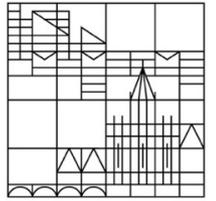


Universität  
Konstanz



# DER SOZIUS

Zeitschrift für Soziologie und Ethnologie



studentische Online-Zeitschrift • Universität Konstanz

# Inhaltsverzeichnis

|  |    |
|--|----|
| Vorwort .....  | 1  |
| <br>   |    |
| Ein Denken in Schwarz-Weiß – sprachliche Alteritätskonstruktionen in der<br>vormodernen Literatur am Beispiel von Heinrich von Kleists Novelle ‚Die<br>Verlobung von St. Domingo‘<br><i>Tamara Bierenstiel</i> ..... | 2  |
| <br>   |    |
| Zur Komplexität von Staatenlosigkeit – Eine anthropologische Perspektive auf<br>Menschenrechte<br><i>Sara Salmani</i> .....  | 30 |
| <br>   |    |
| Life along Karakoram Highway – Understanding the Belt and Road Initiative in<br>Pakistan through an anthropological analysis of infrastructure<br><i>Lothar Weller</i> .....   | 67 |
| <br>   |    |
| Victor Turners Liminalität – Ordnung und Chaos in der Gesellschaftsentwicklung<br><i>Lea Wiese</i> .....   | 92 |

## Vorwort

Liebe Leser:innen,

herzlich Willkommen zur Sommerausgabe 2024 des *sozius*! Wir freuen uns, die Texte von Tamara Bierenstil, Sara Salmani, Lothar Weller und Lea Wiese veröffentlichen zu dürfen. Auch in dieser Ausgabe erwarten Sie/euch wieder spannende und vielseitige Artikel.

Tamara Bierenstil nähert sich in ihrem Beitrag soziologisch den rassistischen Konnotationen im Werk *Die Verlobung von St. Domingo* von Heinrich von Kleist. So soll ein Blick auf Rassismus in der Sprache der vormodernen Literatur geworfen werden. Sara Salmani hat sich in ihrer Arbeit mit dem im wissenschaftlichen Diskurs noch wenig beleuchteten, vieldimensionalen Thema der Staatenlosigkeit beschäftigt, und führt in diesem Zusammenhang Komplexität als zentralen Begriff ein. Lothar Weller schreibt in seinem Text über den Karakoram Highway. Er thematisiert damit Straßen als Infrastruktur und Ort sozialer und politischer Aktivität, und die damit verbundenen Machtdynamiken. Lea Wises widmet sich in ihrem Essay Victor Turners Begriff der Liminalität und der damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Entwicklung.

Wir danken unseren Autor:innen recht herzlich für ihr Mitwirken!

Wie immer laden wir alle, die Interesse an einer Veröffentlichung in einer der kommenden Ausgaben und einer intensiveren Beschäftigung mit dem eigenen Schreiben haben ein, ihre Texte bei uns einzureichen. Alle Informationen dazu finden sich auf der Webseite des *sozius* (<https://www.soziologie.uni-konstanz.de/forschung/der-sozius/>).

Bei Fragen sind wir per Mail an [redaktion.der-sozius@uni-konstanz.de](mailto:redaktion.der-sozius@uni-konstanz.de) erreichbar!

Egal ob auf einer Bank am Seeufer oder bei Regen in der Bibliothek: *der sozius* liest sich überall gut! Viel Spaß mit der neuen Ausgabe!

Tamara Bierenstiel

## Ein Denken in Schwarz-Weiß

*Sprachliche Alteritätskonstruktionen in der  
vormodernen Literatur am Beispiel von Heinrich von  
Kleists Novelle „Die Verlobung in St. Domingo“*

---

### **Zur Autorin**

*Tamara Bierenstiel absolvierte im Jahr 2021 mit ihrer Arbeit „Doing-Acting. Eine Arbeitsethnographie“ erfolgreich ihr Soziologie Bachelorstudium an der Universität Konstanz. Ihre Bachelorarbeit setzte das professionalisierte „Doing-Acting“ von Berufsschauspielern in den Vordergrund des Forschungsinteresses und fragte explizit nach den praktischen Kompetenzen, die es zur Hervorbringung dessen bedarf. Noch im selben Jahr führte sie mit dem Masterstudium Soziologie ihr Studium in Konstanz fort. Wie bereits im Bachelorstudiengang sind auch ihre Forschungsarbeiten im Masterstudiengang zumeist qualitativ-ethnomethodologisch geprägt. Ihr Forschungsinteresse bleibt jedoch auch für neue Themenbereiche offen, wie die nachfolgende Arbeit, welche im Rahmen des Seminars „Rassismustheorien“ angeboten von Dr. Frank Oberzaucher im Sommersemester 2022, zeigt.*

*Kontakt: [tamara.hoher@uni-konstanz.de](mailto:tamara.hoher@uni-konstanz.de)*

---

### ***Abstract***

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Novelle „Die Verlobung von St. Domingo“ (1811 Heinrich von Kleist) und versucht eine Antwort darauf zu finden, wie sich Rassismus in der vormodernen Literatur sprachlich konstituiert. Explizit wird der Frage nachgegangen: „*Wie bildet sich der „Rassendiskurs“<sup>1</sup> des 19ten Jahrhunderts innerhalb Heinrich von Kleists Novelle ‚Die Verlobung in St. Domingo‘ ab?‘*“. Dabei spiegelt die Novelle einen derartigen Diskurs wider, welcher ein Denken in Differenzen und eine Sicht durch schwarz-weiße Schablonen propagiert. Vor allem zwischen den Zeilen offenbart sich eine Sprache der Gewalt, Differenz und Macht, welche mit binären Codes, wie Gut und Böse operiert. Durch diese Art von Sprache reproduzieren sich Alteritätskonstruktionen, welche nach Hautfarbe differenzieren und diejenigen Diskurse, welche aus der Literatur des 19ten Jahrhundert schöpfen, speist.

---

<sup>1</sup> Trotz der Problematik des Reproduktionsaspekts kann diese Arbeit aus Veranschaulichungs- und Argumentationsgründen leider nicht auf den Begriff „Rasse“ verzichten. Es sollte angemerkt sein, dass diese Arbeit im Rahmen des wissenschaftlichen Seminars „Rassismustheorien“ stattfindet. Innerhalb des Seminars wird sich mit folgenreichen Themen, die mit Rassismus im Zusammenhang stehen, beschäftigt. Die Arbeit verfolgt keineswegs das Ziel eine ideologische Denkweise zu verbreiten. Auch nachfolgende Begriffe, die das Wort Rasse enthalten oder in Anführungszeichen stehen sowie wörtliche Zitate Kleists sind, sind kritisch zu reflektieren und spiegeln keineswegs die Einstellung dieser Arbeit wieder. Sie werden ausschließlich für Argumentationsaspekte verwendet.

# 1. Einleitung

*„Rassismus [beginnt] dort, wo Menschen der Ansicht sind, daß die Bekämpfung bestimmter Gruppen anderer Menschen die Welt besser mache“ (Geulen 2007, S. 119).*

Ob die Sklavenhaltung in der Antike, der Antisemitismus im Mittelalter, die koloniale Expansion oder der Nationalsozialismus im 20ten Jahrhundert - Die Geschichte der Menschheit zeigt seit Jeher, dass ein Denken in Differenzen und die Neigung zur Intoleranz zu fatalen Konflikten und zur xenophoben Herabstufung verschiedenster Menschengruppen führt. Durch die Kunst, Literatur, Filme und Erzählungen kommen noch heutzutage junge Generationen mit unterschiedlichen Rassismen in Berührung. Doch spätestens nach dem Niedergang des Nationalsozialismus in Deutschland sind einige Menschen in Bezug auf Rassismus/ Antisemitismus/ Xenophobie etc. anders sensibilisiert, als es vor einem Jahrhundert noch der Fall war. Zumal sich der Begriff des „Rassismus“ erst in Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Rassenideologie etablierte (vgl. Middell und Pickel 2021, S. 18) und zunächst als Bezeichnung der „ideologische Herabminderung anderer Rassen“ (Hund 2007, S. 6) Anklang fand. Während sich heutzutage verschiedene Bewegungen und Organisationen darum bemühen, Rassismen aus diversen Medien zu tilgen und Definitionen zu finden, welche sich in einem Rassismusbegriff ohne „Rasse“ konzeptualisieren (vgl. Weiß 2013, S. 25 f.), lassen sich dieselben Rassismen noch in vielen literarischen Klassikern des 18/19ten Jahrhunderts, wie in Shakespeares „Othello“ oder in Heinrich von Kleists „Die Verlobung in St Domingo“, wiederfinden. Genannte Klassiker offenbaren nicht nur mit dem beschriebenen Geschehen, sondern auch in der Beschreibung eines Geschehens einen Rassismus, welcher Gewalt, Differenz und Macht derartig konstituiert, dass fatale Konflikte und „unmenschliches“ Verhalten unausweichlich daraus resultieren. Ohne genannten Autoren Rassismus vorwerfen zu wollen, soll geschaut werden, wie innerhalb der vormodernen Literatur diverse Menschengruppen beschrieben und Alterität erzeugt wird. Aus dieser Beschreibung heraus soll auf den damals vorherrschenden „Rassendiskurs“ -

einen Diskurs über Alterität und Hautfarbe - geschlossen werden. Diesbezüglich kann die „Literatur [als] Ethnographie der eigenen Kultur und der ihr inhärenten Fremdheitsmuster“ (Neumann 2004, S. 152) verstanden werden. Aus einem literarischen Vorwissen heraus, sowie auf Grundlage wissenschaftlicher Auseinandersetzungen wird vermutet, dass aus dem literarische Diskurs des 19ten Jahrhunderts Menschenbilder hervorgehen, welche Alteritätskonstruktionen in sich bergen, die je nach Hautfarbe, Menschen mit unterschiedlichen Eigenschaften konnotieren. In Anlehnung an Frantz Fanons „Die Verdammten dieser Erde“ (Fanon et al. 1966) wird von Onana betont:

*„dass die vielfältigen Stereotype, die der ‚Rassen‘-Diskriminierung im Kolonialsystem zugrunde liegen, dafür verantwortlich sind, dass die Beziehungen zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten bzw. Unterdrückern und Unterdrückten, Weißen und Schwarzen von binären Gegensätzen wie gut/böse, wahr/falsch bestimmt werden“ (Onana 2010, S. 3)*

Wie sich andeutet, besitzt allein die Sprache eine derartige Macht und Gewalt, dass sie sozial relevante und gesamtgesellschaftliche Auswirkungen evoziert. Mit dieser Arbeit soll ein kleiner Einblick auf die Sprache, mit welcher der europäische Diskurs des 19ten Jahrhunderts operiert, gegeben werden. Im Kontext der geplanten Hausarbeit wurde sich für Heinrich von Kleists Novelle „Die Verlobung in St. Domingo“ (Von Kleist 1811) als Forschungsgegenstand entschieden. Diesbezüglich gilt Kleists Erzählung als die in Deutschland „Bekannteste“, welche die haitianische Revolution im 19ten Jahrhundert thematisiert und „Liebe, Vertrauen und Verrat mit der Frage nach Rassismus, Kolonialismus und kulturellen Unterschieden verknüpft“ (Onana 2010, S. 149). Im weiteren Zusammenhang lautet die explizite Forschungsfrage der vorliegenden Hausarbeit:

*„Wie bildet sich der Rassendiskurs des 19ten Jahrhunderts innerhalb Heinrich von Kleists Novelle ‚Die Verlobung in St. Domingo‘ ab?“*

Um sich der genannten Forschungsfrage zu nähern, wird im Nachfolgenden weniger auf den Hergang der Geschichte und viel eher auf die sprachliche Beschreibung eingegangen. Ein kurzer theoretischer Exkurs sowie die Kontextualisierung der Erzählung, sollen als informierendes Hintergrundwissen

dienen und Einblick in die Thematik und den Diskurs des 19ten Jahrhunderts geben. In Anbetracht der Frage, wie sich der genannte Diskurs in die Erzählung einspeist, soll zudem aufgezeigt werden, welche Alteritätskonzepte in Kleists Novelle hervorgehen und wie sich diese sprachlich manifestieren und in ein Denken in Schwarz-Weiß überleiten.

## **2. Theoretischer Hintergrund**

### **2.1. Was hat Rassismus mit der Forschungsarbeit zu tun?**

*„[I]n jedem Fall ist die Bezeichnung jünger als das Bezeichnete und der Rassismus älter als die seine Namensgebung bestimmenden Rassen“  
(Klein 2014, S. 6).*

Schon lange bevor mit dem Rassismusbegriff operiert wurde, hatte sich ein ihm zugrundeliegendes ideologisches Konzept konstituiert, welches von Beginn an natürliche und kulturelle Faktoren kombinierte (vgl. Hund 2007, S. 12). Auch wenn im literarischen Diskurs des 19ten Jahrhunderts nicht direkt von ‚Rassismus‘ die Sprache ist, lässt sich dennoch erkennen, dass Rassismus, Xenophobie, Ethnizität etc., keine unbekanntenen Konzepte sind. Demzufolge lässt sich auch im 19ten Jahrhundert bereits ein „Rassendiskurs“ ausmachen, welcher durch das Sprechen über „Rasse“ systematisch hervorgebracht wird. Diesbezüglich beschäftigten sich bereits bekannte Autoren, Wissenschaftler und Denker des Jahrhunderts mit kulturell geprägten Kategorien, die zu rassistischen Stigmatisierung sowie zu Marginalisierungs-, Abwertungs- und Exklusionsprozesse führen. Insbesondere die Überlegungen Kants zu den „Menschenrassen“ (Hostettler 2020, S. 7) prägen das 19te Jahrhundert und spiegeln sich ebenso in dessen literarischen Werken wieder. Dementsprechend konzeptualisiert Kant eine „Rassenhierarchie“, welche „von den Roten [am unteren Ende] über die Schwarzen und Gelben bis zu den Weißen [an der Spitze]“ (Hund 2007, S. 24) führt. Auch die Anthropologie des 19ten Jahrhunderts beschäftigt sich hauptsächlich mit Abgrenzungsfragen. Diesbezüglich legt sie den Unterschied von Menschen und Tieren fest und differenzierte diese jeweils in

Geschlecht und „Rasse“ aus. Zu dieser Zeit gerät zudem der Körper als Forschungsgegenstand zunehmend in den Fokus und wird

*„zum Ort der Grenzziehung [...] und die vergleichende Anatomie zu einer Hilfswissenschaft der Anthropologie. [...] Die Anthropologie erkannte und klassifizierte [...] eine Natur, die den menschlichen vom tierischen, den weiblichen vom männlichen und den weißen vom schwarzen Körper trennte und deren Gesetzmäßigkeiten die gesellschaftliche Platzierung bestimmten“ (Gribnitz 2002, S. 25)).*

Es wurde vor allem ein Menschenbild konstituiert, dass sich als „kolonial“ bezeichnen lässt (Röllli 2021, S. 9). Diesbezüglich betont auch Edward Saids, welcher sich mit dem im 19ten Jahrhundert literarischen und akademischen geführten Diskurs über den Orientalismus auseinandersetzt:

*„a collective notion identifying ‚us‘ Europeans against all ‚those‘ non-Europeans, and [...] the major component in European culture is precisely what made that culture hegemonic both in and outside Europe: the idea of European identity as a superior one in comparison with all the non-European peoples of cultures“ (Saïd 1979, S. 7)*

Was sich andeutet ist die Konstruktion eines feindlichen Anderen, welche deutlich vom kolonialistisch Diskurshintergrund eingefärbt ist. Dieses Menschenbild konstituiert die Alterität zwischen europäisch-westlichen und nicht-europäisch stämmigen Menschen. Erstere begreifen sich als „zivilisiert, vernunftbegabt, allseits gebildet und moralisch gefestigt“ (Röllli 2021, S. 9). Ausgehend dieses Menschenbildes grenzen sich die Europäer von der animalischen „Konstruktion des anderen, minderwertigen, unterlegenen oder rückständigen Menschen“ (Röllli 2021, S. 9) ab. Diesbezüglich betont Mbembe: „das Kennzeichen dieser Andersartigkeit [ist] die fehlende Menschlichkeit“. Genannte Differenzierung konzentriert sich demnach auf die Frage: „Wer ist Mensch und wer kann als Mensch gelten“. Sehen lässt sich genanntes Gedankengut gleichfalls in Kleists „Die Verlobung in St. Domingo“. Die sprachliche Hervorhebung von biologischen Merkmalen, wie die Hautfarbe von Menschen, als auch die Darstellung von kulturell geprägter Differenz und Macht, sind ein zentraler Bestandteil eines damals schon herrschenden „Rassenrassismus [...] welcher die

biologische Verhüllung seines herrschaftlich geprägten kulturellen Kerns“ birgt (Hund 2007, S. 7). Genannte Art von „Rassenrassismus“ den die Novelle sprachlich in sich birgt, wird von den Zeitgenossen weniger reflektiert, als dass er verhüllt wird. Dementsprechend beschäftigen sich die Zeitgenossen Kleists viel eher mit seiner „Vertrauens- und Erkenntnisproblematik“ (Herrmann 2011, S. 114) und heben die Liebes- und Geschlechterrollen von Toni und Gustav hervor. So betonte beispielsweise Wilhelm Grimm 1811: *„wo geschildert wird, wie Allgewalt der Liebe allen Trug und Lug eines mißleiteten Mädchenherzens durchbricht, und die edle Natur aus ihrer Unterdrückung zum Gipfel der Freiheit hinaufhebt. Diese Szene ist in jeder Hinsicht meisterhaft, und bei aller Außerordentlichkeit, mit einer solchen individuellen Anschaulichkeit dargestellt, daß sie zugleich wie ein lebensvolles Gemälde und wie ein ewig wahrer Gedanke wirkt. [...] Den Ausgang [...] möchte man weniger entsetzlich wünschen; er ist fast zu gräßlich, um ein wahrhaft tragisches Gefühl zu erwecken; in der schnellen Vernichtung beider Liebenden liegt jedoch etwas Milderndes.“* (Müller-Salget 2005, S. 832)

Diese Arbeit setzt sich zum Ziel die wissenschaftliche Lücke, welche die Zeitgenossen Kleists hinterlassen haben, zu füllen und dasjenige „Grässliche“, von dem man weniger „Entsetzliches“ wünschen würde, nicht unreflektiert zwischen den Zeilen zu lassen, sondern jenen „Rassenrassismus“ aufzudecken und auszumachen, wie Kleist das diskursive Gedankengut, welches Differenz und Alterität erzeugt, sprachlich vermittelt.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Es geht in dieser Arbeit jedoch nicht darum hinter der Autorenschaft, Kleist als Alltagsperson Rassismus vorzuwerfen. Zu dieser Frage kursieren bereits viele andere wissenschaftliche Erörterungen. Beispielsweise ist sich die neuere Kleist-Forschung bis heute darin einig, dass die „Verlobung in St. Domingo“ als „eine kritisch-sympathische, die Partei der Schwarzen ergreifende Auseinandersetzung mit der haitianischen Revolution (1791-1804) und den damit verbundenen Fragen (Kolonialismus, Sklaverei, Rassismus)“ (Uerlings 1991, S. 185) gelesen werden kann. Dementsprechend lässt sich nicht dem Autor, sondern allein der Erzählfigur Rassismus vorwerfen. Kleist hingegen wird von diversen Literaturkritikern und Wissenschaftlern als „Ironiker [verstanden], der den Rassismus seiner Zeitgenossen nur zitiert, bewusst ausstellt und kunstvoll bricht“ (vgl. Herrmann 2011, S. 114).

## 2.2. Inhaltlicher Kurzüberblick der Novelle

Kleists Erzählung „Die Verlobung in St. Domingo“, thematisiert eine tragische Liebesgeschichte zweier Menschen mit unterschiedlicher Hautfarbe zu Zeiten der Sklavenaufstände in St. Domingo. Im Mittelpunkt der Handlung befindet sich Toni, die leibliche Tochter der als „Mulattin“ (Von Kleist 2017, S. 3) bezeichneten Babekan und Ziehtochter des dunkelhäutigen Congo Hoango, einer der Anführer der Sklavenaufstände. Als eines Tages, während der Abwesenheit Congo Hoangos, Gustav, beschrieben als Fremder mit Schweizer Herkunft, Zuflucht an der von Tonis Familie besetzten Plantage ersucht, wird dieser unter Vorbehalt eines sich in Sicherheit wiegen könnenden Gastes aufgenommen. Babekan bittet Toni sich um den fremden Gast zu kümmern, in Folge dessen sich beide innerhalb weniger Stunden ineinander verlieben und verloben. Geplant ist, dass Gustav seine Familie, welche er aus Schutz vor den „Schwarzen die Weiße ermord[en]“ (Von Kleist 2017, S. 3) in einem sicheren Unterschlupf zurückgelassen hat, nachholt. Jedoch verfolgt Babekan andere Ziele, sie möchte „die Weißen“ (Von Kleist 2017, S. 3) zu sich locken, um sie an Congo Hoango auszuliefern. Die Absichten Babekans erfährt Toni jedoch erst kurz vor der Rückkehr Congo Hoangos und dem Eintreffen Gustavs Familie. Als Congo Hoango früher als gedacht zurückkommt, handelt Toni schnell, sie fesselt Ihren Verlobten und täuscht eine Loyalität zu ihrer Familie vor, welche Gustav und dessen Familie töten möchte. Kurzerhand macht Toni sich heimlich auf, um die zurückgelassene Familie Gustavs vor ihrer Einkunft in der Plantage zu warnen und bei ihnen Hilfe zur Befreiung Gustavs zu ersuchen. Dieses Vorhaben geht jedoch tragisch aus, da Gustav tatsächlich denkt, dass Toni sich gegen ihn verbunden hat. Als er und seine Familie es schafften Tonis Familie zu überwältigen und Gustav ein Gewehr dargeboten wird, entscheidet er sich, blind vor rasender Wut, Toni zu erschießen. Erst nach dem todbringenden Schuss erlangt er die Erkenntnis über die wahren Motive Tonis. Aus tiefem Entsetzen und Trauer heraus erschießt sich Gustav daraufhin selbst.

### 3. Alteritätskonzepte in „Die Verlobung in St. Domingo“

*„Und damit streckte er durch die Dunkelheit der Nacht, seine Hand aus, um die Hand der Alten zu ergreifen, und fragte: >>seid ihr eine Negerin?<< Babekan sagte: nun, Ihr seid bestimmt ein Weißer, dass Ihr dieser stockfinsternen Nacht lieber ins Anlitz schaut, als einer Negerin!“ (Von Kleist 2017, S. 5).*

In diesem Kapitel, soll auf diejenigen Menschenbilder eingegangen werden, welche in der Erzählung „Die Verlobung in St. Domingo“ wörtlich anklingen. In Bezug dessen, zeigen sich die Menschenbilder darin, dass „bestimmte Annahmen darüber, was die Menschen [...] ausmacht“ (Pries 2017, S. 39) getroffen werden. Die jeweiligen Konzepte beinhalten bestimmte Vermutungen über typische Charakterzüge und Verhaltensweisen - Sie konstituieren Stereotype und darüber hinaus eine Art „Rassenideologie“. Wie sich in dem vorangegangenen Zitat zeigt, rückt die Hautfarbe als Angelpunkt für die Ausdifferenzierung von Menschenbildern und die Erzeugung von Alterität in den Vordergrund.

Die Figuren, werden in großen Teilen mit den Betitelungen „Weiße\*r“, „Schwarze\*r“ oder „Neger\*in“, „Mestize“ als auch „Mulatte\*in“ angesprochen und charakterisiert. Diese Bezeichnungen werden im Nachfolgenden fokussiert. Zunächst wird beschrieben, welche Bedeutung die Begriffe zu Beginn des 19ten Jahrhunderts einnehmen, um in Anschluss aufzuzeigen mit welchen Assoziationen und Eigenschaften Kleist die Bezeichnungen wortwörtlich einfärbt und auf eine „Konstruktion des Anderen“ (Onana 2010 In Anlehnung an Edward Saids) hinweist.

#### 3.1. Die „Weißen“, die „Schwarzen“, die „Farbigen“

Wie bereits durch den kurzen theoretischen Umriss ersichtlich wurde, galt im 19ten Jahrhundert eine sehr kolonialistisch geprägte Auffassung darüber, wer Mensch ist und als Mensch gelten kann. Von den Europäern wurde vor allem ein Menschenbild propagiert, welches zwischen dunkler und heller Hautfarbe stark zu

unterscheiden wusste. Dies färbt sich gleichfalls in Kleists „Die Verlobung in St. Domingo“ ab. Allein der Schauplatz der Novelle, „St. Domingo“, stellt ein Ballungszentrum dar, in welchem angetrieben von dem herrschenden System der Sklaverei, Kolonisierender auf Kolonisierten, Unterdrücker auf Unterdrückten sowie Hellhäutige auf Dunkelhäutige treffen. Die nach „St. Domingo“ verschleppten Sklaven hatten mit besonders schwierigen Lebensbedingungen, Arbeitsüberlastungen und Unterernährung zu kämpfen. Sie waren der Willkür ihrer „weißen Herren“ völlig ausgeliefert (vgl. Onana 2010, S. 24). Das Leben auf den Plantagen war derartig organisiert, dass es zu keiner Verwechslung zwischen Herren und Sklaven kommen konnte (vgl. Onana 2010, S. 24). Die Art der Andersartigkeit drückte sich in so einem Maße aus, dass die Sklaven von Beginn der Verschleppung an von den Europäern Menschen unwürdig behandelt wurden (vgl. Buch 1976, S. 12ff.). Wie sich auch in Kleists Erzählung sehen lässt, kommt es zu einer ständigen Stuserinnerung, an welche ein zu erwartendes Verhalten anschließt. Diesbezüglich betont Onana, dass der Status bzw. die Klasse „identisch mit ‚Rasse‘ und Hautfarbe“ waren (vgl. Onana 2010, S. 25). Demzufolge ließen sich „drei Hauptklassen, bzw. -rassen“ (Onana 2010, S. 25) unterscheiden:

1. An der Spitze der Hierarchie stehen die Kolonialherren, die reichen Pflanzer, aber auch die „kleinen Weißen“.
2. Zur zweiten Klasse gehören die „Mulatten“ und „Mestizen“, d.h. die „Farbigen“, welche aus der Verbindung zwischen Herrn und Sklavin hervorgingen.
3. Zuletzt bildeten die „Schwarzen“ die unterste Klasse der Gesellschaft in „St. Domingo“.

**„Mestize“** wurde im 19ten Jahrhundert zur Bezeichnung von weiblichen und männlichen Personen verwendet, die ein Elternteil mit europäischer und eines mit nicht europäischer Staatsangehörigkeit besitzen (vgl. Gribnitz 2002, S. 81). Die Herkunft des nichteuropäischen Elternteils ist dem Aussehen des Kindes nach oft nicht klar zu entschlüsseln (vgl. Gribnitz 2002, S. 81). So kann ein „Mestize“ ein Elternteil mit indianischen, amerikanischen oder auch mit ostindischen Wurzeln haben (vgl. Gribnitz 2002, S. 81).

„**Mulatte**“ ist ebenfalls wie „Mestize“ ein rassistisch und kolonialistisch geprägter Begriff, der sich der europäischen Expansion zu verdanken hat. Demzufolge wurden die neu unterworfenen Völker von den Europäern derartig klassifiziert „daß sich der Schwarze zum Weißen verhält wie der Esel zum Pferd, und daß sie zusammen einen Hybriden hervorbringen der unfruchtbar ist“ (Poliakov et al. 1979, S. 75). Kleist verwendet die Bezeichnung „Mulatte\*in“ zur Beschreibung von „freien Farbigen, [welche sich aus der] sexuellen Verbindung der weißen Herren mit ihren schwarzen Sklavinnen [hervortaten]“ und üblicherweise im Alter von 21 Jahren von ihren Vätern im Stillschweigen in die Freiheit entlassen wurden (Leis 2017, S. 60). Zu Teilen rivalisierten „die Mulatten“ mit den „Weißen“ auf Grund ihres erworbenen Vermögens und konnten selbst auch Sklaven und Plantagen erwerben (vgl. Onana 2010, S. 25). Obwohl sie als freie Menschen galten und durchaus Vermögen ansparen konnten, hatten sie nicht dieselben Ansprüche, wie weiße Menschen. Vor allem um die Ansprüche von Farbigen und deren Emanzipation zurückzuweisen, wurden schikanöse Maßnahmen ergriffen:

*„den Mulatten war nicht nur, ähnlich wie den Juden in Europa, der Zugang zu allen Offiziersposten und öffentlichen Ämtern untersagt – sie durften lediglich in der Miliz dienen und auf entlaufene Negersklaven Jagd machen -, auch das Ausüben bürgerlicher Berufe und sogar das Tragen bürgerlicher Namen war ihnen verboten [...]“ (Buch 1976, S. 18)*

### **3.2. Zur sprachlichen Konstruktion des Anderen<sup>3</sup>**

Was sich an dieser Stelle, allein durch Kleists Verwendung der Begriffe „Schwarze“, „Weiße“, „Mulatte“, „Mestize“ sowie durch die Art und Weise wie diese von ihm konnotiert werden, sehen lässt, ist ein im literarischen Diskurs des 19ten Jahrhunderts auftauchender Rassismus der laut inhaltlicher Definition Weiß's über ideologischen Gehalt und über eine „Konstruktionsmacht“ (Weiß 2013, S. 27) verfügt. Dementsprechend zeigt sich in „Die Verlobung in St.

---

<sup>3</sup> Für dieses Kapitel wurde eine Skizze angefertigt, welche im Anhang beigelegt ist. Sämtliche Annahmen werden in dieser übersichtlich dargestellt. Aus diesem Grund empfiehlt es sich gleich zu Beginn einen Blick auf diese zu werfen.

Domingo“ eine Einteilung von Menschengruppen in „rassistische“ Kategorien, welche zueinander in hierarchischer Beziehung stehen. Diese Einteilung erfolgt nach Hautfarbe und spiegelt die damals aus europäischer Sicht geltende Rangordnung wieder:

An der Spitze stehen die „Weißen“; An zweiter Stelle die „Mulatten“ und Mestizen“; Und am unteren Ende die „Schwarzen“.

In Kleists Erzählungen werden die jeweiligen Klassen durch die Figuren: Gustav von der Ried, Babekan und Toni sowie durch Congo Hoango, verkörpert. Dass die jeweiligen Figuren auf Grundlage ihrer Hautfarbe mit unterschiedlichen Eigenschaften konnotiert werden, soll die im Anhang beigelegte Skizze verdeutlichen.

Es scheint, je heller die Hautfarbe der Figuren wird, umso mehr kommt es zu einer positiven Aufwertung der Charaktereigenschaften und Handlungen der jeweiligen Figuren. Was sich dementsprechend sehen lässt ist, dass die Figur Congo Hoango von Kleist deutlich negativ konnotiert wird. Es wird vor allem seine Boshaftigkeit, Arglist, Unbeherrschtheit und Gewalttätigkeit hervorgehoben. Er wird animalisch, instinktgesteuert, aus der Hölle stammend, verteufelt dargestellt. Im Kontrast zu Congo Hoango schreibt Kleist der Figur Gustav etwas Heiliges und Erwähltes ein. Zusätzlich wird Gustav zum Beginn der Erzählung als Freund und demnach als ungefährlich und ehrlich eingestuft. Einzig Toni, welche zu Beginn der Geschichte auf Seiten Babekans und Congo Hoangos eingeführt wird, gelangt durch die Verlobung mit Gustav an einen Wendepunkt, sie schlägt sich auf die Seite der „Weißen“. Mit diesem Sachverhalt einhergehend wird ihr gegen Ende der Erzählung eine zunehmend erweckte Menschlichkeit und einen auf die helle Hautfarbe und auf die Seele konzentrierten Status eingeschrieben, während sich Gustav seiner zuletzt begangenen Fehler stellen muss:

*„so übernahm sie, von manchen Seiten geweckt, ein menschliches Gefühl; sie folgte ihm mit einer plötzlichen Bewegung, fiel ihm um den Hals, und mischte ihre Tränen mit den seinigen.“ (Von Kleist 2017, S. 19).*

*„ich bin eine Weiße, und dem Jüngling, den ihr gefangen haltet, verlobt, ich gehöre zu dem Geschlecht derer“ (Von Kleist 2017, S. 38).*

*„weil, nach der Ankunft Hoangos, dich, Unglücklichen, zu retten, kein anderes Mittel war; weil sie den Kampf den du unfehlbar eingegangen wärest, vermeiden, weil sie Zeit gewinnen wollte, bis wir, die wir schon vermöge ihrer Veranstaltung herbeieilten, deine Befreiung mit den Waffen in der Hand erzwingen konnten. Gustav legte die Hände vor sein Gesicht. Oh! Rief er, ohne aufzusehen, und meinte, die Erde versenke unter seinen Füßen: ist, das was ihr mir sagt, wahr? Er legte seine Arme um ihren Leib und sah ihr mit jammervollen zerrissenem Herzen ins Gesicht. >>Ach<<, rief Toni, und dies waren ihre letzten Worte: >>du hättest mir nicht misstrauen sollen!<< Und damit hauchte sie ihre schöne Seele aus.“ (Von Kleist 2017, S. 41).*

Generell werden in Kleists Novelle die „Mestize“ Toni ebenfalls wie die „Mulattin“ Babekan sprachlich, durch die Betonung ihrer weder weißen noch schwarzen Hautfarbe, klar zu den „Weißen“ und den „Schwarzen“, in Differenz gesetzt. Dies kommt beispielsweise durch nachfolgende Textpassagen, in welcher die Figuren Gustav und Babekan aufeinandertreffen, zum Ausdruck.

Bevor Gustav Zuflucht bei der von Tonis Familien besetzten Plantage findet, ersucht er, wie sich im Eingangszitat des Kapitels sehen lässt, die Hand von Babekan, um ihre Hautfarbe zu erkennen, welche diesbezüglich als identifizierendes Merkmal zwischen Freund und Feind fungiert. Im weiteren Verlauf betont Babekan:

*„[...] fürchtet nichts; hier wohnt eine Mulattin und die Einzige, die sich noch im Hause befindet, ist meine Tochter, eine Mestize!“ (Von Kleist 2017, S. 5).*

Aber auch Gustav gibt Gemeinsamkeiten und Gegensätze zu bekennen:

*„Euch kann ich mich anvertrauen; aus der Farbe eures Gesichts schimmert mir ein Strahl von der meinigen entgegen“ (Von Kleist 2017, S. 8).*

*„Ihr, die Ihr nach Eurer ganzen Gesichtsbildung eine Mulattin, und mithin afrikanischen Ursprungs seid, Ihr wäret samt der lieblichen jungen Mestize, die mir das Haus aufmachte, mit uns Europäern in einer Verdammnis?“ (Von Kleist 2017, S. 9).*

Ähnlich, wie bei Babekan wird auch Tonis „ins Gelblich gehende Gesichtsfarbe“ (Von Kleist 2017, S. 4) und ihr weiteres Aussehen derartig mit Eigenschaften versehen, dass sie als hybride ausgelegt und je nach Gusto positiv als auch negativ von anderen bewertet und konnotiert werden können. Während die Figur Toni von Kleist eher mit „weißen“ Eigenschaften besät wird, wird bei Babekan vor allem die Nähe zu Congo Hoango und der „schwarzen Verwandtschaft“ betont. Dies mag eventuell auch daran liegen, dass Tonis Ahnenlinie „europäischer“ beschrieben wird, als die von Babekan. In Tonis Fall gibt es mehrere Textpassagen, die vor allem ihre vermeintlich europäische Herkunftsnähe betonen. Zudem wird ebenfalls von Gustav betont, dass eine europäische Abstammungslinie mit einem Statusgewinn einhergeht und mit erhabeneren Eigenschaften assoziiert wird:

*„Der Fremde sagte lächelnd zu Toni [...] dass sie ja in diesem Falle ein vornehmes und reiches Mädchen wäre. Er munterte sie auf diese Vorteile geltend zu machen, und meinte, dass sie Hoffnung hätte, noch einmal an der Hand ihres Vaters in glänzendere Verhältnisse, als in denen sie jetzt lebte, eingeführt zu werden.“ (Von Kleist 2017, S. 13).*

Dennoch fällt der Statusgewinn nicht all zu groß aus, da die Hautfarbe Tonis, trotz ihrer beschriebenen Schönheit, aus Sicht der Europäer als allgemein „anstößig“ gilt:

*„[...] Ihr Haar in dunklen Locken schwellend, war ihr, als sie niederkniete, auf ihre jungen Brüste herabgerollt; ein Zug von ausnehmender Anmut spielte um ihre Lippen und über ihre langen, über die gesenkten Augen hervorragenden Augenwimpern; er hätte bis auf die Farbe, die ihm anstößig war, schwören mögen, dass er nie etwas Schöneres gesehen.“ (Von Kleist 2017, S. 16).*

Im Gegensatz zu Toni werden Babekan Charaktereigenschaften zugeschrieben, die auch Congo Hoango aufweist, darunter Argwohn, List, Unmenschlichkeit sowie Undankbarkeit. Interessant erscheint der Aspekt, dass im Gegensatz zu Congo Hoango, ihre Charakterzuweisungen vor allem durch Krankheit und Unreinheit gezeichnet sind, welche resultierend aus beschriebenen Akten der Misshandlungen und eingefleischter Sexualisierung die Unterdrückung und

Machtlosigkeit der farbigen Frau zu Zeiten des 19. Jahrhunderts widerspiegeln. Dadurch wird ihr, im Gegensatz zu Congo Hoango, der seinerseits das verkörperte ‚Übel‘ der Menschheit darstellt, doch noch ein gewisses Maß an Menschlichkeit zugestanden, sie ist mithin „böse“ aber nicht „animalisch“.

#### 4. Eine Sprache der Gewalt, Differenz und Macht

*„Blicken wir auf gesellschaftliche Machtverhältnisse, kommt Sprache eine wichtige Bedeutung zu. Denn sie reproduziert und schafft Wirklichkeiten, die wiederum Machtverhältnisse aufrechterhalten“ (Gold et al. 2021, S. 21).*

Gerade im Zusammenhang mit dem Kolonialismus im 19. Jahrhundert, ist eine gewisse Sprache entstanden, welche zweifelsohne ein „Konstrukt der Anderen“ (Gold et al. 2021, S. 21) konstituiert und aufrechterhält. Ein Konstrukt, wie sich bereits herausgestellt hat, welches schwarze von weißer Hautfarbe, Herr von Sklave sowie Kolonialisierender von Kolonialisierten unterscheidet. Durch die Verwendung einer gewissen Sprache werden Bilder von Gewalt, Differenz und Macht imaginiert, welche ihrerseits zur Reproduktion von Diskriminierung und Rassismus beiträgt. Doch welche Art von Sprache prägt den literarischen Diskurs des 19. Jahrhunderts? Wie zeigt sich diese Sprache in Heinrich von Kleists Erzählung „Die Verlobung in von St. Domingo“? Dies soll im Nachfolgenden durch die Auswahl weniger Textsequenzen veranschaulicht werden:

„Zu Port-au-Prince, auf dem französischen Anteil der Insel St. Domingo, lebte zu Anfang dieses Jahrhunderts, als die Schwarzen die Weißen ermordeten, auf der Bepflanzung des Herrn Guillaume von Villeneuve, ein fürchterlicher alter Neger“ (Von Kleist 2017, S. 3)

- Deklarieren von französischer Besitzanspruch und Betonung der Kolonialmacht
- Erschaffen eines Täter-Opfer Bildes; Differenzierung nach Hautfarbe
- Negative Konnotation der dunklen Hautfarbe

„[Congo Hoango] **der in seiner Jugend von treuer und rechtschaffener Gemütsart nur schien**, war von **seinem Herrn**, weil er ihm einst auf einer Überfahrt nach Kuba das **Leben gerettet hatte**, mit **unendlichen Wohltaten** überhäuft wurden. Nicht nur, dass **Herr Guillaume** ihm [...] die Freiheit **schenkte** [...] er machte ihn **sogar** [...] gegen die Gewohnheiten des Landes, zum Aufseher seiner beträchtlichen **Besitzung**, und **legte ihm**, weil er nicht heiraten wollte, an **Weibes statt eine alte Mulattin** [...] **bei** [...] mit welcher er [...] **weitläufig verwandt war**“ (Von Kleist 2017, S. 3)

- Negative Konnotation von ‚eigentlich‘ positiv zu bewerteten Eigenschaften, Unterstellung einer Arglist
- Deklarieren von französischen Besitzanspruch und Betonung der Kolonialmacht
- Betonung der Differenz zwischen Besitztum/Kein Besitztum; Herrscher/Beherrscher; Wertvoll/Minderwertig; Gutmütig/Arglistig; Mann/Frau
- Negative Implikatur: Sexuelle Verwandtschaftsbeziehung

„[...] und doch konnten all diese **Beweise von Dankbarkeit Herrn Villeneuve** von der **Wut des grimmigen Menschen nicht schützen**. [...] Congo Hoango war, bei dem **allgemeinen Taumel der Rache** [...], einer der Ersten der die **Büchse ergriff** [...] **seinem Herrn die Kugel durch den Kopf jagte**“ (Von Kleist 2017, S. 3)

- Betonung der Differenz zwischen Herrscher /Beherrscher; Wertvoll/Minderwertig; Gutmütig/Arglistig
- Erschaffen eines Täter-Opfer Bildes;
- Deklarieren von französischen Besitzanspruch und Betonung der Kolonialmacht

„[Congo Hoango] zog [...] mit den **Negern**, die er **versammelt und bewaffnet hatte**, in der Nachbarschaft umher, um **seinen Mitbrüdern in dem Kampfe mit den Weißen beizustehen**“ (Von Kleist 2017, S. 4)

- Negative Konnotation der dunklen Hautfarbe
- Erschaffen der Imagination der Bedrohung
- Impliziert „Rassenideologie“
- Erschaffen eines Feindbildes; Differenzierung nach Hautfarbe

„[...] so unterrichtete er den Weibern, diese weißen Hunde, wie er sie nannte mit Unterstützung und Gefälligkeiten bis zu seiner Wiederkehr hinzuhalten“ (Von Kleist 2017, S. 4)

- Betonung der Differenz Mann/Frau
- Entmenschlichung/ Animalisierung
- Unterstellung einer Arglist und Unehrllichkeit

„Der Unglückliche der weder wusste, dass das Mädchen unpässlich war, noch an welcher Krankheit sie litt, kam und schloss sie voll Dankbarkeit, da er sich gerettet glaubte, in seine Arme: doch kaum hatte er eine halbe Stunde unter Liebkosungen und Zärtlichkeiten in ihrem Bette zugebracht, als sie sich plötzlich mit dem Ausdruck wilder und kalter Wut, darin erhob und sprach: eine Pestkranke, die den Tod in der Brust trägt, hast du geküsst: geh und gib das gelbe Fieber allen denen, die dir gleichen“ (Von Kleist 2017, S. 14-15)

- Erschaffen eines Täter-Opfer Bildes
- Positive Konnotation des dankbaren „Weißen“
- Unterstellung einer Arglist und Unehrllichkeit
- Sexualisierung der Kranken und Betonung der Unreinheit
- Imagination der „schwarzen“ Wilden
- Bildnis einer Unheilbringerin/ Bedrohung: Krankheit und Tod; Pest Allegorie des Bösen
- Impliziert „Rassenideologie“

„[...] auf ein verräterisch gegebenes Zeichen, das Gemetzel der Schwarzen gegen die Weißen losgegangen wäre, wie der Chef der Negern [...] die Bosheit gehabt, sogleich alle Schiffe im Hafen in Brand zu stecken, um den Weißen die Flucht nach Europa abzuschneiden“ (Von Kleist 2017, S. 13-14)

- Unterstellung einer Arglist und Unehrllichkeit
- Imaginiert Bild des Babaren gegen die Zivilisierten
- Verantwortlicher, Spezifizieren des Feinbilds, Betonung der Hautfarbe, der Anführer der „Neger“
- Negative Konnotation der dunklen Hautfarbe
- Erschaffen eines Täter-Opfer Bildes;

„Der Wahnsinn der Freiheit [...] trieb die die Negern und Kreolen, die Ketten, die sie drückten, zu brechen, und an den Weißen wegen vielfacher und tadelnswürdiger Misshandlungen, die sie von einigen schlechten Mitgliedern derselben erlitten, Rache zu nehmen“ (S.14)

- Bildnis des Unheils/ Bedrohung:  
Irrationalität und Krankheit
- Negative Konnotation der dunklen Hautfarbe
- Betonung des Gegensatzes:  
Herr/Sklave, Wertvoll/Minderwertig
- Erschaffen eines Täter-Opfer Bildes;
- Impliziert „Rassenideologie“

Was sich an dieser Stelle anhand der versehenen ‚Codes‘ sehen lässt ist, dass die Sprache, welche in Heinrich von Kleists „Verlobung in St. Domingo“ verwendet wird, stark mit Machtansprüchen und Feindbildern versehen ist. Sie betont deutlich die Kluft zwischen schwarzer und weißer Hautfarbe, welche durch die sprachliche Gewalt binärer Gegensätzen wie gut/böse, schwarz/weiß etc. operiert. Auffällig dabei ist eine Art sprachliches Schema, mit welchem Alterität und Xenophobie zum Ausdruck gebracht wird. Der persönlichen Meinung nach ist dieses Schema ein Mehrschichtiges, welches von seiner Innen- bis zur Außenschicht eskalierender und spezifischer wird: Die Schichtung setzt sich aus Verfremdung, Entmenschlichung, Schaffen eines spezifischen Feindbildes, Unterdrückung als Vorstufe und wenn diese missglückt ein an das Feindbild gerichteten Gewaltausbruch zusammen. Jede Schicht geht zudem, ihrerseits mit einer Sexualisierten, Geschlechter und „Rassen“ unterscheidenden Sprache einher.

### Verfremdung

Die Verfremdung macht sich in Kleist Novelle bemerkbar, indem sich die Figuren selbst, ständig auf ihre Hautfarben und äußerlichen Unterschiede aufmerksam machen. Die Betonung von Verwandtschaft und einer Blutlinie sind allgegenwärtig. Zudem ist die Rede vom „Stamm der Neger“ oder dem „Geschlecht der Weißen“, deren Begrifflichkeit von weißen als auch von dunkelhäutigen Personen beibehalten wird. Babekan fragt beispielsweise Gustav:

*„Und es ist Euch mit Eurer Gesichtsfarbe geglückt, diesen ungeheuren Weg, mitten durch ein in Empörung begriffenes Mohrenland zurückzulegen?“ (Von Kleist 2017, S.8)*

Sprich Gustav Hautfarbe ist stigmatisierend für eine, den anderen Figuren auffälligen, Andersartigkeit. Eine derartige Andersartigkeit auf Grundlage derer sich zwei Lager, ein „Schwarzes“ und ein „Weißes“, bilden. Diese Lager sind sich gegenseitig fremd und reproduzieren diese Fremdheit immer wieder aufs Neue. So wird beispielsweise Gustav nicht nur zu Beginn der Geschichte wortwörtlich als „Fremder“ bezeichnet, sondern auch nach längerer Bekanntmachung. Wie sich bereits herausgestellt hat, wird nicht allein zwischen Hautfarben unterschieden, sondern die Differenz der Hautfarben geht auch mit einer Stereotypen besetzten Sprache einher, welche ihrerseits die Kluft der zu erwarteten Verhaltensweisen verstärkt hervorheben. Während beispielsweise in Textpassagen in denen Kongo Hoango auftaucht, diesem sexuelle Verwandtschaftsbeziehungen unterstellt und die Vielehe kritisiert wird, wird in Textpassagen in denen Gustav vorkommt, vor allem das Christentum und die mit diesen verbundenen Wertvorstellungen dominant betont.

### **Entmenschlichung**

Die Entmenschlichung zeigt sich in der Erzählung zweiseitig. Zum einen unterstellen sich die jeweiligen „Lager“ gegenseitig immer wieder „unmenschliches“ bzw. barbarisches Verhalten und streiten sich jegliche Art von „Menschlichkeit“ und Gutmütigkeit ab. Zum anderen identifizieren sie wortwörtlich die jeweils „Anderen“ als „Nicht-Mensch“ und schreiben sich sprachlich tierische Eigenschaften zu („weißen Hunde“, „weiße und kreolische Halbhunde“ und „die befreite Bestie“<sup>4</sup>). Die animalischen Bilder welche projiziert werden, gehen ihrerseits mit Assoziationen einher, welche Gefühle der Minderwertigkeit, Unterdrückung und Furcht hervorrufen. Gerade Furcht scheint mit einer Unterdrückung einherzugehen und der weitere Auslöser für die Erschaffung eines Feindbildes zu sein. Kleist unterlegt der Furcht sprachlich den

---

<sup>4</sup> Siehe hierzu auch die im Anhang beigelegte Skizze.

Begriff „Wahnsinn“, welcher Jene noch bedrohlicher wirken lässt. Was wahnsinnig ist, ist irrational, unberechenbar und schwerer zu kontrollieren.

### **Erschaffen eines Feindbildes**

Die jeweiligen Feindbilder werden durch die sprachliche Gewalt binärer Gegensätze wie gut/böse, schwarz/weiß etc. erschaffen. Beide „Lager“ operieren in ihrer Figurensprache mit Täter- und Opferidentifikationen, bei denen jeweils der „Andere“ als Täter und das „eigene Geschlecht“ als Opfer dargestellt wird. In den Textpassagen hingegen lässt sich klar eine, dem 19ten Jahrhundert gerechte, europäische Sichtweise auf die „Sklavenaufstände“ heraushören. Dementsprechend werden besonders Gewalttaten sowie Kriegsverbrechen von dunkelhäutigen Personen sprachlich betont. Zudem wird bereits die Geschichte suggestiv eingeleitet:

*„Zu Port-au-Prince, auf dem französischen Anteil der Insel St. Domingo, lebte zu Anfang dieses Jahrhunderts, als die Schwarzen die Weißen ermordeten, auf der Bepflanzung des Herrn Guillaume von Villeneuve, ein fürchterlicher alter Neger“ (Von Kleist 2017, S. 3)*

Zusammenhängend mit der Erschaffung eines Feindbildes, wird von den jeweiligen Figuren Besitz- und Machtanspruch deklariert und Unterdrückung sowie Gewalt legitimiert, wie sich auch in den ersten Zitaten dieses Kapitels zeigt.

### **Unterdrückung**

Mit dieser Legitimation, rechtfertigen die „Weißen“ die ehemalige Sklavenhaltung und die „Schwarzen“ ihre Befreiungskämpfe und ihre Jagd auf die „Weißen“. Die Unterdrückung wird insbesondere durch die Beziehungskonstellationen um Toni herum zum Ausdruck gebracht. Demzufolge wird Toni beispielsweise als Anhang Babekans in die Erzählung eingeführt. Zudem wird beschrieben wie Toni sich der passiven Rolle der Unterdrückten fügt, was sich durch die wiederholte Beschreibung wie Toni Handküsse verteilt, sich vor Personen niederkniet und unterschiedlichen Anweisungen folgt<sup>5</sup>. Insbesondere

---

<sup>5</sup> Siehe hierzu auch die im Anhang beigelegte Skizze.

in Ihrer Beziehung zu Gustav zeigt sich eine Unterdrückung, welche in Ihrer Beschreibung sexualisiert und geschlechterunterscheidend bestimmt ist:

*„[...] und nachdem sie Toni noch befohlen hatte, dem Herrn noch ein Fußbad zu bereiten, wünschte sie ihm eine gute Nacht und empfahl sich. Der Fremde stellte seinen Degen in den Winkel und legte ein Paar Pistolen, die er im Gürtel trug, auf den Tisch. Er sah sich, während Toni das Bett vorschob und ein weißes Tuch darüber bereitete, im Zimmer um; und da er gar bald, aus der Pracht und dem Geschmack, die darin herrschten, schloss, dass es dem vormaligen Besitzer der Pflanzung angehört haben müsse: so legte sich ein Gefühl der Unruhe wie ein Geier um sein Herz [...]. Das Mädchen hatte mittlerweile, aus der nah belegenen Küche, ein Gefäß mit warmen Wasser, von wohlriechenden Kräutern duftend, hereingeholt, und forderte den Offizier, der sich in das Fenster gelehnt hatte, auf, sich darin zu erquicken. Der Offizier ließ sich [...] auf den Stuhl nieder; er schickte sich an, sich die Füße zu entblößen, und während das Mädchen, auf die Knie vor ihm hingekauert, die kleinen Vorkehrungen zum Bade besorgte, betrachtete er ihre einnehmende Gestalt. Ihr Haar in dunklen Locken schwellend, war ihr, als sie niederkniete, auf ihre jungen Brüste herabgerollt; ein Zug von ausnehmender Anmut spielte um ihre Lippen und über ihre langen, über die gesenkten Augen hervorragenden Augenwimpern; er hätte bis auf die Farbe, die ihm anstößig war, schwören mögen, dass er nie etwas Schöneres gesehen.“ (Kleist, S.16).*

Das beschriebene ‚Fußwaschen‘ verknüpft sich bildhaft mit der ‚Fußwaschung‘ Maria Magdalenas. Anders als es in der christlichen Überlieferung der Fall ist, wird das Fußwaschen Tonis erotisiert. In dieser Erotisierung liegt eine Art Unterdrückungsmetaphorik, welche Gustav als dominanten weißen Mann und Toni als unterwürfige Frau, Gustav als Herrn und Toni als Sklavin, Gustav als Erlöser und Toni als Hure, imaginiert.

## 5. Zwischen den Zeilen: Ein Denken in Schwarz-Weiß

Wie es bereits in der Einleitung dieser Arbeit heißt, wird vermutet, dass in Kleists „Die Verlobung in St. Domingo“ derartige Alteritätskonzepte zum Ausdruck kommen, welche mit den binären Gegensätzen wie gut/böse, schwarz/weiß etc. operieren. Das Nachfolgende soll noch einmal deutlich veranschaulichen, dass sich der „Rassendiskurs“ des 19ten. Jahrhunderts, welcher mit binären Codes operiert, auch in Kleists Novelle niederschlägt und diejenigen Figuren mit heller Hautfarbe in Differenz zu Figuren mit dunkler Hautfarbe mit vorteilhafteren Eigenschaften konnotiert. Diesbezüglich wird in Anlehnung an Hunds vorgeschlagenen Gegensatzpaaren „Kultivierte und Barbaren“, „Reine und Unreine“, „Erwählte und Teufel“, „Zivilisierte und Wilde“, „Wertvolle und Minderwertige“ (vgl. Hund 2007) sowie anhand Selbstgewählter, darunter „Dankbar und Undankbar“, „Opfer und Täter“ als auch „Recht und Unrecht“, passende Textpassagen hinterlegt, die ein Denken in schwarz-weißen Schablonen, zwischen den Zeilen abstrahieren.

### *Binäres*

### *Textbelege*

#### *Gegensatzpaar*

| <i>Dankbar und Undankbar</i> |  |
|------------------------------|--|
|                              | Weiß   |
|                              | <ul style="list-style-type: none"><li>• Gustav: „Ihr seht den elendesten der Menschen, aber keinen undankbaren und schlechten vor Euch!“ (S.7)<sup>6</sup></li><li>• „[Gustav] schloss sie voll Dankbarkeit, da er sie gerettet glaubte, in seine Arme“ (S.15)</li></ul> |
|                              | Schwarz  |
|                              | <ul style="list-style-type: none"><li>• „[...] und doch konnten all diese Beweise von Dankbarkeit Herrn Villeneuve von der Wut des grimmigen Menschen nicht schützen. [...]“ (S.3)</li></ul>   |

<sup>6</sup> Alle Seitenzahlen beziehen sich auf: Von Kleist, Heinrich. 2017. Heinrich von Kleist: Die Verlobung in St. Domingo. Text und Kontext. Stuttgart: Reclam.

*Reine und  
Unreine*

Weiß

- „[...] Bildnis der Heiligen Jungfrau, das neben ihrem Bette hing“ (S.29)

Schwarz

- „eine Pestkranke, die den Tod in der Brust trägt, hast du geküsst: geh und gib das gelbe Fieber allen denen, die dir gleichen“ (S.15)

*Erwählte  
und  
Teufel*

Weiß

- [...] Das Mädchen hatte mittlerweile, aus der nah belegenen Küche, ein Gefäß mit warmen Wasser, von wohlriechenden Kräutern duftend, hereingeholt, und forderte den Offizier, der sich in das Fenster gelehnt hatte, auf, sich darin zu erquicken. Der Offizier ließ sich [...] auf den Stuhl nieder; er schickte sich an, sich die Füße zu entblößen [...]“ (S.16) (Anspielung auf die Fußwaschung Jesus durch Magdalena)
- „Gott und alle Heiligen haben mich beschützt“ (S.8)
- „[...] wie von göttliche Hand von jeder Sorge erlöst“ (S.17)

Schwarz

- „[...] dies grimmige, aus der Hölle stammende Räubergesindel“ (S.9)
- „[...] nach dem Gefühl seiner Seele, keine Tyrannei, die die Weißen je verübt, einen Verrat, so niederträchtig und abscheulich, rechtfertigen könnte. [...] Die Rache des Himmels [...] würde dadurch entwaffnet: die Engel selbst, dadurch empört, stellten sich auf Seiten derer, die Unrecht hätten, und nähmen, zur Aufrechterhaltung menschlicher und göttlicher Ordnung, ihre Sache!“ (S.15). (In Bezug auf eine dunkelhäutige Pestkranke, welche ihre Krankheit an ihren Sklavenhalter weitergegeben hat)

*Opfer  
und  
Täter*

Weiß (Opfer) Schwarz (Täter)

- „Als die Schwarzen die Weißen ermordeten“ (S.3)
- „wo [...] alle Weißen ermordet worden sind“ (S.7)
- „[...] wie der Chef der Negern [...] die Bosheit gehabt, sogleich alle Schiffe in Brand zu stecken, um den Weißen die Flucht nach Europa abzuschneiden“ (S. 14)
- „[...] welch eine Mördergrube das Haus sein, in welchem er geglaubt habe, seine Rettung zu finden“ (S.22)
- „Hass der Alten gegen die Weißen“ (S.23)

*Recht und  
Unrecht*

Weiß (Recht) Schwarz (Unrecht)

- „durch seine grimmige Hand [...] sind wir [...] seiner ganzen Willkür und Gewalttätigkeit preisgegeben. Jedes Stück Brot, jeden Labetrunk den wir aus Menschlichkeit einem oder dem anderen der weißen Flüchtlinge [...] gewähren, rechnet er uns mit Schimpfwörtern und Misshandlungen an; und nichts wünscht er mehr, als die Rache über uns weiße und kreolische Halbhunde“
- „dass es schändlich und niederträchtig wäre, das Gastrecht an Personen, die man in das Haus gelockt, also zu verletzen“ (S.22)

*Zivilisiert  
und  
Wild*

Weiß (Zivilisiert) Schwarz (Wild)

- „[...] dass ihr Vater aber eigentlich ein reicher Marseiller Kauffmann, namens Bertrand wäre“ (S.12) [...] „Der Fremde sagte lächelnd zu Toni [...] dass sie ja in diesem Falle ein vornehmes und reiches Mädchen wäre. Er munterte sie auf diese Vorteile geltend zu machen, und meinte, dass sie Hoffnung hätte, noch einmal an der Hand ihres Vaters in glänzendere Verhältnisse, als in denen sie jetzt lebte, eingeführt zu werden“ (S.13).
- „seine Wildheit gegen die Weißen“ (S.10)
- „Dieses Mädchen vom Stamm der Negerin [...] hatte [...] zuvor einem Pflanzer vom Geschlecht der Weißen als Sklavin gedient, der sie aus Empfindlichkeit, weil sie sich seinen Wünschen nicht willfährig gezeigt hatte, hart behandelt und nachher [...] verkauft hatte. [...] Der Unglückliche, der weder wusste, dass das Mädchen unpässlich war, noch an welcher Krankheit sie litt, kam und schloss sie voll Dankbarkeit [...] in seine Arme [...] als sie sich plötzlich mit dem Ausdruck wilder und kalter Wut, darin erhob“ (S.15).
- „Er ist ohne Waffen und allein, und Furcht, dass wir über ihn herfallen möchten“ (S.3)

*Wertvoll  
und  
Minderwertig*

Weiß (Wertvoll) Schwarz (Minderwertig)

- „[...]war von seinem Herrn, weil er ihm einst auf einer Überfahrt nach Kuba das Leben gerettet hatte, mit unendlichen Wohltaten überhäuft wurden. Nicht nur, dass Herr Guillaume ihm [...] die Freiheit schenkte [...] er machte ihn sogar [...] gegen die Gewohnheiten des Landes, zum Aufseher seiner beträchtlichen Beszung, und legte ihm, weil er nicht heiraten wollte, an Weibes statt eine alte Mulattin [...] bei [...]

mit welcher er [...] weitläufig verwandt war“

- „Der Wahnsinn der Freiheit [...] trieb die die Negern und Kreolen, die Ketten, die sie drückten, zu brechen, und an den Weißen wegen vielfacher und tadelnswürdiger Misshandlungen, die sie von einigen schlechten Mitgliedern derselben erlitten, Rache zu nehmen“ (S.14)

## 6. Fazit

„Wie bildet sich der „Rassendiskurs“ des 19ten Jahrhunderts innerhalb Heinrich von Kleists Novelle ‚Die Verlobung in St. Domingo‘ ab?“

In Anbetracht des erläuterten Theoriegebildes und der Reflexion der sprachlichen Gewalt, welche in Kleist Novelle „Die Verlobung in St. Domingo“ auftaucht, bewahrheitet sich das in der Einleitung aufgeworfene Zitat:

*„Rassismus [beginnt] dort, wo Menschen der Ansicht sind, daß die Bekämpfung bestimmter Gruppen anderer Menschen die Welt besser mache“ (Geulen 2007, S. 119).*

Zwar kennt die Diskurssprache des 19ten Jahrhunderts noch keinen Namen für das Phänomen Rassismus, dennoch finden sich ähnlich rassistisch geprägte Vorstellungen wieder, mit welchen auch noch heute junge Generationen in Berührung kommen. Insbesondere der Stereotyp der zivilisatorischen Überlegenheit der europäischen Kolonialmächte und die negative Konnotation der dunklen Hautfarbe, imaginieren ein Bild des „schwarzen Täters“ und „weißen Opfers“. Wie sich gezeigt hat fungiert in Kleists Novelle das Merkmal Hautfarbe als eine gesellschaftliche Kategorie, auf Grund derer Abwertungs- sowie Exklusionsprozesse stattfinden und anhand dieser sich die Alteritätskonzepte „Die Weißen“, „Die Schwarzen“ und „Die Farbigen“ ausdifferenzieren. Zudem offenbart die Erzählung, *wie* Menschen nach der „Rassenideologie“ des 19ten Jahrhunderts, ähnlich wie Kant sie konzeptualisiert, in hierarchische Ordnung zueinander gebracht werden. Dieses *Wie*, zeigt sich nicht allein durch das beschriebene Geschehen, sondern auch in der Beschreibung des Geschehens selbst. In diesem Fall fungiert die Sprache als entscheidender Mechanismus, welcher Gewalt, Differenz und Macht derartig konstituiert, dass ein Menschenbild

geschaffen wird anhand dessen, Menschen sich gegenseitig auf Grundlage von kulturell geschaffener Andersartigkeit, das Menschsein absprechen. Das biologische Merkmal Hautfarbe und die biologische Verwandtschaftslinie gelten dabei als ausschlaggebende Kriterien für die Einteilung in Klassen. Die jeweiligen Klassen: „Weiße“, „Farbige“ („Mestizen“ und „Mulatten“) sowie „Schwarze“, sind ihrerseits jeweils mit bestimmten Stereotypen sprachlich versehen. Während die Figur Congo Hoango animalisch, instinktgesteuert und der Hölle entstammend, verteufelt dargestellt wird, obliegt der Figur Gustav hingegen etwas „Erhabenes“ und „Erwähltes“. Es handelt sich demnach um Alteritätskonstrukte, welche weiße von schwarzer Hautfarbe, Herr von Sklave sowie Kolonialisierender von Kolonialiserten zu unterscheiden wissen. Dieser Unterschied wird durch die Verwendung einer Sprache die mit binären Codes operiert, reproduziert. Anhand der sprachlich markierten ‚Codes‘ werden bei dem Rezipienten Bilder von Gewalt, Differenz und Macht imaginiert, welche zugleich ein rassistisches Verhalten und den europäischen Überlegenheitsanspruch legitimieren. Dass dies der Fall ist, lässt sich gleichfalls darin erkennen, dass weder die Zeitgenossen noch die neuere Kleistforschung, die Sprache Kleists oder das beschriebene Geschehen selbst, auf den Hintergrund einer diskriminierenden „Rassenideologie“ kritisch hinterfragen. Ebenfalls hat sich gezeigt, dass die genannte „Rassenideologie“ des 19ten Jahrhunderts stark mit kolonialen Machtansprüchen versehen ist, welche aus einem zirkulären Prozess heraus Rassismus zum Ausdruck bringen. In Kleists Novelle zeigt sich der Diskurs des 19ten Jahrhunderts vor allem anhand eines sprachlichen Prozesses, welcher einerseits mit den binären Gegensätzen Gut/Böse, Schwarz/Weiß, Dankbar/Undankbar, Erwählter/Teufel, Rein/Unrein, Wertvoll/ Minderwertig, Zivilisiert/ Wild, Recht/Unrecht etc. operiert und andererseits Verfremdung, Entmenschlichung, Schaffen eines spezifischen Feindbildes, Unterdrückung und ein an das Feindbild gerichteten, Gewaltausbruch evoziert. Zugleich geht die verwendete Sprache mit einer sexualisierten, Geschlechter und „Rassen“ diskriminierenden Sprache einher. Auch wenn sich ein Großteil der neueren Kleistforschung sicher ist, dass sich an Kleist kein Vorwurf an Rassismus erheben lässt, lässt sich zwischen den Zeilen seiner Erzählung durchaus ein

„Rassendiskurs“ des 19ten Jahrhunderts ausmachen, welcher zeigt, dass „Ein Denken in Schwarz-Weiß“ ein altbekanntes Muster ist, dass es für die Zukunft zu überholen gilt.

## Literaturverzeichnis

- Bay, Hansjörg. 2005. Germanistik und (Post-) Kolonialismus. Zur Diskussion um Kleists Verlobung in St. Domingo. In: *(Post-)Kolonialismus und deutsche Literatur. Impulse der angloamerikanischen Literatur- und Kulturtheorie*, Hrsg. Axel Dunker, 69-96. Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Buch, Hans Christoph. 1976. *Die Scheidung von San Domingo. Wie die Negersklaven von Haiti Robespierre beim Wort nahmen*. Berlin: Wagenbach Verlag.
- Conze, Werner. 1984. Rasse. In *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, 135-178. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.
- Doering, Sabine. 1996. *Kompaktwissen. Heinrich von Kleist*. Stuttgart: Reclam.
- Fanon, Frantz, Jean-Paul Sartre und Traugott König. 1966. *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt, a.M: Suhrkamp.
- Geulen, Christian. 2007. *Geschichte des Rassismus*. München: C.H. Beck Verlag.
- Gold, Ilja, Eva Weinberg und Dirk Rohr. 2021. *Das hat ja was mit mir zu tun!?. Macht- und rassismuskritische Perspektiven für Beratung, Therapie und Supervision*. Heidelberg: Carl-Auer Verlag GmbH.
- Gribnitz, Barbara. 2002. *Schwarzes Mädchen, weißer Fremder. Studien zur Konstruktion von 'Rasse' und Geschlecht in Heinrich von Kleists Erzählung Die Verlobung in St. Domingo*. Würzburg: Königshausen&Neumann.
- Herrmann, Hans Peter. 2011. Die Verlobung in St. Domingo. In: *Interpretationen. Kleists Erzählungen*, Hrsg. Walter Hinderer, 114-116. Stuttgart: Reclam.
- Hostettler, Karin. 2020. *Kritik-Selbst-Affirmation-Othering. Immanuel Kants Denken der Zweckmäßigkeit und die koloniale Episteme*. Bielefeld: transcript.
- Hund, Wulf D. 2007. *Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Kalpaka, Annita und Nora Räthzel. 1990. *Die Schwierigkeit nicht rassistisch zu sein*. Leer: Mundo-Verlag.
- Klein, Michael. 2014. *Die nationale Identität der Deutschen. Commitment, Grenzkonstruktionen und Werte zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Springer VS.
- Leis, Mario. 2017. Historischer Kontext. In: *Heinrich von Kleist. Die Verlobung in St. Domingo. Text und Kontext*, Stuttgart: Reclam

- Middell, Matthias und Gert Pickel. 2021. Verbundvorhaben: Rassismus als Gefährdung des gesellschaftlichen Zusammenhalts im Kontext ausgewählter gesellschaftlich- institutioneller Bereiche. Universität Leipzig: 1-32.
- Müller-Salget, Klaus. 2005. *Heinrich von Kleist: Sämtliche Erzählungen, Anekdoten, Gedichte, Schriften*. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Neumann, Gerhard. 2004. Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Ein Entwurf. In: *Kulturwissenschaftliche Frühneuzeitforschung. Beiträge zur Identität der Germanistik*, Hrsg. Kathrin Stegbauer, Herfried Vögel und Michael Waltenberger, Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Onana, Marie Biloa. 2010. *Der Sklavenaufstand von Haiti. Ethnische Differenz und Humanitätsideale in der Literatur des 19. Jahrhunderts*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag.
- Poliakov, Léon, Christian Delacampagne und Patrick Girad. 1979. *Über den Rasissmus. Sechzehn Kapitel zur Anatomie, Geschichte und Deutung des Rassenwahns*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Pries, Ludger. 2017. Anthropologische Grundlagen. In: *Soziologie. Schlüsselbegriffe, Herangehensweisen, Perspektiven*, Weinheim: Beltz Juventa.
- Rölli, Marc. 2021. *Anthropologie dekolonialisieren. Eine philosophische Kritik am Begriff des Menschen*. Frankfurt/ New York: Campus Verlag.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books Edition.
- Uerlings, Herbert. 1991. Preußen in Haiti? Zur interkulturellen Begegnung in Kleists >Die Verlobung in St. Domingo<. In: *Kleist-Jahrbuch 1991*, Hrsg. Hans Joachim Kreutzer, 185-201. Stuttgart: Springer Verlag.
- Von Kleist, Heinrich. 2017. *Heinrich von Kleist: Die Verlobung in St. Domingo. Text und Kontext*. Stuttgart: Reclam.
- Von Kleist, Heinrich (Hrsg.). 1811. *Die Verlobung in St. Domingo*. Heinrich von Kleist. Sämtliche Werke und Briefe. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Weiß, Anja. 2013. Was ist Rassismus? In: *Rassismus wider Willen. Ein anderer Blick auf eine Struktur sozialer Ungleichheit*, 23-57. Wiesbaden: Springer VS.

Sara Salmani

## Zur Komplexität von Staatenlosigkeit

*Eine anthropologische Perspektive auf Menschenrechte*

---

### **Zur Autorin**

*Sara Salmani absolvierte ihren Kombibachelor an der Humboldt-Universität zu Berlin in Europäischer Ethnologie und Spanisch. Dort legte sie bereits einen Schwerpunkt im Bereich der Politischen Anthropologie. Insbesondere beschäftigte sie sich mit Aspekten der politischen Teilhabe und Bildungsungleichheiten. Im Masterstudium Ethnologie und Soziologie an der Universität Konstanz widmet sie sich vor allem Fragen nach (nationaler) Zugehörigkeit, Sicherheit und Menschenrechten. Die nachfolgende Arbeit ist im Rahmen des ausgezeichneten Workshops „Staatenlosigkeit in Europa. Ein Dialog“ von Prof. Dr. Judith Beyer entstanden.*

*Kontakt: sara-lisa.salmani@uni-konstanz.de*

---

### **Abstract**

Weltweit leben schätzungsweise über 15 Millionen staatenlose Menschen. Viele politische, rechtliche oder auch administrative Mechanismen führen in ihrer Gesamtheit dazu, dass jede staatenlose Person eine einzigartige Erfahrung von Staatenlosigkeit besitzt. Die vorliegende Arbeit geht der Frage nach, welche Aspekte dazu führen, dass Staatenlosigkeit im wissenschaftlichen Diskurs kaum ausgehandelt wird. Daran anschließend wird mit einem in der Arbeit vorgestellten Komplexitätsverständnis und einer anthropologischen Perspektive auf Menschenrechte dafür plädiert, eine *anthropology of statelessness* für den Menschenrechtsdiskurs fruchtbar zu machen.

# 1. Einleitung

Weltweit leben schätzungsweise über 15 Millionen staatenlose Menschen.<sup>1</sup> „Staatenlos ist, wer unter nationalen Gesetzen keine Staatsbürger:innenschaft eines Landes besitzt.“(UNHCR Statelessness Around the World).

Artikel 15 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte betont, dass jede:r das Recht auf eine Staatsangehörigkeit hat und niemanden diese willkürlich entzogen werden darf (vgl. UNRIC Allgemeine Erklärung der Menschenrechte). Obwohl Staatenlosigkeit durch das internationale Recht verboten ist, entscheidet jeder Staat durch das Souveränitätsrecht selbst, wer unter welchen Umständen Staatsbürger:in seines Landes werden kann (vgl. Schneider & Toyka-Seid, 2023).

In einer Welt, die innerhalb eines Nationalstaatensystems stattfindet, werden staatenlose Menschen von der Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft ausgeschlossen (vgl. Arendt, 1949, S. 7). Mit der Zugehörigkeit zu einem Staat gehen Rechte und Pflichten einher. Es ist insbesondere der Zugang zu grundlegenden Menschenrechten, welchen Menschen ohne Staatsbürger:innenschaft verwehrt wird, denn es ist der Staat, der den Zugang zu Menschenrechten gewährt, ihre Einhaltung garantiert und Menschen Schutz bietet (vgl. Blitz & Lynch, 2011, S. 4; Kingston, 2013, S. 76). Menschenrechte sind somit nicht an das bloße Mensch-Sein gekoppelt, sondern an die Zugehörigkeit zu einer Nation, die durch die Staatsbürger:innenschaft ihren legalen Status erlangt (vgl. Bloom & Tonkiss 2015, S. 843; Arendt, 1994, S. 4). Aus diesem Grund wird Staatenlosigkeit oft als Ursache für die Verletzungen vieler andere Menschenrechte genannt (vgl. Kingston, 2013, S. 75). Es ist jener Zustand von Staatenlosen, den Hannah Arendt als rechtlos beschreibt (vgl. Arendt, 1955, S. 2; Arendt, 1949, S. 3).

Staatenlosigkeit wird im internationalen Recht als juristische Kategorie verwendet, um Menschen ohne Staatsangehörigkeit zu beschreiben. Innerhalb

---

<sup>1</sup> Je nach Quelle wird die Zahl an Staatenlosen unterschiedlich geschätzt. Die Organisation „Statefree“ und das „Institute On Statelessness and Inclusion“ konstatieren 15 Millionen Staatenlose; Vergleiche: <https://statefree.world/> [24.08.2023]; <https://www.institutesi.org/pages/database> [24.08.2013]. Zur Problematik der Datenlage wird an anderer Stelle dieser Arbeit genauer eingegangen.

dieser Bezeichnung wird zwischen *de jure* und *de facto* Staatenlosigkeit unterschieden (vgl. Belton, 2015, S. 32). Während *de jure* Staatenlose nach keinem nationalen Gesetz als Staatsbürger:innen betrachtet werden, haben *de facto* Staatenlose zwar meist eine Staatsbürger:innenschaft werden aber von ihrem Staat nicht als Staatsbürger:innen angesehen (vgl. Ebd.).<sup>2</sup>

*De jure* Staatenlose werden rechtlich als staatenlos anerkannt. Dieser Status ermöglicht ihnen den Zugang zu grundlegenden Rechten, die Möglichkeit Reisedokumente zu erhalten und sich, zumindest in Deutschland, nach 6 Jahren einbürgern zu lassen (vgl. Wattenberg, 2022). Im Gegensatz dazu können Menschen mit ungeklärter Staatenlosigkeit aus verschiedenen Gründen häufig nicht nachweisen, wessen Staat sie angehören. Es ist jedoch eine Voraussetzung für das Ausstellen von Dokumenten und dem Ausfüllen von Einbürgerungsanträgen, dass die Identität eines staatenlosen Menschen geklärt ist. *De facto* Staatenlose sind in einem Zustand, den einige Betroffene als *limbo*<sup>3</sup> bezeichnen (vgl. ENS, 2014, S. 4). Die Aktivistin Lynn erzählt in einem Blogbeitrag zum Beispiel: „When you are stateless, you live your whole life in limbo“ (Al-Khatib, 2019).

Die Gründe dafür, dass Menschen staatenlos auf die Welt kommen oder staatenlos gemacht werden sind mannigfaltig. Oftmals spielen nationale Regelungen wie das Bodenrecht (*ius soli*) und Abstammungsrecht (*ius sanguinis*) dabei eine Rolle (vgl. Stiller, 2011, S. 21).<sup>4</sup>

Es gibt jedoch nur selten eine Ursache dafür, dass Menschen staatenlos werden (vgl. Kingston, 2013, S. 75). „[S]tatelessness is a heterogeneous issue – it

---

<sup>2</sup> Erwähnenswert ist, dass es keine einheitliche Verwendung der Bezeichnung *de facto*-staatenlos gibt. Während die einen *de facto* Staatenlose als Menschen verstehen, die nicht dazu in der Lage sind, ihre Nationalität zu beweisen, beschreiben sie andere als jene Staatenlose, die sich außerhalb ihres Staates befinden und dessen Schutz nicht in Anspruch nehmen können oder wollen (vgl. Belton, 2015, S. 32).

<sup>3</sup> Mit dem Begriff *limbo* wird von Betroffenen oftmals auf einen Schwebestand hingewiesen, in dem sie sich befinden. Dieser Zustand der Unsicherheit entsteht durch den fehlenden Zugang zu grundlegenden Rechten und der damit verwehrtten vollwertigen Teilnahme am gesellschaftlichen Leben. Einige staatenlose Menschen kritisieren eine Viktimisierung von Staatenlosigkeit, welche durch ein spezielles Vokabular entsteht, das in Zusammenhang mit den Betroffenen verwendet wird. Solche Begriffe sind etwa „non-existence, exclusion and denial, bare life, falling between the cracks etc.“ (Braham, 2021, S. 118).

<sup>4</sup> Ersteres garantiert den Erwerb der Staatsbürgerschaft durch die Geburt auf dem Staatsterritorium, letzteres wird durch die Geburt als Kind von Staatsangehörigen gewährleistet.

encompasses many different people, causes, potential solutions, and linked problems – it entails a high level of complexity and cannot easily achieve the step of issue definition needed for successful emergence.” (Kingston, 2013, S. 80). Viele staatliche, politische, rechtliche, technische oder auch administrative Mechanismen führen in ihrer Gesamtheit dazu, dass jede staatenlose Person eine einzigartige Erfahrung von Staatenlosigkeit besitzt. Es sind vor allem die individuellen Lebensumstände von Menschen ohne Nationalität, die Staatenlosigkeit zu einer schwer erklärbaren Realität machen. Wie also lässt sich ein Phänomen wie Staatenlosigkeit greifbar machen, das sich insbesondere durch seine Komplexität auszeichnet?

Die vorliegende Arbeit macht sich zur Aufgabe, die vielschichtigen Lebensrealitäten von Menschen die staatenlos sind nachzuzeichnen. In einem ersten Schritt soll der Frage nachgegangen werden, welche Aspekte dazu führen, dass Staatenlosigkeit im wissenschaftlichen Diskurs kaum ausgehandelt wird. Daran anschließend wird ein anthropologisches Verständnis von Komplexität dargestellt mithilfe dessen die Mehrdimensionalität von Staatenlosigkeit greifbarer gemacht werden kann. Die Mechanismen, die Menschen staatenlos machen, sind heterogener Natur. Wie tragen diese dazu bei, dass Staatenlosigkeit als komplexes Problem wahrgenommen wird, das Effekte auf die Leben von Betroffenen besitzt?

Abschließend wird mit dem vorgestellten Komplexitätsverständnis und einer anthropologischen Perspektive auf Menschenrechte dafür plädiert, eine *anthropology of statelessness* für den Menschenrechtsdiskurs fruchtbar zu machen. Wie kann die Komplexität von Staatenlosigkeit durch eine *anthropology of statelessness* greifbar gemacht werden?

## **2. „What makes writing about statelessness so difficult?“**

Während meiner Recherche zum Phänomen Staatenlosigkeit stellte sich eine Schreibblockade ein. Das Thema erschien mir zu komplex, als dass ich es in der

Kürze einer Hausarbeit nur ansatzweise greifbar machen könnte. Als ich mir Erfahrungsberichte von Betroffenen durchlas, entdeckte ich einen Blogeintrag auf der Webseite der Organisation „Statefree“. Der Titel des Blogeintrags lautete: „What makes writing about statelessness so difficult?“ (Farinha, 2022a). Margarida Farinha erzählte in diesem über ihre Forschung zu Staatenlosigkeit in Deutschland und von den Gesprächen mit Betroffenen. Vor allem aber schilderte sie die Schwierigkeit Staatenlosigkeit zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung zu machen:

Listening to the different stories, I tried to connect dots and identify a pattern that could explain the reasons for the different outcomes. I was searching for a legal and administrative logic that I, as a researcher, would be able to pin down and share with others. Yet, whenever I thought I was getting closer to such clarity, I encountered a new case which contradicted the previous ones. Frustration and a sense of failure started to creep in. Until slowly I came to realize that it was not me who was at fault, that my failure to decipher a clear administrative procedure was not due to my lack of skills as a researcher. I realized that I had been ascribing predictability, rationality and transparency onto a system that was inherently arbitrary. (Ebd.)

Ermutigt von Margarida beschloss ich die mehrdimensionale Komplexität, die mit Staatenlosigkeit in Zusammenhang steht, zum Ausgangspunkt meiner Hausarbeit zu machen.

Die vorliegende Arbeit wird sich deshalb zur Aufgabe machen, die komplexen Mechanismen durch die Menschen staatenlos werden und die daraus resultierenden Lebensrealitäten nachzuzeichnen. Zunächst soll jedoch auf nachfolgende Frage eingegangen werden: Was macht es so schwierig, sich mit dem Phänomen Staatenlosigkeit theoretisch auseinanderzusetzen?

## **2.1. Datenlage**

Staatenlosigkeit ist ein weltweites Problem (vgl. Staples, 2012, S. 1). Allein in Europa leben über 600.000 staatenlose Menschen (vgl. ENS, 2014, S.1). Ende des Jahres 2022 konstatierte das Statistische Bundesamt in Deutschland 19.455 Menschen mit anerkannter Staatenlosigkeit. Weitere 97.150 Personen mit einer ungeklärten Staatsbürger:innenschaft wurden registriert (vgl. Statistisches Bundesamt, 2023). Seit dem Jahr 2014 hat sich die Zahl von Staatenlosen in

Deutschland verdoppelt (vgl. Tagesschau, 2023). Damit ist ein bisheriger Höchststand an staatenlosen Menschen, die in Deutschland leben erreicht (vgl. Statefree Blog 2023).

Laut den Global Trends 2022 der United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) wurden Ende des Jahres 2022 weltweit 4,4 Millionen Menschen als *de jure* und *de facto* staatenlos erfasst (vgl. UNHCR Global Trend 2022, S. 43 f.). Die UNHCR konstatiert damit einen Anstieg von 2% zum Vorjahr. Wie auch schon 10 Jahre zuvor problematisierte die UNHCR in ihrem Bericht jedoch, dass „[o]nly a minority of countries have procedures in place for their identification, registration, and documentation.“ (UNHCR Global 2012, S. 31). Einige Staaten besäßen nicht die Ressourcen, die in ihrem Land lebenden Staatenlosen zu dokumentieren, wie beispielsweise der Libanon (vgl. Atlas der Staatenlosen, 2020, S.14). Jene Länder, die Daten zu ihrer staatenlosen Bevölkerung erheben, würden diese oft inkonsequent und mit unterschiedlichen Verfahren generieren. Aus diesem Grund seien die Daten häufig nicht vergleichbar (vgl. UNHCR Global Trend 2022, S. 44).

Die UNHCR vermutet eine hohe Dunkelziffer an staatenlosen Menschen und setzt diese 2019 bei über 10 Millionen Menschen an (vgl. Chen, Nahmias & Steinmueller, 2019, S. 1). Einige NGOs wie das „Institute on Statelessness and Inclusion“ (ISI), die Organisation „Statefree“ und das „Apatride Network“, schätzen die aktuelle Zahl der weltweiten Staatenlosen auf bis zu 15 Millionen Menschen (vgl. ISI Database, 2023; Statefree World, 2023; Apatride Network FAQ, 2023).

Stimmen aus der Wissenschaft argumentieren, dass bei den Datenerhebungen zu staatenlosen Personen oftmals nur *de jure*-Staatenlose berücksichtigt werden würden (vgl. Belton, 2015, S. 33; Staples, 2012, S. 1; Blitz & Lynch, 2011, S. 3). Darüber hinaus werden viele Staatenlose, die ohne Staatsangehörigkeit auf die Welt kommen, die sterben oder heiraten nicht mit in die Erhebung einbezogen (vgl. Blitz & Lynch, 2011, S. 3).

Zudem befinden sich viele Menschen, die von Staatenlosigkeit betroffen sind in prekären Lebenssituationen. Sie haben Angst vor Diskriminierung, festgenommen

oder abgeschoben zu werden, sodass sie sich nicht als staatenlos erfassen lassen (vgl. Belton, 2015, S. 33; DeGooyer, 2020, S. 7). Der Betroffene, *Prince*, erzählte dahingehend im Podcast „The Statefree Pod“, dass er lange Zeit nicht über seine Staatenlosigkeit sprach. Er begründete dies mit der „fear to be rejected by the society.“ (The Statefree Pod, 11.04.2023).

Obwohl die Datenlage zu Staatenlosigkeit ungenau ist, zeigen die Erhebungen der UN, dass nahezu alle Regionen der Welt von Staatenlosigkeit betroffen sind (vgl. UNICEF & UNHCR Joint Action to Support Stateless Children, 2019).

## **2.2. Wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit Staatenlosigkeit**

Trotz des globalen Ausmaßes von Staatenlosigkeit, wird ihr im wissenschaftlichen Diskurs kaum Beachtung geschenkt (vgl. Blitz & Lynch, 2011, S. 4; Staples 2012, S. 10; Kingston, 2013, S. 77). Infolge der unklaren Datenlage und dem notwendigen sensiblen Umgang mit den Lebensrealitäten von Staatenlosen, haben sich nur wenige Theoretiker:innen dem Phänomen angenommen.

Ende des 19. Jahrhundert galt Staatenlosigkeit als Ausnahmesituation. Beginnend mit dem 21. Jahrhundert wurde Staatenlosigkeit schließlich als Symptom der Moderne begriffen (vgl. Bloom, Cole & Tonkiss, 2017, S. 4). Forschungen aus den Politikwissenschaften, Rechtswissenschaften und den *Citizenship Studies* setzten sich seitdem zwar mit Fragen nationaler Zugehörigkeit auseinander, stellen dabei jedoch zumeist Staatsbürger:innenschaft ins Zentrum ihres Erkenntnisinteresses:

[T]he primary contribution of scholars' writing on citizenship has not been in defining the problem of statelessness but rather in pushing some of the boundaries of liberal political theory and articulating challenges to realist constants of sovereignty, fixed notions of membership and the conceptual divisions of state responsibilities between domestic and external arenas as recorded in the literature on cosmopolitanism. (Blitz & Lynch, 2015, S. 13)

Infolgedessen wurden bisherigen Theorien, die sich mit Rechten und Mitgliedschaft beschäftigten, zumeist in Zusammenhang mit Staatsbürger:innenschaft konzipiert (vgl. Bloom & Tonkiss, 2015, S. 840 f., Bloom, Cole & Tonkiss, 2017, S. 7). „[O]ur ability to appreciate what the paradox

between national citizenship regimes and globalized memberships should mean for the scope of rights and justice is limited by a reliance on the conceptual boundaries of citizenship.” (Bloom & Tonkiss, 2015, 840 f.).

Der von Staatenlosigkeit betroffene Sozial- und Kulturwissenschaftler, Haqqi Braham, kritisiert eben diese Vorgehensweise und stellt die Frage: „*who speaks for the stateless?*“ (Braham, 2021, S. 117). Er benennt, wie auch Bloom & Kingston, die Naturalisierung des Staates von Forschenden mit Staatsbürger:innenschaft als *citizenist* (vgl. Ebd., S.113; Bloom & Kingston, 2021). Durch diese Naturalisierung werde das Wissensrepertoire über Staatenlosigkeit gefärbt. In diesem Zusammenhang plädiert er für eine *statelessness standpoint epistemology* mithilfe derer „both the right to and the lack of nationality.“ (ebd., S. 114) aus der Perspektive von Staatenlosen in den Blick genommen werden kann.

Mit dem Bezug auf die *feminist standpoint theory* spricht er sich dafür aus, die vielschichtigen und intersektionalen Erfahrungen von Staatenlosigkeit zu fokussieren (vgl. Ebd., S. 115 f.). Auf diese Weise können die subjektiven Erfahrungen von Staatenlosigkeit zugänglich gemacht und zugleich als kollektiver Prozess begriffen werden (vgl. Ebd., S. 117 f.). Mehr noch werde durch den Einbezug der Betroffenen in eine wissenschaftliche Aushandlung von Staatenlosigkeit einer Viktimisierung von Staatenlosen entgegengewirkt und ihre Handlungsmacht hervorgehoben.

Als forschende Person mit Staatsbürger:innenschaft über Staatenlosigkeit zu schreiben ist und bleibt eine moralische Frage. Die *Writing-Culture* Debatte und die *feministische Erkenntnistheorie* sorgten vor allem in der Anthropologie für eine besondere Sensibilität hinsichtlich des Sprechens und Schreibens über unbekannte Lebensrealitäten (vgl. Clifford, 1986, S. 13; Binder, 2010, S. 35). Auch der Diskurs über das *kritische Weißsein* innerhalb der Anthropologie führte dazu, die Macht und Privilegien von nicht-betroffenen Forschenden zu reflektieren und als ‚sozialpolitische Währung‘ (Arendt & Piesche, 2015, S. 193) zu begreifen.

Fakt ist im Kontext der Staatenlosigkeit aber auch, dass vielen staatenlosen Menschen der Zugang zu Bildung und politischer Teilhabe verwehrt wird. Als Staatenlose Person am wissenschaftlichen Diskurs mitzuwirken, gestaltet sich somit als besonders schwierig. Gerade deshalb ist es wichtig, dass auch Menschen mit Staatsbürger:innenschaft ihre ‚sozialpolitische Währung‘ nutzen, um gemeinsam mit Betroffenen einen Raum für die Lebensrealitäten von staatenlosen Menschen zu schaffen. Doch wie können die Lebensrealitäten von staatenlosen Menschen ethnographisch nachgezeichnet und das Phänomen der Staatenlosigkeit theoretisiert werden?

### **3. Staatenlosigkeit als komplexes Phänomen**

Die Wechselbeziehung zwischen unzureichender Datenlage und fehlender wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit Staatenlosigkeit führt dazu, dass Staatenlosigkeit zu einem schwer greifbaren, komplexen und unbekanntem Phänomen wird. Bemerkenswert ist zudem, dass sich teilweise auch die wissenschaftlichen Beschreibungen von Staatenlosigkeit einer Konkretheit entziehen. Formulierungen wie „in many countries“ (Blitz & Lynch, 2011, S. 7) oder „in several arabic states“ (ebd., S. 8) lassen eher Fragen entstehen, als dass sie konkrete Staaten mit ihren politischen, rechtlichen und administrativen Verfahren benennen.

Im Diskurs selbst wird Staatenlosigkeit häufig als komplexes, mehrdimensionales Phänomen betitelt (vgl. Wattenberg, 2022a; Beyer, 2022, S. 348; Bloom, Cole & Tonkiss, 2017, S. 1 ff., 12 f.; Bloom & Tonkiss, 2015, S. 841; Staples, 2012, S. 2 f.; Kingston, 2013, S. 81).

Nachfolgend wird deshalb auf die vielfältigen Mechanismen eingegangen, die Staatenlosigkeit zu einer komplexen Angelegenheit machen. Zuvor soll jedoch der Frage nachgegangen werden, wie Komplexität anthropologisch konzeptualisiert und mit Staatenlosigkeit in Zusammenhang gebracht werden kann. Daran anschließend werden die verschiedenen Ursachen von Staatenlosigkeit in den Blick genommen.

### 3.1. Ein anthropologisches Verständnis von Komplexität

Mit dem *reflexive turn* Mitte des 20. Jahrhunderts wandte sich die Anthropologie von einem Beschreiben „einfacher“ unbekannter Gesellschaften hinzu einem Verständnis komplexer Gesellschaften (vgl. Dan-Cohen, 2017, S. 285 f., S. 290). Dieser Paradigmenwechsel führte dazu alle Gesellschaften auf die ein oder andere Weise als komplex zu betrachten. In den 1970er Jahren wurde durch die fortschreitende Globalisierung der Fokus von komplexen Gesellschaften auf ein komplexes Weltsystem verschoben (vgl. Ebd., S. 293).

Doch was ist mit den Menschen, die sich außerhalb dieses komplexen Weltsystems befinden?

Hannah Arendt beschreibt Staatenlosigkeit damit, dass Betroffenen „der Standort in der Welt entzogen wird.“ (Arendt, 1949, S. 7). Seit dem 19. Jahrhundert wurde die Verknüpfung der Nationalstaatsidee und dem Souveränitätsbegriff immer stärker (vgl. Fassbender, Bpd, 2004).

„[I]nternationale Abkommen haben ein Netz über die Erde gesponnen, das [sic!] es dem[/der] Staatsbürger[:in] jedes Landes ermöglicht, seinen legalen Status mit sich zu tragen [...]. Wer aber nicht mehr von diesem Netze mitumfaßt [sic!] ist, der ist aus dem Rahmen der Legalität überhaupt herausgeschleudert“ (Arendt, 1949, S. 4).

Mit dem Verlust der Staatsbürger:innenschaft werden staatenlose Menschen außerhalb einer komplexen Welt, die aus einem System von Nationalstaaten besteht, positioniert. Der Zugang zu einer an sich schon komplexen Welt gestaltet sich für Staatenlos also bereits als komplex.

Komplexität, als historisch geprägt und jeden Bereich durchdringend verstanden, schrieb sich tief in anthropologische Methoden und Wissenspraktiken ein: „Stated as an ontological fact about the world, complexity is the discovery of our time. We have learned that the world is complex and emergent.“ (Dan-Cohen, 2017, S. 287). Die Reflexionsprozesse, die sich in der *Writing-Culture* Debatte verdichteten, führten dazu, dass in anthropologischen Forschungen Generalisierungen kritisiert und weitestgehend vermieden wurden, denn das

empirische Material entspräche nicht der realen Komplexität (vgl. Ebd., S. 294 f.). Der Wunsch Komplexität greifen zu wollen, führte zu einer neuen Art epistemologischen Holismus, welcher die anthropologische Wissensproduktion beeinflusste: „[C]omplexity engendered a sense of ethnographic insufficiency, and the need for more familiarity, more data, and more knowledge” (ebd., S. 290).

Hirokazu Miyazaki und Annelise Riles hingehen kritisieren Komplexität als empirische Diagnose. Statt Komplexität als Ergebnis anthropologischer Forschung zu verstehen, deute sie oftmals auf die „relations between anthropological knowledge practices and the excesses for which they fail to account“ (Dan-Cohen, 2017, S. 297, ähnlich Miyazaki & Riles, 2005). Umso komplexer die Realität, so Fauto Fraisopi, desto schwieriger sei sie in wissenschaftliche Schemata zu transferieren (vgl. Fraisopi, 2014, S. 266). Zudem gehe mit der Komplexität der realen Welt eine Orientierungslosigkeit einher, die durch komplexe autopoietische Phänomene strukturiert werde (vgl. Ebd., S. 266). So beschreiben Bloom, Cole & Tonkiss: „Frustratingly, we know that there are stateless persons, but the various and complex forms of statelessness can take evade our current ways of accounting for it and theorizing about it.” (Bloom, Cole & Tonkiss, 2017, S. 3). Harri Nurmi beschreibt Komplexität dahingehend als ein theoretisches Bezugsproblem (vgl. Nurmi, 1978, S. 62). Laut ihm entstehe soziale Komplexität durch das Maß an Variablen und Beziehungen, welche beschrieben werden müssen, um die soziale Realität verstehbar zu machen (vgl. Ebd.). Wichtig sei in diesem Sinne, dass zwischen der Komplexität für Forschende und jener, welche die Akteur:innen in ihrer sozialen Realität wahrnehmen, unterschieden werden müsse (vgl. Ebd., S. 66). Während beispielsweise das Problem der unzureichenden Datenlage und Theoretisierung über Staatenlose als komplex für Forschende erscheint und wie anfänglich bei Margarida und mir eine Orientierungslosigkeit hervorrief, stellen möglicherweise andere Komponenten, wie etwa der Zugang zu Schutz und Sicherheit, für Staatenlose eine komplexe Realität dar.

Joanna Reynolds und Sue Lewis Perspektive auf Komplexität besteht aus der Betrachtung von „multiple mechanisms of effect [that] interact dynamically with

the context, or system of structures and relationships in which they are delivered.” (Lewis & Reynolds, 2019, S. 4). Komplexität wird innerhalb der *complexity studies* als Kontingent an Handlungen verstanden, die gleichzeitig flexibel und durch ihre Geordnetheit Stabilität gewährleisten (vgl. Bondarenko, 2007, S. 56, ähnlich Kaufmann, 1995, S. 87). Zu fragen bleibt an anderer Stelle, wie der Dualismus von Flexibilität und Stabilität in Bezug auf Staatenlosigkeit weitergedacht werden kann: Wie kann ein administratives System das Staatsbürger:innenschaft naturalisiert als Effekt stabiler Handlungen verstanden werden? Ist es die gleichzeitige Stabilität und Flexibilität eines Nationalstaatensystems, das Phänomene wie Staatenlosigkeit erst möglich macht und zum anderen Menschen, die von Staatenlosigkeit betroffen sind, durch Lücken innerhalb eines ansonsten unflexiblen administrativen Klassifizierungssystem fallen lässt?

Bunzl und Candea stellen in Bezug auf komplexe Phänomene eine fundamentale Frage: „Should ethnography mirror the complexity of the world or at least attempt to render it intelligible?” (Dan-Cohen, 2017, S. 296, ähnlich Bunzl, 2008; Candea, 2009). Fischer, Henig, Lyon & Sosna betonen, dass die fragmentierte Analyseebene der Anthropologie eine hohe Variabilität mit sich bringe (vgl. Fischer, Henig, Lyon & Sosna, 2013, S. 5). Die Verbindungen zwischen globalen emergenten Prozessen und Strukturen sowie die individuellen Beiträge zu jener Emergenz in den Blick zu nehmen, empfinden sie für anthropologische Forschungen als lohnenswert (vgl. Ebd., S. 3). Sie sehen das Potential der *complexity theory* für die Anthropologie darin, dass „Complexity offers a pathway to consider the relationship between local and global context without losing local detail, history, or uniqueness.” (ebd., S. 4).

Komplexität ist ein mehrdeutiges Konzept (vgl. Nurmi, 1978, S. 62). Die Komplexität, die mit dem Phänomen Staatenlosigkeit einhergeht, macht diese zu einer mehrdimensionalen Erfahrung. Gesagtes äußert sich etwa darin, dass staatenlose Menscheneinen einen komplexen Zugang zu einer komplexen Welt besitzen. Wie sich im nachfolgenden Kapitel genauer zeigen wird, sind die Erfahrungen von Staatenlosen variabelreich und folglich komplex.

Staatenlosigkeit wird in dieser Arbeit nicht nur als ontologischer Fakt verstanden, sondern auch als dominante Problematik, die Effekte generiert. Dementsprechend werden im Folgenden mithilfe von digitalen Erfahrungsberichten und einer dichten Beschreibung die subjektiven, komplexen Erfahrungen von Staatenlosigkeit mit den lokalen und globalen Mechanismen, die zu ihrer Herstellung führen, in den Blick genommen. Die Erfahrungen der Staatenlosen Menschen sollen hierbei als Effekte von komplexen Mechanismen verstanden werden. Gleichzeitig führen die individuellen Lebenserfahrungen der Betroffenen manchmal erst dazu, dass sie staatenlos gemacht werden.

#### **4. Komplexe Ursachen und Folgen: Wie entsteht Staatenlosigkeit?**

Eine Vielzahl von Mechanismen kann dazu führen, dass Menschen staatenlos werden. Grundsätzlich wird im wissenschaftlichen Kontext zwischen zwei Entstehungskategorien, *in situ* und in Migrationskontext, unterschieden (vgl. Vlieks, 2017). Von *in situ*-Staatenlosigkeit sind Menschen betroffen, die staatenlos in ihrem „eigenen Land“ sind. Oftmals sind diese aufgrund des Abstammungsprinzip seit ihrer Geburt staatenlos. Im Gegensatz dazu, verlieren andere Menschen ihre Staatsbürger:innenschaft aufgrund ihrer Migrations- und Fluchtgeschichte. Migration wird als ein zentraler Aspekt, der zu Staatenlosigkeit führt, angesehen (vgl. Blitz & Lynch, 2011, S. 8). Die genannten Entstehungskategorien sind jedoch stark vereinfacht und nicht scharf voneinander trennbar. Außerdem ist in der Praxis oft unklar, durch welchen konkreten Entstehungskontext die Staatenlosigkeit einer Person entstanden ist.

Wie bereits erwähnt, werden Menschen meist nicht nur durch eine Ursache staatenlos. Insbesondere die verschiedenen Mechanismen, die an ihrer Staatenlosigkeit beteiligt sind, ihre Verwobenheit und intersektionalen Aspekte sind es, die Staatenlosigkeit zu einer heterogenen komplexen Erfahrung machen. Im Weiteren soll der Versuch unternommen werden jene Erfahrungen

nachzuzeichnen, um das Phänomen Staatenlosigkeit greifbarer zu machen. In diesem Zuge wird vor allem auf die politischen und staatlichen, identitätsbasierenden, administrativen und technischen sowie rechtlichen Mechanismen eingegangen, die dabei eine Rolle spielen.

## **4.1. Staatliche und politische Mechanismen**

Die meisten Mechanismen, die an der Staatenlosigkeit eines Menschen beteiligt sind, werden durch staatliche und politische Aushandlungsprozesse initiiert und festgeschrieben. Auf einige dieser Mechanismen soll im Nachfolgenden eingegangen werden.

### **4.1.1. Die Nationalstaatsidee und das Souveränitätsrecht**

„Sich wechselseitig verstärkend, verbanden sich im 19. Jahrhundert Souveränitätsbegriff und Nationalstaatsidee.“ (Fassbender, Bpd, 2004). Das führte dazu, dass jedem Staat durch das Souveränitätsrecht selbst überlassen wurde, unter welchen Voraussetzungen eine Person Staatsbürger:in eines Landes werden darf. Dieser Tatbestand stellt das internationale Recht vor große Herausforderungen. Das Spannungsverhältnis zwischen den praktizierten Souveränitätsnormen und dem Menschenrechtsdiskurs macht es schwierig, staatenlose Menschen auf internationaler Ebene Schutz zu bieten (vgl. Blitz & Lynch 2011, S. 3; Staples, 2012, S. 3). Obwohl Artikel 15 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte besagt, dass jede:r das Recht auf eine Nationalität hat und diese nicht durch arbiträre Gründe abgesprochen werden darf, machen Staaten häufig von ihrem Souveränitätsrecht gebrauch und denaturalisieren Menschen. Der Entzug der Staatsbürger:innenschaft wird als Hauptgrund für Staatenlosigkeit genannt (vgl. Belton, 2015, S. 34). Dieser wird zum Beispiel als Maßnahme gegen terroristische Vergehen oder unerwünschter politischer Einstellung vollzogen (vgl. Beyer, 2022, S. 458). Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass dies je nach Staat oder Regime nicht immer gerechtfertigt und gerecht ist. So schildert zum Beispiel *Jawad*, ein bahrainischer

Abgeordneter, auf der Webseite des „Apatride Network“, dass er durch den politischen Protest gegen die bahrainische Regierung seine Staatsbürger:innenschaft verlor (vgl. Apatride Network, Our Stories).

Bedauerlicherweise wird die Möglichkeit, Bürger:innen die Staatsbürger:innenschaft zu verwehren oder zu entziehen mehrheitlich als diskriminierendes Werkzeug genutzt und Minderheiten gegenüber eingesetzt. *Hannah Arendt* etwa erzählt in vielen ihrer Werke, wie sie durch das Reichsbürgergesetz von 1935 aufgrund ihrer ethnisch-religiöse Zugehörigkeit von einer Jüdin zu einer flüchtenden und staatenlosen Person gemacht wurde (vgl. Arendt, 1949, S. 6; Arendt, 1955, S. 2): „Wenn wir damit anfangen, die Wahrheit zu sagen, nämlich daß [sic!] wir nichts als Juden sind, dann würden wir uns dem Schicksal bloßen Menschseins aussetzen; wir wären dann, von keinem spezifischen Gesetz und keiner politischen Konvention geschützt“ (Arendt, 1995, S. 19).

#### **4.1.2. Der Zerfall von Staaten und das Ende von Kolonialmandaten**

In der Folge von Krieg, dem Zerfall von Staaten oder dem Ende von Kolonialmandaten können Menschen staatenlos werden. Durch das Ende des zweiten Weltkriegs und der hohen Flüchtlingswelle an staatenlosen Juden, nahm sich die UN erstmals dem Thema Staatenlosigkeit an (vgl. Beyer, 2022, S. 457 f.). Der Zerfall der Sowjetunion und die damit verbundene Neuordnung politischer Gemeinschaften, brachten administrative Vorgehensweisen mit sich, wie zum Beispiel dem Beantragen von neuen Staatsbürger:innenschaften unter einer neuen Gesetzgebung, die dazu führten, dass viele Menschen keine Staatsbürger:innenschaft erhielten und folglich staatenlos wurden (vgl. Bloom, Cole & Tonkiss, 2017, S. 1; Blitz & Lynch 2011, S. 6). Durch das Ende der Sowjetunion wurden vor allem ethnische Minderheiten, wie etwa die Roma, staatenlos (vgl. Beyer, 2022, S. 458). *Aleksejs*, Gründer des „Apatride Network“, beschreibt auf der Webseite des European Network on Statelessness (ENS) wie er staatenlos wurde. Vor dem Zerfall der Sowjetunion wurde Aleksejs in Lettland geboren. Lettland wurde später zu einem unabhängigen Staat und erteilte nicht

allen auf Staatsgebiet lebenden Menschen eine Staatsbürger:innenschaft. Aleksejs schildert: „a ‚non-citizen‘ status was given to those who could not prove that they or their ancestors had Latvian citizenship from the country’s first period of independence (1918-1940).“ (Ivashuk, 2020).

Darüber hinaus führte das Ende der Kolonialmandaten dazu, dass viele Menschen keine rechtliche nationale Zugehörigkeit zu einem Staat erhielten, wie beispielsweise Tamliden, Kurden und Palästinenser im Mittleren und Nahen Osten (vgl. Bloom, Cole & Tonkiss, 2017, S. 1). *Cheijas* beispielsweise erzählt, wie ihre Eltern aus der Westsahara, einer ehemaligen spanischen Kolonie, nach Algerien flohen. Dort wurde Cheijas in einem saharawischen Flüchtlingslager geboren. Als sie im Jahr 2007 nach Spanien zog und eine Aufenthaltsgenehmigung beantragte wurde sie von der spanischen Regierung zur Staatenlosen deklariert (vgl. Apatride Network, Our Stories).

## 4.2. Identitätsbasierende Mechanismen

Wie bereits erwähnt, können diskriminierende Ansichten und ungerechte staatliche Gesetzgebungen daran schuld sein, dass Menschen in Staatenlosigkeit leben. Die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht, einer Religion, *race* oder ethnischen Minderheit werden zur Grundlage solcher Gesetzgebungen gemacht (vgl. Belton, 2015, S. 34).

Die wohl am meisten davon betroffene staatenlose Gruppe sind die muslimischen Rohingya. Die (buddhistische) Regierung in Myanmar erkennt diese nicht als Staatsbürger:innen an (vgl. Beyer, 2022, S. 458). Aus diesem Grund wurden bisher schätzungsweise über 1 Millionen Rohingya denaturalisiert (vgl. MSF, 2023). *Rashid* erzählt, dass er einer von ihnen war. Geboren als Rohingya in Myanmar flüchtete er ohne gültige Ausweisdokumente als *de facto*-Staatenloser nach Bangladesch (vgl. ENS, 2014, S. 5).

Auch bei den Bidun in Kuwait oder den Banyamulenge in der Demokratischen Republik Kongo ist dies der Fall (vgl. Blitz & Lynch, 2011, S. 8). Auf diskriminierenden Staatsbürger:innenschaftsgesetzen basierend, werden darüber

hinaus auch Haitianer:innen in der Dominikanischen Republik, Serb:innen, Albaner:innen sowie Roma in Kroatien und Mazedonien von einer nationalen Zugehörigkeit ausgeschlossen (vgl. Belton, 2015, S. 34).

In insgesamt 25 Ländern gibt es keine geschlechtsneutralen Staatsbürger:innenschaftsgesetze (vgl. UNHCR Gender Discrimination and Stateless Children). In manchen Ländern können Frauen, wenn sie ein Kind außerhalb ihres Nationalstaats bekommen, die Staatsbürger:innenschaft nicht weitervererben. Wenn der Vater des Kindes staatenlos ist und in dem Land, in dem sich die Frau befindet, kein Bodenrecht vorherrscht wird das Kind staatenlos. Bei *Jin* war dies der Fall. Geboren als Kind einer malaysischen Mutter und eines staatenlosen Vaters in Brunai Darussalam, konnte ihm die Staatsbürger:innenschaft seiner Mutter nicht weitervererbt werden, sondern nur die Staatenlosigkeit seines Vaters (vgl. Ebd.).

Außerdem führen die Heirats- und Scheidungsgesetze einiger Nationen dazu, dass Frauen ihre Staatsbürger:innenschaft verlieren können (vgl. Blitz & Lynch, 2011, S. 7 f.). Eine Frau kann so beispielsweise bei der Heirat ihre Staatsbürger:innenschaft verlieren und bekommt stattdessen die ihres Mannes verliehen. Bei einer Scheidung kann es sein, dass sie diese verliert (vgl. Belton, 2015, S. 35). So konnten Frauen zum Beispiel in Deutschland bei einer Heirat mit einem Ausländer vor dem Jahr 1949 ihre Staatsbürger:innenschaft verlieren und in der Folge staatenlos werden (vgl. German Missions in the United Kingdom. Loss of German Citizenship).

In etwa Bahrain, Brunai Darussalam, in Nord- und Südkorea, im Irak und in Jordanien, auf den Bahamas, in Kuwait, Marokko, in Katar, in Saudi-Arabien, Syrien und Tunesien, können Frauen ihre Staatsbürger:innenschaft nicht *ius sanguinis* an ihre Kinder weitergeben (vgl. Belton, 2015, S. 34 f.). Dieses Recht bleibt dort Männern vorbehalten. *Kavita* erzählt „I don't have an IC [Malaysian Citizenship] because my father died and my mom left us.“ (UNHCR Stateless Stories). *Lynn* schildert: „It started 44 years before I was born when my grandparents left Palestine to seek asylum in Syria, where I was born as a third

generation, stateless Palestinian refugee.“ (Al-Khatib, 2019). Lynns Geschichte macht ein signifikantes Problem deutlich: die Vererbung von Staatenlosigkeit.

In vielen Ländern brauchen Kinder eine dokumentierte Staatsbürger:innenschaft, um medizinische Versorgung, wie Impfungen, in Anspruch nehmen zu können (vgl. UNICEF & UNHCR Joint Action to Support Stateless Children, 2019). Kinder, die in die Staatenlosigkeit hineingeboren oder im Laufe ihrer Kindheit staatenlos werden, sind deshalb besonders schutzbedürftig. Verschiedene Menschenrechtsorganisationen, wie UNICEF, die UNHCR, „Statefree“, ENS und ISI, machen sich deshalb stark für das Recht von Kindern auf eine Nationalität und dem Schutz vor Staatenlosigkeit (vgl. Farinha, 2022; ENS, Stateless Journeys; UNHCR Stateless Stories; UNICEF Thailand, Lives Untold).

### **4.3. Administrative und technische Mechanismen**

Aufgrund von administrativen und technischen Mechanismen können Menschen staatenlos werden. Versäumte Fristen, fehlende administrative Infrastruktur und sozialökonomische Faktoren spielen dabei eine Rolle (vgl. Belton, 2015, S. 34).

Einige Staaten besitzen nicht die notwendige Infrastruktur, wie kommunale Standesämter oder Personenstandregister, um Kinder nach ihrer Geburt zu erfassen. Auch durch Umweltkatastrophen oder politische Auseinandersetzungen können derartige Institutionen zerstört werden (vgl. Ebd., S. 36). In der Folge können Eltern die Geburt ihrer Kinder nicht angemessen registrieren. Die Regionen im Subsahara-Afrika, wie etwa die Elfenbeinküste, und Länder Südasiens, vor allem Kasachstan, Kirgisistan und Tadschikistan, sind von Gesagtem besonders schwer betroffen (vgl. Manby, 2016; UNICEF & UNHCR Joint Action to Support Stateless Children, 2019). Viele Eltern haben aufgrund ihrer sozialökonomischen Position zudem nicht die Möglichkeit Geld für den Transport zur jeweiligen Institution, welche die Geburten registriert, aufzubringen oder um die Geburtsurkunde zu bezahlen (vgl. Belton 2015, S. 36; Blitz & Lynch, 2011, S. 10). *Lejla* schildert, wie sie aufgrund eines administrativen Fehlers staatenlos wurde. Als Kind serbischer Eltern wurde sie in Kroatien geboren. Obwohl ihre Eltern sie als serbische Staatsangehörige in das Geburtenregister

eintragen, dokumentierte die kroatische Verwaltung dies nicht. Sie wurde staatenlos, weil sie aufgrund dessen keine kroatische Staatsangehörigkeit beantragen konnte (vgl. ENS, 2014, S. 8).

Außerdem kann auch die Unwissenheit über administrative Fristen oder das Versäumen dieser Fristen, wie jene zur Beantragung eines Passes, Menschen in die Staatenlosigkeit führen (vgl. Belton, 2015, S. 34). *Lucas* Eltern sind von den Kapverdischen Inseln nach Italien immigriert. Er wurde in Italien geboren und hätte im Alter von 18 Jahren innerhalb einer Frist von einem Jahr eine italienische Staatsbürger:innenschaft beantragen müssen. Da ihm einige dafür notwendigen Dokumente nicht zugänglich waren, lief die Frist ab und er glitt in die Staatenlosigkeit (vgl. Apatride Network, Our Stories). *Azat* wurde, wie auch seine Eltern, in Kasachstan geboren. Als er 4 Jahre alt war zogen seine Eltern mit ihm nach Polen. Trotz ihrer abgelaufenen Visa blieben sie in Polen und hatten nie eine Aufenthaltsgenehmigung für Azat beantragt. Da Azat nie einen kasachstanischen Ausweis besaß, wurde er staatenlos (vgl. ENS, 2014, S. 11).

#### **4.4. Rechtliche Mechanismen**

„Although states employ a combination of *ius soli* and *ius sanguinis* measures when granting citizenship at birth, they qualify these measures in different ways, and this may result in conflicts of nationality laws or gaps in protection.” (Belton, 2015, S. 35). So können nicht übereinstimmende Staatsbürger:innenschaftsgesetze Menschen staatenlos machen (vgl. Bloom, Cole & Tonkiss, 2017, S. 1; Blitz & Lynch 2011, S. 9). Dies war bei *Sarah* der Fall. Sie erzählt, dass sie im Kongo mit einer Doppelten Staatsbürger:innenschaft, der kongolesischen und ruandischen, geboren wurde. Sie wusste nicht, dass sie sich mit 18 Jahren für eine Staatsbürger:innenschaft hätte entscheiden müssen und ist nun von Staatenlosigkeit betroffen (ENS, 2014, S. 12).

Des Weiteren erlauben einige Staaten es, dass Menschen ihre Staatsbürger:innenschaft ablegen, bevor sie eine neue besitzen (vgl. Blitz &

Lynch, 2011, S. 9). Zudem widerrufen manche Staaten Staatsbürger:innenschaften, wenn sich Bürger:innen zu lange außerhalb des Landes befinden (vgl. Blitz & Lynch, 2011, S. 10). Aus diesem Grund ist *Almontaser* von Staatenlosigkeit betroffen. Geboren als Palästinenser in Jerusalem, bekam er 1981 eine israelische Aufenthaltsgenehmigung. Da Ostjerusalem früher zu Jordanien gehörte, erhielt Almontaser die jordanische Staatsbürger:innenschaft. Seine Eltern zogen mit ihm nach Saudi-Arabien, folglich besaßen sie dort ihren Erstwohnsitz. Als Almontaser 14 Jahre alt war erließ Israel ein Gesetz das besagte, dass jede:r der/die sieben Jahre lang außerhalb Jerusalems gelebt hatte, seine Aufenthaltsgenehmigung verliert. Im Jahr 2007 wollte Almontaser nach Jordanien, um seinen Ausweis zu erneuern. Überraschenderweise wiesen ihn die Behörden vor Ort darauf hin, dass er zuvor seine Aufenthaltsgenehmigung in Jerusalem erneuern müsste. Aufgrund des verabschiedeten Gesetzes konnte er dies jedoch nicht. Die Staatsbürger:innenschaft wurden von den Behörden nicht erneuert, weil sie ihn als Palästinenser ansahen (vgl. Apatride Network, Our Stories). Neben den politischen, staatlichen, administrativen sowie technischen, identitätsbasierenden und rechtlichen Mechanismen gibt es viele weitere Ursachen, die zu Staatenlosigkeit führen können. Ein weiteres Ereignis das in Zukunft zunehmend Staatenlosigkeit verursachen kann ist der Klimawandel (vgl. Blitz & Lynch, 2011, S. 10). Vor allem Inselstaaten wie Kiribati, Tivalu und die Marshallinseln könnten aufgrund des steigenden Meeresspiegels gefährdet sein. Durch Hitze und Trockenheit könnten auch Teile Somalias, Eritreas, des Sudans und Äthiopiens in Zukunft nicht mehr bewohnbar sein (vgl. Atlas der Staatenlosen, 2020, S. 48).

Ferner führt der Handel mit Menschen vermehrt dazu, dass Menschen staatenlos werden. *Prince* ist ein Opfer des Menschenhandels. Entführt aus den USA wurde Prince, nachdem er in Deutschland nicht verkauft werden konnte, ohne Papiere auf der Straße zurückgelassen. Er ist *de facto*-staatenlos. Prince erzählt im Podcast „The Statefree Pod“ von seinen Erfahrungen: „You just can’t imagine going through a situation of being trafficked as a baby. You don’t know how old you are, you don’t know where you were born.” (The Statefree Pod, 11.04.2023).

Staatenlosigkeit ist ein komplexes Phänomen. Menschen werden aus einer Kombination der verschiedensten Gründe staatenlos. Oftmals verstehen Betroffene selbst nicht so richtig, wie und aus welchem Grund sie staatenlos wurden.

#### **4.5 Auswirkungen von Staatenlosigkeit**

Staatsbürger:innenschaft, die nationale Zugehörigkeit zu einem Staat, ist aufs engste mit der Identität von Menschen verknüpft. Nicht nur werden Menschen oft wegen Teilen ihrer Identität staatenlos gemacht, ihre Lebensrealität als staatenlose Person betrifft auch die Art und Weise wie sie ihre eigene Identität wahrnehmen. Lynn macht dies im „The Statefree Pod“ deutlich: „Ok, statelessness - I’m stateless. Does that take away my identity? In a way it did affect me a big time. It’s like the hardest thing you can do to a kid to make them feel they don’t belong anywhere. I’m 30 years now and I’m still trying to figure out *this* identity.” (The Statefree Pod, 23.05.2023).

Staatenlosigkeit hat erhebliche Effekte auf die Leben von Betroffenen. „The impact of statelessness robs individuals of what may be the best years of their lives, and the uncertainty it brings robs them of their futures.“ (ENS, 2014, S. 11). Fast alle Lebensbereiche von Staatenlosen können unter ihrer fehlenden nationalen Zugehörigkeit leiden. Dabei hängt das Ausmaß der Folgen von Staatenlosigkeit davon ab, ob betroffene Personen legal als *de jure* staatenlos anerkannt wurden oder nicht. So erhalten Staatenlose oftmals keine rechtmäßige Aufenthaltsgenehmigung, können keine Wohnung mieten, einen Beruf ausüben oder ein Bankkonto eröffnen (vgl. Blitz & Lynch, 2011, S. 2). Lynn schildert: „You can’t have a job; it is such a hustle to get a bank account. You’ve got a banking account and you save some money, and you can’t buy a car, you can’t buy a house. When you don’t have an ID, or passport or a social security number in Europe you’re pretty helpless.“ (Al-Khatib, 2021).

Staatenlose Menschen sind zudem gefährdet wohnungs- und obdachlos zu werden und können oft nur (illegal) im Niedriglohnssektor arbeiten. „Their employment

often falls under the ‚3-D‘ designation of jobs – those that are dirty, dangerous, or degrading.” (Belton, 2015, S. 39).

*Steven* wurde in Mozambik ohne nachweisliche Staatsbürger:innenschaft geboren. Als ihn seine Mutter verließ ging er nach Großbritannien. Sein Asylantrag wurde abgelehnt, er konnte keinen Job ausüben und wurde in der Folge obdachlos (vgl. ENS, 2014, S. 9). *De facto*-Staatenlose besitzen keine Dokumente, die ihre Identität nachweisen könnten. Folglich sind viele Bereiche ihres Lebens eingeschränkt. Beispielsweise können sie keinen Führerschein machen oder eine Bibliothekskarte beantragen (vgl. ENS, 2014, S. 11). Aber nicht nur das, auch ein verweigertes Asyl und Abschiebehaft können ihnen durch fehlende Papiere drohen (vgl. Ebd., S. 3).

Zudem gestaltet sich der Zugang zu Bildung und dem Gesundheitswesen als schwierig (vgl. Bloom & Tonkiss, 2015, S. 841). Einige können weder zur Schule gehen noch eine Universität besuchen (vgl. ENS, 2014, S. 11). Auch wird es Staatenlosen verwehrt Berufe im öffentlichen Sektor auszuüben, wie beispielsweise als Lehrer:in oder im medizinischen Bereich zu arbeiten (vgl. Belton, 2015, S. 39). *Kavita* erzählt, dass sie gerne Kunstlehrerin an einer malaysischen Schule werden möchte, sie das aufgrund ihrer Staatenlosigkeit aber nicht werden kann (vgl. UNHCR Stateless Stories).

Auch die politische Teilhabe, wählen zu gehen oder ein politisches Amt zu bekleiden wird Staatenlosen nicht ermöglicht (vgl. Blitz & Lynch, 2011, S. 2). Der staatenlose Rohingya, *Mith*, betont: „Ich möchte einen guten Job haben, wählen gehen. Meine Verlobte nach Deutschland bringen und heiraten. Ich bin schon lange hier allein.“ (Bilanceri, Tagesschau, 2023).

Des Weiteren ist die Bewegungsfreiheit von staatenlosen Menschen eingeschränkt. Zu reisen oder zu heiraten wird Personen, die staatenlos sind erschwert (vgl. Blitz & Lynch, 2011, S. 2). So erzählt die Gründerin von „Statefree“, *Christiana*, in ihrem Blogbeitrag „Stuck in Morocco“ wie sie in Deutschland ihren Urlaub startete und am Flughafen in Marokko daran gehindert wurde einzureisen (vgl. Bukalo, 2022a). *Mheo* und *Rouaa* beschreiben, wie sie aufgrund von Mheos Staatenlosigkeit fünf Jahre voneinander getrennt waren und

sich beide auf einen anderen Kontinent treffen mussten, um heiraten zu können (The Statefree Pod, 28.03.2023).

Zu sagen bleibt, dass die Staatenlosigkeit von Menschen verheerende Effekte auf ihre Leben hat. Ihnen wird der Zugang zur gesellschaftlichen Teilhabe, Schutz und Sicherheit verwehrt (vgl. Bloom, Cole & Tonkiss, 2017, S. 3). Das macht die Leben von Staatenlosen zum Gegenstand der *human security* (vgl. Kingston, 2013, S. 76; Blitz & Lynch, 2011, S. 2). Nahezu alle Menschenrechte von Staatenlosen werden aufgrund ihrer nicht vorhandenen Nationalität verletzt (vgl. Belton, 2015, S. 36). Im Weiteren soll deshalb ein Blick darauf geworfen werden, wie eine Anthropologie der Menschenrechte einen Beitrag dazu leisten kann, das komplexe Spannungsverhältnis zwischen den sogenannten universellen Menschenrechten und den individuellen Menschenrechtsverletzungen von Staatenlosen zu skizzieren. Wie kann die Beziehung zwischen global geltenden Menschenrechten und lokal praktizierten Politiken als komplex beschrieben werden?

## **5. Eine anthropologische Perspektive auf Menschenrechte**

Obwohl bereits im Jahr 1948 die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ postuliert wurde, war eine anthropologische Perspektive auf Menschenrechte bis in die 1970er Jahre von keiner großen Relevanz (vgl. Goodale, 2017, S. 101).

In den 1980er begann sich schließlich eine *anthropology of law* zu entwickeln, die sich zusammen mit einer *engaged anthropology* der Aushandlung von Menschenrechten annahm (vgl. Ebd., S. 97). Die Allgemeinen Menschenrechte galten in der Anthropologie nunmehr als „a powerful tool for opposing the pretensions of structural power“ (Goodale, 2017, S. 97f.). So entstand durch Zusammenschlüsse, wie beispielsweise der „American Anthropological Association“, im Jahr 1995 das „Committee for Human Rights“ und 1999 die „Declaration on Anthropology and Human Rights“ (vgl. Ebd., S. 101). Die Förderung der Menschenrechte wurde zur zentralen Aufgabe der Anthropologie gemacht.

In den 1990er und 2000er Jahren wurde der ethnographische Zugang und die anthropologische Theoriebildung in Bezug auf die Allgemeinen Menschenrechte genauer unter die Lupe genommen. In jenem Diskurs spielten vor allem die Werke von Richard A. Wilson, Marie-Benedicte Dembour, Jane K. Cowan und Jon P. Mitchell eine entscheidende Rolle. Sie betonten die Wichtigkeit der Ethnographie „in studying the emergence of human rights as both a category of law and mode of what might be described as the ‘politics of aspiration’, that is, a form of political action that is grounded in the normative ethics of the ‘yet to come’.” (Goodale, 2017, S. 103). Die Menschenrechte wurden nunmehr als Werkzeug verstanden, um die Lebenswelten von Menschen mitzugestalten.

Das Vorgehen der Anthropologie, subjektive Erfahrungen nachzuzeichnen und Phänomene zu kontextualisieren, ohne sie dabei zu relativieren, wurde als besondere Stärke für den Menschenrechtsdiskurs verstanden (vgl. Rapport, 2014, S. 220). „It is said that ethnography evinces no universal notion of humanity, and no commonality among those notions that do exist concerning the distribution of rights, duties and dignity.” (Rapport, 2014, S. 214). Folglich wurde sowohl ein Blick auf die individuellen Rechte von Menschen als auch auf Gruppenrechte geworfen, um den lokalen Kontext von Menschen in einem komplexen globalen Zusammenhang zu vergleichen (vgl. Rapport, 2014, 219 f.). „[A]nthropology can restore the richness of subjectivities immersed in complex field of social relations which legalistic accounts on human rights often omit.” (Rapport, 2014, S. 220).

Anthropologische Perspektiven auf Menschenrechte fanden ihren Eingang in den Menschenrechtsdiskurs. Die Beziehung zwischen Staaten, praktizierten Politiken und Menschenrechten stehen dabei im Zentrum des Erkenntnisinteresses (vgl. Goodale, 2017, S. 97).

### ***5.1. Anthropology of statelessness***

Die UNHCR verabschiedete bereits im Jahr 1954 die „Convention on the Status of Stateless Persons“ und im Jahr 1961 die „Convention on the Reduction of Statelessness“ (vgl. Foster & Lambert, 2016, S. 565). Erstere sollten dem Zweck

dienen mittels eines legalen Status von Staatenlosigkeit zumindest die grundlegenden Rechte auf eine Identität, Reisedokumente und administrative Hilfe für Betroffene zu gewährleisten. Die Konvention von 1961 hingegen wurde zur Vermeidung und Reduzierung von Staatenlosigkeit ins Leben gerufen. Mithilfe internationaler Regelungen versucht sie das Recht auf eine Nationalität für Staatenlose einzufordern. Insbesondere jedem Kind soll durch diese ein Bodenrecht zustehen, wenn es ansonsten staatenlos würde. Darüber hinaus startete die UNHCR auf Grundlage des Artikel 15 die Kampagne #ibelong mit dem Ziel „Staatenlosigkeit bis 2024 [zu] beenden“ (UNHCR Deutschland). Trotz dieser Maßnahmen steigen die Zahlen an staatenlosen Menschen weiterhin. Wie lässt sich die Persistenz eines so komplexen Problems wie Staatenlosigkeit erklären?

Staatenlosigkeit wird, wie bereits erwähnt, kaum im wissenschaftlichen Kontext diskutiert. Als eine der wenigen (Rechts-)Ethnolog:innen plädiert Judith Beyer für eine *anthropology of statelessness* (vgl. Beyer, 2020). Dabei stellt sie eine fundamentale Frage: „[H]ow is it possible at all to think of statelessness without thinking of the state?“ (Beyer, 2022, S. 467). Im Gegensatz zu einer normativen Staatsbürger:innenschaft, so Beyer, würde Staatenlosigkeit oft als Anomalie betrachtet werden. Statt Staatenlosigkeit als eine Abweichung zu konzipieren, die es mittels einer Staatsbürger:innenschaft „in Ordnung“ zu bringen gilt, formuliert sie mit Bezug auf Phil Cole das Argument: „it might not be the stateless who need ‚fixing‘, but the nation-state itself.“ (Beyer, 2020).

Bloom et. al. stellen dahingehend die Vermutung auf, dass die Strukturen des internationalen Staatensystems Staatenlosigkeit erst produzieren und somit nicht an dessen Lösung beteiligt sein kann (Bloom, Cole & Tonkiss, 2017, S. 5). Mehr noch beschreibt Beyer Staatenlosigkeit als „an intentional product in the way the state operates“ (Beyer, 2020).

Lindsey Kingston bezeichnet Staatenlosigkeit als eine vergessene Menschenrechtskrise (vgl. Kingston, 2013, S. 73). In ihrer empirischen Forschung stellt sie in insgesamt 21 Interviews leitenden Personen von Menschenrechtsorganisationen die Frage, wieso Staatenlosigkeit sowohl in der Politik als auch in der Gesellschaft nicht thematisiert werde (vgl. Ebd., S. 78). Die

Komplexität von Staatenlosigkeit, konkludiert Kingston, sei hierfür ein ausschlaggebender Punkt (vgl. Ebd., S. 81). Die individuellen Äußerungen von Staatenlosigkeit nachzuvollziehen, benötige ein spezifisches und lokales Wissen. Auch die juristischen Kategorien, *de jure* und *de facto*, seien schwer verständlich und tragen zu einem begrenzten Zugang zu Wissen über Staatenlosigkeit bei. Des Weiteren stelle die Unwissenheit über konkrete Ursachen, die zu Staatenlosigkeit führen, und die fehlende Datenlage dahingehend ein Problem dar. Als signifikanten Aspekt hebt sie zudem hervor, dass der fehlende politische Wille sich in nationale Souveränitätsgesetze einzumischen dazu führe das Staatenlosigkeit weiterhin bestehen bleibe (vgl. Ebd., S. 82).

Interessanterweise nennt Kingston außerdem einen fehlenden „CNN factor“ (ebd., S. 81 f.) als weiteren Punkt, welcher Staatenlosigkeit zu einem komplexen Problem mache. Die facettenreichen Mechanismen die Menschen staatenlos machen und die heterogenen Effekte auf ihre Lebenserfahrungen lassen sich nicht in ein einheitliches Bild übersetzen, welches von NGOs verwendet werden könnte, um Vorstellungen über das Phänomen Staatenlosigkeit seitens der Gesellschaft und Politik zu generieren. In der Folge werde Staatenlosigkeit oftmals missverstanden und mit Gefährdungen der inneren Sicherheit, wie Terrorismus, in Zusammenhang gebracht (vgl. Ebd., S. 81).

Das „Apatride Network“ kritisiert dahingehend: „When the topic of statelessness is discussed, there is little to no input from the stateless people themselves (...). Consequently, there are many misconceptions about stateless people.“ (Apatride Network, Our Goals). Doch wie können Menschen, die von Staatenlosigkeit betroffen sind, ihr „*Recht, Rechte zu haben*“ (Arendt, 1949, S. 7) einfordern? Wie können sie politisch wirksam handeln, wenn ihnen kein Wahlrecht zugestanden wird?

„By using our voice and sharing our stories we can finally begin to take ownership. Ownership of how stateless people are seen and how their stories are represented in this world.“ (Bukalo, 2022), betont *Christana*. Um auf politischer Ebene Rechte für Staatenlose einzufordern schlägt sie vor Kollaborationen, mit etwa Politiker:innen, einzugehen. Diese Einstellung spiegelt sich auch in der von

ihr gegründeten Organisation „Statefree“ wider, denn diese ist eine „global community for stateless people and their allies.“ (Statefree World, 2023).

Genau hier kann eine aktivistische Anthropologie, die sich der Einforderung von Menschenrechten widmet, ansetzen. Sie kann die Frage nach der politischen Ursache sozialer Verhältnisse stellen und einen Beitrag zu kritischen ethnographischen Forschungen und Theoriebildungen leisten (vgl. Escobar, 1992, S. 401; Ortner, 2016, S. 60 f.). Die *activist anthropology* versteht Ethnolog:innen nicht nur als forschende Personen, sondern als direkt involvierte aktivistische Teilnehmende und als beobachtende Personen zugleich (vgl. Ortner, 2016, S. 63). Hier knüpft eine *anthropology of statelessness* in der Praxis an. Judith Beyer plädiert dafür, akademisches Erfahrungswissen und aktivistische Einstellung miteinander zu kombinieren (vgl. Beyer, 2022, S. 463). Sie argumentiert gegen einen „theoretical reductionism that regards expertise and activism as two essentially different and mostly separated endeavors, and put[s] forward the concept of ‘expert activist’.“ (Beyer, 2022, S. 457). Auch die von Braham vorgeschlagene *statelessness standpoint epistemology* bezieht sich auf jenes Expertenwissen, das von betroffenen Staatenlosen generiert wird (vgl. Braham, 2021, S. 115).

Christiana fordert gemeinsam mit „Statefree“ in diesem Zusammenhang: „[to] [o]pen conversations and critical discussions with those who we see as the real experts on statelessness: those who have experienced it first hand, stateless people.“ (Statefree Blog, 2022).

Basierend auf ihrer Forschung beschreibt Kingston, dass der Zugang zu Bildung und die Verbreitung von Informationen essential sei, um Staatenlosigkeit auf die gesellschaftliche und politische Agenda zu bringen. Mehr noch beschreibt sie dass, „existing frames for understanding statelessness tend to be overly legalistic and prevent many people from feeling connected to stateless populations“ (Kingston, 2013, S. 83). Amanda Cheong schlägt deshalb vor die *Oral History* als Methode zu verwenden, um die subjektiven Erfahrungen von staatenlosen Menschen greifbar zu machen (vgl. Cheong, 2014, S. 74). Insbesondere könne so der Frage nachgegangen werden, wie der Alltag eines Menschen durch dessen

Staatenlosigkeit beeinflusst wird und inwiefern Konzepte von nationaler Identität und Zugehörigkeit seitens der Betroffenen einen Sinn zugeschrieben wird (vgl., S. ebd.).

Eine *anthropology of statelessness*, so das Argument der vorliegenden Arbeit, kann mithilfe einer dichten Beschreibung sowie einer *Oral History* die individuellen, heterogenen und komplexen Erfahrungen von Staatenlosigkeit nachzeichnen. Eine *anthropology of statelessness*, die eine anthropologische Perspektive auf Menschenrechte und Komplexität zusammenführt, ist dazu in der Lage die multiplen Mechanismen und Effekte von Staatenlosigkeit in spezifischen Kontexten, Strukturen und Beziehungen zu betrachten. Mehr noch kann sie dem flexiblen Moment eines scheinbar stabilen internationalen Staatssystem nachspüren und es auf sein Transformationspotential hin überprüfen. Darüber hinaus können mithilfe eines Komplexitätsansatzes die globalen und lokalen Dimensionen von Staatenlosigkeit in den Blick genommen werden, um die soziale Realität von Staatenlosen nachvollziehbar zu machen. Dabei soll eine *anthropology of statelessness* zugleich die individuellen und kollektiven Erfahrungen von Staatenlosigkeit berücksichtigen, ohne einer von Beyer kritisierten Überindividualisierung oder Kollektivierung zu verfallen (vgl. Beyer, 2022b). Statt Staatsbürger:innenschaft ins Zentrum ihres Interesses zu legen kann eine *anthropology of statelessness* die Einforderung individueller und kollektiver Rechte zu ihrer Aufgabe machen.

## 6. Fazit

Staatenlosigkeit ist ein komplexes politisches Problem das heterogene Effekte besitzt. Staatliche und politische, identitätsbasierende, administrative und technische sowie rechtliche Mechanismen sind nur einige Ursachen dafür, dass Menschen staatenlos werden. Nahezu die ganze Lebenswelt von Staatenlosen wird durch ihre Staatenlosigkeit beeinflusst. Aus diesem Grund sind staatenlose Menschen besonders schutzbedürftig. Es sind die individuellen Lebenserfahrungen von Menschen mit Staatenlosigkeit, welche das Erzählen einer

einheitlichen Geschichte von Staatenlosigkeit unmöglich macht. „The problem of statelessness exists throughout the world and may be identified as a global issue, yet highlighting solutions that are similarly global in nature present a major obstacle for issue emergence.“ (Kingston, 2013, S. 82). Es ist ein komplexes Problem, für das es aktuell keine universelle Lösung zu geben scheint. Denn auch das universelle Recht auf Nationalität, lässt sich durch die in der Praxis gelebten Souveränitätsrechte nicht durchsetzen.

Zu fragen bleibt weiterhin, wie eine fundierte Theoriebildung zum Phänomen der Staatenlosigkeit gestaltet werden kann. Bereits die Menge an Menschen ohne Staatsbürger:innenschaft zu dokumentieren, stellt Staaten und die Wissenschaft vor eine große Herausforderung, denn wie sollen Betroffene etwas nachweisen können, was sie gar nicht haben? Weiterhin stellt sich die Frage wie über Staatenlosigkeit nachgedacht werden kann, wenn unser modernes Weltverständnis von einem staatszentrierten Model geprägt ist. Mit Rückbezug auf Nurmis Komplexitätskonzept, dass zwischen der Komplexität von Forschenden und Akteur:innen im Forschungsfeld unterscheidet, könnte zudem der Frage nachgegangen werden, wie solch ein Verständnis auf die von Beyer beschriebene Gruppe der „expert activists“ bezogen werden kann. Wie lässt sich solch eine kombinierte Erfahrung von komplexer sozialer Realität beschreiben?

Eine *anthropology of statelessness* kann dabei helfen Menschenrechte als konkrete Form politischen Handelns zu begreifen, welche die Einforderung von gerechten *policies* möglich macht. Eine inter- und transdisziplinäre Kollaboration mit Betroffenen, Menschenrechtsorganisationen, Aktivist:innen, mit den *noncitizenship studies*, den *complexity studies*, den Politik- und Rechtswissenschaften sowie den Regionalstudien und den *security studies* kann dabei zielführend sein.

Mittels einer kulturellen Perspektive auf Identität und Zugehörigkeit sowie einer induktiven Herangehensweise kann eine *anthropology of statelessness*, gemeinsam mit Betroffenen, die komplexen Erfahrungen von Staatenlosigkeit greifbar machen. Die Erfahrungen aus erster Hand und die *agency* der Betroffenen sind es, die eine adäquate Einforderungen politischer Maßnahmen und die

Gestaltung einer gerechten, moralischen und ethischen Legislative möglich machen.

## Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah (1999 [1943]). *Wir Flüchtlinge*. In: *Zur Zeit. Politische Essays*. Berlin: Rotbuch Verlag, S. 7-21.
- Arendt, Hannah (2009 [1949]). *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*. In *HannahArendt.net Zeitschrift für politisches Denken*. 1(5), S. 1-17.
- Arendt, Hannah (1955). *Statelessness*. Vortrag (Berkeley Notes). In *Zeitschrift für Politisches Denken, hannaharendt.net*, 5(1).
- Arendt, Susan & Piesche, Peggy (2015). *Weißsein*. Die Notwendigkeit Kritischer Weißseinsforschung. In Susan Arendt & Nadja Ofuatey-Alazard (Hrsg.) (2019). *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*. (S. 192-194). Münster: Unrast Verlag.
- Atlas der Staatenlosen. 2020. *Daten und Fakten über Ausgrenzung und Vertreibung*. 1. Auflage. Rosa-Luxemburg-Stiftung. Paderborn: Bonifatius GmbH Verlag.
- Belton, Kristy A. (2015). *Statelessness: A Matter of Human Rights*. In Rhoda E. Howard-Hassmann & Margaret Walton-Roberts (Hrsg.) (2015). *The Human Right to Citizenship. A Slippery Concept* (S. 31-42). University of Pennsylvania Press.
- Beyer, Judith (2022a). *The Common Sense of Expert Activist: Practitioners, scholars and the problem of statelessness in Europe*. In *Dialectical Anthropology* 46(4), S. 457-473.
- Binder, Beate (2010). *Feminismus als Denk- und Handlungsraum. Eine Spurensuche*. In Regina Bendix, Carola Lipp & Brigitta Schmidt-Lauber (Hrsg.), *Studien zur Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie* (5) Berlin: Lit Verlag, S. 25-43.
- Blitz, Brad K. & Lynch, Maureen (2011). *Stateless and the deprivation of nationality*. In Ders. (Hrsg.) *Statelessness and Citizenship. A Comparative Study on the Benefits of Nationality* (S. 1-23). Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Bloom, Tendayi & Tonkiss, Katherine (2015). *Theorising Noncitizenship: Concepts, Debates and Challenges*. In *Citizenship Studies* 19(8), S. 837-852.
- Bloom, Tendayi; Cole, Phillip & Tonkiss, Katherine (2017). *Introduction. Providing a framework for understanding statelessness*. In Ders. (Hrsg.) *Understanding Statelessness* (S. 1-14). London & New York: Routledge.
- Bloom, Tendayi & Lindsay N. Kingston (2021) *Statelessness, governance and the*

- problem of citizenship*. Manchester: Manchester University Press.
- Bondarenko, Dimitri M. (2007). Approaching „complexity“ in anthropology and complexity studies: The principles of sociopolitical organization and the prospects for bridging the interdisciplinary gap. In *E:CO Issue* 9(3), S. 55-67.
- Braham, Haqqi (2021). Towards a Statelessness Standpoint Epistemology. In *Statelessness & Citizenship Review* 3(1), S. 112-119.
- Cheong, Amanda (2014). Using Oral History Methods to Document the Subjective Experience of Statelessness. The Case of Stateless Chinese-Bruneian Immigrants in Vancouver. In *Tilburg Law Review* 19. Princeton University, S. 74-80.
- Clifford, James (1986) Introduction: Partial Truths. In Clifford James & Georg Marcus (Hrsg.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (S. 1-26). London: Berkely University Press.
- Dan-Cohen, Talia (2017). Epistemic artefacts: on the uses of complexity in anthropology. In *Journal of the Royal Anthropological Institute* 23, S. 285-301.
- DeGooyer, Stephanie (2020). Gebürtig oder Eingebürgert. *Atlas der Staatenlosen. Daten und Fakten über Ausgrenzung und Vertreibung. Konzepte und Kritiken. Ein Reader* (S. 4-8). 1. Aufl. Berlin: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Escobar, Arturo (1992). Culture, Practice and Politics. Anthropology and the study of social movements. In *Critique of Anthropology* 12(4), London: SAGE, S. 395-432.
- Fischer, Michael D.; Henig, David; Lyon, Stephen M. & Sosna, Daniel (2013). Harmonizing Diversity: Tuning Anthropological Research to Complexity. In *Social Science Computer Review* 31(1), Sage Publication, S. 3-15.
- Foster, Michelle und Lambert, H el ene Lambert. 2016. Statelessness as a Human Right Issue: A Concept Whose Time Has Come. In *International Journal of Refugee Law* 28(4), S. 564-584.
- Fraisopi, Fausto (2014). Komplexit at und Realismus. In *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy. Special Issues*. S. 265-279.
- Goodale, Mark (2017). *Anthropology and Law. A Critical Introduction*. Human Rights and the Politics of Aspiration. New York University Press.
- Kingston, Lindsey N. (2013). „A Forgotten Human Rights Crisis“: Statelessness

and Issue (Non)Emergence. In *Human Rights Rev.*14. Dordrecht: Springer Science+Business Media, S. 73-87.

Lewis, Sue & Reynolds, Joanna (2019). Ethnography and Evaluation: Temporalities of Complex Systems and Methodological Complexity. In *Anthropology & Medicine*. Jg. 26, Nr. 1, Routledge. S. 1-17.

Nurmi, Harri (1978). Das Konzept der Komplexität. Einführung. In Türk, Klaus (Hrsg.) *Handlungssysteme. Studienbücher zur Sozialwissenschaft 35* (S. 61-75). Opladen: Westdeutscher Verlag.

Ortner, Sherry (2016). Dark anthropology and its others. Theory since the eighties. In *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6(1). University of Chicago Press, S. 47-73.

Rapport, Nigel (2014). *Social and Cultural Anthropology 3. The Key Concepts*. New York: Routledge.

Staple, Kelly (2012). *Retheorising Statelessness. A Background Theory of Membership in World Politics*. University Press Edinburgh.

## 7.1 Internetquellen

Al-Khatib, Lynn (2019) A State of Less. Abgerufen von <https://www.statelessness.eu/updates/blog/state-less> [25.08.2023].

Al-Khatib, Lynn (2021). Statelessness and the right to a nationality in Europe. 0:40min-1:02min. Abgerufen von <https://www.youtube.com/watch?v=cm3VRYecIFo> [30.08.2023].

Apatride Network FAQ. Abgerufen von <https://apatride.eu/faq-on-statelessness/> [22.08.2023].

Apatride Network, Our Goals. Abgerufen von <https://apatride.eu/our-goals/> [30.08.2023].

Apatride Network, Our Stories. Abgerufen von <https://apatride.eu/our-stories/> [28.08.2023].

Beyer, Judith (2020). Toward an anthropology of statelessness. Abgerufen von <https://judithbeyer.com/2020/06/05/towards-an-anthropology-of-statelessness/> [25.08.2023].

Beyer, Judith (2022b). Staatenlosigkeit erforschen. Universität Konstanz.

3:41min.-5:13min. Abgerufen von  
<https://www.youtube.com/watch?v=bRW0NUGp6bQ> [30.08.2023].

Bilanceri, Serena (2023). Staatenlose in Deutschland. Ohne Heimat. Abgerufen von <https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/staatenlose-deutschland-100.html> [23.08.2023].

Bukalo, Christiana (2022). Statefree Blog. „Owning our stories as stateless persons“. Abgerufen von <https://community.statefree.world/our-articles-35/owning-our-stories-as-stateless-persons-135> [30.08.2023].

Bukalo, Christiana (2022a). Statefree Blog. „Stuck in Morocco“. Abgerufen von <https://community.statefree.world/our-articles-35/stuck-in-morocco-88> [28.08.2023].

Chen, Lily; Nahmias Petra & Steinmueller Sebastian. 2019. UNHCR Statistical Reporting on Statelessness. In *UNHCR STATISTIC TECHNICAL SERIEN 2019/1*, October. S. 1. Abgerufen von <https://www.unhcr.org/media/unhcr-statistical-reporting-statelessness> [23.08.2023].

European Network on Statelessness. Stateless Journeys. Abgerufen von <https://statelessjourneys.org/the-issues/childrens-rights-to-a-nationality/> [28.08.2023].

European Network on Statelessness (ENS) (2014). *Still Stateless, Still Suffering*. Abgerufen von [https://www.statelessness.eu/sites/www.statelessness.eu/files/ENS\\_Still\\_Stateless\\_Still\\_Suffering\\_online%20version\\_2.pdf](https://www.statelessness.eu/sites/www.statelessness.eu/files/ENS_Still_Stateless_Still_Suffering_online%20version_2.pdf).

Farinha, Margarida (2022). Statefree Blog. „The next generation need to feel like they belong – Fighting for children’s right to nationality“. Abgerufen von <https://community.statefree.world/our-articles-35/the-next-generation-needs-to-feel-like-they-belong-fighting-for-children-s-right-to-nationality-195> [28.08.2023].

Farinha, Margarida (2022a). Statefree Blog „What makes writing about statelessness so difficult?“. Abgerufen von <https://community.statefree.world/our-articles-35/what-makes-writing-about-statelessness-so-difficult-89> [24.08.2023].

Fassbender, Bardo (2004) Die souveräne Gleichheit der Staaten – ein angefochtenes Grundprinzip des Völkerrechts. Bpb. Abgerufen von <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/28034/die-souveraene-gleichheit-der-staaten-ein-angefochtenes-grundprinzip-des-voelkerrechts/> [24.08.2023].

German Missions in the United Kingdom. Loss of German Citizenship.

- Abgerufen von <https://uk.diplo.de/uk-en/02/citizenship/loss-of-german-citizenship/2462998> [29.08.2023].
- Institute on Statelessness and Inclusion (ISI). Database. Abgerufen von <https://www.institutesi.org/pages/database> [24.08.2023].
- Ivashuk, Aleksejs (2020) A European Without a Country. Abgerufen von <https://www.statelessness.eu/updates/blog/european-without-country> [28.08.2023].
- Manby, Bronwen (2016). Who Belongs? Statelessness and Nationality in West Africa. Abgerufen von <https://www.migrationpolicy.org/article/who-belongs-statelessness-and-nationality-west-africa> [26.08.2023].
- MSF (2023). Abgerufen von <https://msf.org.au/rohingya-worlds-largest-stateless-population> [28.08.2023].
- Schneider, Gerd & Toyka-Seid, Christiane (2023). Das junge Politik-Lexikon. Bpb. Abgerufen von <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/das-junge-politik-lexikon/321134/souveraenitaet/> [24.08.2023].
- Statefree Blog (2022). „Do politicians even care?“ Abgerufen von <https://community.statefree.world/news-updates-2/do-politicians-even-care-185> [30.08.2023].
- Statefree Blog (2023). „Update: Number of stateless people in Germany reaches all-time high.“ Abgerufen von <https://community.statefree.world/facts-research-6/update-number-of-stateless-people-in-germany-reaches-all-time-high-215> [23.08.2023].
- Statefree World.  
Abgerufen von <https://statefree.world/> [24.08.2023].
- Statistisches Bundesamt. Pressemitteilung. 09.03.2023. Abgerufen von [https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2023/03/PD23\\_091\\_125.html](https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2023/03/PD23_091_125.html) [23.08.2023].
- Tagesschau. Statistisches Bundesamt. Mehr staatenlose Menschen in Deutschland. 09.03.2023. Abgerufen von <https://www.tagesschau.de/inland/innenpolitik/deutschland-staatenlose-2022-101.html> [23.08.2023].
- The Statefree Pod. Love and statelessness: A story about overcoming barriers. 28.03.2023. Abgerufen von <https://open.spotify.com/episode/0kKHb80HqsTBuyNaGy2G36> [27.08.2023].

The Statefree Pod. A blend of many things: Lynn and Karmel on identity, belonging and statelessness. 23.05.2023, 2:18 min.- 4:40 min. Abgerufen von <https://open.spotify.com/episode/4OmW3kYfgDrlcqKaCq1i0S> [28.08.2023].

The Statefree Pod. Statelessness and human rights: Fighting for social change through art and activism. 11.04.2023. 0:00min-0:25. Abgerufen von <https://open.spotify.com/episode/6q1vUDdIgVueCbLKve4nNn> [25.08.2023].

UNHCR Deutschland, #IBELONG-Kampagne. Abgerufen von <https://www.unhcr.org/dach/de/was-wir-tun/staatenlosigkeit/ibelong-kampagne> [28.08.2023].

UNHCR Gender Discrimination and Stateless Children. Abgerufen von <https://www.unhcr.org/ibelong/gender-discrimination-and-stateless-children/> [26.08.2023].

UNHCR Global Trend 2012. Abgerufen von <https://www.unhcr.org/statistics/country/51bacb0f9/unhcr-global-trends-2012.html> [25.08.2023].

UNHCR Global Trends 2022. Abgerufen von <https://www.unhcr.org/global-trends-report-2022> [24.08.2023].

UNHCR Statelessness Around the World. Abgerufen von <https://www.unhcr.org/ibelong/statelessness-around-the-world/> [24.08.2023].

UNHCR Stateless Stories. Abgerufen von <https://www.unhcr.org/ibelong/the-urgent-need-to-end-childhood-statelessness/> [27.08.2023].

UNICEF Thailand, Lives Untold. Abgerufen von <https://www.unicef.org/thailand/livesuntold> [28.08.2023].

UNICEF and UNHCR Joint Action to support stateless children. 2019. Abgerufen von [https://www.unhcr.org/centralasia/wp-content/uploads/sites/75/2019/09/03\\_BEING-INVISIBLE-CHILDREN-LIVING-IN-STATELESSNESS.pdf](https://www.unhcr.org/centralasia/wp-content/uploads/sites/75/2019/09/03_BEING-INVISIBLE-CHILDREN-LIVING-IN-STATELESSNESS.pdf) [26.08.2023].

UNRIC, Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Abgerufen von <https://unric.org/de/allgemeine-erklaerung-menschenrechte/> [23.08.2023].

Vlieks, Caia (2017). Understanding statelessness: what are the different contexts of statelessness in Europe. Abgerufen von <https://www.statelessness.eu/updates/blog/understanding-statelessness-what-are-different-contexts-statelessness-europe> [27.08.2023].

Wattenberg, Beeke (2022). Zahlen und Rechtsstellung Staatenloser in Deutschland. Bpd. Abgerufen von <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/kurzdossiers/505444/zahlen-und-rechtsstellung-staatenloser-in-deutschland/#node-content-title-1> [26.08.2023].

Wattenberg, Beeke (2022a). Ursachen und Folgen von Staatenlosigkeit. Bpd. Abgerufen von <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/kurzdossiers/505408/ursachen-und-folgen-von-staatenlosigkeit/> [26.08.2023].

Lothar Weller

## **Life along Karakoram Highway**

*Understanding the Belt and Road Initiative in Pakistan  
through an anthropological analysis of infrastructure*

---

### ***Zur Autorin***

*Lothar Weller studiert im Master Ethnologie und Soziologie an der Universität Konstanz. Er interessiert sich für politische Anthropologie – worunter auch der nachfolgende Text einzuordnen ist – und Sozialtheorie. Derzeit forscht er ethnographisch zu selbstorganisierten Suppenküchen in Lima/Peru.*

*Kontakt: [lothar.weller@uni-konstanz.de](mailto:lothar.weller@uni-konstanz.de)*

---

### **Abstract**

This essay explores the anthropological dimensions of the Belt and Road Initiative (BRI) through a focused study of the Karakoram Highway, a cross-border road rebuilt as part of the BRI in Pakistan. The analysis considers the disciplinary power inherent in the built environment, drawing parallels with Foucault's panopticon concept, and emphasizes the significance of roads as spaces of social and political activity. General inquiries about roads, their promises, ideological shaping, and impacts on people form the core of the investigation.

Throughout the analysis, the essay underscores the need for a critical evaluation of China's developmental promises. Preliminary conclusions challenge the notion of a "win-win situation," revealing unequal benefits favoring established industries and metropolitan regions over rural populations. Additionally, undisclosed interests, particularly security concerns, are identified as influential in the renewal of the KKH.

# 1. Introduction

In 2013 Xi Jinping, General Secretary of the Chinese Communist Party and President of China, announced an ambitious, international cooperation model. Under the name “Belt and Road Initiative” (BRI), infrastructure projects were to be created that would establish international connections and thus promote trade (cf. Yiping 2016: 314 f.). Since then, China has invested considerable sums and scholars from a wide range of disciplines have dedicated themselves to researching the initiative.

This essay is intended to be an anthropological contribution to this debate. More specifically, we will take a closer look at a road renewed in the context of the BRI and we will examine the disciplinary power that this road exerts. As we already know from Foucault’s famous example of the panopticon, the built environment can contribute to categorizing, monitoring, disciplining, and punishing people. An argument can be made that this is especially true for roads. Roads are places where many actors come together: (international) organizations and investors, the state, the local population, and everybody else who is involved in building the road or interacting with it. Roads are places of social and political activity. Therefore, they are also places where power is established, exercised, and challenged (cf. Heslop/Murton 2021: 26).

In addition to that, we will ask general questions about the roads that are built within the BRI: what do they promise? How do they shape ideology? And how do they affect the lives of people in general? There is the possibility that a study of Chinese-funded roads will help to better understand the BRI. Heslop and Murton (2021) write in an introduction to their collection of ethnographies of roads in South Asia: “That is, road studies help to bridge macro-level analyses of international and national geopolitical and geoeconomic connections with micro-level insights about the transformations to quotidian experiences at village, household, and bodily levels both on and off of new roadways” (ibid.: 25).

The case we will look at in this essay is the Karakoram Highway, a cross-border road linking western China and northern Pakistan that has been rebuilt as part of

the BRI in Pakistan. We will gather information from various sources on this renewal process and its consequences, and then analyze how the new road has changed the lives of the people who inhabit the areas it crosses. Afterwards, we will try to compare our findings with the discourse around the BRI to show similarities and differences.

Before we can carry out our analysis, we need to get an overview of the BRI. We also need to create an anthropological concept of roads that can serve as a tool for analysis. Both will be done in the following two chapters.

## **2. The Belt and Road Initiative**

To understand the ethnographical data of our specific case, we will need the broad, geopolitical picture. Why did China launch the BRI? What's China's goal and why does China invest huge sums in foreign infrastructure?

First, it should be noted that the BRI is not the first outbound reorientation of Chinese state investment. The BRI can be seen as a successor to the "Go Out" policy launched by China in 1999 (cf. Oliveira et al. 2020). For an explanation of why China changed its foreign policy, it is worth looking at Chinese scholars and what image of the BRI they convey.

Huang Yiping (2016), a professor at Peking University, suggests that a main reason for the launch of the BRI is China's stagnant economic growth (cf. *ibid.*: 315 f.). China went from being an exporter to the more "advanced" economies – benefiting from globalization – to a competitor of those same countries. The Belt and Road Initiative is an attempt to create new export markets in "underdeveloped" regions (cf. *ibid.*: 317). Yiping analyzes that China used to maintain a low profile when it came to international affairs but now, as an emerging power, wants and needs to take on more responsibility regarding the global economic governance. It does so by promoting regional economic development via infrastructure (cf. *ibid.*: 318). Infrastructure is central to the BRI,

because it is seen as a facilitator for economic growth (cf. *ibid.*: 319). However, the Initiative doesn't just consist of infrastructure investments. Yiping lists policy dialogue, Infrastructure connectivity, unimpeded trade, financial support, and people-to-people exchange as other important pillars (cf. *ibid.*: 319). Yiping paints a very positive picture of the Initiative, stating that it's based on openness, cooperation, equality, and mutuality, leading to a win-win situation for China and the underdeveloped, while not trying to establish a new international economic system that's competing with the current order (that is dominated by the US) (cf. *ibid.*: 320). Nevertheless, Yiping notes that there are some risk factors that could undermine the goals of the BRI: First, there is no explicit coordination mechanism, instead everything relies on bilateral agreements; second there could be clashes of political values and fear of China imposing its model onto other nations; third there is fear of China dumping its excess capacity to BRI-Countries and fourth, there could be difficulties with its financial sustainability (cf. *ibid.*: 321).

Aside from these risks, this is clearly a favorable view of the BRI. There are, of course, also opinions that differ. Hillman (2018) states that the vision of the BRI conveyed by China is bloated. As mentioned, the BRI isn't centrally coordinated and thus doesn't have a fixed framework or a clear set of goals. It's always changing and even if various countries have agreed to participate, the scope of actions varies greatly (cf. *ibid.*).

In their case study of the BRI in Pakistan and Tajikistan Karrar and Mostowlansky (2020) discover that the goals of the Initiative are framed as timeless and apolitical (this is what the promises of mutual benefits and a "win-win" situation stand for). However, the realization of the initiative doesn't take place in ahistorical regions. In Pakistan and Tajikistan, Chinese investments strengthen existing structures because they consolidate the power and privileges of ruling authorities (cf. *ibid.*: 837). These structures are not the result of the BRI, but rather the consequence of local political practices and a longer history of connectivity to China (cf. *ibid.*: 837). It's self-explanatory that supporting authorities is problematic in a kleptocratic regime like Tajikistan, or in a fragile democracy like Pakistan (cf. *ibid.*: 835).

Further research suggests that the BRI is not just a needed Chinese response to the necessity of more responsibility in the global economic structure, as Yiping claims (see above). Instead – according to Zhou and Esteban (2018) – the initiative is to be understood as a multifaceted grand strategy. China tries to advance its foreign policy goals of security, influence, and status within multilateral cooperation by establishing asymmetric interdependence over Eurasian partners (cf. *ibid.*: 500). Moreover, China is not only pursuing economic goals but also normative ones. The BRI creates common rules, promotes alternative norms and ideas of cooperation that strengthen Beijing’s non-military (“soft”) power (cf. *ibid.*: 496 f.). An increased soft power helps China to legitimate its power status and facilitates normative authority (cf. *ibid.*: 496). The increase of power is accompanied by the will to change the status quo. The BRI can be seen as an attempt to change the US-dominated global governance system by forming a bargaining coalition with shared interests (cf. *ibid.*: 499). A good example for successful change is the Asian Infrastructure Investment Bank (AIIB), which was founded to meet the investment demand of BRI projects and has become a multilateral financial institution that is competing with the IMF and the World Bank. Even western nations like France or Germany have joined it (cf. *ibid.*: 499).

In general, Chinese outbound investments have received mixed reviews so far (cf. Dwyer 2020: 2). They range from not being worse than investments from other countries to being more accommodating (cf. *ibid.*: 2). The following investigation can now help us to shed further light onto the Chinese infrastructure project. The material presence of built infrastructure in a “real place” allows us to study the BRI on the ground. How do roads reflect the Chinese geopolitical ambitions talked about in this chapter? What other effects do they have that is not talked about in the dominant discourse of international relations? What kind of political control or discipline emanates from roads built under the umbrella of the BRI? To answer these questions, we need a theoretical understanding of roads, which will be developed in the following chapter.

### 3. Roads

In this chapter, we will develop a conceptual understanding of roads, by combining anthropological insights from different ethnographical research. Road building is a complex process and roads themselves are physical artifacts with which people interact in different ways, resulting in different consequences. To understand the disciplinary power of roads, we need a concept that takes a variety of aspects into account.

First, there are always certain promises and supposedly positive effects that are related to the construction of new roads. Harvey and Knox (2012) call them “The Enchantments of Infrastructure”. Following their ethnography of the construction of two roads in Peru, they identify three promises of emancipatory modernity associated with road building: “the promise of speed and connectivity; the promise of political freedom and the promise of economic prosperity” (ibid.: 523).

These promises are related to the circumstances of the region within which roads are built. Roads respond to different problems and necessities. Slowness of travel hinders the access to jobs, education, and markets and therefore slows down the achievement of developmental goals (cf. ibid: 523). Furthermore, being excluded from the centers of power creates an inequality between elites and peasant communities living in the regional periphery. Roads promise physical connectivity that helps to bridge geographical and social gaps (cf. ibid.: 524). In addition to that, roads respond to economic demands in two different ways. On the one hand, road building creates construction jobs in the local communities that the planned road will pass. On the other hand, roads response to the collective (and/or governmental) desire of access to global markets and the capacity to produce more and higher quality goods (cf. ibid.: 524).

According to Harvey and Knox, these promises do not necessarily come true. The everyday interaction with physically present roads always includes the possibility of encounters with a disintegrated, abandoned, or derelict infrastructure. However, these encounters do not lead to giving up the developmental desires that are

connected to road building. Instead, the desires are often strengthened, leading to a diminished faith in the government, that is seen as the provider of adequate material progress (cf. *ibid.*: 534). Roads symbolize progress and the daily engagement with them creates ambivalent feelings: If they are disintegrated, they are the visualization of a non-functioning state, but at the same time, they serve as a reminder of the hope that lies within functioning infrastructure. This is how road building materialize the state that people live in, this is how people get “enchanted” (cf. *ibid.*: 531).

This enchantment will turn out differently for our case. Since the case that will be discussed in this Essay isn’t the project of a singular state, but a transnational endeavor with a dominant Chinese involvement, the road that gets built doesn’t just materialize the state that they are built in. It will also materialize Chinese presence. We will need to look at how this presence is justified by local problems, the promises that are associated with new roads and how the interaction with the road fulfils or doesn’t fulfil these promises.

Another thing shaped by roads is ideology. Winner (1980) argues that material technologies are political, not just because it’s political humans making/building them, but because they themselves shape the communities in which they are located (cf. *ibid.*: 123 f.). João Afonso Baptista (2018) builds on this assumption and uses ethnographic material from his research in Angola to investigate how material infrastructure creates and maintains state ideology (cf. *ibid.*: 526 f.). As discussed earlier, infrastructure is a way of materializing the state and its goals, therefore shaping the way the state is viewed. Needless to say, the state has its own view of itself that it wants to convey. However, Baptista argues with Latour’s actor-network-theory that material artifacts are not just a channel of intentionality. Infrastructure doesn’t simply reflect social values. It can contest and change the meaning that’s assigned to it (Latour 2007: 84 f.).

Baptista argues that “EN140”, a road built by the Angolan state, didn’t have the wanted effects. As discussed, road building is often associated with promises for the future. The Angolan government wanted to use these promises to connect remote parts of the country with the rest of the state and in this way unite the

nation. It was meant to be a project of social equality and prosperity (cf. Baptista 2018: 530). However, what the road has brought appears to be the exact opposite. While it does serve as a constant reminder of the new possibilities, it also reminds of the personal disadvantages that deny one access to these possibilities (cf. *ibid.*: 531). What's the point of being connected to the nearest town if I don't have a car? What's the point of the arrival of new goods if I can't afford them? Baptista suggests that instead of unifying Angolans, the road divides them. It increases the social gap between those who have the means to exploit it for its benefits and those who haven't (cf. *ibid.*: 534). In addition to dissatisfaction, the road indeed creates new possibilities, but they are not the social unifiers the Angolan government wanted them to be: by pointing out individual inabilities, possibilities for migration and new economic practices away from the familial, EN140 creates an individualized understanding of progress, contrary to the government's idea of social unification (cf. *ibid.*: 537).

Baptista's findings can be applied to our case. Again, we need to take a close look at how the local population interacts with the road and then ask ourselves: Which ideology (of progress) wants China to convey and how is this ideology contested by the road itself? We also need to ask ourselves who benefits from new roads. Are the poor granted access to the benefits of the road or are they torn from their community and individualized?

Before a road can be interacted with it needs to get built. An extensive anthropological concept of roads needs to consider the construction process. By analyzing who must build roads, we can garner information about social and/or racial hierarchies of the place they are built in (cf. Khalili 2017: 95). Libbie Freed (2010) notes in his historical investigation of French colonial roads that, when assigned to do road work, power struggles between different local groups were reflected in the allocation of work. Those with power over other groups tended to work less (cf. *ibid.*: 214). Also, forced labor used for road building was a big part of the colonial experience for local people. This was how they experienced the colonial rule (cf. *ibid.*: 212). Apart from colonial rule, it can generally be said that when locals get employed, they get integrated into a system of economic

reproduction. The employed might become part of a new labor regime and become financially dependent on the employer (cf. Khalili 2017: 98).

China is, of course, not a colonial power like the French and other Nations were in Africa. Nevertheless, it is worth looking at the construction process. An investigation of the workforce will give us information about the power structures on site.

There are different ways by which the built environment can contribute to disciplining and monitoring people. Roads decide who gets connected with what and therefore can also be used to isolate people from neighboring communities and markets. This is, for example, the case in Palestine, where Israeli-constructed roads block Palestinians. Different to organically developed Palestinian roads, these roads ignore natural contours and only connect Israeli settlements (cf. Khalili 2017: 97 f.). The settlements function as military outposts, overlooking Palestinian habitations and the roads connecting them facilitate surveillance and control of Palestinians (cf. *ibid.*: 98). These roads often cannot be crossed by Palestinians. In this way the country gets segregated into controllable areas with different permit requirements, further slowing down Palestinian travel, while ensuring the mobility of Israelis (cf. *ibid.*: 98). This is how building roads can, paradoxically, slow down a population and break the promises that are usually connected with them (see above). Roads can separate population groups from each other, divide territory into controllable areas, and facilitate surveillance by connecting checkpoints.

In the French colonies in Central Africa roads were not extensively built. It wasn't France's goal to connect the entire population, instead roads were built to link administrative centers and production zones and routes were determined by larger colonial goals and economic calculations (cf. Freed 2010: 214 f.). Additionally, African population was resettled to places along the roads to use their labor force, not just for road building, but road maintenance (cf. *ibid.*: 215). This led to the concentration of population near administrative infrastructure, therefore making monitoring and influencing them easier (cf. *ibid.*: 215). In addition, this had the advantage that formerly nomadic population groups became sedentary, which also

helped monitoring the subjugated while moreover exposing them to western goods and ideas (cf. *ibid.*: 216). Again, we have an example of how road building can make a population more immobile. It must be mentioned that the parts of the country that were not crossed by roads served as a retreat from the colonial gaze (cf. *ibid.*: 217).

Another disadvantage for the local population in the French colonies was that the colonial power didn't consider traditional economic practices while planning roads and resettling Africans. People were moved away from fertile soil and hunting/fishing grounds. This caused economic and political problems that persist to this day (cf. *ibid.*: 216). Moreover, the French didn't think about ethnical differences, when resettling people from different parts of the country, which also caused tensions (cf. *ibid.*: 216).

Even if Palestine, as an occupied country, and colonial Central Africa are extreme cases, we need to consider in our forthcoming analysis the following questions: who is using the built road, does it connect points of surveillance and in which way does it separate the landscape? We must think about what kind of control power roads have and what problems this creates for the local population.

This concludes the development of our road concept. We now have enough references to understand how roads can affect a population. Before we apply our concept, we need to look at the case under discussion.

## **4. The Karakoram Highway**

In this chapter, we will look at the Karakoram Highway by summarizing insights from various sources. Before talking about our main subject, I will give a short overview of the BRI in Pakistan.

Even before the launch of the BRI, Pakistan and China announced plans for a shared economic corridor (cf. Mardell 2020). Later, the plans were reframed under the name "China-Pakistan Economic Corridor" (CPEC) and assigned to the BRI. CPEC became a long-term plan with projected costs up to 62 billion USD

and is often described as a “flagship”-project of the BRI (cf. *ibid.*). The bulk of BRI-activities in Pakistan falls under the CPEC, but not all (cf. *ibid.*). The CPEC comprises a wide variety of projects, from power plants to railroads, airports and, of course, roads (cf. *ibid.*). In line with the promised win-win situation that is supposed to result from BRI projects, Pakistan is hoping for an infrastructure-upgrade, which facilitates sustainable growth, while China is looking for a secure connection to the Arabian sea (cf. *ibid.*). However, it is already clear that it is not only Pakistan's economic development that is important to Beijing. China wants Pakistan to be a counterweight to India in South Asia and wants to prevent that a destabilized neighbor becomes training ground for militant groups of the oppressed Muslim Uyghur minority (cf. *ibid.*). Furthermore, the CPEC guarantees the development of China's western regions, by providing companies with contracts, new markets, and long-term rights to operate roads and energy infrastructure (cf. *ibid.*). The latter allows the companies to collect fees, which puts Pakistan at a disadvantage (cf. *ibid.*).

What also needs to be mentioned is the fact that the construction and maintenance of many BRI projects is taken over by the FWO, a construction company of the Pakistani military, which has been trying to socially control the Pakistani population through infrastructure since the 1960s (cf. Karrar/Mostowlansky 2020: 835, see also above). In addition, logistical services are often provided by the NLC, which used to be responsible for arms deliveries (cf. *ibid.*: 836).

So much for a political overview of our case. We are now going to take a deeper look at the renewal of the Karakoram Highway (KKH), which was part of CPEC. The renewal can be divided in different construction phases, the last of which was completed in 2020 (cf. Pakistan-China Institute 2022). KKH is a 1300-kilometer-long road that connects Kashgar in western China with Islamabad, the capital of Pakistan (cf. Kazim 2012). Most of the KKH is in Pakistan's northernmost region Gilgit-Baltistan. KKH can be considered central for the CPEC as the road is the only cross-border land link between China and Pakistan. It allows the transportation of goods from western China to Pakistan's Gwadar Port from where they can be shipped onwards (cf. Hodge 2013).

Even though the renewal of the KKH falls under the BRI, the road has a longer history than the initiative and it has always been a project of Pakistani and Chinese cooperation. China's influence along the KKH has been visible for decades. While the road was originally a Pakistani project starting in the 1960s, China took over much of the construction from the 1970s onwards (cf. *ibid*). The recent renewals of the KKH were mostly done by Chinese companies employing workers from Pakistan and China (cf. *ibid*, see also Kazim 2012). While the originally built road was only a single-lane gravel road, the KKH got upgraded within the BRI to an actual highway that can transport large quantities of goods (cf. Hodge 2013). In addition, the renewal of the KKH was meant to increase travel safety (cf. *ibid*).

Safety has been a major issue of the KKH ever since its construction. As it passes some of the highest mountain chains in the world (crossing the Karakoram, the Hindu Kush, and the Himalayas) it's very prone to various hazards. Earthquakes, landslides, and floods resulting from glacial runoff are frequent and lead to road blockades and accidents with partly fatal consequences (cf. *ibid*). Because the population along the KKH feels that too little is being done about these dangers and because people know about the importance of the route, it is often blocked out of protest (cf. *ibid*). However, protests are not limited to issues of security: "In June, a town blockaded the highway after their water supply was shut off by striking workers. These protests are often backed by local jirgas, assemblies of elders who command significant respect in the community." (*ibid*). And it's not just the population that's using the KKH to gain influence: "In May, the district governments of Gilgit and Diamer blocked the highway to protest a change in national governance structure they felt would hurt the government's ability to hold on to neighboring Kashmir." (*ibid*). The Pakistani state responded to these and other protests with harshness, we will discuss this later.

The road also raises other, quite different safety concerns. The remote border region Gilgit-Baltistan has been for a long time a refuge for a Shia minority in Pakistan, which was facing persecution in other parts of the country ever since the Iranian revolution (cf. *ibid*). The KKH renders Gilgit-Baltistan accessible (cf. *ibid*). There have been two incidents of execution on the roadside of the KKH in

2012, where militants forced Shia Muslims off buses (cf. *ibid.*). Furthermore, there have been reports of terrorist attacks on (among others also Chinese) tourists near the KKH, which led China to call on Pakistan to provide more security in the region (cf. *ibid.*). Because of all these security concerns, and because the Pakistani state has high hopes that a renewed road will facilitate development, a security force was created specifically to protect Chinese workers (cf. *ibid.*).

Aside from an increased presence of security forces, there have been numerous changes to everyday life along the renewed KKH. Reports suggest that communities along the way were transformed by an increase in tourist arrivals (cf. Hadid 2019). Shepherds report that the Highway brought customers, because „People now have money for meat” (*ibid.*). Thanks to the tourists' money, prosperity increased for some people in the region, which benefits businesses (cf. *ibid.*). In addition, the renewal of the road led to an increase of Chinese imports. Where once there was only a shop and a hotel, there is now a dry port, where all kinds of imported goods get processed (further impacts of the dry port are discussed below) (cf. *ibid.*). For some Pakistani men, loading trucks has become a source of income, even if the work is only given on a daily basis (cf. *ibid.*). There is hope among some locals that coming with the renewed road and the CPEC-plans there will be more jobs in the regions along the KKH (cf. *ibid.*). However, trade hasn't reached the targeted volume. The hope of Pakistani officials lies in China's province of Xinjiang, which is to be industrialized and will subsequently increase trade over the KKH (cf. *ibid.*).

Even though the road hasn't fully met the cross-border trade expectations, it cemented the strategic partnership between Pakistan and China (cf. *ibid.*). Since Beijing is very interested in regional stability, the road could also have potential cross-border military use. The KKH crosses the disputed territory of Kashmir, a region where Pakistan, India, and China clash (see the reports of road blockades above) (cf. *ibid.*). The KKH is seen by Pakistan as a way to consolidate its control over the region (cf. *ibid.*).

The importance of the KKH for northern Pakistan becomes evident when access to the highway is suddenly blocked. As a result of a massive landslide in 2010, a

part of the route and a village called Attabad were flooded and subsequently lay under water for years (cf. Karrar 2020a). During these years, people had to take a boat to cross the newly formed lake and continue their journey on the KKH. Transporting people and everyday necessities became more difficult. Residents of the area, who were dependent on trade, suffered additional costs due to boat-transport prices and many Chinese products could no longer be imported (cf. *ibid.*). In addition to that, residents of the villages flooded by the waters protested against what they saw as insufficient compensation from the Pakistani state, to which the state responded with armed violence and imprisonment, framing the protests as acts of terror and the response as anti-terror measures (cf. Karrar 2020b: 891). The discussed reports so far show that there has been a general increase in securitization along the KKH during CPEC.

However, there are also other negative consequences for the local population resulting from the renewal of the KKH. The multi-lane motorway leads to less stopping at the roadside. Vendors with small shops along the KKH thus lose their business (cf. Hadid 2019). Even though they have high hopes for the road, some residents also report that they long for the time before its renewal. The highway brings hectic into the lives of the population and robs the inhabitants of the time they once had in abundance (cf. *ibid.*). Furthermore, even if the road doesn't directly impact everybody, it does also make negative change visible: Residents along the road report that in the past many Uyghur Muslims used the road for pilgrimages. This obviously changed with the crackdown on the minority (cf. *ibid.*).

China's political treatment of its minorities is even more visible along the Chinese part of the KKH. Billboards are displayed along the road celebrating the economic and social benefits of the BRI, as well as the "civilising" mission of the Communist Party (cf. Tarapore 2016). There are several checkpoints along the highway, where people passing through are stopped and controlled, probably especially to look for supposed Uyghur separatists, whom the Chinese government is pursuing with all ferocity (cf. *ibid.*). Beijing is pursuing a two-pronged strategy to contain the threat it believes the Uyghurs pose: On the one hand, the Uyghurs are strictly controlled and forbidden to practice their religion.

On the other hand, attempts are being made to urbanize the Xinjiang region (through which the KKH passes) by the resettlement of Han Chinese to the area and by promoting economic development (cf. *ibid.*). To achieve this the Chinese state relies on the economic progress made by the BRI, as some of the shops and housing complexes are still empty (cf. *ibid.*). As part of the BRI, the renewal of KKH is intended to contribute to this structural change.

That economic progress also contributes to the further marginalization of the Uyghurs becomes visible from reports. The newly established industry of the Xinjiang region seems to give jobs mainly to Han Chinese (cf. Gracie 2015). Moreover, accelerated industrial production threatens traditional economic practices. The products of traditional crafts are no longer profitable compared to the products of mass production (cf. *Ibid.*).

Further evidence of persecution of the Uyghurs in the Xinjiang region and along the KKH can be found in Rippa (2020). During several years of ethnographic field research along the Chinese section of the KKH, Rippa identifies not only the expansion of the road but also an expansion of security measures, especially from 2016 onwards, when the Chinese state increased security spendings in Xinjiang by 100 percent (cf. *ibid.*: 194 f.). In addition to the aforementioned security checks, radar traps have been set up and cars passing the road are partly equipped with tracking devices to check the route (cf. *ibid.*: 198 f.). This affects both Uyghur and Pakistani traders. The journey along the KKH sometimes takes longer than before the renewal because the checkpoints have been expanded and technologically upgraded so that every single piece of luggage is now closely examined (cf. *ibid.*: 199). In addition, Uyghurs who are found to have contact with foreigners, especially from Muslim countries such as Pakistan, must expect to get arrested (cf. *ibid.*: 199). This, of course, leads to traders avoiding the road to Pakistan or China and to protests for better conditions (cf. *ibid.*: 200).

Rippa also notes that the road and the border crossing are closed by the Chinese state during holidays and political events. According to Rippa, it is clear that the Chinese state sees the KKH primarily as a facilitator of Islamic ideology from

Muslim countries to Xinjiang (cf. *ibid.*: 201 f.). At least on the Chinese side of the KKH, security concerns take precedence in case of doubt (cf. *ibid.*: 202).

Rippa explains that this contrasts with the rhetoric of the BRI and CPEC, which always emphasizes people-to-people connection, exchange and trade (see the billboards along the KKH mentioned above) (cf. *ibid.*: 202). Before the Chinese "war on terror", there was indeed a trans-border community whose values and norms were reproduced in regular, face-to-face exchanges by traders and buyers on both sides of the border (cf. *ibid.*: 65, 202). But the expansion of the KKH is detrimental to this kind of connectedness. As it has been shown, the renewal creates more controls and thus more isolation. While both China and Pakistan emphasize that cultural exchanges and human connections will also take place within the framework of the BRI, ethnographic research along the border shows that the new road is damaging already established connections (cf. *ibid.*: 66).

To understand what kind of connectivity is established instead, it is worth taking a look at Karrars (2020b) research on the Pakistani side of the border. Karrar calls the economic developments along the KKH in the context of CPEC neoliberalisation. Like Rippa, Karrar notices that after the construction of the aforementioned dry port in 2006 on the border between Pakistan and China and with the start of CPEC, mobility along the KKH changed. The amount of imported goods increased, but the number of traders decreased (cf. *ibid.*: 895). Whereas before the port was built, mainly local traders transported small quantities of goods along the KKH, now, thanks to the port and increasing formalization of trade under CPEC, the payment of import duties is strictly controlled and crossing the border is no longer worthwhile for local merchants (cf. *ibid.*: 896). In this way, paradoxically, the expansion of the road makes the population less mobile. Like Rippa, Karrar argues that the cross-border sense of community that resulted from the traders' everyday interactions with different population groups is lost (cf. *ibid.*: 896).

While a Chinese construction company held the managing rights to the dry port for the first 10 years after its opening, the rights subsequently went to a paramilitary branch of the Pakistani army (the above-mentioned NLC) (cf. *ibid.*:

896). This surrender of public administrative rights to third parties and the increasing securitization of the Gilgit-Baltistan region (e.g., through controls, increased police presence and "anti-terror measures" (see above)) is summarized by Karrar under the term neoliberalism (cf. *ibid.*: 896). Karrar notes that legal authority is offered more and more to transnational capital (cf. *ibid.*: 872).

Similarly in contrast to the reports of developmental hope and the rhetoric of the BRI/CPEC mentioned above, Karrar (2019) notices within a study of Afiyatabad Bazaar, which is located along the KKH, an increase of frustration and anger with CPEC. For the shopkeepers of the bazaar and the residents of the region, the promises made by politicians and the media are made visible along the highway, it's a spatial fixation of CPEC (cf. *ibid.*: 400). However, these promises have not been fulfilled: Afiyatabad doesn't benefit from the increase in goods, people and information transported on the highway (cf. *ibid.*: 398). Karrar argues that within the BRI, Chinese investments are concentrated in so-called "pivot cities", which benefit from increased trade and the expansion of industry or the financial sector (cf. *ibid.*: 400 f.). In the case of CPEC, the "pivot cities" are Kashgar and Gwadar, precisely those cities that the expanded KKH is supposed to connect (cf. *ibid.*: 401). While these cities benefit, the KKH only bypasses the (rural) areas along the way. Its spatial presence is a reminder of the agility of capital, which crosses space without leaving a trace, and thus causes frustration: how can CPEC's infrastructure investments be so present in Afiyatabad but bring no benefits (cf. *ibid.*: 401)?

With these remarks, the discussion of the KKH shall end. We have now gathered enough information to apply our anthropological road concept to our case.

## **5. Understanding the Highway**

In this chapter, I will attempt to understand the renewal of the KKH by applying our previously developed theoretical insights to the case. First, it is important to

understand the extent to which infrastructure "enchanted" people living along the KKH, according to Harvey and Knox's (2012) concept.

For this, we must first ask ourselves which promises emanate from the highway and to what extent they are fulfilled or not. What is already clear from the discussion of the political overview is that many representatives of the Pakistani state have high hopes for CPEC and thus also for the KKH. At the forefront of these hopes is economic growth, which is to result from stronger connectivity to Chinese industry and improved accessibility to the rural region of Gilgit-Baltistan. At the same time, the Pakistani state wants to strengthen ties with the disputed regions in the north of the country. The road ensures access and control.

The situation in Pakistan is similar to Harvey and Knox's Peruvian field of research. But what kind of "enchantment" results from the population's daily interaction with the road? From the accounts discussed, it is apparent that the KKH evokes different feelings and opinions. While some benefit from the increase in tourism and have hope that local commerce will benefit from the road, smaller merchants in particular report the negative consequences that the expansion of the KKH brought. Nevertheless, the frustration of the small merchants shows what a central position the KKH holds for them. Many people depend on the KKH, which is also indicated by the Attabad disaster discussed above. In the frustration and hope of the local population, the concept of enchantment becomes visible. China, Pakistan and CPEC become materialized for the population along the KKH. However, the frustration of the merchants needs to be looked at more closely.

It's interesting to note that the annoyance of people living along KKH does not result from encountering a disintegrated, abandoned, or derelict street, as it did in Peru. Rather, the development of the road has been successful in this regard. There are no reports of material deterioration of the KKH, and it is being used. Instead, people experience a different "dysfunction" of the road: it does not seem to be built for them. While it would be possible to travel faster and transport more goods on the new road, controls and tolls prevent this.

In Harvey and Knox' article, the derelict road visualizes a non-functioning state. As a CPEC project, however, the KKH visualizes more than that. The highway is the materialization of an entire infrastructural development program. The Pakistani state, the Chinese state, and the project of transnational development aid all become visible in it. And it's not that the developmental program has completely failed, and the road is in desolate condition. Instead, it is now multi-lane, the journey has become safer, and more goods are passing through. But the local population does not benefit from this. Karrar's (2019) research in Afyatabad shows that at least the local traders have had to realize that the promises of CPEC are not being kept for them. The Pakistani and Chinese states provide material progress, of which the new KKH is a reminder, but the progress serves the "pivot cities" away from the rural areas. It can be argued that the frustration that results is an even greater one. Whereas in Harvey and Knox' case people were still "enchanted" by the hope they placed in infrastructure and government, some people along the highway must abandon that hope and realize that functioning infrastructure does not necessarily lead to prosperity, connectivity, and political freedom for them. Harvey and Knox' concept might not apply to that group of people living along the KKH.

Instead, along the KKH, we can find similarities to Baptista's (2018) research. Like in Angola, the road has not delivered on the promises and hopes of unification but has widened the social gap. Pakistan and China emphasize that CPEC also stands for the friendship of the two countries and that infrastructural upgrades, such as the KKH, promote human and cultural exchanges. However, it is evident, particularly in Rippa (2020), that the renewal of the KKH tends to destroy these exchanges. Instead of new connections, we find evidence of more isolation. The ideology of progress China and Pakistan want to convey gets contested by the road, just as it did in Baptista's field of research. However, the contestation has a different form: Instead of individualizing people, the KKH renders the local population less mobile. In Baptista's case, the benefits of the road are unequally distributed, but the presence of the road ensures that the individual hopes to "make it" and use the road to his advantage. Along the KKH, there seems

to be no room for this individualized hope. Increased securitization and disadvantages for local merchants ensure that people use the KKH less.

Instead of unification, we must conclude that the renewed KKH leads to further marginalization of local minorities. As seen in Khalili (2017), roads can ensure that an area is easier to monitor and control. The information presented shows that this is true in the case of the KKH. While the expansion of the KKH does not subdivide the landscape into new, controllable areas, the huge increase in security forces, checkpoints, and other control technologies along the Highway makes it clear that the road was not expanded to allow Uyghurs to travel. The expansion of the KKH makes the Chinese state and its security needs present along the route.

The major difference between the KKH and the examples of Palestine and Central Africa discussed above is that between Pakistan and China no completely new roads were built to create connections between administrative centers and security posts, but an old connection was upgraded with new surveillance measures. The formerly lively exchanges along the border were considered dangerous by the Chinese state, which feared the influence of Islamic ideology on the Uyghur minority. By now subjecting the old connection to the gaze of the state, exchanges have been cut off, the community destroyed, and neighboring individuals and communities isolated. To avoid imprisonment, the Uyghur minority had to learn to avoid the road. Similar to Freed's (2010) account of the French colonies in Central Africa, the areas away from the road might become a place of retreat.

Beijing's renewal of the KKH gives it access to what it considers a dangerous minority and allows it to cut the only land link to Muslim Pakistan at its discretion. The Pakistani state also contributes to securitization and enacts "anti-terrorist measures," always fearing that failure to comply could lead Beijing to halt CPEC. Meanwhile, transnational capital can take advantage of the new road and flow freely through formerly undeveloped territory.

Although goods now flow undisturbed, it would be wrong to think that they have no influence on the local population. China's strategy for controlling the Uyghurs includes not only monitoring them, but also precarizing them through economic progress. Like in the French colonies, where the relocation of Africans resulted in

their inability to follow their traditional economic practices, Xinjiang's industrialization and its connection to bigger markets undermines the traditional way of life of some Uyghurs and serves mainly the resettled Han Chinese. The presence of the expanded KKH thus symbolizes both control and progress without the two elements conflicting with each other. Again, it becomes clear that it is important to ask who is being controlled, who is being served by progress, and for whom the "promises of the road" are being fulfilled.

However, it would be wrong to classify the minority Uyghurs or the disadvantaged merchants as powerless. As the multiple reports of road blockades show, the expansion of the highway also offers a new opportunity for resistance. Even if progress doesn't seem to serve them, the people along the KKH are aware of the importance the renewal seems to have for the Pakistani state. Despite most Pakistani and Chinese trade still being seaborne, meaning that the KKH is not (yet) particularly significant for economic exchange (cf. Karrar 2019: 397), the road does have symbolic value, which the local population is taking advantage of. When it is blocked, people simultaneously oppose CPEC and Chinese influence and put pressure on the Pakistani state, which is why the state must respond to this forcefully. In contrast to the concept of "enchantment," it is the people themselves who contest the functionality of the road in the hope for better living conditions. In our case infrastructure materializes the state too and the interaction with the material artifact becomes an interaction with two states: Pakistan and China. Rippa (2020) even argues that the state becomes particularly present in border regions because it acquires a particular materiality in the engagement with border officials and border infrastructure (cf. *ibid.*: 66).

The last thing to discuss is the construction process. Not much can be found on this aspect of roads in the case of KKH. Nevertheless, some things can be deduced from the information presented above. Although Pakistanis were also involved in the construction process, they were under the direction of Chinese construction companies. These construction companies were guaranteed special protection by security forces of the Pakistani state. Here, no hierarchies between population groups become visible, but a neoliberal prioritization and protection of capital is evident.

In summary, Karrar (2020b) is right when he suggests that the construction of the KKH is a neoliberal project. During the road's expansion, capital is secured above all: on the one hand directly, through a safer road and increased securitization, and on the other hand, indirectly, by pre-determining who benefits from the flow of capital, thus creating and consolidating new hierarchies along the KKH. For Beijing, this has the advantage of further marginalizing the supposedly dangerous minority of Uyghurs. Who in Pakistan will benefit from the road renewal and CPEC in general remains to be seen, but the granting of infrastructural managing rights to paramilitary groups like the NLC does not seem to bode well.

## **6. Conclusion**

As a final step we will now compare the results of our analysis with the discourse around the BRI. What does the road tell us about the initiative?

As mentioned earlier, much of the trade between China and Pakistan still takes place by sea and the volume of trade along the KKH has not reached the expected levels. Furthermore, not all projects of the CPEC have been implemented yet, even though the renewal of the KKH has been completed. Thus, it would be premature to make a final judgment. Nevertheless, the developed material provides a valid basis for some conclusions.

First, it must be noted that the claim to create a win-win situation, which China often communicates, is not fulfilled in our case. As we have seen, not everyone benefits equally from the renewal of the KKH. Rather, the CPEC seems to benefit mainly already established industry, the metropolitan regions and not the rural population, even if the built infrastructure crosses their area.

Our case further reveals that there are also non-communicated interests that are enforced under the BRI. Certainly, the KKH also serves trade, but our analysis shows that security interests played an important role in its renewal. Thus, under

the guise of international development aid, China succeeds in pushing through other (domestic) political goals.

Furthermore, we've seen that the BRI is helping to expand China's normative power. One indication of this is that China calls for protecting Chinese tourists and workers from "terrorist attacks," and the Pakistani state responds by using "anti-terrorist measures" to combat not only attackers but also protesters. Chinese investment and Pakistan's developmental hopes lead to Pakistan's adoption of China's normative ideas.

It has also been shown that the official rhetoric of the BRI/CPEC presents a false picture. As discussed, the renewal of the KKH does not provide for a "people-to-people" exchange. The KKH seems to connect national markets rather than regional markets. It connects the centers of capital, which in our case destroys established communities.

It remains to be seen to what extent Pakistan will benefit from the CPEC plans. The upgraded infrastructure allows safer travel and increased transportation of goods. But what if roads like the KKH are only used to transport Chinese goods to Gwadar, where they are shipped on at the new port, whose management rights remain with China for decades to come? There is a possibility that the newly built infrastructure will bring little benefit to Pakistan, while at the same time heavily indebting the state.

It must be noted that some have benefited so far (for example, through increased tourism on safer roads) and that parts of the population have high hopes for the project. But the example of the KKH shows us that Chinese promises of development must be subjected to critical analysis. Here, the "on the ground"-perspective of anthropological research can help.

## Literaturverzeichnis

- Baptista, João Afonso 2018: The Road of Progress: Individualisation and Interaction Agency in Southeast Angola. *Ethnos* 83 (3): 521-43.
- Dwyer, Michael B. 2020: "They will not automatically benefit": The politics of infrastructure development in Laos's Northern Economic Corridor. *Political Geography* 78 (1).
- Freed, Libbie 2010: Networks of (Colonial) Power: Roads in French Central Africa after World War I. *History and Technology* 26 (3): 203-23.
- Gracie, Carrie 2015: Xinjiang: Has China's crackdown on 'terrorism' worked? In: <https://www.bbc.com/news/world-asia-30373877>.
- Hadid, Daa 2019: Life Along Pakistan's Mountain Highway: Where China Is Investing Billions Of Dollars. In: <https://www.npr.org/2019/12/14/787220664/life-along-pakistans-mountain-highway-where-china-is-investing-billions-of-dolla?t=1647894579850>.
- Harvey, Penny/Knox, Hannah 2012: The Enchantments of Infrastructure. *Mobilities* 7 (4): 521-36.
- Heslop, Luke/Murton, Galen 2021: Why highways remake hierarchies. In: *Highways and Hierarchies: Ethnographies of Mobility from the Himalaya to the Indian Ocean*, edited by Luke Heslop and Galen Murton. Amsterdam: Amsterdam University Press, 21-38.
- Hodge, Adam 2013: Karakoram Highway: China's Treacherous Pakistan Corridor. In: <https://thediplomat.com/2013/07/karakoram-highway-chinas-treacherous-pakistani-corridor/>.
- Hillman, Jonathan E. 2018: How big is China's Belt and Road? Center for Strategic and International Studies Commentary. In: <https://www.csis.org/analysis/how-big-chinas-belt-and-road>.
- Karrar, Hasan H. 2019: In the Shadow of the Silk Road: Border Regimes and Economic Corridor Development through an Unremarkable Pakistan-China Border Market. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 39 (3): 389-406.
- Karrar, Hasan H. 2020a: When the Silk Road Vanished #ROADSIDES. In: <https://allegralaboratory.net/when-the-silk-road-vanished-roadsides/#>.
- Karrar, Hasan H. 2020b: Caravan Trade to Neoliberal Spaces: Fifty years of Pakistan-China connectivity across the Karakoram Mountains. *Modern Asian Studies* 55(3): 867-901.
- Karrar, Hasan H./Mostowlansky, Till 2020: The Belt and Road as political technology: Power and economy in Pakistan and Tajikistan. *Environment and Planning C: Politics and Space* 38(5): 834-839.

- Kazim, Hasnain 2012: China baut höchste Schnellstraße der Welt. In: <https://www.spiegel.de/wirtschaft/china-baut-karakorum-highway-quer-durch-pakistan-aus-a-844237.html>.
- Khalili, Laleh 2017: The Roads to Power: The Infrastructure of Counterinsurgency. *World Policy Journal* 34 (1): 93-99.
- Latour, Bruno 2007: *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Mardell, Jacob 2020: The BRI in Pakistan: China's flagship economic corridor. Mercator Institute for China Studies. In: <https://merics.org/de/analyse/die-bri-pakistan-chinas-vorzeigeprojekt>.
- Oliveira, Gustavo de L.T./Murton, Galen/Rippa, Alessandro/Harlan, Tyler/Yang, Yang 2020: China's Belt and Road Initiative: Views from the ground. *Political Geography* 82
- Pakistan-China Institute 2022: CPEC Moving Forward: Most work on highways, motorways reaching completion. In: <http://cpecinfo.com/cpec-moving-forward-most-work-on-highways-motorways-reaching-completion/>.
- Rippa, Alessandro 2020: *Borderland Infrastructures: Trade, Development, and Control in Western China*. Amsterdam: Amsterdam University Press
- South China Morning Post 2017: China's super link to Gwadar Port. In: <https://multimedia.scmp.com/news/china/article/One-Belt-One-Road/pakistan.html>.
- Tarapore, Arzan 2016: Along the Karakoram Highway: A photo essay (part 2) In: <https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/along-karakoram-highway-photo-essay-part-2>.
- Winner, Langdon 1980: Do Artifacts Have Politics? *Daedalus*, 109 (1): 121-136.
- Yiping, Huang 2016: Understanding China's Belt & Road Initiative: Motivation, framework and assessment. *China Economic Review* 40: 314-321.

Lea Wiese

## Victor Turners Liminalität

### *Ordnung und Chaos in der Gesellschaftsentwicklung*

---

#### **Zur Autorin**

*Lea Wiese schreibt momentan ihren Bachelor in Soziologie an der Universität Konstanz und besucht im Nebenfach die Kurse der Wirtschaftswissenschaften. Ihre Interessen liegen im Zuge des Studiums insbesondere auf das quantitative Paradigma, wodurch sie auch viel Arbeit in das Verständnis der Statistik-Software steckte. Außerhalb ihres Studiums setzt sie sich auch viel mit Sprachen und der Psychologie des Menschen auseinander.*

*Kontakt: [lea.wiese@uni-konstanz.de](mailto:lea.wiese@uni-konstanz.de)*

---

#### **Abstract**

Im Kontext gesellschaftlichen Wandels analysiert Victor Turner den Schwellenzustand, in dem etablierte Strukturen wegbrechen und somit die Grundlage für die Weiterentwicklung der Gesellschaft schaffen. Ein dialektischer Prozess zwischen Struktur und Anti-Struktur erlaubt das Ablegen veralteter Denkmuster und die Anpassung an neue Anforderungen. Hierbei spielen Übergangsriten eine entscheidende Rolle, indem sie bestehende Strukturen temporär auflösen und "Communitas" als undifferenzierte Gemeinschaften hervorbringen. Dieser Prozess trägt dazu bei, soziale Hierarchien und individuelle Bedürfnisse in einer neuen Perspektive zu betrachten und zu bewerten.

## **Der Schwellenzustand der Gesellschaft**

Individuen durchleben täglich ungewohnte Situationen, in denen sie an Erfahrungen wachsen und sich somit weiterentwickeln, um künftige Herausforderungen bewältigen zu können. Victor Turner, ein angesehener Sozialwissenschaftler, erkannte einst die untrennbare Verbindung von Ordnung und Chaos. Er begreift soziale Strukturbrüche sogar als ein notwendiges Fundament für die Weiterentwicklung der Gesellschaft und spricht dabei auch von einem Schwellenzustand beziehungsweise einer Liminalität, welche es ermöglicht, veraltete kollektive Denk- und Verhaltensstrukturen abzulegen, um sie an aktuelle Bedürfnisse und Anforderungen anzupassen.

Der Ethnologe Victor Turner wird auch als der Vertreter der symbolischen Anthropologie angesehen. Zu seiner Zeit, in den 60er Jahren, wurde seine Wahrnehmung stets von „sozialen Dramen“ geprägt. Der Kalte Krieg, die Bürgerrechtsbewegung und beispielsweise auch die Konsumkritik definierten laut Turner die gesellschaftlichen Dynamiken, die individuelle und kollektive Transformationen sowie rituelle und symbolische Prozesse zum Ausdruck brachten (vgl. Bräunlein 2012, S. 49). Viele seiner Ansätze lassen sich auch bei dem Ethnologen Arnold van Gennep finden, da dieser für seine Theorie der Übergangsriten bekannt ist. Diese sind bedeutend für das Verständnis der Weiterentwicklung der Gesellschaft, welche nur durch einen Zusammenbruch der bisherigen Struktur ermöglicht wird. Diese Übergangsriten werden auch „Schwellenphasen“ genannt und stellen die Normen und Riten dar, welche die Kultur oder Gesellschaft in einem Strukturwechsel mit sich trägt. Die Übergangsriten durchlaufen drei Phasen, und zwar „die Trennungs-, die Schwellen- und die Angliederungsphase“ (Turner 2005, S. 94). Wie die Trennungsphase schon sagt, löst sich die Gesellschaft zunächst von ihrer ehemaligen Sozialstruktur, wobei auch gleichzeitig kulturelle Bedingungen abgelegt werden können. Der Begriff der kulturellen Bedingung begreift den Zustand einer Gesellschaft, in dem soziale, kulturelle und historische Kontexte Rituale und Symbole miteinander verknüpfen (vgl. Turner 2005, S. 94). Demnach

bestimmen soziale Normen, Werte, Glaubenssysteme und soziale Hierarchien diesen Zustand, welcher in der Trennungsphase zusammenbricht. Die Schwellenphase besitzt einen rituellen und doppeldeutigen Charakter. Das Individuum, die Gruppe oder die Gesellschaft besitzen nun wenig bis kaum Eigenschaften der vergangenen und künftigen Struktur (vgl. Turner 2005, S. 94), sondern werden Teil einer Anti-Struktur. Zu diesem Zeitpunkt entstehen die sogenannten „Communitas“, welche nach Turner so viel bedeuten wie die Gemeinschaft Gleicher, also eine mehr oder weniger undifferenzierte Gemeinschaft (vgl. 2005, S. 96). Wichtig erscheinen ihm hierbei, die sozialen Positionswechsel der Menschen und damit die Macht der Schwachen. Die Formlosigkeit überträgt sich auf die Menschen einer höhergestellten Position und mindert somit ihren bisherigen Stolz. Dieser Zustand soll den Individuen auch die andere Seite der Gesellschaft lehren, um auch die menschlichen Beziehungen anzuerkennen. Beispielsweise erklärt Turner dies anhand der Geschichte eines Prinzen, welcher seinen Sohn in die Buschschule schickt, um ihm zu lehren wie es ist bedürfnislos zu leben (vgl. 2005, S. 96f).

Des Weiteren erforschte Turner das afrikanische Volk Ndembu aus Sambia, wobei die Todessymbolik des künftigen Häuptlings in dieser Phase aufzeigt, dass auch er als normales Gruppenmitglied stirbt (vgl. Turner 2005, S. 99). Durch den Tod als Trennungsphase, wird die Gemeinschaft Gleicher in der darauffolgenden Schwellenphase deutlich, da soziale Hierarchien zusammenbrechen und das Machtgefüge sich angleicht. Der künftige Häuptling wird vor seinem Amtsantritt als Sklave behandelt. Dies darf er später auch niemandem vorwerfen und muss somit die Selbstbeherrschung erlernen (vgl. Turner 2005, S. 101). Hier wird deutlich, dass diese Gesellschaft symbolisch eine unstrukturierte Einheit darstellt und keine Unterschiede zwischen den sozialen Machtpositionen trifft. In anderen Worten lässt sich sagen, dass es zu der rituellen Macht der Schwachen kommt, da die vorher höhergestellten Mitglieder der Gesellschaft heruntergestuft werden (vgl. Turner 2005, S. 101). Auch alle kategorischen Eigenschaften der Gruppen existieren vorübergehend nicht mehr (vgl. Turner 2005, S. 102). Zudem können auch die Neophyten herangezogen werden. Denn durch die heiligen Objekte („sacra“) offenbaren sich die Gesellschaften und geben sich ihrer Wirklichkeit

hin. Die Kultur wird auf das essenzielle reduziert und die Menschen fangen an sich Gedanken über ihre Gemeinschaft zu machen (vgl. Bräunlein 2012, S. 54).

Diesbezüglich definiert Turner das Ritual als vorgeschriebenes Verhalten für Situationen, in welchen die Routine nicht geeignet ist. Zudem ist das Ritual eine stereotype Abfolge von Handlungen mit Wörtern oder Objekten, welche durchgeführt werden, um Ziele und Interessen zu erreichen. Demnach besitzen Rituale bedeutungsvolle Symbole, welche Informationen über die zentralen Werte der Gesellschaft beinhalten und offenbaren können (vgl. Deflem 1991, S. 5). Während der Angliederungsphase werden wiederum neue Merkmale aufgenommen, wodurch die Struktur somit ihren Halt findet (vgl. Turner 2005, S. 94). Demensprechend kann diese Phase auch als Neuanfang gesehen werden.

Wie vorher schon erwähnt ist der Schwellenzustand essenziell für die Erklärung, inwiefern ein Zusammenbruch von Struktur für die gesellschaftliche Weiterentwicklung notwendig ist. Turner nennt diesen Zustand auch „Liminalität“. Fundamental sind hier die Schwellenpersonen, beziehungsweise die „Grenzgänger“, welche sich nicht nach den kulturellen und sozialen Positionen klassifizieren lassen. Sie sind in einer sozialen Zwischenposition, die außerhalb der üblichen sozialen Ordnung liegt. Dies ermöglicht es ihnen, soziale Normen und Hierarchien vorübergehend zu umgehen oder zu untergraben. Diese Personen werden auf ihren „einheitlichen Zustand reduziert“ (Turner 2005, S. 95), um neue Kräfte annehmen zu können, mit welchen sie die zukünftigen Situationen oder Probleme bewältigen können (vgl. Turner 2005, S. 95). In anderen Worten werden hier neue Ordnungen etabliert, die den Bedürfnissen und Anforderungen der Gesellschaft besser entsprechen. Dies wird auch im vorhergenannten Häuptling-Ritual deutlich. Während der Häuptling des Volkes als Sklave behandelt wird, ist es seine Aufgabe sich selbst in einer ungewohnten Situation zu beherrschen. Die vorherige Sozialstruktur, in welcher er höhergestellt war, existiert in diesem Moment nicht mehr. Es herrschen keine Privilegien und die vorher sozial schwächer gestellten Individuen erlangen die rituelle Macht (vgl. Turner 2005, S. 101). Ohne diesen Strukturbruch wäre der Häuptling nicht in der Lage mit seiner späteren wirklichen Macht umzugehen. Auch ohne die gleichgesinnten Erfahrungen wäre der Häuptling nicht im Stande, die kollektiven

Bedürfnisse nachzuvollziehen und später durchzusetzen. Erst durch die eigene Erfahrung als Sklave offenbart sich ihm ein tieferes Verständnis der gesellschaftlichen Probleme.

Das herrschende Gleichgewicht führt demnach einen Konsens herbei. Der Strukturbruch impliziert die Entnahme seiner bisherigen Privilegien, um ihm danach die neue Macht und damit das Wissen zu überlassen, für welche er mit seinen vorherigen Eigenschaften nicht bereit gewesen wäre.

In Bezug auf die Macht der Schwachen werden die Hofnarren herangezogen. Der Hofnarr galt als ein „[Mann] von niederer Herkunft [...], der als Sprachrohr des verletzten Moralempfindens fungierte“ (Turner 2005, S. 108). Dementsprechend repräsentierten derartige Figuren die Armen und geschwächten Mitglieder der Gemeinschaft und symbolisierten demnach die Moral und Werte der *Communitas* (vgl. Turner 2005, S. 108). Sie bringen das moralische Gleichgewicht zwischen den Machtlosen und den Unterdrückern, indem sie die politischen Machtbeziehungen entziehen. Des Weiteren schützen sie die Aufrechterhaltung der Normen und symbolisieren im Allgemeinen die Humanität (vgl. Turner 2005, S. 109). Auch die Hippies gelten als Repräsentanten der unstrukturierten Gesellschaft. Bewusst steigen sie aus der Sozialordnung aus und folgen keinen Gesetzen oder Bräuchen (vgl. Turner 2005, S. 111). Im Allgemeinen kann man sagen, dass *Communitas* dort sind, wo Sozialstruktur nicht existiert. Jedoch erscheinen *Communitas* nur durch eine Sozialstruktur definierbar (vgl. Turner 2005, S. 124). Sie entspricht also den Gegensätzen der vorherigen Ordnung und symbolisiert das Zwischenmenschliche. Am Beispiel der Radstruktur wären die *Communitas* das „Leere in der Mitte“ (Turner 2005, S. 124). Es besitzt die existentielle Qualität und spiegelt sich im Menschen und dessen Beziehungen zu anderen Menschen (vgl. Turner 2005, S. 124). Es sind die menschlichen Fähigkeiten, die Vernunft und die Erinnerungen, welche sich mit der Lebenserfahrung entwickeln (vgl. Turner 2005, S.125). Aus solchem Erleben „erwächst [nun] die Tendenz zur Routine [und] Strukturierung“ (Bräunlein 2012, S. 60). Struktur hingegen entspricht der kognitiven Qualität. Solche Denk- und Ordnungsmodelle verhelfen dabei, die Kultur und das Leben zu regeln (vgl. Turner 2005, S. 124f).

Die Menschen in einer Gesellschaft durchleben somit einen dialektischen Prozess. Die Übergangsriten verhelfen den Individuen sich von der Struktur und Ordnung zu lösen, um dann die *Communitas* zu erfahren, um dann wiederum zur Struktur zurückzukehren (vgl. Turner 2005, S. 126). Die *Communitas* lehren uns neue Erfahrungen, um uns zu entwickeln. Es werden andere Gesichtspunkte klarer und wir verstehen Probleme oder Konflikte aus anderen Blickwinkeln. Sie ermöglichen es der Gesellschaft, beziehungsweise den Individuen, zu reifen und möglicherweise neue Lösungsansätze für schwierige Situationen zu finden. Zum Beispiel stellt die Pubertät ein klassisches Beispiel einer menschlichen Entwicklung dar. In dieser Lebensphase wachsen Kinder zu jungen Erwachsenen heran. Die Ordnung des „Kindseins“ verliert seine Struktur durch die körperlichen Veränderungen. Durch die Übergangsriten und der *Communitas* werden die Kinder geprägt, indem sie mit neuen Situationen konfrontiert werden, wie zum Beispiel die Ausprägung der sexuellen Triebe. In anderen Worten entstehen neue Gedankengänge, da sich das pubertierende Kind in unstrukturierten, beziehungsweise unregelmäßigen Situationen befindet, in welchen es noch nie war. Ohne diesen Strukturzusammenbruch hätte das Kind diese Art von Erfahrungen nicht sammeln können und sich dementsprechend in seiner Psyche oder in seinem Körper nicht weiterentwickeln können.

Durch diese zahlreichen Momente der Anti-Struktur kristallisiert sich eine neue reifere und stabilere Struktur, mit welcher die aktuellen oder künftigen Probleme angegangen werden können. Denn erwachsene Probleme mit einem Verstand eines Kindes zu lösen erscheint kritisch. Oder auch das Konzept einer religiösen Konversion beschreibt eine tiefgehende individuelle Transformation. Demnach gibt es viele Fälle, in welchen sich das Individuum durch einen Schicksalsschlag der Religion und dem Glauben hingibt. In einer Phase voller Verzweiflung und Chaos wird das Individuum von seinen Problemen und Bedürfnissen geprägt und versucht seinen Halt in der Religion zu finden, um den Wendepunkt seines Lebens verarbeiten zu können. Denn diese gibt ihm die neue Struktur, die neuen Regeln und die Werte, an denen er sich orientieren kann. Genau dieses Prinzip lässt sich auch auf die Gesellschaft anwenden. Ohne das Chaos im Kalten Krieg hätte sich Deutschland seine heutige Stabilität nicht neu aufbauen und so

entwickeln können wie wir es heute kennen. Prozesse der Symbolisierung verhelfen dazu, das Außeralltägliche zum Ausdruck zu bringen.

In der Zeit der vor-modernen Gesellschaften entwickelten sich Rituale aus Situationen von Angst und Unsicherheit, wodurch die bisher gewohnten Denkweisen nicht mehr richtig oder logisch erschienen. Daraus resultiert wieder das Bedürfnis nach Ordnung, Sinn und Struktur (vgl. Bräunlein 2012, S. 52). Denn diese Elemente, welche vorgeschriebene Problemlösungen und Regeln suggerieren, schützen den Menschen vor Krisen und Chaos. Darüber hinaus würde bei einer Übertonung der Struktur auch eine extreme Erscheinungsform der *Communitas* folgen. Diese wären weit außerhalb des Gesetzes und würden sich infolgedessen auch gegen das Gesetz auflehnen (vgl. Turner 2005, S. 126). Verhalten dieser Art ist heute oftmals in religiösen oder politischen Bewegungen zu sehen, wie zum Beispiel der Bürgerkrieg in Syrien. Ziviler Protest und viele Aufstände sind Folge einer übermannten Struktur, obwohl es für die Gesellschaft Zeit gewesen wäre, die politische Struktur auszuarbeiten. Des Weiteren meint Turner es könnte zum Despotismus kommen, wobei das Oberhaupt seine uneingeschränkte Macht ausüben kann [wie in einer Diktatur], da die Struktur nicht ihren nötigen Wechsel erhält und erstarrt (vgl. 2005, S. 126).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich der Prozess der Phasen darin versteht, die Veränderung im menschlichen und gesellschaftlichen Leben darzustellen, wobei „normale“ Verhaltensweisen und die bisherige Sozialstruktur vorläufig nicht mehr existent sind. Nach der Trennungsphase, in welcher sich die Gesellschaft von der ehemaligen Sozialstruktur löst und die alten Eigenschaften ablegt, sind *Communitas* notwendig, um der Gesellschaft den Übergang zu einer neuen Lebensphase zu realisieren. Sie sind die Quelle des Humanen und symbolisieren somit die zwischenmenschlichen Beziehungen und das Gleichgewicht einer Gesellschaft. Erst nachdem es dem Individuum gelungen ist seine alten Denk- und Verhaltensstrukturen abzulegen, ist es ihm möglich seine Wirklichkeit anders wahrzunehmen. Der Mensch muss durch neue Lebensphasen gehen, um Erfahrungen zu sammeln und um sich weiterzuentwickeln. Zudem verhelfen die Rituale den Menschen ihre Struktur wiederzufinden, wie zum Beispiel in der Religion nach einem Schicksalsschlag. Die vorgeschriebenen

Regeln und Werte, an denen sich der Gläubige orientiert, ermöglichen die Bindung an eine neue Struktur. Sie transformieren die Einstellungen und Verhaltensweisen so, dass der Mensch in der Lage ist künftige Krisen zu bewältigen. Demnach ist ein Strukturbruch essenziell für die Gesellschaft, um sich weiterzuentwickeln.

Struktur und Anti-Struktur werden durch das jeweils andere definiert, sind daher koexistent und können sich nicht ohne das jeweils andere fortsetzen. Die Gesellschaft braucht die Anti-Struktur, um am Ende wieder zur Struktur zu gelangen, um der Despotie und weiteren gesellschaftlich sozialen Extremen zu entkommen.

## **Literaturverzeichnis**

- Bräunlein, Peter J. 2012. In betwixt and between: "Liminalität" und "Communitas". In: *Zur Aktualität von Victor W. Turner*, Hrsg. Stephan Moebius, S. 49-61. Graz: Springer VS.
- Deflem, Mathieu. 1991. Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30: S. 1-25.
- Turner, Victor. 2005. Schwellenzustand und Communitas. In: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur.*, S. 94-127. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

## **Informationen zur Ausgabe**

Allen Studierenden danken wir herzlich für ihre Beitragseinreichungen und die Mitarbeit!

### **Redaktion**

Dr. Frank Oberzaucher

Antonia Lacher

Sarah Krause

### **Gestaltung Cover und Grafik**

Sarah Krause

Die Bildrechte an der Grafik liegen bei der Urheberin.

### **Kontakt:**

[redaktion.der-sozius@uni-konstanz.de](mailto:redaktion.der-sozius@uni-konstanz.de)