.<sup>217</sup> Det betyder, at kategorien Guldkysten hos Pope ikke udelukkende indeholder akan-talende folk og derfor afspejler en noget større diversitet, end hun selv går ud fra. I forhold til moderne forskning har hun også anderledes opdelinger i overordnede kategorier. Hvor det er normalt at regne yoruba-talende folk med til Beninbugten, sammen med gbe-folkene, regner hun yoruba med til overkategorien Nigeria. Hun inddeler således sine grupper i forhold til koloniale og postkoloniale statsdannelser i stedet for at inddrage teorier om kul-

214 Pope, 1970 (a) s. 80 ff.

215 Simonsen, 2007 s. 181. Pope har anvendt eksemplarerne af kirkebøgerne fra Moravian Archives, som hun har haft adgang til i Friedenthal Moravian Church i Christiansted på Sankt Croix, før de fra 1968 blev flyttet til Bethlehem (oplysning fra arkivleder i MA Paul Peucker). Pope, 1970 (a) s. 20; MA EWI nr. 3 C.19.1 'Kirchenbuch, Neger' og C.19.2 'Kirchenbuch, Negerinnen'.

216 Pope, 1970 (a) s. 81.

217 Pope, 1970 (a) s. 27; Oldendorp I s. 403; Hall, 2005 s. 107.

turområder.<sup>218</sup> Hun diskuterer heller ikke forandringsperspektivet i forhold til nationsangivelserne, eller hvad de egentlig henviser til. Men alligevel er hendes overordnede konklusioner de samme, som materialet fra Sankt Thomas peger i retning af, nemlig at der var tale om stor diversitet i etnisk oprindelse, og at man kan få fornemmelse af bølger i slavehandelen.

Som det fremgår af Appendiks 1, er der i Seidels liste nævnt 418 personer under Sankt Thomas. Blandt dem var der både afrikansk- og vestindiskfødte, og 103 (24,64 %) relaterede sig til Beninbugten, hovedsagelig det gbe-sprogede område (kun fem var 'anago', som var yoruba-talende og hørte til længst mod øst). Den næststørste gruppe var den fra det vestlige Centralafrika, hvortil 55 (13,15 %) relaterede sig. Først herefter kommer Guldkysten (39 personer, 9,33 %), det gursprogede område inde i landet øst for Volta (19 personer, 4,54 %), Senegambia (13 personer, 3,11 %) og Biafrabugten (13 personer, 3,11 %). Dertil kommer to, der angiver at være født på den atlantiske rejse, en der er født i 'Guinea', som kan være hvor som helst, 15 jeg ikke har kunnet identificere, 33 uden angivelse af fødested, og endelig 125 hvis betegnelse er 'kreol'.<sup>219</sup> Da der naturligvis er tale om en meget begrænset andel af den samlede afrocaribiske befolkning på Sankt Thomas, der i 1755 talte 4087 personer (knap 9,5 %), kan man ikke uden videre antage, at den etniske fordeling, som den kommer til udtryk i Seidels liste, afspejler den samlede afrocaribiske befolkning.<sup>220</sup> Men i samspil med Popes og Simonsens overvejelser fremstår den etniske fordeling stadig som værende meget varieret.

Til gengæld er der stor forskel på mine og Popes konklusioner om, hvilke kulturområder der var bedst repræsenteret, hvilket underbygger den mulighed, at disse tidsmæssigt forskellige indblik i befolkningssammensætningen repræsenterer bølger i slavehandelen.<sup>221</sup> Da Sankt Croix blev indlemmet i den danske koloni, begyndte den hurtigt at overtage rollen som den vigtigste dansk-vestindiske sukkerø. Det betyder, at nye slaver i høj grad blev sendt dertil. Befolkningssammensætningen på Sankt Thomas, som den fremstår i listerne, afspejler dermed i højere grad en tidligere periode af 1700-tallet end listerne fra Sankt Croix, som tilmed går længere op i tiden. Det kan for eksempel være med til at forklare den store overvægt af personer fra de gbe-talende områder af Beninbugten på Sankt Thomas.

Tallene kunne således afspejle en tendens, som den økonomiske historiker Patrick Manning mener at kunne identificere: at havnene i Beninbugten stod for en væsentlig del af eksporten i slutningen af det 17. og begyndelsen af det 18. århundrede – om end denne tendens dog ikke synes at afspejle sig i alle slavesam-

218 Pope, 1970 (a) s. 59 ff.

219 UA R15Ba18 nr. 1,2 'Zeugniße von den Communicanten ...'.

220 Hall, 1992 s. 5.

221 Hall, 2005 s. 56. Gomez, 1998 s. 30; Eltis og Richardson, 1997 (b).

fund i Amerika.<sup>222</sup> Som tidligere diskuteret kunne sådanne bølger tænkes at have påvirket afrikanernes muligheder for at skabe relationer i Dansk Vestindien og kan være en medvirkende forklaring på, at stort set alle fra Guldkysten på Sankt Thomas omkring 1750 kaldte sig amina – fordi de til at begynde med ikke var så mange og derfor havde mere behov for at indgå i et bredere defineret fællesskab. At der i Dansk Vestindien var mange afrocaribiere med oprindelse i Beninbugten, især i første halvdel af det 18. århundrede, understøttes også af, at de skibe, der er registreret i ‘The Trans-Atlantic Slave Trade Database’, omkring år 1700 især hentede deres slaver i Beninbugten, mens Guldkysten som primært udskibningssted især kan findes fra 1720’erne og frem.<sup>223</sup> Man skal dog i den sammenhæng være opmærksom på, at mange skibe hentede slaver begge steder, og at mennesker fra den ene region sagtens kunne blive udskibet fra den anden. Ligeledes skal man også huske, at mange skibe ikke har angivelse af udskibningssteder. Men det overordnede billede passer og understøttes også af Greene, som understreger, at dansk slavehandel i høj grad var koncentreret omkring området mellem Osu, nutidens Accra, og Ouidah.<sup>224</sup> Ved at se på etnisk fordeling i et slavesamfund i afgrænsede, kortere perioder kan man altså yderligere nuancere det billede, som viser, at forskellige kolonier havde forskellig etnisk sammensætning af slavebefolkningerne. Både tid og rum er vigtige dimensioner i forståelsen af, hvordan afrikanere blev spredt i Amerika.<sup>225</sup>

En anden forklaring på de forskellige gruppers fremtrædende position i listerne fra de to øer kan dog også være, at rekrutteringen til menigheden muligvis fulgte etniske netværk, og at det var forskelligt, hvilke etniske grupper der blev involveret i menigheden på de to øer. Den mulighed diskuterer jeg i kapitel 3.

Men som her antydnet kan listematerialets mønstre altså også afspejle, at befolkningens etniske sammensætning var foranderlig over tid, og at afrocaribieres måde at identificere sig på kan tænkes at have haft en sammenhæng med, hvor store de forskellige grupper var på en given ø på et givet tidspunkt. Endnu en gang er det altså vigtigt at understrege den foranderlighed, der var en grundpræmis for eksistensen og betydningen af de etniske tilhørsforhold, som afrocaribiere relaterede sig til. De var ikke statiske – men forandredes i samspil med et væld af påvirkninger udefra. Jeg har hermed forsøgt at vise, at foranderligheden ikke blot viste sig hos den enkelte person og hans eller hendes måde at definere sig på, men også var til stede i begrebernes overordnede betydning – på et mere strukturelt plan.

---

222 Hall, 2005 s. 123; Manning, 1982 s. 31.

223 [www.slavevoyages.org](http://www.slavevoyages.org), søgning: Principal place of slave landing: ‘*Danish West Indies*’; perioden indtil 1770.

224 Greene, 1994 s. 48 ff.

225 Eltis og Richardson, 1997 (a) s. 6; Eltis og Richardson, 1997 (b) s. 20.

En dimension, der imidlertid mangler, og som i det hele taget er underrepræsenteret i den eksisterende forskning om etniske afrikanske identiteter i Amerika, er spørgsmålet om, hvad der skete med tilknytningen til og identificeringen med Afrika, når de afrikanskfødtes børn kom til.

## Generation

Forandringerne fra generation til generation er som tidligere nævnt umådelig svære at spore i kilderne, fordi man sjældent har mulighed for at vurdere, om personer, der er beskrevet med en afrikansk etnicitet, kunne være født andre steder end i Afrika. Men Brødremenighedens kilder giver en helt unik mulighed for at få et indblik i, hvordan mennesker født i Caribien relaterede sig til etniske grupper, der henviste til Afrika, fordi der er flere kilder, der omtaler den samme person og hans eller hendes etnicitet, og fordi kilderne er så detaljerede, som de er.

Et godt eksempel på dette er Anna og Johann Abraham, de første personer missionærerne kom i kontakt med efter ankomsten til Sankt Thomas i 1732. De to identificerede sig som allerede nævnt forskelligt, på trods af at de flere steder beskrives som søskende. Anna sagde, hun var fon, og Johann Abraham sagde, han var popo.<sup>226</sup> Denne iagttagelse er som påvist væsentlig for forståelsen af, hvordan de forskellige identifikationsniveauer fungerede i det afrocaribiske samfund. Men et interessant aspekt ved historien om dem er, at de som tidligere omtalt havde endnu en bror, Anton (eller Anton Ulrich), som havde været med sin ejer i København og der mødt grev Zinzendorf. Anton optræder aldrig i listerne fra Sankt Thomas, selv om han kom tilbage dertil senere i sit liv. Han var nemlig aldrig medlem af menigheden, selv om han altså blev regnet som en slags ophavsmand til den. Det betyder, at der ikke findes udtalelser fra ham om, at han følte sig knyttet til en etnisk gruppering. Men missionæren Leonhard Dober beskriver Anton som født i Vestindien.<sup>227</sup> På den baggrund ville de tre søskendes familiehistorie så være, at Anna og Johann Abraham kom til Caribien sammen med deres mor eller far, som dér havde fået endnu et barn, Anton. Det er ikke en umulighed, men det ville være mærkeligt, hvis et sådant forhold ikke var en del af fortællingen i kilderne.<sup>228</sup>

---

226 UA R15Ba18 nr. 1,2 'Zeugniße von den Communicanten ...' nr. 38 hos kvinderne (Sankt Thomas) og nr. 13 hos mændene på Sankt Croix-listen (Johann Abraham, der var bødkerslave for Det Vestindisk-Guineiske Kompagni, blev før 1738 flyttet til Sankt Croix: Oldendorp II s. 261; s. 360; s. 668).

227 UA R15Ba3 nr. 2 'Leonhard Dobers Schreiben vom Anfang der Arbeit unter den Heyden' s. 1.

228 Om slægtsrelationer på slaveskibe: Rediker, 2007 s. 19; s. 305 f.

En anden mulig årsag til, at de nævner forskellige fødesteder, kunne være, at de tre ikke var biologisk beslægtede, men i stedet havde fundet sammen i et konstrueret slægtsforhold, som det ses beskrevet flere steder i litteraturen om afrikanske slaver i Amerika.<sup>229</sup> Det kunne også være en anden forklaring på, hvorfor Anna og Johann Abraham identificerede sig etnisk forskelligt, end den at de relaterede sig til to forskellige niveauer af tilknytning, som jeg har argumenteret for tidligere. At det ikke skulle fremgå af beskrivelserne af netop de to personer, der (ud over Madlena og hendes familie) er de mest velbeskrevne, ville dog være lidt underligt.

Jeg tror snarere, forklaringen skal findes i, at de alle tre faktisk var født i Vestindien, men at Anna og Johann Abraham, der var henholdsvis markslave og bødker og derfor levede som en del af det afrocaribiske minisamfund på Kompagniets plantage på Sankt Thomas, overtog en etnisk tilknytning og brugte den aktivt, mens Anton, der var huslave, kom med til Europa, blev frigivet og kom tilbage til Sankt Thomas, hvor han arbejdede som opsynsmand, levede mere adskilt fra de afrocaribiske netværk. Det er derfor mere sandsynligt, at forklaringen på, at de tre søskende kunne angive så forskelligartede etniske identiteter, var, at de simpelthen netop var påvirkede af de forskellige liv, de førte. At de alle skulle være født på Sankt Thomas, underbygges af information fra Bethlehemsliste nr. 1. Her står både Anna og Johann Abraham opført som født i Vestindien, mens deres forældre står som født i Afrika.<sup>230</sup>

Bethlehemslisten nr. 1 angives at være et appendiks til kirkebogen og er formodentlig et øjebliksbillede på en anden måde end Seidels kommunikantliste. Den bygger sandsynligvis ikke på interviews med afrocaribierne, men afspejler nok snarere en viden, som missionærerne selv mente at besidde om de afrocaribiske medlemmer af menigheden præcis i året 1750, hvor listen slutter. Denne formodning bygger på, at dens slutår falder sammen med, at missionærerne tog beslutningen om at registrere de døbtes fødested, og at listen således efter alt at dømme er skrevet i netop dette år. Den ensartede skrift tyder på, at listen ikke er skrevet over tid, men da alle Brødremenighedens arkivalier er kopieret flittigt i samtiden, er det dog ikke et egentligt bevis for noget. Det er tidspunktet, der

---

229 Oldendorp I s. 505; Oldendorp II s. 1697; Oldendorp II s. 1754; Sweet, 2003 s. 195 f.; Mintz og Price, 1992 s. 43 f. og 48; Olwig, 1985 s. 79. Dette tema behandles i kapitel 2.

230 MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...' nr. 130 og nr. 181: Anna og Johann Abraham. Der er flere mærkelige ting ved omtalen af dem. Anna står angivet som værende født på Sankt Thomas og hendes forældre som tilhørende nationerne anna (moderen) og ouidah (faderen). Abraham angives at være født på Sankt Croix, med to anna-forældre. Anna-nationen har jeg aldrig set omtalt andre steder. At Abraham skulle være født på Sankt Croix, er ikke så sandsynligt, idet han optræder i kilderne fra Sankt Thomas, før danskerne overtog Sankt Croix fra franskmændene i 1733. Som det her antydes, er nationsangivelserne i Bethlehemsliste nr. 1 formodentlig ikke altid så troværdige, så angivelsen af deres forældres etniske oprindelse har jeg svært ved at finde en forklaring på.

først og fremmest peger i retning af, at listen er et øjebliksbillede af, hvad missionærerne vidste om medlemmerne af menigheden. Listen kaldes da også netop et 'appendiks' til kirkebogen og giver sig altså ikke ud for at være en ny kirkebog, men signalerer at der er tale om ekstraoplysninger.

Hvis det passer, at listen er skrevet i 1750, som jeg i det følgende vil arbejde ud fra, så betyder det blandt andet, at den også nævner personer, der var døde, da den blev skrevet – for eksempel Madlena. Listen har sågar en rubrik, der hedder 'hvor og hvornår gået hjem', og alle hvis dødsdag er nævnt, er døde senest sommeren 1750. Det tyder på, at der heller ikke er blevet tilføjet informationer, efter den blev skrevet i første omgang. Det er blandt andet i denne liste, man kan se oplysningen om, at Madlena døde på Sankt Thomas i 1747.<sup>231</sup>

Af disse årsager foretrækker jeg at bruge Seidels kommunikantliste som primær kilde til de enkelte personers egne forestillinger om tilknytning, da den som tidligere beskrevet efter alt at dømme er blevet til som følge af samtaler med afrocaribierne selv. Bethlehemlisten kan i højere grad bruges til at perspektivere folks udtalelser, som for eksempel i tilfældet Anna og Johann Abraham. En sådan vægtning af kildernes værdi skal ikke tages som udtryk for, at jeg mener, den ene objektivt er mere værd end den anden, men snarere at de i forhold til mit spørgsmål kan bidrage med forskellige oplysninger. Da kernen i denne undersøgelse er afrocaribiernes egne meninger om spørgsmålet om etnisk tilhør, er det altså sandsynligheden for, at de var tæt knyttet til kildens produktion, der ligger til grund for fremhævelsen af Seidels liste.

Annas, Johann Abrahams og Antons historier ser altså ud til at være udtryk for, at en følelse af tilknytning til en specifik gruppering med rod i Afrika godt kunne blive givet videre til generationer, som var født i Caribien. At de oven i købet valgte at identificere sig forskelligt, nemlig den ene som hørende til den overordnede kategori popo og den anden som hørende til en snævrere gruppe: fon, er måske udtryk for, at de forskellige muligheder, der eksisterede for identifikation, også spillede sammen med en udvikling over tid og generation, men at der ikke var nogen entydig formel for, hvordan identifikationsmønstret udviklede sig. Jeg har fra Sankt Croix fundet endnu et søskendepar, Priscilla og Timna, der begge hos Seidel angives at være aminaer, men født i Vestindien.<sup>232</sup> At søskendepar både kunne beskrive sig ens og forskelligt, styrker argumentet om, at man bliver nødt til at se på identifikation på individniveau og ikke alene i en overordnet strukturel optik, fordi samme baggrund ikke nødvendigvis gav samme resultat.

Endnu en gang vil en perspektivering af denne historie på det individuelle plan dog med fordel kunne suppleres af en overordnet betragtning om, hvad listerne

---

231 MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...' nr. 9.

232 UA R15Ba18 nr. 1,2 'Zeugnisse von den Communicanten...' St. Croix, nr. 2 og nr. 14 hos kvinderne. At de var søskende: Oldendorp II s. 583.



kan sige om generationsspørgsmålet. Ved et nærmere blik på Seidels kommunikantliste vil man opdage, at ud af de 191 personer fra Sankt Thomas, der er beskrevet som født i Vestindien, har 66 (34,5 %) af dem tilmed angivet, hvor deres forældre var født. Det er konkret formuleret som 'kreol, popo', 'født på Sankt Thomas, forældre popo' eller blot 'født på Sankt Thomas, popo' (hvor popo er et eksempel, og hvor også fødeøen varierer, for eksempel var flere personer født på den hollandske ø Sankt Eustatius, hvorfra mange af plantageejerne i Sankt Thomas' koloniseringsfase kom<sup>233</sup>). Yderligere er der altså, som Annas og Johann Abrahams historie antyder, mulighed for, at flere kan have valgt kun at henvise til en afrikansk oprindelse, selv om de var født i Vestindien. En sammenligning med Bethlehemslisten viser, at ud af de 314 personer, der optræder i begge lister, er der 34, som i kommunikantlisten er beskrevet med et afrikansk 'fødested', men som i Bethlehemslisten står opført som født i Vestindien. Der er altså 100 (66+34) ud af 295 (34 %), som svæver mellem en identifikation som hørende til i Afrika og en som hørende til i Vestindien. Det afspejler naturligvis ikke en lovmæssighed, men det er en ret stor afvigelse, der tyder på, at det ikke altid var så nemt at afgøre, hvor folk var født, og måske også, at man af andre kunne blive opfattet som hørende til i den vestindiske kategori, mens man selv følte sig knyttet til et afrikansk udgangspunkt, der i mange tilfælde blev beskrevet som værende arvet fra forældrene.<sup>234</sup>

I slavesamfundets komplicerede kulturblanding var forældreskab imidlertid ikke altid det samme, som at både en mor og en far var til stede. Dertil kom, at et par, der fik børn, ikke altid havde den samme oprindelse. I slavesamfundet tilhørte et barn ved lov ejeren af moderen. Det vil sige, at barnet naturligt fulgte sin mor, indtil det (ifølge slaveejeren) var stort nok til at klare sig selv, hvilket havde konsekvenser for muligheden for at opretholde et familieband, både i tilfælde, hvor et forældrepar som udgangspunkt ikke kom fra samme plantage, og i tilfælde, hvor den ene pludselig blev solgt eller flyttet til en anden plantage eller en anden ø. Da Danmark overtog Sankt Croix i 1733, blev mange slaver flyttet hertil fra Sankt Thomas. Det betød, at mange havde familie på begge øer, som det for eksempel gjaldt Anna og Johann Abraham.<sup>235</sup> Sådanne situationer, hvor

233 Bro-Jørgensen, 1966 s. 171.

234 Lohse, 2002 har især diskuteret forskelle mellem tilskrevet etnicitet og selvudtrykt etnicitet for afrikanere, men her ser man altså, at ikke engang spørgsmålet om fødekontinent kan besvares med sikkerhed ud fra statistisk materiale. Det understreger endnu en gang betydningen af sandsynliggørelsen af selvidentifikation og værdien af eksistensen af forskellige kilder, der omtaler de samme personer, som basis for sammenligning.

235 UA R15Ba27 nr. 11 'Die Helfer und Diener unter den Mohren ...', katalog sammenstillet af Georg Weber, 1760. Heri optræder flere, som angives at besøge familie på andre øer. Oldendorp II s. 1351: Annas Lebenslauf, hvor det beskrives, hvordan hun som gammel og frigiven flyttede til Sankt Croix, fordi alle hendes nærmeste slægtninge var der. Se endvidere Oldendorp II s. 1772 og 1774.

familier enten fra starten var eller undervejs blev splittet op, kan meget vel tænkes at have påvirket den måde, hvorpå vestindiskfødte personer følte og udtrykte tilknytninger til grupper, der henviste til Afrika. Endnu en sammenligning af Seidels kommunikantliste og Bethlehemsliste nr. 1 kan pege i retning af hvordan.

Ved at analysere de personer, der i begge eller en af listerne er beskrevet som født i Vestindien, men som samtidig har identificeret sig med en 'nation' i kommunikantlisten, fremstår en tydelig tendens. Der er som sagt tale om 100 personer i alt. Bethlehemsliste nr. 1 har for 64 af dem en angivelse af, hvor en eller begge forældre var født i Afrika, og ved at sammenligne de informationer med børnenes egne identifikationer i Seidels liste får man det indtryk, at den mødrene oprindelse oftere påvirkede anden generations identifikation end den fædrene. I 12 tilfælde er forældrene i Bethlehemslisten angivet at komme fra samme nation. 24 relaterer sig i kommunikantlisten til deres mors nation, mens kun tre relaterer sig til deres fars. I 25 tilfælde svarer barnets udsagn ikke til nogen af forældrenes nation, som den er angivet i Bethlehemslisten.<sup>236</sup>

Som beskrevet er der mange gode grunde til at være varsom med at bruge Bethlehemslisten som kilde til folks egen mening om deres oprindelse, da jeg mener, at den er baseret på sammenstillet viden, som missionærerne mente at have – måske fra forskellige kilder, 'almen viden' og eventuelt ved, at de har spurgt lidt rundt i menigheden. Men det er alligevel påfaldende, at der i så ringe grad er sammenfald mellem fædres her angivne oprindelse og børnenes selvidentifikation. Det taler for, at man altid må forstå de identitetsmæssige forhold som spillende sammen med slavesamfundets sociale realiteter. Det faktum, at personer, der kun voksede op med en forælder, oftest var hos deres mor, og beskrivelserne af, hvor mange mænd der boede på en anden plantage end deres familie og kun besøgte den sjældent, ser altså ud til at have haft som konsekvens, at børn i højere grad kom til at føle sig som en del af den tradition, deres mor kom fra.<sup>237</sup> Det er dog klart, at afrikanske forestillinger om slægtskab også kan have spillet ind på dette område. I nogle (men langt fra alle) af de kulturer, afrocaribierne stammede fra, var der for eksempel tradition for at regne slægtskab matrilineært.<sup>238</sup>

236 UA R15Ba18 nr. 1,2 'Zeugniße von den Communicanten ...' og MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...'. Hvis man hæver undersøgelsen et niveau og ser på relation til kulturområde i stedet for snæver etnicitet, er mønstret et lignende, og de tal afspejler, at begge forældre ofte kom fra samme kulturområde: 23 relaterer sig til begge forældres kulturområde, 26 til deres mors, 5 til deres fars, og 10 korresponderer ikke. For angivelse af, hvilke etniciteter jeg har regnet til hvilke kulturområder, se Appendiks 1.

237 Eksempler på splittede familier: Oldendorp II s. 1417; s. 1572, se også Webers hjælperkatalog: UA R15Ba27 nr. 11 'Die Helfer und Diener unter den Mohren ...'. Sweet har en interessant diskussion af, hvad slaveriet betød for børn: Sweet, 2003 s. 66 ff.

238 Gomez, 1998 s. 110; s. 145; Smallwood, 2007 s. 111; Sweet, 2003 s. 67; Lovejoy, 1983 s. 127 f.; s. 164. Miller, 1988 s. 148 (note 48) henviser til forskning, der diskuterer muligheden for, at de matrilineære slægtskabsstrukturer i Angola kan være opstået som følge af det drøn af mænd, den transatlantiske slavehandel forårsagede.

Men der var trods alt 3 eksempler på børn, der identificerede sig i retning af deres far. Og selv om denne diskussion af overordnede træk i listematerialet har givet frugtbare konklusioner, så er det stadig nødvendigt at huske, at for de 3 personer var relationen til deres fars oprindelse sikkert lige så betydningsfuld, som relationen til den mødrene oprindelse var for de 24 andre.

Det, der imidlertid er vigtigst i denne sammenhæng, er, at der ser ud til at have været mange, der aktivt relaterede sig til steder i Afrika, hvor de aldrig havde været – eller måske snarere til grupper, der byggede på forestillinger om etnisk-kulturel samhörighed. Oldendorp skriver, at han også har informanter i forbindelse med sin etnografiske undersøgelse af de afrikanske nationer, som er født i Vestindien.<sup>239</sup> Men kun ét sted skriver han direkte om en informant, som havde den baggrund, nemlig i omtalen af ouldah (som han staver 'fida').<sup>240</sup> Det ser derfor ud til at have været almindeligt anerkendt, at man godt kunne tilhøre en afrikansk 'nation', selv om man var født i Vestindien. Det er en meget væsentlig pointe og en diskussion, som sjældent fylder noget i undersøgelser af afrikanske etniciteter i Amerika, formodentlig fordi det er sjældent, at man finder et kildemateriale, der er så detaljeret, som det jeg har haft adgang til. Et svagt kildemateriale betyder dog ikke, at man ikke kan stille spørgsmålene, og de her præsenterede konklusioner kan derfor tilføre væsentlige perspektiver på forståelsen af, hvordan afrikansk etnicitet og identitet i amerikanske slavesamfund mere generelt udviklede sig.

## Kreoler

Men det var bestemt ikke alle, der var født i Vestindien, der aktivt identificerede sig med et sted i Afrika eller en afrikansk kulturel gruppering. De fleste beskrev sig selv som 'kreoler'. Begrebet 'kreol' dækker hos Oldendorp over såvel mennesker, både sorte og hvide, som dyr, der var 'indfødte' i kolonien.<sup>241</sup> Det var altså tilhøret til og ikke mindst ophavet i kolonien, der definerede begrebet kreol. Ud fra den betragtning skulle alle, der var født i Dansk Vestindien eller andre amerikanske kolonier, have beskrevet sig som kreoler. Men som vist, var der trods alt en del, der ikke gjorde det. Det indikerer, at de afrikanske etniske betegnelser og ordet kreol ikke kun blev brugt som tekniske termer, der beskrev et konkret fødested, men at de i praksis i hvert fald i nogle tilfælde snarere blev anvendt som kulturelle markører, og at de således blev brugt til at signalere en identitet.

---

239 Oldendorp I s. 365.

240 Oldendorp I s. 420.

241 Oldendorp I s. 330.

Madlenas søn Mingo var vokset op med en mor og en far, som holdt fast ved deres popo-identitet.<sup>242</sup> Madlena var som sagt en vigtig person i hele spillet omkring betydningen af afrikanske oprindelser, og det ville derfor være nærliggende at tro, at hendes søn kunne blive en af dem, der trods fødsel i kolonien ville holde fast i en identitet, der henviste til Afrika. Sådan var det imidlertid ikke. Mingo fremstår altid tydeligt som kreol og levede et meget kreoliseret, ja nærmest europæiseret, liv, som ikke ligner nogen anden afrocaribiers: Han havde en ganske unik status i slavesamfundet på Sankt Thomas.

Han var ejet af Johann Lorentz Carstens, som havde flere plantager på øen, og som i 1739 flyttede til Danmark, hvor han blev adlet Castenschiold. Carstens og hans familie var ofte på rejse, og i hans fravær var det Mingo, der passede hans forretninger. Han rejste i 1748 endda til København for at tale med Carstens' enke om plantagerne. Hans særlige status og tilknytning til familien Carstens afspejler sig yderligere i breve, han har skrevet til kvinderne i familien i 1740, hvor de var flyttet til Danmark. Mingo skriver meget personligt og hilser fra andre planterfamilier på øerne.<sup>243</sup> Til trods for Mingos betroede stilling forblev han dog slave til sin død i 1758, ifølge Carstens fordi han selv ville det sådan, inspireret af Brødremenighedens filosofi om, at en slaves omvendelse til kristendommen ikke havde sammenhæng med statusmæssig frihed. Carstens skrev, at han allerede i 1734 havde givet Mingo et fribrev, som denne havde leveret tilbage.<sup>244</sup>

Trods Mingos officielle status som slave er der intet i hans levevis, der signalerer, at slavestanden havde praktisk betydning for ham. Han levede i et hus i byen med sin kone, Johanna, der blev frigivet mellem 1750 og 1753. Han ejede også selv slaver, blandt andet nogle, der var medlemmer af Brødremenigheden. Samtidig var han en af de helt store skikkelser i menigheden. Han var missionshjelper, oversætter for Zinzendorf, prædikant og betroet ven for missionærerne. Dette blev understreget af, at han var en af de få afrocaribiere, der fik lov til at blive begravet på gudsageren ved missionsstationen Ny Herrnhut. Mingo beskriver også sig selv som kreol i kommunikantlisten, mens han i Bethlehemslisten står som født på Sankt Thomas, men med både mor og far fra Popo. Vi er altså ret sikre på, at han er første generation født i Vestindien. (Her kan man måske få et indblik i, hvordan den sidstnævnte liste er blevet til. Missionærerne vidste jo alt om, hvor Mingos forældre kom fra, for det havde de selv fortalt. Dette er altså et tilfælde, hvor man ved, at de har haft adgang til anden information, og at listen derfor ikke behøver afspejle, hvad Mingo selv fandt vigtigt. Han var kreol,

---

242 Mingos far, Joseph (Jacki før dåben), er i MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...' (nr. 8) beskrevet som popo.

243 RA Privatarkiv nr. 05261, A.I: to breve til Jomfru Carstens og Annamaria Carstens, 22/9 1740. Mingo i København: Oldendorp II s. 696.

244 UA R15Ba3 nr. 83 'Attestation of the Director of the West=Indisch and Guineaisch Company, concerning the Conversion of the Negroes in the Carybisch Islands' (23/7 1739) s. 2.

og det var sådan, han beskrev sig selv, når han blev spurgt). Johanna derimod er i Bethlehemslisten beskrevet som kreol, men i Seidels liste som født på Sankt Thomas, mandongo, og kan således repræsentere en modsatrettet tendens.<sup>245</sup>

Mingos historie holdt op imod de mange afrocaribiere, født i Vestindien, der ikke kaldte sig for kreol, indikerer, at begrebet måske i højere grad signalerede forestillinger om kulturelt tilhør, end det var en angivelse af, hvor en person var født. Kreol fremstår som en identitet, man kunne vælge til eller fra, og da mange ser ud til at have valgt den fra, virker det, som om den ikke blot automatisk blev påhæftet personer født i kolonierne.

Antallet af kreoler i alle lister taget i betragtning er der ikke tvivl om, at det var en udbredt identitet. Om folk i alle tilfælde selv bevidst har valgt, hvad de ville identificere sig som, er det naturligvis lidt svært at sige noget om ud fra listematerialet. Det omgivende fællesskab og samfund har formodentlig haft stor indflydelse på, hvor en person havde mulighed for at befinde sig i det blandede billede af kreoler, vestindiskfødte 'afrikanere' og afrikanskfødte afrikanere. Identiteterne, som de blev udtrykt, handlede jo om at relatere sig til en gruppe, så de var naturligvis relative og må i mange tilfælde have været påvirket af, om ikke kun personen selv, men også omgivelserne accepterede et sådant tilhørsforhold. Men Mingos eksempel er under alle omstændigheder et, der viser, at en person, der beskrev sig selv som kreol, også kulturelt var meget kreoliseret i forhold til sit ophav. Hans mor, skal vi huske, blev i 1736 ved sine første møder med missionærerne beskrevet som en afrikansk kvinde med kulturelle markører, der henviste til Afrika – ofringer til afrikanske guddomme, rituelle madvaner og fortællinger om sin barndom i Afrika.<sup>246</sup> Anna og Johann Abraham valgte derimod bevidst eller ubevidst en anden tilgang end Mingo og beskrev sig selv som en del af en gruppering, der henviste til Afrika. Dette til trods for, at de var lige så meget født i Vestindien som Mingo.

Også listematerialet kan i nogen grad belyse det betydningsmæssige indhold i den kreolske identitet. Det er, som beskrevet i sammenligningen mellem Seidels kommunikantliste og Bethlehemsliste nr. 1, muligt at identificere en del personer, som var født i Vestindien, men som samtidig relaterede sig til Afrika. Den anden

245 Om Mingo og Johanna Gesu: UA Ba18 nr. 1,2 'Zeugniße von den Communicanten ...' nr. 1 hos mændene og nr. 2 hos kvinderne, Sankt Thomas. MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...': nr. 2 og nr. 3 blandt de optagne. Diverse diaries, bl.a. UA R15Bb6 nr. 1c 'Diarium St. Thomas, 1752', hvor Mingos rolle som missionshjælper og alment fremtrædende skikkelse i bysamfundet i Charlotte Amalie løbende fremgår. UA R15Ba12a nr. 134 brev fra Philipp Würster til Zinzendorf 22/4 1759, hvor Johanna kaldes Johanna Mingo og er vært for missionærerne. Da missionærerne mødte Mingo, var han spillemand og var blevet døbt på Sankt Eustatius, angiveligt efter en affære med en hvid kvinde, hvorfor Carstens fik ham sendt væk og døbt, hvilket skulle have afværget en dødsdom. Dette er endnu et eksempel på Mingos meget specielle historie. Se UA R15Ba17 nr. 14: Brev fra Spangenberg 3/8 1734; Oldendorp II s. 105; s. 189.

246 Se 'Dammars rejse' s. 7.

vej rundt er variationen ikke så udbredt, men der er faktisk 3 personer, der i kommunikantlisten optræder som kreoler, men i Bethlehemslisten er beskrevet som født i Afrika. Kan man forestille sig, at afrikanere i sjældne tilfælde også kunne påtage sig en kreolsk identitet? Det ser ud til at have været sværere, men måske ikke helt umuligt. Men til en vis grad synes begrebet kreol altså også at have været flydende, hvilket er et stærkt argument for, at kreol bør ses som en kulturel og identitetsrelateret term, snarere end en teknisk der kun henviste til fødested, som det ellers fremgår af den samtidige litteratur. Den kreolske identitet kunne både vælges til og fra.

I nogle tilfælde kan et sådant valg sikkert have været påvirket af en stræben efter status. I nogle sammenhænge gav det status at fremstå kreoliseret – især i forhold til den europæiske befolkning. For eksempel var kreolske afrocaribiere, både slaver og frie, med til at bekæmpe slaveoprøret på Sankt Jan. Men i andre situationer får man på den anden side fornemmelsen af, at handlinger og identitet, som henviste til Afrika, også kunne give status, dog kun inden for den afrocaribiske befolkning. Forskellige kontekster inden for slavesamfundet kan altså have påvirket de identitetsmæssige valg, afrocaribiere bevidst eller ubevidst foretog.<sup>247</sup>

Mennesker, der i kilderne bliver beskrevet i de samme terminologier, kan man altså ikke automatisk gå ud fra havde den samme historie. Og mennesker, der blev beskrevet med forskellige betegnelser, kunne også godt tænkes at være født det samme sted. De udtrykte tilknytninger var ikke bare en simpel henvisning til en fysisk fødsel, som indikationen 'hvor født', der optræder som overskrift i nogle af de nævnte lister, ellers kunne indikere. Identiteterne var meget mere flydende, end det fremstår i de undersøgelser, der baserer sig på enkeltstående listemateriale, hvor udviklinger og forandringer på individniveau ikke er mulige at spore. Den begrebsdiversitet og fluiditet, der fremtræder i det herrnhutiske kildemateriale, er unik og kan kun spores på grund af kildematerialets diversitet.

Derfor er generationsspørgsmålet både i forhold til identifikationen som kreol og i afrikanske termer, som det er grebet an i denne undersøgelse – på individniveau og i forhold til, hvordan etnisk tilhørsforhold udtrykkes – et tema, det kan være svært at finde dybtgående undersøgelser af i den historiske litteratur, der beskæftiger sig med afrikanske etniciteter i Amerika. Kun i forbindelse med analyser af pardannelser mellem afrikanere og konklusioner om, at der i undersøgte tilfælde var en tendens til, at personer med samme etniske oprindelse fandt sammen, har historikere overvejet muligheden for, at specifik kultur (og implicit også specifikke afrikanske etniske identiteter) blev videreført. At se på pardan-

247 VGK 517: brev fra Johannes van Beverhoudt til guvernør Gardelin 20/3 1734, om at Cæsar og hans kreoler nu er på jagt efter oprørere; VGK 516 s. 199: brev fra guvernør Gardelin til kaptajn Longueville 3/5 1734 om, at det kan være svært at skaffe alle de kreoler, den sidstnævnte vil have som hjælp til bekæmpelse af oprørerne. Om status i forhold til afrikansk kultur se diskussion om bombaer, kapitel 3 s. 161 ff.

nelser er en meget interessant tilgang. Jeg har selv forsøgt at lave en sådan analyse på baggrund af det her anvendte materiale, men det er for spinkelt til, at man udleder nogen tendenser. Men både Thornton og Stuart B. Schwartz har interessante eksempler på, at personer med samme baggrund fandt sammen, og at man ligefrem kan tale om, at der var en tendens til, at det ofte skete. Men deres kilder giver ikke mulighed for at sige noget om, hvordan de vestindiskfødte af forældre med samme etniske oprindelse relaterede sig til de etniske identiteter.<sup>248</sup>

Men i mange tilfælde angribes generationsdiskussionen mere overordnet og strukturelt. Enten bliver generationer, som hos Gomez, omtalt på et overordnet strukturelt niveau, hvor en generation bliver behandlet som en periode i en kolonis historie, og analysen bliver bygget på periodens befolkningssammensætning og konklusioner om, hvor stor indflydelse fra Afrika der på den baggrund må have været. I sådanne tilfælde bygger konklusioner derfor på en analyse af det relative forhold mellem amerikansk- og afrikanskfødte mennesker i et givet samfund. Eller også er generation et begreb, der bruges til at skelne mellem afrikanskfødte og kreolske afroamerikanere, og et begreb, der primært bliver taget i brug, når det skal forklares, hvordan kreoler var mere kreoliserede end deres afrikanskfødte forfædre, som for eksempel når Gwendolyn Hall beskriver, hvordan 'the first generation of creole slaves' antog det portugisisk-baserede pidgin-sprog, deres forældre havde medbragt fra Senegambia som modersmål, og videreudviklede det.<sup>249</sup> Men enkelte individers historier afveg, som vist her, utrolig meget fra hinanden. Og det er et aspekt, man altid bør forsøge at indarbejde i sine analyser og konklusioner.

## Konklusion

I dette kapitel har jeg argumenteret for, at diskussionen om afrocaribieres tilhørsforhold til etnisk definerede grupperinger, der henviste til Afrika, med rimelighed bygger på en antagelse om, at sådanne tilhør blev udtrykt af afrocaribierne selv. Derfor kan de etniske tilhørsforhold ses som et vigtigt aspekt af afrocaribieres beskrivelse af, hvem de var. Dermed taler jeg imod en forestilling om, at opdelingen af afrocaribiere i etnisk definerede grupper kun byggede på europæeres behov for at kategorisere mennesker i forhold til nation. Samtidig har jeg dog også i diskus-

---

248 Pardannelser inden for Brødremenigheden kan dels undersøges ved hjælp af beskrivelser af, hvem der dannede par, løbende i dagbøger og hos Oldendorp, dels ved at se på især Bethlehemsliste nr. 1, som angiver familiære relationer mellem de døbte, og som jo i mange tilfælde har angivet forældrenes etniciteter. Thornton, 1998 (a) s. 201; Schwartz, 1985 s. 391 ff.

249 Gomez, 1998 s. 19; s. 192 ff.; Hall, 1995 s. 192.

sionen af de forskellige kilders ophavssituation lagt op til, at det er væsentligt i arbejdet med kilder, der angiver afroamerikaneres etnicitet, at vurdere, hvor sandsynligt det er, at deres egne udtalelser ligger til grund for informationen.

Jeg har yderligere vist, at de kategorier, afrocaribiere henviste til, var stærkt præget af foranderlighed og kreolisering i form af tilpasning til forholdene i den koloniale verden. Det samme begreb kunne have forskellige betydninger på samme tid, og det kunne henvise til flere forskellige niveauer af gruppertilknkning. Identifikation med specifikke steder i Afrika eller med et fødested i Vestindien i form af prædikatet kreol var ikke nødvendigvis fast forankret i fysiske forhold og et reelt fødested. Det var også påvirket af kulturelle forhold og bevidste eller ubevidste valg af tilhør til en bestemt gruppering, hvilket blandt andet undersøgelsen af foranderligheden fra generation til generation har vist. De etniske identifikationer var altså ikke blot mange- og forskelligartede, men også foranderlige og påvirkelige af ydre forhold og måske også individers bevidste eller ubevidste strategiske overvejelser i forhold til deres egen plads i det dansk-vestindiske samfund. Foranderligheden i gruppertilknkning var en tendens, der også var til stede i Afrika, og som således fortsatte efter afrikanske principper i Dansk Vestindien.

Men foranderligheden til trods er det en væsentlig pointe, at afrikanere i Dansk Vestindien fortsatte med at udtrykke en tilknkning til deres oprindelige kontinent i form af at identificere sig med undergrupper, der henviste til specifikke steder og etniske oprindelser. Henvisningen til Afrika, som den blev formuleret i afrocaribieres svar på missionærers spørgsmål om deres nationstilhør eller fødested, fremstår dermed som en væsentlig identifikationsramme. Dens betydning styrkes yderligere af, at selv afrocaribiere, der var født i Caribien, i mange tilfælde holdt fast i en afrikansk, etnisk identitet og havde mulighed for at udtrykke tilknkning til en sådan specifik gruppe, der henviste til Afrika.





# ‘De taler på guineisk og laver mærkelige miner dertil’ – etniske tilhørsforhold og netværksdannelser

Martinus var en kassenti, fra det gur-sprogede område, der som slave blev bragt fra Afrika til Sankt Thomas. Han blev ikke umiddelbart solgt, men arbejdede i et par uger på kompagniets plantage sammen med de andre slaver, der var kommet på samme skib som ham. Her mødte han ifølge Oldendorp nogle afrocaribiere, der kunne tale hans afrikanske sprog, og som var medlemmer af Brødremenigheden. Disse kristne overtalte missionærerne til at købe Martinus, og dermed kom han til at arbejde for dem og blev senere døbt.<sup>250</sup>

Det lykkedes således for Martinus at få opblødt den brutale start i det nye samfund, som ankomsten med slaveskibet var. Efter de traumatiske brud, som slavegørelse, salg internt i Afrika og ombordstigningen på det skib, der skulle føre en person ud på den transatlantiske rejse, må have været, fremstår ankomsten til en amerikansk slavekoloni umiddelbart blot som endnu et brud. Endnu en gang skulle man adskilles fra de mennesker, man i nogen tid havde delt hverdag med. Mennesker fra samme skib blev købt af forskellige slaveejere, som placerede dem på forskellige plantager, i byen eller til tider tog dem med til helt andre øer. En nyankommen, en bussal, blev nærmest smidt ind i et eksisterende samfund og skulle lære at navigere i det og finde ud af, hvilke kulturelle og sociale koder der skulle bruges for at skabe relationer til de mennesker, han eller hun mødte der. Men de nyankomne havde i kraft af deres erindringer, erfaringer og personlighed også noget at byde ind med. Deres køn, alder og hjemlige sociale status kunne måske blive accepteret som grundlag for deres placering i det nye samfund. Men det kunne deres etniske oprindelse og den viden og de erfaringer, der var knyttet

250 Oldendorp II s. 1402. Martinus var ifølge dette Lebenslauf døbt i 1755 på Sankt Jan, hvortil han var blevet flyttet samme år. Præcis hvornår han kom til Sankt Thomas, fremgår ikke. Han optræder ikke i nogen af de kirkebøger, jeg har haft adgang til. Den, der går tættest på tidsmæssigt, er UA R15Ba16b 'Kirchenbuch ...', hvor listen over døbte på Sankt Jan ophører i juni 1755.

sammen med en specifik oprindelse, også. Martinus fik muligheder i det dansk-vestindiske samfund, fordi han mødte mennesker, der havde en oprindelse tæt nok ved hans til, at de talte samme afrikanske sprog.

Martinus er altså et eksempel på, at den kulturelle ballast, som afrikanere kom til Caribien med, spillede en rolle for, hvem man kom i kontakt med og dannede relationer til. De kristne afrocaribiere, han lærte at kende, er dertil et eksempel på, at kulturel praksis knyttet til den afrikanske oprindelse fortsatte med at have betydning – også efter den første tid, bussaltiden – da de trods deres indsocialisering i slavesamfundet, stadig kunne bruge et afrikansk sprog aktivt. At de var en hel lille gruppe, der talte samme sprog, er interessant, da det viser, at kulturfællesskaber, som rakte tilbage til Afrika spillede en rolle for, hvem der omgikkes hvem i det afrocaribiske samfund i Dansk Vestindien. Det kan være med til at forklare, hvorfor etniske identiteter blev ved med at spille en rolle – fordi netværk blandt andet blev baseret på fælles oprindelse og de kulturelle fællestræk, der hørte sammen dermed.

I dette kapitel diskuterer jeg kildernes beskrivelser af afrocaribisk liv som en perspektivering af forekomsten af de etniske betegnelser. Jeg stiller spørgsmålet om, hvorvidt man kan se de etniske gruppetilhørsforhold, der er beskrevet i kapitel 1, som andet end blot udtrykte identifikationer uden sammenhæng med praksis. Ved at undersøge, om tilhøret til etnisk definerede grupper, som henviste til Afrika, og kulturelle praksisser knyttet til specifikke afrikanske oprindelser kan kædes sammen med netværksdannelser inden for den afrocaribiske gruppe, forsøger jeg at vise, at henvisningerne til et oprindelsesmæssigt fællesskab ikke var tomme ord, men var knyttet til grupperinger af mennesker, der mente, de havde noget til fælles, og som baserede dele af deres liv på dette fællesskab. Dermed understreger jeg, at selv om de etniske identifikationer kreoliseredes, så lå der i mange tilfælde et konkret kulturelt fællesskab til grund for gruppeformation og -identifikation blandt afrocaribiere. Jeg sandsynliggør, at de etniske identiteter spillede sammen med netværksdannelser på to måder, der understøttede hinanden: at det kulturelle fællesskab, der bundede i en fælles etnisk oprindelse var med til at føre folk sammen, men at de netværk, der blev dannet på den baggrund, også var med til at styrke videreførelsen af kulturelt liv med rod i Afrika og således understøtte, at de etniske identiteter levede videre. Jeg forsøger således at give et bud på, hvordan man kan forstå de etniske gruppetilhørsforhold, kulturelle fællesskaber og kulturel praksis som kædet sammen på en måde, så de alle styrkede hinanden.

## Sprog som grundlag for dannelse af netværk

En vigtig del af den kultur, der blev medbragt fra Afrika, var sprog. Sprog ser ud til at have haft stor betydning for, hvordan netværk blev dannet og fungerede i Dansk Vestindien. Afrikanske sprog lå i høj grad, som Martinus' tilfælde viser, til grund for, hvilke grupper man som nyankommet blev socialiseret ind i. Samtidig peger historien om Martinus i retning af, at brugen af afrikanske sprog ikke forsvandt hurtigt efter ankomsten til kolonien, men blev holdt ved lige og dermed fortsatte med at have betydning. Forekomsten og udbredelsen af afrikanske sprog er altså et af de områder, der kan danne grundlag for en undersøgelse af, hvordan den afrikanske baggrund havde betydning for, hvordan netværk blev dannet og holdt ved lige, og for hvordan fællesskaber med rod i Afrika fik betydning for det kulturelle liv i kolonien, fordi sprog i et vist omfang knyttede sig til afrikaneres konkrete oprindelse. En undersøgelse af, hvordan de afrikanske sprog levede videre hos folk, der efterhånden også lærte sig det kreolske sprog, der fungerede som *lingua franca* i kolonien, kan ligeledes sige en del om, hvordan mere kreoliserede og indsociale mennesker fortsatte med at bygge på den kulturelle baggrund fra Afrika. Det kan være med til at forklare, at mennesker, der var født i kolonien, eller som havde været der længe, fortsatte med at tænke sig selv i grupper, der henviste til en afrikansk etnisk gruppering, som vist i kapitel 1 – fordi der var mere at være fælles om end blot en erindringsbaseret identifikation.

Afrikanske sprog kunne være et direkte bindeled ved oprettelsen af nye netværk blandt afrocaribiere. Oldendorp beskriver ud fra egne iagttagelser, hvordan sproget havde betydning for dannelsen af sociale netværk mellem allerede bosatte og nyankomne. Efter at et slaveskib var ankommet fra Afrika, afventede de nye slaver i det vestindiske handelskompagnis gård den auktion, hvor de skulle sælges:

De lå i grupper på jorden, formodentlig efter deres landsmandskab, og afventede deres skæbne, ligesom en hjord heste eller kvæg på kvægmarkeder. De fleste blandt dem var muntre og snakkende. Fra øen kom negre og negerinder, søgte deres landsmænd ud, bød dem velkommen, talte med dem på guineisk og muntrede sig med dem, så gården genlød af de forskellige guineiske sprog.<sup>251</sup>

Det er måske tvivlsomt, om Oldendorp egentlig forstod de følelser, han beskriver i scenen, glæden og munterheden. Men på den anden side kan situationen nok have fremstået som fyldt med lettelse, når de nyankomne pludselig blev opsøgt af

---

251 Oldendorp I s. 553. En lignende historie: Oldendorp II s. 1402.

mennesker, de kunne tale med. Det må have været en formildende omstændighed i forhold til oplevelsen ved at vente på at skulle blive solgt på auktion.<sup>252</sup>

Det mest interessante ved historien er imidlertid, at der i forvejen eksisterede sociale relationer bygget på sprogfællesskaber, som de nyankomne straks blev inddraget i, og at de, der var i Vestindien allerede, ikke kun bevarede fællesskaberne, men også var interesserede i at udbygge dem med nye mennesker. Der findes historier fra andre slavesamfund i Amerika om, hvordan plantageejere sørgede for, at nye slaver blev tilknyttet gamle, som kunne oplære dem i livet på en plantage, så man kan måske forestille sig, at de opsøgende slaver, Oldendorp beretter om, har været sendt af deres ejer. Dette ville især give god mening, hvis plantageejerne i Dansk Vestindien havde etniske præferencer eller bevidst forsøgte at skaffe slaver, der kunne forstå hinanden sprogligt og kulturelt, som flere beskrivelser fra andre kolonier vidner om. Der er dog ingen kilder for denne periode i Dansk Vestindien, der indeholder information om, hvordan slaveejere forholdt sig til det spørgsmål.<sup>253</sup> Det kan altså ikke her bestemmes, hvorvidt afrocaribierne selv var initiativtagere til det opsøgende arbejde. Men muligheden er absolut til stede, da der jo var afrocaribiere i byen, der kunne komme forbi, og da plantageslaver også af og til færdedes i byen.

Men pointen er også først og fremmest, at samtalerne lod til at flyde frit. Afrikanere, som havde levet i Amerika et stykke tid, havde sikkert også en stor interesse i at høre nyt hjemmefra og se, om der var nogen, de kendte, blandt de nyttilkomne: familie eller venner, eller bare landsmænd, som de kunne tale med. Det er ikke beskrevet, hvad der skete med de relationer, der blev skabt i denne situation, men en nyankommen kunne på grundlag heraf finde ud af, hvor han kunne finde mennesker at tale med, indtil han havde lært hollandsk-kreolsk og bedre kunne begå sig. Det må have afværget en del af det traumatiske i oplevelsen, og ikke mindst må det have dannet grundlag for relationer, der kunne have betydning mange år frem i tiden. Martinus, som blev nævnt i indledningen, blev faktisk indsocialiseret i Brødremenigheden på grundlag af et sådant tidligt møde baseret på sprogfællesskab, og der findes også andre historier, hvor kristne eller dåbskandidater medbringer bussaler, der således blev introduceret for menigheden og det kristne liv. Det gælder blandt andet beskrivelsen af den døbte Jonathan, en amina, som ifølge missionæren Georg Webers katalog over hjælpere fra 1760 sørgede for, at nyankomne bussaler ikke kom i dårligt selskab, og beretningen om en bussal ved navn Webung, der trods sin forbindelse til Brødremenigheden

---

252 Om afrikaneres forventninger til slaveriet i Amerika, blandt andet om fortællinger om europæerne som kannibaler: Lovejoy og Trotman, 2002 s. 67 ff.; Rediker, 2007 s. 117.

253 Gomez, 1998 s. 169; Gaspar, 1985 s. 89; Eltis og Richardson, 1997 (b) s. 20. Olwig antager, at de dansk-vestindiske slaveejere tilstræbte etnisk ensartethed, men jeg har ikke fundet kilder, der underbygger det. Olwig, 1995 s. 31.

aldrig nåede at blive døbt, men som kom i forsamlingen, selv om han ikke kunne kreolsk.<sup>254</sup>

Det billede, der træder frem, er af en situation, hvor den konstante fornyelse af befolkningen som følge af den transatlantiske slavehandel frem til 1803 hjalp med at holde afrikanske sprog i live, ligesom den understøttede de etniske identiteter, som vist i kapitel 1. Nogle sprog er sandsynligvis uddøet hurtigere end andre, da nogle etniske grupper var stærkere repræsenteret end andre, og da slavehandelen, som beskrevet, også foregik i bølger i forhold til, hvor handelen tog mennesker fra. Det rokker dog ikke ved, at en stor del af de nytilkomne har kunnet træffe mennesker, med hvem de delte et sprogfællesskab. Og dermed har der været rig lejlighed til hurtigt at blive inddraget i sociale cirkler som nyankommen – fordi kommunikation ikke var et problem, en situation, der også ses i andre slavesamfund i Amerika.<sup>255</sup>

Det er sandsynligt, at disse beskrivelser af netværk dannet på grundlag af sprogfællesskaber korresponderer med konklusionerne om, at en forestilling om fælles oprindelse havde betydning i det dansk-vestindiske samfund. Sproget førte folk fra de samme områder af Afrika sammen og dannede dermed grundlag for, at nyopståede netværk kunne bygge på en fælles oprindelse. At den fælles oprindelse således havde en praktisk betydning, kan også være en del af forklaringen på, at forestillingen om oprindelsens betydning fortsatte med at være vigtig. Men samtidig kan sprogsituationen også understøtte konklusionerne om, at identiteter var flydende, og måske også være med til at forklare, hvorfor der hos afrocaribierne var tale om forskellige identifikationsniveauer – hvorfor nogle identificerede sig med større og mere overordnede grupper end andre.

Mange afrikanere kunne, allerede inden de kom til Amerika, flere sprog, og også kilder fra Dansk Vestindien vidner om, at nogle afrocaribiere kunne adskillige afrikanske sprog.<sup>256</sup> Mange af de områder, slaver kom fra, var præget af udbredt kontakt mellem forskellige folk som følge af handel og krige. Således vandrede mange sprog ad handelsvejene. Blandt andet er det beskrevet i samtiden, at yoruba i hvert fald i 1630'erne fungerede som *lingua franca* langs hele kysten fra Beninriget (hvor yoruba var hovedsproget) mod vest til Voltafloden.<sup>257</sup> Denne kyststrækning var ellers præget af gbe-sprog, men at man alligevel havde det samme kontaktsprog i hele gbe- og yorubaområdet, kan måske være én af forklaringerne på, hvorfor det overordnede begreb popo inkluderede både gbe og yoruba-talende, som diskuteret i kapitel 1. Når to personer havde et afrikansk

---

254 UA R15Ba27 nr. 11 'Die Helfer und Diener unter den Mohren ...': Jonathan, nr. 2 på Sankt Thomas; Oldendorp II s. 1647; Oldendorp II s. 1230; se tillige Oldendorp II s. 1741 f.

255 Om afrikanske sprog i slavesamfund: Gomez, 173 ff.; Sweet, 2003 for eksempel s. 53; Simonsen, 2007 s. 99; Yai, 2000; Thornton, 1998 (a) s. 320 f.

256 Oldendorp I s. 392.

257 Thornton, 1998 (a) s. 190.

sprog til fælles, er det altså ikke nødvendigvis udtryk for, at de havde samme oprindelse i snæver forstand. Et sprogligt fællesskab kunne handle om fælles kendskab til et tredje sprog, eller at den ene kunne den andens modersmål. Det kunne bygge på oprindelse i en større region – eller som det omtales i den moderne litteratur, i et kulturområde. Og netop sprogligt slægtskab er et af de væsentlige kriterier for definitionerne af kulturområderne, især hos Thornton.<sup>258</sup>

Sprogfællesskaber kunne altså tænkes at have været medvirkende årsag til, at en tilknytning opstod mellem folk, der ikke nødvendigvis i snæver forstand var af fælles oprindelse, og det kan således være med til at forklare, hvordan overordnede begreber som *popo* og *amina* kan have fået deres kreoliserede betydning. Selv om Oldendorp skriver, at afrocaribiere, som allerede boede på øen, opsogte deres 'landsmænd', skal det altså ikke nødvendigvis tages helt bogstaveligt.

Den sproglige situation kan afspejle et meget bredt spektrum af fællesskaber, som endnu en gang understreger den diversitet, der karakteriserede det afrocaribiske samfund i Dansk Vestindien. Beskrivelsen af møder via sprog kan ses i lyset af tilstedeværelsen af større kulturområder, men også af mere snævre, etnisk afgrænsede grupperinger.

## Brugen af afrikanske sprog i den afrocaribiske befolkning generelt

Når de nyankomne kunne inddrages i eksisterende netværk på grundlag af, at der var afrocaribiere, som havde været længere tid i kolonien, der talte et sprog, de nyankomne forstod, bliver det meget interessant at overveje, hvor længe afrikanere blev ved med at bruge de afrikanske sprog i Dansk Vestindien. Sprogsituationen følger mønstret for de etniske identiteter, nemlig at både afrikanere, der havde været i kolonien i lang tid, og vestindiskfødte afrocaribiere faktisk anvendte afrikanske sprog. Da aktiv brug af et sprog forudsætter, at der også er andre, der taler det, må tilstedeværelsen af afrikanske sprog have været knyttet til gruppedannelser. Og det er sandsynligt, at deres overlevelse også var en vigtig brik i opretholdelsen af de gruppeidentiteter, der var knyttet til afrikansk oprindelse, fordi fællesskab om sprog hang sammen med mere specifikke oprindelser i mindre kulturelle enheder eller kulturområder. Brugen af afrikanske sprog kan have været en af de praksisser, der har ligget til grund for den fortsatte opretholdelse

---

258 Thornton, 1998 (a) s. 186. Trods Northrups kritik af Thorntons entydige fokusering på sprog som grundlag for fællesskab blandt mennesker fra Biafrabugten nævner han faktisk selv, at der i denne region, trods stor sproglig diversitet, formodentlig var en udbredt brug af *efik* og *ibo* som handelssprog: Northrup, 2000 s. 10.

af afrikanske etniske netværk og identiteter, fordi de styrkede fællesskabet. Men samtidig var de kreolske sprog, hollandsk-kreolsk og engelsk-kreolsk, meget udbredte og væsentlige. Her understreger jeg udbredelsen af de afrikanske sprog, men diskuterer samtidig, hvordan man skal forstå deres udbredelse i forhold til de kreolske sprog. Endnu en gang skal vi tilbage til Madlena og hendes brev til den danske dronning.

Madlenas brev var formuleret på et afrikansk sprog. Et sprog der, så vidt vi kan se, gav hende mulighed for at fortælle om sig selv, sine oplevelser i Afrika og sin oprindelse i Popo. Da brevet blev formuleret, havde hun levet i Dansk Vestindien i adskillige år. Det underbygges af, at hun optræder som slave i boet efter Jørgen Carstensen i 1721, og at hendes søn Mingo var født på Sankt Thomas og var voksen i 1730'erne, da missionærerne kom i kontakt med familien. At hun var fri, indikerer også, at hun havde været der i længere tid, da frigivelse sjældent skete for nytilkomne. Selv om hun første gang optræder i de herrnhutiske kilder i 1736, er der altså grund til at formode, at hun på det tidspunkt havde været i Vestindien i lang tid.<sup>259</sup> Men alligevel tyder brevet på, at hun stadig brugte sit oprindelige sprog aktivt, selv om det ud fra selve brevet er svært at sige, i hvilken udstrækning hun brugte det i sin dagligdag.

På Sankt Thomas udvikledes et kreolsk sprog, der hurtigt kom til at fungere som *lingua franca*. Det væsentligste sproglige grundlag var hollandsk, angiveligt fordi så mange af de første eurocaribiske kolonister på Sankt Thomas var hollændere og måske styrket af, at mange medbragte slaver fra hollandsk-vestindiske øer. Det betød, at flere allerede talte et hollandsk baseret kreolsk, da de ankom til den danske ø. Ifølge Oldendorp, der lavede sine sproglige undersøgelser i 1760'erne, var der dog også væsentlige elementer af plattysk, nedersaksisk og andre euro-

---

259 Boet efter Jørgen Carstensen: LAS RA-030, Castenschiold, Johan Lorenz: 1632-1779 Familiepapirer etc. a. 'Copie af taksation' 7/3 1721. Relation til Mingo: MA Catalogues etc. nr. 1: 'Appendix zum unsern Buch ...' nr. 8: 'Madlena, Br. Mingos Mutter', samt Oldendorp II s. 172 (første møde med missionærerne). Mingo som født på Sankt Thomas: MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...' nr. 2 blandt de optagne: Domingo Gesoe, fødested: Sankt Thomas. Madlenas status som fri fremgår også af de fleste af disse kildsteder. Jeg har forgæves forsøgt at finde Madlena i landlisterne for Sankt Thomas, som er skattelister udfærdiget for kopskatteeregnskabet, for eventuelt derigennem at få en fornemmelse af, hvor længe hun havde været fri. Hun er ikke umiddelbart til at finde. Det nærmeste man kommer, er en kvinde, der i listen hedder Marquitte, hvilket med meget god vilje kunne være en afart af Madlenas navn før dåben: Marotta. Marquitte boede i et hus i byen og optræder første gang i 1732, men forsvinder igen i 1748, hvilket ville passe med, at Madlena døde i 1747. Navne er ofte forvanskede i forskellige lister, og da der var meget få frie afrocaribiere i byen, er der en lille chance for, at kvinden i listen kan være Madlena, men usikkerheden er dog meget stor. Hendes mand optræder heller ikke, hverken under dåbsnavnet Joseph eller hans første navn Djacki. Hvis de ikke har ejet et hus, stod de formodentlig ikke i skatlisten. RA VGK 739-749 'Landlister ...'.



pæiske og afrikanske sprog – en afspejling af den sammensatte befolkning.<sup>260</sup> Til at begynde med blev hollandsk-kreolsk også talt på Sankt Croix, blandt andet fordi mange slaver efter Danmarks overtagelse af øen i 1733 blev flyttet dertil fra Sankt Thomas. Men på grund af, at der på Sankt Croix var mange europæere, der havde engelsk oprindelse, og mange afrocaribiere, der med dem var kommet fra engelsksprogede øer, udviklede det sig efterhånden sådan, at et engelsk-kreolsk dér fik den mest fremtrædende plads. De hollandsk-kreolsk-talende ser dog i begyndelsen ud til at have været dominerende inden for menigheden på Sankt Croix, hvor missionærerne indtil begyndelsen af 1750'erne omtalte 'engelske negere' som nogle, der tilhørte andre kredse end menighedsmedlemmerne, samtidig med at de, når de indimellem skulle i kontakt med engelsk-kreolsk-talende, fremhævede besværlighederne herved, hvilket naturligvis også hang sammen med, at ikke alle missionærer kunne engelsk.<sup>261</sup>

Kreolsk blev ikke blot anvendt til kommunikation mellem afrikanere af forskellig oprindelse, men også mellem afrocaribiere og europæere. Kan man forestille sig, at Madlena ikke har kunnet dette *lingua franca*, selv om hun havde været på øen så længe, og at det var årsagen til, at hun formulerede sit brev på det afrikanske sprog? Man må antage, at hun som ældste i menigheden har kunnet kommunikere med de andre medlemmer, og at det gbe-sprogede brev derfor ikke nødvendigvis afspejler hendes manglende evne til at udtrykke sig på kreolsk.

Da brevet indgik i indberetningen til kongen, skrevet af missionærerne, kan det endda tænkes, at de bevidst har udvirket, at det blev skrevet på gbe, fordi det ville give ekstra vægt til argumentationen ved at vise, hvor nødvendig missionen var, ikke kun religiøst, men også kulturelt, i kraft af at det kunne vise, at mange afrocaribiere virkelig manglede at blive indsocialiseret i en europæisk, kristen kultur. Gbe-sproget kunne understrege det vilde og eksotiske. Det kunne altså være tanken om missionen som et civiliseringsprojekt, der lå bag. Kunne man ligefrem forestille sig, at missionærerne kunne have manipuleret Madlena til at skrive på et sprog, hun ikke længere brugte i det daglige? Sådanne tanker er naturligvis spekulationer, men de bliver præsenteret for at gøre opmærksom på, at et unikt brev, som Madlenas, altid bør sættes ind i den rette kontekst. I en verden, hvor afrocaribieres adgang til myndighederne var meget begrænset, er det nærliggende at overveje, om missionærerne kan have været mere end blot mellemmand.<sup>262</sup>

Men når man ser på, hvor stor respekt missionærerne faktisk nærede over for deres proselytter, og hvor meget disse selv var aktivt engagerede i missionssagen,

260 Oldendorp I s. 683. I en note fremhæver redaktørerne af denne udgave af Oldendorps værk den relativt store nøjagtighed i Oldendorps iagttagelser.

261 For eksempel: UA R15Bb4 nr. 8 'Diarium Sankt Croix', 15/9 1751; Oldendorp II s. 823; s. 977. Om kreolske sprog i Dansk Vestindien: Simonsen, 2007 s. 98; Highfield, 1993 s. 131 ff.

262 Om afrocaribieres adgang til og møde med myndighederne: Simonsen, 2007 s. 33 ff.; s. 64 ff.

virker den forklaring ikke helt sandsynlig. Der er naturligvis ingen tvivl om, at Madlenas afrikanskhed, repræsenteret i brevet, blev udnyttet af missionærerne i deres sag, da de valgte eller godkendte, at gbe-teksten skulle sendes til København. Men for det første var den sag også Madlenas – og alle de andre kristne afrocaribieres – og for det andet retfærdiggør missionærernes brug af Madlenas afrikanskhed ikke, at vi ignorerer den.<sup>263</sup> Der er naturligvis også den mulighed, at Madlenas brev var skrevet på det afrikanske sprog, fordi det var det, der lå mest naturligt for hende, eftersom det formodentlig var hendes modersmål. Også selv om hun tydeligvis kunne kommunikere med missionærerne og derfor nok har kunnet kreolsk i et vist omfang.

Men helt sikker sprogligt følte hun sig ikke i forhold til missionærerne. I 1736, da Spangenberg første gang talte med Madlena, dengang hun hed Marotta, udtrykte hun interesse for at lære at bede til Herren Jesus, men sagde, at man havde fortalt hende, at 'først skal jeg lære ordentligt hollandsk og derefter også lære at læse'.<sup>264</sup> Det vil sige: Dette skulle hun lære for at kunne blive kristen. Var der måske en tolk til stede, som blot ikke er omtalt i kilderne? Som vi skal se nedenfor, var tolke meget brugt af missionærerne. Eller var det 'rent' hollandsk, hun refererede til, i modsætning til afrocaribiernes kreolske version. Det kan være svært at gennemskue. En vis sproglig usikkerhed afspejler historien i hvert fald, men den kan også afspejle en forestilling om, at det var europæernes sprog, der var det bedste til at kommunikere med europæernes gud.<sup>265</sup>

Her er det vigtigt at pointere, at missionærerne i mange tilfælde havde besvær med at tale med proselytterne. Flere steder beskriver de, hvordan de arbejder for at lære kreolsk, så de kan kommunikere med afrocaribierne, og at det i begyndelsen kan være svært for dem. Spangenberg understreger, at missionærerne bør lære kreolsk.<sup>266</sup> Det kreolske var altså det naturlige omdrejningspunkt for forholdet mellem missionærer og proselytter, og tolkning var en integreret del af kommunikationen mellem dem.

Nogle gange er man i tvivl om, hvorvidt brugen af tolke har skullet kompensere for missionærernes manglende kreolsk-kundskaber, som når det nævnes, at (Johann) Abraham tolker i en samtale, eller når en kvinde, der gerne vil tale med missionærerne, selv medbringer en fri afrocaribier som tolk.<sup>267</sup> Men andre steder er det helt tydeligt, at afrocaribiere med afrikanske sprogkundskaber over-

263 Sensbach, 2005 s. 146.

264 UA R15Ba17 nr. 24 'Nachricht von einigen in St. Thomas erweckten Negern ...' s. 4; Oldendorp II s. 173.

265 Hollandsk var meget udbredt i 1730'erne på Sankt Thomas, hvilket blandt andet afspejles i de mange administrative dokumenter, der er skrevet på hollandsk. Om europæiske sprog og kommunikation med Gud og Jesus: Fur, 2009 s. 96.

266 UA R15Ba2 nr. 8 'Diarium Friedrich Martin' 4/4 1735; Oldendorp II s. 1607; UA R15Ba17 nr. 24 'Nachricht von einigen in St. Thomas erweckten Negern ...' s. 3.

267 Oldendorp II s. 661; UA R15Ba2b nr. 1 'Diarium David Nitschmann' 20/1 1733.

satte samtaler med afrocaribiere, der kun kunne tale afrikanske sprog. Johann Abrahams søster Anna hjalp for eksempel missionærerne med at forklare en af deres nyindkøbte slaver, hvad der skulle ske med hende, fordi Anna kunne et 'guineisk' sprog.<sup>268</sup>

Her vil den opmærksomme læser have bidt mærke i, at netop Anna og Johann Abraham var de to søskende, der over for Seidel identificerede sig som fon og popo, selv om de efter alt at dømme var født i Vestindien. Alligevel fungerede de altså som tolke for missionærerne, og i hvert tilfælde Anna med et afrikansk sprog. Her får man bestyrket fornemmelsen af, at identiteter, som de kom til udtryk i Seidels kommunikantliste, også havde en sammenhæng med kulturel praksis, når en person, der kaldte sig fon, trods det at hun var født i Vestindien, faktisk også var aktiv bruger af et afrikansk sprog.

På den anden side kan den perfekte kreol, Madlenas søn Mingo, ikke helt sige sig fri for at have modtaget noget popokultur – måske. De to lingvister Cefas van Rossem og Hein van der Voort mener, at Mingo har nedskrevet det ene af udkastene til Madlenas brev. Måske har hun dikteret det til ham, fordi han også kunne sproget?<sup>269</sup> Ingen andre steder i kilderne er der dog noget, der tyder på, at Mingo har brugt et afrikansk sprog. Alligevel er det vel rimeligt at forestille sig, at han har lært det, hvis det var det sprog, hans mor foretrak. Den teori kan yderligere bestyrkes af, at Madlenas mand, Joseph, i Bethlehemslisten også står opført som popo.<sup>270</sup> Hvis ægtefællerne havde den samme oprindelse, har de også haft samme sproglige baggrund, som så med stor sandsynlighed kan være blevet holdt i live i familien.

Hele billedet af videregivelse, bevaring og afskrivning af afrikansk identitet og kultur må altså endnu en gang konstateres at være kompliceret. Afrikanske sprog levede tydeligvis i Vestindien, selv hos personer, der havde været i kolonien længe, og endda hos vestindiskfødte. Men disse personlige historier giver ikke noget generelt indtryk af, hvilke kriterier der lå til grund for, at personer født i Vestindien havde et aktivt afrikansk sprog, da både de identitetsmæssigt afrikanske Anna og Johann Abraham og den kreolske Mingo ser ud til at have været afrikanske sprogbrugere. Pointen er selvfølgelig, at mange sikkert kunne tale flere sprog, og at den fortsatte brug af afrikanske sprog ikke nødvendigvis har stået i vejen for en kreolsk identitet. Hermed kan man nuancere den antagelse, man ofte støder på, at personer født i Amerika må have haft kreolske sprog som modersmål.<sup>271</sup> Det er ikke en umulighed, at afrikanske sprog også for kreoler kan have optrådt som primært sprog. Simonsen har tidligere åbnet for en sådan konklusion i sit studie

---

268 UA R15Ba17 nr. 14: Brev fra Spangenberg 3/8 1734 s. 9. Oldendorp II s. 109.

269 Van Rossem og van der Voort, 1996 s. 70.

270 MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...': nr. 7, Joseph.

271 Hall, 1995 s. 192; Thornton, 1998 s. 217.

af Sankt Croix mellem 1780'erne og 1820'erne. Den konklusion bliver med de her nævnte eksempler væsentligt styrket.<sup>272</sup>

Når Madlenas og de andre historier viser, at afrikanske sprog levede i Dansk Vestindien, også blandt mennesker, der havde været der i mange år, så åbner det for et spørgsmål om, hvordan man mere detaljeret skal forstå brugen af henholdsvis afrikanske sprog og kreolsk i kolonien. De afrikanske sprog har, bortset fra hos Simonsen og i lingvisten Highfields specialiserede studier, ikke fået den plads i de bredere beskrivelser af kolonien, som de efter min mening fortjener.<sup>273</sup>

I Neville Halls klassiske 'Slave Society in the Danish West Indies: St. Thomas, St. John & St. Croix' berører han mange forskellige aspekter af sprogbrug hos både afrocaribiere og europæere, men han nævner aldrig direkte muligheden for overlevelse af afrikanske sprog. Kun i beskrivelsen af de kreolske sprog som *lingua franca* indikerer han, at andre sprog ligeledes må have været i brug.<sup>274</sup> Også historikeren Ove Hornby har kun svage antydninger, der kunne pege mod tilstedeværelsen af afrikanske sprog, idet han beskriver kreolsk som kontaktsprog. Han fremhæver det dog som kontaktsprog som hjælp for europæerne, når de skulle tale med afrikanerne, og ikke som kontaktsprog mellem afrikanere af forskellig oprindelse.<sup>275</sup>

Selv om der ikke er tvivl om, at de fleste afrocaribiere på Sankt Thomas efterhånden lærte at klare sig på kreolsk, og de fleste af dem formodentlig lærte det hurtigt, så er det påfaldende, at Oldendorp skriver, at børnene er de bedste til kreolsk, fordi de voksne, der er født i Afrika, aldrig lærer det ordentligt.<sup>276</sup> Og i forbindelse med Oldendorps samtaler med afrikanere i den etnografiske del skriver han om deres afrikanske sprog, at det var noget, 'de stadig kunne godt'.<sup>277</sup> Alligevel undlader nogle historikere helt at overveje, hvad nyankomne afrocaribiere talte, inden de lærte det kreolske, og vigtigst af alt, om det var almindeligt at bruge flere sprog sideløbende. Madlenas, Annas, Johann Abrahams og Mingos omgang med afrikanske sprog indikerer, at billedet absolut ikke er så entydigt, som det ofte fremstilles, og perspektiverer derved forestillingen om kreolsk som et universelt sprog, der hurtigt blev overtaget af nytillkomne afrocaribiere.

---

272 Simonsen, 2007 s. 100 ff.

273 Highfield, 1994 s. 146; s. 154. Se også Highfield, 1993 s. 130 f., hvor han dog placerer de afrikanske sprog i periferien – i maron-samfundene og i forbindelse med slaveoprøret på Sankt Jan. Disse konklusioner modsiger han dog selv i den førstnævnte artikel.

274 Hall, 1992 s. 199. Se også s. 192 for en diskussion af sprog i den tidlige koloniale periode, men heller ikke her nævnes afrikanske sprog.

275 Hall, 1992 s. 192; s. 199; Vibæk, 1966 s. 195 ff.; Hornby, 1980 s. 166; s. 202.

276 Oldendorp I s. 711; s. 1136.

277 Oldendorp I s. 456.

## Kreolisering af afrikanske sprog i Vestindien

Man kan altså uden tøven fastslå, at brugen af afrikanske sprog har været udbredt i Dansk Vestindien. Det, der kan være svært at afgøre, er imidlertid, hvorvidt de afrikanske sprog, der blev brugt, udvikledes og forandredes i den caribiske koloniale kontekst på samme måde, som 'nations'-betegnelserne synes at have gjort. Eftersom Madlenas brev ikke kan oversættes, men kun identificeres som liggende inden for en særlig sproggruppe, der omfatter flere forskellige sprog, er det svært at lave en lingvistisk analyse af sproget.

Oldendorps lingvistiske arbejde er derimod et ringe udnyttet skatkammer i forhold til en udførlig analyse af afrikanske sprogs skæbne i Amerika. Han udspurgte en lang række mennesker i Dansk Vestindien om de sprog, de medbragte fra Afrika, på samme måde som han udspurgte dem om deres oprindelse og kultur. Han spurgte, hvilke af deres naboer de forstod og kunne kommunikere med, og han bad dem oversætte et antal ord (der for Oldendorp repræsenterede basale ord: tallene, legemsdele, mand, kvinde, mor, far, Gud, himmel og så videre) og sætningen: *Christus har os kær og vasket os for vores synder med sit blod*. Ordenes oversættelse står i et skema, der gør sammenligning let. Den bibelske sætning viser imidlertid, hvordan kulturelle aspekter ved et sprog kan gøre oversættelse svær, da ikke alle sprog angiveligt havde ordene, der dækkende kunne beskrive denne centrale sætning i det kristne verdensbillede.<sup>278</sup> Her skal vi huske, at Oldendorps informanter oven i købet altid var kristne afrocaribiere.

Som antydnet har kun få forskere anvendt Oldendorps oplysninger om afrikanske sprog i Dansk Vestindien. Van Rossem og van der Voort behandler kun emnet ganske sporadisk i deres bog om hollandsk-kreolsk, og det samme gælder for den på Sankt Croix baserede lingvist Arnold R. Highfield og for historikeren David Northrup.<sup>279</sup> Dog har lingvisterne Sprauve, Cooper og Villesvik tentativt vist, at Oldendorps informationer rummer store muligheder for yderligere forskning i de sproglige forhold i Afrika i det 18. århundrede. De pointerer også, at Oldendorps lingvistiske undersøgelser kunne være nøglen til en bedre forståelse af udviklingen af det tidlige hollandsk-kreolske i Dansk Vestindien.<sup>280</sup> Men de diskuterer ikke, hvorvidt de forskellige afrikanske sprog, som de kommer til udtryk i kilderne fra Caribien, også kan afspejle videreudvikling dér og ikke kun afspejler sproglige forhold i Afrika.

Sådanne undersøgelser vil sikkert komme i fremtiden, da potentialet er stort. Indtil da kan det være relevant kort at se på, hvilke lignende situationer andre ste-

---

278 Oldendorps sproglige undersøgelser: Oldendorp I s. 456 ff. Om tilsvarende problemer med oversættelse af kristne og europæiske begreber i nordamerikansk kontekst: Fur, 2009 s. 105 ff.

279 Van Rossem og van der Voort, 1996 s. 10; Highfield, 1993; Northrup, 2000 s. 11 f.

280 Sprauve, Cooper og Villesvik, 1984.

der i det koloniale Amerika der er blevet nærmere undersøgt. Lingvisten Olabiyi Yais forskning i afrikanske vokabularier i Brasilien kan tjene som inspiration til sådanne overvejelser. Vokabulariet 'Obra Nova de Lingua Geral de Mina' fra 1741 repræsenterer primært ord fra fon (et gbe-sprog), men har også ord fra andre gbe-sprog. Yai argumenterer for, at vokabulariet i sig selv repræsenterer en lingvistisk kreoliseringsproces, hvor afrikanske sprog blandes, ikke med europæiske sprog, men med hinanden – i Amerika. Han beskriver denne forandring som en proces, hvor et afrikansk sprog inkorporerer elementer fra andre afrikanske sprog, og ikke kun som en proces, hvor et europæisk sprog tilpasses en ny social situation, for eksempel ved at optage afrikanske elementer.

Yai mener således, at denne lingvistiske kreolisering afspejler kontakt og interaktion i Brasilien mellem mennesker af forskellig afrikansk oprindelse. Han beskriver en situation, hvor sprog, som var blevet transporteret til Brasilien med slaver fra Afrika, blev ved med at leve og blive brugt, men også forandrede sig i den koloniale kontekst, ikke kun som konsekvens af mødet med europæere, men også på grund af mødet mellem forskellige afrikanere. Det overvejende fon-baserede sprog blev heller ikke nødvendigvis kun talt af mennesker, der havde talt fon i Afrika. Det blev med stor sandsynlighed også anvendt af andre, fordi de pludselig befandt sig i en social sammenhæng, hvor mange talte fon. Men sproget blev så også præget af de talere, der ikke var vokset op med det.<sup>281</sup>

Sådanne situationer kan sagtens have været almindelige i den koloniale amerikanske verden, uden at de er trådt frem i kilderne, fordi kilderne hovedsagelig er skrevet af europæere, der sjældent havde forståelse for de finere nuancer i afrikansk sprog og kultur. Yais analytiske tilgang til de brasilianske vokabularier kan imidlertid tjene som inspiration for en mere nærgående analyse af Oldendorps lingvistiske materiale. Samtidig ville Yais teser kunne testes ved hjælp af materialet fra Dansk Vestindien – eller i hvert fald perspektiveres.

Indtil sådanne undersøgelser kan laves, kan Yais konklusioner i det mindste skabe opmærksomhed om, at lingvistisk kreolisering i amerikanske kolonier ikke nødvendigvis kun skabte kreolsprog baseret på europæiske sprog. Det indikerer, at kreolisering og kulturel forandring ikke kun var et resultat af situationer, hvor 'Afrika mødte Europa', det møde, der oftest er fokuseret på i kreoliseringsforskning, men at der også var tale om, at 'popo mødte allada' eller at 'ibo mødte mandinga' (eller at 'dansk mødte engelsk'<sup>282</sup>). Kulturmødet havde mange facetter og var ikke kun tosidet, men byggede ofte på mange forskellige kulturelle

281 Yai, 2000 s. 105.

282 Særlig Dansk Vestindien er et eksempel på en meget forskelligartet europæisk befolkningsgruppe, fordi den danske administration af forskellige årsager ikke formåede at tiltrække mange kolonister fra den dansk-norske helstats område. Derfor bestod den eurocaribiske befolkning i hele den koloniale periode af mennesker af forskellig europæisk oprindelse. Se Sebro, 2002 og Sebro, 2005.

input. Forhåbentlig vil der i fremtiden blive forsket i disse sider af den sproglige udvikling i Dansk Vestindien; indtil da må vi nøjes med at indregne en sproglig kreolisering afrikanske sprog imellem som en sandsynlig mulighed.

Madlenas brev og de andre tilfælde, hvor afrikanske sprog bliver nævnt i Brødremenighedens beskrivelser af livet i Dansk Vestindien, er altså væsentlige kildesteder, der underbygger betydningen af afrikansk kulturel indflydelse i kolonien, også over længere tid, og som den kreolskfødte Annas historie vidner om, også hos mennesker, der aldrig havde sat deres ben i Afrika. Kulturelt set var båndene ikke skåret over ved den transatlantiske rejse. Her kan der dannes direkte paralleller til undersøgelsen af tilknytningen til etniske grupperinger med rod i Afrika i kapitel 1. Sproget er naturligvis kun et enkelt element i et menneskes kultur, men da sprog var en af de kulturelle markører, der i nogen grad var med til at sætte grænser mellem mennesker af forskellig afrikansk oprindelse, er det nærliggende at sammenstille konklusionerne om brugen af afrikanske sprog med konklusionerne om, at afrikanere i Vestindien fortsatte med at tillægge det betydning, hvor de kom fra i Afrika, og at deres børn i flere tilfælde videreførte forestillingen om oprindelsens betydning.

Samtidig viser Yais undersøgelser, at man skal være varsom med ukritisk at tage brugen af afrikanske sprog som et udtryk for faste og klare grænser mellem folk af forskellige etniske oprindelser. Og den direkte kobling mellem brugen af et specifikt afrikansk sprog og tilknytning til en afgrænset etnisk gruppe er da også svær at etablere på grundlag af kilderne fra Dansk Vestindien.<sup>283</sup> Men det er stadig en vigtig konklusion, at muligheden for at skabe og opretholde netværk på grundlag af fælles kendskab til og brug af afrikanske sprog var til stede. Den sproglige situation var dermed et af de forhold, der gav afrikanere mulighed for at placere sig selv i en kontekst, der viste tilbage til det afrikanske kontinent, og sproget fungerede således ikke nødvendigvis kun som bindeled, men måske også som en markør, der viste, hvem folk var. Men fordi mange afrikanere allerede i Afrika kunne flere sprog, kan brugen af de afrikanske sprog i Dansk Vestindien samtidig tænkes at hænge sammen med den fluiditet, der også kan spores inden for de etniske begrebers betydningsmæssige indhold.<sup>284</sup>

---

283 Om sprogets betydning for etnicitet i Amerika: Thornton, 1998 (a) s. 322. Jeg mener dog, at han trækker sin argumentation meget langt, idet han mener, at sproget var den primære markør for de etniske identiteter.

284 Om sproglig fluiditet i Afrika: Greene, 2000; Thornton, 1998 (a) s. 185 ff.; Hall, 2005 s. 46; s. 52.

## Bussaldåb og skibsfrænder – erstatningsnetværk i etnisk perspektiv

Mintz og Price beskæftiger sig en del med de netværk, som begyndte at opstå blandt afrikanskfødte slaver, så snart de havde forladt deres gamle liv i Afrika, på den transatlantiske rejse og umiddelbart efter ankomsten til de amerikanske kolonier. Sådanne netværk fremhæver de som eksempler på, hvor hurtigt kreoliseringsprocessen gik i gang, fordi de mener, at sådanne relationer grundlæggende må have bygget på de nye rammer, som slaveriet satte, og kun sekundært på afrikanernes specifikke oprindelser.<sup>285</sup> Men de afrikanske sprogs betydning for dannelsen af netværk ved ankomsten til Dansk Vestindien sammenholdt med mange afrocaribieres fortsatte identifikation med afrikanske etniske grupper kan perspektivere det billede. I dette afsnit forsøger jeg at åbne for en alternativ tolkning af de historier, der beskriver relationer bygget på fællesskab omkring den transatlantiske rejse og netværk, som inkluderede bussaler.

I Dansk Vestindien, som i andre amerikanske slavekolonier, eksisterede en social institution, der bedst kan betegnes som 'bussaldåb'. Det centrale element heri var, at en nyankommen blev adopteret af nogle allerede bosiddende, som så kunne hjælpe denne til at lære at begå sig i det ukendte samfund, hvor regler, normer og levevilkår var så anderledes end derhjemme. Oldendorp beskriver, hvordan en kristen afrocaribier, ved at omtale den dåb man *normalt* fik, når man ankom, gav det indtryk, at det var et meget udbredt fænomen.<sup>286</sup> I Oldendorps etnografiske del får man oven i købet antydningen af en forklaring på, hvordan en sådan tradition måske kan være opstået, idet han beskriver de traditioner, der knytter sig til den. Oldendorp fortæller, at bussaldåben i virkeligheden udsprang af en tradition fra Kongo. Her havde mange mennesker, på grund af den tidlige portugisiske kolonisation (fra 1400-tallet) og udbredelsen af kristendommen, været i kontakt med den katolske dåbstradition. På den baggrund havde der udviklet sig en afro-katolsk tradition for dåb, hvor dåbskandidaten fik vand og salt i munden, og der blev læst en bøn – en beskrivelse, der passer godt med beskrivelser fra det vestlige Centralafrika og Brasilien, hvor salt blev forbundet med dåbsakten. Ifølge Oldendorp skulle nogle af de således døbte personer fra Kongo, der var endt i Dansk Vestindien, have givet denne tradition videre til nyankomne bussaler, om end traditionen havde ændret sig på forskellig vis. Nogle udførte således dåben ved at komme salt på hovedet af dåbskandidaten, mens andre gav denne et par piskeslag. Her ser man tydeligt, hvad der må have været en tilpasning til slavesam-

---

285 Mintz og Price, 1992 s. 43 f.; s. 48.

286 Oldendorp II s. 1754.



fundet, hvor dåbskandidaten således implicit fik en forsmag på den virkelighed, der ventede.<sup>287</sup>

Men selv om denne praksis altså beskrives som stammende fra en specifik afrikansk tradition, så pointerer Oldendorp, at den på hans tid var udbredt blandt alle dem, der ikke var kristne, og at de ikke opfattede den som kristen. I stedet fremhævede de, at ritualet handlede om at give den nyankomne et nyt tilhørsforhold, nu hvor alle forbindelser var berøvet ham eller hende. Den, der udførte handlingen, fik symbolsk status af far eller mor, og samtidig var der også 'gudforældre' indblandet, som ligeledes havde forpligtelser over for den 'døbte'. Der er dog også tegn på, at bussaldåben af afrocaribiere sommetider blev forvekslet med, eller blandet sammen med den kristne dåb, i hvert fald når de ved kontakt med Brødremenigheden skulle svare på, om de var døbt i forvejen. Det blev ved en menighedskonference i 1749 kraftigt pointeret, at bussaldåb ikke gjorde det ud for en kristen dåb.<sup>288</sup>

Formålet med ceremonien synes altså at have været at skabe en erstatningslægt i stedet for den, som var gået tabt ved den transatlantiske rejse. Det understøttes af, at den nævnte kristne afrocaribier, der omtalte bussaldåb som 'normalt', pointerede, at dåben gav en person en mor og en far til erstatning for dem, han eller hun havde mistet i Guinea.<sup>289</sup> Oldendorp udbygger beskrivelsen af sådanne relationers betydning ved at nævne, at det ofte var et anliggende for 'velhavende negre', som også ses at have skaffet de nyankomne materielle goder og tilmed sørget for en kiste, når de døde, og for at holde en begravelsesfest og tale over dem. Her antydes det altså, at det var en relation, som ikke kun havde betydning i den første tid, men også kunne spille en rolle i resten af det liv, som afrikanerne levede i den danske koloni.<sup>290</sup>

Som allerede nævnt er der ingen kilder fra Dansk Vestindien på dette tidspunkt, der kan belyse, hvorvidt indslusningssystemerne blev iværksat eller støttet af slaveejere. I beskrivelsen af ritualerne hos Oldendorp får man dog absolut det indtryk, at bussaldåben var en institution, der fungerede internt i det afrocaribiske samfund. Dermed opstår spørgsmålet om, hvad der lå til grund for matchningen af dåbsforældre og bussal. Gomez beskriver, hvordan nyankomne afrikanere i Nordamerika blev tilpasset slavesamfundet ved at blive sat under opsyn og oplæring af ældre slaver og slaveformænd – i Dansk Vestindien kaldet 'bombaer'. I hans beskrivelser fremstår det altså ikke udelukkende, som om det var en proces, der blev iværksat af slaveejeren, men det understreges også, at slavegruppens interne hierarki blev bragt i anvendelse for at understøtte oplæringen af nye slaver

287 Oldendorp I s. 741 f.; Sweet, 2003 s. 195 f.; Thornton, 1998 (b) s. 150; s. 175.

288 UA R15Bb3 nr. 15 'Sankt Thomas Diarium' 1/6 1749. Oldendorp II s. 756.

289 Oldendorp II s. 1754.

290 Oldendorp I s. 742.

til at være gode slaver.<sup>291</sup> Men der er ikke noget i Oldendorps historier, der indikerer, at det samme skulle være tilfældet i Dansk Vestindien. På grund af relationens personlige og private karakter får man det indtryk, at der kan være tale om en institution, der i højere grad voksede frem på initiativ af afrocaribierne selv.

Dermed er det værd at overveje, hvad der kan have ligget til grund for beslutninger om, hvem der skulle være bussaldåbsforældre for hvem. Og det er nærliggende at opstille en hypotese om, at også sproget, og med det måske også andet kulturelt fællesgods, i den sammenhæng kan have spillet en rolle i processen. I betragtning af, at en af bussaldåbsforældrenes vigtigste opgaver var at forklare, hvordan man skulle begå sig i slavesamfundet, forekommer det sandsynligt, at det var mennesker, der faktisk kunne kommunikere med hinanden, der indgik sådanne forbindelser. I så fald vil bussaldåbsinstitutionen i hvert fald ikke modsig opretholdelsen af de afrikanske etniske identiteter, selv om den lå til grund for netværk dannet inden for rammerne af slavesamfundet.

Andre erstatnings-relationer kunne være bygget på et fællesskab omkring rejsen til Caribien. De såkaldte skibsfrændeforhold (som på engelsk kaldes 'ship mates' og af Oldendorp kaldes 'karibeer') kendes fra mange forskellige sammenhænge i Amerika og er også beskrevet i Dansk Vestindien. Oldendorp beskriver dem indirekte under overskriften Oprør på slaveskibe, hvor 4 personer beretter om, at de 20 år før havde været på det samme skib og oplevet et oprør.<sup>292</sup> Selv om det ikke er pointen for Oldendorp, så virker det betydningsfuldt, at 4 mennesker efter 20 år stadig henviste til den fælles oplevelse, hvilket kunne tyde på, at de havde bevaret en relation på baggrund af den fælles rejse. Som beskrevet i introduktionen findes der fra Dansk Vestindien også mere konkrete beskrivelser af skibsfrænder. Dåbskandidaten Eva på Sankt Jan, der lå for døden, havde et ønske til Frelseren: at komme samme sted hen, som Susanna der 'var kommet med hende fra Guinea'.<sup>293</sup> Her fremstår relationen pludselig meget central, da den forventes at gå ud over jordelivet. Og fordi fortællingen så specifikt henviser til den transatlantiske rejse, ser det ud, som om denne fælles oplevelse har dannet grundlag for relationen. Olwig har endda fundet et eksempel på, at skibsfrænderelationerne også havde betydning for de impliceredes slægt, idet en kvinde stod for begravelsen af sine forældres skibsfrænder.<sup>294</sup> At skibsfrændeforhold kunne være grundlag for hele en persons sociale liv, ses ved, at en kvinde klagede til missionærerne: 'Alle mine skibsfrænder har omvendt sig, og jeg er blevet alene tilbage. Jeg er alt for fordærvet og ved ikke, om Frelseren kan være mig nådig'.<sup>295</sup> For hende føltes det tydeligvis som et tab, at hun ikke længere kunne være med

291 Gomez, 1998 s. 169 f.

292 Oldendorp I s. 505. Beskrivelser af skibsfrænder: Smallwood, 2007 s. 189; s. 196.

293 R15Ba12a nr. 3: 'Br. Bruckers Diarium von Sankt Jean von Janrio = May 1756', 15/1 1756.

294 Olwig, 1985 s. 79.

295 Oldendorp II s. 1697.

i den gruppe, hun ellers havde tilhørt, siden hun kom til Dansk Vestindien – og før endnu. Hendes historie viser samtidig, hvordan de forskellige sociale grupperinger spillede op imod hinanden, og hvordan de forskellige netværk ikke kun åbnede sig for hinanden, men også i nogle tilfælde dannede grænser, der ikke kunne overskrides. Deltagelse i det sociale liv byggede ikke kun på tilvalg, men krævede også sommetider fravalg.

Det store spørgsmål er så, hvordan man skal fortolke disse relationer i forhold til spørgsmålet om betydningen af etnisk oprindelse. De fortæller jo blot om, at mennesker har mødt hinanden og dannet et netværk, der havde slægtslignende karakteristika. Endnu en gang kan man opstille en hypotese om, at sådanne forhold kan have været baseret på fælles sprog og fælles kulturel forståelse på samme måde, som jeg har foreslået, at bussaldåbsrelationerne kunne, selv om der ikke er noget direkte belæg for det i kilderne.<sup>296</sup>

Med udgangspunkt i konklusionerne om, at sprogfællesskaber, som fremhævet i sprogafnittet, lå til grund for dannelsen af relationer ved bussalers ankomst i slavekolonien, er det rimeligt også at inddrage sprog som en mulig faktor i formeringen af relationer om bord på et slaveskib. Som tidligere beskrevet var de fleste slaveskibes menneskelige last i nogen grad etnisk blandet, men kom dog i de fleste tilfælde fra den samme region. Og selv om pladsen var forfærdelig trang i lastrummet, havde afrikanerne på overfarten stadig i de fleste tilfælde en vis bevægelsesfrihed og dermed mulighed for at skabe kontakt med mennesker, de selv valgte. Historikeren Marcus Rediker beskriver indretningen af et slaveskib, hvor der var en afdeling for mænd og én for kvinder under dæk, og at mændene var lænket sammen to og to, mens kvinderne ikke var lænket. Samtidig beskriver han, hvordan alle hver dag kom op på dækket i nogle timer, og andetsteds hvordan slaver blev sat til at arbejde med for eksempel madlavning under overfarten. I en mere generel beskrivelse af slaveskibes indretning pointerer han dog, at der var stor variation mellem principper for lænkning. Nogle kaptajner praktiserede det i høj grad, andre stort set ikke, og Rediker mener, at slavernes etniske oprindelse kunne være afgørende for, hvilken strategi der blev valgt, idet nogle etniske grupper blev anset for at have større tendens til oprør eller selvmord end andre. Kvinder var langt sjældnere lænkede end mænd.<sup>297</sup> Men med udgangspunkt i den ganske vist begrænsede mulighed for at bevæge sig omkring, som afrikanere kunne have om bord på slaveskibe, var der i hvert fald et vist grundlag for, at slaverne selv har kunnet vælge, hvem de talte med og omgikkes, og at relationerne derfor ikke nødvendigvis kun beroede på tilfældigheder, som de må have gjort for to personer, der under en hel overfart var lænket til hinanden. Derfor kan man

---

296 Brown, 2008 s. 44.

297 Rediker, 2007 s. 68 ff.; s. 267 ff.

ikke afvise, at relationerne mellem skibsfrænder kan have fungeret i samspil med opretholdelsen af etniske identifikationer.

Mintz og Price ser derimod skibsfrænde-relationer som bygget på afrikanske principper, fordi de var modelleret over slægtskabsstrukturer, men samtidig som udtryk for den totale forandring og kreolisering, som fandt sted, fordi de opstod, efter at de pågældende afrikanere var blevet revet ud af deres oprindelige sociale kontekst. Mintz og Price bruger diskussionen om skibsfrænder til at fremhæve, hvor hurtigt kreoliseringsprocessen gik i gang – allerede på skibene. De ser dannelsen af sådanne relationer som symboler på de generelle processer, deres bog handler om.<sup>298</sup> I samme afsnit skriver de:

Even in those special situations in which some members of a particular ethnic or linguistic group could remain in close contact, such orientation must have remained a secondary focus of commitment, with the new African-American culture and its concomitant social ties being primary.<sup>299</sup>

Men Mintz og Price har lige så lidt belæg for deres hypotese, som jeg har for min. De antager, at de nye relationer kun sekundært havde noget med etniske tilhørsfølelser at gøre, og at deres eksistens derfor er med til at bevise, at afrikanere hurtigt formåede at reorientere sig. Jeg vil på ingen måde udelukke, at nogle (og sikkert mange) erstatningsrelationer, som skibsfrænder, blodsbroderskaber, bussaldåbsrelationer eller andre venskaber, der udviklede sig til mere end blot venskaber, har gået på tværs af etniske oprindelser eller tilhørsfølelser til forestillede etniske grupperinger. Og jeg vil slet ikke underkende den stærke forbindelse, som fællesskabet omkring den dybt traumatiske transatlantiske rejse skabte for dem, der var udsat for denne oplevelse, eller underkende, at den forbindelse for nogle har fremstået som den primære relation i deres liv efter ankomsten til Amerika.<sup>300</sup>

Men jeg mener, man bliver nødt til at tage de mange henvisninger til etnisk tilhørsforhold og de talrige beskrivelser af dannelse af nye relationer i sammenhæng med brugen af afrikanske sprog alvorligt som forhold, der har fungeret i det samme samfund som erstatningsrelationerne. Der kan sagtens i nogle sammenhænge have været et sammenfald mellem de muligheder for kommunikation, man havde, og hvem man blev ført sammen med eller uplanlagt formåede at opnå relationer til. Og dannelsen af sådanne relationer kan, mener jeg, ikke i sig selv bruges som et bevis for kreoliseringstesens, fordi kildegrundlaget er så svagt. Jeg forsøger således ikke at forklejne muligheden for, at Mintz og Prices teori for nogle og i nogle situationer kan fungere som en dækkende beskrivelse af de fak-

298 Mintz og Price, 1992 s. 43 f.; s. 48. Se også Johnson, 2002 s. 152 og Rediker, 2007 s. 264 f.

299 Mintz og Price, 1992 s. 47.

300 Rediker, 2007 s. 303 ff. Om venskab i kulturhistorisk perspektiv (om end mest fra en vestlig-europæisk synsvinkel): Österberg, 2007.

tiske forhold, men jeg forsøger i stedet hermed at præsentere en lige så plausibel, om end lige så lidt bevisbar, fortolkningsmulighed.

## Afrikanske religiøse netværk i Caribien

Afrikanske religiøse netværk i Dansk Vestindien er der flere beskrivelser af. Som med skibsfrænder og bussaldåbs-relationer kan man også i forbindelse med dem diskutere, om historierne primært skal fortolkes i lyset af teorierne om overlevelse alene af nogle bredere, mere ubevidste afrikanske kulturelle principper, således som kreoliseringsfortalerne har fremhævet, fordi kilderne som hovedregel ikke udtalt angiver en sammenhæng mellem snævrere afrikanske kulturer og den praksis, der bliver beskrevet. Men her vil jeg imidlertid vove at antyde, hvordan sådanne beskrivelser af religiøse fællesskaber også kan tolkes som baseret på de snævre etniske grupperinger, når man kontekstualiserer dem i forhold til de konklusioner om betydning af etnisk oprindelse, som er diskuteret i kapitel 1 og tidligere i dette kapitel.

Et eksempel på et religiøst fællesskab med rod i afrikansk kosmologi er historien om Gimmi, som var en mand, der boede på Sankt Croix i 1756. Han boede lige bag den herrnhutiske missionsstation Friedensthal, og han kom af og til i forsamlingen og kendte missionærerne, selv om hans tilknytning var meget løs og han ikke var døbt eller dåbskandidat. Gimmi var nemlig, lader det til, i højere grad viklet ind i et religiøst liv med rod i Afrika, som ikke lod sig forene med herrnhuternes kristne idealer. Han blev blandt andet af de andre afrocaribiere anset for at være troldmand. Men fordi han boede så tæt på missionsstationen, har hans historie alligevel fundet vej til kilderne. En søndag holdt Gimmi, med missionæren Georg Ohnebergs ord, 'negerdans' hele dagen, hvorved trommerne og anden larm genlød i kirken og var generende for kirkegængerne. Næste dag kom Gimmi til Ohneberg og undskyldte, men sagde, at han var blevet nødt til at holde festen, da han og en anden mand havde 'drukket blod med hinanden og forbundet sig til at være livslange kammerater'. De havde yderligere svoret, at når en af dem døde, ville den anden slagte kalkuner og arrangere en dans. Hans kammerat var nu død for et par måneder siden og havde hjemsøgt ham hver nat, fordi han ikke havde holdt sit løfte. Derfor havde han arrangeret dansen – for at få fred.<sup>301</sup>

---

301 UA R15Bb14 nr. 25 'Diarium von Sankt Crux vom Monat April 1756' 19/4; Oldendorp II s. 1239. Andre eksempler på historier om besegling af forbindelser ved bloddrikning: Oldendorp II s. 1528. Se endvidere Mullin, 1992 s. 63; s. 67 f.

Gimmi og hans ven havde tydeligvis indgået en aftale om at erstatte de slægter, de ikke længere havde fysisk forbindelse til. Overgangsfasen omkring døden er for alle mennesker væsentlig, og de fleste afrikanere havde en tro på, at en manglende rigtig begravelse ville forårsage, at man ikke kom ordentligt over i efterlivet. Mange mente, at det ville forårsage, at sjælen blev i de levendes verden, hvor den ville genere dem, der burde have sørget for begravelsen. Når slaver blev revet bort fra deres slægt og oprindelige sociale sfære, skabte det således store problemer, fordi ikke kun fundamentet for jordelivet, men også sikkerheden for at kunne blive sendt ordentligt videre efter døden forsvandt. Derfor var erstatningsfællesskaber så værdifulde.<sup>302</sup> Detaljerne i historien kan pege i retning af forestillinger om død og begravelse i flere forskellige afrikanske kosmologier, uden at man dog specifikt kan afgøre, om der var tale om ritualer i et klart afgrænset, etnisk defineret religiøst system.<sup>303</sup> Hvad havde så ført Gimmi og hans kammerat sammen? Trods historiens fantastiske detaljer er det ikke til at sige, men de kan have været skibsfrænder, haft en bussaldåbs-relation, været naboer eller blot forbundet på baggrund af deres oprindelse. Men i hvert fald har de jo kunnet blive enige om nogle ritualer og haft et verdensbillede, der var tæt nok på hinandens til, at de har kunnet finde sammen omkring livets store kosmologiske forhold.

Der er naturligvis mange andre historier, der vidner om, at religion var et kollektivt foretagende, som havde en sammenhæng med sociale netværk.<sup>304</sup> Men kun ét sted findes der en direkte beskrivelse af, at religiøse netværk var relateret til etnisk definerede grupper. En aminakvinde fortalte missionærerne, at hun var blevet hånet af folk fra sin 'nation', fordi hun gik i kirke.<sup>305</sup> Således fremstår det, som om det etniske netværk også hang sammen med en kollektiv religion. Det åbner for den mulighed, at også andre beskrivelser af kollektiv religion måske kan dække over specifikke etniske grupperinger.

Som tidligere beskrevet fortalte Johann Abraham, Annas bror, i 1733 missionæren Leonhard Dober om, hvordan mennesker i Guinea tilbad slanger som Gud, og at de, som tilbad slanger, gerne sagde, at de havde Gud i hovedet. Han fortalte også, at de talte på 'guineisk' og lavede forskellige miner som led i tilbedelsen, og om, at de pågældende troede, at når de var syge, var årsagen, at de

302 Brown, 2008 s. 43; s. 66.

303 Sweet, 2003 s. 176 ff.; Thornton, 2002 s. 79; Law, 1991 s. 107. Om forfædre og opretholdelse af spirituel orden i et nutidigt, generaliseret billede af Vestafrika: Middleton, 1997 vol. 1 s. 410; Parrinder, 1954 s. 59.

304 For eksempel i Oldendorps beskrivelser af religiøse danse og i beskrivelser af begravelsesritualer blandt ikke-kristne afrocaribiere, som missionærerne iagttaget på afstand: Oldendorp I s. 734; UA R15Ba2b nr. 1a 'Diarium, David Nitschmann 5/10 1732-24/7 1733' 4/1 1733. Dertil kommer de utallige eksempler på dans, som meget vel kan dække over religiøse forsamlinger jf. ovenstående Oldendorp-citat: UA R15Ba2b nr. 1a 'Diarium, David Nitschmann 5/10 1732-24/7 1733' 26/12 1732; nr. 2 'Diarium von Leonhard Dober 16/4 1733-6/2 1734' 19/4 1733; Oldendorp II s. 1705 og mange andre steder.

305 Oldendorp II s. 1801.

længe ikke havde ofret mad, hvilket normalt foregik på den måde, at man selv spiste en del og hældte en del på jorden, som et barn eller en hund så ville samle op og spise. Yderligere fortalte han noget om, hvor de troede de kom hen, når de døde, men desværre har en blækklat sløret den information.<sup>306</sup>

Johann Abraham var, som omtalt i kapitel 1, efter alt at dømme født i Vestindien, men hørte kulturelt til i det større gbe-talende område, som kulturelt havde mange fællestræk – en viden, som på ingen måde gør hans beretning mindre interessant.<sup>307</sup> Der er nemlig en ret stor sandsynlighed for, at Abraham her omtaler folk, der er beslægtede med ham selv, det vil sige, som kulturelt hører til i det gbe-talende område, men som samtidig ikke var af præcis samme oprindelse, men derimod hørte til i et af naboområderne. Den slange, der tilbedes, *kunne* nemlig være Da eller Dangbe, himlens Gud, den hellige pyton – ikke at forveksle med den øverste skabergud Mawu-Liisa. Dangbe havde sin oprindelse i kongeriget Ouidah, der som nævnt var et af kysttrigerne i fonområdet, som 1727 blev erobret af Dahomey. Vi kender mest til fon-religion fra Dahomey, og det er ikke til at sige helt præcist, hvordan og hvornår integration af eventuelt forskellige traditioner er sket. Selv om Dahomeys erobringer formodentlig har spillet en væsentlig rolle for udbredelsen af deres panteon af guder, som der her refereres til, er alle de konsulterede forskere dog også enige om, at ewe, fon og yoruba, de 3 overordnede kulturgrupper i Beninbugten, allerede inden den transatlantiske slavehandel tog fart i slutningen af det 17. århundrede, var meget kulturelt blandede, og at den religiøse udveksling også fandt sted før 1720'erne.<sup>308</sup>

Det, Abraham beskriver, er altså religiøse riter, som han selv har overværet, hvilket vil sige, at de er foregået i Vestindien, hvor han efter alt at dømme var født. At han siger, at det er folk i Guinea, der har sådanne ritualer, kunne tyde på, at han taler om afrikanskfødte mennesker. Riterne lader til at høre til i et religiøst system relateret til den større fon-kultur, som Abraham via sine forældre havde bånd til. Da man ikke helt ved, hvornår tilbedelsen af Dangbe bredte sig ud fra Ouidah, er det heller ikke til at sige, om Abraham selv har været opdraget med tilbedelsen af denne gud, men har han ikke været det, er det måske netop årsagen til, at han tager afstand fra de ritualer, han overværede. Robin Law skriver, at selv om de forskellige kulturelt tæt forbundne folk og riger i Beninbugten byggede på det samme grundsystem med forskellige guddomme, så var der nationale variationer, hvor nogle guddomme var særligt knyttede til en enkelt stat og dermed

---

306 UA R15Ba2b nr. 2: 'Diarium von Leonhard Dober 16/4 1733-6/2 1734' s. 4. Oldendorp II s. 65 (Oldendorp har ikke den sidste sætning om død med, hvilket tyder på, at klatten allerede har været der på hans tid).

307 UA R15Ba18 nr. 1,2 'Zeugniße von den Communicanten ...' Sankt Croix nr. 18 angiver, at han er Popo.

308 Gomez, 1998 s. 54 ff.; Daniel, 2005 s. 2; s. 100. Barnes og Ben-Amos, 1989 s. 51 ff.; Law, 1991 s. 106 f.

også blev afvist af andre. Europæiske rejseberetninger fra begyndelsen af det 18. århundrede fortæller, at både folk fra Allada og fra Dahomey som led i krigsførelsen mod Ouidah slagtede, og i nogle tilfælde spiste, de hellige slanger i denne by.<sup>309</sup>

Måske er Abraham som led i udviklingen af netværk baseret på sammenhold mellem folk fra det større gbe-sprogede område, der opstod i Dansk Vestindien, blevet trukket med til religiøse ritualer, der havde rod i et af lokalområderne, men har følt sig fremmed over for dem og ikke kunnet engagere sig i det, der foregik. I så fald kunne historien (og dette er naturligvis en spekulation) afspejle, at mennesker med forskellige specifikke oprindelsesmæssige tilknytninger begyndte at blande sig og skabe en kreoliseret situation, men hvor interaktionen ikke var uden gnidninger. Andre tolkninger af Abrahams afvisning af ritualerne kan være, at han i kraft af sin igangværende omvendelse til kristendommen, religiøst begyndte at tage afstand fra afrikanske ritualer, eller at fortællingen, som tidligere diskuteres, var et led i en strategi for at sætte sig selv i et positivt lys over for missionærerne. En væsentlig pointe i denne sammenhæng er dog ikke Abrahams reaktion, men derimod det billede, hans fortælling giver af religiøse forsamlinger, der kan fortolkes ud fra en specifik oprindelsesmæssig sammenhæng.

En af grundene til, at Abrahams historie kan analyseres i etniske termer, er naturligvis, at vi kender hans etniske tilhørsforhold, fordi han kan findes i flere forskellige kilder, som tilsammen kan skabe et bredere billede af hans baggrund og historie. Således er det muligt at etablere en kontekst, og det er ellers det, der ofte kan være svært. Hvis ikke vi havde kendt konteksten, ville det stadig have været muligt at konkludere, at der kunne være tale om en Dangbe-kult, men fordi Abraham kan bestemmes etnisk, bliver det et ekstra interessant perspektiv på historien, at den kombinerer identificerbare religiøse elementer med etnisk oprindelse. Så heldig er man sjældent.

Til gengæld kan man, når man kender folks oprindelse, forsøge at tolke deres handlinger ud fra den. Det ville være nemt at få et mere helstøbt billede, hvis missionærerne altid havde beskrevet folks etniske tilhørsforhold, eller hvis beskrivelserne af kultur altid var så detaljerede. Desværre er det sjældent tilfældet. Det er en viden, man i de allerfleste tilfælde bliver nødt til at stykke sammen ved krydsreferencer i kirkebøgerne og Seidels liste. Og når missionærerne beskrev folk, som ikke var medlem af kirken, navngav de dem sjældent, så selv om informanten måske senere blev medlem, blev døbt og skrevet ind i kirkebogen med sin etnicitet, har man ingen chance for at gætte, hvem der er tale om i den pågældende historie. Abrahams historie er således den eneste, jeg er stødt på, der kan danne grundlag for en tolkning i etniske termer. Men sammenholdt med historien om amina-kvinden, som blev spottet af sine landsmænd for at være blevet kristen, indikerer

---

309 Law, 1991 s. 109; s. 332.



den, at religiøse forsamlinger i nogle tilfælde foregik i etnisk afgrænsede grupper. Men samtidig er en væsentlig pointe ved både Abrahams fortælling og Gimmis historie, at afrocaribiere i det dansk-vestindiske slavesamfund trods bruddet med slægten ved den transatlantiske rejse formåede at skabe meningsfulde relationer med andre, som kunne danne grundlag for ritualer, der skulle opretholde den spirituelle balance.

Afrikanere formåede således at rekonstruere deres liv. Muligheden for at finde erstatning for slægt, der kunne fungere i de væsentlige overgangssituationer i livet, viser, at det kunne lykkes at genskabe sådanne relationer i det mindste ud fra principper, der lignede dem, man kendte fra Afrika, og i nogle tilfælde ligefrem baseret på en specifik fælles oprindelse. Dermed kan man argumentere for, at både kreoliseringskolen og den Afrika-centriske skole har væsentlige pointer i deres overordnede fortolkningsramme for afrocaribisk kultur. Om man vælger den ene eller den anden, handler på mange måder om valg af fokus og synsvinkel, idet der på grundlag af kilderne kan argumenteres for begge synsvinkler.

## Etniske netværk som centrale for livet i Dansk Vestindien – et oprør

At etniske grupperinger i nogle tilfælde havde meget konkret betydning for gruppedannelse og ikke mindst modsætningsforhold i den afrocaribiske befolkning, vidner det store slaveoprør på Sankt Jan om. Oprøret stod på fra november 1733 til juni 1734 og begyndte med, at en gruppe slaver indtog fortet på den lille ø Sankt Jan og slog en del europæere ihjel rundt omkring på plantagerne, hvorefter de i praksis indtog hele øen på nær en enkelt plantage, hvor de europæere, der ikke var døde eller flygtet til Sankt Thomas, forskansede sig.<sup>310</sup> Der blev efterfølgende ført en slags guerillakrig, hvor soldater, frie afrocaribiere og udkommanderede slaver fra Sankt Thomas forsøgte at nedkæmpe oprørerne, i foråret 1734 tillige hjulpet af et kompagni engelske soldater. Men ikke før en deling franske soldater dukkede op i maj 1734, blev oprøret endeligt nedkæmpet. Det var dermed et af de mest langvarige slaveoprør i Caribien og længe et af de mest succesfulde, da europæerne reelt havde mistet magten over øen i omkring et halvt år.<sup>311</sup>

Oprøret omtales som allerede nævnt i de fleste senere beretninger og nutidige historiske analyser som et 'amina-oprør', og tilskrives altså en særlig etnisk

310 Petersen, 1988 s. 23; Bro-Jørgensen, 1966 s. 230; Westergaard, 1917 s. 168.

311 Kildemateriale til oprøret findes, som tidligere nævnt, hovedsagelig i RA VGK 99, 516 og 517. Litteratur: Oldendorp I s. 596 ff.; Kea, 1996; Greene, 1994; Petersen, 1988; Pannet, 1984; Caron og Highfield, 1981; Westergaard, 1917 s. 167 ff.

gruppe.<sup>312</sup> At oprøret i hvert fald til en vis grad havde udgangspunkt i en særlig gruppe blandt slaverne, underbygges også af kilderne, der beskriver oprøret, mens det stod på. I undersøgelsen af begrebet amina i kapitel 1 har jeg netop med baggrund i blandt andet oprøret i 1733 diskuteret, hvad begrebet dækkede over, men i dette afsnit diskuterer jeg i højere grad, hvorvidt oprøret kan tages som udtryk for, at etniske netværk var væsentlige faktorer i det afrocaribiske samfund i Dansk Vestindien. Jeg undersøger både omstændighederne for, hvornår det under oprøret begyndte at fremgå i kilderne, at det var et etnisk baseret oprør, spørgsmålet om, hvorvidt alle oprørerne var 'amina', og ikke mindst spørgsmålet om, hvem oprørerne så som deres modsætning og deres modstandere.

Der er et rigt kildemateriale, der er skrevet løbende under selve oprøret i form af korrespondancen mellem administrationen på Sankt Thomas og de forskellige grupper af mennesker, der var på Sankt Jan for at forsøge at nedkæmpe oprøret. Jeg har undersøgt, hvordan beskrivelsen af oprørerne udvikler sig, efterhånden som europæerne får mere og mere information og dermed overblik over, hvem der egentlig stod bag oprøret. I begyndelsen er der tale om et slaveoprør, som i nogen grad knyttes til særlige plantager, og der bliver talt om 'negre', 'hedninger' og 'slaver'. Men den 26. december, altså godt en måned efter oprørets udbrud, beskriver Commandeur Sergeant Ottingen, der var leder af det kontingent soldater, der skulle nedkæmpe opstanden, at nogle af dem havde været på 'jagt' efter oprørere og bragt fire 'amina negerinder' med tilbage, som ville blive sendt til Sankt Thomas til forhør, tortur og straf. Det er første gang, oprørerne identificeres etnisk.<sup>313</sup> Derefter bliver oprørerne løbende beskrevet som mina-, amina- eller mine-negre.

Det står altså klart, at europæerne ikke fra begyndelsen kategoriserede oprørerne i en etnisk kategori, men at det var noget, de begyndte på efter nogen tid. Formodentlig fordi de i løbet af december fik fanget nogle af dem og forhørt dem, og at de derfor enten begyndte at danne sig et overblik over, hvem der deltog, eller simpelthen fik en forklaring fra nogle af fangerne om, at oprøret var ledet af en bestemt etnisk gruppe. Den første fange blev taget den 1. december og blev forhørt og identificeret som spion for oprørerne. Den 9. december blev 2 mænd, 5 kvinder og nogle børn fanget og sendt til Sankt Thomas til forhør. Heraf ser nogle ud til at være blevet frigivet af retten, mens andre blev henrettet, hvilket tyder på, at de blev anset for at være delagtige.<sup>314</sup> Det er meget rimeligt at

---

312 Greene, 1994 s. 48; Petersen, 1988 s. 40; Caron og Highfield, 1981 s. 8; Oldendorp I s. 596 ff.

313 Det generelle indtryk er baseret på samtlige kilder i perioden 23/11-25/12 1733 i følgende arkivpakker: RA VGK 99, VGK 516 og VGK 517. Brevet fra 26/12 findes i VGK 517. Om tortur og straf i forbindelse med oprør: Brown, 2008 s. 134 ff.

314 RA, VGK 517: Breve fra kaptajn van Beverhoudt til guvernør Gardelin den 1/12 1733 og den 9/12 1733. RA, VGK 516: Brev 2/12 1733 fra guvernør Gardelin til Jens Thrane på Sankt

se en sammenhæng mellem denne begyndende kontakt med deltagere i oprøret og den mere præcise definition af, hvem der egentlig deltog. Endnu et eksempel på, at beskrivelsen af afrocaribiere i etniske kategorier opstod som følge af en tæt kontakt til disse. Definitionen af oprøret som et etnisk oprør følger dermed mønstret for, hvordan missionærerne fra Brødremenigheden begyndte at tillægge afrikanernes forskellige etniske baggrunde betydning.

Meget tyder som sagt på, at definitionen af oprørerne som aminaer byggede på et kendskab til, hvem oprørerne var. Med det etniske aspekt følger Sankt Jan-oprøret i øvrigt en generel tendens for slaveoprør i en bredere caribisk sammenhæng. Historikerne Michael Craton og Monica Schuler har begge påpeget, at tidlige oprør i caribisk sammenhæng – i det 17. og 18. århundrede – havde tendens til at være udført af afrikanere, ofte relativt nyankomne, og i mange tilfælde var udført af én etnisk gruppe, mens senere oprør i det 19. århundrede havde tendens til at være udført af kreoler.<sup>315</sup> Således støtter de samtidige kilder de konklusioner, som Oldendorp og de nutidige historikere drager: at der var tale om et oprør med etnisk præg, og at det var gruppen betegnet aminaer, der stod bag det.<sup>316</sup>

Men der er stadig et par usikkerheder, som må diskuteres, for at oprøret kan finde sin rette plads i denne vurdering af betydningen af etniske kategorier, der henviste til Afrika i Dansk Vestindien på dette tidspunkt. For det første definitionen af, hvad begrebet 'amina' dækkede over, om det havde den samme betydning for afrocaribiere og europæere, samt om betydningen forandredes over tid; for det andet om man dermed også kan regne med, at alle deltagere i oprøret kategoriserede sig selv som aminaer og opfattede en sådan kategorisering som tilhør til en etnisk gruppe, der henviste til en specifik afrikansk oprindelse. Endelig er det også relevant at spørge om, hvorfor det lader til at have været en væsentlig detalje, at oprørerne var amina, og om dette gruppetilhørsforhold havde en betydning for måden, oprøret blev udført på, og for hvad målet med det var. De sidste to spørgsmål hænger i høj grad sammen.

Som fremhævet i kapitel 1 var amina en af de etniske kategorier med henvisning til Afrika, som var meget kreoliserede, og som ser ud til at have fungeret som en overordnet, inkluderende kategori. Den lader til at have inkorporeret mange underkategorier af folk fra det akan-talende område, det vil sige Guldkysten, samtidig med at det var en kategori, der ikke ser ud til at have været brugt aktivt i Afrika på dette tidspunkt. På den baggrund kan man altså forvente, at oprørerne

---

Jan; Brev 8/12 1733 fra guvernør Gardelin til Jannes Charles; Brev 10/12 1733 fra guvernør Gardelin til borgerne på Sankt Jan.

315 Craton, 1997 s. 238; Schuler, 1970 s. 379 ff.

316 Jan Erik Petersen identificerer to adskilte grupper af oprørere, hvoraf den ene betegnes som aminaer og den anden ikke havde så klare karakteristika, men var underlagt bombaen på guvernør Suhms plantage. Petersen, 1988 s. 40; s. 57; Greene, 1994 s. 48; Caron og Highfield, 1981 s. 8; Oldendorp I s. 596.

havde en identitet, der henviste til en overordnet fælles oprindelse i Afrika, men at de måske i virkeligheden havde forskellig baggrund, om end formodentlig i den akan-talende del af Afrika. Det fremgår ikke, om oprørerne beskrev sig selv med ordet 'amina', eller om Gardelin og de andre europæere, som skrev breve i forbindelse med nedkæmpelsen af oprøret (for eksempel lederen af den franske styrke, kaptajn Longueville), blot brugte dette ord som en overordnet betegnelse, oprørerne ikke selv ville bruge. Eftersom betegnelsen, som antydtes, sandsynligvis først kom i brug efter forhør af tilfangetagne oprørere, virker det dog alt andet lige mindre tænkeligt. Og som tidligere nævnt indikerer indholdet i Seidels kommunikantliste og Oldendorps etnografiske undersøgelser også, at afrocaribiere selv kunne finde på at benytte begrebet amina.<sup>317</sup>

Men tilhørte alle oprørere aminagrupper? Historikeren Jan Erik Petersen argumenterer overbevisende for, at europæerne definerede én gruppe af oprørerne som aminaer, mens andre ikke fik nogen etnisk betegnelse, hvilket kunne tyde på, at man i hvert fald ikke var sikre på, at der kun var aminaer involveret, selv om en veldefineret gruppe af oprørerne altså fremstår som etnisk defineret.<sup>318</sup> Petersen mener derfor, at oprøret faktisk ikke kun var etnisk betinget, men derimod udtryk for, at nogle grupper, som i virkeligheden ikke havde helt samme interesser, på grund af omstændighederne fandt sammen om en fælles sag. Han mener endda, at lederne må have haft forskellig etnisk oprindelse og dermed haft et naturligt modsætningsforhold, som den fælles sag udviskede.<sup>319</sup>

Ét er i hvert fald sikkert: Oprørerne indbefattede ikke alle slaver på Sankt Jan. Der var altså ikke tale om et generelt slaveoprør. Petersen mener, at forskellen især lå mellem afrikanere og kreoler, således at de, der ikke var med i oprøret, var de indsocialiserede og i Caribien fødte slaver. Europæerne foretrak da også, at de afrocaribiere, der blev udset til at bekæmpe oprøret, var kreoler. Én oprører defineres dog som kreol, så helt skarp var grænsen ikke.<sup>320</sup> Men det er tydeligt, at der var slaver, som foretrak at holde sig til europæerne, og at der også var slaver, der blev opfattet som modstandere af oprørerne. Her kan flere modsætningsforhold have spillet ind. Modsætningen mellem afrikanere og kreoler kan have haft betydning, ligesom der ganske enkelt kan have været slaver, der ikke troede på, at oprøret ville kunne ende succesfuldt og derfor fra begyndelsen valgte at holde på den anden – den europæiske – side. Ligeledes ser det ud, som om mange

317 UA R15Ba18 nr. 1,2 'Zeugniße von den Communicanten ...'; Oldendorp I s. 383 ff.

318 Greene har ikke denne nuancering, da hun i højere grad bygger på Oldendorp, hvorimod Petersen har været hele arkivmaterialet igennem: Greene, 1994 s. 49; s. 58.

319 Petersen, 1988 s. 57.

320 Petersen, 1988 s. 25; s. 33; s. 48; s. 60. (Petersens overvejelser (s. 60) om, at kreoler så ned på afrikanere, er dog i lyset af nyere forskning meget unuanceret). RA V GK 517: 7/12 1733: Joh. Charles til Gardelin: Om tilfangetagelse af en spion for oprørerne, 'Jachy, én Criol'. Også Kea samt Caron og Highfield lægger vægt på modsætningen mellem afrikanere og kreoler: Kea, 1996 s. 188; Caron og Highfield, 1981 s. 9.

slaver benyttede forvirringen til at stikke af og løbe væk, 'løbe i busken' eller 'løbe maron', som det hed, uden nødvendigvis at have noget med selve oprøret at gøre. Det ses blandt andet i en liste over slaver fra Sankt Jan, der er udfærdiget i forbindelse med oprøret. I den gøres der nøje rede for, hvem der var med, måske var med, ikke var med, og hvor der blandt andet er flere, der blot betegnes som 'maron'.<sup>321</sup>

Men foruden definitionen af oprøret som et amina-oprør er der endnu en ting, der taler for, at det etniske aspekt nok var ret fremtrædende. Oprørerne synes at have haft et modsætningsforhold til et par personer defineret som loango, en etnisk betegnelse med rod i det vestlige Centralafrika, nord for Kongoriget. I et brev fra kaptajn van Beverhoudt til guvernør Gardelin fra den 18. december 1733 står der, at 'Rebellerne har sat deres egen galge op i Coralbayen, for at hænge lo-wango-negerne deri, hvilket også allerede er sket'. Også en dreng ved navn Januar, som var blevet såret af oprørerne og siden taget til fange af europæerne og forhørt af både den franske kaptajn for nedkæmpningsstyrken og af myndighederne på Sankt Thomas, omtalte, hvordan det at være loango ser ud til at have været betydningsfuldt for et modsætningsforhold til oprørerne. Nemlig, at de i to tilfælde havde slået en loango ihjel. Den ene gang angiveligt i forbindelse med religiøse riter eller ved hjælp af trolddom (i den franske tekst 'grisgris', i den danske 'griegriet').<sup>322</sup>

Modparten for rebellerne var altså ikke kun europæerne, men åbenbart også loangoer fra det vestlige Centralafrika. Det bestyrkes yderligere af Oldendorp. På baggrund af samtaler med forskellige afrocaribiere, der fortalte om oprøret (35 år efter), oplyser han, at oprøret blandt andet blev udløst af en konflikt mellem forskellige slaver på Kompagniets plantage. Overbombaen, som var loango, skulle have bedt underbombaen, som var amina, om at piske en tredje afrocaribier. Underbombaen ville ikke, og derefter rullede oprøret.<sup>323</sup> Hvis en så sen erindringsbaseret beretning havde stået for sig selv, havde den måske ikke været én, man ville tillægge vægt, men i samspil med, at der også i de samtidige kilder optræder et modsætningsforhold mellem aminaer og loangoer, bliver dette pludselig interessant. At der således lader til at have været en konflikt, som måske bundede i, eller i hvert fald blev forklaret med etniske modsætningsforhold afrocaribiere imellem, er et af de mest interessante aspekter af dette oprør. Det giver en ganske sjældnen mulighed for at fornemme, at gruppetilhør ikke kun blev defineret i sort-hvid. Og at ikke engang afrikanskfødt-vestindiskfødt var den eneste relevante modsætning inden for den afrocaribiske befolkningsgruppe. At en anden gruppe

321 VILA 1.1.29 Vestindiske sager, Samlepakke I 1733-1745: Første læg: 'Rebellerne på Sankt Jan 1733-1734': diverse lister.

322 RA VGK 99 Generalbrev fra Sankt Thomas 1734 23/7 med bilag: Forhør af 9/5 1734; VGK 517: Brev fra kaptajn Longueville til guvernør Gardelin 8/5 1734.

323 Oldendorp I s. 596 f.

defineret i termer, der henviste til en afrikansk oprindelse, kom til at fremstå som en modsætning, understreger det etniske element i næsten endnu højere grad end den blotte definition af oprørerne som tilhørende en bestemt gruppe.<sup>324</sup>

Greene har tidligere skrevet om, at etniske modsætningsforhold overført fra Afrika kan ses som et af kriterierne for, at nogle afrikanere var med i oprøret og andre ikke var. Hun går ud fra, at alle oprørere var aminaer, altså akwamuer. Hun fremhæver, at Akwamu var den dominerende stat på Guldkysten, der stod for en brutal krigsførelse, og hun går derfor ud fra, at afrocaribiere med oprindelse i de omkringliggende stater må have frygtet det regime, der ville opstå, hvis aminaerne fik succes med oprøret. Hun gør sig hermed til fortaler for, at forestillinger om venner og fjender blev kopieret fra Afrika og videreført direkte i Dansk Vestindien, en mulighed som kan underbygges af omtalen af fjender hos flere af Oldendorps informanter i hans etnografiske undersøgelse.<sup>325</sup> Men sagen om modsætningen til loangoer perspektiverer hendes teser om modsætninger mellem forskellige Guldkyst-folk i Caribien. For hvis modsætningen stod mellem folk fra Guldkysten og folk fra det vestlige Centralafrika, kan det ikke have været en relation, der blev overført fra Afrika, hvor folk fra disse to områder kun kan have haft minimal indbyrdes kontakt – om overhovedet nogen. Modsætningsforholdet må derfor være opstået i slavesamfundet og således være et udtryk for, at identificeringen med afrikansk-definerede etniske grupper overlevede, men at den måde, de kom til udtryk på, i nogle situationer i praksis blev kreoliseret. Det er et utrolig interessant perspektiv, som det er meget overraskende, at ingen hidtil har fokuseret på.

Historien om uenigheden mellem en loango og en amina hos Oldendorp kunne antyde, at der var tale om en slags magtkamp mellem forskellige grupper i det lille samfund på Sankt Jan, og at de forskellige gruppers eller fremtrædende repræsentanter for disses (en over- og en underbomba) position i forhold til de eurocaribiske magthavere kunne have haft betydning for, hvilken strategi både individer og etnisk definerede grupper valgte for at styrke deres egen position i samfundet. Hvis loangoerne blev set som støtter for det eurocaribiske samfund, så er det måske ikke så sært, at de blev opfattet som en modsætning, og hvis man som amina med en stærk etnisk identitet ikke ville anerkende en loangos overherredømme og påbud, så er det logisk, at disse blev en fjende, når man besluttede sig for at gøre oprør. En sådan forklaring hænger godt sammen med, at oprørernes mål mange steder bliver beskrevet som værende oprettelsen af en

---

324 Om modsætningsforhold mellem etniske grupper på grundlag af fjendskab i Afrika (specifikt fanti og chamba): Rediker, 2007 s. 272.

325 Greene, 1994 s. 58 ff.; Oldendorp I s. 365 ff.; for eksempel s. 376; s. 429. Om slagsmål blandt fjender i slaveskibenes lastrum: Rediker, 2007 s. 270 f.

egen stat, hvor både europæere og andre afrocaribiere skulle være undergivne.<sup>326</sup> Men formuleringen af et sådant formål kan naturligvis også i høj grad afspejle eurocaribisk frygt.

Den vigtige konklusion i forhold til oprøret 1733-1734 er, at man ikke kan komme uden om at se det etniske aspekt som meget væsentligt, en dimension der bliver ekstra styrket, når man ser på det modsætningsforhold, der ser ud til at have været til loangoer. Historien om oprøret bekræfter dermed, at etniske identiteter ikke kun havde symbolværdi for afrocaribiere, men også i praksis havde betydning for, hvordan de levede deres liv, og hvilke valg de foretog.

Aminaoprøret er den eneste begivenhed, som i hovedparten af fremstillingerne af dansk-vestindisk historie er blevet kædet sammen med tilstedeværelsen af etniske netværk. Oprøret fremstår derfor som noget specielt i den dansk-vestindiske historie. Aminaernes, eller akwamuernes, særlige situation – et stort riges fald og den efterfølgende massive slavegørelse – fremhæves som en enkeltstående hændelse, der kunne skabe en unik oprørssituation. Jeg ser imidlertid aminaoprøret som en væsentlig hændelse, der underbygger, at afrocaribiere i deres dansk-vestindiske liv aktivt kunne trække på tilhørsforhold til etnisk definerede grupper og de fællesskaber, der byggede herpå. Dermed bekræftes blot den tendens, som i øvrigt afspejler sig i materialet – om end sjældent så tydeligt som i forbindelse med aminaoprøret. Det etniske aspekt af aminaoprøret anser jeg således ikke for at være usædvanligt, men derimod som udtryk for en almindeligt udbredt situation i den afrocaribiske befolkning. Analysen af oprøret bekræfter, at der fandtes netværk baseret på fælles oprindelse, som ikke kun byggede på erindringsbaserede etniske kategorier, man havde kendt til i Afrika, men som også byggede på fælles forestillinger om, hvordan man kunne håndtere forskellige livssituationer, som da de sidste oprørere valgte at begå kollektivt selvmord, en handling der kunne henvise til religiøse forestillinger om en tilbagevenden til slægt og jord i oprindelseslandet.<sup>327</sup> Samtidig vidste de naturligvis, at døden ville være konsekvensen af oprørets nedkæmpelse lige meget hvad, så religiøse forestillinger *behøver* naturligvis ikke være forklaringen.<sup>328</sup> Med andre ord var gruppetilhørsforholdet for de oprørske aminaer ikke kun defineret ved en udtalt anerkendelse af fælles oprindelse, men ser ud til at have resulteret i fælles handlinger og sammenhold, som således kan føre til overvejelser om, at deres fællesskab også var knyttet til et fælles kulturelt arvegods.

---

326 Petersen, 1988 s. 24; s. 42; s. 62; RA VGK 99 Gardelin til direktørerne for Kompagniet 5/1 1734.

327 En indgående diskussion af sådanne forestillinger findes i kapitel 4.

328 Petersen, 1988 s. 49.

## Konklusion

Formålet med dette kapitel har været at perspektivere konklusionerne i kapitel 1 om, at tilknytning til etniske grupper, der henviste til Afrika, spillede en rolle for afrocaribiere. Målet har været at vise, at disse konklusioner har betydning for, hvilke fortolkningsmuligheder der gives for kilder, der beskriver netværksdannelser blandt afrocaribiere og afrocaribisk kulturelt liv. Jeg har fremhævet de steder, hvor netværksdannelse nævnes specifikt i forhold til etniske grupperinger, men samtidig forsøgt at antyde områder, hvor en lignende situation kan sandsynliggøres at have gjort sig gældende. Selv kilder med små stumper af information om emnet kan stykkes sammen og lede til værdifulde overvejelser, hvorved kontekstualiseringen får en fremherskende rolle. Hermed taler jeg for, at man ikke kan komme uden om det etniske perspektiv, hvis man skal forsøge at forstå afrocaribisk liv i Dansk Vestindien.

Jeg har vist, at netværk dannet ved ankomsten var vigtige for det senere liv, og at det første møde i mange tilfælde forbandt nyankomne afrikanere med allerede indsocialiserede afrocaribiere via det fælles kulturelle gods og den fælles forståelsesramme, som blandt andet sproget udgjorde. At folk, der havde opholdt sig længe i kolonien også var en del af de etniske netværk, understreger disses omfang og betydning, samtidig med at man fornemmer, at netop den konstante tilførsel af nye mennesker har været væsentlig for en konstant opretholdelse af de etniske grupperinger.

Jeg har yderligere forsøgt at lægge op til den fortolkningsmulighed, at selv nogle af de netværksdannelser, der i mange sammenhænge fremhæves som klassiske kreoliserede former: bussaldåbs-relationer og skibsfrændeforhold, med lige så stor sandsynlighed kan tolkes som områder, hvor en fælles etnisk baggrund kan have spillet en betydningsfuld rolle. Endvidere har jeg udbygget konklusionerne fra tidligere forskning angående aminaoprøret på Sankt Jan i 1733-1734 og fremhævet, at det etniske aspekt i oprøret ser ud til at afspejle modsætninger mellem forskellige afrikanske etniske grupperinger internt i det dansk-vestindiske samfund. Samtidig har jeg argumenteret for, at oprøret ikke var en hændelse, der havde en unik etnisk dimension, men derimod er endnu en brik i et større billede, der præsenterer afrocaribisk liv som påvirket af etniske grupperinger.





# ‘Kokro og Christian’ – plantagen og Brødremenigheden

Den nyankomne kassenti Martinus blev, efter at Brødrene havde købt ham, inddraget i livet i landsbyen på Brødrenes plantage. Her fik han naboer og arbejdsfæller og blev del af det betydningsfulde sociale netværk, som for hovedparten af afrocaribiere var den helt centrale ramme om deres dagligliv – plantagen. Via de kulturelt beslægtede mennesker, Martinus kom i kontakt med, blev han tillige inddraget i et netværk, der byggede på medlemskab af en kristen menighed. For ham, som for de fleste af de afrocaribiere, der optræder i denne undersøgelse, var Brødremenigheden således endnu et vigtigt grundlag for dannelsen af sociale netværk.

Såvel plantage som menighed var sociale institutioner, der ikke var bygget på afrikanernes oprindelse, men som samlede dem på tværs af de etniske netværk, mange afrocaribiere som påvist følte en relation til. Det er derfor ikke blot interessant, men også nødvendigt at prøve at forstå, hvordan netværk, som var udsprunget af disse kreolske institutioner, og som derfor kan opfattes som grundlæggende kreolske netværk, eksisterede side om side med de etniske netværk. Ved at se på plantagens og menighedens betydning som sociale institutioner, der var væsentlige grundlag for netværksdannelser blandt afrocaribierne, udfordrer jeg min egen fokusering på det etniske og fremhæver, at der afgjort også var konkurrerende netværk. Ved at vise, hvordan livet på plantagen levedes, og hvordan forsamlingerne i menigheden og forestillingen om menigheden som en erstatningsfamilie spillede en central rolle i de her beskrevne afrocaribieres liv, perspektiverer jeg forekomsten af etnisk definerede netværk og understreger slavesamfundets komplicerede struktur.

Et væsentligt formål med denne del af undersøgelsen er at vise, at flere forskellige og forskelligartede sociale netværk var med til at forme afrocaribieres liv, og at alle afrocaribiere levede i et brydningsfelt mellem selvdefinerede og mere eller mindre påtvungne tilknytninger. Dette er ikke et forsøg på at afrikanisere plantagen, menigheden og alle sider af det afrocaribiske liv, men derimod handler det om at sætte spørgsmålstegn ved de klassiske sort-hvide opdelinger mellem det kreolske og det afrikanske og vise, at de forskellige institutioner var til stede i det samme rum, som slavesamfundet udgjorde, og ikke i skarpt opdelte og adskilte

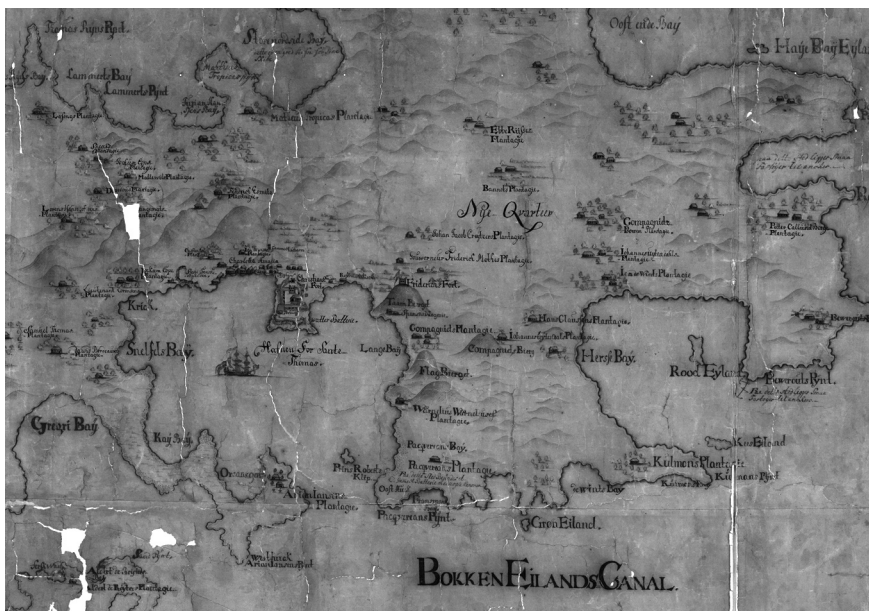
cirkler – de afrocaribiere, der havde en afrikansk etnisk identitet, levede også på plantager og var medlemmer af menigheden, akkurat som deres kreolske naboer.

## Plantagen – rammen om slavelivet

Aminærne på Sankt Jan gjorde med deres oprør op med livet på plantagen og brugte altså formodentlig deres etniske tilhørsforhold som udgangspunkt for en afvisning af en af slavesamfundets grundlæggende institutioner. Men det er vigtigt at huske på, at for de fleste af disse mennesker, også dem som dannede relationer med udgangspunkt i etniske tilhørsforhold, var plantagen nærværende, uden at de gjorde oprør imod den. Plantagen var en institution, der definerede de fleste af rammerne omkring deres liv, men som samtidig lå til grund for en del af de sociale relationer, afrocaribiere opbyggede deres liv omkring.

I denne undersøgelse har jeg fokuseret meget på de forskellige muligheder, afrocaribiere havde for at definere sig selv og skabe relationer i det dansk-vestindiske samfund. Men det var et samfund, hvis administrative instanser helt grundlæggende ikke havde til hensigt at skabe muligheder for afrocaribiere, men som derimod gjorde meget for at skabe begrænsninger. Det er vigtigt at huske på, at der var tale om et slavesamfund, hvor afrocaribieres liv var meget stærkt reguleret, hvor de ikke kunne bo, hvor de ville, hvor de skulle arbejde det meste af deres vågne liv, og hvor deres muligheder for at bevæge sig omkring også var begrænset i fritiden. De få afrocaribiere, der ikke var slaver, var alligevel også underlagt restriktioner på grund af den racebaserede opdeling af samfundet. De boede normalt i byen, men som regel i særlige områder, og de kunne heller ikke altid bevæge sig frit. Men det var altså plantagen, der var den helt grundlæggende ramme om de fleste afrocaribieres liv, og en forståelse af, hvordan den ramme så ud, er en væsentlig del af grundlaget for at forstå de forskellige muligheder for netværksdannelser, afrocaribierne levede med.

Plantagens funktion som en vigtig ramme om det sociale liv blandt afrocaribiere blev styrket af øernes til tider noget ufremkommelige landskab, og af at den eneste måde at bevæge sig rundt på var til fods (der er ganske få eksempler på afrocaribiere, der havde hest), men den byggede især på lovgivningen og det regulerede slaveliv, som betød, at mobilitet i princippet foregik inden for de grænser, som den europæiske elite definerede – understøttet af det forhold, at en arbejdsdag gik fra tidlig morgen til sen aften.



Sankt Thomas ca. 1727. Udsnit.

På kortet ses plantagerne fordelt over hele øen. Koncentrationen var dog størst tæt på Charlotte Amalie. Rigsarkivet.

Der var i perioden både sukkerplantager og bomuldsplantager. På Sankt Thomas var der i 1733 77 bomuldsplantager, 49 sukkerplantager og 27 med blandede afgrøder (som også kunne være fødevarer, tobak, kvæghold og lignende). I 1755 var der 70 bomuldsplantager, 38 sukkerplantager og 46 med blandede afgrøder. På Sankt Croix var der indtil ca. 1750 nogenlunde lige mange bomulds- og sukkerplantager, hvorefter der skete en drastisk produktionsomlægning, så de fleste holdt op med at dyrke bomuld.<sup>329</sup> Bomuldsplantager var som hovedregel mindre og havde gennemsnitligt færre slaver end sukkerplantager, idet produktionen var mindre intensiv. Da investeringerne, der skulle til for at dyrke bomuld, ikke var så store, var bomuldsproduktion gerne en mulighed for mindre bemidlede plantageejere eller en måde at komme i gang på, før man investerede i sukkerproduktion.<sup>330</sup>

Det er ikke muligt at opgøre præcist, hvor mange slaver der var engageret i de to forskellige produktionsformer, da angivelsen af plantager og slaver i landslisterne er bygget således op, at en plantageejer, der havde flere plantager, havde

329 Westergaard, 1917 s. 318 f. Antallet af plantager med blandede afgrøder dækker også over de plantager, der ikke var takseret.

330 Tyson, 1992.

alle sine slaver angivet under én. Da mange ejere havde både sukker- og bomuldsplantager, og da mange plantager havde både sukker- og bomuldsmarker, er fordelingen af slaverne mellem de to produktionsformer svær at kende med sikkerhed. Men for at skabe en fornemmelse af, hvilke produktioner slaverne var engagerede i, har jeg lavet et overslag bygget på landlisten, altså skattelisten, fra Sankt Thomas i 1749. Med udgangspunkt i angivelsen af slaver tilhørende ejere med kun én produktionsform er konklusionen, at sukkerplantager i gennemsnit havde 30 voksne slaver, mens bomuldsplantager i gennemsnit havde 14. Med 51 ½ sukkerplantager og 71 ½ bomuldsplantager tyder det på, at lidt mere end halvdelen af de 2419 plantageslaver i dette tilfældigt udvalgte år i så fald må have været engageret i sukkerproduktionen – angivelsen af halve plantager bygger på skattetekniske forhold.<sup>331</sup> Men at så mange slaver har arbejdet med bomuld, er en interessant pointe i forhold til, at man næsten altid kun taler om sukkerproduktionen i Dansk Vestindien – et misforhold, historikeren George F. Tyson som en af de få har gjort opmærksom på.<sup>332</sup>

Beskrivelserne af en arbejdsdag på en plantage henviser da også i de fleste tilfælde til sukkerplantager, hvilket betyder, at man, når man ser på dem, skal være opmærksom på, at der var visse variationer, når det gjaldt bomuldsdyrkning.<sup>333</sup> Ifølge en beskrivelse fra 1730'erne begyndte arbejdsdagen klokken 5 og sluttede klokken 18.30. Slaverne havde en times middagspause.<sup>334</sup> Mere detaljerede oplysninger kan man dog få fra Oldendorps generelle beskrivelse og fra et reglement for mesterknægten på Kompagniets plantage på Sankt Croix fra 1744 (den, der hed Prinsessen, og hvor mange medlemmer af Brødremenigheden boede). Begge steder får man at vide, at dagen i virkeligheden begyndte kl. 4, hvor slaverne havde en time til at stå op, spise og samle foder til dyrene på plantagen. Kl. 8 var der, ifølge Oldendorp, en halv times hvil, og klokken 12 var der to timers middagspause, som dog også skulle bruges på at samle foder til dyrene. Middagspausen var dog lang nok til, at mange kunne nå hjem til plantagens landsby, hvilket missionærerne også benyttede sig af, når de for eksempel skulle have alvorlige samtaler med folk, der var problemer med. Proselytter kunne også benytte middagspausen til at besøge missionærerne.<sup>335</sup> Oldendorp bemærker dog, at det efterhånden var kutyme at genoptage arbejdet kl. 13.30 på Sankt Croix – en forskel, der formodentlig afspejler, at denne ø på Oldendorps tid repræsenterede de intensive sukkerbrug, og at plantagerne her var større. Mange plantageejere havde i 1740'erne

331 RA VGK 749 'Extract af Sankt Thomas Landsliste pro Anno 1749' samt 'Sankt Thomæ Lands-Liste pro Ao 1749'.

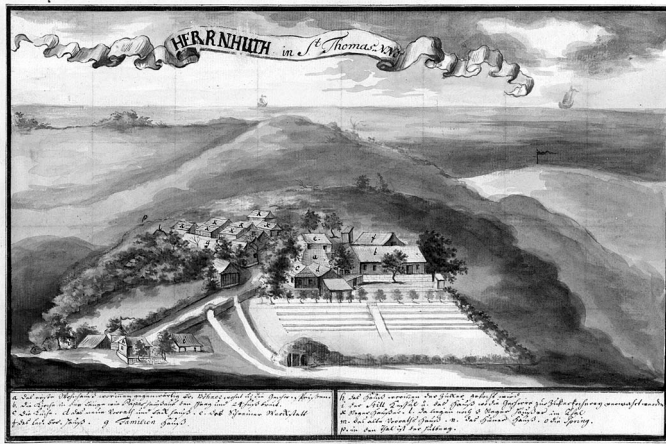
332 Tyson, 1992.

333 Om bomuldsdyrkning på Sankt Croix se Tyson, 1992; og i de nordamerikanske sydstaten, se Berlin og Morgan, 1993.

334 'Dansk Vestindien for 250 år siden' s. 85.

335 UA R15Bb8a (1763) 'Diarium, Neu Herrnhut 1763' 14/7 1763. UA R15Ba2b nr. 3a 'Diarium, Tobias Leupold 11/7-14/9 1734' 19/8 1734.

flyttet deres sukkerproduktion til Sankt Croix, for at få mest muligt ud af den.<sup>336</sup> Arbejdsdagen sluttede ifølge Oldendorp kl. 18 eller 18.30. Men både hans tekst og mesterknægtens reglement indeholder beskrivelser af aftenarbejde, som kunne stå på fra 19 til 22 eller sågar til midnat. Natarbejdet kunne være reparationer, kalkbrænding og vandhentning. I høsttiden blev der gerne arbejdet i døgndrift i sukkermøllen og -kogeriet. Og det var ikke altid nemt for de kristne afrocaribiere at komme væk fra plantagen på grund af aftenarbejdet.<sup>337</sup>



#### Plantagen Neu Herrnhut på Sankt Thomas.

Den første missionsstation, der samtidig fungerede som plantage. Slavelandsbyen ses skråt til venstre for hovedbygningerne. Ukendt kunstner, efter 1757. Unitätsarchiv der Evangelischen Brüder-Unität.

Markarbejdere var altså bundet til deres plantage fra før solopgang til i hvert fald solnedgang – sommetider længere. Husslaver havde ikke den samme faste rytme,

336 Plantagelisterne fra Sankt Thomas indeholder løbende mange eksempler på plantager, der bliver solgt, fordi ejeren er flyttet til Sankt Croix. RA, VGK 741-749 'Landlister for Sankt Thomas' 1734-1754. Også mange steder hos Oldendorp omtales ægtepar, der er blevet eller skal splittes mellem de to øer, og børn, der bliver flyttet med eller uden deres forældre, ligesom det løbende fremgår, at mange afrocaribiere på Sankt Croix oprindeligt var døbt på Sankt Thomas: Oldendorp II s. 261; s. 360; s. 545; s. 861; s. 920; s. 1221; s. 1417; s. 1555; s. 1572; s. 1727; s. 1772. Også i Webers hjælperkatalog er der eksempler på ægtepar, som er skilt ad: UA R15Ba27 nr. 11 'Die Helfer und Diener unter den Mohren ...'.

337 Oldendorp I s. 550 ff. RA, VILA 3. Den Vestindiske Regering, Guvernementet på Sankt Croix, nr. 40 'Instruktionsprotokol 1723-1780' s. 355: 17/5 1744: 'Orde hvorefter Mesterknægten paa det Höyl: Compagniets Plantage nuværende Mr. Tham Houwy eller hvem efter ham kommer sig haver at rette, i alle Plantagen vedkommende Ting'. (Jeg takker adjunkt Gunvor Simonsen for at gøre mig opmærksom på denne kilde). Aftenarbejde: UA R15Bb20b 'Konferenzprotokolle 1749-1763' 10/9 1749(?): Hjælperen Assarias, om at hans folk har så meget arbejde, at de ikke kan komme til forsamlingerne.

og fordi de havde højere status i slavesamfundet, forestiller man sig måske, at de havde lidt mere frihed. Men det var faktisk ikke nødvendigvis tilfældet. Et sted står der i Oldendorps missionshistorie, at disse ofte havde sværere ved at komme i menighedsforsamlingerne, fordi de altid skulle arbejde, og det fremgår også af Webers hjælperkatalog, at en af hjælperne, Lea, på Sankt Croix, der tjente i huset, havde svært ved at komme meget ud.<sup>338</sup> De skulle naturligvis altid være til rådighed for deres ejere.

Når man således ser på, hvor mange timer mennesker bosiddende på den samme plantage tilbragte i fællesskabet omkring arbejdet, er det nærliggende at forestille sig, at det fællesskab strakte sig ud over arbejdssituationen. Fællesskabet omkring plantagen blev yderligere bestyrket af, at slavernes huse var samlet i landsbyer på plantagen:

De sortes hytter har deres eget område på plantagen, ikke langt fra de blankes huse. Der står de blandt hinanden ganske ordentligt på række, den ene seks, otte eller flere skridt fra den anden, hvilket er godt, hvis der opstår brand. De giver indtryk af en lille landsby, da de står tyve, tredive og på store plantager halvtreds, tres eller flere sammen.<sup>339</sup>

Der findes en del billeder fra plantager fra den her undersøgte periode, men først og fremmest fra Oldendorps besøg. Af dem fremgår det tydeligt, at en slave-landsby (som i beskrivelsen) var et antal tætliggende huse. Det kan ses både på prospekter af hele plantager – Oldendorp tegnede alle de herrnhutiske missionsstationer, hvoraf nogle fungerede som plantager – og på et par ganske unikke tegninger fra plantagen Prinsessen på Sankt Croix, der som tidligere nævnt ikke var herrnhutisk ejet, men begyndte som en af Det Vestindisk-Guineiske Kompagnis plantager og senere blev kongelig for på Oldendorps tid at være ejet af finansminister Schimmelmänn.<sup>340</sup>

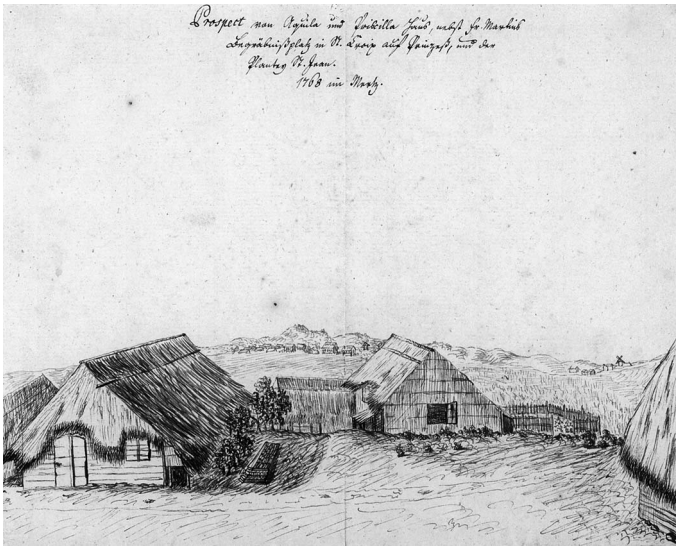
Selv om Prinsessen ikke tilhørte Brødremenigheden, var den udgangspunktet for vækkelsen og missionen på Sankt Croix. Det var der, de første missionærer på denne ø var ansat som opsynsmænd, og det var der, forsamlingerne på den østlige del af øen blev holdt. Man havde derfor et forsamlingshus i slavelandbyen, og på grund af dens centrale plads i missionen ønskede missionæren Friedrich Martin at blive begravet på Prinsessen. Det blev han lige ved siden af de to hjælperes, Aquila og Priscillas, hus i slavelandbyen. Oldendorp tegnede med blyant graven og huset fra forskellige vinkler, og på de to tegninger får man et unikt indblik i, hvordan en slavelandby så ud (eller i hvert fald kunne se ud) indefra. Små haver,

338 Om husslavers status og arbejde: 'Dansk Vestindien for 250 år siden ...', 1981 s. 79; Oldendorp II s. 189. UA R15Ba27 nr. 11 'Die Helfer und Diener unter den Mohren ...' s. 31; Oldendorp II s. 1655.

339 Oldendorp I s. 534.

340 Bro-Jørgensen, 1966 s. 245; Vibæk, 1966 s. 97.

tætliggende huse og husenes åbninger mod fællesarealet. Med andre ord giver Oldendorps nærbillede et klart indtryk af en landsby, som man også fornemmer i prospekterne, hvor husene står tæt sammen. Desværre er den ene tegning så svag i stregen, at det ikke lader sig gøre at gengive den.<sup>341</sup> Men konklusionen er klar: en plantages beboere arbejdede ikke kun tæt sammen, men boede også tæt.



#### Friedrich Martins grav ved Aquilas og Priscillas hus.

Tegnet af Oldendorp. Graven ligger i midten af billedet tæt op ad det palmebladstækkede hus til venstre. Den er afskærmet af en række træer. Bemærk husenes tætte beliggenhed og den lille indhegnede have til højre for et af husene, der sikkert har været en nyttehave. Det mindre hus bag graven kunne være et kogehus, altså et køkken. Den nærliggende landsby på plantagen Sankt Jean ses i baggrunden (se Oldendorp I s. 533 ff. for beskrivelser af slavehuse). Billedet er også en af de mest detaljerede gengivelser af slavehuse fra denne periode og kan således også ligge til grund for en analyse af byggestil. For eksempel kan det overvejes, om den afspejler inspiration fra afrikanske traditioner. Seidel har beskrevet landsbyen på Prinsessen, UA R15Ba17 nr. 59 s. 2. Unitätsarchiv der Evangelischen Brüder-Unität.

Husene i slavelandsbyerne havde et eller to rum, men var ofte meget små, hvilket afspejles i missionærernes problemer med at holde mænd og kvinder adskilt. En strikt adskillelse praktiseredes i de europæiske (og hvide nordamerikanske) herrnhutersamfund, hvor ugifte medlemmer af menigheden boede i særlige brødre- og søsterhuse.<sup>342</sup> Men i Vestindien boede alle ofte i samme rum i de små huse, hvilket, ifølge missionærerne, forårsagede, at de blev alt for tidligt involverede

341 UA MP 265.07a og MP 265.07b.

342 Sensbach, 1998 s. 77 ff.; Zimmerling, 1999 s. 63 ff.



med det modsatte køn. Derfor ville man holde møder med unge for at lære dem, hvordan de kom igennem ungdommen uden 'sjæleskader'.<sup>343</sup>

Husenes begrænsede størrelse var en naturligt medvirkende årsag til, at meget af det sociale liv foregik uden for dem. Nogle huse havde, som det muligvis er tilfældet på billedet fra Prinsessen, et særskilt kogehus. Ellers foregik madlavning ifølge Oldendorp inde i beboelseshuset. Olwig beskriver imidlertid på baggrund af sine studier af kilder fra Sankt Jan, hvordan madlavning foregik uden for huse- ne, og hvordan det ofte involverede lån af ingredienser fra naboer og slægtninge. Hun pointerer, hvor meget livet i slavelandetsbyen var baseret på fællesskab.<sup>344</sup> Og plantagen var et vigtigt fællesskab. I virkeligheden beskriver de herrnhutiske kil- der ikke hverdagslivet på plantagen særlig detaljeret, men især i beskrivelsen af konflikter og situationer, hvor der var problemer, får man indblik i, at plantagen var et vigtigt sted at skabe relationer.

Men plantagen var ikke bare en lille landsby, hvor naboerne kunne hygge sig med hinanden og låne æg. Den var også grundlaget for et tvunget arbejdsfælles- skab og et skæbnefællesskab, der byggede på at tilhøre den samme ejer og gen- nemgå de samme ydmygelser og være vidne til hinandens lidelser i form af for eksempel straffe i forbindelse med slaveriet. Når en slave skulle straffes, var det ofte en anden slave, der stod for det – enten bombaen eller en anden, der blev beordret til det.<sup>345</sup> Og resten var vidner. Det er ikke svært at forestille sig, at det kan have givet et sammenhold. Det er derfor heller ikke så overraskende, at der flere gange var store grupper af slaver fra den samme plantage, der forsøgte at flygte sammen. Sådanne historier optræder i herrnhuter-kilderne, når der var døbt imellem. Grupper på 12-13 personer fra samme plantage løb sommetider væk sammen, nogle gange for at stjæle en båd og forsøge at komme til det relativt nærliggende Puerto Rico, hvor slaver kunne få lov til at blive, hvis de blev katolik- ker, indtil der i 1767 blev indgået en udleveringsaftale. Andre gange løb de bare maron, altså løb væk og boede i små samfund i skoven eller skjult for europæerne hos andre, måske frie, afrocaribiere.<sup>346</sup> Forhold på plantagen udgjorde i sådanne situationer en fælles grund til at stikke af, samtidig med at den også dannede en ramme, hvor folk omgikkes, så de kunne planlægge en flugt.

Men selv om plantagen var rammen om det hårde arbejdsliv som slave, hvor nogle havde meget dårlige forhold, var den trods alt også beboernes hjem. En udøbt, og derfor i kilderne ikke navngivet, person valgte i 1753 ligefrem at hænge sig, fordi han skulle flyttes til en anden plantage, hans ejer havde købt. For ham var det naturligvis ikke ejeren, der havde betydning for, hvor han følte sig hjem- me, men muligheden for fysisk at blive boende det samme sted. Måske fordi det

343 Oldendorp II s. 1128.

344 Olwig, 1985 s. 70. Oldendorp I s. 533 f. Oldendorp II s. 1128.

345 Simonsen, 2000 s. 87.

346 Oldendorp II s. 970; s. 972; s. 1183; s. 1377; s. 1397; s. 1834; Vibæk, 1966 s. 153.

fællesskab, der var på plantagen, også kunne fungere som et erstatningsnetværk, der kunne træde i stedet for det tabte slægtsfællesskab, der i mange tilfælde også i Afrika havde været centreret om en landsby. Men en vigtig del af plantagelivet var for mange tillige nærheden til den eventuelle familie, man havde fået på plantagen, selv om mange familier som omtalt som udgangspunkt var splittede.<sup>347</sup>

Og salg, flytninger og opsplnitning af familier var en altid nærværende risiko i afrocaribiske slavers liv. De kunne blive solgt, hvis ejeren havde brug for penge eller blot ville have en anden sammensætning af arbejdskraft. Ydermere blev plantager indimellem solgt til andre ejere, men også sammenlagt eller splittet op i mindre enheder – alle situationer, der kunne få konsekvenser for beboerne. En afrocaribisk slave var således fuldstændig underlagt ejerens vilje og havde ikke andre muligheder for at omgøre en beslutning end at appellere til følelserne, når hans eller hendes sociale liv var på nippet til at blive ødelagt.<sup>348</sup>

Ved at følge en enkelt ejer og hans arvingers plantager kan man få indtryk af, hvor store konsekvenser omskifteligheden havde for afrocaribieres liv. Jan Jansen de Windt var fra en af de hollandske familier, der var kommet fra St. Eustatius og var blevet væsentlige plantageejere på Sankt Thomas. Han ejede fem plantager, hvoraf de fire lå op ad hinanden i 'Jer Bayen', og i praksis ser de ud til at have været drevet som en stor enhed. Den femte lå lige uden for byen Charlotte Amalie og var egentlig hans kones. Da hun blev enke i 1739, blev den igen regnet for at være hendes. De fire andre blev delt mellem flere arvinger. I de følgende år kan man i landlisterne fra Sankt Thomas, der blandt andet fungerer som kopskattelist, og derfor angiver bevægelser i antallet af slaver, følge udviklingen på de fire plantager. I 1742 skete der store forandringer. Da overgik plantagerne til den ene arving, Pieter de Windt, men samtidig flyttedes nogle slaver til en anden arving, Johannes van Beverhoudt Gloudissons, egen plantage. Samme år blev en del slaver også solgt på auktion, nærmere bestemt 29 voksne og 12 børn. Ved slutningen af året var der kun 15 voksne og 6 børn tilbage af de 59 voksne og 33 børn, der havde boet på de fire plantager i 1740 og 1741.<sup>349</sup>

Hvad de mennesker, der sådan blev flyttet rundt, har tænkt om situationen, ved vi ikke. Nogle af dem har måske følt det samme som de tidligere nævnte mennesker, der truede med at tage deres eget liv ved en flytning, eller som bad om at forblive på deres plantage. Opsplnitninger af plantager kunne danne grundlag for både et personligt og et kollektivt socialt traume. Men hvad opsplnitningen viser,

---

347 Oldendorp II s. 1052; s. 1417; s. 1518. Om slavers muligheder for at modvirke flytning: Mullin, 1992 s. 164 f.

348 Om ejerens magt i forhold til at splitte familier: Sweet, 2003 s. 77 ff.

349 RA VGK 746-747 'Landlister for Sankt Thomas 1740-1744'. Genealogiske oplysninger for familien de Windt kan findes på følgende hjemmeside: <http://freepages.genealogy.rootsweb.ancestry.com>. At han døde i 1739, kan desuden ses i kraft af, at hans plantager fra 1740 optræder som tilhørende hans arvinger.

er, at plantagen ikke blot var en vigtig social, men også en meget foranderlig, enhed. Udskiftningen var stor, selv om nogle plantager naturligvis i mange år havde en nogenlunde konstant beboerskare. Men som det var tilfældet ved Jan de Windts plantager, kunne et dødsfald – eller i andre tilfælde en slavejers konkurs eller en beslutning om at flytte til en anden ø eller hjem til Europa – få stor betydning for slavernes mulighed for at forblive en del af den sociale enhed, de hørte til. De etniske netværk kunne repræsentere en alternativ social sfære, men også Brødremenigheden gik på tværs af plantageskellene og kunne derfor ligeledes fungere som et socialt holdepunkt i en omskiftelig slavetilværelse.

## Menigheden – erstatning for familien

I fald slaverne på Jan de Windts arvingers plantager oplevede et stort traume, da de blev spredt som følge af salg og arveskifte, så havde en stor del af dem måske alligevel i modsætning til mange andre slaver på det tidspunkt et andet holdepunkt. Mange af dem var nemlig kristne og tilhørte Brødremenigheden, og dermed havde de allerede, inden de blev spredt til andre plantager, et netværk, der gik ud over den begrænsning, plantagen satte. Indtil 1742 var i alt 158 afrocaribiere på Sankt Thomas blevet døbt, hvoraf nogle naturligvis kan have været døde før 1742. Men det var omkring 1740, at det første store spring i antallet af medlemmer kom (de første overhovedet blev døbt i 1736). De 158, som var spredt på flere plantager, og de tyske missionærer udgjorde et netværk, der kunne være erstatning for den tabte slægt i Afrika. Men menigheden kunne også være et rum, hvor kontakten til dem, man var blevet adskilt fra ved en eventuel planta-geopsplitning, kunne holdes.

Der har været skrevet meget om, hvordan Brødremenigheden blev opbygget i praksis og retorik som en stor familie. Menigheden repræsenterede en mulighed for at skabe en ramme om det sociale liv, som ikke byggede på institutioner knyttet til slaveriet, som f.eks. plantagen gjorde (selv om menigheden naturligvis ikke var fri af de begrænsninger, slavesamfundet satte). Den tilbød medlemmerne et stærkt netværk, der kunne erstatte tabte eller supplere eksisterende forbindelser. Retorikken inden for menigheden var bygget op omkring familien som rollemodel. Medlemmerne kaldte hinanden brødre og søstre, og Gud blev kaldt Far i tråd med almen kristen tradition. Tilmed havde herrnhuterne i 1740'erne og 1750'erne – 'Sigtningstiden' – en særlig praksis, der definerede Helligånden som mor og identificerede Jesu sidesår med et moderskød, som det var nødvendigt at passere for at komme hjem til Gud Fader. Således kunne menigheden på det symbolske plan erstatte eventuel tabt familie – et forhold, der jo var yderst relevant

for afrikanere i Amerika og deres efterkommere. For slaverne fra Jan de Windts plantager kan det have betydet, at flytningen har været lidt mindre skræmmende, fordi de havde endnu et netværk at holde sig til ud over plantagenetværket.<sup>350</sup>

At menigheden betød meget for medlemmerne i praksis, kan man udlede af, at de afrocaribiske medlemmer tog den herrnhutiske familieretorik til sig, og at menighedens netværk meget konkret synes at have fremstået som et alternativ til den familie, man havde ladet bag sig i Afrika. En gruppe bussaler, som havde været et godt stykke tid i Vestindien, kom til forsamlingen og ville skrives op blandt lærlingene, som man kaldte dem, der kom i forsamlingerne for at blive omvendt og efterfølgende døbt:

Vi kommer fra Guinea så langt over havet og har nu hverken far eller mor. Derfor vil vi også gerne lære Faderen deroppe – for de kalder Frelseren for deres Far – at kende og få ham kær, derfor er vi kommet her, for ellers forbliver vi ganske sikkert arme, fortabte mennesker.<sup>351</sup>

Var det deres egen formulering eller dagbogsskribentens omskrivning? Vi ved det ikke. Det er ganske sikkert, at det i hvert tilfælde var en fuldgældig herrnhutisk retorik, der kommer til udtryk. Og det tyder på, at forestillingen om en erstatningsfamilie kan have været noget af det appellerende ved Brødremenigheden. Flere andre udtrykte tryghed ved at have fået en far i Himlen i forbindelse med at de havde mistet deres far og mor i Afrika. At få en erstatningsfar fremtræder indimellem næsten som årsagen til at blive kristen.<sup>352</sup> En kvinde tog endda skridtet videre og så Gud som en erstatningsægtemand, hvilket gjorde, at savnet af hendes jordiske mand, der boede på en anden plantage, blev mindre.<sup>353</sup>

Også de mange religiøse breve fra afrocaribiske menighedsmedlemmer vidner om, at billedet af menigheden som en stor familie med brødre og søstre eksisterede hos dem. Brevene var skrevet som bekendelses- og takkebreve til Frelseren. Der blev takket for, at han havde frelst brevskriveren og til tider dennes familie. I brevene er den familierelaterede retorik meget fremherskende. Den ældste Petrus skrev for eksempel i sit brev, at 'Jeg har alle brødre og søstre (...) så kær'. Men brevene var ikke blot henvendt til Frelseren, men også til menigheder andre steder i verden, både til modermenighederne i Europa og til andre missionsmenigheder – sådanne breve blev sendt på kryds og tværs og var med til at styrke forestillingen om en stor familie. Rebecca sendte et brev til menigheden i Amsterdam med et: 'Jeg hilser alle søstre i Herren. Jeg forbliver jeres lydige søster, om end jeg ikke er værdig til at blive kaldt jeres søster.' Familieretorikken gjaldt altså ikke kun den

350 Fur, 2009 s. 58; Sensbach, 1998 s. 130; Fogleman, 2003 s. 302 ff.; Atwood, 2009 s. 53.

351 UA R15Bb15a (1759) 'Diarium von Friedenthal auf St. Croix vom Monat Aprilis 1759' 8/4. Oldendorp II s. 1508.

352 Oldendorp I s. 720; Oldendorp II s. 1697 ff.

353 Oldendorp II s. 1697.

snævre menighed på Sankt Thomas, Sankt Croix eller Sankt Jan. En herrnhutisk afrocaribier blev i den grad indlemmet i en stor verdensomspændende familie. Og det må naturligvis have virket utrolig tiltrækkende, ikke mindst for mennesker, hvis rødder var så ødelagte, som afroamerikanske slavers.<sup>354</sup>

Men fællesskabet var ikke kun retorisk. I det daglige liv var der mange aktiviteter, der bandt menighedens medlemmer sammen. Søndagen var slavernes fridag. Her kunne livet rigtig leves, og det var den dag, slaver kunne foretage sig ting, der tog lang tid, eller krævede, at man bevægede sig over længere afstande, da mange boede langt fra missionsstationerne. Her var det selvvalgte aktiviteter, der var mulige. En meget stor del af menighedslivet foregik derfor om søndagen, hvor alle havde mulighed for at komme i forsamlingen, undtagen dem, der var for gamle eller for syge, eller de husslaver, der ikke kunne få fri. Da man en søndag i 1753 holdt nadver, var forklaringen på, at en fjerdedel af de 400, der havde lov til at gå til nadver, ikke dukkede op, at de var syge – ikke at de ikke kunne komme af andre årsager. At tre fjerdedele af menighedens medlemmer kunne samles på én gang, viser styrken af det sociale netværk. Gamle og syge, der klager over ikke at kunne komme i forsamlingen, var i øvrigt et tilbagevendende tema.<sup>355</sup>

Forsamlingerne fandt tillige sted om aftenen i løbet af ugen. Selv om søndagen fremhæves som den vigtigste forsamlingsdag, var det almindeligt med forsamlinger mindst et par aftener om ugen. Men det er klart, at de, der boede for langt væk fra missionsstationerne eller fik for sent fri, kunne have svært ved at komme på hverdage. Derfor blev aftenforsamlinger også i høj grad holdt på forskellige plantager, så alle så vidt muligt havde en chance for at komme til forsamling i hvert fald én gang i løbet af ugen. En tilfældig uge i 1750 så således ud: Mandag den 1/6: hjælperen Abraham holdt forsamling på plantagen St. de Pieter; 2/6: Mingo Gesú holdt forsamling på plantagen Muskitebay; 4/6: Mingo Gesú holdt forsamling på Perlen, og missionæren Weber holdt forsamling på Brødrenes egen plantage Decknadel (senere kaldet Neu Herrnhut); 5/6 hjælperen Stephanus holdt forsamling på Decknadel; 7/6 Weber holdt forsamling på Decknadel. Kun onsdag og lørdag blev der ikke holdt forsamling.<sup>356</sup> Lige meget hvilken ende af øen en kristen afrocaribier boede på, har han eller hun haft mulighed for at komme

354 UA R15Ba15 'Briefe von Negergeschwistern'. Mange breve er gengivet hos Oldendorp i tysk oversættelse, da de fleste er formuleret på hollandsk-kreolsk. Se bl.a. Oldendorp II s. 231 ff. og s. 489 ff. (de her citerede). Se også s. 963, om at der skrives breve til indianere i Nordamerika. Se endvidere Fur, 2009 s. 104. For en lingvistisk analyse af sproget i brevene se van Rossem og van der Voort, 1996 s. 74 ff. Af dagbøgerne fremgår det, hvordan ikke kun breve, men også dagbøger fra andre missionsmenigheder var et væsentligt element i konstruktionen af den verdensomspændende herrnhutiske familie. Dagbøgerne blev læst højt i forbindelse med forsamlinger som for eksempel den 2/2 1756, da den grønlandske dagbog blev læst højt: UA R15Bb14 nr. 25 'Diarium von St. Crux 1756. Januarius'.

355 UA R15Bb6 nr. 2b 'Diarium von St. Thomas vom Monat Junio u Julio 1753' 22/7 1753; Oldendorp II s. 838; s. 1713.

356 UA R15Bb4 'Diarium von St. Thomas 1/3-18/7 1750'.

til en forsamling i løbet af ugen et sted i nærheden, og missionærerne behøvede ikke altid være til stede, da der på de centrale plantager var hjælpere, som havde myndighed til at lede forsamlingerne. Det system gjorde, at Brødremenigheden kunne dække et stort geografisk område intensivt, trods den ofte meget begrænsede tilstedeværelse af europæiske missionærer.

Forsamlingerne var med til at styrke det fællesskab, der var inden for menigheden. De blev også brugt som social mødeplads og gav medlemmerne en mulighed for og en grund til at komme lidt ud og omkring. Både Seidel og Oldendorp, der indsamlede oplysninger ved hjælp af samtaler med afrocaribiere, brugte søndage og forsamlingerne på hverdagene til at komme i snak med dem, så der var altså også tid til andet end selve den religiøse forsamling. Men et tilbagevendende tema er også, at det sommetider var svært for afrocaribiere at deltage, fordi deres ejere pålagde dem for meget arbejde eller ganske enkelt forbød dem at komme i Brødremenigheden. For nogle var det således også en kamp at vælge det store fællesskab til.<sup>357</sup>

Det var også i forbindelse med forsamlingerne, at der var læse- og skriveundervisning (som de førnævnte breve måske også har været et produkt af). Og desuden fungerede søndagen som en dag, hvor man hjalp hinanden i al almindelighed. Storfamilien blev styrket i kraft af, at man hjalp hinanden med at bygge og reparere forsamlingshuse til fælles brug på de plantager, der var centrum for vækkelsen – som i nogle tilfælde var ejet af missionærerne: Krummbay (senere Niesky) og Neu Herrnhut på Sankt Thomas, Bethanien på Sankt Jan og Prinsessen og Friedenthal på Sankt Croix. Sådant arbejde foregik om søndagen og til tider lørdag aften og var gerne arrangeret således, at mændene byggede og kvinderne kom med mad, som alle så spiste i fællesskab.<sup>358</sup>

Det hændte også ofte, at menighedsmedlemmer hjalp missionærerne med deres praktiske arbejde i haven og på marken – i fritiden altså. Missionærerne var jo nogle lidt specielle kolonister forstået på den måde, at de ikke fra begyndelsen kom med den intention at engagere sig i plantageøkonomien.<sup>359</sup> Men efterhånden erhvervede de jord på alle tre øer, jord, som i højere og højere grad blev dyrket ved hjælp af slavebunden arbejdskraft. Men antallet af slaver var begrænset. På Sankt Thomas fik man naturligt nok de første slaver, og Neu Herrnhut var, før Brødrene fik den, allerede en plantage, mens de andre stykker jord, Krummbay på Sankt Thomas, Bethanien på Sankt Jan og Friedenthal på Sankt Croix, i den-

357 UA R15Bb20b 'Konferenzprotokolle 1749-1763' 10/9 1749(?); R15Ba18 nr. 1,1 'Relation ...' s. 2. Oldendorp II s. 910; s. 1012; s. 1491; s. 1534; s. 1555; s. 1558; s. 1683; s. 1748.

358 Oldendorp II s. 783; s. 794; s. 972; s. 1723. UA R15Bb2 nr. 3 'Diarium von St. Thomas und St. Crux von 23. Sept. bis 16. December 1740 von Gottlieb Israel' 1/10 1740; R15Ba18 nr. 1,1 'Relation ...' s. 2 f.

359 Om herrnhutere som slaveejere se Sensbach, 1998 s. 48 ff. Om herrnhutisk deltagelse i den atlantiske økonomi som handelsfolk: Engel, 2009.

ne periode i højere grad blot virkede som missionsstationer, hvor man dyrkede fødevarer ved hjælp af nogle få slaver, og det betød øjensynligt, at der af og til var for meget arbejde til, at missionærerne selv kunne overkomme det. I de tilfælde hjalp menighedens medlemmer om søndagen missionærerne med noget af det hårde arbejde, såsom at rydde jord og plante afgrøder, der kunne spises. Disse afgrøder var kassava, majs og bønner, i modsætning til de kommercielle afgrøder, sukker og bomuld. I nogle tilfælde gav afrocaribiere endda missionærerne mad, som det var tilfældet under en periode med hungersnød i 1760.<sup>360</sup> En yderligere hjælp for missionærerne kunne være, at afrocaribiere lånte dem deres huse, ikke bare til forsamlinger, men også til at bo i. For eksempel stillede Thomas, et menighedsmedlem, et hus til rådighed i byen på Sankt Croix, hvor missionærerne kunne bo, før de fik missionsstationen Friedensthal i 1749.<sup>361</sup>

Men det var ikke kun afrocaribierne, der hjalp missionærerne. Missionærerne valgte sommetider at hjælpe slaver ved at appellere til ejerne om at ændre beslutninger, der påvirkede slavers liv. Det kunne for eksempel være, hvis de kunne hjælpe med at modvirke, at kristne slaver blev flyttet så langt væk fra menighedens samlingssteder, at de ville have svært ved at deltage i menighedens aktiviteter. Missionærerne blandede sig ikke, hver gang en slave var utilfreds med en ejers beslutninger – de prædikede trods alt samfundsbevarelse og underkastelse. Dog gik de ofte i forbøn for bortløbne slaver, der gerne ville vende tilbage til plantagen, men ikke turde af frygt for straf. I sådanne tilfælde forklarer missionærerne næsten altid, at de tager slavernes parti, fordi de pågældende afrocaribiere var uskyldigt dømt og straffede eller havde været ofre for lignende uretfærdig behandling. Det var kort sagt vigtigt for missionærerne kun at blande sig, hvis det ikke gjorde dem til blinde slave-forsvarere i ejernes øjne, men missionærerne fandt, at det trods alt var det bedste, at en slave kom tilbage til sit arbejde. Således optrådte de i en væsentlig forhandlingsposition mellem de to yderpunkter i slavesamfundet: ejer og slave, og kunne dermed i nogle tilfælde være en genvej til ejerens lydhørhed over for de kristne slaver.<sup>362</sup>

I øvrigt bliver man så mindet om det ulige forhold, der herskede mellem sorte og hvide – afrocaribiere hjalp missionærerne med manuelt arbejde, mens missionærernes brugte deres højere status til at forhandle vilkår for afrocaribierne, som ifølge Oldendorp 'søgte hjælp som børn gør hos deres forældre'.<sup>363</sup> Trods ideen om en universel storfamilie var der stadig et meget betydeligt hierarki i

360 Neu Herrnhut (eller Decknadel, Posaunenberg eller Tutu) var en bomuldsplantage, hvor der var 10 voksne slaver i 1741 (hvoraf kun halvdelen var 'capable') og 20 i 1754. RA VGK nr. 747 og 749 'Landlister for Sankt Thomas'. Oldendorp II s. 1487; s. 1592; s. 1622; s. 1630. Se også Oldendorp II s. 207.

361 UA R15Ba18 1,1 'Relation ...' s. 1; Oldendorp II s. 917 (om købet af grunden, hvor Friedensthal kom til at ligge).

362 Oldendorp II s. 898; s. 1209; s. 1397; s. 1487; s. 1489.

363 Oldendorp II s. 1743.

Brødremenigheden, som dog mentalt var bygget op omkring familieretorikken. Men forholdet imellem missionærer og afrocaribiere bar trods alt præg af en vis form for gensidighed, der kan kædes sammen med missionærens position som en kolonist, der befandt sig i en mellemposition mellem de andre kolonister og de koloniserede. Missionærene, ser vi her, var ikke kun afhængige af afrocaribierne, fordi de ville frelse deres sjæle, men havde faktisk også brug for deres hjælp til praktiske ting i det daglige.<sup>364</sup>

Menigheden var således en væsentlig social institution, hvor alle hjalp hinanden og opfattede sig som en del af et større fællesskab. Den skabte både et fællesskab afrocaribiere imellem, som de kunne trække på i alle situationer, og gav yderligere en åbning i forhold til det eurocaribiske samfund, fordi missionærene fungerede som beskyttere og fortalere i forhold til det øvrige eurocaribiske samfund. Menigheden som socialt netværk og som adgang til lidt bedre forhold for medlemmerne end for andre afrocaribiere, for eksempel hvad angår mulighed for mobilitet, er af Highfield blevet fremhævet som et vigtigt incitament for proselytterne til at tilslutte sig menighederne. Han pointerer læseundervisningen som en anden betydningsfuld årsag til omvendelse.<sup>365</sup>

Der er ingen tvivl om, at fællesskabet i menigheden var en vigtig del af de kristne afrocaribieres liv – og at timelige privilegier som mobilitet og læseundervisning sikkert har haft en stor tiltrækningskraft. Men samtidig er det vigtigt at huske, at menigheden som udgangspunkt var et religiøst fællesskab, og det synes ikke rimeligt kun at opfatte tiltrækningskraften som udsprunget af rene sociale behov. Man bør ikke se bort fra den mulighed, at løftet om et evigt liv efter døden, udfrielse fra al jordisk smerte og kærlighed fra Frelseren sikkert i sig selv har været væsentlige årsager til mange omvendelser. At mange afrocaribiere blev beskrevet som gedigent kristent troende af missionærene, har naturligvis ikke udelukkende bygget på et spil for galleriet.<sup>366</sup> Afrocaribierne kom med forskellig indhold i deres religiøsitet, alt efter hvor de kom fra, men alle kom de med et religiøst verdensbillede, hvor den spirituelle dimension var tilstedeværende i alle dele af forståelsen af verdens sammenhæng og menneskets plads i en større kosmologisk forklaringsmodel.<sup>367</sup> Missionen bør derfor ses som en forandring af de religiøse verdensbilleders indhold for den enkelte person og ikke som en introduktion af en forestilling om eksistensen af Gud. Men det betyder også, at man må tage den religiøse dimension alvorligt som et muligt grundlag for omvendelserne til kristendommen.

---

364 Singh, 1999 s. 153 ff. Se diskussionen af Singh i introduktionen s. 45 ff.

365 Highfield, 1994 s. 148. Se også Olwig, 1995 s. 35; Sensbach, 2005 s. 55.

366 Mange eksempler i UA R15Ba18 nr. 1,1 'Relation ...'; R15Ba27 nr. 11 'Die Helfer und Diener unter den Mohren ...'.

367 Law, 1991 s. 105 ff.; Thornton, 2002; Mbiti, 1980; Parrinder, 1954.



Men samtidig er det naturligvis også rimeligt at prøve at forstå, hvilke netværksmæssige muligheder menigheden gav. Selv om det stærke fællesskab ikke nødvendigvis var hovedårsagen til omvendelser for alle afrocaribiere, så var de nye muligheder reelle og repræsenterede det liv, man kunne få som kristen. Det er imidlertid meget svært at afgøre, hvilke overvejelser afrocaribiere har gjort på det bevidste niveau, og hvilke ubevidste årsager der eventuelt har været til deres omvendelse. I kilderne kan man naturligvis læse mange genfortællinger af samtaler, hvor de religiøse incitamenter fremstår som centrale. Formuleringer som f.eks. at en person havde den rette synderfølelse, eller at døende eller andre græd af glæde over, at de skulle blive forenet med Frelseren, eller at personer slet og ret græd af taknemmelighed over Frelserens offer, afspejlede missionærers anerkendelse af udtryk for religiøsitet som værende i den herrnhutiske stil.<sup>368</sup> Men med en kritisk indstilling vil man nemt kunne fristes til at afvise udtrykkene som retorik, som afrocaribiere havde lært sig for at takkes missionærerne og få en plads i varmen inden for menigheden.

At mange afrocaribiere ikke alene tog den herrnhutiske familieretorik til sig, men også den generelle religiøse udtryksform, ser man også i de førnævnte religiøse breve. Det tidligere omtalte brev fra den ældste Petrus lød:

Jeg var en stakkels, elendig synder, og Frelseren var så barmhjertig mod mig ... Jeg blev fyldt af glæde, da hans blod kom ind i mit hjerte ... Jeg står foran Frelseren og råber dag efter dag til Ham, at jeg forbliver lille for hans fødder. Jeg føler stadig min elendighed. Jeg har endnu ikke Frelseren kær nok; men jeg søger ham dagligt, så jeg hele tiden får ham mere kær. Jeg har Brødrene og Søstrene der alle kær. Jeg tror ikke, at vi her kan komme sammen. Men hos Frelseren vil vi være ved hinanden ... Jesu lam, som er død på korset for mine synder, meget, meget har det gjort for mig.<sup>369</sup>

Andre breve rettede også en tak til grev Zinzendorf og til missionærerne, gerne ved navns nævnelse.<sup>370</sup> Men fælles var det, at de alle kredsede om herrnhutiske kernebegreber som frelse, blodoffer, nåde og så fremdeles. De blev sendt til Herrnhut og fungerede således som beviser på missionens succes, da de viste, at afrocaribiere kunne udtrykke den rette tro.

Sensbach mener, man skal være varsom med at tillægge dem værdi som kilder til afrocaribieres personlige udtryk for tro, fordi de netop optræder noget skematisk, og fordi det kan være svært at vide, om de til tider er helt eller delvist formuleret af missionærerne. Men samtidig pointerer han, at 'flawed or incomplete as the letters may be as authentic historical documents, they give a voice to black

368 Oldendorp II s. 456; s. 1003; s. 1027; s. 1137; s. 1280; s. 1352.

369 Oversat fra tysk version hos Oldendorp II s. 490. Original på hollandsk-kreolsk i UA R15Ba15 'Briefe von Negergeschwistern'.

370 UA R15Ba15 'Briefe von Negergeschwistern' indeholder som sagt en stor mængde breve, nogle er oversat hos Oldendorp II s. 489 ff. For en lingvistisk analyse af sproget i brevene se van Rossem og van der Voort, 1996 s. 74 ff.

religious expression at a seminal moment of shifting awareness.<sup>371</sup> Han mener altså, at brevene trods deres skematiske udtryksform alligevel kan tages som et udtryk for en afrocaribisk religiøsitet i støbeskeen. Som sagt er der ingen tvivl om, at formuleringerne i brevene er et udtryk for, at de kristne afrocaribiere har tillagt sig den herrnhutiske jargon. Men det samme kunne man sige om ethvert europæisk medlem af Brødremenigheden, der skrev personlige trosytringer, breve eller levnedbeskrivelser. Missionærernes breve hjem til Herrnhut bugner af lignende formuleringer, og de afspejler i lige så høj grad en særlig stil som afrocaribiernes breve. Men det gør dem jo ikke til mindre troværdige udtryk for den tro, missionærerne besad.<sup>372</sup>

Ej heller var det sådan, at Brødremenigheden blot ukritisk optog enhver, der kunne rable et par 'rigtige' formuleringer af sig. En væsentlig forskel på europæeres og afrocaribiernes position inden for den herrnhutiske kristendom var, at afrocaribierne i højere grad skulle retfærdiggøre sig for at få lov til at være en del af menigheden. Afrocaribiere var på forhånd mistænkeliggjort, i og med at de som udgangspunkt havde hedningepredikatet hængende over sig. Det var missionærerne og dem alene, der sad inde med nøglen til sandheden om, hvad den rette tro indeholdt, og hvornår et udtryk for den kunne godtages. Det var altid dem, der havde autoriteten til at afgøre, at en persons tro ikke virkede ægte. En afrocaribier kunne ikke modsige en missionærs afgørelser, og han eller hun kunne kun selv udvikle udtryk for tro og måder at tilbede på, i det omfang missionærerne tillod det. Så at brevene var skrevet i et formsprog, modbeviser ikke, at mange omvendelser var oprigtige, om end de heller ikke hverken beviser eller afkræfter, at der for nogen kunne være tale om skinomvendelser. Det man må se på er, at der reelt var mange afrocaribiere, der nærrede så stort et ønske om at blive en del af menigheden, at de lagde mange udfoldelser fra deres gamle ikke-kristne liv bag sig.<sup>373</sup>

Den nye livsstil blev formidlet af missionærerne, men den blev også formidlet af afrocaribiske hjælpere og menighedstjenere, som ved deres engagement i at formidle troen videre til andre understregede deres egen position som troende. Det er dette religiøse engagement, Sensbach argumenterer for ved i sin bog om

---

371 Sensbach, 2005 s. 62. Fur stiller også spørgsmålet om, hvorvidt man kan regne med, at den ordbrug, som tilskrives indianerne i de herrnhutiske kilder fra Nordamerika, var deres egen. Hun svarer ikke direkte på det, men diskuterer derimod indianernes måde at kommunikere med missionærerne og promovere deres ønsker og forventninger på. Men i diskussionen af det fremtrædende menighedsmedlem Nathanaels religiøse brev og omtalen af, hvor nøje han vejede sine ord, viser hun, at man ved at kontekstualisere dets tilblivelse kan se, at i hvert fald ét sådant brev var meget påvirket af skriverens egen position. Fur, 2009 s. 93; s. 96 ff.

372 Jarrick, 1987 s. 106.

373 Et eksempel på begrænsninger, som Brødremenigheden satte, er deres forhold til dans, som kun i ganske få tilfælde blev accepteret. UA R15Ba2b nr. 2: 'Diarium von Leonhard Dober 16/4 1733-6/2 1734': 19/4 og 21/4. Oldendorp II s. 1705.

Rebecca Freundlich at fremhæve Brødremenigheden som en succes styret ikke udelukkende af missionærer, men en succes bygget på netop det afrocaribiske engagement og den afrocaribiske religiøsitet.<sup>374</sup>

Som supplement til de religiøse incitamenter for omvendelse til kristendommen var det sociale fællesskab derimod en vigtig sidegevinst. På samme måde som netværk udsprunget af plantagefællesskabet dannede menigheden udgangspunkt for et af de væsentlige kreolske netværk i det dansk-vestindiske slavesamfund. At indgå i grupperinger baseret på etniske tilhørsforhold var således ikke eneste mulighed for afrocaribiere. Trods de mange begrænsninger i slavesamfundet kan man altså også se det som et mulighedsrum, hvor tilknytninger kunne gå i mange forskellige retninger, og hvor den samme person havde forskellige muligheder, der kunne vælges imellem, eller som i mange tilfælde kunne fungere sideløbende. Og mange brugte faktisk de forskellige tilknytninger på samme tid, hvilket betød, at de forskellige netværk kom til at påvirke hinanden – et forhold, der kan illustreres ved at se på, hvordan menigheden spredte sig blandt afrocaribiere.

## Samspelet mellem de forskellige netværk – menighedens spredning via etniske og plantage-netværk

Aquila og Priscilla var et par. De boede på den samme plantage, Prinsessen på Sankt Croix, hvor Aquila var tømrer og Priscilla arbejdede i marken. De var blandt de første, der blev døbt på Sankt Croix, og de blev begge hjælpere og fremtrædende medlemmer af menigheden. Således fulgte de den samme vej i livet. Men de havde også det samme udgangspunkt. De var begge født i Caribien, men af amina-forældre.<sup>375</sup>

Aquila og Priscilla var altså viklet ind i de tre forskellige typer netværk, som hidtil er blevet diskuteret som vigtige sociale fundamenter for afrocaribiere i Dansk Vestindien; netværk, som udsprang af forskellige institutioner og situationer. Ved at tage udgangspunkt i en specifik historie som deres, eller som de mange andre afrocaribieres, der optræder i kilderne, bliver man derfor opmærksom på, at de forskellige netværk og institutioner eksisterede side om side i det store sociale rum, der udgjorde det dansk-vestindiske samfund. Og i kraft af, at de samme mennesker var del af forskellige netværk på samme tid, var de ikke adskilt fra hin-

<sup>374</sup> Sensbach, 2005.

<sup>375</sup> Om Aquila og Priscilla, se blandt andet: UA R15Ba18 nr. 1,2 'Zeugniße von den Communicanten ...' Sankt Croix, nr. 3 hos mændene, nr. 2 hos kvinderne; UA R15Ba27 nr. 11 'Die Helfer und Diener unter den Mohren ...': s. 19; s. 25; Oldendorp II s. 859; s. 909. Tegningen af deres hus, se s. 143.

anden, men påvirkede hinanden og spillede sammen, men også imod hinanden. Som tilfældet er med Aquila og Priscilla, kan også andre hjælperes historier være medvirkende til at give indblik i og udvikle teorier om, hvordan menigheden spredte sig på de enkelte plantager og i det dansk-vestindiske samfund som helhed.

Et af de mennesker, der kom til at betyde meget for menigheden på Sankt Thomas og senere også på Sankt Jan, var Abraham fra Hans Claussens plantage, ikke at forveksle med Johann Abraham, Anton og Annas bror. Han var en helt almindelig mand, der var født i Vestindien, formodentlig på Sankt Thomas, og som ifølge Bethlehemsliste nr. 1 arbejdede i 'camina' – i marken. Plantagen, han tilhørte, havde mest sukker, men der blev også dyrket lidt bomuld. Hans hverdag har altså bestået af de sædvanlige sysler: samle foder til dyrene, gå med sin gruppe i marken, stikke huller til sukkerrør og plante dem. I høsttiden brugte han macheten til at hugge de høje rør og bundtede dem, så de kunne blive kørt til møllen. Måske var han en af dem, der satte sine arme og sit liv på spil ved at fodre møllen med sukkerrør. Måske drev han okserne, der fik møllen til at køre, hvis plantagen havde en kvægmølle. Måske har han også plukket bomuld. Han var en af de 15 'capable' mænd, der blev betalt skat af på Hans Claussens plantage i 1738. Én i mængden. Hans Claussen ejede da 49 voksne mennesker og 15 børn. Men 1738 var også det år, Abraham blev døbt. Og han var ikke alene. 7 andre fra hans plantage blev døbt den 8. juli sammen med ham, og den 23. oktober blev yderligere 2 døbt. Den 9. oktober 1740 fulgte 5 og yderligere 7 den 26. februar 1741. Man kan næsten tale om en massevækkelse på Abrahams plantage. Næsten halvdelen af de voksne på plantagen blev døbt i løbet af 4 år.<sup>376</sup>

Det samme skete på Jan Jansen de Windts plantager, hvor der som tidligere nævnt var en del medlemmer af Brødremenigheden. Hans storplantage i Jer Bayen lå ikke særlig langt fra Hans Claussens plantage. Og de mange kristne var i høj grad en følge af en massevækkelse på samme tidspunkt som på Hans Claussens plantage. Jan de Windt ejede sammenlagt ca. 100 voksne slaver. 116 i 1736, hvor de alle i landlisten stod opført under den store plantage i Jer Bayen, mens de fra 1737 blev delt op med 59 på denne og 39 på den lille plantage uden for byen. I 1741 var der 59 voksne på den store og 44 på den lille. Det var de 59,

---

376 MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...' nr. 16; UA R15Ba16b 'Kirchen Buch ...', nr. 16; RA V GK 742-747 'Landlister for Sankt Thomas', 1736-1741. Plantagen skiftede ejer i 1738, da Hans Claussen døde. Det betyder, som med Jan de Windts slaver, at det er nødvendigt med krydstjek mellem Bethlehemslisten og Herrnhutkirkebogen, når man skal følge navngivne personer på de enkelte plantager, da de i Bethlehemslisten står anført under den ejer, de havde i 1750, mens de i Herrnhutkirkebogen angives at tilhøre den ejer, de havde på dåbstidspunktet. Men da numrene i de to lister korresponderer nogenlunde, er det ikke et problem. Forandring i en persons ejers navn kan således både skyldes, at personen er blevet solgt mellem dåbstidspunktet og 1750, og at hans eller hendes plantage har skiftet ejer.

der året efter blev splittet og delt ud på forskellige arvingers plantager, som det tidligere er beskrevet.

Det kunne altså tyde på, at den første opsplittning skete i 1737, da der ikke er angivet nogen slaver på den lille plantage før da. Men denne opdeling kunne også være skatteteknisk. Det er svært præcist at vide, hvor de ca. 100 slaver boede. Om de var en stor gruppe, eller om de var to mindre. Men i hvert fald kan man se, at gruppen som helhed er nogenlunde konstant. Der var en vis afgang på grund af død, og slaver der løb væk, ofte i små grupper. De løb især væk til Puerto Rico, men en enkelt stak ifølge skattelisten af til Amsterdam. Der står i perioden 1736-1741 ikke noget om indkøb af nye slaver, og antallet falder da også lidt over årene. En lille tilgang til de voksnes gruppe handler formodentlig om børn, der vokser op i landsbysamfundet og fra en bestemt alder bliver regnet for voksne.<sup>377</sup>

Således var gruppen af slaver tilhørende Jan Jansen de Windt antagelig nogenlunde uforandret, som den også var det på Hans Claussens plantage. Og af de ca. 100 blev 48 døbt mellem 1738 og 1741 – næsten halvdelen, også som hos Hans Claussen. Det var en situation, der ikke fandtes på andre plantager på øen i denne periode, som kan betegnes som missionens første store succesperiode. Der blev døbt i alt 148 mennesker fra 1736 til 1741. Derefter gik det stille indtil 1749 med kun få døbte. De 148 havde 28 forskellige ejere (af sammenlagt 58 plantageejere på Sankt Thomas), men kun meget få tegnede sig for mere end 5 døbte. Ud over vækkelsen hos Jan Jansen de Windt og Hans Claussen, som altså omfattede næsten halvdelen af de døbte, var Kompagniet fremtrædende med 11 døbte, Johannes Uytendahl med 12 og Pieter de Windt, Jan Jansens søn, 9. Dertil kom 30 slaveejere, der ikke havde en eneste døbt slave i perioden. Hvad var det, der foregik hos Jan Jansen de Windt og Hans Claussen?

En af forklaringerne på den koncentrerede massevækkelse kunne være Abrahams evner som prædikant. Gang på gang fremhæves hans evner til at gribe ikke bare afrocaribiere, men også europæere, både missionærer og andre.<sup>378</sup> Var han en central skikkelse i vækkelsen, allerede inden han blev døbt, og var han måske den, der med sine talegaver var med til at trække mange andre på plantagen med ind i menigheden? I så fald kunne det tyde på, at der må have været et vigtigt socialt liv på plantagen, som kunne danne rammen om en sådan fælles vækkelse. Der er altså her tegn på en situation, hvor de forskellige netværk har påvirket hinanden, og hvor den styrke, der lå i fællesskabet i slavelandsbyen på en plantage, blev overført til menigheden, som således lukkede på allerede eksisterende netværk. At vækkelsen på Jan Jansen de Windts plantage også var ekstraordinært stor, kunne i så fald også have en sammenhæng med Abrahams evner. Hans kone Silpa tilhørte

377 RA VGK 742-747 'Landlister for Sankt Thomas', 1736-1741.

378 Oldendorp II s. 328; s. 564; s. 631; s. 744; s. 760; s. 804; s. 1141.

nemlig de Windt.<sup>379</sup> Var de to det forbindelsesled, der skabte massevækkelsen på netop disse to plantager? Prædikede Abraham også, når han besøgte sin kone (der var en af dem, der blev døbt i 1741), og fik han på den måde skabt en vækkelse, der strakte sig ud over hans egen landsby? At plantagerne lå tæt på hinanden, kan naturligvis også have haft betydning, da der på det grundlag kan have været stor social kontakt mellem afrocaribierne fra de to plantager, det samme gjaldt for Kompagniets og Uytendahls plantager.<sup>380</sup> Men andre plantager, hvor der ikke var nogen stor vækkelse, lå også i nærheden, så hele forklaringen kan ikke findes heri.

At afrocaribiere havde en væsentlig rolle i udbredelsen af Brødre-menigheden blandt slavebefolkningen på Sankt Thomas, har Jon Sensbach vist i sin allerede omtalte bog om Rebecca Freundlich. Hun var som nævnt af blandet afrikansk-europæisk oprindelse, hvilket i det dansk-vestindiske samfund betød, at hun hørte til blandt afrocaribierne, men blev betegnet 'malatine'. Som barn var hun kommet til Sankt Thomas fra den engelsk-caribiske ø Antigua. Her var hun blevet slave hos familien van Beverhoudt, som senere frigav hende, men for hvem hun fortsatte med at arbejde og stadig arbejdede for i 1730'erne, da hun kom i kontakt med Brødrene. Da var hun allerede katolsk døbt og efter sigende i gang med at prædike for andre afrocaribiere på van Beverhoudts plantage. Brødre-menigheden gav hende altså en platform for et arbejde, hun allerede havde påbegyndt. Hendes muligheder blev yderligere styrket, da hun i 1738 giftede sig med den tyske brødremissionær Matthias Freundlich. Hos Sensbach bliver ildsjæle som hun og Abraham en væsentlig del af forklaringen på, hvordan missionen fik så stor succes, og hvordan menigheden kunne sprede sig, som den gjorde. Missionærerne havde ikke kunnet klare opgaven alene, hvilket et blik på andre missionsforsøg i 1700-tallet bekræfter.

Den danske lutherske statskirke forsøgte sig med en form for mission, men uden stort held, måske netop fordi dens udsendte lærere blot belærte og ikke forstod vigtigheden af at vække individer og give dem plads til at være en del af projektet.<sup>381</sup> Men de forstod muligvis heller ikke betydningen af at bygge på de allerede eksisterende netværk. Måske forstod Brødre-missionærerne det heller ikke helt, men det var i praksis et af de forhold, der fik betydning for menighedens spredning.<sup>382</sup>

For når Rebecca, Abraham og de andre hjælpere og tjenere i menigheden kunne noget, som de europæiske missionærer ikke kunne, var det naturligvis,

379 UA R15Ba16b 'Kirchen Buch ...', nr. 112; MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...' nr. 112. UA R15Ba18 nr. 1,2 'Zeugniße von den Communicanten ...' nr. 231 blandt kvinderne på Sankt Thomas.

380 Sensbach, 2005 s. 71 ff.

381 Om den lutherske mission: Koch, 1905-1907.

382 Om herrnhuternes brug af 'nationale hjælpere': Sensbach, 1998 s. 39; Fur, 2009 s. 58.

fordi de tillige var en del af målgruppen og kendte de kulturelle koder i denne. De levede side om side både med dem, der ikke var vakt, og med dem, der ikke var døbt endnu, og som skulle føres sikkert i havn. Det er netop et af de forhold, Brødrenes succes forklares med, ikke kun af Sensbach, men også af for eksempel Highfield.<sup>383</sup>

Men afrocaribierne var samtidig ikke kun del af én stor afrocaribisk gruppe uden indre afgrænsninger. De var del af forskellige netværk og grupperinger. Plantage-, familie- og etniske relationer spillede en rolle på mange punkter, og gjorde det nok også, når menighedens spredning skal forstås. De store personligheder som Rebecca og Abraham har ganske givet spillet en væsentlig rolle, men ikke nødvendigvis kun i kraft af deres personlighed. Deres placering socialt og arbejdsmæssigt har haft betydning ligesom deres diverse tilknytninger til forskellige grupper.

For hvis Abrahams prædikantevner virkede så godt, at halvdelen af afrocaribierne på den plantage, hvor han boede, fulgte ham ind i menigheden, hvordan forklares det så, at den anden halvdel ikke gjorde det, og hvordan forklares det, at en langt mindre del af beboerne på van Beverhoudts plantage blev omvendt i den samme periode, når nu Rebecca allerede inden Brødrenes opdukken var begyndt at prædike der? Hvis vi skal fortsætte i sporet, der handler om personlighedernes centrale betydning, kunne det være væsentligt, at Rebecca var frigiven og arbejdede i huset. Hun havde langt højere status end de fleste andre afrocaribiere på plantagen. Hun kunne læse og skrive, og så var hun oven i købet 'malatinde' og ikke 'negerinde'. Et raceskel, der ikke gjorde hende lig med en 'blank' europæer, men som bestemt gjorde hende til noget andet end en person af rent afrikansk oprindelse. Selv i skattemønstrene skelnes der, så forskellen har haft betydning i samfundet på dette tidspunkt. Måske betød det, at hendes indgang til kontakt med de andre afrocaribiere var en lille smule mere distanceret.<sup>384</sup> Abraham var født i Caribien – formodentlig på Sankt Thomas – men af afrikanske forældre, og han arbejdede som ordinær markslave.<sup>385</sup> Var det nemmere for ham at prædike, når han gik side om side med de andre og høstede sukkerrør? Kunne han måske endda tale et eller flere afrikanske sprog? Det er i hvert fald en mulighed.

Abraham fungerede som tolk mellem missionærer og afrocaribiere, fordi han forstod tysk, men om han kunne afrikanske sprog, ved vi ikke. Men der er en

383 Sensbach, 2005; f.eks. s. 74 f. Highfield, 1994 s. 146.

384 Mennesker af blandet europæisk og afrikansk afstamning blev kategoriseret forskelligt i forskellige amerikanske kolonier. I praksis blev der i denne periode kun skelnet mellem mennesker af ren eller blandet afstamning, hvorimod der ikke synes at være blevet brugt kategorier, som angav forskellige blandingsforhold (for eksempel ¼ afrikaner og ¾ europæer), som man ser i andre kolonier. Selv om Oldendorp beskriver sådanne kategoriseringer, understreger han, at man i Dansk Vestindien ikke går så højt op i forskellene. Oldendorp I s. 329; Simonsen, 2007 s. 90; Brathwaite, 1971 s. 67.

385 MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...' nr. 16.

vis sandsynlighed for, at netop Abrahams og andres specifikke afrikanske baggrund også havde indflydelse på, at menigheden spredte sig, som den gjorde. Som Madlena var født i Beninbugten, havde også Abraham sin oprindelse i det område af Afrika. I Bethlehemsliste nr. 1 er hans forældre beskrevet som henholdsvis 'queda' og 'varada' – altså ouidah og allada, to af de oftest forekommende etniciteter, der kan relateres til det område i Beninbugten, hvor der blev talt gbesprog. I et lille udateret skrift, der kort redegør for nogle af de på Sankt Thomas forekommende afrikanske 'nationer', nævnes det under 'queda' – altså ouidah – at Abrahams mor var en sådan, og man får det indtryk, at han er ophavsmanden til informationerne om denne nation. Det kunne underbygge, at han havde et forhold til ouidah-kultur, som han da også må være vokset op med.<sup>386</sup> Det er tillige ret interessant, at han altså havde sin oprindelse i samme område, som Madlena kom fra. Ouidah var nabostat til Popo. Det betyder, at to af de væsentlige skikkelser i menigheden omkring 1740 kom fra samme område i Afrika, ligesom Anna og Johann Abraham også var knyttet til dette område.

Hvis man ser på, hvor de første 148 døbte – dem, der blev døbt i perioden 1736-1741, havde deres oprindelse, vil man se, at mere end en tredjedel (54) af dem havde en relation til Beninbugten. Mange var født i Vestindien, men kan relateres til dette område (hvoraf 5 dog kun havde én forælder, der havde en baggrund i Beninbugten og den anden i det vestlige Centralafrika). 32 havde baggrund i det vestlige Centralafrika (inklusive de 5, der også var relateret til Beninbugten, og 2 der også havde én forælder fra Guldkysten) og 22 i Guldkysten (inklusive de 2, der også havde en forælder med relation til det vestlige Centralafrika). Folk med tilknytning til Madlenas og Abrahams oprindelsessteder var altså den væsentligste gruppe i den tidlige menighed, også større end dem, der kun kan beskrives som kreoler, hvoraf der var 37.<sup>387</sup>

Jeg har i kapitel 1 anført, at bølger i slavehandelen kan have haft indflydelse på den etniske sammensætning af slavebefolkningen, og at disse bølger muligvis har afspejlet sig i sammensætningen af Brødremenighedens medlemmer. Men det kan ikke udelukkes, at de samme tal også kan afspejle, at et af de væsentlige og ultimativt kreolske netværk, den herrnhutiske Brødremenighed, kan have været påvirket af de afrikansk-baserede netværk, der fandtes i kolonien. Dermed giver

386 UA R15Ba27 nr. 9 'Character einiger Nationen der Schwarzen' s. 4. Heri omtales det, at Abraham bor på Brødrenes Krumbay-plantage. Præcis hvornår han flyttede dertil, vides ikke, men han boede der i hvert fald i 1757. Oldendorp II s. 1265.

387 Denne oversigt er lavet på baggrund af en sammentælling baseret på Seidels kommunikantliste: UA R15Ba18 nr. 1,2 'Zeugniße von den Communicanten ...' og Betlehemsliste nr. 1: MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...'. Oplysninger fra Seidels kommunikantliste har fået fortrinsret, fordi de som tidligere diskuteret synes at være kommet mest direkte fra afrocaribierne. Men for de personer, der ikke optræder i Seidels liste, fordi de ikke var kommunikanter eller var døde i 1753, da den var udfærdiget, har jeg brugt informationen i Bethlehemsliste nr. 1.



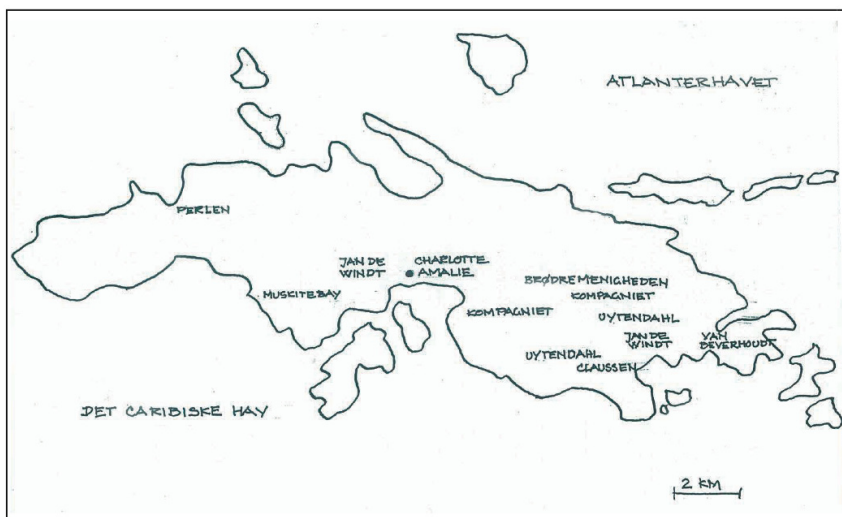
det også god mening, at disse netværk finder plads i kilderne produceret af missionærerne.

Tesen om, at menigheden også kan have spredt sig via etniske netværk, understreger det væsentlige i at være åben over for et bredt spektrum af mulige fortolkninger af kilderne. Med en kreoliseringsorienteret tilgangsvinkel, som den Mintz og Price taler for, ville man på baggrund af dette materiale kunne fremhæve, at menigheden var et ultimativt kreolsk netværk, da folk af forskellig baggrund, hvoraf mange blev beskrevet som kreoler, fandt sammen inden for den. Den kunne beskrives som et sted, hvor det afrikanske trådte i baggrunden. Men hvis man i stedet vælger at fokusere på tegnene på betydningen af etnisk tilhørsforhold og gruppedannelse med udgangspunkt deri, vil man i stedet kunne få en fornemmelse af, at der selv inden for det kreolske kunne være plads til at relatere sig til grupperinger, der blev kategoriseret som afrikanske, og måske ligefrem bruge tilhøret til sådanne grupperinger til at navigere ind i de nye kreolske netværk. Denne forskel bygger i nogen grad på, hvorvidt man fokuserer på de små tegn eller det store, overordnede perspektiv. Således må det endnu en gang fremhæves, at man ved at se på de små detaljer kan få fornemmelse af det store mulighedsrum, der var for forskellige strategier.

Men at etnisk gruppetilhør kunne være en af faktorerne, der var bestemmende for, hvordan menigheden spredte sig, forklarer ikke, hvorfor det lige var på nogle bestemte plantager, at vækkelsen skete, og ikke på andre. De mennesker, der blev vakt på Hans Claussens og Jan de Windts plantager, havde forskellig oprindelse, om end naturligt nok med en vis overvægt af folk med tilknytning til Beninbugten. Så det etniske kan ikke være eneste forklaring. At Abraham kan have været en primus motor i vækkelsen, er meget muligt, da han jo efter sin dåb bliver fremhævet som meget speciel, men det er nok heller ikke en forklaring, der kan stå alene. En supplerende forklaring på spredningsmønstret kan ligge i missionærernes tilstedeværelse. De bevægede sig meget i det område, hvor Hans Claussens og Jan Jansen de Windts plantager lå. Hans Claussen var nabo til Kompagniets plantage, hvor Anna og Johann Abraham boede, og hvor de første missionærer indledte deres indsats. Fra 1738, da Johan Lorentz Carstens købte plantagen Posaunenberg, senere omdøbt til Neu Herrnhut, til missionærerne, havde de tilmed base i dette område. Det er klart, at der dermed overhovedet var skabt basis for, at en vækkelse kunne finde sted på plantagerne i området, fordi missionærerne var til stede.<sup>388</sup>

---

388 Sensbach beskriver den rute, missionærerne og proselytterne vandrede på den østlige del af Sankt Thomas i kapitlet 'The Path', Sensbach, 2005 s. 69 ff. Om købet af plantagen: Oldendorp II s. 266; Sensbach, 2005 s. 106 ff. Timotheus Fiedler, som oprindeligt var missionær, men gled væk fra menigheden og fungerede som opsynsmand på forskellige plantager, blev faktisk ansat på Claussens plantage i 1738. Oldendorps vurdering er dog, at han ikke var til nogen hjælp i missionsarbejdet, så hans tilstedeværelse har ikke nødvendigvis gjort den store forskel



Sankt Thomas ca. 1738. De vigtigste plantager i missionen.

Men også plantagernes interne hierarki synes at have haft en betydning for, hvilke plantager menigheden spredte sig på, for det var, som vi skal se nedenfor, ikke alle plantager, hvor missionærerne gjorde en særlig indsats, at menigheden slog an. Måske var det ikke kun Abrahams særlige vækkelse og evner for prædiken, der var med til at hjælpe massevækkelsen på vej på hans egen og hans kones plantage, måske var der også andre på Hans Claussens plantage, der spillede en rolle; især to personer med en særlig status forekommer interessante. En af de døbte, Zacharias, var i 1750, da Bethlehemsliste nr. 1 blev skrevet, bomba (og i parentes bemærket havde han ifølge samme liste en popo-far og en mandongo-mor). En anden, Christopher, var underbomba (og havde en loango-mor, men omtalte i Seidels kommunikantliste sig selv som kreol). Jeg kan ikke se, om de var bombaer i 1738 og 1737, da de blev døbt. Men hvis de var, er det rimeligt at tro, at de var med til at sætte dagsordenen for, hvad der blandt afrocaribierne på plantagen blev anset for at være en god måde at leve på, hvilket også kan være en medvirkende forklaring på, hvorfor så mange blev vakt. Selv hvis de ikke var bombaer, da de blev døbt, betyder deres senere status måske, at de var stærke personligheder.<sup>389</sup>

Blandt de 148 døbte i perioden 1736-1741 var der 12 personer, der i Bethlehemslisten bliver betegnet som bombaer. En relativt stor andel af de døbte,

---

og bliver altså ikke her fremhævet som nogen væsentlig faktor i vækkelsen på denne plantage. En stor del af tiden sad han tilmed i fængsel, anklaget for tyveri, hvilket han dog senere blev frifundet for. Oldendorp II s. 269; s. 275.

389 Om hierarkier i slavesamfundet baseret på uddannelse og arbejdsfunktion på plantagen: Heuman, 1997.

da der i slavesamfundet umuligt kan have været én bomba for hver 12 mennesker. To af dem var som sagt fra Hans Claussens og to af dem fra Jan Jansen de Windts plantage.<sup>390</sup> Da disse dog alle var døbt, inden listen blev skrevet i 1750, kan en forklaring på det høje antal bombaer imidlertid også være, at medlemmer af Brødremenigheden af nogle plantageejere kan være blevet anset for gode og tro slaver. Deres kristendom kan altså også have været en forklaring på, at de blev udnævnt til bombaer. Men det kan man ikke se. Kun ved vi, at Abraham i 1745 som følge af et bytte kom til at tilhøre Brødrene og arbejde i marken på Neu Herrnhut, men at han senere blev ansvarshavende bomba eller måske snarere opsynsmand på Krumbay-plantagen, som også var ejet af missionen. Hans prædikantevner kom dermed til at ligge til grund for, at han gik fra at være markslave til at komme højere i plantagehierarkiet.<sup>391</sup>

Men hvis vi går ud fra, at i det mindste nogle af de omtalte var bombaer allerede ved dåben, kan denne position ses som en af forklaringerne på menighedens spredning. En bomba havde en særlig status på plantagen. Han var den øverste slave, der skulle lede de andre i arbejdet – han fungerede altså som mellemmanden mellem ejer eller mesterknægt og de almindeligt arbejdende slaver. Set fra et europæisk synspunkt var hans status altså meget høj. Men alt tyder på, at bombaer også havde en høj status internt i slavegruppen. Den lille gruppe af europæere måtte naturligvis vælge mellemænd, de var sikre på kunne blive accepteret som hierarkisk højt på strå af den store afrocaribiske slavebefolkning. En af nøglerne til at forstå, hvordan de amerikanske slavesamfund kunne bestå, ligger faktisk i at forstå bombaernes rolle. Som tidligere beskrevet var flere bombaer centrale skikkelser i slaveoprøret på Sankt Jan i 1733.<sup>392</sup> De var efter alt at dømme afrikanskfødte og havde ikke været på øen særlig længe. At udse sig sådanne personer til at holde styr på slavegruppen giver kun mening, hvis udpegelsen var forbundet med en forståelse af, at det var nødvendigt, at de blev accepteret som havende høj status af de andre slaver. Derfor ser man faktisk en del afrikanskfødte bombaer, selv om de fleste nok var kreolskfødte.<sup>393</sup>

390 UA R15Ba16b 'Kirchen Buch ...' og MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...' nr. 4, nr. 14, nr. 80 og nr. 83. Da Jan Jansen de Windts plantager som sagt skiftede ejere efter hans død, står han ikke anført som ejer for nogen slaver i Bethlehemsliste nr. 1. Derfor er det som tidligere nævnt i en sådan situation nødvendigt med et krydstjek i Herrnhutkirkebogen for at sikre sig, hvem der var anført som ejer på dåbstidspunktet.

391 MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...', nr. 16 'in camina'; Oldendorp II s. 609; s. 1265; s. 1465.

392 RA VGK 517: 7/12 1733: Joh. Charles til Gardelin; VGK 516: s. 163 11/3 1734: Guvernør Gardelin til Commandant Sergeant Ottingen, angivelse af hvem, der var hovedmænd: Petersen, 1988 s. 56 ff. Slaveoprøret på Antigua i 1736 havde også mange bombaer og håndværksslaver involveret, hvoraf flere også var afrikanskfødte (om end noget af det væsentlige ved dette oprør er kombinationen af stærke kreolske og afrikanskfødte ledere). Gaspar, 1992 s. 28 ff.

393 Af de 34 bombaer, der optræder i Bethlehemsliste nr. 1, var 9 født i Afrika, resten på Sankt Thomas. MA Catalogues etc. nr. 1 'Appendix zum unsern Buch ...'. Eksempel på en

Hvis Zacharias var bomba og interesseret i menigheden, kan det altså måske være med til at forklare, at hans interesse kan have virket tiltalende på andre, fordi han var én, de andre så op til – og måske også frygtede lidt. Den samme situation, men med modsat fortegn, gjorde sig imidlertid gældende på Muskitebay, den ene af Carstens' plantager. Udviklingen på denne plantage kan være med til at forklare, hvorfor vækkelsen ikke alle steder tog den fart, man ellers havde kunnet forvente. For ligesom missionærerne kom meget på plantagerne øst for Charlotte Amalie, hvor den store vækkelse skete, så kom de også meget på Carstens' to plantager: Perlen på nordsiden af øen og Muskitebay på den vestlige sydside (på den anden side af byen end Kompagniets, Hans Claussens og Jan de Windts plantager). Carstens hjalp i det hele taget Brødrene meget og var selv interesseret i, at der blev prædikeret for hans slaver. Mingo Gesú var jo endda hans slave og fungerede som forvalter, men alligevel skete der ikke en tilsvarende massevækkelse på hans plantager i de tidlige år – selv om der blev taget alle de nødvendige skridt, for at det kunne ske.

Tilstedeværelsen af en stærk bomba kan være med til at forklare dette. I slutningen af 1739 var der mange på Sankt Thomas, der var syge med 'feber', en almindelig betegnelse, der dækkede over malaria, eller måske gul feber eller denguefeber.<sup>394</sup> Alle missionærerne var ramt, og da Friedrich Martin endelig kom på benene og fik slæbt sig til Muskitebay-plantagen den 27. december, fandt han der de to bombaer og syv andre 'ved trommerne'. Alle var ellers engagerede i menigheden og kom i 'skolen' for at lære om kristendommen, så det var skuffende for ham. Men missionærerne fandt efterhånden, at det var svært at arbejde på Muskitebay, især fordi den ene bomba, Kokro, ifølge ham var gudløs og lokkede kvinderne på plantagen i fordærv og hor. Og konklusionen var, at det ville være svært at gøre noget ved vækkelsen på plantagen, så længe han var der.<sup>395</sup> Set fra missionærenes synspunkt fremstod situationen sådan, at nogle magtfulde personer på plantagen lokkede de andre i fordærv og modarbejdede vækkelsen, fordi de hellere ville leve et udsvævende liv.

Historien om Kokro kan opfattes som en fortælling om en bomba, der brugte sin position til at have seksuelle forhold til kvinderne, der var underlagt hans magt. Men den og historien om trommeriet kunne også afspejle en situation, hvor der var eksisterende netværk på plantagen, der var med til at holde fast i afrikanske skikke, og bombaer der var ledere af dette. Trommeriet var ikke nødvendigvis rent rekreativt, men kunne også dække over en religiøs forsamling. At bombaer kunne have en religiøs lederfunktion i afrikanske religiøse netværk, var

---

afrikanskfødt bomba på Sankt Croix: Simonsen, 2007 s. 166. Om bombaer generelt: Hall, 1992 s. 73 f.; Gaspar, 1985 s. 102 f.; s. 232; Lamur, 1991.

394 Jensen, 2006 s. 90 ff.

395 Oldendorp II s. 392; s. 430. UA R15Ba2b nr. 19 'Diarium, Friedrich Martin 16. Juli 1739-18. Mai 1740' 27/12 1739.

ikke unormalt. En sådan situation har antropologen Humprey E. Lamur blandt andet undersøgt på en plantage i Surinam, også i forbindelse med herrnhutisk mission.<sup>396</sup> Her blev bombaerne opfattet som nøglepersoner i missionens succes eller fiasko. Og meget kunne altså tyde på, at bombaer havde en tilsvarende position på plantagerne på Sankt Thomas. Når Zacharias og Christopher på Hans Claussens plantage gerne ville være kristne, var det i så fald ikke så sært, at det gik godt for missionen der, og når Kokro på Muskitebay ikke ville, så var det også naturligt, at missionærerne fik langt sværere arbejdsbetingelser der.

Men samtidig kan der også på Muskitebay og måske også på Carstens' anden plantage, Perlen på Nordsiden, hvor der heller ikke var mange døbte, blot have været en almindelig modvilje mod omvendelse, som kan have bundet i forskellige forhold. At de i et eller andet omfang må have hængt sammen med en stærk tilstedeværelse af en eller anden form for afrikansk inspireret religion, er klart, eftersom kristendommen som tidligere nævnt ikke udfyldte et tomrum, men altid må have erstattet noget andet. Ét er i hvert fald sikkert. Carstens' slaver var ikke så interesserede i kristendommen, som ejeren ønskede det. Da grev Zinzendorf besøgte Sankt Thomas i 1739, var en af hans planer for opholdet at 'kalde Carstens' negre til Frelsen', selv om de ikke indtil da havde villet, og det til trods for at de måtte bruge huset på Perlen til forsamlinger. En vigtig lære af denne historie er, at afrocaribiere altså selv kunne stå imod europæisk kulturelt pres, når de ville.<sup>397</sup> Om menigheden fik lov til at sprede sig på en enkelt plantage, ser dermed ud til ikke kun at have hængt sammen med, om missionærerne var stærkt til stede, men var også påvirket af, hvilke netværk og hierarkier der fandtes på plantagen, og hvordan forskellige centrale personers indstilling til menigheden var.

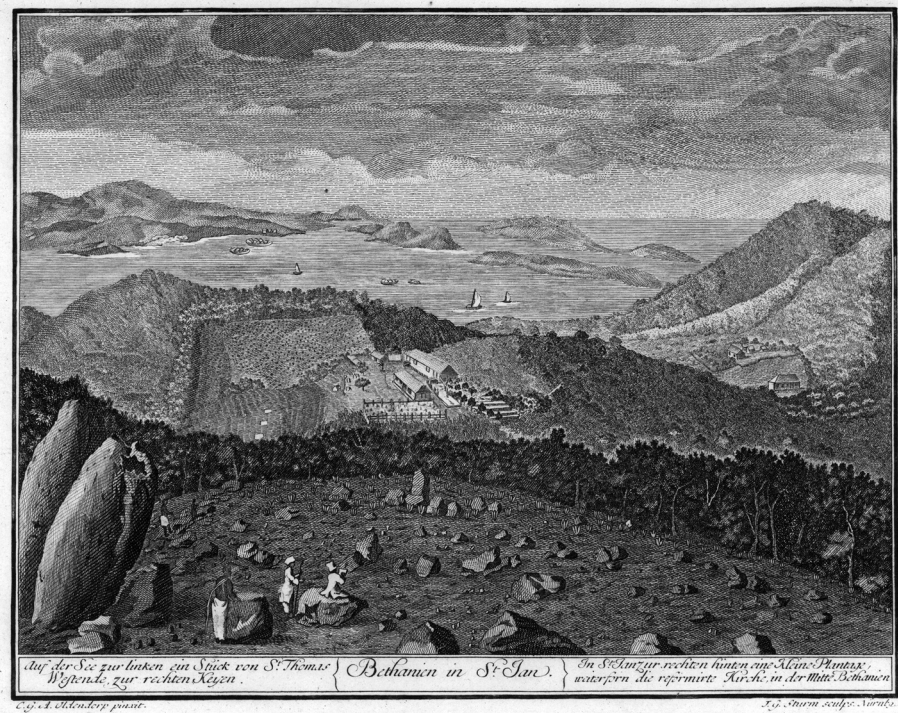
Man kan altså ikke give et simpelt billede af, hvordan menigheden spredte sig, men ved at undersøge, hvordan forskellige faktorer som gruppedynamik, enkeltpersoner, plantagehierarkier og etniske netværk kan have haft indflydelse på den samme proces, fremgår det, at sammenspil og modspil mellem disse forskellige elementer var væsentlige faktorer for, hvordan den kreolske institution, menigheden, fik fodfæste i de forskellige sociale rum, som de forskellige plantager og slavesamfundet som helhed udgjorde. Man kan altså ikke tillade sig at se plantage, menighed og de etniske grupperinger som adskilte størrelser, men må nødvendigvis anerkende de flydende grænser mellem dem, som helt naturligt udspringer af, at det var de samme mennesker, der bevægede sig inden for de forskellige grupperinger. Men som også vist, var der stor forskel på, hvilke netværk og grupperinger der definerede retningen for udviklingen. På nogle plantager var der stærke netværk, der modstod en kristen bølge, mens lignende netværk andre steder fremmede den. Udviklingen er således endnu en gang karakteriseret af et kompliceret net af muligheder.

---

396 Lamur, 1991 s. 292 ff.

397 Zinzendorfs rejsedagbog, d. 30/1 1739. UA R15Ba2a nr. 3 'Diarium des sel. Jüngers ...'.

At være medlem af menigheden bragte dog ikke altid en person i modsætning til dem, der ikke var det. De forskellige grupperinger, der i nogle tilfælde kunne fremstå som modsætninger, kunne i andre tilfælde eksistere fredeligt side om side. På plantagen Carolina på Sankt Jan lånte menighedsmedlemmerne bænke af de andre plantagebeboere til deres forsamlinger, indtil disse blev lidt trætte af ikke at have dem selv.<sup>398</sup> Og ofte bliver det fremhævet, hvordan den glæde, folk havde ved at blive døbt, blev forstået af udøbte, som gratulerede dem. Det skete blandt andet for storbombaen Quashi fra Sankt Jan, som ellers var kendt for at komme i hedenske selskaber, og hvis kristne mor derfor tog afstand fra ham. Han blev pludselig vakt, og efter hans dåb, hvor han kom til at hedde Christian, var 'alle sorte på hans plantage person efter person gået hen til ham for at gratulere ham på deres måde, og han havde taget imod det med mange takketårer'.<sup>399</sup>



**Bethanien på Sankt Jan.** Otte dage efter at Quashi var blevet døbt Christian, gik Oldendorp op på bakken, hvor Christian arbejdede med de andre slaver, og tegnede herfra udsigten over missionsstationen Bethanien (Oldendorp II s. 1731). Tegningen, som har været forlæg for dette kobberstik, blev således en del af den herrnhutiske mytologi og symboliserer andet og mere end blot en plantage. Det er et symbol på den forandring og civilisering, som afrikanerne undergik ifølge den herrnhutiske forestillingsverden. Unitätsarchiv der Evangelischen Brüder-Unität.

398 Oldendorp II s. 1739.

399 Oldendorp II s. 1730 f.

I sådanne tilfælde kan der naturligvis være tale om, at missionærerne prøvede at understrege, hvor godt det var for hele samfundet, når nye blev kristne, men det kan også dække over, at plantagenetværkene i mange tilfælde ikke stod i modsætning til menigheden, men at de eksisterede side om side med den, og at nogle blot var en del af dem begge.

## Konklusion

I dette kapitel har jeg fremhævet det dansk-vestindiske slavesamfund set fra afrocaribiernes synsvinkel som et rum, hvor flere tilknytningsmuligheder eksisterede side om side, men i et samspil, hvor barriererne imellem dem var flydende, således at de enkelte dele påvirkede hinanden – fordi det var de samme mennesker, der hørte til i dem alle. Afrocaribiere navigerede ud og ind af og mellem de forskellige rum, og nogle befandt sig mere i et, andre i et andet. Ved at vise hvordan netværk udsprunget af etniske fællesskaber, menigheden og plantagen påvirkede hinanden både positivt ved at bruge hinanden til at blive styrket og negativt ved at opstille barrierer, har jeg vist, hvordan de forskellige tilknytninger, som afrocaribiernes havde, i så mange tilfælde spillede sammen og eksisterede side om side, at de ikke kan ses som adskilte, men bør ses som dele af en fælles større helhed.

For de allerfleste var plantagen den centrale ramme om livet, og for de afrocaribiernes, der danner kernen i denne undersøgelse, var menigheden et stærkt alternativ som social institution. Jeg har fremhævet, hvordan mange afrocaribiernes havde stærk tilknytning til plantage og menighed og dermed forsøgt at vise, hvordan netværk udsprunget af disse to kreolske institutioner var alternativer til de etnisk definerede sociale relationer. Således har jeg forsøgt at perspektivere undersøgelsens hidtidige resultater, der fremhæver betydningen af afrocaribiernes tilknytningsfølelse til grupperinger med rod i Afrika, og påvist, at de samme mennesker også blev inddraget i de kreolske aspekter af det dansk-vestindiske samfund. Denne perspektivering viser, at de afrikansk-baserede elementer i afrocaribiernes liv på sin vis kan opfattes som værende meget stærke, idet de eksisterede side om side med andre muligheder, som, i hvert fald for plantagens vedkommende, var påtvunget, men samtidig ikke kan anses for eksisterende uafhængigt af andre påvirkninger. At organisere sit liv socialt med udgangspunkt i tilhør til etnisk definerede grupperinger var en mulighed, der eksisterede, men som for de fleste afrocaribiernes vedkommende blev suppleret med tilknytninger til mennesker og grupper fra plantagefællesskaber og fra en kristen menighed. Og netop muligheder bliver et centralt begreb, fordi der eksisterede flere forskellige af dem, når

afrocaribiere bevidst eller ubevidst skulle vælge, hvem de ville omgås og relatere sig i forhold til i det dansk-vestindiske slavesamfund.

At medlemmer af menigheden i nogle tilfælde stod i modsætning til deres plantagefæller, som ikke var kristne, og i andre tilfælde fungerede gnidningsløst sammen med dem, understreger en vigtig dimension i forståelsen af sameksistens og samspil mellem de forskellige netværk i den afrocaribiske befolkning. Menighed og plantage var viklet ind i hinanden – og ind i de etniske netværk. Til tider stødte de forskellige netværk sammen, til tider fungerede de i fredelig sameksistens. Hele argumentationen i de foregående kapitler er båret af en anerkendelse af, at etniske netværk kunne få plads inden for menigheden, og som vist her havde de måske endda indflydelse på, hvordan menigheden spredte sig.

Samspillet mellem de forskellige netværk illustrerer det brydningsfelt, afrocaribierne befandt sig i – brydningsfeltet mellem afrikaner og kreol. Det var ikke netværkene i sig selv, der stredes og mødtes – det var de afrocaribiere, der konstituerede dem, der gjorde det. De forskellige gensidige påvirkninger, der foregik i feltet mellem de tre netværk, er udtryk for, hvordan afrocaribierne bevidst og ubevidst navigerede i det dansk-vestindiske slavesamfunds begrænsende rum ved både at holde fast i identiteter, de knyttede til en afrikansk oprindelse, og bruge de nye netværksmuligheder, som slavesamfundet præsenterede dem for, om end nogle af disse reelt kun fandtes i ganske få af døgnets timer på grund af det hårde og stærkt regulerede liv, en afrocaribisk slave måtte leve. Men måske netop derfor fremstår plantagenetværkene som så betydningsfulde, fordi de var påtvunget slaven det meste af tiden, også i fritiden i kraft af bopælen i plantagelandsbyen. Alligevel formåede mange samtidig at tilvælge andre tilknytningsmuligheder og andre netværk.

Forskellige mennesker vægtede naturligvis de enkelte netværk forskelligt. Kokro havde først vist en vis åbenhed over for menigheden, men valgte så tilsyneladende at modarbejde den. Christian derimod gik den modsatte vej, fra skepsis til grådkvalt dåb. De befandt sig således forskellige steder på vejen fra det ene yderpunkt til det andet, men fælles for dem er, at de forskellige tilknytninger var en del af historien om deres valg af position. Deres fortælling illustrerer således, at de etniske tilknytninger ikke skal ses som adskilte fra og upåvirkelige af alt det andet, der foregik i det dansk-vestindiske slavesamfund, men udgjorde en del af mulighedsrummet og var et aktiv, afrocaribiere bevidst og ubevidst kunne bruge og, i samspil med mange forskellige omstændigheder, til en vis grad vælge til og fra som aktiv del af deres liv.





# ‘Når jeg dør, så kommer jeg igen til min mor i Guinea’ – døden, slægten og afrikanske kosmologier

Oly, den lille loango-dreng, der i 1734 blev købt af de første missionærer, navngivet Carmel og taget med til Herrnhut, hvor han døde efter at være blevet døbt Josua, fortalte om, hvordan han havde mistet sin far og bror i det angreb, hvor han selv blev taget til fange. En forfærdelig skæbne for en lille dreng. Den smerte, der må have ligget bag hans genfortælling af sin historie, er vel nærmest ubeskrivelig, og tabet af familien og oplevelserne omkring det og hele slavegørelsen og det at blive ført ud på en lang rejse og ende et fremmed sted kan give en god forklaring på, hvorfor Oly ifølge missionærerne havde så let til gråd. Han havde mistet alt, hvad der konstituerede hans liv, og hvordan bygger et lille barn sådan et op igen?

Savnet af slægtninge og bortrivelsen fra dem som et stort traume går igen i mange fortællinger i kilderne. Og det er i forhold til denne oplevelse, man skal se afrocaribiernes evner til at definere sig selv, skabe nye netværk og navigere i slavesamfundet. Det er den, alle historierne i denne afhandling skal ses i lyset af. Det er væsentligt at huske på, at alle afrocaribiere eller deres umiddelbare forfædre havde del i den forfærdelige oplevelse og skulle bygge deres liv oven på den. Derfor er det vigtigt for at forstå afrocaribiernes mentale overlevelseskraft hele tiden at minde sig selv om, at livet i kolonien også var forbundet med smerte og tab, hvilket nemt kan træde i baggrunden, når man taler om opbygning af noget nyt og muligheder og evner til at begå sig i det nye rum. Men det tabte hjemland og den tabte familie var til stede i afrocaribiernes liv – ikke fysisk, men i deres bevidsthed, og følelsen af tilknytning til mennesker og steder, der var blevet ladet tilbage i Afrika, påvirkede handlemåder blandt dem, der var bragt over Atlanterhavet, og var med til at definere, hvem de var, og hvordan de navigerede i slavesamfundet.

I dette kapitel bevæger undersøgelsen sig ind på områder, der befinder sig på grænsen til de temaer, der indtil nu er behandlet, hvor de etniske aspekter af tilknytningerne til Afrika har været i centrum. Hidtil har undersøgelsen fokuseret på, hvordan afrocaribiere identificerede sig med kategorier, der henviste til etniske grupperinger, og hvordan disse identifikationer spillede sammen med kulturel praksis og med netværksdannelser. Dette kapitel handler om, hvordan den enkelte afrocaribier i Vestindien håndterede det konkrete savn af slægt og hjemland, og om hvordan han eller hun ved hjælp af opretholdelsen af et metafysisk bånd til mennesker og slægt i hjemlandet fortsatte med at inkludere relationer, der var fysisk afbrudt, i sit liv – relationer, som det, med udgangspunkt i afrikanske kosmologiske tankegange, var muligt spirituelt at bevare forbindelsen til.

Dette kapitel handler dermed ikke direkte om etnicitet, selv om de centrale temaer i kapitlet, slægt og kosmologi, var nogle af de elementer, der for mange afrikanere var med til at konstituere etniske grupper. Men det handler om et felt, der grænser op til spørgsmålene om etnicitet, og som er en del af det store billede, der viser, hvordan afrocaribiere bevægede sig i brydningsfeltet mellem afrikaner og kreol. Når en afrocaribier tankemæssigt og spirituelt opretholdt en tilknytning til slægten i Afrika, er det ikke bare udtryk for, at båndene til dette kontinent ikke var brudt, men det kan også i samspil med de etniske identiteters betydningsfuldhed fungere som en samlet forklaringsramme for, hvordan livet i Vestindien var påvirket af afrocaribiernes oprindelse i Afrika.

Konkret behandler jeg i dette kapitel to emner, der begge er knyttet til spørgsmålet om afrocaribiernes syn på verden i afrikansk kosmologisk optik. Til at begynde med undersøger jeg, hvordan forestillinger om, hvad der sker efter døden, påvirkede afrocaribiernes handlinger, når de skulle håndtere savnet af den tabte familie, slægt og hjemland. Dernæst undersøger jeg, hvordan individuel opretholdelse af spirituel kontakt til forfædrene og guddomme, der hørte til i de afrikanske kosmologier, som afrikanere bragte med sig, også kunne være med til at opretholde et metafysisk bånd til det tabte hjemland.

Til sidst viser jeg, hvordan Brødremenigheden imod alle principper i små, men dog betydningsfulde, aspekter gav plads til, at afrocaribiere kunne opretholde de spirituelle bånd til hjemlandet, og fremhæver hermed endnu en gang det rum af muligheder for at holde fast i afrikanske aspekter af et afrocaribisk liv, som lå til grund for, at afrikanere ikke straks efter deres ankomst i Vestindien blev til rene kreoler.

## Det mentale bånd på tværs af Havet – slægten og døden

Ønsket om at komme tilbage til det afrikanske udgangspunkt kunne for nogle have stor indflydelse på, hvordan de begik sig i det dansk-vestindiske samfund. En nyligt ankommet kvinde fortalte Oldendorp om sine forsøg på at komme hjem:

En bussalinde ... måtte arbejde dagligt noget tid for den frue, hvis slavinde hun blev, men for det meste måtte hun dog arbejde hos andre mennesker og således ugentlig tjene og videregive en aftalt sum. Når noget heraf manglede, fik hun slag. Da tænkte hun, at dette er ikke godt, løb maron og søgte vejen til sit fædreland Guinea, som hun gerne ville tilbage til. Efter at hun forgæves havde søgt vejen i tre uger og efter omkringløben i den vilde busk og på stejle bjerge aldrig havde set andet end vand ved kanten af landet, så vendte hun om og drog tilbage til sin frue og fik der en ordentlig dragt prygl.<sup>400</sup>

Savnet af hjemlandet blev ekstra stort på grund af de hårde vilkår, hun havde som slave. Men det var en naturlig ting for hende at tænke sig hjemlandet i Afrika som det sted, hun kunne finde udfrielse. Og først da den fysiske verdens begrænsninger gik op for hende, gav hun op. Men andre afrikanere inddrog den metafysiske verden i deres forestilling om, hvordan de kunne komme hjem, og nogle definerede også tabet meget mere konkret og fokuserede på tabet af familie.

En bussalkvinde på omkring femten år, der ni måneder før var kommet fra Guinea, sagde, da en af hendes kammeratinder døde, til hjælperinden Maria Magdalena i Christiansted: 'Moder! når jeg dør, så kommer jeg igen til min mor i Guinea.' På hjælperindens spørgsmål: 'Hvordan vil du komme til hende?' svarede hun: 'De begraver mig under jorden, og under jorden vil jeg igen tage til mit land og komme til min mor!'<sup>401</sup>

Den unge kvinde udtrykte en stærk binding ikke bare til hjemlandet, men helt specifikt til sin familie. Det var hendes mor, hun skulle hjem til, når hun døde. Historien passer godt med mange kulturhistoriske analyser af forskellige afrikanske kulturer, som man i denne situation må se på overordnet, da vi ikke ved, hvor hun kom fra. Slægten var i mange afrikanske kulturer central for at binde de levende og de døde sammen. I de fleste afrikanske kulturer, der var repræsenteret i Dansk Vestindien, var et centralt element, at de nyligt afdøde blev opfattet som 'aktive deltagere i de levendes verden', noget Thornton beskriver som en af

400 Oldendorp II s. 1697. Et andet eksempel på en slave, der blev lejet ud: LAS RA-030, Castenschiold, Familiepapirer etc. f. Kontrakt af 20/4 1737 mellem J.L. Carstens og Inger Kirstine Landberg om udlejning af pigen Sophie.

401 Oldendorp II s. 1301. Dagbogen for december 1757, hvor denne hændelse fandt sted, er desværre ikke bevaret. Den burde i så fald have været i UA R15Bb14.

'hjørnesteene' i kongolesisk teologi. Samtidig var (og er) reinkarnation et centralt element i mange afrikanske kosmologiske systemer, ofte i sammenhæng med slægts- eller klan tankegang, hvor en afdød, eller i nogle tilfælde dele af en afdøds sjæl, vil blive genfødt inden for samme slægt. Selv om vi ikke kan vide, hvor kvinden kom fra, er det altså væsentligt, at hendes tankegang afspejler meget udbredte kosmologiske forestillinger mange forskellige steder i Afrika. Hendes forestillinger kan dække over, at hun mente, at hun ville leve videre i den åndelige del af verden, en slags parallelverden, som var knyttet til det sted, hvor hun kom fra, men de kan også betyde, at hun troede på en fysisk genfødsel i de levendes verden, og i så fald formodentlig inden for slægten. I begge tilfælde ville hun jo komme tilbage til, hvor hendes mor var. Det er et gennemgående træk i disse afrikanske kosmologier, at livet efter døden var afhængigt af en tilknytning til de levendes verden. Dette gjaldt både i de tilfælde, hvor en genfødsel var bundet til den slægt, man allerede tilhørte, og i de tilfælde, hvor man levede videre i ånderverdenen, og hvor ens eksistens var afhængig af, at de levende huskede en.<sup>402</sup>

Hovedpointen er, at savnet af hjemlandet og slægten og tankerne om, at båndet til dem ikke var brudt, ikke alene eksisterede i forhold til en i moderne tankegang rent fysisk verden, men hang sammen med en større kosmologi, hvor de dele af verden, som i en moderne vestlig tankegang kan skilles i fysisk og metafysisk, ikke på samme måde kunne skilles ad. Den metafysiske verden var en given og naturlig del af hele det system, som et menneske bevægede sig i, og den metafysiske del spillede sammen med de levendes verden. Det er dette samspil, der er det centrale element. En død forsvandt ikke fra de levendes verden på samme måde, som en død i den samtidige kristne forklaringsmodel forsvandt. Men selv om man som nyankommet afrikaner måske nok kunne se døden som en slags udfrielse, der ville genforene en med familien, så betød det ikke, at man ikke også kunne drømme om en hjemkomst i levende live, som historien om kvinden, der går mod vandet, indikerer. Realiteten var bare, at det ikke var en mulighed, og derfor kan man forestille sig, at den erkendelse kunne føre til, at døden kom til at fremstå som en begivenhed, der ville genoprette noget af den ubalance, der var forårsaget af, at et menneske var revet bort fra sin oprindelige sammenhæng. Og det er det, historien om den unge kvinde, som taler om død, handler om.

Den historie indikerer, at sådanne forestillinger eksisterede meget konkret hos mennesker i Dansk Vestindien. Det er i tilfælde som dette, at herrnhuterkilderne virkelig viser deres værd, fordi de genfortæller konkrete samtaler med konkrete

402 Thornton, 2002 s. 85. For religion i Beninbugten, se Law, 1991 s. 107. Gomez beskriver i sin gennemgang af forskellige religiøse traditioner i forskellige kulturområder reinkarnationstroens udbredelse i Sierra Leone, Guldkysten, Biafrabugten m.m.: Gomez, 1998 s. 94; s. 112; s. 130; Mullin, 1992 s. 68 f.; Mbiti, 1980 s. 81 ff.; s. 159 ff.; Parrinder, 1961 s. 60 ff.; Horton, 1993 s. 179 ff. Forestillinger om at komme hjem til Guinea blandt afrikanere på slaveskibe: Rediker, 2007 s. 301 ff.

mennesker i stedet for som de fleste 'generelle beskrivelser' at fortælle ting i et overordnet perspektiv uden eksempler. Men de konkrete historier bliver også suppleret med mere generelle betragtninger. Oldendorp bruger for eksempel denne historie til at pointere, at forestillingen om at komme tilbage til Afrika efter døden var almindelig blandt bussaler. Dertil kommer, at det synes at have været en udbredt antagelse blandt europæerne, at afrocaribiere mere generelt havde sådanne trosforestillinger, som retssagen angående missionærene Matthias og Rebecca Freundlich samt Friedrich Martin vidner om.

De tre sad i 1738 i fængsel, fordi de var kommet på kant med det brede eurocaribiske samfund som følge af, at Martin havde viet ægteparret Freundlich, selv om nogle mente, at han ikke havde beføjelse til at optræde som præst, og fordi de under afhøringerne i forbindelse med denne anklage, i overensstemmelse med deres herrnhutiske kristendomsideal, ikke ville aflægge ed. Sagen handlede altså på overfladen om, hvorvidt man kunne anerkende Martins præsteværdighed og ret til at foretage kirkelige handlinger. Men underliggende handlede den sikkert nok så meget om, at Rebecca Freundlich var afrocaribier, og at et sådant blandet ægteskab var en torn i øjet på mange europæere.<sup>403</sup>

I et bredere perspektiv handlede sagen imidlertid også om, hvorvidt Brødremenigheden overhovedet skulle accepteres. Som tidligere nævnt var der i 1730'erne blandt nogle eurocaribiere en vis modstand mod deres missionsarbejde og tilstedeværelse i kolonien. Derfor blev flere afrocaribiere indkaldt til forhør hos de dansk-vestindiske myndigheder, som ville danne sig et indtryk af, hvorvidt det verdensbillede, afrocaribiere lærte af missionærene, kunne godtages i det dansk-vestindiske samfund, som skulle fungere inden for en luthersk ramme, eller ej.<sup>404</sup> Ud fra de spørgsmål, der blev stillet, får man indtryk af, at myndighederne yderligere ville undersøge, om de, der gik for at være kristne i Brødremenigheden, overhovedet kunne siges at være det. Derfor var et af spørgsmålene til de indkaldte vidner, om de troede, at de kom tilbage til 'Guinea', når de døde.<sup>405</sup> Denne forestilling fremstår således som den lakmusprøve, der skulle afgøre forskellen mellem hedning og kristen, og spørgsmålet må bygge på en almindeligt udbredt antagelse af, at afrocaribiere havde sådanne forestillinger. Historien om den unge kvinde, som talte om at komme hjem til sin mor, understøtter, at der nok også har været et vist hold i denne opfattelse. Det viser, at for afrikanere, der var kommet til Caribien som slaver, kunne det sociale rum ikke afgrænses til den nye fy-

403 Om sagen: Sensbach, 2005 s. 109 ff. Oldendorp II s. 270 ff. Dokumenter ang. retssagen se RA VGK 185 'Dokumenter vedk. de mähriske brødre på Sankt Thomas. 1737-1749'; Zinzendorfs beretning om sagen: UA R15Ba2a nr. 3 'Diarium des sel. Jüngers ...'.

404 Hvilket afspejler sig i disputationen om, hvorvidt Brødrene blot var pietister, og derfor ikke rigtige kristne, som den reformerte præst på Sankt Thomas angiveligt skulle have spredt rygter om. UA R15Ba2a nr. 3 'Diarium des sel. Jüngers ...' 31/1 1739; UA R15Ba1-II nr. 2 'Zinzendorf an einen missvergnühten Freund in Europa' 26/2 1739 s. 5.

405 Oldendorp II s. 321.

siske ramme, de var havnet i. I deres bevidsthed strakte den sig over havet, tilbage til Afrika. Båndet var ikke brudt, og de så stadig sig selv som en del af det rum, de fysisk havde forladt.

## Selvmord

Forestillinger om genfødsel i Afrika og genforening med slægten i hjemlandet blev af Oldendorp forbundet med forekomsten af selvmord. Men det er ikke en kobling, han ser ud til direkte selv at have hørt omtalt hos sine informanter. Der var allerede på Oldendorps tid en litterær tradition at trække på, hvilket Oldendorp også gjorde ved for eksempel at henvise til præsten Père Labat, der rejste i Caribien omkring år 1700 og udgav en lang beretning om sine oplevelser. Labat mente, at der var en sådan forbindelse mellem selvmord og forestillinger om hjemvenden.<sup>406</sup> Oldendorp byggede altså videre på en tradition, som allerede var udviklet på hans tid. Fordi han ikke direkte har informanter, som siger, at de har overvejet at begå selvmord, eller som har forsøgt det for at komme hjem til Afrika, er det rimeligt at overveje, om de generaliserende historier om sammenhængen mellem selvmord og sådanne forestillinger måske i virkeligheden var en slags eksotisering fra europæernes side. Oldendorp signalerer klart, at han opfatter forestillingerne om hjemvenden som naive, og fremhæver dermed, hvor dumme og barbariske afrikanerne i hans øjne kunne være. I Brødremenigheden mente man naturligvis, at selvmord var en synd, men det er ikke det, Oldendorp går op i. Det er spørgsmålet om troen på reinkarnation, han diskuterer på dette sted.<sup>407</sup> Det kan fra en europæisk synsvinkel sammenlignes med historier om kannibalisme, som også lå helt uden for en europæisk tankegang (og som i øvrigt også blev brugt af afrikanere til at dæmonisere både europæere og andre afrikanere).<sup>408</sup>

Man bør altså derfor være lidt varsom med historierne om selvmords-tendenser. Men hvis man husker på, at det kosmologiske system for de fleste afrikaneres vedkommende indeholdt elementer, der kædede fysisk død sammen med en tilbagevenden til slægt og hjemland, og samtidig husker på, at slavetilstanden var et stort personligt og socialt traume, er selvmord som en mulig løsning på traumet ikke nødvendigvis ulogisk, på trods af at selvmord ikke hos nogen afrikanske folk var accepteret. Selvmord er naturligvis samtidig interessante, fordi de kan ses

406 Oldendorp I s. 657. Helt tilbage til det 17. århundrede er der indikationer af, at europæere mente, at afrikanere troede på, at de kom hjem, når de døde. Caron og Highfield, 1981 note 13.

407 Oldendorp I s. 654; Fur, 2009 s. 154.

408 Afrikanere om andre afrikanere: Oldendorp I s. 384; s. 395; s. 426; s. 433 f. Afrikaneres frygt for, at europæerne var kannibaler: Oldendorp I s. 495; Lovejoy og Troman, 2002 s. 80 f.; Greene, 1994 s. 57; Pierson, 1977 s. 147 ff.; Brown, 2008 s. 38.

ikke blot som løsningen på den ultimative identitetsmæssige krise, det for nogle afrikanere var at blive bragt til Amerika, men også fordi de i sig selv symboliserer den totale afvisning af kreoliseringen. Efter selvmordet er alt det nye væk.

Michael Gomez har undersøgt temaet indgående i sine studier af slaveriet i de nordamerikanske Sydstater, og sammenkæder mytologiske, folkloristiske fortællinger om afrikanere, der flyver hjem til Afrika, historier om slaver, der lægger hakken fra sig og forsvinder pludseligt, og fortællinger om grupper og enkeltpersoner, der drukner sig, til en sammenhængende beretning om eksistensen af forestillingen om, at man kunne blive udfriet fra sin slavetilstand og komme tilbage til sit hjemland.<sup>409</sup> Han bruger kilder fra slaveriets tid, men kombinerer dem også med 1930'ernes såkaldte WPA-interviews med (blandt andre) afroamerikanere.<sup>410</sup> Her fortalte gamle mennesker blandt andet historier om, at afrikanere kunne flyve hjem. Brugen af WPA-interviews skal naturligvis forstås inden for en metodisk ramme af mundtlig historie, idet Gomez' arbejde handler om forholdene mere end hundrede år, før de nævnte interviews fandt sted. Men når han, som i undersøgelsen af symboladede historier om selvmord og forestillinger om at flyve tilbage til Afrika, anvender dem som kilder til en folkloristisk undersøgelse og kombinerer dem med samtidige kilder, resulterer det i spændende perspektiver. Og koblingen mellem troen på, at man kan komme hjem til Afrika, og forestillinger om livet efter døden åbner for en interessant fortolkning og gør overvejelser om forekomsten af sådanne forestillinger andre steder i Amerika relevant. Og historier om selvmord genfindes faktisk mange steder i kilderne fra slaveriets tid.<sup>411</sup>

Sådanne historier findes også i de dansk-vestindiske kilder, og de fleste bliver knyttet til fortvivelse over slavelivet, som i tilfældet med kvinden, der vil drukne sig, eller nævnt som en handling, mennesker udførte eller overvejede at udføre, hvis de havde begået en kriminel handling. Sådanne overvejelser kom for eksempel til udtryk i forbindelse med hjælperen Abrahams død, den Abraham, som var så indlevende en prædikant, og som efter alt at dømme havde stor betydning for spredningen af menigheden i den tidlige missionstid. Han kom i 1759 ulykkeligt af dage. Som opsynsmand på Krumbay-plantagen havde han forbudt Josua, som også var medlem af menigheden, at gå til byen for at købe brød, hvilket resulterede i, at Josua fik et raserianfald og stak Abraham ned, så han døde af det efter et par dage. Abraham blev begravet på gudsageren ved Neu Herrnhut, ved siden af Mingo Gesù. I fortvivelse over, hvad han havde gjort, gik Josua først til havet for at drukne sig, men fortrød. Derefter forsøgte han at hænge sig, men rebet knækkede. Siden spiste han rå kassava, som indeholder blåsyre, men stadig intet

409 Gomez, 2003 s. 85.

410 WPA står for 'Works Progress Administration' i 1939 omdøbt til 'Work Projects Administration', som var et af de projekter, som blev sat i gang under Franklin D. Roosevelts 'New Deal'.

411 Mullin, 1992 s. 35; s. 69; Rediker, 2007 s. 288 ff.; Thornton, 1998 (a) s. 179.



skete. Derpå meldte han sig til myndighederne og udtrykte i en samtale med missionærerne sit ønske om at dø. Det kom han også til, idet han blev dømt til at blive knebet tre gange med glødende tænger, have højre hånd afhugget og siden halshugges. De glødende tænger blev han dog forskånet for, men resten blev eksekveret.<sup>412</sup>

Selv mord hang i mange tilfælde sammen med en social udstødelse og fremstår derfor ikke som noget, der var socialt acceptabelt, hvilket man vel burde have forventet, hvis det var en gængs udvej af slaveriet og forbundet med de nævnte forestillinger om reinkarnation. Dette underbygges af, at en kristen slavekvinde, hvis søn havde begået selvmord, ikke kunne forestille sig, at han havde gjort det af egen fri vilje, men mente, at han måtte være blevet forledt dertil ved hjælp af trolddom, da han jo var et ordentligt menneske. Det er klart, at hun som kristen måtte tage afstand fra handlingen. Men missionærerne var ikke begejstrede for, at hun forklarede den med trolddom, da det for dem var et vidnesbyrd om en overlevelse af hedenske trosforestillinger.<sup>413</sup> Men at selvmord i det afrocaribiske samfund blev forbundet med social udstødelse, tyder også en anden selvmordshistorie på:

En negerinde kom og klagede sin nød, da hendes far var død, og hun vidste ikke sine levende råd, for hvordan skulle hun begrave ham, da ingen ville hjælpe hende. Og som vi nøje undersøgte, havde han hængt sig. Han var en gammel neger, og årsagen kender man egentlig ikke (han var udøbt). En anden neger skulle efter sigende have frygtet ham meget. Vi kunne ikke råde hende til andet end at forsøge at få nogen til at hjælpe sig.<sup>414</sup>

Men det er også vigtigt at påpege, at selvmord heller ikke var socialt acceptabelt i Afrika i de kulturer, som mennesker i Dansk Vestindien stammede fra.<sup>415</sup> At mange selvmord blev begået uden for samfundet, i 'busken', altså i skoven eller vildniset, underbygger, at det også blev oplevet som socialt uacceptabelt blandt afrocaribiere i Dansk Vestindien. Mange gik ud i skoven for at hænge sig eller skære halsen over på sig selv (de mest populære metoder ud over at drukne sig), blandt andre Anna og Johann Abrahams bror, Anton.<sup>416</sup>

412 UA R15Bb7 (1759) 'Diarium von Neuherrnhut in S. Thomas Von Monath Junio 1759' 7/6-17/6 og 'Appendix zum Monath Juny. Eine Erklärung von Br. Abraham unser treu Helfer, bey dem Vorfall wegen unserm Abraham'; Oldendorp II s. 1465 ff. Andre selvmordshistorier: Oldendorp II s. 381; s. 656; s. 1530. Oprøret på Sankt Jan, se s. 128. De eksempler på selvmordsforsøg, Simonsen nævner fra Sankt Croix i slutningen af det 18. århundrede, hænger også alle sammen med en kriminel handling eller med fortvivlelse over slavetilværelsen: Simonsen, 2007 s. 48; s. 159; s. 221.

413 Oldendorp II s. 1604.

414 UA R15Bb8a (1763) 'Diarium St. Thomas 1763' 12/7 1763.

415 Gomez, 1998 s. 117.

416 Oldendorp II s. 1230. Andre selvmord i busken: Oldendorp II s. 381; s. 656; s. 1469; desuden om en kvinde, der findes død i busken efter at være blevet vraget som hjælperinde: Oldendorp II s. 1475.

De selvmord, der ikke blev begået i busken, fandt som regel sted, når folk sad i lænker for en forbrydelse, eller når de spiste jord for at dø. Hvorvidt der i det sidste tilfælde egentlig var tale om selvmord, er meget omdiskuteret. Metoden blev i samtiden anset som et middel til at tage sig af dage, men nyere teorier peger på, at jordspisning i virkeligheden kan have været udtryk for et syndrom ved navn pica, som dels kan være psykologisk betinget, dels forårsaget af mineralmangel.<sup>417</sup> Selvmord var imidlertid altid kun en løsning på nogle problemer, der var så store, at ingen anden udvej syntes at være til stede. Og det var en løsning, der ikke var nem at forlige sig med eller at føre ud i livet i fuld åbenhed – og det er måske også grunden til, at bussalkvinden vendte om, da hun overvejede at kaste sig i havet, og at Josua overlod det til myndighederne at tage hans liv, selv om det blev smertefuldt.

Men at selvmord var socialt uacceptabelt, modsiger alligevel ikke, at der kan have været sammenhæng med forestillinger om en tilbagevenden til Afrika. Nogle af selvmordshistorierne kredser om temaet vand, der for nogle afrikanere blev anset for at være et spirituelt sammenbindende element, som forbandt de levendes og de dødes verden, et tema, som også genfindes i andre amerikanske slavesamfund.<sup>418</sup> Ét sted henviser Oldendorp til en hændelse, der implicerede flere mennesker, og som under overfladen godt kan tolkes ind i en tradition om selvmords sammenhæng med tro på reinkarnation:

På Sankt Thomas var der engang et stort selskab karabari-negere, som lidt efter lidt ombragte sig. En del af dem forsøgte igen at komme til Guinea. De gik mod sydøst, hvorfra de var kommet, hvilket bragte dem til området Uhrbay ved havet. Derfra kom de ikke videre og så ingen mulighed for at fortsætte deres rejse. Derfor druknede mange af dem sig i fortvivlelse, de øvrige hængte sig eller slog sig selv ihjel på anden vis.<sup>419</sup>

Ligheden med historien om den ene kvinde, der går mod vandet for at komme hjem, er slående. Men hvor hun vender om, går gruppen altså ud i vandet og drukner sig. Var det planlagt fra starten? Det er der en vis sandsynlighed for, eftersom sådanne historier om kollektivt selvmord genfindes i andre sammenhænge i forbindelse med afrikanske slaver i Amerika. Vandet og vandringen mod et særligt punkt på kysten er et tema, der går igen. De længst overlevende oprørere fra slaveoprøret på Sankt Jan i 1733 blev fundet døde på nordkysten af øen. Det blev tolket som et kollektivt selvmord.<sup>420</sup>

417 Om pica: Kiple og King, 2002 s. 119 ff.; Sweet, 2003 s. 61 f.; Mullin, 1992 s. 178. Selvmord hos fanger: Oldendorp II s. 1395 (et mystisk dødsfald hos en fortvivlet mand i lænker); s. 1530; RA, Håndskriftsamlingen: VII.D.1 nr. 2 'Species facti (...)’ s. 11.

418 Gomez, 1998 s. 147; Sobel, 1989 s. 219; Mullin, 1992 s. 204; Schuler, 2002 s. 346; Bolster, 1997 s. 425 ff.

419 Oldendorp I s. 655. Karabari er en nation, hjemmehørende i Biafrabugten. Se Appendiks 1.

420 RA VGK 516 s. 232: 24/5 1734 Guvernør Gardelin til Ottingen; s. 233: 21/5 1734 Guvernør Gardelin til kaptajn Beverhoudt. Petersen, 1988 s. 49; Gomez, 2003 s. 86 f.

I Dansk Vestindien var der således flere historier om selvmord, der mere eller mindre tydeligt kan tænkes at have hængt sammen med forestillinger om, at vandet eller havet dannede en forbindelse til det tabte hjemland. Ligeledes er der beskrivelser af begravelsesritualer, der kunne underbygge, at sådanne forestillinger eksisterede. Nathanael Seidel var på visitationsbesøg for anden gang i 1759 og bemærkede på Sankt Croix, at der var mange afrocaribiere fra byen, der blev begravet i sandet ved havkanten. Heriblandt var også døbte. Missionærerne syntes ikke, det var nogen god ide, fordi vandet nemt kunne blotlægge gravene, hvorfor de fik anlagt en gudsager for de kristne afrocaribiere i byen.<sup>421</sup> Afrocaribiere i byen, af hvem nogle var frie og andre var slaver, havde ikke den samme mulighed som afrocaribiere på plantagerne for at begrave deres døde i nærheden af, hvor de boede. Så der kan måske have været tale om en nødforanstaltning forårsaget af, at der ikke var anden jord til rådighed. En lignende situation havde eksisteret på Sankt Thomas, hvor den eurocaribiske kirkegård var blevet flyttet, fordi den lå for tæt ved vandet, når de store bølger slog ind ved orkaner.<sup>422</sup> Men for afrocaribierne på Sankt Croix var der ikke tale om en fast kirkegård, som blot kunne flyttes, men derimod om, at det ganske enkelt var på stranden, man begravede de døde. At man valgte stranden og ikke skoven, 'busken', som der stadig var områder med, kan have hængt sammen med en forestilling om, at de døde således blev ført så tæt på deres oprindelse i Afrika som muligt.

I disse forskellige historier anes tilstedeværelsen af et ønske om at kunne vende tilbage til Afrika og blive udfriet fra slavetilværelsen mere eller mindre tydeligt. I historierne fremstår tilstedeværelsen af religiøst funderede forestillinger om sjælevandring og en afdød persons plads i en større slægtsbaseret kosmologisk sammenhængende verden som væsentlige og definerende temaer. Ønsket om at komme hjem kunne både forsøges opfyldt i fysisk og i metafysisk forstand – rejsen kunne ske i levende live eller som død. De forskellige historier signalerer forskellige perspektiver, som har det til fælles, at savnet af hjemlandet, det traumatiske brud med familie og slægt og ønsket om at vende tilbage er delelementer. Historierne bevæger sig i et krydsfelt mellem et realplan i moderne vestlig forståelsesramme og et metafysisk plan. Men europæerne i samtiden forstod næppe heller altid sammenhængen mellem de forskellige dimensioner i de afrikanske verdensbilleder og har måske derfor ikke altid formået at gengive sammenhængen mellem forestillinger om, hvor mennesket kom hen efter døden, selvmord og forestillinger om hjemlandet og slægten. Men de forskellige historier giver tilsammen et billede af, at der måske alligevel var en sammenhæng mellem selvmordene og de afrikanske kosmologiske forestillinger, og at selvmordene derfor kan ses som et aspekt af afrocaribieres fortsatte syn på sig selv som en del af et rum, der strakte tilbage til Afrika.

---

421 Oldendorp II s. 1511.

422 Oldendorp II s. 935 f.

## Særlige etniske gruppers større hang til selvmord

Meget tyder dog på, at forestillingerne om et så stærkt bånd til det tabte afrikanske hjemland stod tydeligere for nogle end for andre. Selv om retten i forbindelse med fængslingen af Friedrich Martin og ægteparret Freundlich udspurgte alle slags afrocaribiere om deres eventuelle tro på at komme tilbage til Afrika, når de døde, så er der alligevel flere steder i kilderne tegn på, at der herskede en almen forestilling blandt europæerne om, at der var forskel på, hvem der havde sådan en tro. To kriterier blev fremhævet. Det ene var, at nogle enkelte 'nationer' var særligt tilbøjelige til at begå selvmord. Det andet var, at det især var relativt nyankomne afrikanere, bussaler, der havde troen på, at de kom hjem til Afrika, når de døde.

Oldendorp har historien om det allerede nævnte kollektive karabari-selvmord fra en plantageejer, og den bliver meget specifikt koblet sammen med, at det var karabari, der handlede således. Det bliver fremstillet, som om det var et etnisk særkende. Andre 'nationer', der af Oldendorp og til dels også af Seidel bliver kædet sammen med selvmordstendenser, var ibo, bibi, kassenti og amina.<sup>423</sup> Det er interessant, at to af de andre tre 'nationer', der blev anset for at være særligt inklinerede til at tage deres eget liv, også er fra Biafrabugten, nemlig ibo og bibi. Selv om de ikke var meget nært beslægtede, så er det ikke desto mindre interessant, at hovedparten af dem, der havde ry for en sådan inklinering, var hjemmehørende i det samme kulturområde. Endnu mere interessant bliver det, når man sammenligner med Gomez' forskning. Han skriver ikke specifikt om karabari, men generaliserer derimod alle fra Biafrabugten ind i begrebet ibo (igbo), hvilket altså implicit også vil sige karabari. Denne generalisering er noget af det, han er blevet stærkt kritiseret for.<sup>424</sup> Gomez' ibo-begreb er således også langt mere overordnet end det, Oldendorp kalder karabari. Men Oldendorp nævner trods alt også, at både iboer og karabari var tilbøjelige til selvmord. Forskning fra andre slavesamfund i Amerika (specifikt de nordamerikanske kolonier) peger således i samme retning, som Oldendorps udtalelser gør: at nogle afrikanske folk måske i højere grad end andre kunne finde på at bruge selvmord som middel til at genoprette forbindelsen til hjemlandet, når deres situation i slavesamfundene syntes svær at håndtere.

Gomez tager udgangspunkt i, at der i Sydstatene fandtes en særlig fortælling om, at iboer kunne flyve hjem til Afrika, og understøtter sin egen brug af WPA-interviews med historier fra kilder, som andre historikere har behandlet.<sup>425</sup> Det

423 Oldendorp I s. 633, UA R15Ba27 nr. 9 'Character einiger Nationen der Schwarzen' s. 1; R15Ba18 nr. 1,1 'Relation ...' s. 9.

424 Gomez, 1998 s. 115 ff.; Northrup, 2000 s. 4 f.; s. 17. Historikeren Femi J. Kolapo pointerer også, at langt fra alle fra Biafrabugten, som kom til Amerika, var ibo. Kolapo, 2004 s. 116.

425 Gomez, 1998 s. 116 ff. Han henviser blandt andet til Herskovits, 1941; Curtin, 1955; Sobel, 1987; Mullin, 1992.

er interessant, at det i høj grad er grupper fra Biafrabugten, der optræder i alle disse generaliseringer, og den understøttes altså af historien om karabari-gruppen på Sankt Thomas. Man kan dog ikke udelukke, at der i fremhævelsen af netop iboerne kan ligge en vis generaliseren, bygget mere på fordomme hos europæerne end på facts.

Den anden gruppe, der bliver kædet sammen med selvmord og tro på sjælevandring, er aminaerne. Her bygges der i høj grad på generelle beskrivelser, som muligvis også har været påvirket af de historier, der gik om oprørerne på Sankt Jan, hvoraf mange som omtalt begik kollektivt selvmord.<sup>426</sup> Men for at samle op: Der fremstår i kilderne et tema, som peger i retning af, at nogle etniske grupper (også) i Dansk Vestindien havde større tendens til at begå selvmord end andre, men kildegrundlaget er så begrænset og udetaljeret, at man ikke kan udelukke, at der i nogen grad kan være tale om, at historierne især repræsenterer generaliserede fordomme i samtiden.

## Slægten i Afrika – slægten i Caribien

Men ikke kun særlige etniciteter kædes sammen med selvmord. Også bussaler optræder ofte i historierne om både selvmord og om forestillingerne om at komme tilbage til Afrika, når man døde, hvilket er væsentligt for denne undersøgelse. I Oldendorps generaliserende henvisninger til forestillinger om at kunne komme hjem pointerede han, at det især var bussaler, der havde disse forestillinger, og i både historien om kvinden, der gik mod stranden, men vendte om, og den unge kvinde, der mente, hun ville komme hjem til sin mor, når hun døde, var der tale om bussaler.<sup>427</sup> Det ser altså ud til, at tilknytningsfølelsen – naturligt nok – har været særlig stærk for dem, der ikke havde andre forbindelser end dem, de kunne huske fra Afrika.

Den sammenhæng kan også muligvis forklare, at en af de personer, som blev købt af missionærerne i 1734 for at tage med til Sankt Croix og arbejde der, kvinden Rodis, truede med at kaste sig i havet, hvis hendes barn blev taget fra hende.<sup>428</sup> At hun netop truede med at springe i havet, *kan* dække over forestillinger om, at hun ad den vej kunne komme tilbage til Afrika. Det samme gør sig gældende i en hændelse, der ifølge Oldendorp fandt sted, mens han var på øerne. Da han var på Sankt Croix, skete et berømt selvmord efter salg af en skibsblad-

426 RA VGK 99: Generalbrev fra Sankt Thomas 1734 23/7 med bilag Forhør af drengen January den 9/5 1734; VGK 517: 8/5 1734 Mons. Longueville til Guv. Gardelin; VGK 516 s. 232: 24/5 1734 Gardelin til Commandeur Sergeant Ottingen; s. 233: Gardelin til Kaptajn Beverhoudt.

427 Oldendorp I s. 654. Se i øvrigt Mullin, 1992 s. 69.

428 UA R15Ba17 nr. 14: Brev fra Spangenberg 3/8 1734 s. 9; Oldendorp II s. 109.

ning bussaler. To kvinder blandt bussalerne, hvoraf én var gravid og den anden havde både en søn og et spædbarn, gik ud i skoven og hængte sig selv efter at have hængt drengen og lagt spædbarnet på jorden. Begrundelsen skulle angiveligt være, at ejeren ville hyre kvinderne ud, mens børnene skulle opfostres af en gammel kvinde, og handlingen skulle dermed være forårsaget af frygten for ikke at se børnene igen.<sup>429</sup>

At selvmord for bussaler kunne være en strategi, der var værd at overveje, kan både bunde i, at deres tilknytning til hjemlandet var meget stærk, og at de ikke havde nået at opbygge en større mængde nye tilknytninger som erstatning, men det kan naturligvis også hænge sammen med, at de havde den forfærdelige rejse over Atlanterhavet i så frisk erindring, at de i virkeligheden blot havde mistet lysten til at leve. Selvmord blandt slaver på slaveskibene var også noget, som forekom relativt ofte.<sup>430</sup>

Men samtidig er frygten for at miste sit barn væsentlig i flere af historierne. Selv om det er nærliggende at kombinere kildernes historier om tro på tilbagevenden til Afrika og forekomsten af selvmord, så er et fremherskende tema i forbindelse med flere andre konkrete selvmordshistorier, at selvmord i nogle tilfælde var noget, folk tyede til, når de relationer, de havde i Caribien, var truet. Kvinderne, der frygtede at miste deres børn, var netop ikke totalt uden relationer, men var allerede så småt i gang med at skabe sig en ny slægt. Desto voldsommere kan det naturligvis have virket, hvis dette spinkle livsfundament endnu en gang så ud til at skulle rives væk under fødderne på de i forvejen traumatiserede.<sup>431</sup>

Det modsiger ikke, at der også kunne være en sammenhæng med forestillingen om at vende tilbage til sin slægt i Afrika. Men det understreger, at de ofte få relationer, en person havde i det dansk-vestindiske samfund, var meget vigtige. De, der fik børn, begyndte således uafvidende den indsocialisering i slavesamfundet, der var en af forudsætningerne for at begynde en kreoliseringsproces. Dette kan i virkeligheden være en medvirkende forklaring på, hvorfor selvmord og ønsket om at komme hjem til Afrika oftest optræder i forbindelse med bussaler. De, der havde været i Caribien et stykke tid, var begyndt at danne nye relationer, og selv om de, som vi skal se nedenfor, måske nok formåede at opretholde den spirituelle forbindelse til hjemlandet, så var det traumatiske brud i nogen grad opblødt, fordi de var begyndt at have vigtige tilknytninger i deres nye omgivelser.

Dette berører noget meget centralt, som endnu en gang handler om det rum, der var mellem det at være afrikaner og det at høre til i Vestindien. I de forskellige afrikanske kosmologier var mennesket en del af slægten og var forbundet til den

---

429 Oldendorp I s. 656.

430 Rediker, 2007 s. 288 ff.; Smallwood, 2007 s. 145.

431 Betydningen af den førstefødte afspejler sig i historier om, at iboer følte sig knyttet til steder, hvor deres første barn var født. Mullin, 1992 s. 26.

– også ud over det jordiske liv.<sup>432</sup> Når afrikanere i Amerika begyndte at indgå nye slægtsmæssige bånd, først og fremmest ved at finde en partner og få børn, så er det også rimeligt at overveje, om tilknytningen til de børn rokkede ved synet på hjemmet i Afrika som den vigtigste tilknytning. Afrikanskfødte havde i Amerika naturligvis ringe mulighed for med det samme at indgå i større slægtskabsgrupper, hvilket formodentlig betød, at kernefamilien for dem oftere kom til at fremstå som mere central, end den ville have gjort hjemme i Afrika.<sup>433</sup> Og de begyndende initiativer til at skabe en ny slægt, eller måske snarere en ny gren af den slægt, en afrikaner kom fra, som det at få børn repræsenterer, kan tænkes at have været en handling, der kunne være med til at flytte fokus fra det tilbageskuende hen imod noget mere fremadskuende. Set under den synsvinkel kan man sige, at opkomsten af nye tilknytninger var de første begyndende skridt i kreoliseringen af en afrocaribiers tilknytningsmønster, et mønster, der hele tiden blev udvidet og bygget oven på. Efterhånden som man blev inddraget i et plantagefællesskab, et menighedsfællesskab og fandt etniske grupperinger, man kunne indgå i inden for det dansk-vestindiske samfund, samtidig med at man fandt en partner og fik børn, udvidedes mulighederne for at føle sig hjemme. Men, skal vi huske, selv om tilknytningen til hjemlandet og til en identitet, der henviste til Afrika således blev suppleret med nye relationer og muligheder, forsvandt de normalt ikke helt. Som bussal var det blot det eneste, man havde, hvis ikke man havde knyttet sig til andre under rejsen eller ved ankomsten, og derfor var der ikke alternative muligheder, hvilket kan have ført til dramatiske beslutninger.

Som nye tilknytninger opstod, fik de så stor betydning for afrocaribiere, at et brud i forhold til dem fik samme traumatiske status som tabet af hjemlandet og familien i Afrika. Brud med de tilknytninger, der var opstået i Dansk Vestindien, bliver i kilderne også beskrevet som så ødelæggende, at de kunne foranledige en afrocaribier til at begå selvmord, som det skete for en mand, der angiveligt i fortvivlelse over at skulle flyttes til en anden plantage hængte sig selv. Det nævnes ikke, hvorvidt han var afrikanskfødt, kun at han ikke var kristen.<sup>434</sup> En af de mest uværdige sider af slaveriet var jo, at en ejer kunne rykke mennesker op med rode, hvornår han ville. Det kan være, at mandens selvmord måske også skal kobles til en tanke om hellere at ville dø end at forlade sit hjem, som kan sammenlignes med fortvivlelse over at have mistet sit hjem i Afrika. Der er dog mange eksempler på, at afrocaribiere klarede flytning til andre plantager uden at begå selvmord, selv om det i mange tilfælde betød nye traumatiske brud med familie og andet netværk.<sup>435</sup>

432 Law, 1991 s. 109; Smallwood, 2007 s. 114 ff.; Thornton, 2002 s. 79; Sweet, 2003 s. 31 f.; s. 104.

433 Olwig, 1985 s. 77 f.

434 Oldendorp II s. 1053.

435 Dette fremgår blandt andet af Webers hjælperkatalog, som i flere tilfælde beskriver problemerne for ægtefolk, der levede adskilt: UA R15Ba27 nr. 11 'Die Helfer und Diener

I det konkrete tilfælde kan der derfor have ligget en tankegang bag, som mindede om det traume, der opstod, når afrocaribiere længtes hjem til Afrika. Måske havde hans reaktion kulturelt udgangspunkt i Afrika: som en forestilling om, at sjælen var bundet til jorden og slægten, således at han er et eksempel på overlevelse af de mere almene afrikanske kulturelle principper, som Olwig, Mintz og Price fokuserer på. At sådanne forestillinger om binding til jorden levede videre i Dansk Vestindien, vidner mange beskrivelser af begravelser om.

## Begravelser

Som slave havde man, som omtalt i kapitel 3, i princippet én tilknytning – til plantagen. Det var der, man hørte til, der man levede sit liv, og der man skulle opholde sig, medmindre ejeren gav tilladelse til noget andet. Hele ens sociale liv burde principielt foregå på ens egen plantage, i al fald hvis det stod til myndighederne, der flere gange forsøgte at regulere slavernes muligheder for mobilitet. Det afspejler sig for eksempel i reglementet for mesterknægten på Kompagniets plantage på Sankt Croix, der fastslog, at slaverne ikke måtte besøge eller modtage besøg fra andre plantager. Men ønsket om at regulere slavernes færden kom især til udtryk i perioder, hvor der var rygter om oprørsplaner eller havde været oprør. Sådanne situationer blev som regel fulgt af natlige udgangsforbud. Et eksempel var, da der på Sankt Croix i 1759 blev lækket planer om et oprør, som førte til strikse begrænsninger i bevægelsesfriheden, hvilket missionærerne opfattede som meget begrænsende for deres virke, da slaver så ikke kunne komme i forsamlingen.<sup>436</sup>

I praksis og under normale forhold så det noget anderledes ud, og mange afvigelser fandt sted. Slaver stiftede familie med slaver fra andre plantager eller med frie afrocaribiere, der som regel boede i byen. Slaver blev medlemmer af et kirkesamfund som for eksempel Brødremenigheden og fik derigennem et udvidet netværk, som strakte sig langt ud på den ø, de boede på, ja, helt til andre øer. Slaver blev flyttet til en anden ø, men opretholdt bånd til deres familie på den gamle ø, og nogle havde endda mulighed for, af og til, at besøge dem. De to hjælpere Heinrich og Anton fra Sankt Thomas havde for eksempel familie andre steder. Heinrich besøgte sin kone og børn på Sankt Jan hver anden eller tredje måned.

---

unter den Mohren ...', gengivet hos Oldendorp II s. 1647 ff. Historierne om problemer ved flytning mellem plantager eller mellem øer er talrige. Se for eksempel: Oldendorp II s. 759; s. 1385; s. 1508; s. 1577; s. 1765.

436 RA VILA, 3. Den Vestindiske Regering, Guvernementet på Sankt Croix, nr. 40 'Instruktionsprotokol 1723-1780' s. 355: 'Ordre hvorefter Mesterknægten ...' 17/5 1744. Oprøret på Sankt Croix: Oldendorp II s. 1527 ff. Myndighedernes forholdsregler i den forbindelse: s. 1532 f.; RA Håndskriftsamlingen: VII.D. nr. 2 'Species facti (...)'.



Anton besøgte sin kone på en anden plantage hver uge.<sup>437</sup> Men det var stadig på hjemplantagen, afrocaribierne hørte til, ifølge slavesamfundets lovgivning og logik.

Og det var ligeledes på deres egen plantage, de blev begravet, en handling, som symbolsk understregede dette tilhørsforhold. For hvor skulle det ellers være? Her satte slavesamfundet nogle ydre begrænsninger. Hvorfor oprette særlige kirkegårde til alle de hedenske slaver uden for deres egen sfære – plantagen? Der var eurocaribiske kirkegårde i byerne, men også mange europæere lod sig begrave på deres plantage, dels af praktiske årsager, da det helst ikke skulle tage for lang tid at få et lig i jorden i den caribiske varme, dels måske også på grund af honnette ambitioner, der fik plantagerne til at synes mere lig med godser efter europæisk forbillede, hvor slægtens tilknytning til den egne gravkirke eller begravelsesplads som oftest havde stor betydning.<sup>438</sup> Og der er ingen tvivl om, at det absolut også var på europæisk foranledning, at slaver blev begravet på plantagerne – der var ganske enkelt ikke andre steder at gøre af dem, når de døde, og plantageslaver kunne åbenbart ikke, som byboerne, begrave deres døde ved vandet – for manges vedkommende har der simpelthen været for langt.

Men samtidig er der en del beskrivelser, der tyder på, at tilknytningen til plantagen blev ekstra styrket gennem valget af, hvor på plantagen man gravede de døde slaver. Anton blev, efter han havde hængt sig, begravet lige ved siden af sit eget hus, hvilket tyder på, at selvmord ikke i alle situationer blev opfattet som mere tabuiseret, end at den afdøde godt kunne få en ordentlig begravelse. For det at blive begravet ved sit hus var en skik, der af Oldendorp blev beskrevet som almindeligt udbredt, selv om der ifølge ham på alle plantager var en særlig begravelsesplads til slaverne. Andetsteds beskrives det tilmed, at det var almindeligt, at afrocaribiere blev begravet inde i deres eget hus.<sup>439</sup>

At begrave de døde i nærheden af huset eller i gulvet var tydeligt afrikansk. I nogle afrikanske kulturer har man traditioner, hvor mennesker begravnes enten i deres hus eller i nærheden af det, fordi man, når man dør, ikke forsvinder fra verden, men derimod blot kan anses for at gå over i en anden dimension. Man bliver en af forfædrene, og er som sådan en lige så vigtig, hvis ikke på nogle områder vigtigere, del af familien, som da man var levende i fysisk forstand. Forfædrene er

---

437 Anton og Heinrich: UA R15Ba27 nr. 11 'Die Helfer und Diener unter den Mohren ...' s. 5 f. Eksempler på netværk ud over plantagen (der er utallige): Oldendorp II s. 973; s. 1004; s. 1351; s. 1648; s. 1728.

438 Sebro, 2002 s. 75.

439 'Dansk Vestindien for 250 år siden ...', 1981 s. 97; Oldendorp I s. 730. Oldendorp II s. 936 og (om Anton) s. 1230. Beskrivelsen s. 936 er taget fra dagbogen UA R15Bb6 nr. 1b 'Diarium der Brüder in St. Thomas vom 11te Juli bis 16te Sept. 1752' 22/8, som handler om, at Brødrene gerne vil begrave deres døde på deres egen plantage. Historien er komplet genfortalt på nær overvejselsen om, at det er almindeligt blandt sorte at begrave deres døde på plantagen – det er Oldendorps tilføjelse.

bindeleddet mellem de levende mennesker og den spirituelle dimension.<sup>440</sup> Det er også, som tidligere beskrevet, den tankegang, der lå bag forestillingen om, at man kom tilbage til Afrika, når man døde. Fordi slægten hørte til der, var det også der, man kom hen, når man blev optaget i forfædrenes rækker. Således blev den fysiske og den spirituelle dimension meget håndgribeligt bundet sammen.

Når afrocaribiere bevidst valgte at begrave deres døde tæt ved huset, var det utvivlsomt udtryk for denne tankegang. Den afdøde, forfaderen, skulle være tæt på de overlevende. Dermed blev begravelseskikken udtryk for en meget afrikansk tankegang, samtidig med at den paradoksalt nok kan siges at signalere et kreoliseringskridt. For når den første afrocaribier blev begravet ved sit slavehus, blev slægtens opholdssted flyttet fra Afrika til Caribien, og omdrejningspunktet for menneskets plads i kosmologien blev dermed også forflyttet. Begravelsesritualerne er altså et udtryk for den videreførelse af afrikanske kulturelle principper, som forskere fra kreoliseringskolen fokuserer på. Folk formåede i høj grad at opretholde kulturelle træk, som de kendte dem fra Afrika, men samtidig kunne de ikke undgå at reformulere disse, så de passede til den nye situation, de ufrivilligt befandt sig i.

Begravelsesritualerne signalerer dermed en situation, hvor afrocaribiere efterhånden opbyggede strategier for, hvordan de kunne håndtere tabet af deres oprindelige liv ved at integrere den nye verden med de kosmologiske forestillinger, de bragte med sig. Således var praksis på mange områder en del af overgangen fra at være afrikaner til at være kreoler. Men det betød ikke nødvendigvis, at man helt glemte den konkrete forbindelse til dem derhjemme. Selv om nogle blev så traumatiseret, at selvmord blev eneste udvej, så håndterede andre situationen ved at holde fast i forbindelsen til det tabte hjemland og den tabte familie ved hjælp af et metafysisk bånd, der rakte tilbage til Afrika. Dette kan også ses som en del af det større system af tanker og handlinger, der var med til at understøtte afrikanernes holden fast i deres tilknytning til de grupper, mennesker og steder, de havde efterladt dér. Det er Madlena et glimrende eksempel på.

## Individuel religiøsitet – at opretholde det spirituelle bånd

Som beskrevet i kapitel 2 var der i Dansk Vestindien et aktivt religiøst liv med rod i Afrika, som kan tænkes at have været med til at styrke den etniske bevidsthed, fordi det var et af de områder, hvor mennesker med fælles kosmologi kunne mø-

<sup>440</sup> Brown, 2008 s. 46; s. 246 f.; Parrinder, 1954 s. 57 ff. Eksempler herpå berettes der også i Oldendorps etnografiske undersøgelse: Oldendorp I s. 429.

des og holde fast i traditionerne. Religionen må derfor anses som stærkt forbundet til de etniske identifikationer. Men religionen var også mere end det, den var en måde at holde fast i den direkte kontakt til det tabte hjemland i form af kontakten til forfædre og til små personlige guder, som ikke var afhængig af den levende del af slægtens fysiske tilstedeværelse. Og det er endnu et eksempel på, at det metafysiske rum, som afrocaribiere opfattede som en del af den verden, de levede i, strakte sig ud over de caribiske øers fysiske afgrænsning og tilbage til det Afrika, de havde mistet. Ved missionærernes første møde med Madlena i 1736 får man et meget detaljeret indblik i, hvordan en afrikanskfødt kvinde mange år efter sin ankomst til kolonien kunne holde en spirituel kontakt ved lige:

En særlig glæde og forundring gav en allerede bedaget negerinde fra Guinea dem, ved navn Marotta, en papaa,<sup>441</sup> Mingos mor, som var blevet frigivet af sin herre. Hun havde for en hedning en utrolig stor tro på Gud og en meget barnlig tiltro til ham. (...) Før hun om morgenen tager lidt at spise, falder hun på knæ, bøjer sit ansigt til jorden og beder. Når hun vil sove, gør hun det samme og har en stor og ualmindelig ærbødighed over for Gud. Hun sagde, at hun havde lært denne vane fra sine forældre, og at også andre i hendes land tjente Herren på denne måde. Men folkene i Guinea, som boede ved havet, og som havde kontakt med de blanke, kendte intet dertil. (...) Hun havde været syg i tre uger og følte sig endnu ganske svag af koldfeber. Vi spurgte hende, om hun ikke brugte medicin eller havde brug for noget? 'Åh nej,' sagde hun, 'Herren har slået mig ned, og han vil få mig op igen. Gud ville straffe mig, så det ville blive endnu værre med mig, hvis jeg tog imod medicin fra de blanke.' For det havde hun tydeligt set hos andre. Hvis hun derimod vendte sig mod Gud, ville han gøre hende rask til rette tid, hvis det var nødvendigt (...) Hun fortalte os derpå, hvad hun gjorde med sine ofre. For når hun får fat i nye afgrøder, lige meget hvilke, så spiser hun ikke deraf, førend hun har taget noget deraf og brændt det til Herren. Så falder hun på knæ og takker af hjertet Herren, som har givet hende helse til at plante afgrøder, og som også har sparet hendes liv, så hun kan nyde dem – og således bruger hun afgrøderne.<sup>442</sup>

Det fremgår meget tydeligt heraf, at Marottas tilbedelse af Gud, hvilken gud det så end er, er noget, hun har med sig fra sin familie i Afrika, og at de af hendes eget folk, der i Afrika havde forbindelse med europæerne, efter hendes mening ikke ærede Gud ordentligt. Der må altså formodentlig være tale om et religiøst ritual, der havde til formål at opretholde forholdet til en guddom i det popoiske religiøse system. Vi har tidligere set, at Madlena i sit brev til Sophie Magdalene kaldte 'Gud' for Mahu på sit eget sprog, hvilket svarer til den kvindelige del af skaberguden Mawu-Liisa. Sammen med hendes etnicitetsbetegnelse i brevet og i

441 Som tidligere nævnt er nationsangivelsen Oldendorps tillæg.

442 Jeg har oversat fra Oldendorp II s. 172, fordi historien i arkivmaterialet er mere spredt. Men Oldendorps tekst gengiver, som i de fleste andre tilfælde, oplysningerne tro. Forlægget findes i UA R15Ba17 nr. 23 'Extract aus Spangenberg's Diario' s. 4; nr. 24 'Nachricht von einigen in St. Thomas erweckten Negern ...' s. 4.

kirkebogen har det placeret hende sikkert i den større gbe-kulturkreds, og formodentlig, som tidligere diskuteret, i et af kongerigerne Store eller Lille Popo. Og således er der al mulig grund til at formode, at det er i den kultur og religion, vi skal finde den religiøse ramme for hendes tilbedelse.

Selv om missionærene mente, hun var meget gudfrygtig, så fremgår det også, at de godt vidste, at hun ikke var kristen. For dem var hun derfor et eksempel på, at man godt kunne have kristne kvaliteter, selv om man ikke var kristen af navn. Hendes afstandtagen fra de popoer, som havde med de kristne europæere at gøre, viser yderligere, at det ikke var den tradition, hun levede i. Sensbach mener, at hendes handlinger, hvor hun bøjer sig mod jorden i bøn, kunne tyde på, at hun muligvis var muslim. Det er naturligvis ikke en umulighed. Islam var og er stærkt til stede i mange dele af Vestafrika, men de forskellige kulturelle og religiøse tegn i hendes handlinger, der peger i retning af den for hende mere nærliggende gbe-kultur, taler imod det. Ligeledes må det anses for sandsynligt, at missionærene ville have bemærket det, hvis hun havde været muslim. Oldendorp omtaler, at der var muslimer blandt slaverne, og det er væsentlige træk fælles mellem kristendommen og islam, som jeg tror, missionærene i givet fald ville have kommenteret.<sup>443</sup> På den anden side fremgår det jo af hendes beskrivelse, at hun ikke bor lige ved kysten, hvilket fremstår som noget modstridende i forhold til det øvrige, vi ved om hende. Hvis hun boede langt inde i landet ved sin tilfangetagelse, kunne der være større chance for, at hun var muslim. At Gud flere gange i beskrivelsen omtales som 'Herren', afspejler derimod formodentlig ikke andet end missionærernes omskrivning af hendes ord. Så jeg anser det trods de noget modstridende tegn for mest sandsynligt, at hun holdt fast i religiøse ritualer knyttet specifikt til hendes popokultur.

For at den følgende argumentation skal give mening, er det dog vigtigt at prøve at fastslå, hvilket religiøst univers Madlenas handlinger mere specifikt hørte til i. Af de forskellige statsdannelser i gbe-området er Store Popo en af dem, der er skrevet mindst om, og det er derfor ikke muligt at fokusere specifikt på religion inden for denne stat. De forskellige stater og folk i gbe-området var, som tidligere beskrevet, i det 17. og 18. århundrede meget kulturelt integrerede (i høj grad også med stater og folk i yoruba-området), og også religiøst set relativt homogent, forstået på den måde, at der var mange fællestræk, og at de spirituelle verdensbilleder var meget ensartede. Selv om der var lokale variationer, blandt andet i forhold til, hvilke guddomme der havde størst betydning, er den bedste mulighed for at forstå det verdensbillede, Madlena levendegjorde i sine handlinger, derfor trods alle forbehold at se på samtidige beskrivelser af religion i det større gbe-område.<sup>444</sup>

443 Sensbach, 2005 s. 60; Oldendorp I s. 373 ff.; Clarke, 1982 s. 77 ff. Muslimske slaver fremstår i Amerika i de fleste tilfælde som kommende fra Senegambia (jf. Oldendorp citeret i denne note): Sweet, 2003 s. 89 ff.; Hall, 2005 s. 36; Hall, 1985 s. 388 ff.; Gomez, 1998 s. 48; s. 59 ff.

444 Law, 1991 s. 105 ff.; Barnes og Ben-Amos, 1989 s. 49 ff.

Problemet med de samtidige kilder, der kan belyse dette spørgsmål, er, at de er skrevet af europæiske rejsende, og at beskrivelserne af religion er ret sporadiske og sikkert ikke dækker alle aspekter. Historikeren Robin Law har skrevet en syntese om Slavekystens religion (altså gbe-området), som primært er baseret på samtidige kilder, hvilket er sjældent set.<sup>445</sup> Han supplerer dog i nogle få tilfælde med nyere etnografisk materiale, men det fremgår altid tydeligt, hvilke konklusioner der bygger på sådant. Det er en stor styrke, fordi et af problemerne med at arbejde med afrikansk religion i historisk perspektiv er, at det er svært at undgå tilbageslutninger, fordi kildegrundlaget er så tyndt, og fordi det kan være svært at finde litteratur, som behandler emnet i historisk perspektiv.

Et af de hovedtemaer, Law ser i beskrivelserne af religionen på Slavekysten i det 17. og begyndelsen af det 18. århundrede, er dens private karakter. Hver person havde sin egen gud eller *vodun*, bogstaveligt talt som en figur i hjemmet, der var genstand for tilbedelse. Desværre beskriver de samtidige kilder ikke, hvordan tilbedelsen foregik. Men at mennesker skulle handle aktivt for at sikre sig gudens velvilje, passer godt med beskrivelsen af Madlenas ofringer, som også foregik i privat regi. Tilbedelsen af en gud dag og aften kunne være henvendt til en sådan personlig *vodun*. Men det kunne også være en måde at holde sig på god fod med forfædrene, der ikke blev tilbedt individuelt, men som blev tilbedt som 'slægtten'.<sup>446</sup> Også Abraham, Annas bror, beskrev jo lignende ritualer, hvor mennesker fra Afrika ofrede mad for at bevare deres helse.<sup>447</sup> Oldendorps etnografiske afsnit indeholder ligeledes beskrivelser af mennesker, der ofrede mad eller efterlevede religiøse regler i forbindelse med måltider, som denne kassentikvinde, der havde strenge ritualer omkring tilberedelse af kød:

Hun overholdt stadig nogle skikke fra Guinea i forbindelse med at spise. Hun spiste slet ikke frisk kød, heller ikke æg, og brugte end ikke en ske, som var blevet brugt til at røre i frisk kød. I hendes land er det sædvane, at de løsner kødet, som de vil spise, fra knoglerne, brænder knoglerne og hænger kødet op over disse, så det bliver røget. Således må de spise det, ellers ikke. Da denne negerinde sjældent har lejlighed til at tilberede kødet sådan, så spiser hun næsten ikke noget deraf; og når det sker, intet andet end fårekød.<sup>448</sup>

Madlena havde altså et aktivt religiøst liv, da hun mødte missionærerne, og det gik ud på at opretholde en spirituel balance ved at ofre mad til i hvert fald én guddom, eller til at holde kontakten med forfædrene. Måske havde hun i Caribien skabt eller fået andre til at skabe en genstand, der var det rituelle centrum for

445 Law, 1991 s. 105 ff.

446 Law, 1991 s. 105; s. 107.

447 UA R15Ba2b nr. 2: 'Diarium von Leonhard Dober 16/4 1733-6/2 1734' s. 4: 1/5 1734; Oldendorp II s. 65.

448 Oldendorp I s. 407. Om ofringer: Oldendorp II s. 405; s. 435.

hendes tilbedelse – en vodun, eller et symbol på slægten, der ifølge Law nok ville have været en kurv eller en potte med jord. I så fald ville hun have formået at flytte noget af hjemlandet og den spiritualitet, der var knyttet til hendes oprindelse, med sig. Men først og fremmest placerede hun sig ved sine handlinger og forestillingerne, der må have ligget bag, i en tradition, der opretholdt hendes metafysiske bånd til det tabte hjemland. Dette forhold levede i bedste velgående i hendes dansk-vestindiske liv, og hun beskrev det selv som en videreførelse af traditioner, hun var vokset op med.

Madlenas historie er et eksempel på, hvordan afrocaribiere formåede at bevare båndet til deres afrikanske baggrund, og den viser, at det var muligt at bevare en forestilling om, at den transatlantiske rejse ikke var et ultimativt brud.<sup>449</sup> Men selv om Madlena, eller Marotta, som hun jo hed, før hun blev døbt, således holdt fast i sine oprindelige traditioner, var hun også udsat for nye påvirkninger fra alle hold. Når hun alligevel holdt fast i afrikanske traditioner, understreger det, at det dansk-vestindiske slavesamfund trods alt gav afrocaribiere visse muligheder for at holde ved nogle traditioner, også selv om slaverne, som det her er beskrevet, både knyttede sig til plantagefællesskaber og til de nye mennesker, de mødte i forskellige andre sammenhænge. De etniske identiteters overlevelseskraft er en del af det samme billede og kan ses i sammenhæng med mulighederne for at bevare båndet til hjemlandet og slægten i Afrika.

## Brødremenigheden og afrikansk religiøsitet

Et stort spørgsmål vokser frem af disse konklusioner: Hvordan kan det være, at det var muligt at få plads til at udleve sin afrikanske tilknytning – også for dem, der var medlemmer af Brødremenigheden, der, som vi hele tiden skal huske, udgør de fleste af de personer, der er omtalt i denne undersøgelse? Som fremhævet i indledningen, var det et væsentligt element i Brødremenighedens missionsstrategi at lære de kulturer og religioner, de havde med at gøre, at kende, hvilket kan forklare en del af beskrivelserne af etnicitet og kulturel praksis i kilderne. Men de mange tegn på, at afrocaribiere selv var drivende i forhold til at tillægge deres baggrund betydninger, og de mange tegn på, at denne baggrund påvirkede deres praktiske liv, også efter at de var blevet kristne, kan ikke blot forklares med det. Et af grundlagene for videreførelsen af afrikanske identiteter og praksis var faktisk, at Brødremenigheden til en vis grad accepterede det som en del af deres proselytters liv.

---

449 Johnson, 2002 s. 153; Mullin, 1992 s. 72 f.

På nogle punkter var det en bevidst accept – som for eksempel, når missionærerne understøttede afrikanske etniske identiteter ved at registrere dem. På andre punkter var der tale om, at missionærerne åbnede for en vis integration af afrikanske religiøse praksisser inden for menigheden, selv om det i virkeligheden var i modstrid med missionens mål. At afrocaribiere således havde mulighed for i nogen grad at integrere kulturel praksis knyttet til deres oprindelse, kan også være med til at forklare, hvorfor de etniske identiteter overlevede – fordi der, som tidligere omtalt, var en sammenhæng mellem kulturel praksis og etnisk identitet.

Traditionen for at ofre mad hos Madlena må altså ses som del af en ikke-kristen, afrikansk religiøs tradition, og det ville derfor være naturligt, at missionærerne anså de traditioner som noget, der skulle ophøre, når Madlena blev kristen. Og helt rigtigt beskrev de senere i 1736, hvordan hun hurtigt blev vakt og afstod fra de ofre, hun hidtil havde udført – eller næsten afstod:

Da hun nu var nået til den levende erkendelse af Jesus Kristus og hans fuldgyldige sonoffer, så afstod hun helt fra slagte- og brandofrene, som hun årligt havde bragt på Guds høje festdage. Og da slagtede hun kun et lam, tilberedte det, indbød nogle til at spise og forbandt sig derved med dem om at lade bønnen ryge og sådan ofre en sød og liflig duft til Herren.<sup>450</sup>

Hun formåede altså i realiteten at videreføre nogle af de traditioner, hun havde haft, før hun blev vakt – men på en måde, så missionærerne opfattede det som et led i hendes kristne fromhed. Jeg tror ikke, der er nogen grund til at betvivle Madlenas oprigtige kristentro, men derimod er der god grund til at overveje, om der bag hendes fortsatte ofringer måske lå den tanke, at hun tillige fortsatte med at fastholde en vis forbindelse til spirituelle kræfter, hun havde med fra Afrika.

Det er meget usædvanligt at se missionærerne beskrive ritualer udført af vakte, som så tydeligt har rod i afrikansk religion, uden at de fordømmer dem. Kunne det betyde, at Madlena var i en unik situation og som den eneste fik lov til at inkorporere elementer af afrikansk religiøs tankegang i sit kristne liv? Helt sådan forholdt det sig faktisk ikke. For når man ser mere indgående på de forskellige beskrivelser af missionærenes møder med afrocaribiere, viser der sig flere situationer, hvor man kan få mistanke om, at der bag handlinger og trosforestillinger lå afrikanske tankegange, som ikke var helt så udslettede, som missionærerne sikkert troede. Det var situationer, hvor afrikanske traditioner mindede om forhold, som også var acceptable i Brødremenigheden. Det vil sige, at der var forhold, hvor de to traditioner havde fællestræk, som gjorde, at gamle forestillinger ubemærket kunne føres med ind i det nye kristne liv.

Det mest markante område i den sammenhæng er troen på visioner og tegn, som spiller en stor rolle i mange vækkelseshistorier samt i situationer, hvor fra-

---

450 Oversat fra Oldendorp II s. 203; UA R15Ba2b nr. 7 'Diarium, Friedrich Martin' 17/9 1736.

faldne fandt tilbage til den kristne vej. Der var drømme, hvor afrocaribiere drømte, at de var et sted, hvor de fik tildelt nåden eller blev vejledt i, hvilken vej de skulle gå for at opnå den, som for eksempel Paulus fra plantagen Perlen, der ikke var forblevet Frelseren tro, men som:

(...) på grund af sin opførsel, som ikke var Evangeliet til ære, var Brødrene til stor be-  
drøvelse. I november det forrige år, da han en gang gik sin utro vej om natten, viste sig  
et åndeansigt for ham tre gange efter hinanden, da han var på vej hjem, og han blev så  
forskrækket og oprevet, at han hverken kunne leve eller dø. Så tænkte han over, hvad  
han havde mistet, og hvor usalig han havde gjort sig i kraft af sin utroskab.<sup>451</sup>

Andre så i deres drømme Frelseren, som fortalte dem, at for at komme med ham  
måtte de have den sande tro og være rigtig vakte. En sådan vækkelse var et cen-  
tralt element i Brødremenighedens kristendom, og også europæiske herrnhutere  
så Frelseren i drømme og lod sig lede af ham ind på den rette vej.<sup>452</sup> Der var også  
afrocaribiere, der tolkede hændelser i deres vågne liv som tegn, som for eksempel  
kvinden, hvem den kvindelige missionær Ohneberg spurgte om hun havde mad  
nok, hvortil hun svarede:

Åh ja, min Far deroppe sørger også på den måde i høj grad for mig. I går havde jeg  
intet. Da anførte han et sted for mig i mine tanker, hvor jeg skulle gå hen, og der ville  
jeg finde krabber. Jeg gik og fandt mange krabber.<sup>453</sup>

Det er et meget håndgribeligt gudsforhold, der afspejler sig i de pågælden-  
de historier, hvor der er en direkte kommunikation med Gud eller Frelseren.  
Missionærerne accepterede i høj grad historierne og troede også selv på, at der  
kunne blande sig åbenbaringer ind i tegn og drømme, og at Frelseren var tydeligt  
tilstedeværende i situationer, hvor man havde brug for ham, som da missionæren  
Christian Gottlieb Israel reddede sig i et skibbrud. Men selv om de selv havde et  
meget konkret gudsforhold, var de dog indimellem lidt på vagt over for, om afro-  
caribierne tillagde drømmene *for* stor betydning, måske fordi de fornemmede, at  
en sådan tilgang udsprang af noget afrikansk.<sup>454</sup>

Det konkrete forhold til de spirituelle kræfter var centralt i de forskellige afri-  
kanske religiøse verdensbilleder, som også Madlenas ofringer og forestillinger om

451 Oldendorp II s. 1224. Denne historie er den eneste, som jeg har søgt efter, men som det ikke  
er lykkedes mig at finde i arkivalierne, hvor der ikke er mangler i rækkerne. Ifølge Oldendorp  
døde Paulus i 1756 og oplevede det beskrevne i november året før. Hans død er beskrevet  
den 11/1 1756, men jeg har i dagbogen for november og december 1755 ikke kunnet finde  
historien. UA R15Ba6 nr. 2 'Diarium St. Thomas' 1/11 1755 til 11/1 1756. Beslægtede  
historier: *ibid.* s. 1146; s. 1346; s. 1700. Se også Sensbach, 2005 s. 87.

452 Oldendorp II s. 1455. Om spirituel genfødsel, visioner og drømme hos europæere: Rohrer,  
2007, særligt s. 100 f.

453 Oldendorp II s. 979. Beslægtede historier: *ibid.* s. 1143; s. 1597.

454 Israel: Oldendorp II s. 421. Tegn og drømme: Oldendorp II s. 1700; s. 1791.



Guds indflydelse på sundhed og sygdom afspejlede. Flere forskere har behandlet dette aspekt af mødet mellem kristendom og afrikanske religiøse verdensbilleder, i såvel katolsk som protestantisk kontekst. Både Mechal Sobel og Thornton har pointeret, at det var et af de områder, hvor de forskellige traditioner kunne mødes. Sobel skriver om, hvordan det var en af brobyggerne mellem protestanter og indianere og afroamerikanere i Nordamerika i tidlig moderne tid. Thornton har beskrevet betydningen af drømme og visioner i (den katolske) kristning af Kongoriget i det 17. århundrede.<sup>455</sup> Det var altså ikke en unik situation i Dansk Vestindien, men et af de områder, hvor afroamerikanere mange steder havde lejlighed til at medbringe noget af deres gamle selv i den herrnhutiske kristendom.

Også i forhold til begravelsesritualer kunne afrocaribiere og europæiske herrnhutere mødes. I hvert fald blev der gerne våget ved afdøde, både ved afrocaribiere og europæere, og det var en skik, mange afrocaribiere formodentlig kendte fra deres afrikanske baggrund, men som også var brugt i Brødremenigheden.<sup>456</sup> Også Brødremenighedens tradition med at mindes årets afdøde i forbindelse med påskefesten må have været umiddelbart genkendelig for mange afrocaribiere, da mindefester også var udbredte i Afrika. Påskemorgen gik menigheden i procession til gudsageren og mindedes der årets afdøde. Indtil 1759 var denne tradition dog forbeholdt de europæiske menighedsmedlemmer, men herefter fik også afrocaribiere lov til at gå med og blev således symbolsk mere ligeværdige medlemmer af menigheden.<sup>457</sup>

Et andet område, hvor barriererne hos missionærerne ikke altid var så høje, var de situationer, hvor afrocaribiere udtrykte trosforestillinger, der byggede på et gerningsbaseret udvekslingsforhold mellem gud og menneske, og som af missionærerne i nogle tilfælde blev opfattet som gammeltestamentlige. Der var dermed en vis åbning, selv om missionærerne grundlæggende var noget skeptiske over for afrocaribiere, der troede, at handlinger kunne opveje et synderhjerter. At de sommetider tog direkte afstand, ser man også flere steder. Nogle afrocaribiere, der var blevet forfulgt på deres plantage og derfor ikke havde kunnet komme i forsamlingerne, tilbød for eksempel gaver til missionærerne som kompensation. Men gaverne blev afslået med en bemærkning om, at det kun er hjertets omvendelse, der kan frelse.<sup>458</sup> Oldendorp beskrev derimod problemet i generelle vendinger med

455 Sobel, 1997 s. 176 ff.; Thornton, 2002 s. 87. Se også Mullin, 1992 s. 180; Sweet, 2003 s. 98; s. 109. Om visioner og drømme i europæisk pietistisk tradition: Albrecht, 2009 s. 77.

456 Oldendorp I s. 731; Oldendorp II s. 1120; s. 1227; s. 1442; Sensbach, 2005 s. 194. Om vågenætter i nordeuropæisk tradition: Kragh, 2004 s. 39; Hagberg, 1937 s. 239 ff.

457 Om mindefesten ved påske, se Oldendorp hvert år: for eksempel Oldendorp II s. 1005; s. 1210; s. 1432. Om mindefester: Brown, 2008 s. 40 Parrinder, 1954 s. 99. Genbegravelser af en afdøds hoved i Ouidah: Law, 1991 s. 107.

458 Oldendorp II s. 380.

ordene: 'Mange af de gamle, som i øvrigt var kærlige og tro sjæle, havde rødder i en subtil gammeltestamentlig gerningsretfærdighed'.<sup>459</sup>

Missionærene var altså på vagt over for afrocaribiere, der troede, at de kunne opnå frelsen ved hjælp af handlinger. Den samme forbeholdenhed over for en udvekslingstanke eller gerningsretfærdighed findes imidlertid ikke i de situationer, hvor afrocaribieren lovede at afskrive handlinger eller livsstil, som missionærene gerne ville have udryddet. Det gjaldt for eksempel en syg afrocaribier, som lovede at afstå fra at have mange kvinder (underforstået for at blive rask igen).<sup>460</sup>

Der er altså flere historier, hvor en udvekslingstankegang og et konkret gudsforhold skinner igennem, uden at missionærene tog afstand fra eller modsagde forestillingerne. Kun skinner måske indimellem den indstilling til de afrocaribiere, der fortæller sådanne historier, igennem, at de blev anset som lidt naive eller barnlige, som for eksempel da nogle afrocaribiere troede, at det ikke ville regne, hvis ikke de hørte efter, hvad missionærene sagde.<sup>461</sup> Men forestillingerne blev ikke opfattet som meget farlige – formodentlig fordi missionærene ikke helt forstod, i hvor høj grad de var knyttet til afrikanske religiøse verdensbilleder.

Hvis blot afrocaribierne i øvrigt levede et godt, usyndigt liv og formåede at overbevise missionærene om deres oprigtige tro, var det altså sommetider muligt at inddrage afrikanske religiøse forestillinger og praksisser i det kristne liv, uden at det blev set som alvorlige forseelser. At de forskellige situationer blev fortolket forskelligt, kan forklares med det helhedsbillede, som missionærene arbejdede med. Madlena blev for eksempel på så mange fronter opfattet som god, kristen, rettroende og overbevisende, at der aldrig var nogen tvivl om hendes rettroenhed.

Andre havde det mindre let. Anna, Johann Abrahams og Antons søster, var for eksempel lang tid om at blive accepteret som kristen af missionærene, fordi hun ikke havde den rette indstilling og var for 'hedensk' i sin måde at leve og tænke på. Hun blev i lang tid fremhævet som en besværlig proselyt, selv om hun til sidst blev døbt og endte med at blive begravet på missionærenes egen gudsager på grund af sin status som 'første frugt'. Men kilderne beskriver aldrig konkret, hvad det var, hun gjorde galt. Det synes blot, som om hun ikke helt formåede at overbevise missionærene om sin rettroenhed.<sup>462</sup> Ligeledes var konteksten i forhold til de forskellige situationer, hvor afrikanske tankegange skinnede igennem, forskelligartede, og man kan heller ikke udelukke, at de situationer, hvor kristen-

459 Oldendorp II s. 435. Se også advarsler om, at omvendelser af frygt ikke virker: *ibid.* s. 1141.

460 Oldendorp II s. 253.

461 Oldendorp II s. 125.

462 UA R15Ba1-III nr. 4 s. 3; R15Ba2b nr. 2 'Diarium von Leonhard Dober 16/4 1733-6/2 1734' 19/4, 21/4, 14/7 1734; nr. 3a 'Diarium, Tobias Leupold 11/7-14/9 1734' 25/7 1734; R15Ba17 nr. 14: Brev fra Spangenberg 3/8 1734; R15Ba18 nr. 2 'Von der außere u innere Beschaffenheit der Mission der Brüder unter den Negern in St. Thomas, Crux u Jan 1768' s. 3; Oldendorp II s. 53; s. 61; s. 68; s. 166; s. 181; s. 215; s. 302; s. 483; s. 1350 f.

dommen antog en synkretistisk karakter og blev iblandet afrikanske elementer, uden at missionærerne reagerede på det, var de situationer, hvor missionærerne ikke helt kunne gennemskue visse tankeganges afrikanske oprindelse.

Det er klart, at de her fremholdte situationer er beskrevet ud fra en særlig synsvinkel. Jeg har valgt at tolke dem i et for den mulige overlevelse af afrikanske tankegange positivt lys. Hvis man havde set anderledes på det, kunne man have lagt den vinkel ned over kilderne, at det kun var muligt at videreføre afrikanske traditioner, når missionærerne sanktionerede det, og man kunne så have understreget det ulige magtforhold endnu en gang. Men når jeg har valgt at lægge vægt på, at der her var en mulighed for videreførelse af gamle traditioner, er det, fordi det trods alt må have åbnet for tilstedeværelsen af en følelse af kontinuitet, at afrocaribiernes religiøsitet blev taget alvorligt og ikke kun dikteret ovenfra. Det er et af de punkter, hvor afrocaribiere selv havde noget at tilføre det religiøse liv og dermed var med til at skabe den kristendom, de var en del af. Kristendommen blev således også udsat for en kreoliseringsproces.

Men det er klart, at de små muligheder, der fremgår af disse eksempler, skal holdes op imod den generelle kontekst af kontrol og missionærernes autoritet. Den vigtige pointe er her, at billedet af, hvor nemt eller svært det var at føre noget af sit gamle jeg og sit gamle liv med ind i det kristne liv, ikke er entydigt, men dels handlede om, hvilke elementer det drejede sig om, dels om, hvilken person man var, og hvilken status man havde i menigheden og i missionærernes øjne. Selv om der var regler og på mange måder var meget klare linjer, så var der i praksis en vis elasticitet i fortolkningen af de religiøse udtryk, der kom fra afrocaribiere.

## Konklusion

I dette kapitel har jeg argumenteret for, at ikke blot etniske netværk dannet i Caribien, menigheds- og plantagenetværk var væsentlige sociale rum for afrocaribiere, men at også et mentalt rum, der rakte tilbage til deres hjemland og slægt og familie i hjemlandet, var en meget konkret del af den verden, afrocaribiere befandt sig i og relaterede sig til. Dermed har jeg præsenteret endnu en underbyggende forklaring på, hvordan det kunne lade sig gøre, at afrocaribiere blev ved med at holde fast i identiteter, som for dem henviste til deres afrikanske hjemland, fordi det sted var en konkret del af deres sociale sfære.

Jeg har yderligere vist, at tilknytningen kunne opretholdes ikke blot mentalt, men også i praksis, også for kristne afrocaribiere, fordi missionærerne ikke alene gav plads til afrikansk-definerede etniske identiteter inden for menigheden, men også for visse ritualer og religiøse tankegange med rod i Afrika. De repræsente-

rede en mulighed for afrocaribierne for kontinuerligt at holde fast i båndet til dette tabte hjemland. For afrocaribierne var navigationen imellem de forskellige tilknytninger altså også til en vis grad understøttet af Brødremenighedens missionærer.

I forbindelse med gennemgangen af, at der for afrocaribiere var muligheder, om end begrænsede muligheder, for at medbringe afrikanske kulturelle og religiøse træk i deres nye kristne liv, har jeg ønsket at vise, at selv om menigheden og kristendommen var ekstremt kreoliserende faktorer, så udslettede de hverken erindringerne om proselytternes tidligere liv eller kappede alle forbindelser til det, der var før kristendommen. Kristendommen i den herrnhutiske version var således ikke et helt skarpt skel i forhold til den afrikanske baggrund, men en barriere, som i nogle tilfælde kunne oplødes og nedbrydes. Mulighederne for at bringe afrikanske religiøse praksisser med ind i det kristne liv understøtter billedet af, at kristne afrocaribiere i nogle tilfælde formåede at opretholde det spirituelle bånd til deres tabte hjemland og deres tabte slægt. Dermed suppleres billedet af de etniske tilhørsfølelser, som der er redegjort for i tidligere kapitler.



# ‘Damma, Marotta, Madlena’ – brydningsfeltet mellem afrikaner og kreol

‘Op naam van Over Tweehondert en Vyftig Negers Vrouwen, die den Heere Jesue bemionen, geschrewen doc Marotta nú Madlena van Poppo uyt Africa’.<sup>463</sup> Således slutter den hollandsk-kreolske version af Madlenas brev. Gbe-versionen slutter: ‘Menzú Gronú en ho mea Poppo! Damma’.<sup>464</sup> Det er ikke to afslutninger, der minder meget om hinanden – det eneste ord, der ser ud til at have en sammenhæng, er ‘Popo’. En hel sammenligning af de to versioner af brevet viser, at man kun finder 4 ord, der umiddelbart kan identificeres i begge tekster: *Mau*, *Tome* (*Thomas*), *Neacadda* (*Meacadda*) og *Poppo*. Mau, eller Mawu, er som tidligere beskrevet en guddom, som var udbredt i det gbe-sprogede område. Tome/Thomas refererer til St. Thomas, og Popo var altså det sted i Afrika, som Madlena kom fra. Neacadda ser ud til at have haft en betydning i stil med ‘store dronning’, fordi det står således oversat i overskriften til brevet. De ord, der ligner hinanden, optræder nogenlunde på samme sted i de to tekster, og kan således være med til at sandsynliggøre at der er tale om to versioner af samme brev.

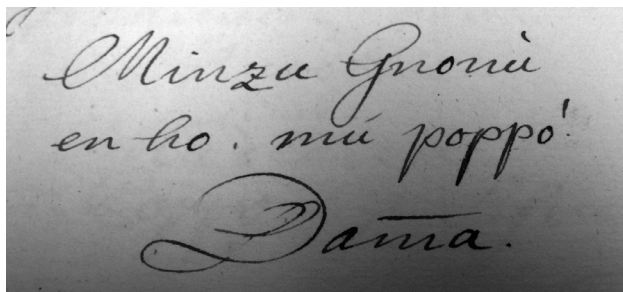
Men man finder hverken signaturerne Marotta eller Madlena i gbe-teksten, eller ordet Damma, der synes at være gbe-tekstens underskrift, i den kreolske version. Umiddelbart burde et navn ellers være genkendeligt selv på forskellige sprog, også selv om man tager grammatiske variationer i betragtning, som man ser med navnet Thomas/Tome. Damma kan selv med god vilje ikke siges at ligne hverken Marotta eller Madlena. En kættersk tanke kunne derfor være, at når ikke en gang brevskriverens navn ifølge den kreolske version optræder på gbe, kunne det være et udtryk for, at teksterne faktisk ikke er så direkte relateret, som påskriften på papiret ‘oversættelse til kreolsk’ ellers indikerer, og som jeg i kapitel 1 har argumenteret for, at de er.

Kirkebogen som findes i Herrnhut, det vil sige den version af bogen, der ikke indeholder etniske betegnelser, men som lader til at være ført nogenlunde lø-

463 På vegne af to hundrede og halvtreds negerkvinder, som elsker Herren Jesus, skrevet af Marotta, nu Madlena af Popo fra Afrika.

464 UA R15Ba3 nr. 61 ‘Schreiben von 250 Negeren an der Königin’ s. 3-4.

bende, giver imidlertid en løsning på problemet, og indikerer at de to versioner af brevet ikke kun repræsenterer en sproglig, men også en kulturel oversættelse, der afspejler forskellige sider af Madlenas identitet. Her fremgår det, at Madlenas navn før dåben var 'Marotta Damma'.<sup>465</sup> Hvis kirkebogen havde været den eneste kilde, kunne man have troet, at Damma var et efternavn. Nogle afrocaribiere havde dobbeltnavne, som for eksempel Johann Abraham, Anna Maria og Susanna Christina, og det ene af navnene var i mange tilfælde det navn, de også havde haft inden dåben, men kun når førdåbsnavnet var et kristent navn.<sup>466</sup> Efternavne derimod var meget sjældne, i hvert fald er de sjældent omtalt i kilderne. Kun Madlenas søn, Mingo, og hans kone, Johanna, havde begge tilnavnet Gesú, som derfor fremstår som et efternavn. Forskning fra andre caribiske kolonier viser, at afrocaribiere med efternavne især optræder i den sene del af slaveriets tid, i det 19. århundrede, og også især blandt frie afrocaribiere.<sup>467</sup> Damma kunne også have været et tilnavn eller måske en titel, der viste tilbage til hendes status i Afrika, hendes status som ældre eller andre forhold. Men at hun i gbe-versionen af brevet valgte at bruge det som underskrift, peger alligevel i retning af, at der var tale om et navn, formodentlig hendes oprindelige afrikanske navn. I brevet optræder det som et enkeltstående navn og må derfor også forstås som sådant i kirkebogen. Damma må således have været Madlenas oprindelige navn: Det navn, hun havde, da hun ankom til Sankt Thomas fra Popo i Afrika.



The image shows a close-up of a handwritten signature in cursive script. The signature is 'Damma'. Above it, the full name 'Minza Gronu en ho. nu poppo' is written in the same cursive style. The handwriting is dark and appears to be on aged paper.

Underskriften 'Damma'. Gbe-versionen af brevet. Rigsarkivet.

Marotta, der optræder sammen med hendes dåbsnavn, Madlena, i den kreolske version af brevet, fremstår dermed som et navn, hun må have fået i en sam-

465 UA R15Ba16b 'Kirchen Buch ...' s. 3 nr. 8.

466 Se eksempler i Herrnhut-kirkebogen, UA R15Ba16b 'Kirchen Buch ...', hvor også navn før dåben angives.

467 Handler og Jacoby, 1996 s. 717 ff.; Burnard, 2001 s. 335; s. 340 ff. Om ganske kort tid vil et stort statistisk materiale for slavebefolkningen på Sankt Croix være tilgængeligt og søgbart i 'The St. Croix Population Database 1734-1917', som bygger på en stor mængde personoplysninger fra forskellige kilder fra Dansk Vestindien, blandt andet plantagelister og kirkebøger. En søgning heri vil uden tvivl kunne give et godt indblik i navngivningstraditioner.

menhæng, hvor der blev talt hollandsk-kreolsk. Der er formodentlig tale om et slavenavn – et navn, hun blev givet af den ejer, der købte hende, da hun ankom til Vestindien. Det var en udbredt skik, at slaver fik tildelt navne af deres ejere – en skik, som også missionærene tog til sig, for eksempel i navngivningen af den tidligere omtalte (og senere døbt) Martinus, der, efter at brødrene købte ham, som bussal blev kaldt Cornelius.<sup>468</sup> Hvornår Madlena var ankommet til Sankt Thomas, eller hvem der købte hende, og hvor længe hun var slave, før hun blev fri, ved vi ikke med sikkerhed. Men meget tyder på, at hun tilhørte Carstens, og før da hans forældre Jørgen Carstensen og Margrete Volckers, eftersom hun optræder som 'Marota, gammel' i taksationen over boet efter Jørgen Carstensen. Mingo, hendes søn, var tilsvarende også ejet af Carstens.<sup>469</sup> Det er meget muligt, at Carstens' forældre gav hende navnet Marotta. I forbindelse med informationen i Kirkebogen om, hvem hun var, før hun blev døbt, optræder der altså både et afrikansk navn og et, der formodentlig er kommet til i mødet med Caribien, samtidig med at hendes dåbsnavn også er angivet. Og de samme tre navne optræder altså også i hendes brev to forskellige sprogversioner.

Noget tyder på, at Madlena faktisk brugte alle tre navne på samme tidspunkt, hvilket kan afspejle hendes evne til at navigere mellem forskellige sociale rum, hvori forskellige sider af hendes identitet blev udtrykt ved hjælp af valg af navn. Men hendes navnebrug kan ligeledes afspejle, at hun ikke opgav alt, hvad hun følte sig knyttet til, blot fordi hun blev kristen og fik en ny identitet som den døbt Madlena. Denne kristne identitet ser snarere ud til at have suppleret hendes ældre identiteter end at have erstattet dem.

Som for andre afrikanere gav det måske god mening for Madlena, at hun fik et navn af sin nye ejer, da hun kom til kolonien. Navnet Marotta symboliserede i så fald en overgang i hendes liv: indgangen til en ny fase i det. Mange afrikanere var vokset op i traditioner, hvor overgangsfaser i livet eller mellem forskellige sociale rum kunne resultere i et navneskift.<sup>470</sup> I Madlenas tilfælde kan man naturligvis ikke udelukke, at Marotta også kan have været et navn, der var knyttet til hendes status som fri. I hvert fald tyder meget på, at hun selv har brugt det aktivt i 1739, to år efter hendes dåb, da grev Zinzendorf var på besøg på Sankt Thomas, ved den lejlighed, hvor hun blev udnævnt til ældste. I beskrivelserne af besøget hos Oldendorp nævnes hun først under sit døbenavn Madlena, men Zinzendorf kal-

---

468 Oldendorp II s. 1402. Om ejeres navngivning: Burnard, 2001 s. 326 ff.; Handler og Jacoby, 1996 s. 690 ff. Burnard er fortaler for, at slaver havde meget ringe mulighed for at navngive sig selv og hinanden, mens Handler og Jacoby taler for, at ejerne godt nok i høj grad gav de afrikanskfødte slaver de navne, som optræder i kilderne, men at slaverne selv ved siden af brugte egne navne.

469 LAS RA-030, Castenschiold, Johan Lorenz: 1632-1779 Familiepapirer etc. a. 'Copie af taksation' 7/3 1721. Om Carstens' familieforhold se 'Dansk Vestindien for 250 år siden ...', 1981 s. 9.

470 Handler og Jacoby, 1996 s. 690.



der hende i sin rejsedagbog som udgangspunkt Marotte, dog et sted med tillægget 'nu Magdalena'.<sup>471</sup> Det kunne godt tyde på, at navnet Madlena/Magdalena ikke var helt sunket ind endnu, og at hun stadig gik under navnet Marotta og sikkert selv præsenterede sig som sådan for Zinzendorf. Den samme situation afspejler sig jo også i underskriften i den kreolske version af brevet, som er underskrevet 'Marotta, nu Madlena'. Marotta fremstår altså sandsynligvis som et kreolsk navn, der var knyttet til hendes liv på Sankt Thomas. og som hun altså ikke holdt op med at bruge, blot fordi hun fik et dåbsnavn.

Dette perspektiverer den fortælling, der ellers er fremherskende i de af Brødreminigheden producerede kilder, om, hvor symbolsk vigtigt dåbsnavnet var for de døbte. Den kædes blandt andet sammen med en tilbagevendende martyrdimension i beskrivelsen af de herrnhuterkristne afrocaribieres situation på øerne. I forbindelse med problemerne i 1739, med fængsling af missionærer og forfølgelser af kristne afrocaribiere, blandt andet hjælperen Abraham, der blev overfaldet af nogle europæere, bliver det beskrevet, hvordan menighedens afrocaribiske medlemmer blev forfulgt, dels af afrocaribiere, der var medlemmer af andre kirkesamfund, dels af europæere. Europæerne spottede dem ved at bruge de gamle hedenske navne i stedet for de nye kristne dåbsnavne.<sup>472</sup>

Men at det ikke kun var i de perioder, hvor herrnhuterne følte sig (og sikkert også var) forfulgte, at det var svært at få slaveejere til at gå fra slavenavn til døbenavn, vidner historien om guvernør Hansen fra 1751 om. Han fik efter en dåb (Brødreminigheden havde som regel dåb af flere mennesker på samme tid på nøje udvalgte dage) listen over de nys døbte udleveret og bemærkede, at en af hans bedste husslaver var iblandt dem. Han begyndte 'straks at kalde hende ved hendes nye navn', hvilket ifølge beretningen ikke var normalt, da ejerne ofte fortsatte med at bruge det gamle hedenske navn, 'især fruene', der ikke var glade for dåben.<sup>473</sup> Det overordnede indtryk, når man læser Oldendorp, er, at i hvert fald missionærerne fandt det frustrerende, at ejerne ikke anerkendte dåben og dens symbolske transformation af individet ved at tage det nye dåbsnavn i brug. Og der er også tegn på, at afrocaribiere fandt, at det nye navn var et vigtigt element i dåben. Et eksempel herpå er den spedalske Maria, der i 1768 tilkaldte en missionær, selv om hun ikke var døbt og sagde: 'Jeg tror på Frelseren og vil snart gå til ham, men kan ikke gøre det, førend jeg har et nyt navn.'<sup>474</sup> I denne formulering virker forestillingen om en sammenhæng mellem navn og frelse meget tydelig, og navnet fremstår dermed som symbol på kristendom. I andre tilfælde har det måske ikke så meget været selve navnet eller kristendommen som sådan, en slaveejer

471 UA R15Ba2a nr. 3 'Diarium des sel. Jüngers ...' 2/2 og 15/2. Oldendorps beskrivelse af Zinzendorfs besøg: Oldendorp II s. 336.

472 Oldendorp II s. 365.

473 Oldendorp II s. 920.

474 Oldendorp II s. 1823.

reagerede imod, som det, at en slave kunne tage en livsomvæltende beslutning selv og vælge en ny identitet, som kunne skabe en om end nok så symbolsk frigørelse fra ejerens magtsfære, som slavenavnet var knyttet til.

På trods af den megen fokus på dåbsnavnet og dets symbolske kraft fra europæiske herrnhuterers side og fra historikere, der har arbejdet med spørgsmålet (blandt andet jeg selv i min tidligere forskning),<sup>475</sup> har vi her med Madlena et eksempel på, at slavenavnet sagtens kunne blive brugt efter dåben – og selv i sammenhænge, hvor missionærer var til stede.

Men Marotta og Madlena var kun lag nummer to og tre i hendes identitet. Det mest revolutionerende ved hele spørgsmålet om hendes navnebrug er i virkeligheden, at hun i gbe-versionen af sit brev, også formuleret ved Zinzendorfs besøg, og således et år efter hendes dåb, og samtidig med at hun er ældste i menigheden, også bruger sit afrikanske navn, Damma. Det underbygger i endnu højere grad billedet af hendes identitet som bestående af forskellige lag, der eksisterede side om side i stedet for at erstatte hinanden.

Men samtidig indikerer den sproglige forskel mellem de to versioner af brevet, at der ikke kun var tale om forskellige dele af hendes identitet, men også at de forskellige dele blev koblet sammen med forskellige dele af hendes liv og de forskellige sfærer, det bestod af – sfærer, der var knyttet til henholdsvis en afrikansk og en kreolsk side af hendes liv. At brevet formuleret på hendes afrikanske sprog er signeret med hendes afrikanske navn, mens den kreolske oversættelse indeholder både slavenavnet og dåbsnavnet, ligger til grund for en interessant fortolkningsmulighed. Det åbner for en overvejelse om, at hun ikke blot var i en overgangsfase, hvor dåbsnavnet var så nyt, at hun stadig brugte sit slavenavn, Marotta, men at hun måske brugte forskellige navne i forskellige sociale og kulturelle sfærer. Det kunne igen tolkes på den måde, at hun i virkeligheden navigerede mellem forskellige identiteter, eller i hvert fald forskellige mere eller mindre adskilte dele af sin identitet, alt efter hvilken sfære hun befandt sig i.

Damma nævnes ikke, som Marotta og Madlena, i samme åndedrag. Det er i brevet adskilt af skellet mellem de to sprog hollandsk-kreolsk og gbe. Hun brugte altså navnet Damma, når hun formulerede sig på sit oprindelige sprog, medbragt fra Afrika. Da gbe-versionen af brevet er den kilde, der efter alt at dømme med størst sandsynlighed er formuleret af hende selv, må man tage det som udtryk for, at Damma var et navn, hun følte en stærk tilknytning til, så stærk at den identitet overlevede mange års ophold i den kreolske sfære, hvor hun gik under navnet Marotta. Det kunne også betyde, at Damma var det navn, hun naturligt brugte, når hun brugte gbe, mens Marotta var det, hun brugte, når hun talte kreolsk. Hun har jo stadig som fri brugt sit kreolske navn, Marotta, og oplyst det til missionærerne, som hun talte kreolsk med, hvilket blandt andet fremgår af

---

475 Sebro, 2005 s. 43 ff.; Sensbach, 2005 s. 88; Highfield, 1994 s. 147.

visitatoren Spangenberg's beretning om det første møde med hende i 1736, hvor han skriver 'Den 4. besøgte vi Marotte, en gammel Negerinde'.<sup>476</sup> Men samtidig kunne det altså tyde på, at hun sideløbende med det har haft en gbe-identitet som Damma, der ligesom Marotta fik lov til at overleve tildelingen af navn nummer tre, dåbsnavnet Madlena. Måske har hun hele tiden været Damma, når hun talte med mennesker med samme oprindelse som hende selv.

Når en person som Madlena, der trods alt var så gennemført kristen, at hun blev udnævnt til ældste i menigheden, ikke havde noget problem med at bruge to navne, der med sikkerhed blev brugt før hendes dåb, så tyder det på, at hun ved brugen af dem ikke så sin kristne identitet blive udfordret, fordi elementer fra hendes førkristne liv levede videre sideløbende med det kristne. Det virker som sagt snarere, som om hendes identitet som Damma var knyttet til den sfære, hvor gbe blev talt – også når hun talte om emner relateret til kristendommen som i brevet til dronningen. Det afrikanske navn symboliserede for hende altså ikke en skarp modsætning til det kristne, ligesom hendes opretholdelse af et spirituelt bånd til forfædre eller guddomme i Afrika ikke synes at have stået i modsætning til hendes kristne identitet, som vist i kapitel 4. Damma/Marotta/Madlena havde både sin gbe-identitet og sin kreolske og sin kristne identitet, og at de udløste forskellige navne i forskellige sammenhænge, tyder på, at hun ikke opfattede de forskellige dele af sin identitet som modstridende. Det må forstås på den måde, at der for hende blev bygget på i stedet for at blive erstattet, hver gang en ny stor ændring skete i hendes livssituation og et nyt navn kom til. Og den indsigt er en meget væsentlig brik i forsøget på at få en fornemmelse af, hvilke muligheder afrocaribiere havde for at fastholde gamle identiteter og tilknytninger, samtidig med at de blev præsenteret for så meget nyt og fik trukket ny samfundsroller og identiteter ned over hovedet af de europæere, der sad på magten.

Denne erkendelse kan føre til en forklaringsmodel, der er med til at skabe forståelse for, hvordan det kunne være muligt for afrocaribiere, som var medlemmer af Brødremenigheden, fortsat at udtrykke tilknytning til afrikanske etniske grupperinger, som det er vist i de foregående afhandlingsdele. Når popoen Damma godt kunne eksistere side om side med den kristne Madlena, må det ses som endnu et aspekt af afrocaribieres evne til at holde fast i den, de var, inden de forlod Afrika, og inden de blev udsat for den række af forandringer i deres hverdag, som hele slavetilværelsen repræsenterede. Navnet Damma optræder også side om side med 'Marotta' i kirkebogen – i overgangen mellem ikke-kristen og kristen og bliver således et navn og en identitet, som hun har ført med sig i alle livets stadier.

Madlenas brev er unikt. Så vidt jeg ved, findes der ikke lignende afrikansk-sprogede kilder, formuleret af afroamerikanere fra det 18. århundrede. Det giver

---

476 UA R15Ba17 nr. 23 'Extract aus Spangenberg's Diario' s. 4.

et sjældent blik ind i en verden, der ellers på mange måder fremstår som lukket for nutidens beskuer. Indblikket viser, at en gennemført og aktiv, selvvalgt kristen ikke nødvendigvis smed hele sin gamle identitet væk, selv om det egentlig var den præmis, missionærene arbejdede ud fra som ideal.

Det giver en ny dimension i forståelsen af, hvordan afrocaribiske (og afroamerikanske) slaver formåede at navigere i de forskellige rum, slavesamfundet bestod af. Kilder fra andre kolonier understøtter teorien om, at afrocaribiere i hele den amerikanske slaveverden ved siden af slavenavne, hvad enten de var blevet dem påtvunget af ejere, eller afrocaribierne selv havde haft medbestemmelse, beholdt egne navne, som de brugte i de sammenhænge, hvor ejeren ikke havde magt til at styre dem. Den jamaicanske mesterknægt Thomas Thistlewood beskrev, at slaver havde to navne – det, slaveejeren gav dem, og det, de selv valgte, og som de ofte tillagde magiske egenskaber.<sup>477</sup> Også kilder fra Barbados indikerer, at slaver ud over et slavenavn havde deres private navne, hvilket Handler og Jacoby argumenterer for på baggrund af slavelister, hvor mange slaver har to navne – at anglo-kristent og et afrikansk – og beskrivelser, der minder om Thistlewoods fra Jamaica. Det kan ifølge dem tolkes, som om nogle slaver fortsatte med at have et afrikansk navn sideløbende med det kristne.<sup>478</sup>

Det, der imidlertid er ganske specielt ved Madlenas historie, er, at hun var så fremtrædende og aktiv en kristen, som dokumenteret var engageret i sin kristendom. Det har ikke været tilfældet for alle mennesker af afrikansk oprindelse i Amerika, som på papiret var kristne. I mange situationer var en dåb ikke i samme grad en personlig beslutning, som det var for medlemmer af Brødremenigheden i Dansk Vestindien.

Madlenas navnebrug vidner om, at identitet ikke er fast og ensidig. Hun kunne fremhæve forskellige sider af sin identitet i forskellige sammenhænge. Men når hun kunne bruge sit afrikanske sprog i en kristen sammenhæng, taler det for, at hun ikke opfattede et skel mellem de forskellige sfærer, hun bevægede sig i. Hendes navigation mellem forskellige udtryk i forskellig kontekst viser således først og fremmest, at det kraftige skel mellem før og efter kristendommen, som missionærene stillede op, ikke havde den rette gennemslagskraft hos afrocaribierne. Selv om meget tyder på, at det kristne navn blev værdsat, var omgærdet af stolthed og gladelig brugt af afrocaribiere, så var det ikke nødvendigvis et udtryk for, at de undlod at holde fast i og fortsætte med at bruge tidligere navne.

---

477 Burnard, 2001 s. 329 f.

478 Handler og Jacoby, 1996 s. 694; s. 707 f. Desværre er det uklart, hvorvidt de to navne står opført som sidestillede eller optræder som et førdåbsnavn og et dåbsnavn, som man ofte ser det i dåbslister og kirkebøger. Jeg har ikke haft mulighed for at konsultere kilden, der befinder sig i London. Men hvis det, listen rent faktisk afspejler, er en simultan brug af to navne, er det jo en uvurderlig kilde til at understøtte min tese om, at ikke engang dåb altid fik afrocaribiere til at afsværges navne knyttet til andre perioder af deres liv.

Madlenas navnebrug kan ses som en symbolsk model for hovedpointen i denne afhandling. At hun formåede at give udtryk for forskellige identiteter, symboliseret i hendes forskellige navne, og samtidig kombinere dem og bruge dem sideløbende og i rum, der ikke var fuldstændig adskilte, er et godt eksempel på en afrocaribiers fulde udnyttelse af det mulighedsrum, der eksisterede trods alle begrænsningerne i slavesamfundet. Madlenas navnebrug symboliserer mulighederne for og evnerne til at holde fast i det, hun var blevet revet væk fra, da hun blev ført væk fra Afrika, og for at bruge sine forskellige tilknytninger aktivt.

Ved at fremhæve Madlenas brug af forskellige navne, knyttet til forskellige sfærer i hendes liv på samme tid, peger jeg desuden på en fortolkning, der går ud på, at afrocaribierne identitetsmæssigt ikke nødvendigvis erstattede gammelt med nyt, når dramatiske skift som slavegørelse og kristendåb forekom, men at de kunne opbygge en identitet bestående af flere lag, som de kunne tillægge forskellig vægt i forskellige situationer og sociale fora. Dermed fremstår Madlenas navnebrug som en symbolsk afspejling af de mange muligheder og mangefacetterede identiteter, som alle afrocaribiere i Dansk Vestindien repræsenterede. Madlena begyndte som Damma, der blev bragt ud på en fysisk, social, kulturel og identitetsmæssig rejse – en rejse, som undervejs blev Marottas og siden Madlenas. Men Damma forsvandt aldrig helt – hun forblev en levende del af den kvinde, der først endegyldigt afsluttede sin jordiske rejse på Sankt Thomas i 1747.

# Konklusion

Hovedformålet med denne afhandling har været at undersøge, hvorvidt og hvordan afrocaribiere i Dansk Vestindien fortsatte med at knytte deres identitet til det afrikanske hjemland, og i hvilken grad den tilknytningsfølelse påvirkede og spillede sammen med deres sociale liv i kolonien og de netværk, de relaterede sig til dér. Afhandlingen udspringer af en hovedsagelig amerikansk domineret forskningstradition, den revisionistiske eller Afrika-centriske, hvor det centrale spørgsmål er, hvordan slaveriet i Amerika og den transatlantiske slavehandel påvirkede identitetsformationer blandt afrikanere og afroamerikanere. Men trods denne positionering har et gennemgående element i undersøgelsen været også at debattere denne inspirationskilde og konstruktivt at nedbryde nogle af de barrierer i forhold til kreoliseringskolen, der i mange tilfælde fremhæves som dens diametrale modsætning. Som sådan skal undersøgelsen ses som et led i en større debat om, hvordan den transatlantiske slavehandel og slaveriet i caribiske, nord- og sydamerikanske slavesamfund påvirkede afrikanere og afroamerikaneres muligheder for at fastholde og skabe identiteter og overføre kulturelle fællesskaber fra Afrika til Amerika.

Et mikrohistorisk perspektiv ligger til grund for undersøgelsens fokus på medlemmerne af Brødremenigheden i Dansk Vestindien fra 1730 til 1770, med hovedvægt på Sankt Thomas. I kraft af et usædvanligt omfattende og detaljerigt kildemateriale produceret af Brødremenighedens missionærer, men ofte afspejlende en tæt kontakt til og interesse for den afrocaribiske befolkningsgruppe, har det været muligt at komme tæt på netop disse afrocaribiernes sociale og kulturelle liv, og i flere tilfælde også på deres egne udtalelser om identitetsmæssig tilknytning. Således har et centralt omdrejningspunkt været at få afrocaribiernes stemmer frem, og fokus er blevet lagt på de kilder, der kan sandsynliggøres at afspejle disse stemmer.

Undersøgelsen har taget udgangspunkt i forskelligt vinklede spørgsmål, der har fokuseret på, hvordan afrocaribiernes etniske tilhørsforhold blev udtrykt identitetsmæssigt og indgik som ressource i deres praktiske liv, og hvordan tilgrænsende områder som kulturel praksis og kosmologiske forestillinger og handlinger knyttet hertil kan tolkes i relation til de etniske identiteters tilstedeværelse. Ligeledes har en diskussion af samspillet med alternative identitetsskabende netværk som plantagen og Brødremenigheden været med til at perspektivere betydningen af de etniske identifikationer og sætte dem ind i en bredere dansk-vestindisk kontekst.

Undervejs har jeg således ikke alene fremholdt nye perspektiver og konklusioner, der relaterede sig til spørgsmålet om de afrikanske etniciteters betydning, men det har hele tiden været det spørgsmål, som har styret undersøgelsen, og som er det, der her først og fremmest skal konkluderes i forhold til. Disse centrale konklusioner kan opdeles i to grupper: konklusioner, der handler om, hvilken rolle afrikanske etniske identiteter og praksis knyttet hertil spillede i det dansk-vestindiske samfund, og konklusioner om, hvordan kreoliserede forandringsprocesser i et caribisk slavesamfund tog form i et mere generelt perspektiv.

## Den afrikanske oprindelse, etnisk identitet og etnisk defineret praksis

Udgangspunktet for undersøgelsen er, at oplysninger om afrocaribieres specifikke afrikanske etniske oprindelse findes i kilderne produceret af Brødremenighedens missionærer. Med afsæt i en kontekstualisering opbygget omkring analyser af kildernes tilblivelseshistorie har jeg konkluderet, at afrocaribieres etniske tilhørsforhold begynder at optræde i kilderne som følge af, at afrocaribiernes selv tog det op i de tilfælde, hvor de fik mulighed for at ytre sig om emnet. Madlenas beskrivelse af sig selv og sin oprindelse i brevet til den danske dronning har fungeret som udgangspunkt for denne konklusion, men også gengivelsen af hendes og andre afrocaribieres samtaler med missionærerne underbygger dette. En lignende kontekstualisering ligger til grund for vægtningen af, hvilke lister med angivelse af etnisk tilhørsforhold der er de mest troværdige. Vægtning af de forskellige kilder er således blevet fremhævet som en nødvendig del af sandsynliggørelse som metode. Og et væsentligt kriterium for udvælgelse af kilder, der angiver etnisk oprindelse, har netop været sandsynliggørelsen af, at afrocaribiernes har været i kontakt med kildeproducenten. Historikeren Russel Lohse har skrevet:

The methodological key to appreciating the significance of African-derived ethnicities for enslaved people – whether these corresponded to identities found in precolonial Africa, or ascribed only in the Americas – can be found nowhere else but in the words of the slaves themselves.<sup>479</sup>

I tråd hermed er ikke alene Madlenas brev, men også de lister, såsom Seidels kommunikantliste, der bedst kan sandsynliggøres at afspejle afrocaribiernes egne ord, blevet fremhævet som særlig værdifulde.

---

479 Lohse, 2002 s. 86.

Madlena, de kommunikanter, som fortalte Seidel om deres oprindelse, og de personer, som 15 år senere fortalte Oldendorp om deres kulturelle baggrund, har således fået lov til at definere, at specifikke oprindelser i Afrika havde betydning, ikke kun for dem, som var født i Afrika, men i mange tilfælde også for deres efterkommere født i Vestindien. Med dette udgangspunkt har undersøgelsen foldet sig ud, og en problematisering af det betydningsmæssige indhold i de kategorier, afrikanerne henviste til, når de skulle beskrive deres oprindelse, har været et naturligt næste skridt. Denne problematisering og diskussion har været et væsentligt element i undersøgelsen, fordi kildegrundlaget er så stærkt sammenlignet med lignende kilder fra tilsvarende områder andre steder i Amerika. Muligheden for at sammenligne forskellige lister over de samme personer og inddragelse af andre kildegrupper til perspektivering har ligget til grund for, at forskellige identitetsudtryk og strategier blandt afrocaribiere med ensartet oprindelsesmæssig baggrund har kunnet defineres. Anna, Anton og Johann Abraham, tre søskende født i Vestindien, identificerede sig ikke i de samme etniske termer. Deres forskellige livsforløb påvirkede deres måde at omtale sig selv på og deres måde at leve på. I kraft af deres personlige og specifikke historier er der skabt et sjældent indblik i identitetsformationen blandt afrocaribiere og de forskellige muligheder, der var for variation blandt individer, som havde det samme udgangspunkt.

Etniske forskelle, der henviste til Afrika, var altså til stede i slavesamfundets rum, og var en del af den identifikationsramme, mange afrocaribiere benyttede sig af, når de skulle kategorisere sig selv og andre afrocaribiere. Men samtidig blev kategorien 'kreol' brugt af mange vestindiskfødte – en indikation af, at det etnisk afrikanske forandredes over tid og efterhånden mistede sin betydning. Mingo har i undersøgelsen indtaget positionen som den essentielle kreol, en position, han indtog i kraft af sit livsforløb, trods sin opvækst i en familie, hvor begge forældre synes at have haft en stærk popo-identitet, som også var forbundet med kulturelle udtryk. Men at mange afrocaribiere født i Vestindien, herunder Anna og Johann Abraham, ikke identificerede sig som kreoler, understreger, at forskelle bygget på afrikansk etnisk oprindelse, men også forskellen mellem den og den kreolske identitet, var et aktiv, som var en del af afrocaribieres mulighedsrum – og understøttede, at de, trods slavesamfundets begrænsninger, havde mulighed for selv at bestemme over dele af deres liv. Således har en vigtig konklusion i afhandlingen været, at den proces, hvori afrocaribiere formede deres identiteter, fra det samme udgangspunkt kunne udvikle sig i forskellige retninger og hen imod forskellige resultater.



## Gruppedynamik og netværksdannelser

I afhandlingen har en undersøgelse af afrocaribiernes praktiske brug af de etniske identifikationer og deres sammenhæng med gruppedannelser i slavesamfundet spillet en væsentlig rolle. På baggrund af de individuelle etniske identifikationer, som fremgår af listematerialet, har det ikke været muligt at vurdere, om sådanne kategoriseringer spillede en praktisk rolle for det liv, afrocaribierne levede. Men i andre sammenhænge er gruppedannelser med udgangspunkt i etniske kategorier trådt frem i kilderne og har således peget i retning af, at tilhøret til afrikanske etniske identiteter ikke var rene erindringsbaserede udtryk for en beskrivelse af, hvor en person fysisk stammede fra. En væsentlig pointe i undersøgelsen er, at grupper af afrocaribiere kunne blive enige om at tilhøre samme etniske kategori, som det ses af Oldendorps interviews, hvor for eksempel de tre popo-kvinder kunne blive enige om navnet på deres konge og (først og fremmest) om, at de havde en fælles oprindelsesmæssig baggrund. Det afspejler, at grupperingerne også kunne fungere som definerende for et fællesskab opstået i Caribien – men altså med henvisning til en fælles oprindelse defineret i afrikanske termer. Således kunne netværksdannelser i Caribien tillige befæste og være med til at vedligeholde den mentale tilknytning til en erindret oprindelse.

Grupperne positionerede sig endog – i al fald i nogle tilfælde, som vi har set i forbindelse med slaveoprøret på Sankt Jan, hvor loangoer fremstår som en modsætning til oprørets aminaer – også i forhold til andre afrikansk etnisk definerede grupper, og dermed fremstår de etniske grupperinger som elementer i organiseringen af socialt liv blandt afrocaribiere i Dansk Vestindien endnu stærkere. Således formåede afrocaribiere at føre en del af deres afrikanske baggrund ind i deres caribiske liv som noget, der kunne bruges aktivt i det levede liv – ikke kun som en identitetsmæssig tilknytningsfølelse mellem mennesker, der definerede deres oprindelse i samme termer, men også i kraft af fællesskaber, der var med til at sætte grænser for, hvordan man konstituerede sig socialt i forhold til andre.

Gruppedannelsen knyttet sammen med de etniske kategorier var også forbundet med praksis på mere konkrete felter end anerkendelsen af samhørighed. Fællesskaber omkring kulturelle praksisser som sprog, religion og omgangsformer synes også at have haft en sammenhæng med specifikke afrikanske oprindelser. Dette er dog et punkt, hvor kilderne har visse begrænsninger, idet kulturel praksis ofte ikke relateres specifikt til en særlig etnisk oprindelse. I få (men væsentlige) tilfælde, som i Johann Abrahams beskrivelse af afrikaneres tilbudelse af en slange-gud, aner man alligevel en specificitet, som des bedre kan forstås ved hjælp af en kontekstualisering bygget på afrikansk kulturhistorie. Men især den sproglige situation og kildernes righoldige vidnesbyrd om udbredelsen og brugen af afrikanske sprog, stærkest udtrykt i Madlenas gbe-sprogede brev, har tjent som

grundlag for konklusioner om, at netværksdannelser i Vestindien også trak på fælles kulturel viden, der i det mindste var funderet i specifikke afrikanske regioner og i mange tilfælde sikkert også i mere afgrænsede sprogligt-kulturelt definerede fællesskaber, som tillige eksisterede i Afrika. Afrocaribieres forskellighed var altså ikke kun mental, men forskelligheden lå også til grund for, hvem der fandt sammen med hvem og omgikkes socialt. Gruppedannelsen handlede ikke kun om at italesætte en samhørighed, men den var også knyttet til praksis.

Et tema i undersøgelsen har været de forskellige netværk, der optrådte som erstatninger for den slægt, afrikanere havde efterladt i hjemlandene. At se på erstatningsrelationer er ikke noget nyt inden for afrocaribisk historie. Blandt andet har Karen Fog Olwig tidligere skrevet om de forskellige erstatningsrelationer: bussaldåb, skibsfrænder og relationer bundet sammen af afrikanske spirituelle ritualer og forestillinger.<sup>480</sup> Olwig har fremhævet disse erstatningsslægtskaber som kreoliserede udtryk for fællesskaber bygget på især ét af de kulturelle principper, alle afrikanere havde til fælles: at slægten var den mest betydningsfulde sociale organisering for afrikanere, som ifølge hende ikke i det 18. århundrede havde betydningsfulde etniske tilhørsforhold. Hvor Olwig fremhæver behovet for hurtigt at skabe en erstatning for den tabte slægt som det centrale grundlag for opbygningen af sådanne relationer, har jeg, uden at underkende slægtens betydning, der i mange tilfælde fremstår som stærk, foreslået en nytolkning af de beskrevne erstatningsrelationer i lyset af konklusionerne om eksistensen af forestillinger om tilhør til etnisk definerede grupper. At der opstod et behov for erstatningsslægt, modsiger ikke, at en sådan kunne bygge på fælles etnisk oprindelse. At afrikanske etniske grupperinger endog i flere tilfælde blandt andet byggede på forestillingen om en fælles mytologisk forfader, og dermed forestillingen om beslægtethed, understøtter kun, at man ikke nødvendigvis bør opfatte forestillinger om slægt og forestillinger om etnicitet som modstridende.

På baggrund af den bredere kontekst, som hele kildegrundlaget for afhandlingen udgør, har det således været et væsentligt mål med undersøgelsen at forsøge at udvide fortolkningsrummet og vise, at man kan veje op for kildernes manglende detaljeringsgrad ved hjælp af en kontekstualisering, som i denne sammenhæng blandt andet er baseret på afhandlingens egne konklusioner om, at afrocaribierne tillagde tilhøret til etniske grupper, som henviste til Afrika, betydning. Et væsentligt argument i undersøgelsen er således, at afrocaribiernes tilknytning og tilhør til grupper defineret i afrikansk etniske termer altid bør overvejes som element i analyser af, hvordan afrocaribiere begik sig i slavesamfundet. Det åbner ikke kun op for en nyfortolkning af relationer som bussaldåb og skibsfrændeforhold, men også for en bredere forståelse af for eksempel forekomsten af religiøse forsamlinger af afrikansk religiøs karakter.

---

480 Olwig, 1995 s. 27 ff.

Men analysen af sammenhængen mellem etniske tilhørsforhold, kulturel ballast og praksis leder ikke kun til de netop nævnte fortolkningsmuligheder og konklusioner. Argumentet om, at afrocaribierne brugte deres specifikke oprindelser i den sociale og kulturelle organisering af deres liv, kan også tjene som en forklaringsmodel for, hvorfor de etnisk definerede grupper, der henviste til en fælles afrikansk oprindelse, fortsatte med at have betydning: Fordi fællesskabet ikke udelukkende byggede på erindringsbaseret tilknytning, men også udmøntede sig i kulturelle fællesskaber omkring for eksempel sprog og religion, var der ikke kun tilbageskuende, men også fremadrettet grundlag for at holde fast i gruppeidentiteter, der henviste til Afrika. Min konklusion er således, at identitetsmæssig tilknytningsfølelse og kulturel praksis understøttede hinanden i en gensidig påvirkning.

Dermed ikke sagt, at erindringen ikke var vigtig. For nogle var den i samspil med den identitetskrise, som den transatlantiske forflyttelse havde skabt, så vigtig, at de valgte at følge i dens spor og tage deres liv for at komme tilbage til det tabte hjemland. Men for andre var den et af de bånd, der bandt dem til forskellige relationer i det store atlantiske rum, de var en del af. Madlena og andre afrocaribi-ere fortsatte ved hjælp af religiøse ritualer med at opretholde et bånd til slægt og guder i Afrika, som fra en udefra-skuende, kristen europæisk synsvinkel ellers kan synes at være blevet brudt ved den transatlantiske rejse. Denne opretholdelse indikerer, at Atlanterhavet ikke kun fungerede som en uoverstigelig barriere – det kunne derimod forceres spirituelt og mentalt, og en del af især afrikanskfødte afrocaribieres mentale rum strakte sig således tilbage til det fysiske afrikanske rum. Den tilstand kan også ses som endnu et aspekt af den helhed, der udgjordes af forskellige strategier for at fastholde elementer fra det afrikanske udgangspunkt i et afrocaribisk liv.

En hovedkonklusion i afhandlingen er således, at tilknytningen til afrikansk etnisk definerede kategorier havde betydning for afrocaribiske individers liv og for, hvordan de formede grupper i det dansk-vestindiske samfund. Men en konklusion er også, at tilhøret til sådanne kategorier skal ses som del af et større system af mental tilknytning og social og kulturel praksis, der lå til grund for afrocaribieres forskellige strategier for, hvordan de kunne opretholde bånd til deres tabte hjemland og samtidig integrere kulturelle kundskaber og identiteter medbragt derfra i deres vestindiske liv.

I lyset af det strengt regulerede dansk-vestindiske slaverisystem kan det imidlertid være svært at forklare, hvordan afrocaribierne kunne have mulighed for at holde fast i identiteter og kultur, der strakte sig tilbage til deres liv, fra før de blev slaver. I kildematerialet fremtræder tre forklaringsmodeller for, hvordan de muligheder opstod: For det første fandt afrocaribierne, til trods for europæernes kontrol og ensidige definition af præmisserne for livet i slavesamfundets planta-

gesystem, plads til at udleve de afrikanske sider af deres identitet og kultur. For det andet havde afrocaribierne både bevidste og ubevidste strategier for, hvordan de kunne integrere det afrikanske med det kreolske, og for det tredje var der krydsfelter, hvor europæerne også accepterede afrikanske kulturelle udtryk. Tyske missionærer delte faktisk forestillingsverdener med mange afrikanere på nogle områder. At tillægge drømme og visioner betydning var et af disse krydsfelter.

Disse konklusioner kan nuancere en udbredt fortolkningsramme. I mange analyser af afroamerikansk kultur i slavesamfundene tages der udgangspunkt i en slags center-periferi-model. Afrikansk-baseret kultur bliver fremhævet som noget, afrocaribiere primært fik lov til at udleve i slavesamfundets periferi – uden for europæernes synsvidde og i afgrænsede rum, der ikke hang sammen med de andre sociale rum i slavesamfundet.<sup>481</sup> Et væsentligt argument for at se afrikanske kulturelle udtryk og mere specifikke afrikansk etnisk definerede kulturelle fællesskaber og gruppetilhør som noget, afrocaribiere trak aktivt på i alle dele af deres dansk-vestindiske liv, fremkommer som resultat af min undersøgelse af, hvordan etniske netværk spillede sammen med netværk funderet i de kreolske institutioner som plantagen og menigheden.

En diskussion af forholdene på to specifikke plantagekomplekser ejet af Jan Jansen de Windt og Hans Claussen, af netværkene mellem de mennesker, som boede på disse plantager, samt af de mest fremtrædende individer på dem, ikke mindst hjælperen Abraham, har fungeret som grundlag for en argumentation for, at både de etniske netværk og netværk opstået i plantagelandsbyerne kan have været et rekrutteringsgrundlag for menigheden. Men samtidig er det også sandsynligt, at netværk, der trak på kulturelle fællesskaber med rod i Afrika på andre plantager, eksemplificeret i Johan Lorentz Carstens' plantage Perlen, kunne være med til at dæmme op for kristendommens indtog på plantagen. Eksisterende netværk baseret på så forskellige præmisser som etnisk gruppetilhør og landsbyfællesskab på plantagerne kunne altså under ensartede omstændigheder styre udbredelsen af den herrnhutiske kristendom i forskellig retning – afhængigt af, hvilken retning plantagenetværket som helhed, men især måske dets statusmæssige ledere, bombaerne, indtog. En væsentlig konklusion er altså, at de skillelinjer, det er fristende at se som konsekvens af begrænsningerne i kildernes beskrivelser af det afrocaribiske liv og som konsekvens af den stærke regulering af afrocaribiske slavers liv, skal ansues med varsomhed. Dermed skal det også fremhæves, at netværk baseret på etnisk oprindelse i afrikanske termer var et betydningsfuldt element i den sociale dynamik i det dansk-vestindiske samfund i bredere forstand – i hvert fald som det fremstår i kilder fra Brødremenigheden.

481 Et eksempel er Handler og Jacobys analyse af, at slaveejerne kun kendte de navne, de selv havde givet slaverne, mens disse uden for slaveejernes synsvidde brugte de navne, de selv og deres familier havde bestemt. Handler og Jacoby, 1996 s. 690. Se også Highfield, 1993 s. 130.

De etniske netværk var således ifølge min fortolkning nogle, som afrocaribi-  
biere selv definerede og selv trak på i deres navigation i samfundet. Europæerne  
i Dansk Vestindien synes, måske med undtagelse af Brødremenighedens mission-  
nærer, mest at have lagt vægt på de etniske netværk, når de, som i tilfældet med  
slaveoprøret i 1733-1734 på Sankt Jan, truede den sociale orden i kolonien.<sup>482</sup>  
Men den manglende fokusering på de etniske netværk og afrikansk kulturel prak-  
sis kan også ses som en medvirkende forklaring på, hvorfor de faktisk fik plads til  
at spille en rolle. Som vist kunne afrocaribi-ere, mod alle principper, i visse, om  
end begrænsede, tilfælde føre afrikanske trosforestillinger med ind i deres herrn-  
hutiske kristendom. Som påvist var der ligeledes et udbygget net af relationer  
mellem afrocaribi-ere bygget på indsocialisering af nyankomne slaver, der, som jeg  
har argumenteret for, sikkert i mange tilfælde har bygget på et grundlag af fæl-  
les oprindelse. En af forudsætningerne for, at de etniske netværk kunne spille en  
aktiv rolle i samspil med netværk med rod i andre institutioner, er altså, at de ikke  
blev modarbejdet af europæerne. Men en anden forudsætning var naturligvis, at  
afrocaribi-erne selv brugte dem og gav dem plads.

Afrocaribi-ere formåede, som jeg læser kilderne, i høj grad at navigere imellem  
deres tilknytninger baseret på etnisk tilhør og på tilknytninger til netværk med  
rod i plantage og menighed til trods for ikke mindst plantagens principielt altdo-  
minerende stilling i slavesamfundet. En meget væsentlig konklusion i undersøgelsen  
er, at de forskellige tilknytninger ikke altid erstattede hinanden, men i mange  
tilfælde supplerede hinanden og eksisterede side om side – også hos den enkelte  
afrocaribier.

Madlena er et eksempel på en afrocaribier, som formåede at integrere iden-  
titeter, der knyttede sig til både en afrikansk oprindelse, livet som ikke-kristen  
afrocaribier og tilhøret til en kristen kirke. Med udgangspunkt i hendes historie  
fremgår det, at afrocaribi-ere både identitetsmæssigt og i deres aktivt levede kultu-  
relle og sociale liv kunne kombinere de forskellige tilknytninger og tilhør. Denne  
konklusion er tæt knyttet til forsøget på at finde forklaringer på, hvordan det  
kunne lade sig gøre at få plads til de afrikanske etniske sider af livet i det dansk-  
vestindiske liv: fordi der ikke var tale om et enten-eller, men at afrocaribi-ere for  
hver forandring, der skete i deres liv, byggede nye lag på deres identitet og inte-  
grerede nye praksisser i deres liv – men uden altså at smide alt det gamle væk.  
Således kom slavesamfundets begrænsninger ikke til at definere et afrocaribisk liv  
fuldstændigt.

---

482 Om at etniske forskelle også i andre tilfælde mest blev genstand for europæernes  
opmærksomhed, når der var fare på færde: Mullin, 1992 s. 14.

## Forandringsprocesserne

Ved at tage udgangspunkt i et mikrostudie og i høj grad fokusere på enkeltstående historier og forandringen i enkelte individers liv og fra person til person inden for en slægt har det været et vigtigt element i undersøgelsen at vise, hvor kompliceret og mangefacetteret en forandringsproces afrocaribierne gennemgik i deres møde med og liv i det dansk-vestindiske samfund. Kreolisering på et detaljeret niveau fulgte ikke et særligt skema, men der var i forskellige situationer forskellige muligheder for, hvordan forandringerne skete, og forskellige forhold hos forskellige individer forårsagede, at forandringsprocesserne kunne have flere udtryk.

Undersøgelsen af generationsperspektivet i forhold til de etniske identifikationer har været central for at give indblik i kreoliseringsprocessen på individniveau. Med konklusionen om, at tilknytning til afrikanske etniske grupper ikke kun var knyttet til fødested, og at vestindiskfødte afrocaribiere kunne udtrykke forskellige tilknytninger, har jeg foreslået en nyfortolkning af begrebet kreol, som det blev brugt i samtiden: at det i nogle situationer refererede til en identitet, snarere end at være en teknisk betegnelse, der dækkede over enhver person født i kolonien. Den selvidentificerede kreol Mingo var identitetsmæssigt helt på linje med sin fødselsmæssige oprindelse på Sankt Thomas, mens Anna, som var født samme sted, intetsteds udtrykker en sådan identitet. Jeg har dermed antydnet, at begrebet kreol, som det bruges som analytisk begreb i moderne forskning, herunder i denne afhandling, ikke korresponderer fuldstændigt med dets praktiske betydning i 1700-tallet.

De personlige historier er blevet fremhævet som væsentlige, fordi de kan perspektivere overordnede konklusioner om kreoliseringsprocesser på et strukturelt niveau. For Anna, der identificerede sig som fon, har denne identifikation principielt været lige så betydningsfuld, som Mingos identifikation som kreol var for ham. Men uden de helt særlige detaljerede kilder fra Brødremenigheden, der har gjort det muligt at sandsynliggøre, at Anna både var født i Vestindien og identificerede sig som fon, ville hun i en analyse være blevet defineret enten som afrikaner eller som kreol, alt efter hvilken kilde man havde haft adgang til. Her fremstår hun derimod som en af dem, der bevægede sig i rummet *mellem* afrikaner og kreol.

Mingo og Anna og alle de andre har dermed fungeret som grundlag for, at jeg som historiker har kunnet få indblik i kreoliseringen som en proces, der på samme tid foregik i forskellige tempi, og som en proces, der ikke foregik efter et nøje fastlagt skema, men som derimod kunne gå i forskellige retninger. Det billede er yderligere styrket af undersøgelsen af de betydningsmæssige indhold i de etniske betegnelser, hvor en mulig fortolkningsmodel for begrebet 'amina' for eksempel pegede i retning af, at det som overordnet, inkluderende og kreoliseret begreb

synes at have omfattet et bredere udsnit af folkeslag fra Guldkysten i den tidlige del af undersøgelsesperioden, end det gjorde i slutningen af det 18. århundrede. En sådan udvikling går imod en logisk formodning om, at begreber (ligesom kultur) knyttet til Afrika burde blive mindre specifikke med årene. Endnu en vigtig konklusion i denne afhandling er derfor, at en nutidig bevidsthed om, at afrikanske identiteter og specifikke afrikanske kulturelle praksisser efterhånden blev blandet og førte til en panafrikansk afrocaribisk kultur, ikke kan stå alene som teoretisk udgangspunkt for en undersøgelse af afrocaribiske identiteter i afrikansk etnisk perspektiv. At forandringen skete, er der ingen tvivl om, men de her fremlagte undersøgelser henleder opmærksomheden på, at forandringerne ikke foregik i en lige, målrettet bevægelse imod et fuldt kreoliseret endemål, men derimod var en kompliceret proces, der udviklede sig i forskellige tempi, og som kunne bølge både frem og tilbage.

Var de afrocaribiere, der i Dansk Vestindien udtrykte tilknytninger til afrikanske etniske kategorier, så kreoliserede? Ja, naturligvis var de det. Men de til lagde selv disse tilknytninger en betydning, hvorfor man ikke kan tillade sig at afvise deres opfattelse af sig selv i afrikansk etniske termer som betydningsløs. Tilknytningerne illustrerer således en divergens mellem ét perspektiv, når man ser på forholdene indefra: fra det man kan sandsynliggøre er afrocaribierens synsvinkel, og et andet udefra: fra et nutidigt perspektiv, hvor man som forsker kan sammenligne definitioner af etniske kategorier, som de fremstår i kilder, der beskriver Afrika, og i kilder, der beskriver Caribien. Og det er i denne forskel, at også den helt centrale modsætning mellem de to skoler, den revisionistiske og kreoliseringskolen, skal findes. Den bunder i valg af perspektiv: om man er fremad- eller tilbageskuende, og i valg af fokusområde: om man fokuserer på menneskers identitetsmæssige tilknytninger, som personerne selv udtrykte dem, eller på kulturel forandring.

At begge fortolkningsmuligheder har relevans, er grundlaget for afhandlingens titel: Mellem afrikaner og kreol. Hermed har jeg valgt at signalere, at afrocaribiere på dette tidspunkt i den dansk-vestindiske historie befandt sig i et rum af foranderlighed, hvor forskellige tilknytninger trak dem i forskellige retninger – tilknytninger, som de selv navigerede imellem på forskellige måder, alt efter hvem de var, og hvilken specifik personlig historie de havde.

# Nationer i Seidels kommunikantliste opdelt i Kulturområder

Baseret på: UA R15Ba18 1,2 'Zeugniße von den Communicanten unser Neger-Gemeine ...' (Nathanael Seidels kommunikantliste), St. Thomas mænd og kvinder

Liste over de 'nationer' eller 'fødesteder', der er angivet for de 418 personer fra Sankt Thomas i kommunikantlisten. Da ikke alle betegnelser er entydige, henviser jeg i noterne til den sekundære litteratur, hvormed jeg har underbygget min indplacering af de forskellige betegnelser.

I kategorierne for folk født i Vestindien har jeg for læsevenlighedens skyld slået forskellige varianter sammen: 'aja forældre' kan for eksempel være anført på flere forskellige måder, f.eks. 'geb. Criol Aja' eller 'geb. St. Thomas Eltern Aja'.

Ordene i parentes henviser til de forskellige stavemåder, der optræder i Seidels liste.

## **Beninbugten (103 i alt)**

### Gbe-talende

Aja<sup>483</sup> (Adjah): 5

Aja forældre: 8

Allada<sup>484</sup> (Alada, Rada): 3

Allada forældre: 1

Fon<sup>485</sup> (Vuong, Vong, Avong, Vung): 6

Fon forældre: 1

Kpesi<sup>486</sup> (Posso, Aposso): 1

Kpesi forældre: 1

Popo<sup>487</sup> (Popo, Poppo): 9

Popo forældre: 6

Tori<sup>488</sup> (Tolly, Dolly, Atolly): 3

Tori forældre: 1

Watje<sup>489</sup> (Watje): 29

Watje forældre: 12

483 Law, 2005 s. 247; s. 258

484 Law, 2005 s. 256.

485 Law, 2005 s. 247.

486 Law, 2005 s. 257; Oldendorp I s. 410 (redaktionens note).

487 Se diskussion s. 72; Law, 2005 s. 257.

488 Law, 2005 s. 257.

489 Law, 2005 s. 258.

Ouidah<sup>490</sup> (Vidah, Uyueda, Twyda,

Quedah, Hudah, Oyueda): 9

Ouidah forældre: 3

### Yoruba-talende

Nago<sup>491</sup> (Anago, Nango, Nago, Canago): 5

## **Vestlige Centralafrika (55 i alt)**

Sundi<sup>492</sup> (Sundi): 1

Mandongo<sup>493</sup> (Mandongo, Mandonga,

Mandango, Andango): 4

Mandongo forældre: 1

Kamba<sup>494</sup> (Camba): 1

Lunda<sup>495</sup> (Lunda): 1

490 Law, 2004; Law, 2005 s. 252.

491 Hall, 2005 s. 111 f.; Law, 2005 s. 248.

492 Gomez, 1998 s. 144.

493 Hall, 2005 s. 47; Oldendorp I s. 441 (redaktionens note). På grund af den lignende stavemåde er der altid en chance for, at mandongo kan forveksles med mandingo fra Senegambia.

494 Gomez, 1998 s. 144.

495 Thornton, 1998 (a) s. 191.



Loango<sup>496</sup> (Loango, Longo): 22

Loango forældre: 6

Kongo<sup>497</sup> (Congo): 14

Kongo forældre: 5

### **Guldkysten (39 i alt)**

#### Akan-talende

Amina<sup>498</sup> (Amina): 29

Amina forældre: 5

Fanti<sup>499</sup> (Vanty, Panty): 1

Fanti forældre: 1

#### Mande-talende

Soko<sup>500</sup> (Soko): 3

### **Gur (19 i alt)**

Chamba<sup>501</sup> (Diamba, Tiamba, Tiampa,

Atemba, Santy, Cassenty, Cassantee,

Casantee): 13

Tem<sup>502</sup> (Tempo, Tembo, Tem, Katimbo): 5

Tem forældre: 1

### **Senegambia (13 i alt)**

Bundu<sup>503</sup> (Bondu): 1

Mandinga<sup>504</sup> (Mandinga, Mandingo): 3

496 Thornton, 1998 (a) s. xxvii, note 6.

497 Hall, 2005 s. 144 ff.

498 Se diskussion s. 82.

499 Nørregaard, 1968 s. 15; s. 129 (Fanti som modstander til Akwamu). Se i øvrigt: Law, 2005 s. 255.

500 Oldendorp I s. 407 (redaktionens note).

501 Hall, 2005 s. 107; Oldendorp I s. 403 (redaktionens note, at kassenti er det samme som chamba).

502 Tem er der lidt usikkerhed omkring. Identificeres i Oldendorp (og i noterne her) som naboer til Kassenti (chamba) og amina og i krig med watje. Jeg har på den baggrund sammenholdt det med det gur-sprog, der af [www.ethnologues.com](http://www.ethnologues.com) kaldes tem, og som hører til i Togo: [http://www.ethnologue.com/show\\_language.asp?code=kdh](http://www.ethnologue.com/show_language.asp?code=kdh).

503 Gomez, 1998 s. 63.

504 Gomez, 1998 s. 39; s. 68; Hall, 2005 s. 93; Thornton, 1998 (a) s. 189.

Mandinga forældre: 9

### **Biafrabugten (13 i alt)**

Ibo (Ubo)<sup>505</sup>: 4

Ibo forældre: 4

Karabari<sup>506</sup> (Rüba, Carabary): 4

Karabari forældre: 1

### **Kreoler (125 i alt)**

Kreol (Criol): 125

### **Uidentificerbare (15 i alt)**

Ajonga, Akrum, Amombamba, Angkrang, Comba, Esina, Gango, Lique, Ongokalla, Poshee, Rentha, Rüba, Vuningah, Wenwig, Wungsoko

### **Andre (36 i alt)**

Saltwater, født på den atlantiske rejse (saltwater, auf der See von Guinea): 2

Guinea: 1

Uden angivelse af fødested: 33

505 Hall, 2005 s. 127 ff.

506 Hall, 2005 s. 132 f.; Kolapo, 2004 s. 122 ff.

# Summary

The central question of this dissertation is whether and how African Caribbeans in the Danish West Indies identified themselves with African ethnic groups in the period 1730-1770. The dissertation discusses if and how such identifications played a role in the social life of African Caribbeans and influenced how new social networks developed in the colony.

The dissertation situates itself in and contributes to a mainly American research field, sometimes called 'revisionist' or 'African-Centric'. Questions about how the African background, experiences during the Middle Passage, and slavery in the Americas influenced identity formation among enslaved Africans and their descendants born in the Americas are central to this field. The dissertation sets out to critique and discuss some of the theoretical and methodological positions that are widespread among researchers within this particular field. In particular, the dissertation questions the strong opposition which many 'revisionist' historians establish between their research agenda and the interpretation of African American culture forwarded by anthropologist by means of the concept of creolization. The thesis analyzes the opposite standpoints of these two research traditions and concludes that the opposition partly reflects different objects of study (identity versus culture), and partly a different point of view: the historians' focus on the beginning of the African Americans journey (in the African homeland) and questions about what happened from there on as opposed to a more retrospective point of view focusing on what made African American culture into what it is today. Having made this conclusion the thesis intends to soften the opposition and tries to incorporate theories from both research fields.

The dissertation is shaped as a micro study of the small but growing Moravian community in the three islands forming the Danish West Indies, St. Thomas, St. Croix, and St. John, with the main focus on St. Thomas. It is based on sources produced by Moravian missionaries working and living in the islands from 1732 onwards, supported by sources from the Danish colonial administration. Diaries, church conference protocols, church records and other lists of members of the congregation, as well as an extensive manuscript written by the historian and inspector of the mission Christian Georg Andreas Oldendorp around 1770 form the main body of source material. The dissertation is based on these sources because of their special qualities. The missionaries were negotiators who needed to convince proselytes instead of forcing them to join the church. As such, the

missionaries, theoretically, are assumed to have had some interest in trying to understand the proselytes and their cultures – in order to better be able to convert them. Thus, the sources produced by the missionaries are seen as giving space for the proselytes' voices to come forth.

The first chapter of the dissertation focuses on the situations where African Caribbeans were described with African ethnic designations. The chapter argues that these African ethnic designations reflected the African Caribbeans' own ideas of belonging to ethnically defined groups referring to Africa, and were not merely a construct based on attempts of the Europeans to define people in national terms. This argument is based on a detailed analysis of the origin and context of a number of sources (such as a letter written by one 'Madlena of Popo', and church records).

The chapter then moves on to an examination of the actual meaning of the terms that refers to African ethnic groups. It is concluded that such designations in many cases were more or less creolized, in the sense that they did not necessarily have the same meaning as they would have had in Africa, even though they were understood as referring to African origins by the people expressing them. It is discussed how these designations reflected how groups were formed in the Danish West Indian society. The relative amount of people from different areas of Africa, personal strategies related to their navigation in the African Caribbean community, and different life situations were all elements that influenced how different people identified themselves. This discussion is mainly based on two examples. The first is the term 'Popo', which in the Danish West Indies was used to refer to two levels of identification: in some situations it pointed to a specific origin in one of the two Popo states in the Bight of Benin. In others it was used as a generic term describing people from the greater *Gbe*-speaking area, probably reflecting a group formation in the Caribbean context. The second example is the term 'Amina'. It was not used in Africa, but in wide use in the Danish West Indies. It was sometimes denoting people from the Akwamu-state, but in a wider sense (especially in the early half of the eighteenth century) it was also used as a more generic term describing people from a wider *Akan*-speaking area. Thus, the analysis of these examples are used to discuss how such terms were related to the African origin of African Caribbeans, but at the same time changed and developed in the context of Atlantic displacement and slavery.

Finally, the chapter discusses how the descendants of Africans identified themselves in relation to African ethnic designations. It is shown that relatively many of the African Caribbeans born in the Danish West Indies identified themselves in terms referring to African ethnic groups. Thus it is concluded that the idea of the African homeland was passed on from first to second generation. This means that some people born in the colony might not have had a strict 'Creole' identity,

even though they technically were Creoles, as they were born in the Americas. However, the term Creole was also widely used. This means that people with similar native backgrounds seem to have been able to identify differently. This conclusion illuminates how a micro-perspective can be fruitful in the study of identity formation. The micro-perspective brings forth differences that might not be seen in studies of a more structural nature. Overall the first chapter contributes to the development of a methodology for using missionary sources in the study of African Caribbean history which in turn allows for a significant refinement of our understanding of the dichotomy between continuity and change in the meaning and use of African ethnic terms in the Americas, how these identifications were formed, and how they were passed on from generation to generation.

The second chapter investigates the connections between the identification by African Caribbeans with ethnic terms denoting African origin and cultural traits, and the formation of social networks in the Danish West Indies. The purpose of the chapter is to argue that the conclusions from chapter one about the importance of identifications with African ethnicities have implications for the way in which cultural life and network formations can be understood. The argument is based on the analysis of four themes: the use of African languages, the existence of constructed kinship relations, African religious life, and the importance of ethnic networks among participants in a slave revolt on the island of St. John in 1733-34.

Following the analysis of language use among African Caribbeans it is concluded that African languages were widely used, in spite of the existence of two common Creole languages: the Dutch Creole and English Creole, one of which all African Caribbeans sooner or later learned to speak more or less thoroughly. It is shown that some Caribbean-born people knew and used African languages, and this fact connects well with the aforementioned conclusions about how Caribbean-born people at times identified with African ethnic groups. As such, even though the direct line between individuals who used African languages and individuals who as Caribbean-born identified themselves in African terms is hard to establish in more than one example, the language situation is seen as supporting a view of the African Caribbean community as being divided into several narrower groupings based on their origin on the African continent.

The examination of the formation of constructed kinship ties focuses on the relationships, which evolved when Africans crossed the Middle Passage together, the so called 'ship mates', and on the relationships based on a 'baptismal' ceremony used to connect newly arrived Africans to more 'seasoned' enslaved individuals, who could then help newcomers understand and navigate in the Danish West Indian slave society. The notion of the ship mates has been important for researchers promoting the idea of an immediate creolization amongst enslaved

Africans in the Americas. By suggesting an interpretation of such relations as based upon more than just the commonality of the journey - namely on common cultural and linguistic knowledge used as a resource during the trans-Atlantic journey - a new perspective on such connections is promoted. The 'baptismal' ceremony is also connected to the importance of communication, and therefore to the use of African languages, and it is suggested that it was based on common origin and a common cultural knowledge as well.

The analysis of African religious ceremonies involving groups of individuals points out how descriptions of such ceremonies in at least one case are so detailed that an origin in a certain African region can be suggested. Furthermore, it is argued that the importance of ethnic identification ought to be taken into consideration in discussions on African religious activity as well, and that a connection to ethnic or regional based group formations is very possible. The last theme in chapter two, the slave revolt of 1733-34, focuses on the ethnic aspects of the revolt; it was identified as being an 'Amina' revolt while it took place. This definition is traced to some of the participants themselves. Furthermore, it is suggested that an important opposition party to the 'Aminas' originating in the Gold Coast area were the 'Loangos' from West Central Africa. This is a new perspective on the revolt that underlines how ethnically defined groups were given new meanings and were used in new ways in the Caribbean context. The main contribution of the chapter is, thus, to suggest new interpretations of African Caribbean cultural life and the dynamics of social networking as a consequence of the conclusions of chapter one.

The third chapter situates the conclusions about the importance of African ethnic identities and network relations in a wider context of group formation in the Danish West Indian society. Two Creole institutions are discussed as important frames for the social lives among African Caribbeans: the plantation village and the Moravian congregation. First, life in the plantation village is described in order to underline its central place in the social life of African Caribbeans. Second, the Moravian congregation as a free space giving place for constructed kinship relations is described, and the congregation as a symbol of continuity in an often abruptly changing slave life is discussed. In order to suggest how participation in different social networks and different models of identification existed side by side among individuals and groups, the chapter is concluded with a case study. It focuses on the simultaneous participation of certain individuals in various social networks, based on ethnic identification, life in a plantation village, and membership of the Moravian church. It is first suggested that participation in different networks led to an interweaving of the different networks, and subsequently to their influencing each other. Thus, it is suggested that a possible explanation of the success of the Moravian mission is the active par-

icipation of church members in the networks of their plantations, where they could promote the Moravian faith. Similarly the large number of members of the church originating in the Bight of Benin in the early period of the mission might reflect how ethnic networks were also used to promote the Creole institution of the Church. To further extend this argument the dissertation examines why the inhabitants on some of the plantations where the missionaries worked were more amenable to the mission than those of other plantations. The suggested answer is that much depended on the general sentiment of the plantation village and in particular on the response of high status individuals like slave drivers (bombas). As such, the main purpose of the third chapter is to underline that even though ethnic identities referring to Africa and networks related to such identifications were important, the greater social space of the colony contained other important networks as well. These different networks did not just exist side by side, but individuals participating in one network were normally part of more. This led to a situation where different networks influenced and were intertwined with each other; this in turn suggests that African ethnic identity formation among African Caribbeans was a fluid, inclusive process in which ethnic designation and networks were mobilized together with Creole networks and institutions.

In the fourth chapter the thesis moves into an area which touches upon but is not directly related to questions about ethnicity. The chapter focuses on how enslaved Africans in the Danish West Indies managed to sustain a spiritual and metaphysical bond to lost kin and a lost homeland. The chapter begins with a discussion of the presence of ideas about death as a means of returning physically or spiritually to kin and homeland in Africa. Such beliefs were primarily expressed by newly arrived Africans. It is argued that belief systems originating in Africa created a means of handling the trauma created by the transatlantic displacement. The analysis moves on to the question about the use of and discourse about suicide. Suicide was generally recognized as a taboo in Africa, but it was used by some as a response to slavery and as a last resort to escape physical and mental pain. The use of suicide is tied to beliefs about 'returning home'.

Next follows an analysis of individual religious practice as a means of sustaining the spiritual bond to ancestors. It is suggested that sacrifices to ancestors or deities based in the African homeland can be seen as another way of extending ones mental space back to the African place of origin, a conclusion supported by burial practices by which the dead were sought buried in the vicinity of the ocean. Thus, an argument based on themes of death, water, and spirituality is used to depict how the Atlantic Ocean in some ways formed a connection rather than a divide. The chapter broadens our understanding of the importance of ties stretching back to Africa by showing how new personal relations developing in the slave society and the birth of children in the new social context, worked as

a starting point for a shift in focus from the African past towards the Caribbean present. The central role of children in establishing a Caribbean sense of belonging and a shift of burial customs symbolizing a tie to the new land is used to discuss this shift in focus. Thus, it is concluded that African belief systems and practices could be used to both sustain ties backwards and also as a way to handle creolization in its early phases. The chapter concludes with a discussion of the African cultural and spiritual practices that survived in the Moravian Church. By showing how Moravian missionaries shared certain forms of spiritual thought with Africans, the purpose is to suggest that the fact that Moravians accepted certain African traits can help explain how even Moravian African Caribbeans managed to hold on to ethnic identities referring to Africa and to use those identities as a resource in their Christian lives.

The dissertation ends with a short chapter based on an analysis of the way one woman, Madlena of Popo, named herself in different contexts in her Danish West Indian life. She simultaneously used an African name 'Damma', a 'slave name' 'Marotta', and a Christian name 'Madlena'. It is suggested that her naming practice can be seen as reflecting different layers of her identity. Madlena's use of her African name in a letter written in a *Gbe* language points towards a reading that a part of her held on to a *Gbe* element or past, while she at the same time managed to use both her slave name and her Christian name. As such, it is suggested that Madlena did not throw away her past when her life changed. Rather, she built more layers upon her identity every time a big change happened. Her use of names underlines the African Caribbeans' ability to hold on to the old and at the same time to accept the new – to navigate between and use the different possibilities in the social and cultural spaces, they encountered. Madlena symbolizes the conclusion of this thesis: that most African Caribbeans were neither African nor Creole, but somewhere in between.

# Kilder og litteratur

## Arkivalier

### **Rigsarkivet, København (RA)**

#### Håndskriftsamlingen

VII.D.1 *G.L. Baden. Afskrifter vedr. øernes historie det 18. årh. mm.*

nr. 2 Species facti over den paa Eilandet St. Croix i Aaret 1759 intenderede Neger Rebellion, forfattet efter Ordre af Byfoged Engelbret Hesselberg

#### Privatarkiver

05261 Castenschiold, Johan Lorents, til Knabstrup, 1705-1747, plantageejer, og hustru Jacobe Castenschiold, født Holten, 1705-1751

#### Generalkirkeinspektionskollegiet

F4-6-3 Protokollerede indkomne sager 1737-1753, sag nr. 140

#### Vestindisk-Guineisk Kompagni (VGK)

##### *Direktionen:*

99 Breve og Dokumenter for Vestindien

185 Dokumenter vedkommende de Mähriske Brødre på St. Thomas

*Guvernementet for St. Thomas og St. Jan:*

516 Ordre-, brev- og plakاتبøger for St. Thomas og St. Jan, 1724-1740

517 Diverse brevkopibøger for St. Thomas, 1673-1735

*Bogholderen for St. Thomas og St. Jan:*

738-749 Landlister for St. Thomas, 1726-1749

#### Vestindiske Lokalarkiver (VILA)

*3. Den Vestindiske Regering, Guvernementet på St. Croix:*

40 Instruktionsprotokoller 1723-1780

#### Kort- og tegningsamlingen

*Rentekammersamlingen:*

337.043 Sankt Thomas ca. 1727

### **Landsarkivet for Sjælland, Lolland-Falster og Fyn (LAS)**

RA-030 Castenschiold, Johan Lorenz. 1632-1779: Familiepapirer og dokumenter vedr. besiddelser

### **Unitätsarchiv der Evangelischen Brüder-Unität, Herrnhut (UA)**

#### Skriftlige kilder

R15Ba1-II: Zu Zinzendorfs Aufenthalt in St. Thomas 1739

R15Ba1-III: Generalberichte 1731-42



- R15Ba2a: Varia zu den Missionsanfängen in St. Thomas  
 R15Ba2b: Diarien von St. Thomas 1732-1740, 1743, 1759  
 R15Ba3: Acta Publica die Mission auf St. Thomas, St. Crux u. St. Jan betr. 1733-40 Vol. I (von David Nitschmann geheftet)  
 R15Ba6: Doubletten von den Actis publicis von St. Thomas u.s.w. 1742-47  
 R15Ba9: Briefe und Berichte von St. Thomas, St. Crux und St. Jan 1732-1735  
 R15Ba12a: Diarien und Berichte von Bethanien auf St. Jan 1755-1766 (1754-1761 ufuldstændig)  
 R15Ba13: Nachträge zu den Spezialberichten, verschiedene Briefen mit und ohne Datum 1733-1765  
 R15Ba15: Briefe von Negergeschwistern  
 R15Ba16b: Kirchenbuch von St. Thomas, St. Crux und St. Jan 1736-1759  
 R15Ba17: Visitations- und Reiseberichte von Dänisch Westindien 1732-59  
 R15Ba18 nr. 1: Nathanael Seidels Visitationsbericht von 1753  
 R15Ba18 nr. 2: Bericht von der äusseren und inneren Beschaffenheit der Mission in St. Thomas, Crux und Jan 1768  
 R15Ba27: Vermischtes zur Geschichte 1734-1799  
 R15Bb2: Diarien von St. Thomas u.s.w. 1740-1741  
 R15Bb3: Diarien von St. Thomas 1742-1749  
 R15Bb4: Diarien von St. Thomas, St. Crux u.s.w. 1750-1752  
 R15Bb6: Diarien von St. Thomas 1752-1758  
 R15Bb7: Diarien von St. Thomas 1759-63  
 R15Bb8a: Diarien von St. Thomas 1763-1768  
 R15Bb14: Diarien von St. Crux 1752-1757  
 R15Bb15a: Diarien und Berichte von Friedensthal 1758-1760  
 R15Bb20b: Konferenzprotokollen 1749-1763  
 R15Bb24: Kataloge der Missionare und Negergeschwister. 1733-1767  
 R1121315 35: Oversigt over 'Gottesacker', Herrnhut

### Billeder

- Bd. 02.55a Herrnhut in St. Thomas  
 Bd. 267.21 Bethanien in St. Jan  
 MP 265.07a Prospect von Aquila und Priscilla Haus nebst Fr. Martins Begräbnisplatz  
 MP 265.06 Ansicht von Bethany auf St. John

### **Moravian Archives, Bethlehem, Pennsylvania (MA)**

#### Catalogues etc. 1736-1755, West Indies (Danish) (Catalogues etc.)

- nr. 1: Appendix zum unsern Buch der Evangelischen Brüder Gemeine in St. Thomas, Crux und Jan bis 6te Sept. 1750  
 nr. 2: Catalogus unsere getauften Neger-Geschwister in St. Thomas, Crux und Jan

#### Moravian Church in the Eastern West Indies (1728-1967) (EWI)

- 3.c Friedensthal:  
 C.19.1 Kirchenbuch, Neger  
 C.19.2 Kirchenbuch, Negerinnen

### **Evangelische Broedergemeente, Zeist**

Erstlingsbild (De første frugter) af Johan Valentin Haidt, 1747

## **Trykte kilder og kildesamlinger**

- Büdingische Sammlung einiger in die Kirchen-Historie einschlagender, sonderlich neuerer Schriften.*  
Von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Leipzig, 1740-1745
- Adelung, Johann Christoph: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mund mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundart besonders aber der Oberdeutschen.* Leipzig, 1793
- Andrews, William L. og Henry Louis Gates (red.): *Slave narratives.* New York, 2000
- Dansk Vestindien for 250 år siden.* J. L. Carstens: *En Almindelig Beskrivelse om Alle de Danske, Americanske eller West-Indiske Ey-lande.* Nielsen, Herluf (red.). København, 1981
- Kröger, Rüdiger: 'Johann Leonhard Dober und der Beginn der Herrnhuter Mission'. *Schriften aus dem Unitätsarchiv.* Bd. 1. Herrnhut, 2006
- Labat, J.B.: *Nouveau Voyage aux isles de l'Amerique contenant l'Histoire Naturelle de Ces Pays, l'Origine, les Mœurs, la Religion & le Gouvernement des Habitants anciens & modernes. Les Guerres & les Evenemens singuliers qui y sont arrivez pendant le long sejour que l'Auteur y a fait. Le Commerce & les Manufactures qui y sont établies & les moyens de les augmenter.* Paris, 1722
- Mintz, Steven: *African American Voices. A Documentary Reader, 1619-1877.* Oxford, 2009
- Oldendorp, Christian Georg Andreas: *Historie der caribischen Inseln Sanct Thomas, Sanct Cruz und Sanct Jan.* Kommentiertes Edition des Originalmanuskriptes, Dresden 2000 (Erster Teil) og 2002 (Zweiter Teil). (Oldendorp I og Oldendorp II)
- Oldendorp, C.G.A.: C.G.A. Oldendorp's history of the mission of the Evangelical Brethren on the Caribbean Islands of St. Thomas, St. Croix and St. John. Highfield, Arnold R. og Vladimir Barac (red.). Ann Arbor, 1987
- Oldendorp, C.G.A.: *Oldendorps Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caraibischen Inseln S. Thomas, S. Croix und S. Jan, 1-2. Theil.* Barby, 1777
- Owé Tintan Mosisi Ton Ehe É No Ylo-Do Genesisi to ogunu Gbé-me.* (*The First Book of Moses, called Genesis in the Popo Language*). London, 1895
- Pannet, Pierre J. (Arnold R. Highfield og Aimery P. Caron (red.)): *Report on the execrable conspiracy carried out by the Amina Negroes on the Danish island of St. Jan in America, 1733.* Christiansted, 1984
- Paulus: *Yewu Opistili Le Paulu Apostili Ton Dohlan Yewu Lomu-Nu Le, Po Yewu Kolinti-Nu Le Po, Etc. To Ogunu Gbe-Me.* (*The Epistles of Paul The Apostle to the Romans and to the Corinthians, Etc. in the Popo Language*). London, 1890
- Römer, Ludewig Ferdinand: *Tilforladelig Efterretning om Kysten Guinea.* København, 1760
- Spangenberg, August Gottlieb: *Om de evangeliske Brødres Arbeide iblandt Hedningerne.* Odense, 1784 (tysk original, 1782)
- Thistlewood, Thomas: *In Miserable Slavery. Thomas Thistlewood in Jamaica, 1750-86.* Hall, Douglas (red.). London, 1992
- Ziegenbalg, Bartholomæus: *Grammatica Damulica (...)* Halle, 1716
- Ziegenbalg, Bartholomæus og Heinrich Plütscho: *Merckwürdige Nachricht aus Ost-Indien, welche zwey Evang.-Luth. Prediger Hr. Barthol. Ziegenbalg u. Hr. Heinr. Plütscho, aus Copenh. nach Trangebar gesandt, an einige Prediger in Berlin überschrieben.* Leipzig, 1708

## **Litteratur**

- Albrecht, Ruth: 'Johanna Eleonora Petersen in the Context of Women's and Gender Studies' i Strom, Jonathan; Hartmut Lehmann og James van Horn Melton (red.): *Pietism in Germany and North America 1680-1820.* Farnham og Burlington, 2009
- Andersson, John L.: *Night of the Silent Drums.* New York, 1975
- Armstrong, Robert G.: 'The Etymology of the Word 'Ògún' i Barnes, Sandra T. (red.): *Africa's Ogun. Old World and New.* Bloomington, 1989
- Atwood, Craig D.: 'Deep in the Side of Jesus: The Persistence of Zinzendorffian Piety in Colonial America' i Gillespie, Michelle og Robert Beachy (red.): *Pious Pursuits: German Moravians in the Atlantic World.* New York og Oxford, 2007

- Bailyn, Bernard: 'Introduction. Reflections on Some Major Themes' i Bailyn, Bernard og Patricia L. Denault (red.): *Soundings in Atlantic History. Latent Structures and Intellectual Currents, 1500-1830*. Cambridge og London, 2009
- Bailyn, Bernard: *Atlantic History. Concepts and Contours*. Cambridge og London, 2005
- Barnes, Sandra T. og Paula Girschick Ben-Amos: 'Ogun, the Empire Builder', i Barnes, Sandra T. (red.): *Africa's Ogun. Old World and New*. Bloomington, 1989
- Beck, Hartmut: *Brüder in vielen Völkern, 250 Jahre Mission der Brüdergemeine*. Erlangen, 1981
- Beckles, Hilary McD. og Verene Shepherd (red.): *Caribbean Slave Society and Economy*. New York, 1991
- Bergmann, Lorenz: *Grev Zinzendorf og hans indsats i kirkens og missionens historie*. København, 1957-1961
- Berlin, Ira: *Generations of Captivity. A History of African-American Slaves*. Cambridge, 2003
- Berlin, Ira og Philip D. Morgan (red.): *Cultivation and Culture. Labor and the Shaping of Slave Life in the Americas*. Charlottesville, 1993
- Beyreuther, Erich: *Studien zur Theologie Zinzendorfs*. Hildesheim, Zürich og New York, 2000
- Blackburn, Robin: 'The Old World Background to European Colonial Slavery' i *The William and Mary Quarterly*, 3<sup>rd</sup> Series, Vol. 54 No. 1 (Jan. 1997), s. 65-102
- Bolster, W. Jeffrey: 'An Inner Diaspora: Black Sailors Making Selves' i Hoffman, Ronald; Mechal Sobel og Frederika J. Teute: *Through a Glass Darkly, Reflections on Personal Identity in Early America*. Chapel Hill, 1997
- Brathwaite, Edward: *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Oxford, 1971
- Bredsdorff, Thomas: *Den brogede oplysning. Om følelsernes fornuft og fornuftens følelse i 1700-tallets danske litteratur*. København, 2003
- Bregnsbo, Michael: *Folk skriver til kongen, supplikkerne og deres funktion i den dansk-norske enevælde i 1700-tallet, en kildestudie i Danske Kancellis supplikprotokoller*. København, 1997
- Brimmes, Niels: 'Dansk kolonihistorie mellem historievidenskab og antropologi – et forslag til metode' i *Den Jyske Historiker* nr. 60, 1992, s. 101-118
- Bro-Jørgensen, J.O.: 'Dansk Vestindien indtil 1755: Kolonisation og Kompagnistyre' i Brøndsted, Johannes (red.): *Vore Gamle Tropekolonier*. Bind 1. København, 1966
- Brown, Vincent: *The Reaper's Garden. Death and Power in the World of Atlantic Slavery*. Cambridge, 2008
- Burnard, Trevor G.: 'Slave Naming Patterns: Onomastics and the Taxonomy of Race in Eighteenth-Century Jamaica' i *Journal of Interdisciplinary History* – Vol. 31 No. 3, Winter 2001, s. 325-346
- Caron, Aimery P. og Arnold R. Highfield: *The French Intervention in the St. John Slave Revolt of 1733-1734*. Occasional Paper no 7 published by The Bureau of Libraries, Museums and Archaeological Services. Department of Conservation and Cultural Affairs, 1981
- Chambers, Douglas B.: 'Tracing Igbo into the African Diaspora' i Lovejoy, Paul E. (red.): *Identity in the Shadow of Slavery*. London, 2000
- Christiansen, Palle Ove: *Kulturhistorie som opposition. Træk af forskellige fagtraditioner*. København, 2000
- Clarke, Peter B.: *West Africa and Islam. A Study of Religious Development from the 8th to the 20th Century*. London, 1982
- Cody, Cheryll Ann: 'There was no 'Absalom' on the Ball Plantations: Slave-Naming Practices in the South Carolina Low Country, 1720-1865' i Walwin, James og Gad J. Heuman (red.): *The Slavery Reader*. New York, 2003
- Craton, Michael: 'Forms of Resistance to Slavery' i Knight, Franklin (red.): *General History of the Caribbean: The Slave Societies of the Caribbean*. London, 1997
- Craton, Michael: *Testing the Chains. Resistance to Slavery in the British West Indies*. New York, 1982
- Curtin, Philip D.: *The Slave Trade. A Census*. Madison, 1969

- Curtin, Philip D.: *Two Jamaicas. The Role of Ideas in a Tropical Colony. 1830-1865*. Cambridge, 1955
- Daniel, Yvonne: *Dancing Wisdom. Embodied Knowledge in Haitian Vodou, Cuban Yoruba, and Bahian Candomblé*. Champaign-Urbana, 2005
- Davis, Natalie Zemon: *Trickster Travels, a Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*. New York, 2006
- Davis, Natalie Zemon: *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives*. Cambridge, 1995
- Decalo, Samuel: *Historical Dictionary of Benin*. Second edition. Metuchen og London, 1987
- Den Store Danske Encyklopædi*. Bind 1-20. København, 1994-2001
- Eltis, David og David Richardson: 'The 'Numbers Game' and Routes to Slavery' i Eltis, David og David Richardson: 'Routes to slavery, direction, ethnicity and mortality in the transatlantic slave trade' særnummer af *Slavery and Abolition*. Vol. 18 No. 1, April 1997, s. 1-15 (a)
- Eltis, David og David Richardson: 'West Africa and the Transatlantic Slave Trade: New Evidence of Long-Run Trends' i Eltis, David og David Richardson (red.): 'Routes to slavery, direction, ethnicity and mortality in the transatlantic slave trade' særnummer af *Slavery and Abolition*. Vol. 18 No. 1, April 1997, s. 16-35 (b)
- Engel, Katherine Carté: "Commerce that the Lord Could Sanctify and Bless": Moravian Participation in Transatlantic Trade, 1740-1760' i Gillespie, Michelle og Robert Beachy (red.): *Pious Pursuits: German Moravians in the Atlantic World*. New York og Oxford, 2007
- Eriksen, Thomas Hylland: *Ethnicity and Nationalism*. London, 2002 (1. udgave 1993)
- Fishman, Joshua A. (red.): *Handbook of Language and Ethnic Identity*. New York og Oxford, 1999
- Fogleman, Aaron Spencer: 'Jesus is Female: The Moravian Challenge in the German Communities of British North America' i *William and Mary Quarterly*. 3<sup>rd</sup> Series, Vol. LX No. 2, April 2003, s. 295-332
- Frazier, E. Franklin: *The Negro Family in the United States*. Chicago og London, 1939
- Freeman, Arthur J.: *An Ecumenical Theology of the Heart. The Theology of Count Nicholas Ludwig von Zinzendorf*. Bethlehem, PA, 1998
- Frendrup, Willy: *Den katolske kirke i de danske tropekolonier*. København, 2008
- Frey, Sylvia R.: 'The Visible Church: Historiography of African American Religion since Raboteau' i *Slavery and Abolition* Vol. 29, No. 1, March 2008, s. 83-110
- Fur, Gunlög: *A Nation of Women. Gender and Colonial Encounters Among the Delaware Indians*. Philadelphia, 2009
- Fur, Gunlög: *Colonialism in the Margins. Cultural Encounters in New Sweden and Lapland*. Leiden og Boston, 2006
- Fur, Gunlög: 'Konsten att se' i *Historiska etyder. En vänbok till Stellan Dahlgren*. Uppsala, 1997, s. 83-94
- Gaspar, David Barry: *Bondmen & rebels, a study of master-slave relations in Antigua, with implications for colonial British America*. Baltimore, 1985
- Gates Jr., Henry Louis: *The Classic Slave Narratives. The Life of Olaudah Equiano. The History of Mary Prince. Narrative of the Life of Frederick Douglass. Incidents in the Life of a Slave Girl*. New York, 2002
- Gates, Henry Louis og Charles T. Davis: *The slave's narrative: texts and contexts*. Oxford, 1985
- Greene, Sandra E.: 'Cultural Zones in the Era of the Slave Trade: Exploring the Yoruba Connection with the Anlo-Ewe', i Lovejoy, Paul E. (red.): *Identity in the Shadow of Slavery*. London, 2000
- Greene, Sandra E.: 'From Whence They Came: A Note on the Influence of West African Ethnic and Gender Relations on the Organizational Character of the 1733 St. John Slave Rebellion' i Tyson, George F. og Arnold R. Highfield: *The Danish West Indian Slave Trade. Virgin Island Perspectives*. St. Croix, 1994
- Green-Pedersen, Svend Erik: 'The Danish Negro Slave Trade, Some New Archival Findings in Particular With Reference to the Danish West Indies' i Daget, Serge (red.): *De la traite à*

- l'esclavage. Actes du Colloques internationales sur la traite des Noirs, Nantes 1985.* Nantes, 1988
- Green-Pedersen, Svend Erik: 'Slave Demography in the Danish West Indies and the Abolition of the Danish Slave Trade' i Eltis, David og James Walvin (red.): *The Abolition of the Atlantic Slave Trade: Origins and Effects in Europe, Africa and the Americas.* Madison, 1981
- Green-Pedersen, Svend Erik: 'The Scope and Structure of the Danish Negro Slave Trade' i *Scandinavian Economic History Review*, nr. 19 (1971), s. 149-197
- Gilroy, Paul: *The Black Atlantic: Modernity and double consciousness.* Cambridge, 1993
- Ginzburg, Carlo: 'Mikrohistorie: To eller Tre Ting jeg ved om den', i: Ginzburg, Carlo: *Spor. Om Historie og Historisk Metode*, København, 1999
- Gomez, Michael A.: 'A Quality of Anguish. The Igbo Response to Enslavement in North America' i Lovejoy, Paul E. og David V. Trotman: *Trans-Atlantic Dimension of the Ethnicity in the African Diaspora.* London, 2003
- Gomez, Michael A.: *Exchanging Our Country Marks. The Transformation of African Identities in the Colonial and Antebellum South.* Chapel Hill, 1998
- Gøbel, Erik: 'Dansk sejlads på Vestindien og Guinea 1671-1807' i *Handels- og Søfartsmuseets Årbog*, 1982, s. 5-53
- Hagberg, Louise: *När döden gästar. Svenska folkseder och svensk folketro i samband med död och begravning.* Stockholm, 1937
- Hall, Gwendolyn Midlo: *Slavery and African Ethnicities in the Americas. Restoring the Links.* Chapel Hill, 2005
- Hall, Gwendolyn Midlo: 'African Ethnicities and the Meaning of "Mina"' i Lovejoy, Paul E. og David V. Trotman: *Trans-Atlantic Dimension of the Ethnicity in the African Diaspora.* London, 2003
- Hall, Neville A.T.: *Slave Society in the Danish West Indies: St. Thomas, St. John & St. Croix.* Mona, 1992
- Handler, Jerome S. og JoAnn Jacoby: 'Slave Names & Naming in Barbados', i *William and Mary Quarterly*, Vol. 53 (1996), s. 685-728
- Hansen, Thorkild: *Slavernes Øer.* København, 1970
- Hernæs, Per: 'Dansk kolonihistorie og Afrika' i *Fortid og Nutid*, Bind XXXII, 1985, s. 71-78
- Herskovits, Melville J.: *The Myth of the Negro Past.* New York, 1941
- Heuman, Gad: 'The Social Structure of the Slave Societies in the Caribbean' i Knight, Franklin W. (red.): *General History of the Caribbean.* Vol. III: 'The Slave Societies of the Caribbean'. London og Basingstoke, 1997
- Heywood, Linda M. og John K. Thornton: 'Kongo and Dahomey, 1660-1815. African Political Leadership in the Era of the Slave Trade and Its Impact on the Formation of African Identity in Brazil' i Bailyn, Bernard og Patricia L. Denault (red.): *Soundings in Atlantic History. Latent Structures and Intellectual Currents, 1500-1830.* Cambridge og London, 2009
- Highfield, Arnold R.: 'Patterns of Accommodation and Resistance: The Moravian Witness to Slavery in the Danish West Indies' i *Journal of Caribbean History*, 1994, nr. 28,2, s. 138-164
- Highfield, Arnold R.: 'Toward a language History of the Danish West Indies and the U.S. Virgin Islands' i Holsoe, Svend E. og John H. McCollum: *The Danish Presence and Legacy in the Virgin Islands.* St. Croix, 1993, s. 123-140
- Hoffman, Ronald; Mechal Sobel og Frederika J. Teute: *Through a glass darkly, reflections on personal identity in early America.* Chapel Hill, 1997
- Hornby, Ove: *Kolonierne i Vestindien.* København, 1980
- Horton, Robin: *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science,* Cambridge, 1993
- Hvid, Mirjam Louise: 'Den Arme Blancke Slave', *servinge og straffefanger i Dansk Vestindien 1671-1755*. Speciale i historie ved Københavns Universitet, 2006

- Jarrick, Arne: *Den himmelske älskaren. Herrnhutisk vækelse, vantro og sekularisering i 1700-tallets Sverige*. Stockholm, 1987
- Jensen, Niklas Thode: *For slavernes sundhed. Sygdom, sundhed og koloniadministrationens sundhedspolitik blandt plantageslaverne på St. Croix, Dansk Vestindien, 1803-1848*. Ph.d.-afhandling, Københavns Universitet, 2006
- Jensen, Peter Hoxcer: *Dansk Kolonihistorie. Indføring og Studier*. Århus, 1983
- Johannisson, Karin: *Det mätbara sambället*. Stockholm, 1988
- Johnson, Walter: 'Time and Revolution in African America: Temporality and the History of Atlantic Slave Trade' i Bender, Thomas (red.): *Rethinking American History in a Global Age*. Berkeley, 2002
- Joseph, John E.: *Language and Identity. National, Ethnic, Religious*. Basingstoke og New York, 2004
- Kea, Ray A.: 'From Catholicism to Moravian Pietism. The World of Marotta/Magdalena, a Woman of Popo and St. Thomas' i Mancke, Elizabeth og Carole Shamas: *The Creation of the British Atlantic World*. Baltimore, 2005
- Kea, Ray A.: "When I die, I shall return to my own land": An 'Amina' Slave Rebellion in the Danish West Indies, 1733-1734' i Hunwick, John og Nancy Lawler: *The Cloth of Many Colored Silks. Papers on History and Society. Ghanaian and Islamic in Honor of Ivor Wilks*. Evanston, 1996
- Kiple, Kenneth F. og Virginia Himmelsteib King: *Another Dimension to the Black Diaspora: Diet, Disease, and Racism*. Cambridge, 1981
- Knight, Franklin (red.): *General History of the Caribbean: The Slave Societies of the Caribbean*. London, 1997
- Knight, Franklin W. og Margaret E. Crahan: 'The African Migration and the Origins of an Afro-American Society and Culture' i Crahan, Margaret E. og Franklin W. Knight (red.): *Africa and the Caribbean. The Legacies of a Link*. Baltimore og London, 1979
- Koch, J.: 'Den danske mission i Vestindien' i *Kirkehistoriske Samlinger*, Femte Række, tredje bind, København 1905-1907 s. 144-190
- Kolapo, Femi J.: 'The Igbo and their Neighbours during the Era of the Atlantic Slave-Trade' *Slavery and Abolition*. Vol. 25 No. 1, April 2004 s. 114-133
- Kragh, Birgitte: *Til jord skal du blive*. Aabenraa, 2004
- Ladurie, Emmanuel Le Roy: *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris, 1975
- Lamur, Humphrey E.: 'Slave Religions on the Vossenburg Plantation (Suriname) and Missionaries' Reaction' i Beckles, Hilary McD. og Verene Shepherd (red.): *Caribbean Slave Society and Economy*. New York, 1991
- Law, Robin: 'Ethnicities of Enslaved Africans in the Diaspora: On the Meanings of 'Mina' (Again)' i *History in Africa* 32 (2005) s. 247-267
- Law, Robin: *Ouidah: The Social History of a West African Slaving 'Port', 1727-1892*. Oxford, 2004
- Law, Robin: 'The Port of Ouidah in the Atlantic Community, 17th to 19th Centuries.' in Pietschmann, Horst (red.): *Atlantic History. History of the Atlantic System 1580-1830*. Göttingen, 2002
- Law, Robin: *The Kingdom of Allada*. Leiden, 1997
- Law, Robin: *The Slave Coast of West Africa 1550-1750. The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society*. Oxford, 1991
- Levi, Giovanni: 'On Microhistory', i Burke, Peter (red.): *New Perspectives on Historical Writing*. Cambridge, 1991
- Levine, Lawrence W.: *Black Culture and Black Consciousness. Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*. Oxford, 1977
- Levtzion, Nehemia: *Islam in West Africa, Religion, Society and Politics to 1800*, Aldershot, 1994
- Liebau, Heike: 'Country Priests, Cathecists, and Schoolmasters as Cultural, Religious, and Social Middlemen in the Context of the Tranquebar Mission' i Frykenberg, Robert Eric (red.):

- Christian and Missionaries in India. Cross-Cultural Communication since 1500. With Special Reference to Caste, Conversion, and Colonialism.* Grand Rapids og London, 2003
- Littlefield, Daniel C.: *Rice and Slaves. Ethnicity and the Slave Trade in Colonial South Carolina.* Baton Rouge, 1981
- Lohse, Russell: 'Slave-Trade Nomenclature and African Ethnicities in the Americas: Evidence from Early Eighteenth-Century Costa Rica' i *Slavery and Abolition*. Vol. 23 No. 3, December 2002, s. 73-92
- Lovejoy, Paul E.: 'Ethnic Designations of the Slave Trade and the Reconstruction of the History of Trans-Atlantic Slavery' i Lovejoy, Paul E. og David V. Trotman: *Trans-Atlantic Dimension of the Ethnicity in the African Diaspora*. London, 2003
- Lovejoy, Paul E.: 'Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora' i Lovejoy, Paul E. (red.): *Identity in the Shadow of Slavery*. London, 2000
- Lovejoy, Paul E. (red.): *Identity in the Shadow of Slavery*. London, 2000
- Lovejoy, Paul E.: 'The African Diaspora: Revisionist Interpretations of Ethnicity, Culture and Religion under Slavery' i *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation*, Vol. II:1 (1997)
- Lovejoy, Paul E. (red.): *Africans in Bondage. Studies in Slavery and the Slave Trade. Essays in Honor of Philip D. Curtin on the Occasion of the Twenty-Fifth Anniversary of African Studies at the University of Wisconsin*. Madison, 1986
- Lovejoy, Paul E.: *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*. Cambridge, 1983
- Lovejoy, Paul E. og David V. Trotman: *Trans-Atlantic Dimension of the Ethnicity in the African Diaspora*. London, 2003
- Lovejoy, Paul E. og David Trotman: 'Enslaved Africans & their expectations of slave life in the Americas: towards a reconsideration of models of creolisation' i Shepherd, Verene A. og Glen L. Richards (red.): *Questioning Creole. Creolisation Discourses in Caribbean Culture*. Kingston, 2002
- Manning, Patrick: *Slavery, Colonialism, and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*. Cambridge, 1982
- Mbiti, John S.: *African Religions and Philosophy*. London, 1980
- Meier, Gudrun: 'Preliminary Remarks on the Oldendorp Manuscripts and Their History' i Palmié, Stephan (red.): *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*. Knoxville, 1995
- Middleton, John K. (red.): *The Encyclopedia of Africa South of the Sahara*. London, 1997
- Miller, Joseph C.: *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. Madison, 1988
- Miller, Joseph C.: *Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola*. Oxford, 1976
- Mintz, Sidney og Richard Price: *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*. Boston, 1992 (1. udgave 1976)
- Morgan, Jennifer L.: "Some Could Suckle over Their Shoulder": Male Travelers, Female Bodies, and the Gendering of Racial Ideology, 1500-1770' i *The William and Mary Quarterly*, 3<sup>rd</sup> Series, Vol. 54 No. 1 (Jan. 1997), s. 167-192
- Morgan, Philip D.: 'The Cultural Implications of the Atlantic Slave Trade: African Regional Origins, American Destinations and New World Development' i Eltis, David og David Richardson (red.): 'Routes to slavery, direction, ethnicity and mortality in the transatlantic slave trade' særnummer af *Slavery and Abolition*. Vol. 18 No. 1, April 1997, s. 122-145
- Mullin, Michael: *Africa in America. Slave Acculturation and Resistance in the American South and the British Caribbean, 1736-1831*. Champaign-Urbana, 1992
- Murphy, Patricia Shaubah: *The Moravian mission to the African slaves of the Danish West Indies 1732-1828*. St. Thomas, 1969
- Northrup, David: 'Igbo and Myth Igbo: Culture and Ethnicity in the Atlantic World, 1600-1850' i *Slavery and Abolition*. Vol. 21 No. 3, December 2000, s. 1-20
- Nørregaard, Georg: 'Guldkysten' i Brøndsted, Johannes (red.): *Vore Gamle Tropekolonier*. Bind 8. København, 1968

- Odén, Birgitta: *Leda vid Livet. Fyra mikrohistoriska essäer om självmordets historia*. Kristianstad, 1998
- Olsen, Poul: 'Kilder til dansk kolonihistorie' i *Fortid og Nutid*, Bind XXXII, 1985, s. 65-66
- Olsen, Poul: 'Danske Lov på de Vestindiske Øer' i Tamm, Ditlev (red.): *Danske og Norske Lov i 300 år*, København, 1983
- Olwig, Karen Fog: 'African Cultural Principles in Caribbean Slave Societies. A View from the Danish West Indies' i Palmié, Stephan (red.): *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*. Knoxville, 1995
- Olwig, Karen Fog: 'Nye (og gamle) angrebsvinkler i kolonihistorie: Vestindien' i *Fortid og Nutid*, bind XXXIX, 1992, s. 242-254
- Olwig, Karen Fog: *Cultural Adaptation and Resistance on St. John: Three Centuries of Afro-Caribbean Life*. Gainesville, 1985 (a)
- Olwig, Karen Fog: 'Hvad skal vi med dansk kolonihistorie' i *Fortid og Nutid*, Bind XXXII, 1985, s. 68-71. (b)
- Palmié, Stephan (red.): *Africas of the Americas. Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions*. Leiden and Boston, 2008
- Palmié, Stephan (red.): *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*. Knoxville, 1995
- Parrinder, Geoffrey: *West African religion, a study of the beliefs and practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo and kindred peoples*. London, 1961
- Parrinder, Geoffrey: *African Traditional Religion*. London, 1954
- Patterson, Orlando: *Slavery and Social Death. A Comparative Study*. Cambridge, 1982
- Petersen, Jan Erik: *Slaveoprøret på Sct. Jan i 1733. En strukturel og komparativ analyse*. Speciale i historie, Århus Universitet, 1988
- Peucker, Paul: 'Aus allen Nationen. Nichteuropäer in den deutschen Brüdergemeinen des 18. Jahrhunderts' i *Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine*. Heft 59/60, 2007 s. 1-35
- Peucker, Paul: *Herrnhuter Wörterbuch. Kleines Lexicon von brüderischen Begriffen*. Herrnhut, 2000
- Pierson, William D.: 'White Cannibals, Black Martyrs: Fear, Depression, and Religious Faith as Causes of Suicide Among New Slaves' i *The Journal of Negro History*, Vol. 62 No. 2 (April 1977) s. 147-159
- Pope, Pauline Holman: *Cruzan Slavery: An Ethnohistorical Study of Differential Responses to Slavery in the Danish West Indies*. Ph.d.-afhandling, University of California, Davis. 1970 (a)
- Pope, Polly: *The role of the Amina, an Analysis of Ethnic Response to the Institution of Slavery in the Danish West Indies*. Conference Paper. Boston, 1970 (b)
- Prentiss, Craig R. (red.): *Religion and the creation of race and ethnicity, an introduction*. New York, 2003
- Rediker, Marcus: *The Slave Ship. A Human History*. London, 2007
- Rohrer, S. Scott: 'New Birth in a New Land: Evangelical Culture and the Creation of an American Identity' i Gillespie, Michelle og Robert Beachy (red.): *Pious Pursuits: German Moravians in the Atlantic World*. New York og Oxford, 2007
- van Rossem, Cefas og Hein van der Voort: *Die Creol Taal. 250 Years of Negerhollands Texts*. Amsterdam, 1996
- Samson, Jane: 'Ethnology and Theology: Nineteenth-Century Mission Dilemmas in the South Pacific' i Stanley, Brian (red.): *Christian Missions and the Enlightenment*. Grand Rapids og Richmond, 2001
- Schuler, Monica: 'Liberated Central Africans in Nineteenth-Century Guyana' i Heywood, Linda M.: *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge, 2002
- Schuler, Monica: 'Ethnic Slave Rebellions in the Caribbean and the Guianas', i *Journal of Social History*. Vol. 4 (1970), s. 374-385
- Schwartz, Stuart B.: *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society. Bahia, 1550-1835*. Cambridge, 1985



- Sebro, Louise: 'Madlena fra Poppo i Afrika' i Karlsson, Klas-Göran; Eva-Helen Ulvros og Ulf Zander (red.): *Historieforskning på nya vågar*, Lund, 2006
- Sebro, Louise: 'Kreoliseringen af eurocaribierne i Dansk Vestindien – sociale relationer og selvopfattelse' i *Fortid og Nutid*, juni 2005, s. 3-22 (a)
- Sebro, Louise: 'Den kulturelle mission – Brødremenigheden i Dansk Vestindien' i *Kult 2: På Sporet af imperiet: Danske Tropefantasier*. Roskilde, 2005 (b)
- (Sebro) Steensgaard, Louise: *På sporet af den 'vestindiske Philosophie'. Kreoliseringen af eurocaribierne i Dansk Vestindien i det 18. århundrede*. Speciale i historie, Københavns Universitet, 2002
- Sensbach, Jon: "Don't Teach My Negroes to Be Pietists': Pietism and the Roots of the Black Protestant Church' i Strom, Jonathan; Hartmut Lehmann og James van Horn Melton (red.): *Pietism in Germany and North America 1680-1820*. Farnham og Burlington, 2009
- Sensbach, Jon: 'Slavery, Race, and the Global Fellowship: Religious Radicals Confront the Modern Age' i Gillespie, Michelle og Robert Beachy (red.): *Pious Pursuits: German Moravians in the Atlantic World*. New York og Oxford, 2007
- Sensbach, Jon: *Rebecca's Revival. Creating Black Christianity in the Atlantic World*. Cambridge, 2005
- Sensbach, Jon: *A Separate Canaan. The Making of an Afro-Moravian World in North Carolina, 1763-1840*. Chapel Hill, 1998
- Shepherd, Verene A. og Glen L. Richards (red.): *Questioning Creole. Creolisation Discourses in Caribbean Culture*. Kingston, 2002
- Simonsen, Gunvor: *Slave Stories: Gender, Representation, and the Court in the Danish West Indies, 1780s – 1820s*. Ph.d. thesis, European University Institute. Florence, 2007
- Simonsen, Gunvor: 'Nye og gamle perspektiver på dansk kolonihistorie' i *1066 – Tidsskrift for historie*, Vol. 33, No. 2, 2003, s. 3-13
- Simonsen, Gunvor: *En fortræffelig Constitution – om konstruktionen af social orden på de Dansk Vestindiske Øer i sidste halvdel af 1700-tallet*. Speciale i historie og internationale udviklingsstudier ved Roskilde Universitetscenter, 2000
- Singh, Brijraj: *The First Protestant Missionary to India. Bartholomaeus Ziegenbalg 1683-1719*. Oxford, 1999
- Smallwood, Stephanie E.: *Saltwater Slavery. A Middle Passage from Africa to American Diaspora*. Cambridge og London, 2007
- Småberg, Maria: *Ambivalent Friendship. Anglican Conflict Handling and Education for Peace in Jerusalem 1920-1948*. Lund, 2005
- Sobel, Mechal: 'The Revolution in selves: Black and White Inner Aliens' i Hoffman, Ronald; Mechal Sobel og Frederika J. Teute: *Through a glass darkly, reflections on personal identity in early America*. Chapel Hill, 1997
- Sobel, Mechal: *The World They Made Together. Black and White Values in Eighteenth-Century Virginia*. Princeton, 1987
- Sprauve, G.; V.O. Cooper og K. Villevik: 'From Oldendorp to Koelle: Towards an Analysis of Virgin Islands Historical African Linguistic Data' Paper presented at SCL Conference, U.W.I., Jamaica, 1984
- Stanley, Brian: 'Christian Missions and the Enlightenment: A Reevaluation' i Stanley, Brian (red.): *Christian Missions and the Enlightenment*. Grand Rapids og Richmond, 2001
- Sweet, James H.: 'African Identity and Slave Resistance in the Portuguese Atlantic' i Mancall, Peter C. (red.): *The Atlantic World and Virginia 1550-1624*. Chapel Hill, 2007
- Sweet, James H.: *Recreating Africa. Culture, Kinship and Religion in the African-Portuguese World. 1441-1770*. Chapel Hill, 2003
- Sweet, James H.: 'The Iberian Roots of American Racist Thought' i *The William and Mary Quarterly*, 3<sup>rd</sup> Series, Vol. 54 No. 1 (Jan. 1997), s. 143-166

- Thornton, John K.: 'Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas. 1500-1700' i Heywood, Linda M.: *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge, 2002
- Thornton, John K.: *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World*. Second Edition. Cambridge, 1998 (a) (1. udgave 1992)
- Thornton, John K.: *The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge og New York, 1998 (b)
- Thornton, John K.: *The Kingdom of Kongo. Civil War and Transition. 1641-1718*. Madison, 1983
- Turner, Mary: *Slaves and Missionaries. The Disintegration of Jamaican Slave Society, 1787-1834*. Mona, 1998 (1. udgave 1982)
- Tysk-Dansk Ordbog*. Af Bork, Egon, ved Jens Erik Mogensen og Ingeborg Zint. Gyldendals Røde Ordbøger, 2008
- Tyson, George F.: 'On the Periphery of the Peripheries: The Cotton Plantations of St. Croix, Danish West Indies, 1735-1815' i *The Journal of Caribbean History*. Vol. 26:1, 1992, s. 1-36
- Vibæk, Jens: 'Dansk Vestindien 1755-1848, Vestindiens storhedstid' i Brøndsted, Johannes (red.): *Vore Gamle Tropekolonier*. Bind 2. København, 1966
- Walwin, James: *Atlas of Slavery*. Harlow, 2002
- Westergaard, Waldemar: *The Danish West Indies under Company Rule, 1671-1754*. New York, 1917
- Williams, Eric: *Capitalism and Slavery*. New York, 1961
- Yai, Olabiyi: 'Texts of Enslavement: Fon and Yoruba Vocabularies from Eighteenth- and Nineteenth-century Brazil' i Lovejoy, Paul E. (red.): *Identity in the Shadow of Slavery*. London, 2000
- Zimmerling, Peter: *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine*. Holzgerlingen, 1999
- Österberg, Eva: *Vänskap – en lång historia*. Stockholm, 2007

### **Elektroniske ressourcer**

#### The Trans-Atlantic Slave Trade Database

Eltis, David og Martin Halbert (principal investigators).  
[www.slavevoyages.org](http://www.slavevoyages.org)

#### Ethnologue. Languages of the World

Lewis, M. Paul (red.): *Ethnologue: Languages of the World*, Sixteenth edition. Dallas, 2009.  
[www.ethnologue.com](http://www.ethnologue.com)

#### Rootsweb under ancestry.com

<http://freepages.genealogy.rootsweb.ancestry.com>

Denne afhandling er blevet til inden for rammerne af Forskarskolan i historia. Forskarskolan i historia er en af de nationale forskerskoler, som blev oprettet på den svenske regerings initiativ i efteråret 2000. Forskarskolan gennemføres i samarbejde mellem Lunds og Växjö universiteter samt Malmö og Södertörns högskolor med Lunds universitet som værtsinstitution.

#### Afhandlinger fra Forskarskolan i historia:

- Stefan Persson, *Kungamakt och bonderätt. Om danska kungar och bönder i riket och i Göinge härad ca 1525–1640*, Makadam förlag, Göteborg 2005
- Sara Edenheim, *Begärets lagar. Moderna statliga utredningar och heteronormativitetens genealogi*, Symposium, Eslöv 2005
- Mikael Tossavainen, *Heroes and Victims. The Holocaust in Israeli Historical Consciousness*, Department of History, Lund 2006
- Henrik Rosengren, *„Judarnas Wagner”. Moses Pergament och den kulturella identifikationens dilemma omkring 1920–1950*, Sekel Bokförlag, Lund 2007
- Victor Lundberg, *Folket, yxan och orättvisans rot. Betydelsebildning kring demokrati i den svenska rösträttsrörelsens diskursgemenskap, 1887–1902*, Bokförlaget h:ström – Text och Kultur, Umeå 2007
- Tommy Gustafsson, *En fiende till civilisationen. Manlighet, genusrelationer, sexualitet och rasstereotyper i svensk filmkultur under 1920-talet*, Sekel Bokförlag, Lund 2007
- Jesper Johansson, *”Så gör vi inte i här i Sverige. Vi brukar göra så här”. Retorik och praktik i LO:s invandrarpolitik 1945–1981*, Växjö University Press, Växjö 2008
- Christina Jansson, *Maktfyllda möten i medicinska rum. Debatt, kunskap och praktik i svensk förlossningsvård 1960–1985*, Sekel Bokförlag, Lund 2008
- Anne Hedén, *Röd stjärna över Sverige. Folkrepubliken Kina som resurs i den svenska vänsterradikaliseringen under 1960- och 1970-talen*, Sekel Bokförlag, Lund 2008
- Cecilia Riving, *Icke som en annan människa. Psykisk sjukdom i mötet mellan psykiatri och lokalsamhället under 1800-talets andra hälft*, Gidlund, Hedemora 2008
- Magnus Olofsson, *Tullbergska rörelsen. Striden om den skånska frälsejorden 1867–1869*, Sekel Bokförlag, Lund 2008
- Johan Östling, *Nazismens sensmoral. Svenska erfarenheter i andra världskrigets efterdyning*, Atlantis, Stockholm 2008
- Christian Widholm, *Iscensättandet av Solskensolympiaden – Dagspressens konstruktion av föreställda gemenskaper vid Stockholmsolympiaden 1912*, Bokförlaget h:ström – Text och Kultur, Umeå 2008
- Ainur Elmgren, *Den allrakäraste fienden. Svenska stereotyper i finländsk press 1918–1939*, Sekel Bokförlag, Lund 2008
- Andrés Brink Pinto, *Med Lenin på byrån. Normer kring klass, genus och sexualitet i den svenska kommunistiska rörelsen 1921–1939*, Pluribus, Lund 2008
- Helena Tolvhed, *Nationen på spel. Kropp, kön och svenskhet i populärpressens representationer av olympiska spel 1948–1972*, Bokförlaget h:ström – Text och Kultur, Umeå 2008
- Lennart Karlsson, *Arbetarrörelsen, Folkets hus och offentligheten i Bromölla 1905–1960*, Växjö University Press, Växjö 2009