



WORKING
PAPERS

Ines Kohl

Toyota, Chèch und E-Gitarre:
Über Schönheit, Ästhetik und sozialen Wandel
von Tuareg-Migranten in Libyen

DOI 10.1553/witt2k15

Band 15

Reihe A | Wittgenstein 2000
Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse



Working Papers der Kommission für Sozialanthropologie

ISSN: 1810-7346

Reihe A: Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse. Wittgenstein 2000.

Veröffentlicht von:

Kommission für Sozialanthropologie

Österreichische Akademie der Wissenschaften

Schwindgasse 14/6 – 1040 Wien

Fax: 01/ 503 68 73 /6680

E-Mail: sozialanthropologie@oeaw.ac.at

© Ines Kohl. 2006

Österreichische Akademie der Wissenschaften/Kommission für Sozialanthropologie

E-Mail: kohlspross@hotmail.com

Ines Kohl

**Toyota, Chèch und E-Gitarre:
Über Schönheit, Ästhetik und sozialen Wandel
von Tuareg-Migranten in Libyen**

Erster Forschungsbericht des von der OMV Business Unit Libya
gesponserten Projektes „'Schönheit nutzt dem Sein': Vorstellungen
von Ästhetik und deren Wert bei Tuareg in Libyen“

INHALTSVERZEICHNIS

1	Thematische Spezialisierung und Eingrenzung des Forschungsthemas	3
1.1	Feldforschung: Zugänge und Methoden	3
1.2	Toyota, Chèch und E-Gitarre	4
2	Ishumar: Von Borderlinern der Sahara zu libyschen Staatsbürgern	5
2.1	Moderne „off road“ Nomaden	5
2.2	Initiation „Tafellelet“	9
2.3	Personalausweis und Fingerprints	11
2.4	Von verarmten Nomaden und arbeitslosen Rebellen zu sesshaften Familien: Die neue Phase der Ishumar	13
3	Schönheit als „social marker“	15
3.1	Die Rolle von Blut	15
3.2	Schönheit, Wert und Moral	16
3.3	„Soziale Pigmentierung“ und reale Hautfarbe	17
4	Ästhetik und Musik	18
4.1	Von Rebellion und Kalachnikov zu kritischer Musik mit E-Gitarre	18
4.2	„Guitar“: Brücke zwischen Tradition und Moderne	19
4.3	Abdallah Oumbadougou, Hasso Akotey und Kheddo: Die Protagonisten der Ishumar-Musikszene	21
5	Schönheit als Indikator von sozialem Wandel	23
5.1	Abkehr von der Tradition: Die Modifikation des Chèch	24
5.2	„Schönheit befriedigt die Seele“: Über Ideale und Tabus	25
5.3	Die Attraktivität des Geldes und die erstrebenswerte Schönheit des Materiellen	28
6	Literatur	30

Die Autorin dankt der AUA, Austrian Airlines, für ihre großzügige Unterstützung in Form zweier Gratisflüge.

1 Thematische Spezialisierung und Eingrenzung des Forschungsthemas

Bereits während der im Vorfeld zur ersten empirischen Feldforschungsphase angestellten Literaturrecherche zu vorhandenen Daten und Quellen zum Forschungsthema, hat sich herausgestellt, dass Vorstellungen von Schönheit und Ästhetik keineswegs oberflächliche Repräsentationen von Äußerlichkeit darstellen, sondern gesellschaftliche Normen und Werte reflektieren und Indikatoren von soziokultureller Veränderung sind.

Aus diesem Grund habe ich beschlossen, mich auf jene in Libyen lebenden Tuareg zu konzentrieren, die durch wiederkehrende Dürren im Sahel, politische und ökonomische Misswirtschaft in ihren Herkunftsländern den Nomadismus aufgaben und infolge der allgemeinen Arbeits- und Perspektivenlosigkeit aus Mali und Niger nach Libyen migriert sind. Diese Tuareg werden Ishumar (Sgl. mask.: Ashamur, Sgl. fem.: Tashamurt) genannt. Dabei handelt es sich um eine berberisierte Form der französischen Bezeichnung für Arbeitslose, *chômeurs*. Ishumar sind eine heterogene und plurale Entität, in der sich alle sozialen Schichten der Tuareg mit geografisch unterschiedlichen Herkunftsländern miteinander vermischen. Dadurch entstand eine neue Gruppe von Tuareg, deren soziokulturelle Strukturen jenseits des traditionellen Systems anzusiedeln sind. Durch ihr gemeinsames Schicksal entwickelten sie ein Gefühl der Solidarität füreinander und etablierten damit neue soziale Verbindungen und Netzwerke, die jenseits der ursprünglichen tribalen Ordnung anzusiedeln sind.

Im Rahmen meiner Dissertation (KOHL 2005b) habe ich mich bereits mit dieser Gruppe von Tuareg auseinandergesetzt, ihre „Entstehung“ und Charakteristika aufgezeigt und ihre Lebensstrategien in Libyen untersucht. Im Zuge der ersten Feldforschungsphase zum aktuellen Forschungsprojekt kristallisierte sich die Erkenntnis heraus, dass Ishumar nicht gleich Ishumar sind. Nach mehreren Jahren in der Migration in Libyen wird nun explizit zwischen jenen Ishumar unterschieden, die eine Familie gegründet und sich - teils zeitlich begrenzt, teils permanent - in Libyen niedergelassen haben und jenen allein stehenden „Singles“, die nach wie vor eine situative Mobilität praktizieren und sich zwischen Mali, Niger, Algerien und Libyen hin- und her bewegen. Nachdem sich auch Libyens Politik seit dem Sommer 2005 intensiv mit den Ishumar befasst und ein nationales Programm zu ihrer staatlichen Eingliederung und Staatsbürgerschaftsanerkennung verfolgt, besitzt diese Thematik zudem sozialpolitische Relevanz und höchste Aktualität.

1.1 Feldforschung: Zugänge und Methoden

Die erste Feldforschung führte ich von 29. November 2005 bis 26. Februar 2006 in Südlibyen, rund um die Oase Ghat durch. Die Stadt ist der Verwaltungssitz der umliegenden Orte (Ubari, al-Uwainat, Tahala, Fewet, al-Barkat, Iseyen), zentraler Markt, und vor allem Anfangs- und Endetappe der Migrationsroute. Die Oasengruppe Ghat ist von ihrer peripheren Lage im Grenzbereich zu Algerien und dem Niger charakterisiert. Ghat ist ein klassisches „Borderland“, in dem die nationalen Bestrebungen aufgrund der geografischen Distanz zur Hauptstadt weitaus weniger wirksam sind, und in dem maghrebinische, afrikanische und saharische Einflüsse aufeinander treffen und miteinander verschmelzen.

Nachdem ich bereits seit 2001 in diesem Ort meine Feldforschungen durchführe, bin ich sowohl der Lokalbevölkerung als auch den offiziellen Behörden bekannt und konnte eine Vertrauensbasis erlangen, die es mir ermöglicht, nun auch explizit Untersuchungen zu Ishumar-Migranten durchzuführen. Noch vor wenigen Jahren rief der Kontakt, den ich mit Ishumar pflegte, Unmut und Unverständnis bei den Libyern hervor. Mittlerweile

wohne ich allgemein akzeptiert in der Altstadt von Ghat bei einer Ishumar-Familie und habe dadurch einen optimalen Einblick in ihr Leben. Ishumar-Haushalte unterscheiden sich von herkömmlichen libyschen Familien primär dadurch, dass ein ständiges Kommen und Gehen herrscht. Jene Ishumar, die sich in Libyen sesshaft niedergelassen haben dienen als „Auffanglager“ und zeitlich begrenzte Herberge für neu nach Libyen gekommene Ishumar, und für jene, die aus allen Landesteilen Libyens nach Ghat strömen, um von hier aus zurück in den Niger zu gehen.

Methodisch operierte ich ausschließlich mit informellen Gesprächen und anschließendem Gedächtnisprotokoll. Nur in den wenigsten Fällen führte ich direkt mit dem Gespräch meine Mitschriften mit. Schon im Rahmen meiner Dissertationsforschung hat sich diese informelle Methode als am besten geeignet herausgestellt. Ethnologische Feldforschung erfordert stets einen situationsbezogenen, kreativen und spontanen Umgang mit dem methodischen sozialwissenschaftlichen Werkzeug. Anleitungen zur empirischen Informationsgewinnung, der Strukturierung von teilstandardisierten, fokussierten, diskursiven oder narrativen Interviews, das optimale Führen des Feldtagebuches, der richtige Umgang mit audiovisuellen Medien, etc. sind anfänglich hilfreiche Stützen. Im Endeffekt aber entscheidet das Forschungsumfeld welches Werkzeug angewandt werden kann. Sinnlos ist es, von einem universal einsetzbaren Tool auszugehen. Tonbandaufzeichnungen mit anschließender akribischer Transkription mögen in gewissen Fällen nutzvoll und erkenntnisreich sein, in Regionen mit ausgeprägtem Geheimdienst und Spitzelwesen jedoch bringt man lediglich seine InformantInnen und sich selbst in Gefahr.

1.2 Toyota, Chèch und E-Gitarre

Im Zuge der ersten Periode haben sich drei Themenfelder herauskristallisiert, die in den folgenden beiden empirischen Forschungsperioden im Mittelpunkt meiner Erhebungen stehen werden:

1. Schönheit als „social marker“

- Rolle von Blut in der Konzeption von Schönheit
- Gesellschaftliche Stratifikation und „soziale Pigmentierung“
- Wert und Moral als definierende Merkmale für Schönheit

2. Ästhetik und Musik

- Von Rebellion und Kalachnikov zu Protestgesang mit E-Gitarre
- Abdallah Oumbadougou, Hasso Akotey und Kheddo: Die Protagonisten der Ishumar-Musikszene
- Sozialkritik, Traditionsbewusstsein und Saharabezug: Textanalysen

3. Schönheit als Indikator von sozialem Wandel

- Abkehr von der Tradition: Über die Modifikation des Chèch
- Skarifizierungen, Tabus und Schönheitsideale
- Die Attraktivität des Geldes und die erstrebenswerte Schönheit

Die Haupterhebungen der ersten Feldforschungsperiode konzentrierten sich in erster Linie um Ishumar an sich. Ihr Leben rund um die Migration und ihre transsaharische Mobilität, erste Überlegungen zu ihren Vorstellungen von Werten, moralischen Ansichten und Lebenszielen, die Bedeutung ihrer Musik sowie die aktuelle soziopolitische Situation Libyens und das staatliche Eingliederungsprogramm standen im Vordergrund der ersten Feldforschung. Damit im Zusammenhang steht mein Versuch, dass von HAWAD (1991) entwickelte 3-Stufen-Modell der Ishumar zu erweitern und auf die aktuelle Situation anzupassen.

2 Ishumar: Von Borderlinern der Sahara zu libyschen Staatsbürgern

Bereits in meiner Dissertation bin ich auf die Entstehungsgeschichte der Ishumar, die drei ausschlaggebenden Krisen, die zu ihrer Migration geführt haben und allgemeine Charakteristika ihrer Lebensweise eingegangen (KOHL 2005b:130-168). Im Rahmen der ersten Forschungsperiode konnte ich meine Erkenntnisse vertiefen und mit Lebens- und Migrationsgeschichten verbinden.

2.1 Moderne „off road“ Nomaden

Die Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten mit gleichzeitiger Zerschneidung der pastoralen Weidegebiete in den 1960er Jahren, die wiederkehrenden Dürren Mitte der 1980er Jahre und die „Tuareg-Rebellion“ der 1990er Jahre führten zur Entstehung der Ishumar. Die ursprünglich pastoralen Tuareg verloren dadurch ihre ökonomische Lebensbasis, verarmten und migrierten in die umliegenden Staaten.

Moussa, ein junger Ashamur aus der Gegend rund um die Stadt Arlit im Niger schildert mir seine Situation folgendermaßen: „Ich besitze nichts, weder hier in Libyen, noch zu Hause im Niger. Unsere Tiere – und wir hatten viele – sind alle in der Dürre in den 1980er Jahren gestorben. Ich war damals ungefähr 8 Jahre alt. Eigentlich hätte ich in die Schule gehen müssen, aber ich bin die meiste Zeit mit den Ziegen herum gelaufen und hab mit einem Freund Hasen gejagt. Als unsere Tiere starben sind wir nach Arlit gezogen. Dort hatten wir auch nichts. Aber das Leben in der Stadt ist schwer ohne Geld, und im Niger kannst du ohne Geld nicht leben. Hier in Libyen findest du bald jemanden, der dir ein paar Dinar gibt und das Leben ist billig. Aber im Niger, da hat ja selbst kaum jemand etwas. Wer soll dir da schon was geben? Jeder schaut selbst, wie er überlebt. Als ich 12 Jahre alt war sind mein älterer Bruder und ich schließlich nach Libyen, nach Misrata & Anm.: Stadt in Nordlibyen?, gegangen, wo wir beide in einer Gemüseplantage Arbeit gefunden haben. Am Anfang ist es schwer in Libyen. Du kannst die Sprache nicht, hast keine Bekannten, übernachtet auf der Straße, weißt nicht an wen du dich wenden musst und wie das System in Libyen funktioniert. Aber nach ein paar Monaten kennst du dich aus, weißt, was du tun und was du nicht tun darfst.“

Moussa lebt nun seit über zehn Jahren in Libyen, versucht aber jährlich nach ausreichendem Verdienst für ein paar Monate in den Niger zurück zu kehren. Damit verdeutlicht er eines der Charakteristika der Ishumar: ihre Mobilität. HAWAD (1991:129) definiert die Mobilität der Ishumar als eine modifizierte Form des Nomadismus. Dieser hat jedoch keine geregelten Phasen und zyklischen Abläufe wie jener traditioneller Nomaden, sondern bewegt sich im Zickzack und folgt primär situativen Regeln. Er kann nach allen Richtungen verlaufen, ist zeitlich variabel, passt sich dem individuellen „Geschmack“ an, funktioniert ohne Papiere, Identitätsausweis oder Reisepass und überquert die nigrisch-algerisch-libyschen Grenzen. „Vermutet man einen Ashamur in Sebha, taucht er in Ghat auf. Er bleibt dort für mehrere Tage oder Wochen, geht dann nach Djanet (Algerien), kommt etwas später wieder zurück, wird anschließend in Agadez

(Niger) gesehen, um schließlich einige Zeit in Tripolis oder Benghazi zu arbeiten. Sein Hab und Gut passt in eine kleine Tasche. Unterkunft findet er bei anderen Ishumar, die in familiären oder wohngemeinschaftsähnlichen Strukturen leben. Seine Leidenschaft wird von unzählige Male kopierten Musikkassetten gestillt, deren röhrender E-Gitarrensound von der Sahara, der Einsamkeit, der weit entfernten Geliebten handelt“ (KOHL 2005b:144f.).

In der Migration stellen Ishumar aber wieder eine Gruppe von Benachteiligten und Marginalisierten dar, die politisch und ökonomisch am Rande der Gesellschaft stehen (BOURGEOIS 1995:437f.; CLAUDOT-HAWAD 2002:98; KOHL 2005b:135). Dadurch haben sie eigene Lebens- und Überlebensstrategien entwickelt, die vielfach an der Grenze zwischen Handel und Schmuggel angesiedelt sind und etablierten damit einen transnationalen Handlungs- und Bewegungsraum. Dieser Aktionsraum zwischen Niger, Algerien und Libyen konnte nur dadurch zustande kommen, weil sich auf den jeweiligen Staatsgebieten völlig unterschiedliche politische und wirtschaftliche Systeme entwickelt haben. „Dieser Umstand hat zur Folge, dass sich der Bereich von Markt und Handel in den letzten beiden Jahrzehnten mit dem Feld von Schmuggel und Migration vermischte. Die handelnden Akteure operieren in beiden Fällen jenseits der staatlichen Loyalität, setzen sich über nationalstaatliche Grenzen hinweg und etablierten damit einen transnationalen Handlungsraum in der zentralen Sahara“ (KOHL 2005b:162).

Interessant ist der Name, mit dem die Aktivitäten rund um den neuen Handlungsraum bezeichnet werden: „off road“. Der Begriff ist eine Weiterentwicklung des französischen Wortes „la fraude“ (Betrug), das ins Tamasheq (Sprache der Tuareg) als „afrod“ entlehnt wurde. Ursprünglich wurden damit Aktivitäten von Ishumar bezeichnet, die einen Handel aufbauten, der oftmals an der Grenze zu Schmuggel und Betrug angesiedelt war (AG AHAR 1990:142). Mit dem zunehmenden Saharatourismus entwickelte sich die Eigenart vieler Wüstenfreaks ihre Reisen abseits von Straßen, Pisten und Siedlungen, also „off road“ durchzuführen. Dadurch erfuhr der Begriff „afrod“ eine Modifikation zu „off road“ und zugleich einen kleinen Bedeutungswandel. Denn „off road“ heißt nicht unbedingt, sich im Schmuggel zu betätigen, sondern benennt jene spezielle Form der Mobilität der Ishumar, sich ohne Reisepass und Identitätsausweis zwischen ihrer Heimat in Niger oder Mali und Algerien und Libyen hin- und her zu bewegen (KOHL 2005b:163).

Doch das Leben als Borderliner im „off road“ Bereich ist nicht einfach. Die staatliche Grenzpolitik in Kombination mit einem unkontrollierten Banditenwesen erschwert potentiellen Grenzüberschreitern nicht nur den Weg, sondern birgt lebensbedrohende Gefahren. Die offiziellen Grenzposten und check points können durch optimale Kenntnis der Region meist umgangen werden. Uneinschätzbar hingegen ist das Risiko von Banditen überfallen zu werden. Das Banditenwesen in der zentralen Sahara ist ein Relikt aus den Zeiten der Tuareg-Rebellion der 1990er Jahre. 1997 trat zwar ein Friedensabkommen zwischen dem nigrischen Staat und den Tuareg-Rebellen in Kraft, das nach GREGOIRE (1999:68) auf der Mediation einiger Stammeschefs beruhte, die Druck auf die Rebellen ausübten, um die von Hunger und Verarmung geprägte Situation der Bevölkerung zu verbessern. Schwierig jedoch blieb die Integration der Rebellen, die in Spezialeinheiten hätten untergebracht werden sollen. „Selbst bis 2003 waren von insgesamt rund 7.000 ehemaligen Rebellen nur etwa 3.000 rekrutiert worden“ (FRIEDL 2005:159f.). Einige dieser Ex-Rebellen organisieren sich seitdem in einem unkontrollierten Banditentum, destabilisieren nicht nur nationale Einrichtungen, sondern wenden sich vermehrt gegen Touristen und ihre eigenen Leute. Sie überfallen Ishumar, die nach Jahren der Arbeitsmigration aus Libyen oder Algerien zurückkehren, erbeuten dabei hart

erarbeitetes und erspartes Geld und ermorden nicht zuletzt jene, die nichts haben bzw. bei denen sie nichts finden.

„Du weißt nie, vielleicht trinkst du noch Tee mit ihnen bevor du aufbrichst und dann lauern sie dir hinter der nächsten Wegbiegung auf. Die Banditen wissen, dass hier viel Geld hin und her geht. Aber wenn sie nichts bei dir finden, *khalas* [aus, vorbei]. Es verschwinden immer wieder Leute auf der Strecke ...“ schildern mir Moussa und Aghali. „Deswegen darfst du nie konkret sagen, wann du wirklich gehst“, fährt Aghali fort, „wenn dich wer fragt, wann du in den Niger gehst, dann sage, dass du es noch nicht genau weißt. Und wenn du am selben Abend gehst, dann lass dir nichts anmerken, verabschiede dich nicht, sondern geh einfach.“

Haruna, ein junger Ashamur, wurde auf dem Fußmarsch von Djanet (Algerien) nach Ghat (Libyen) von Banditen überfallen: „Sie haben uns bis auf die Haut alles ausziehen lassen, die Kleidung nach Geld untersucht und uns nur das nötigste wieder zurück gegeben. Sogar den Chèch & Anm.: Kopfbedeckung der Männer? haben sie uns vom Kopf gezogen und uns nicht wieder gegeben. Wenn du dich wehrst, dann verprügeln sie dich mit der Gürtelschnalle oder drücken deinen Kopf mit ihren Schuhen in den Sand. Einen Teil von unseren Nahrungs- und Wasserreserven haben wir wieder bekommen, aber ich kenne einige, denen haben sie alles genommen. Wenn du jemanden von den Banditen erkennen solltest, lass dir ja nichts anmerken und halte deinen Mund! Sie kommen sofort drauf wenn du es weiter erzählst und bringen dich um, ganz egal wie weit weg du bist!“

Zwei ältere Ishumar beschritten ebenfalls den 3-Tages-Fußmarsch zwischen Algerien und Libyen: „Wir sind auch übers Tafellelet gekommen, weil dieser Weg einfach viel billiger ist. Fürs Tafellelet bezahlst du dem Führer 15 Dinar¹, während die Toyota-Strecke 80 Dinar kostet. Obwohl unser Führer die Strecke gut kannte, sind wir überfallen worden. Mit dabei waren zwei junge Hausa. Sie hat man von der restlichen Gruppe abgesondert und hinter einen Felsen gezerrt. Sie kamen nicht mehr zurück ... Auch *Geregere* [Anm.: halb Tuareg, halb Hausa] werden umgebracht wenn sie kein Geld dabei haben. Ishumar kommen meist mit einer Verprügelung davon, wenn sie nichts haben.“

Doch der Fußweg über das Tafellelet, wie die Gebirgspassage zwischen Algerien und Libyen genannt wird, ist nicht der einzige Weg. Weitere Routen führen mit Toyotas über Algerien in den Niger und zwar quer durch die Wüste Ténéré. Die Ténéré ist eine vollkommen vegetations- und gebirgslose Ebene, die als Inbegriff von Lebensfeindlichkeit gilt und zur Zeit des transsaharischen Karawanenhandels die größte Herausforderung an Mensch und Tier darstellte. Heute wird die Strecke zwar mit Geländefahrzeugen zurückgelegt, die aber, personell überfüllt und schlecht ausgerüstet, zu Unfällen und technischen Gebrechen neigen. Im Sommer bergen die sengende Hitze und die Wasserknappheit zusätzliche Gefahrenquellen. „Heute [Anm.: Mai 2006] haben wir die Nachricht erhalten, dass sich zwei Toyotas auf dem Weg von Ubari in den Niger verfahren haben, unterwegs einen Motorschaden hatten und den Brunnen nicht fanden“, berichtet Muhammad. Er fährt weiter fort, dass man nicht wisse, wer dabei umgekommen ist, aber man spricht von rund 10 Personen, unter ihnen auch zwei Frauen und Kinder.

Auch Moussa kennt die Ténéré. Er hat sie letzten Sommer zum wiederholten Male durchquert und schildert sie wie folgt: „Die Strecke wird immer im Konvoi gefahren, drei, vier oder fünf Toyota pickup. Du musst gemeinsam fahren, denn es passiert viel auf der Strecke: meistens Unfälle oder Motorschäden, sodass die Autos ausbrennen. Das letzte Mal hatten auch wir einen Unfall. Unser Auto ist keine 50 Kilometer hinter Ghat

¹ 100 Euro = 160 Libysche Dinar (Stand Mai 2006).

umgekippt. Wir waren einfach zu schwer beladen. Als wir schräg einen Hügel anfuhrten, kippte der Toyota um. Meinem Freund und mir ist *alhamdu li-llah* [Allah sei Dank] nichts passiert. Aber einer unserer Mitreisenden hat sich den Fuß gebrochen, er kann jetzt - ein halbes Jahr später! - noch immer nicht gehen! Wir haben das umgestürzte Auto wieder aufgerichtet, damit es die Verletzten zurück nach Ghat bringen konnte. Mein Freund und ich haben uns auf einen anderen Toyota gesetzt. Dort saßen wir dann zu dreißigst. Stell dir vor! Dreißig Personen auf einem Toyota pickup! Fünf Tage lang! Jeder mit seinem Gepäck und zusätzlich einem 20 Liter Wasserkanister. Du weißt nicht einmal, wo du sitzen sollst. Wir hatten ein kleines Mädchen dabei, die wir in den fünf Tagen kaum gesehen haben. Sie steckte mitten drinnen zwischen Kanistern, Kisten und Koffern, bloß ihr Kopf ragte heraus.“

Gibril, ein Ashamur aus Agadez erklärt mir, dass es zwei wesentliche Routen von Libyen in den Niger gibt, die mit Toyotas befahren werden: „Die eine Strecke führt von Sebha über Murzuq nach Dirkou, und von dort quer durch die Ténéré nach Agadez und kostet 100 Dinar. Die Strecke wird mit großen Camions befahren, voll beladen mit Menschen und Waren und dauert neun bis zehn Tage, vor allem deshalb, weil das letzte Stück durch die Ténéré schwierige Dünenpassagen enthält. Aber auch auf dieser Strecke passiert viel, denn die Camions sind alt, vollkommen überladen und der Weg führt durch eine lebensfeindliche Gegend ohne Brunnen, ohne Menschen. Die zweite Strecke beginnt in Ghat und führt über Tin Alkum nach Djanet. Das Problem an dieser Strecke ist der Grenzzort Tin Alkum. Die Grenzkontrollen werden mehr und mehr verschärft und mittlerweile hört man auch von Überfällen der Banditen im Niemandsland zwischen Algerien und Libyen. Die Grenze musst du zu Fuß umgehen, das sind rund 10 Kilometer. Erst auf algerischem Gebiet steigst du wieder auf einen Toyota um. Und wenn dich dann jemand erwischt, kannst du nur hoffen, dass dein Fahrer gute Beziehungen zu den Militärs hat. Hat er das nicht, dann nehmen sie dir alles, was du an Gepäck und Geld mithast, ab. Sie sind wie Banditen. Nicht einmal den Chèch lassen dir die Grenzpatrouillen! Bist du in Djanet angekommen, musst du dich vor den Abschiebungs- und Fangmaßnahmen der algerischen Regierung in Acht nehmen. Die sind wesentlich härter als jene in Libyen. Die Strecke von Djanet nach Arlit dauert meist 3 Tage und kostet zwischen 100 und 150 Dinar, je nachdem ob du ein gutes oder schlechtes Auto bekommst. Die Strecke ist stark frequentiert, es gibt einen Brunnen unterwegs und die Fahrer, die auf dieser Strecke arbeiten, kennen sich gut aus und arbeiten schon lange im off road business, sodass die meisten auch alleine oder bei schlechter Sicht und Sturm fahren können.“

Moussa bestätigt dies: „Die meisten Fahrer kennen sich auf der Strecke zwischen Djanet und Arlit gut aus und verfolgen alle ihre eigene Spur. Obwohl du jede Menge Spuren auf der Strecke siehst, darfst du keiner folgen, denn meist handelt es sich dabei um Schmuggelpfade, und du weißt nicht, wo sie hinführen. Jeder Fahrer hat seine eigene Strecke. Erst kurz vor Arlit treffen all die verschiedenen Wege zu einem Spurenbündel zusammen.“ Als ich Moussa fragte, wie sich die Fahrer denn orientieren, meinte er: „Kompass oder Karten oder gar GPS hat niemand. Die Fahrer wissen in welcher Richtung Arlit liegt und fahren darauf zu. Aber nicht direkt. Von Djanet aus bewegen sich die meisten Richtung Osten [*enneg*] und stechen erst nach einem Tag nach Westen [*ataram*] und fahren dann geradeaus auf Arlit zu. Aber man muss die Ténéré trotzdem gut kennen und die Sterne lesen können, sonst ...“ Moussa macht eine sich die Kehle durchschneidende Handbewegung. „Die Ténéré ist kein Spielplatz. Die Ténéré ist gefährlich!“

Doch die Gefährlichkeit der Strecke wird auf sich genommen, denn „wir Ishumar, wir kennen nur das harte Leben“ sagt Moussa, „wir sind halt einfach immer noch arm“.

Aufgrund ihrer ökonomischen Lage und ihrer nicht vorhandenen Ausweismöglichkeit sind sie gezwungen, die illegalen Wege zu beschreiten. Doch ich möchte betonen, dass die Grenzüberschreitungen nicht ausschließlich Schmuggelzwecken dienen, wie es oft von staatlicher Seite dargestellt wird. Im Gegenteil, die Wege werden von Männern, Frauen und Kindern gleichermaßen beschritten: Nigrische Mütter, die ihre Töchter in Libyen besuchen, Familien, die getrennt leben und sich einmal im Jahr sehen möchten, oder junge Männer, die im Sommer zu ihren Familien in den Niger zurückkehren und ihnen das hart Erarbeitete und mühsam Ersparte zu bringen, um damit die im Niger lebenden verarmten Ex-Nomaden zu unterstützen.

2.2 Initiation „Tafellelet“

Der als Tafellelet bekannte Fußweg über das Tassili-n-Ajjer Gebirge, das Algerien von Libyen trennt, gilt als Inbegriff des illegalen Migrationsweges schlechthin. Die rund 80 Kilometer Luftlinie, die zwischen den beiden Oasen Ghat (Libyen) und Djanet (Algerien) liegen, werden in einem beschwerlichen Drei-Tages-Marsch zurückgelegt.

„Drei Tage lang kletterst du über steile schroffe Felsen, hinauf und hinunter. Dein fünf Liter Wasserkanister, die Datteln und paar Kilo Makkaroni werden mit jedem Schritt schwerer. Wenn du auch noch viel Gepäck hast, ermüdet dich der Weg noch mehr“, erzählt Aghali, der seit mehreren Jahren auf der Strecke als Führer fungiert und für rund 15 Dinar pro Person potentielle Borderliner über die Grenze schleust. Aghali kennt die überquerbaren Gebirgspassagen, weiß, wo es selbst im Sommer noch genügend Wasserlöcher gibt und ahnt an welchen Stellen ihnen potentielle Banditen oder Militärs auflauern könnten. „Meist gehe ich mit einer Gruppe von bis zu zehn oder 15 Personen“ fährt Aghali fort, „erst kurz vor der Grenze, wenn der Fernsehsender von Ghat schon zu sehen ist, verteile ich die Gruppe. Du musst vorsichtig sein, denn der Grenzposten ist in der Nähe und die Patrouillen werden immer mehr verschärft. Ich lasse stets zwei und zwei die Grenze überqueren. Wenn du siehst, dass sie drüben angekommen sind, schicke ich die nächsten beiden los. Wenn du mit der gesamten Gruppe gehst und erwischst wirst, hast du keine Chance. Wenn du aber nur zu zweit bist, kannst du meistens die Zöllner mit 50 Dinar überzeugen, dich gehen zu lassen.“

Auch Moussa kennt das Tafellelet. Im September 1995 hat er es zum ersten Mal überquert und sich damals geschworen den Weg nie wieder zu gehen. Damals war er knapp 15 Jahre alt, hatte bereits einen 28 Tage lang dauernden Kamelmarsch von Arlit nach Djanet hinter sich. Doch er hatte stets das Ziel Libyen vor Augen. „Ich hatte Blasen an den Füßen, die Schuhe waren vom langen Gehen kaputt, und wir sind gegangen, gegangen, gegangen, bis wir nachts vor lauter Erschöpfung und Müdigkeit einfach am Boden liegen geblieben sind.“ Seit Moussa in Libyen Silberschmuck und Tuareg-Kunsthandwerk an TouristInnen verkauft, beschreitet er jährlich zweimal diesen Weg. Mit Ende der Tourismussaison im Mai kehrt er in den Niger zurück, besucht dort seine Familie, kauft in Agadez, einem Zentrum für Handwerkskunst, relativ günstig Silberschmuck und Lederarbeiten ein, und kommt mit Beginn der Saison im September wieder über den Tafellelet-Weg nach Libyen. „Du kannst jeden Ashamur und jede Tashamurt fragen, und du wirst von allen hören, dass sie mindestens einmal übers Tafellelet nach Libyen gekommen sind“, erklärt Moussa. In der Tat kann der Weg über das Tafellelet als Initiation der libyschen Ishumar gesehen werden.

Das Tafellelet verkörpert einen Übergangsritus, bei dem die jeweilige Person drei Phasen durchläuft. Leo CHAVEZ (1991) hat ein Übergangsmodell für mexikanische MigrantInnen entwickelt, dass sich auch auf nigrische und malische Ishumar anwenden lässt. Auch er verwendet, aufbauend auf VAN GENNEPS „rites de passage“ (1919) drei Phasen, die die MigrantInnen durchlaufen. Die erste Phase kann als Separation beschrieben werden. Der potentielle Migrant verlässt aus unterschiedlichen Gründen

seine Heimat und separiert sich damit von seiner ursprünglichen Umgebung. Die zweite liminale Phase der Transition verkörpert den Grenzübergang. Die Person befindet sich in einem Übergangszustand, in einem Transitraum. Am Beispiel der Ishumar verkörpert das Tafellelet diesen Raum des Transit, der durch- und überquert werden muss. In der dritten und letzten Phase des Übergangs findet die Inkorporation statt. Dabei wird der Migrant in eine neue Umgebung eingegliedert.

Übergangsrituale bedürfen zudem eines besonderen Schutzes. Dadurch, dass die Person aus ihrer angestammten Umgebung oder gegenwärtigen sozialen Rolle ausgegliedert und in eine neue Phase übergeführt wird, setzt sie sich Gefahren aus und muss daher besonders geschützt werden. Bei Hochzeiten der Tuareg zum Beispiel wird der Braut ein Messer in den Schoß gelegt, um sie vor bösen Geistern zu schützen, die die Phase des Übergangs von ledigem Mädchen zur verheirateten Frau nutzen, um der Braut Schaden anzurichten. Auch der Bräutigam wird durch das Tragen eines Schwertes, der *takuba*, geschützt. Auch ein Neugeborenes hat in den ersten sieben Tagen ein Messer unter sich liegen um potentielle Geister abzuwehren.

Um für das Tafellelet geschützt zu sein suchen viele Ishumar vor ihrer Abreise einen Aneslim bzw. Marabout auf, um sich Schutzamulette machen zu lassen und sich damit für die Reise vor Überfällen und Unfällen quasi „versichern“ zu lassen. Grundsätzlich bezieht sich der Name Aneslim auf all jene, die den Islam praktizieren und bedeutet soviel wie Muslim. Es gab jedoch immer spezielle Stämme der Tuareg, die durch ihre religiöse Praktik aus der übrigen Gesellschaft hervorragten, sie wurden Ineslimen (Sgl. mask.: Aneslim) genannt. Tuareg waren Nomaden, nicht alle kannten den Koran, daher brauchte man spezielle Vertreter. Bis heute gibt es im Niger so eine Art „fahrender Aneslim“, der sich in einem bestimmten Territorium - nicht mehr mit Kamel, sondern mit Toyota - bewegt, dabei Nomadenlager aufsucht, ihnen seine Hilfe anbietet und zum anderen auch Nachrichten überbringt. Der Begriff Aneslim kann sich daher auf einzelne Individuen beziehen oder auf kollektive Einheiten und zwar jenseits der sozialen Schichtunterteilung. Das heißt, ein Handwerker oder ein Nachfahre der ehemaligen Sklaven kann sich gleichzeitig auch als Aneslim titulieren. Häufiger jedoch wird der Begriff im Sinne des arabischen Shaykhs oder maghrebinischen Marabouts verwendet. Er benennt damit zum einen „heilige Männer“, viel mehr aber religiös gebildete rituelle Spezialisten, die mit Hilfe des Koran oder diverser anderer Praktiken Menschen heilen, wie mir zwei Marabouts schildern: „Behandelt wird alles. Von Bauchweh, Kopfweh über Zahnweh, bis hin zu Liebeszauber, Heiratsangelegenheiten, Impotenz und Djinn-Besessenheit, vor allem aber ist Potenzsteigerung gefragt.“ (vgl. RASMUSSEN 1989, 1992).

Vor allem Amulette werden als „Reise- und Übergangsversicherung“ angefertigt. Dabei handelt es sich um kleine Papierzettelchen, die vom Aneslim mit magischen Schriftzeichen und Symbolen, und anschließend mit einer Lederumhüllung versehen werden. Die Amulette werden direkt am Körper getragen: entweder um den Hals gehängt, in den Gürtel eingenäht oder um den Oberarm geschnallt. Neben Amuletten kommen auch Trinkmischungen zum Einsatz. Diese als *mashr^{Ab}* benannte Heil- und Vorsorgemethode geht direkt in den Magen, lässt sich aus dem Körper nicht mehr entfernen und gilt daher als wesentlich stärkere „Medizin“. Dazu beschreibt der Aneslim eine Holztafel mit Tinte mit diversen Symbolen und Zeichen, wäscht sie mit etwas Wasser ab, haucht über die Tafel, damit etwas von *baraka*, jener göttlichen Segenskraft die den Marabouts inne wohnt, ins Wasser gelangt, und gibt dem Patienten den Tintensaft zu trinken.

Ist die Initiation Tafellelet gemeistert, beginnt für die Ishumar in Libyen die Phase der Eingliederung, die nicht einfach ist. Seit Beginn der Ishumar-Bewegung hat sich jedoch viel in ihrer Struktur geändert und in den letzten Jahren ist eine neue Entwicklung

feststellbar, die ich als eine Phase der Sesshaftwerdung und Familiengründung kennzeichne, und die in eine staatliche Anerkennung seitens Libyens mündete.

2.3 Personalausweis und Fingerprints

1996 wurde Moussa, als er das erste Mal nach Libyen kam, in der Nähe von Misrata von einem Abschiebungskommando aufgegriffen und auf die Wache gebracht. Auf die Frage des Beamten, wo er her sei, antwortete Moussa „Ich bin aus der Sahara.“

Der Beamte wiederholte seine Frage: „Wo kommst du her?“

Moussa antwortete wie schon beim ersten Mal: „Ich komme aus der großen Sahara.“

Der Beamte schon etwas gereizt: „Ja, aber woher? Libyen, Niger, Algerien, ...?“

Moussa zuckte mit den Schultern: „*Wallahi* [bei Allah], ich weiß nicht. Ich bin aus der Sahara ...“ Daraufhin wies ihm der Beamte mit dem Finger zur Tür und meinte, er soll schnell verschwinden.

Moussa lacht, als er mir seine Geschichte erzählt und fügt hinzu, dass die Abschiebungskampagnen wesentlich härter waren als heute, obwohl es auch damals Tuareg leichter hatten und ohne Papiere in Libyen bleiben konnten. „Außerdem“ fügt Moussa hinzu „wohin hätten sie mich denn abschieben sollen? Wir Tuareg, wir haben keinen Staat, keinen Präsidenten, keine Hauptstadt, keinen Flughafen. Wir sind frei!“

10 Jahre später, im Jahre 2006 erlangte Moussa einen Personalausweis, der ihn zum libyschen Staatsbürger erklärt.

Seit dem Frühling 2005 ist eine neue Entwicklung in Libyen feststellbar, die in eine staatliche Integration der Ishumar mündete. Al-Qaddafis positive Gesinnung gegenüber nigrischen und malischen Tuareg-MigrantInnen gipfelte in eine Staatsbürgerschaftsanerkennung, der hunderte Ishumar gefolgt sind und nach wie vor folgen. Damit ergibt sich ein Paradoxum, wie mir ein junger Ashamur schildert: „Früher, da hatten wir nichts. Keine Papiere, keinen Ausweis, nichts. Sobald wir an einen libyschen Militär-Checkpoint kamen, mussten wir zittern, ob sie uns durchließen, oder nicht. Auch wenn wir Tuareg nicht so einfach wie andere afrikanische Migranten abgeschoben wurden, so konnten wir nie vor einer Verhaftung sicher sein. Nun haben wir einen Personalausweis, den nicht einmal die Libyer selbst besitzen!“

Anders als in den Nachbarstaaten Algerien, Niger und Mali unterliegen Tuareg in Libyen keiner Diskriminierung. Sie sind weder politisch noch ökonomisch noch sozial marginalisiert, sondern in das System der Jamahiriya integriert. Diese Eingliederung umfasst neuerdings auch malische und nigrische Ishumar, die sich nach Ableisten des Militärdienstes die libysche Staatsbürgerschaft anerkennen lassen können. Im folgenden Zeitungsausschnitt vom April 2005 wird al-Qaddafis Einstellung zu den Tuareg deutlich. Er betrachtet sie als eine Nation mit historischer Dimension, deren Schwächung und Beherrschung durch Libyens Septemberrevolution vereitelt wurde. Libyen sei das Land der Tuareg, ihre Basis und ihre Unterstützung, wie der folgende Zeitungsausschnitt verdeutlicht:

„Der libysche Führer Muammar al-Qaddafi hat Sonntag Abend (24. April 2005) in Tripolis hervorgehoben, dass die Versuche, die auf die Schwächung und auf die Beherrschung der Tuareg abzielen, dank dem Widerstand Libyens gescheitert sind. Libyen empfing eine Delegation libyscher und malischer Tuareg Stämme, die letzten Mittwoch in der Stadt von Ubari (Südwesten von Libyen) stattfand. Al-Qaddafi fügte in einer kurzen Ansprache vor den Würdenträgern der libyschen und malischen Tuareg hinzu, dass, wenn die Revolution

vom 1. September 1969 nicht aufgekommen wäre, man die Tuareg in Niger und in Mali tatsächlich zermalmen hätte können. Al-Qaddafi behauptet, dass die Tuareg eine Nation darstellen, die die Sahara bewohnen, und tiefe Ursprünge in der Geschichte und eine langjährige Zivilisation besitzen. Der Führer Muḥammad al-Qaddafi kritisiert die Vorurteile, die Tuareg als 'unbeständige, primitive und unzivilisierte Nomaden' abstempeln und unterstreicht, dass diese Ideen von einer Einfachheit des Geistes herrühren. Für den libyschen Präsidenten haben die Tuareg 'sehr tiefe' Ursprünge und stellen 'die ersten Wellen der entfernten arabischen Migrationen dar', aus einem Zeitalter vor den Phöniziern stammend, und vor dem Islam. Außerdem rief er die Tuareg auf, auf ihre alten arabischen Ursprünge, ihre Zivilisationen stolz zu sein und ihren Wert zu erkennen. Er betrachtet die Tuareg als die 'Löwen und die Adler der Wüste'. 'Libyen ist das Land der Tuareg, ihre Basis und ihre Unterstützung', erläuterte al-Qaddafi und setzte fort, dass die alten arabisch libyschen Stämme nach Algerien, Mali und Niger gelenkt wurden und später auch Mauretanien und Burkina Faso erreichten, das 'eine Verlängerung' Libyens darstellt. Aus diesem Grund hat der libysche Führer unterstrichen, dass sein Land Tuareg 'unterstützen wird', und 'es keinem erlauben wird', sich an ihnen zu vergreifen, denn seines Erachtens, sind sie die 'Verteidiger der Sahara, Nordafrikas, des Islam und dieser strategischen Zone'" (Panapress 25. April 2005, Jeune Afrique L'Intelligent, 26. April 2005).

Die Integration der Ishumar in den libyschen Staat und ihre Anerkennung als libysche Staatsbürger erfolgt durch die Ausstellung von Papieren. Für die meisten Ishumar ist dies das erste Mal, dass ihre Identität niedergeschrieben wird. Der Großteil von ihnen besitzt keinerlei Papiere: weder Geburtsurkunde, noch Staatsbürgerschaftsnachweis, geschweige denn einen Reisepass. Viele betrachteten diesen Umstand auch mit Stolz und betonten ihre Freiheit, die ihnen dadurch ermöglicht wäre. Aber der Umstand der Freiheit bezieht sich nur auf ihren transregionalen Lebensraum, wie es Siliman, ein 35jähriger „Grenzgänger“, der seit vielen Jahren zwischen Niger, Algerien und Libyen Handel betreibt, schildert: „Wir Ishumar, wir besitzen die Freiheit zu gehen, wohin wir wollen. Wir kennen keine Grenzen. Aber andererseits besitzen wir keine Papiere. Keinen Reisepass, keine Geburtsurkunde, keinen Identitätsausweis, nichts. Wir sind Gefangene der Sahara. Wir können von hier niemals weg.“

Libyen ermöglicht den Ishumar gegen einige Passfotos und ein kleines Entgelt (15 Dinar) die Möglichkeit des Erwerbes eines Ausweises zum „Eintreten und Bewegen“ (*bitāqa dukhūl wa-tanaqqal*). Dieser Ausweis ist ausschließlich Tuareg vorbehalten, wie auf der Rückseite angeführt ist und berechtigt den Besitzer zum Eintritt in die Volksjamahiriya. Im Land darf sich die Person dann vollkommen frei bewegen und arbeiten. Auf dem Ausweis sind der Name der Person, Geburtsdatum und Geburtsort, Ausstellungsort und Datum, sowie die Stammeszugehörigkeit angeführt. Letztere dient in erster Linie dazu, um einigermaßen Ordnung in die ausgestellten Papiere zu bringen, und eine regional-geografische Auflistung der Herkunft der Ausweisanwerber zu erhalten. Nachdem jedoch ein Großteil der Ishumar falsche Angaben macht – Inadan (Handwerker) geben sich zum Beispiel als Ihaggaren (einflussreiche Stammesgruppierung) aus – ist der Ordnungscharakter fragwürdig.

Die zweite mögliche Form der Identität, ein Personalausweis (*shakhsīya libīya*), ist etwas schwieriger zu bekommen und kann einige Monate in Anspruch nehmen. Diese Form der Identifizierung ist eigentlich nur für Libyer bestimmt, kann aber in speziellen Fällen auch von Ishumar in Anspruch genommen werden, und zwar dann, wenn die jeweilige Person nachweisen kann, dass sie libysche patrilineare Vorfahren besitzt. Moussa erhielt 2006 diesen Personalausweis, weil er einen alten Libyer gegen eine gewisse Geldsumme überzeugen konnte, sich am Amt als seinen Großvater auszugeben. Auf dem Personalausweis sind sein Name, der Name seines Vaters, seiner Mutter und der seines Großvaters angegeben, sein Geburtsland (in seinem Fall Niger), sowie Datum und

Ort der Ausstellung. Zudem ist die Blutgruppe angeführt und die jeweilige Person ist verpflichtet ihre Fingerprints abzugeben.

Mit Beginn der Ausweiserstellung für Ishumar wurden gleichzeitig die Abschiebungs- und Aufgreifmaßnahmen Libyens verschärft, was mit ein Grund war, warum sich in der Anfangsphase dermaßen viele Ishumar Papiere ausstellen ließen. Doch die Fangmaßnahmen hatten es nicht auf Tuareg abgesehen. Auch wenn oftmals ausweislose Ishumar von mit Schlagstöcken bewaffneten Militärs aufgegriffen wurden, so ließ man sie kurze Zeit später wieder frei, denn die Militärs werden stets von einem Tamasheq-sprechenden Polizisten begleitet, der die potentiellen Tuareg testet, ob sie der Sprache wirklich mächtig sind. Hier bestätigt sich meine in der Dissertation aufgebrachte These, dass die Zugehörigkeit zu Tuareg über die Sprache definiert wird.

Um Zugehörigkeit dreht sich auch der nächste Abschnitt, und zwar um die Zugehörigkeit zu Ishumar. Durch die soziopolitischen Entwicklungen der letzten Jahre in Libyen sind Ishumar in eine neue Phase eingetreten.

2.4 Von verarmten Nomaden und arbeitslosen Rebellen zu sesshaften Familien: Die neue Phase der Ishumar

Der Begriff Ishumar ist, wie schon erwähnt, eine berberisierte Form des französischen Wortes für Arbeitslose, *chômeurs*, und hat mehrere Phasen der Bedeutung und Definition durchlaufen. Der Begriff kam Mitte der 1960er Jahre auf und bezeichnete damals all jene Imajeghen, die aufgrund von politischen Krisen, Phasen von Dürrekatastrophen im Sahel und allgemeiner Perspektivlosigkeit ihr Nomadenleben aufgaben, um in die umliegenden Staaten zu migrieren um dort auf Arbeitssuche zu gehen (BOURGEOT 1995:437; HAWAD 1991:126). Diese Zeit kann als erste Phase in der Entstehung der Ishumar bezeichnet werden.

In den 1980er Jahren treten Ishumar in eine neue Phase ein, die von HAWAD (1991:123-140) als „l'étape de la kalachnikov“ bezeichnet wird und eng mit Libyens damaliger Außenpolitik in Beziehung stand. 1980 hieß al-Qaddafi Tuareg offiziell in Libyen willkommen. Viele junge Ishumar ließen sich von seinen Ideen und Versprechungen mitreißen, zogen nach Libyen und gliederten sich in die libysche Armee ein, in der sie jedoch nicht für eine versprochene vereinigte saharische Region kämpften, sondern gegen Libyens politische Widersacher. Zehntausende Ishumar fanden sich mit der Kalachnikov in der Hand an allen Fronten Libyens wider: im West-Sahara-Konflikt, im Libanon auf Seiten Palästinas, im Niger oder in Mali (BADUEL, ohne Angabe). Auch für den Tschad-Krieg wurden sie für Libyens Interesse instrumentalisiert und verteidigten den 1973 von Libyen annektierten, zum Tschad gehörenden Aouzou-Streifen bis in die 1990er Jahre.

Zum einen sind die 1980er Jahre für die Ishumar durch diverse kriegerische Beteiligungen an diversen Fronten gekennzeichnet, zum anderen sind sie auch durch das Ende der exklusiven Unterscheidung zwischen Frauen und Männern charakterisiert. Wurden früher lediglich junge Männer als Ishumar bezeichnet, so subsumieren sich nun unter den Begriff „tous les Touaregs, sans distinctions de sexe ou d'âge“ - alle Tuareg, ohne Unterscheidung von Alter oder Geschlecht (HAWAD 1991:132).

Mit Beginn des Bürgerkrieges im Niger und in Mali in den frühen 1990er Jahren wurden mit Ishumar vor allem die Widerstandskämpfer bezeichnet, die den bewaffneten Guerillakampf gegen die örtlichen Zentralregierungen aufnahmen. Diese Zeit der so genannten „Tuareg-Rebellion“ kann als dritte Phase der Ishumar bezeichnet werden deren Auslöser unter anderem mit den Trockenperioden zusammenhing. Da die nigrische Regierung keinerlei Maßnahmen zur Unterstützung der hungernden Imajeghen

unternahm, sondern sich vielmehr der Korruption schuldig machte, verschlechterten sich die sowieso schon gespannten Beziehungen zwischen ihnen und der Zentralregierung. In einem nigrischen Flüchtlingscamp (Tchin-Tabaraden) kam es 1990 zum Zusammenstoß zwischen Militärs und einigen jungen Tuareg. Sie beklagten die Unterschlagung von Hilfsgütern und die unzumutbare Situation im Lager, griffen ein Amtsgebäude an und wurden mit eskalierender Gewalt seitens der Militärs geschlagen (DAYAK 1996; FRIEDL 2005:155; GREGOIRE 1999. Vgl. BRUMEN 2001). Gewaltsame Zusammenstöße zwischen Militärs und Tuareg nahmen zu und griffen auf Mali über. Die Militärs beschränkten sich nicht auf den Kampf mit den Rebellen, sondern involvierten auch die Zivilbevölkerung, sodass viele Nomaden zu den Waffen griffen und sich in mehreren teils rivalisierenden Gruppen zu formieren begannen. Unter den verschiedenen Fraktionen ist jene von Mano Dayak (DAYAK 1996, 1997) hervorzuheben, die letztendlich auf einer diplomatischen Ebene versuchte, die Forderungen von Dezentralisierung und regionaler Autonomie durch zu setzen. Der Großteil der Imajeghen verfolgte jedoch eine guerillaartige Taktik von Überfällen auf LKW-Transporte, Märkte, Sicherheitsposten und Einrichtungen der Entwicklungsorganisationen sowie Raub von Waffen und Allradfahrzeugen (FRIEDL 2005:156). Mit dieser Entwicklung bekam der Begriff Ishumar eine neue Dimension und bezog sich primär auf die Protagonisten der „Tuareg-Rebellion“, die 1997 offiziell beendet wurde.

In den letzten Jahren treten Ishumar in eine neue Phase der Sesshaftwerdung und Familiengründung ein. Damit entstehen gleichzeitig zwei unterschiedliche Definitionen von Ishumar:

Viele Ishumar haben sich in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren in Libyen niedergelassen und langsam begonnen ihre Familien nachzuholen bzw. hier Familien zu gründen. Zu Beginn haben sie sich alle in den verlassenenen und verfallenen Ruinen der Ghater Altstadt notdürftig eine Unterkunft eingerichtet. In den letzten Jahren haben sich mehr und mehr Ishumar ein Stück Land gekauft und begonnen mit ihren Ersparnissen Häuser zu bauen und sich in Libyen sesshaft nieder zu lassen. Von der Lokalbevölkerung werden sie immer noch als Ishumar bezeichnet. Sie selbst hingegen differenzieren zwischen jenen, die Familie gründeten und sich sesshaft nieder ließen und jenen, die nach wie vor als Borderliner unterwegs sind. Zweitere werden oftmals als arbeitsfaule Schmarotzer bezeichnet. Zeinaba, eine nigrische Targia, die seit 7 Jahren mit ihrer Familie in der Ghater Altstadt in Libyen lebt, und ihre Mutter Adoukul, die für drei Monate zu Besuch aus Arlit kam, bringen dies zum Ausdruck: „*Wallahi* [bei Allah], Ishumar taugen nichts! Sie sind alle Schakale! Sie kommen ins Haus, machen bloß Unordnung, hinterlassen alles im Chaos, verstreuen ihre Kleidung, nehmen sich mit, was herum liegt, schlüpfen in fremde Sandalen und kommen nur dann, wenn sie wissen, es gibt etwas zu essen.“

Einige Tage später diskutieren wir wieder über Ishumar, da unser Nachbar, ein junger Ashamur, Hochzeitswünsche mit einem jungen Mädchen geäußert hatte. Die Familie des Mädchens war anfänglich einverstanden, bis einige Ishumar auf die Bildfläche traten und mit aller Gewalt versuchten durch Unruhe stiftendes Gerede nicht nur die beiden potentiellen Heiratskandidaten auseinander zu bringen, sondern auch ihre Familie gegen den zukünftigen Ehemann zu stimmen. Zeinaba schüttelte den Kopf und meinte resignierend: „Das Gerede der Ishumar taugt nichts [*awal n ishumar wuranfa walla*]. Es ist nicht gut. Hier bei uns in der Altstadt gibt es jeden Tag Gerede. Ich habe es satt. Viel besser ist es in *bint libiye*.“

Bint libiye kennzeichnet jenen etwas abgelegenen Stadtteil der Stadt Ghat, der – wie oben beschrieben – von vielen Ishumar als neue Wohnstatt dient. Als ich daraufhin einwendete, dass dort doch auch Ishumar leben würden, meinte Zeinaba: „Nein, in *bint*

libiye gibt es keine Ishumar. Die gibt es nur hier in der Altstadt. Die kommen und gehen, wie es ihnen passt, kommen selbst nach Mitternacht noch ins Haus, oft weißt du nicht einmal, wer in deinem Haus übernachtet hat. Nein, nein, das gibt es in *bint libiye* nicht. Dort wohnen Familien!“

Der Aspekt der Familie kehrte in vielen Gesprächen wieder. Eines Tages meinte ich im Spaß zu meinem Freund Moussa: „Ashamur, setz dich her!“ Woraufhin er „ich bin kein Ashamur mehr!“ erwiderte. Auf meinen erstaunten Gesichtsausdruck hin, erklärte er mir, er habe eine Frau und eine Familie gefunden, daher ist ein kein Ashamur mehr, der keinen Platz auf dieser Welt hat, nicht weiß, wohin er gehen soll und keinen festen Ort zum Wohnen hat.

Offensichtlich wirkt sich primär der Familienstand auf die Zuschreibung Ishumar aus, und nicht – wie ich anfangs annahm – der Besitz von Papieren. Papiere besitzen mittlerweile fast alle, ungeachtet ihrer sozialen Situation. Der familiäre Status in Kombination mit dem Wohnsitz und einer relativ geregelten Arbeit (ohne die Haus und Familie nicht möglich wäre) wurden zum ausschlaggebenden Kriterium in der Unterscheidung zwischen „Borderliner-Ishumar“ und „Familien-Ishumar“.

3 Schönheit als „social marker“

Vorstellungen von Schönheit und Ästhetik sind ein integraler Teil des sozialen Lebens. Sie reflektieren Geschlechterbeziehungen, verdeutlichen Machtpositionen, geben Aufschluss über soziale Normen und Werte und können zu einem zentralen Instrument sozialer und kultureller Abgrenzung werden. Damit unterliegt Schönheit einer sozialen und kulturellen Positionierung, korreliert mit der Frage von Macht und Vorteil und kann Zugehörigkeit zu einer ganz bestimmten Gruppe ausdrücken. Ist Schönheit demnach ein sozialer Grenzzieher, ein „social marker“ einer Gesellschaft?

3.1 Die Rolle von Blut

Eines Tages sitze ich mit zwei Ishumar abends zusammen und wir betrachten Fotos von Mädchen, die ich im Rahmen eines privaten Festes fotografiert habe:

Moussa: „Ich versteh das nicht, alle sind verrückt nach Pappa, alle wollen sie, aber keiner behauptet von ihr, dass sie eine *tamashgult* [herausragend schöne Person] ist. Aber irgendwas hat sie an sich ...“

Uthman: „*azni!* Es ist ihr Blut!“

Ines: „Ihr Blut? Was heißt das? Woran erkennt ihr das?“

Moussa: „Ja, stimmt, es ist ihr Blut. Das erkennt man einfach.“

Ines: „Worauf schaut ihr? Als wir in Al-Uwainat auf der Gitarrenkonzert waren, erinnert ihr euch, sahen wir auf der anderen Straßenseite ein Mädchen. Du Uthman, hast sofort gesagt, das ist eine Tenad [Handwerkerin]. Als ich dich gefragt habe, ob du sie kennst, meintest du nein. Woran hast du erkannt, dass es eine Tenad ist?“

Uthman: „Es war ihr Blut!“

Das Blut lässt die Herkunft einer Person erkennen und verbindet sie mit ihren Vorfahren und Ahnen. Das Blut bestimmt demnach das Aussehen und ist der Indikator für die soziale Schicht. Das Blut ist essentiell für die Definition von Zugehörigkeit und von Identität. In den weiteren Feldforschungsperioden wird zu untersuchen sein, inwieweit sich die Konzeption von Blut bei den Tuareg mit jenen Vorstellungen von

Ursprung / Abstammung (*asl*) und Verwandtschaft / Nähe (*qarāba*) bei Arabern deckt. Lila ABU-LUGHOD (1999) untersuchte die Rolle des Blutes bei den im libysch-ägyptischen Grenzgebiet lebenden Awlad ʿAli, einer beduinischen arabischen Stammesgruppierung. Bei diesen arabischen Nomaden ist das Blut elementarer Bestandteil ihrer Identität und grenzt sie damit von anderen umliegenden Gruppen ab. „Blood is the authenticator of origin or pedigree and as such is critical to Beduin identity and their differentiation from Egyptians, who are said to lack roots or nobility of origin“ (ABU-LUGHOD 1999:45). Der Aspekt der Nobilität spielt bei Tuareg ebenfalls eine wesentliche Rolle und unterscheidet freie noble Stämme (Tuareg / Imajeghen) von jenen der Handwerker (Inadan) und ehemaligen Sklaven (Iklan). ABU-LUGHOD stellt für die Awlad ʿAli weiters fest, dass der Wert einer Person unmittelbar mit ihrer Herkunft zusammenhängt, und dass noble Herkunft besonders hohe moralische Qualitäten erzeugt. Sie benennt die Konstellation der Qualitäten als „the honor code“ (Ebd.:45), die von den jeweiligen Mitgliedern eingehalten werden müssen. Auch dieser Punkt deckt sich mit den Vorstellungen der Tuareg.

3.2 Schönheit, Wert und Moral

Bis heute unterscheiden Tuareg zwischen mehreren, sozial unterschiedlich bewerteten Gruppen (Imajeghen = noble Tuareg, Inadan = Handwerker, Iklan = ehemalige Sklaven). Jede soziale Schicht besitzt eigene Wert- und Moralvorstellungen, die für die einzelnen Gruppenmitglieder verpflichtend einzuhalten sind. Diese Vorstellungen orientieren sich an den Idealen der noblen Tuareg. Iklan und Inadan brauchen den Ehrenkodex nicht zu erfüllen, da er von ihnen nicht erwartet wird, bzw. man es ihnen gar nicht zutraut, ehrenvoll zu handeln. Die Konzeption von Ehre bei den Tuareg ist sehr vielfältig und hat je nach Handlungsraum unterschiedliche Dimensionen. Im täglichen Leben spielen vor allem Konzeptionen von *ashak* (Ehre, Stolz, Würde) und *tekerakit* (Anstand, Respekt, Zurückhaltung) eine wesentliche Rolle. Auf beide Begriffe und ihre Bedeutung bin ich in meiner Dissertation ausführlich eingegangen (KOHL 2005b:60-66). „Tekerakit repräsentiert Verhaltensweisen, die einem selbst Respekt und Ehre verleihen und gleichzeitig selbiges seinem Gegenüber zum Ausdruck bringen. Tekerakit ist geschlechtsunabhängig. Die Anforderungen betreffen Männer, Frauen und Kinder gleichermaßen. Fehlendes tekerakit zieht automatisch ein Fehlen an Ehre (*ashak*) nach sich“ (EBD.:64f.).

Zu den bereits bekannten Konzeptionen von *tekerakit* und *ashak* habe sich ein weiteres Konzept in Erfahrung gebracht, jenes von *almosdagh*. *Almosdagh* kann als Würde oder Wert definiert werden und kommt in Sprichwörtern zum Ausdruck:

almosdagh n tamtot
yela daw afarnet

Der Wert einer Frau
liegt unter ihrer Kopfbedeckung

Dieses Sprichwort korreliert mit dem „Dresscode“ der Tuareg, nachdem der Kopf einer Frau (ab der Pubertät) von einem Tuch bedeckt sein soll. Der Kopf repräsentiert die gesamte Person. Ganz egal, was sie anhat, wie schlecht und schmutzig sie auch gekleidet sein mag, solange sie eine Kopfbedeckung trägt, ist ihre Ehre und Würde gegeben. Das, was für die Frau die Kopfbedeckung darstellt (die übrigens nicht mit dem religiös motivierten *hijab* verglichen werden darf), ist für den Mann die Hose. Ein Mann ohne entsprechende Beinbekleidung verliert seinen Stolz, seine Würde und seine

Anerkennung. Auch das drückt sich in diversen Sprichwörtern aus, wie das folgende - eher lustige - Sprichwort verdeutlicht:

eshai wur nana
elis wur ikarbey

Tee ohne Minze
ist wie ein Mann ohne Hose

Im Zuge der aktuellen Forschung hat sich ein weiterer Terminus heraus kristallisiert, der quasi als Überbegriff und als oberstes Prinzip der moralischen Wertvorstellungen verstanden werden kann: *teneze*. *Teneze* kann als Vorstellung von Disziplin bezeichnet werden, der alle anderen Konzeptionen von Ehre und Anstand untergeordnet sind. *Teneze* bezieht sich ebenfalls auf Männer, Frauen und Kinder gleichermaßen und inkludiert eine Reihe von Verhaltensweisen, wie in etwa Ehre, Respekt, Anstand, Freundlichkeit, Höflichkeit, Zurückhaltung. Das folgende Sprichwort drückt die Bedeutung dieses Terminus aus:

tamtot wur teneze
gamo eshink wur tisemt

Sogar Essen ohne Salz ist besser als
eine Frau ohne *teneze* (Disziplin, Wert, Würde)

Nun stellt man sich die Frage, was haben all diese moralischen Werte mit Schönheit zu tun? *Teneze*, *tekerakit*, *ashak* und *almosdagh* verdeutlichen nun nicht nur den guten Charakter und die inneren Werte einer Person (*taghara*) sondern beziehen sich auch auf das optische Auftreten und spiegeln sich in angemessener Kleidung wider. Damit inkorporieren all diese normativen Werte gleichzeitig auch Vorstellungen von Schönheit. Ein ehrenwerter Mann oder eine würdevolle Frau verdeutlichen ihren Wert durch ihre Kleidung und ihr Äußeres. Die den Tuareg innewohnenden Idealvorstellungen von Schönheit fließen dabei ein.

3.3 „Soziale Pigmentierung“ und reale Hautfarbe

Schönheitsvorstellungen der Tuareg betreffen auch die Hautfarbe. Diese ist durch Hellhäutigkeit gekennzeichnet und verdeutlicht damit die freie und noble Herkunft. Dunkle (schwarze) Haut in Verbindung mit stark gekraustem Haar assoziiert eine Abstammung von ehemaligen Sklaven. Dunkle Hautpigmentierung wird allgemein mit „schwarz ist nicht schön“ bzw. „nicht gut“ kommentiert.

Schwarz (*ikawellen*) und weiß (*imellen*) stellen die beiden Außenpole von komplexen abgestuften Kategorien dar. Ausschlaggebend dafür ist nicht die reale Pigmentierung, denn schwarze Haut kann durchaus als weiß wahrgenommen werden. Wesentlich ist die „soziale“ Pigmentierung mit ihren kognitiven Vorstellungen und Assoziationen, die sich auf die Herkunft und Abstammung beziehen und den sozialen Status einer Person manifestieren. Es gibt in der lokalen Wahrnehmung von Schwarz Unterschiede, die sich auf die Abstammung der jeweiligen Person beziehen. Tuareg bezeichnen sich selbst - egal wie dunkel ihre Pigmentierung wirklich ist - durchwegs als weiß. Von ihrer Umgebung werden sie ebenfalls als weiß wahrgenommen. Dies verweist auf ihre freie Abstammung und lehnt explizit eine mögliche Verbindung zu ehemaligen Sklaven ab. Auch bei den westnigrischen arabischen Moor, die stets in enger Verbindung zu Tuareg gelebt haben und leben, werden schwarz und weiß als Begriffe gebraucht, um

Freie von Sklaven zu unterscheiden. Die Farben beschreiben jedoch nicht immer die physische Realität der jeweiligen Person (POPENOE 2004:117f.)

Schwarz und weiß stellen aber nur die Außenpfeiler der farblichen Zuordnung dar. Die Farbe der Haut wird als das äußerliche Merkmal für Abstammung, Herkunft und Status verstanden. Obwohl die Hautfarbe als Gradmesser für soziales Ansehen genannt wird, steckt dahinter ein ganzes Set an körperlichen Merkmalen anhand derer die Tuareg zwischen freier und ehemals versklavter Herkunft unterscheiden. Die Pigmentierung der Haut alleine sagt noch nichts über Herkunft und Abstammung aus. Erst im Zusammenwirken mit weiteren physischen Merkmalen - wie der Haarstruktur, der Gesichts- und vor allem der Nasenform - ergibt sich ein Definitionsmerkmal. Trotzdem dominiert im lokalen Umgang die Farbe der Haut als jene Grundlage, die Eigenschaften und moralische Werte definiert, Herkunft und Abstammung assoziiert und damit (Be)Wertungen schafft, anhand derer der soziale Status einer Person manifestiert wird (vgl. KOHL 2005a: 137-167).

„Die Hautfarbe spielt eventuell deshalb schon eine große Rolle, weil es sich um ein Merkmal handelt, das schon auf größere Entfernung wahrnehmbar ist. (...) Allerdings sind Unterschiede in der Hautfarbe (...) häufig nur für ein „geschultes“ Auge wahrnehmbar. Dann kann die Überzeugung, jemand sein dunkelhäutig bzw. hellhäutig, entscheidender sein als die tatsächliche Hautpigmentierung (BEER 2002:359).

Die unterschiedliche Wertung von schwarz und weiß kommt ebenfalls in vielen Sprichwörtern zum Ausdruck:

al-chayr wan mellen
ach temusen
al-chayr wan settafen
iblalén wan welen

Das Gute ist weiß
wie Milch das Leben schafft
Das Gute ist schwarz
wie Steine im Sommer

Einen weiter zu untersuchenden Aspekt stellt die Verbindung zwischen den beiden Wörtern „weiß“ und „gut“ dar. Zum einen besitzen die Begriffe weiß „*imellen*“ und der Terminus gut „*imolen*“ dieselbe Wurzel: m-l-n. Zum anderen geht aus vielen Gesprächen her vor, dass die beiden Wörter wechselseitig verwendet werden können. Das heißt, „weiß“ kann für „gut“, und umgekehrt, „gut“ kann durch „weiß“ ausgedrückt werden. Am deutlichsten wird die bei der Begrüßung: Auf die Frage „wie gehst es dir?“, wird mit „*imellet*“ - „weiß“ geantwortet.

Dass die Farbe weiß einen guten, positiven und glücksbringenden Charakter hat, wird oftmals bestätigt. Elena ALBERINI macht in ihrer Untersuchung über libyschen Araber-, Berber- und Tuaregschmuck dieselbe Erfahrung: „In North African Countries, white substances such as silver, flour, eggs, milk and sugar are still today, commonly used in wedding rituals as well as other ceremonies. They are said to ‘cool down’ evil, by neutralising it and making the future ‘white’, meaning happy“ (ALBERINI 1998:7).

4 Ästhetik und Musik

4.1 Von Rebellion und Kalachnikov zu kritischer Musik mit E-Gitarre

„Ein besonderer Ausdruck der Ishumar hängt mit der Musik zusammen. Sie wurde als eine neue Form der Präsentation der eigenen Identität entwickelt, um der Frustration

Stimme zu geben, der Angst Ausdruck zu verleihen und um Botschaften zu vermitteln. Die Ishumar tauschten ihre Kalachnikovs gegen Akustik- und E-Gitarren, Synthesizer und Turntables. Sie kreierten ihren eigenen Musikstil, der nichts mehr gemein hat mit der monotonen Melodie der klassischen einsaitigen Violine (*imzad*). Die wortgewaltigen metaphorischen Texte drücken Protest gegen die herrschenden Zustände aus, üben Kritik am System, erzählen von alten Zeiten, rufen zur Bewahrung des Erbes auf, besingen die Unendlichkeit der Sahara, ihre Einsamkeit, Verlassenheit und Traurigkeit, die Notwendigkeit von Freundschaften und sozialem Zusammenhalt und thematisieren die Sehnsucht nach Geborgenheit und Liebe“ (KOHL 2005b:150).

Einerseits gelten Ishumar als jene, die die Traditionen aufbrechen und aus ihrem System ausbrechen. Andererseits aber sind sie auch jene, die an der Erinnerung festhalten. Denn „comme des apprentis ethnologues, ils registrent les traditions et les enseignements de leur société: proverbes, contes, récits, poésies et toutes formes de production culturelle“ – wie forschende Ethnologen sammeln und registrieren sie die Traditionen und Lehren ihrer Gesellschaft: Sprichwörter, Erzählungen, Berichte, Gedichte und alle anderen Formen kultureller Produktion (HAWAD 1991:130).

„Mit der Adaption dieser Gewohnheit erstellten Ishumar den Sockel des Widerstandes eines neuen Nomadentums, ein Nomadentum, das sich mehr und mehr von den ursprünglichen Räumen und Traditionen entfernt, die damit verbundenen Erinnerungen jedoch hochhält, achtet und verteidigt, und damit ein Stück Geschichte, ein Stück Erbe für die Zukunft bewahrt (KOHL 2005b:154).

4.2 „Guitar“: Brücke zwischen Tradition und Moderne

Die traditionelle Musik der Tuareg konzentriert sich um zwei Musikformen: *imzad* und *tende*. Die *imzad* wird vielfach als Tuareg-Geige bezeichnet. Sie besteht aus einer Kalebassenhalbschale, die mit Ziegehaut bespannt ist. Die Saiten des dazugehörigen Bogens werden aus Rosshaar gefertigt (GÖTTLER 1989:295). Die Kunst *imzad* zu spielen liegt in der Hand der Frauen, die rein mit dem Spiel des Bogens verschiedene Geschichten erzählen. Die Arbeit am Brunnen, Liebeslieder oder Wanderungen mit der Karawane werden nicht durch verbale Texte, sondern durch unterschiedliche Schnelligkeit, Töne und Rhythmen ausgedrückt. Im städtischen und migrantischen Kontext verschwindet die Kunst *imzad* zu spielen mehr und mehr bzw. verlagert sich in den Bereich der Folklore. Viele junge Ishumar können die Stimme der *imzad* nicht mehr interpretieren, wie mir Ahmed schildert: „Ich weiß, dass die *imzad* von unserem Leben spricht, aber erkennen oder unterscheiden kann ich die verschiedenen Lieder nicht. Aber wenn meine Mutter *imzad* auf einer Kassette hört, dann kommen ihr die Tränen.“

Die zweite Form traditioneller Musik ist die *tende*. Mit *tende* wird an und für sich ein Holzstampfgefäß, ein Mörser, bezeichnet. Im musikalischen Kontext wird die *tende* mit Leder bespannt und zur klassischen Trommel der Tuareg umfunktioniert. Auch sie ist ein Instrument ausschließlich für Frauen, die sich im Kreis auf den Boden setzen, trommeln und singen. Eine spezielle Form dieser Musik wird durch die *tende n umenas*, die *tende* mit Kamelen, verkörpert. Dabei reiten schön gekleidete Männer auf ihren herausgeputzten dekorierten Reitkamelen in immer enger werdenden Kreisen um die singende und trommelnde Gruppe an Frauen herum. Die *tende* spielt auch heute noch bei allen Fest- und Feierlichkeiten eine wesentliche Rolle.

Im Kontext der Ishumar-Bewegung hat sich nun ein neuer Musikstil entwickelt, der als *guitar* bezeichnet wird und eine Kombination aus Gitarrenkonzert und Tanzparty darstellt. *Guitar* wird meist im Rahmen einer Hochzeit veranstaltet und zwar als Erweiterung zur *tende* um alle Festgäste zufrieden zustellen, wie Ahmed erklärt: „Am

ersten Tag der Hochzeit wird meist eine *tende* veranstaltet, um die älteren Personen zu beglücken. Am zweiten oder dritten Tag der Hochzeit gibt es in der Nacht eine *guitar*. Das interessiert die Alten meist nicht, wohl aber uns Junge.“

Wie läuft nun so eine *guitar* ab?

Für die meisten kleinen Hochzeitsevents ist es unmöglich einen der großen Gitarristen, wie Abdallah Oumbadougou, Hasso Akotey und Kheddo zu bekommen. Anstelle treten junge Musiker auf, die in autodidaktischer Methode durch Hören und Nachspielen der Lieder der Großen, einen lokalen Namen erlangen konnten. Unter den Ishumar gibt es viele junge Männer, die all ihre Hoffnung in die Musik gelegt haben, um aus ihrer Situation der Armut auszubrechen, wie Ahmed erklärt: „Das Campo [Anm.: Bezirk in Sebha, in dem ausschließlich Ishumar leben] ist voll von potentiellen Gitarristen. Die einen besser, die anderen schlechter. Bloß haben sie alle keine Chance, denn sie kopieren lediglich die Lieder von Abdallah, Hasso oder Kheddo, könne aber selbst keine Texte oder Lieder komponieren. Damit werden sie nie etwas erreichen, außer mal hier und mal dort auf Hochzeiten zu spielen und dabei vielleicht 20 Dinar verdienen.“

Guitar ist ein nächtliches Event, und beginnt meist gegen 22 oder 23 Uhr und endet in den frühen Morgenstunden. Meist wird es im Freien abgehalten, oder in einem extra dafür aufgebauten Zelt veranstaltet. Zwei bis drei Gitarristen, ein Trommler, Verstärker, große Boxen und einige Flutlichtscheinwerfer stellen die Bühnenausstattung dar. Vor der Band wird ein Teppich oder eine Bastmatte aufgelegt, die den Tanzboden darstellt. Rundherum sitzen und stehen die ZuschauerInnen. Auch ein Moderator ist meist zugegen, der die eintretenden Gäste namentlich nennt, TänzerInnen auffordert, Kommentare abliefern und für den geregelten Ablauf des Events verantwortlich ist. Dabei handelt es sich immer um einen Handwerker, einen Enad. Die soziale Schicht der Handwerker, die Inadan, hat nicht nur die Herstellung von Arbeitsgeräten und Schmuckstücken über, sondern sie agieren auch als Festorganisatoren.

Getanzt wird nach strikten Regeln: Maximal vier Personen, zwei Männer und zwei Frauen befinden sich auf der Tanzfläche, stehen sich gegenüber und tanzen miteinander in wiegenden Bewegungen. Will jemand anders die Tanzfläche betreten, so klopft er der abzulösenden TänzerIn auf die Schulter bzw. gibt ihr durch eine dezente Geste zu verstehen, dass sie das Feld räumen soll. Doch es wird noch komplexer. Fati, eine junge *guitar*-fanatische Tashamurt erklärt mir die Details der *guitar*: „Schau, angenommen du hast einen Freund und gehst mit ihm auf die *guitar*, dann kannst natürlich mit allen anderen Männern auch tanzen, aber nur wenn er das auch will. Will er das nicht, dann gibt er Geld an den Moderator, damit du nicht auf die Tanzfläche kommst.“

Geld spielt generell eine große Rolle bei der *guitar*. Besonders schöne oder gute TänzerInnen bekommen von den Zuschauern Geldscheine auf die Stirn gezählt, die, nachdem sie auf den Boden gefallen sind, vom Moderator eingesammelt werden und unter allen veranstaltenden Inadan verteilt werden. In Ausnahmefällen bekommt dieses Geld die Band, die jedoch meist separat von der veranstaltenden Person bzw. Familie (z. Bsp.: die Familien von Braut und Bräutigam) bezahlt wird. Auch Parfum wird in großen Mengen über die TänzerInnen und ZuschauerInnen versprüht. Der Aspekt des Geldes bei einer *guitar* wird mir von Moussa näher erklärt: „Die Sache mit dem Geld, ist eine Neue. Früher haben wir das nicht getan, aber seit einigen Jahren ist das hoch aktuell, um zu zeigen, dass man was erreicht hat. Teilweise geben Männer ihr ganzes in einem Monat verdientes Geld bei einer *guitar* aus, nur um die anderen zu beeindrucken und zu zeigen, dass sie Geld besitzen. Dabei ist das so sinnlos, denn die veranstaltenden Inadan, die das Geld bekommen, haben ihre eigenen Tricks: Oft machen sie sich im Vorfeld der *guitar* aus, dass eine Person 30 oder 40 Dinar einer TänzerIn spendet. Wenn die Zuschauer diese große Menge an Geld sehen, dann müssen sie selbst auch viel geben, um nicht als

Verlierer da zu stehen. Dabei stürzen sie sich ins Verderben und geben ihr gesamtes Ersparnes aus, während die Person, die nur fingiert Geld gab, dieses wieder zurückbekommt. Bei einer *guitar* geht es nur darum Eindruck zu schinden und zu zeigen, was man hat. Dabei ist das so sinnlos, denn wir sind alle arm und haben nichts. Aber für eine *guitar* kaufen sich die Männer einen neuen *bazin* [zweiteilige Kleidung der Männer aus speziellem Stoff] um bis zu 100 Dinar, Mädchen gehen zum Schneider oder kaufen sich einen neuen *tasurnuss* [Wickeltuch], nur um etwas Neues zu tragen.“

Und in der Tat, viele *guitar*-Events nehmen Stunden des Schminkens, Anziehens und Frisierens in Anspruch. Teils kommt dazu eine Handwerkerin, eine *Tenad*, ins Haus, um den Frauen die traditionellen Zöpfe zu flechten oder ihnen aus Kunsthaar hergestellte lange Zöpfe, die an den Schläfen befestigt werden (*alataf*), zu binden.

Wenngleich die junge Ishumar-Generation Jeans, Sonnenbrille und westliche Kleidung bevorzugt um damit Modernität auszudrücken, so kleiden sie sich im Kontext der *guitar* in traditionellem Gewand, das ohne *aleshu* nicht auskommen kann. Das *aleshu* ist ein indigoblau gefärbter Stoff, der aus vielen schmalen händisch zusammengenähten Baumwollstreifen besteht. Das *aleshu* wird von Männern und Frauen gleichermaßen getragen und ist das identitätsstiftende „Markenzeichen“ der Tuareg. Im Rahmen der *guitar* ist es beinahe verpflichtend sich in angemessene Tracht zu kleiden und den gesamten Goldschmuck, den man als Frau besitzt, zur Schau zu stellen und ihn mit Attributen der Moderne – Armbanduhr und Sonnenbrille – zu kombinieren.

Guitar kann als ein Brückenschlag zwischen Tradition und Moderne verstanden werden. Während die Musik durch kreative Aneignung von E-Gitarre, Synthesizer und Turntables Modernität und Innovation verkörpert, so spielen dennoch traditionelle Aspekte eine herausragende Rolle. Zum einen erzählen die Texte von alten Zeiten und rufen zur Bewahrung des Erbes auf. Zum anderen wird durch die Kleidung der Bezug zur Tradition hergestellt und aufrechterhalten.

4.3 Abdallah Oumbadougou, Hasso Akotey und Kheddo: Die Protagonisten der Ishumar-Musikszene

„1993 haben Ahmedu und ich beschlossen, den Liedern Abdallahs zu folgen und an der Rebellion teilzunehmen“ erzählt mir Moussa. Moussa und Ahmedu waren damals 13 Jahre alt, als sie durch die Musik und Texte von Abdallah Oumbadougou von der Rebellion der Tuareg gegen die nigrische Zentralregierung erfuhren. „Wir haben zu Beginn der Rebellion überhaupt nichts davon gewusst“ fährt Moussa weiter fort, „Wir haben nicht gewusst, dass Tuareg im Adrar-Bus-Gebirge ein militärisches Ausbildungscamp errichtet haben, von wo aus sie Attacken gegen die Regierung durchführten. Erst durch die Verbreitung von Abdallahs Kassetten haben wir davon erfahren. Mit uns sind viele seinen Aufrufen gefolgt und der Rebellion beigetreten.“

Abdallah Oumbadougou war zwar nicht der erste Gitarrist – diese neue Musikrichtung kam zu Beginn der 1980er Jahre auf – wohl aber war er der erste, der überregionale Bedeutung erlangte, sich durch seine kritischen Texte einen Namen machte, und vor allem durch seine Präsenz zur Zeit der Rebellion Bedeutung erlangte. Die Geschichte von Abdallah ist eine typische Geschichte eines Ashamurs (AG MAHA 2006:134ff.): in Folge der Dürre 1984 migrierte er zu Fuß und mit Kamelen nach Algerien, überquerte das Tafellelet, verbrachte einige Jahre in Libyen, das bereits in den 1980ern als „Paradies auf Erden“ und „Eldorado für Unterdrückte und Opfer“ (EBD.:121) galt. 1990 verließ er Libyen, trat aktiv mit der Kalachnikov in der Hand in die Rebellion ein und begann zur gleichen Zeit seine Lieder zu komponieren. Seine erste Nummer trug den

Titel Mamanat. Sie besingt die Qualen der Rebellion und den Verlust von Rebellen und diente zur Verbreitung von Nachrichten (EBD.:142):

Mes frères et moi dans cette montagne
 Il faisait chaud à ma venue
 Nous répondons à nos devoirs
 A tous les frères restés là-bas
 Dans l'injustice et l'oppression
 Une oppression qui brule le couer
 Ce qui rapelle à Mamanat
 Où deux martyrs nous ont quitté
 Ils rendirent l'ame dans le combat
 Nous avons fait soixante victimes
 C'est le salut à tous mes sœurs
 Joueuses d'Imzad et Houmeissa.

Meine Brüder und ich in diesen Bergen
 Es war heiß bei meiner Ankunft
 Wir antworten auf unsere Pflicht
 An alle Brüder da draußen
 In Ungerechtigkeit und Unterdrückung
 Eine Unterdrückung, die das Herz zum Schreien bringt
 Die nach Mamanat aufruft
 Wo uns zwei Märtyrer verlassen haben
 Sie ließen ihre Seele in der Schlacht
 Wir haben sechzig Opfer zu verzeichnen
 Es ist der Gruß an alle meine Schwestern
 Die Imzad spielen und Houmeissa [Kinderspiel mit Steinchen]

Auf Abdallah Oumbadougou folgten mehrere Künstler, die ebenfalls Musikgeschichte schrieben, wie zum Beispiel Hasso Akotey aus Niger und Kheddo aus Mali. Auch sie zählen zu den frühen Gitarristen, die mit sozialkritischen Texten nicht nur ihr Leben besingen, sondern immer wieder auf die Identität der Tuareg eingehen, wie eine Nummer von Hasso Akotey und Alhassane Fougounou verdeutlichen:

Wir Imuhagh
 wir Freien
 wir sprechen unsere Sprache
 die uns seit Generationen begleitet
 Wir Imuhagh
 wir Freien
 wir kennen unser Erbe
 Tifinagh ist unsere Schrift
 überliefert von unseren Großvätern
 eh wallah ...

Guitar ist zu einem Symbol für Ishumar geworden. Viele, die an der Rebellion beteiligt waren, tauschten ihre Kalachnikovs gegen Gitarren und kompensierten den bewaffneten Kampf mit Protestgesängen. Die neue Generation der postrevolutionisten Musik bezieht sich auf die aktuelle Situation der Ishumar in der Migration. Sie thematisieren den gefährlichen Transit-Weg und singen, dass früher in der Ténéré nur Kel Essuf, die Geister der Einöde gewohnt hätten, neuerdings aber die Sahara von jungen Ishumar bevölkert wird. Sie besingen auch die aktuellen Probleme im zwischenmenschlichen Bereich, unter anderem, dass die monetären Wünsche der Frauen die Möglichkeiten der Ishumar übersteigen.

Guitar-Aufzeichnung von aktuellen Künstlern, Textübersetzungen und Analysen werden im Mittelpunkt der zweiten Feldforschungsperiode stehen. Vor allem die neue Generation an Gitarristen besingt die aktuelle Situation der Ishumar und liefert damit ein weiteres Indiz ihrer soziopolitischen und soziokulturellen Ausdrucksform.

5 Schönheit als Indikator von sozialem Wandel

Alle Gesellschaften haben eigene Vorstellungen von „was ist schön“ und modifizieren den Körper in bestimmter Art und Weise. Diese Vorstellungen verändern sich durch soziale und wirtschaftliche Einflüsse. Schönheitsideale reflektieren somit soziale Ideale und drücken damit Verwandtschaft und Nähe aus, sie verdeutlichen Normen und Werte, geben Aufschluss über Körpervorstellungen, Sexualität und gender-Verhältnisse und sind in hohem Maße identitätsstiftend wie zum Beispiel bei den Fulbe in Niger und Benin (BOESEN 1999). „Das ästhetische Ideal der Fulbe offenbart sich (...) in jedem Einzelnen“ (BOESEN 1999:199): Doch die von ihnen gesuchte und gerühmte Schönheit ist nicht identisch mit natürlicher Grazie, sondern manifestiert sich in Selbstdarstellung und Schmückung des Körpers, die in der Jugend ihre Vollendung findet.

Körpervorstellungen, Sexualität und gender-Verhältnisse hat Rebecca POPENOE (2004) bei den nomadischen Moor in Niger untersucht. Bei dieser arabischen Stammesgruppierung spielt die Fettleibigkeit der Frauen eine herausragende Rolle. Fatness ist nicht nur Ausdruck von Fruchtbarkeit sondern verdeutlicht Ästhetik und soziale Werte. Bei den Moor werden damit Schönheit, Sexiness, womanliness und sozialer Status ausgedrückt. Jedoch wird über den Vorgang des Fatening kaum gesprochen, denn das ist sexy und stellt ein Tabu in der Gesellschaft dar. Fatening macht den Körper der Mädchen attraktiv für Männer (POPENOE 2004:6-8). Die Hochzeit spielt die wesentliche Rolle im Leben der Moor; je hübscher umso schneller werden die Mädchen verheiratet und das ist auch das Ziel. Die Hochzeit stellt den emotionalen Mittelpunkt im Leben der Moor dar, und ist zentral sowohl politisch als auch sozial im Sinne der Reproduktion und um die Patriline zu wachsen zu lassen (EBD.: 83). Doch Fatness ist mehr als bloßes Schönheitsideal, sondern steht in Verbindung zur stratifizierten Gesellschaft der Moor und bezieht sich auf das (ehemalige) Vorhandensein von Sklaven. POPENOE zitiert eine Frau, die das Fatening nicht mehr pflegt. Sie meint „wie können wir noch fett werden, wenn wir keine Sklaven mehr haben?“ (19) Durch das Aufgeben der Sklaverei hat sich die Sozialstruktur verändert und mit ihr Schönheits- und Wertvorstellungen.

POPENOE führt weiters aus, dass dicke Mädchen bzw. Frauen mit der Beifügung *fi fa'ida*, was soviel heißt wie, „sie hat Nutzen“ versehen werden (EBD.: 131). Dieser Punkt ist interessant, denn in meinen Untersuchungen treffe ich ebenfalls immer wieder auf diese Phrase bzw. auf ihre Umkehrung *mafisch fa'ida*, also „keinen Nutzen haben“. Damit werden nicht schöne, nicht hübsche Mädchen und Frauen bezeichnet. Schönheit und Attraktivität scheinen einen hohen Nutzen zu haben, und verkörpern damit ein Attribut von hohem Wert.

Damit kommen wir automatisch auf Aspekte von Körperlichkeit zu sprechen. Während wir im Westen kaum Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Körpern machen und alles primär als sozial determiniert sehen, ist für die Moor zum Beispiel eine biologische Unterscheidung vorgegeben (EBD.:137). Und auch bei den Tuareg stoße ich immer wieder auf die Überzeugung, dass, Körper von Männern und Frauen grundsätzlich verschieden sind: Männer hätten zum Beispiel eine harte Haut, Frauen eine weiche zarte. Deshalb bekommen Männer und Frauen unterschiedliche Rollen und Aufgaben in der Gesellschaft zugewiesen.

In Bezug auf Schönheit als Indikator von sozialem Wandel haben sich in der ersten empirischen Feldforschungsphase einige Themenschwerpunkte heraus kristallisiert: Kleidung und Kopfbedeckung, Aspekte von Körperlichkeit und die Attraktivität des Geldes, der monetäre Wert und die erstrebenswerte Schönheit.

5.1 Abkehr von der Tradition: Die Modifikation des Chèch

Ein korrekt gewickelter *tagelmust* bzw. *eshesh*, der Gesichtsschleier des Mannes (Chèch) ist nicht nur Zeichen des Erwachsenseins, Symbol der Zugehörigkeit zu einer kulturellen Einheit und Repräsentation nach außen, sondern vielmehr Ausdruck von sozialen Normen. Der Chèch kann als "Konzeption von sozialer Distanz und Grad von Respekt" (KEENAN 1977:131) verstanden werden: „between two actors, the one to whom respect is owed will usually wear his veil lower, so that (...) the lower the veil the greater the role status“. Betrachtet man die verschiedenen Handbewegungen und Gesten, die gemacht werden, um den *tagelmust* gleichzuziehen oder hochzuziehen, so erkennt man, dass es sich dabei um „une marque élémentaire de politesse vis-a-vis des personnes à qui l'on doit le respect“ (CLAUDOT-HAWAD 1993:36), also um eine elementare Geste handelt, die Höflichkeit seinem respektvollen Gegenüber ausdrückt.

Wie schon erwähnt, stellt der indigoblaue Chèch (*aleshu*) die ursprüngliche Kopfbedeckung dar. Seit ungefähr einem Jahrhundert sind auch feine Musselinstoffe in weiß oder schwarz in Verwendung, da durch die zunehmende Verarmung der Nomaden das kostbare *aleshu* nicht mehr erwerbbar war. Der Chèch ist zwischen 2,50 Meter und 15 Meter lang, je nachdem ob es sich um einen jungen Mann oder eine respektvolle ältere Persönlichkeit handelt. (CLAUDOT-HAWAD 1993:33)

Die Chèchbindeversionen sind je nach Region, Alter, Stammeszugehörigkeit und sozialer Schichtunterteilung unterschiedlich. CLAUDOT-HAWAD (1993:29-43) beschreibt in ihrem Artikel einige Bindeversionen und weist auf die „noble“ sehr aufwendige Technik hin, die *anagad* genannt wird und die Ehre des jeweiligen Trägers unterstützt. Früher wurde sie im Kontext der Kriegszüge und spezieller Feste getragen, und von den Handwerkern, den Inadan gebunden. Diese Bindeversion bedeckt so gut wie das gesamte Gesicht und lässt lediglich die Augen frei und besteht aus drei charakteristischen Teilen: *amawal* ist ein vorgezogener Stoffstreifen, der die Stirn bedeckt; *temedert* wird jener Teil genannt, der über den Mund gezogen wird und *tabezt* bezeichnet einen Stoffzipfel, der am Hinterkopf hervorragt (siehe Figur 2 in CLAUDOT-HAWAD 1993:35).

In einem weiteren Abschnitt beschreibt CLAUDOT-HAWAD (1993:36-43; vgl. ihre Abbildungen) die verschiedenen Gesten die gemacht werden, um den Chèch hoch- oder gleichzuziehen. Auch sie verdeutlichen den Ehrenkodex der Tuareg. *isemedet* zum Beispiel, benennt das Hochziehen des Chèchs über die Nase und signalisiert Reserviertheit und Distanz. Zudem ist es eine elementare Geste um seinem Gegenüber Respekt und Höflichkeit auszudrücken. Wichtig ist, dass der Chèch Stirn, Ohren und den Mund verdeckt. Früher zogen Männer ihren *tagelmust* vor den Mund, sodass nur noch die Augen frei blieben und legten ihn selbst beim Essen und Trinken nicht ab. Dieses Verhalten wird heute nur noch von wenigen alten Männern praktiziert. Vor allem junge Ishumar negieren die traditionelle Chèchtrageversion. In rot, gelb, rosa, pink oder orange, kombiniert mit Sonnenbrille, Jeans und Lederjacke, lässig um die Schulter geschwungen oder frech mit Frisuren kombiniert, ist der Chèch zu einem modischen Accessoire der neuen Ishumar-Generation geworden.

Wie Jeremy KEENAN (2004:114ff.) ausführt, ist es offensichtlich, dass viele der traditionellen symbolischen Werte ihre Bedeutung verloren haben oder transformiert wurden: „The majority of Tuareg, especially the younger generations, no longer believe

that it is shameful to expose the mouth (...). Furthermore (...) the role of the veil as a symbolic referent in the communication process has diminished. (...) It [the veil] will be worn, (...) but in the case of younger generations often more as a matter of social etiquette and respect, than in terms of its many traditional values and meanings." Hinter dem modifizierten Chèch steckt aber auch ein politisches Statement. Zur Zeit der Rebellion wurde von Mano Dayak ein dunkelroter Chèch getragen, der sich zum Symbol für den Widerstand gegen die Nationalregierungen etablierte und in der Folge nicht nur von den aktiv kämpfenden Ishumar verwendet wurde, sondern auch von anderen Tuareg, die ihre politische Überzeugung zum Ausdruck bringen wollten.

Der Chèch dient den Ishumar aber auch als identitätsstiftendes äußerliches Merkmal, wie es Moussa ausdrückt: „Wir [Anm.: Ishumar] haben auch im Norden Libyens kein Problem. Die Libyer mögen uns. Sie sagen, wir sind arm, wir haben kein Land und wir haben keinen Präsidenten. Aber wir sind frei und der eshesh ist unser Zeichen. *Eshesh al-passport wan majeghen* - Der eshesh ist der Reisepass der Tuareg!“

Doch auch der kosmetische Aspekt des Chèch darf nicht außer Acht gelassen werden. „Men call the veil pretty and remark they feel more attractive to women when veiled“ (RASMUSSEN 1991:108). Schönheit und Attraktivität spielen eine große Rolle bei den Tuareg, die von beiden Geschlechtern bewusst eingesetzt werden, um das Gegenüber zu beeindrucken und auch aus der Fassung zu bringen. „Schon der Koran sagt ‘Allah liebt das Schöne!’“ meint ein junger Targi. Männer täuschen mit ihrem bis zu den Augen hochgezogenen Chèch geheimnisvolle Zurückhaltung vor, kommunizieren ausschließlich mit den Augen und sind sich ihrer Wirkung auf Frauen vollkommen bewusst.

Wie bereits mehrfach erwähnt, ist das *aleshu*, der indigoblaue Chèch, von elementarer Bedeutung für die Tuareg. Während Frauen ihr erstes *aleshu* meist erst bei ihrer Hochzeit bekommen, so gibt es für Männer ein eigenes Ritual, das den Übergang zwischen Jugendlichem und Mann charakterisiert. Ab einem Alter von ungefähr 20 Jahren wird der Jugendliche zum erwachsenen Mitglied der Gesellschaft, und nicht mehr *ekabkab*, sondern *amangad* genannt. Ab diesem Zeitpunkt beginnt der junge Mann die Kleidung der Tuareg zu Tragen und bekommt seinen ersten Chèch entweder von seinem Vater oder seinem väterlichen oder auch mütterlichen Onkel geschenkt. Dieses *aleshu* trägt der *amangad* eine Woche lang tag und nachts ohne ihn auch nur einmal abzunehmen. Der erste Tag wird mit einer Feierlichkeit begangen. Dazu findet eine kleine Einladung aller im Umkreis lebenden Verwandten statt, ein Aneslim, ein religiöser Gelehrter, kommt ins Haus, rezitiert die erste Sure (*al-fātiha*) und ein Schaf oder eine Ziege werden geschlachtet.

Jetzt stellt sich natürlich die Frage, was passiert mit all jenen jungen Ishumar, die ihre Heimat in frühem Alter, oft mit 12 oder 13 Jahren verlassen und migrieren? Führen sie das Ritual früher aus oder holen sie es später nach? Wird es komplett weg gelassen oder abgeändert in der Migration durchgeführt? Diese Fragen werden ebenfalls in der zweiten Forschungsperiode zu eruieren sein. Bisher konnte ich in Gesprächen heraushören, dass einige der jungen Ishumar dieses Ritual erst nach Jahren der Migration zurück in ihrer Heimat praktizieren, während sie sich ihren ersten „normalen“ Chèch (aus Baumwolle, nicht das *aleshu*) selbst kaufen.

5.2 „Schönheit befriedigt die Seele“: Über Ideale und Tabus

„*amashgul yanf iman* - Schönheit befriedigt die Seele“ lautet eines der zahlreichen Sprichwörter der Tuareg, die sich um die Schönheit und die Liebe drehen. Mit *amashgul* bzw. der femininen Form *tamashgult* werden Personen mit herausragender Schönheit und dementsprechender Ausstrahlung (*tegomas*) bezeichnet.

In Rahmen der ersten Erhebungen wurde von meinen GesprächspartnerInnen primär die weibliche Schönheit thematisiert. Dabei kristallisierten sich – wie zu erwarten – zwischen jungen Ishumar und der älteren Generation unterschiedliche Sichtweisen heraus. Während die traditionell beeinflusste Generation von einer stattlichen Leibesfülle der Frauen angetan ist, so bevorzugen die Jungen ein Schönheitsideal, das sich an europäischen Vorstellungen orientiert. Hervorgerufen wird dies zum einen durch das Vorhandensein internationaler TV-Sender, zum anderen durch die aktive Beschäftigung der Ishumar im Tourismus.

Adoukul, jene alte nigrische Targia, die einige Monate in Libyen ihre Tochter besuchte, erzählte mir eines Abends vom Nutzen und der Schönheit der weiblichen Leibesfülle. Frauen, meinte sie, bräuchten ein fülliges Körpergewicht für ein dementsprechend imposantes Auftreten. Dies würde ihre Ehre, ihr Ansehen und ihren Stolz unterstreichen. Damit würde zudem gezeigt werden, dass ihr Mann ausreichend für die Frau sorgen kann. Dünne Frauen und vor allem Frauen ohne Bauch und ohne Gesäß würden „nichts bringen“ (*wuranfa wallah*). Demonstrativ nahm sie dazu ein kleines Holzstückchen in die Hand und meinte: „Schau, wenn du in der Sahara ein kleines Stückchen wie dieses findest, dann lässt du es liegen, weil du weißt, es taugt nichts. Findest du aber einen großen Baumstamm, so nimmst du ihn mit!“

Auch Adoukuls Tochter Zeinaba, eine charismatische Frau und Mutter von vier beinahe erwachsenen Kindern, ist von der Schönheit der Leibesfülle überzeugt und tut alles, um an Gewicht zuzunehmen, wenngleich sie eine stattliche Figur aufweist. Sie und ihre Freundinnen fragen mich jedes Mal wieder, ob ich ihnen aus Europa denn keine Tabletten mitbringen könnte, damit sie dicker werden. Wenn ich ihnen erkläre, dass bei uns das Gegenteil als erstrebenswert angesehen wird, und man in der Apotheke alles Möglich zum Abnehmen, aber kaum etwas zum Zunehmen erwerben kann, schütteln sie erstaunt den Kopf. Eines Tages fand ich Zeinaba alleine in ihrem Zimmer, über eine Schüssel von Cous Cous gebeugt. Mit der rechten Hand schaufelte sie das Cous Cous in den Mund und würgte es mit mehreren Schlucken Milch hinterher. Auf meinen erstaunten Blick hin, deutete sie mir an es ihr gleichzutun. Ich verneinte, aber fragte sie, was sie da denn esse. Zeinaba meinte, sie sei draufgekommen, dass diese Kombination aus Cous Cous und Milch zum einen schnell satt, und zum anderen dick mache, wenn man es in großen Mengen essen würde. Deshalb schlinge sie es so hinunter.

Sensibilisiert für diese Art der „Mästung“, begann ich an allen Ecken diese Form der Nahrungsaufnahme wahrzunehmen, was mir vorher nicht aufgefallen war. Bei Geburtsfesten oder Hochzeiten ziehen sich stets ein paar Frauen mit einer Packung Trockenmilch in ein Hinterzimmer zurück, was ein eindeutiges Indiz für die „Mästung“ darstellt. Doch entgegen der Tradition der benachbarten Moor, die ihre Kinder mit ähnlichen Methoden mästen und dabei zum Essen zwingen, basiert dies bei den Tuareg auf freiwilliger Basis und erst unter verheirateten Frauen.

Adoukuls und Zeinabas Ansichten und Vorstellungen sind im Kontext der Tradition zu interpretieren, die viel mit der allgemein unzureichenden Lebenssituation im Niger und der permanenten Armut zu tun hat. Die junge Ishumar-Generation, die den Niger in jungen Jahren verlassen hat und in Libyen mit einer vergleichsweise komfortablen Lebensweise konfrontiert ist, hat etwas andere Vorstellungen. Sie hängen sich Poster von Britney Spears und Christina Aguilera an die Wand, finden schlanke Touristinnen äußerst attraktiv und drücken sich wie Mahmoud aus: „Also eine ganz dünne Frau, ohne Busen und ohne Fleisch auf den Rippen, gefällt mir nicht. Aber wenn sie so dick wie Mariama [Anm: diese Frau ist bekannt für ihre Leibesfülle] ist, nein, nein, das ist auch nichts. So in der Mitte soll sie sein, nicht zu dick und nicht dürr. Wichtig ist, dass sie Fleisch besitzt und ihre Knochen nicht hervorstehen.“

Als Gradmesser für weibliche Attraktivität dienen die klassischen sexuellen Marker: Busen, Bauch und Gesäß. Busen (*ifafan*) und Gesäß (*tisuken*) gelten als Tabu-Wörter, die vor allem in Anwesenheit älterer Personen aus Respekt vor ihnen niemals ausgesprochen werden. Ebenfalls tabuisiert sind alle Äußerungen und Erscheinungen, die sich auf Sexualität beziehen. Dies betrifft vor allem sexuelle Annäherungen und Zeichen von körperlicher Zuneigung zum anderen Geschlecht in der Öffentlichkeit. „Natürlich haben wir Beziehungen zu Mädchen“, erklärt mir Ahmed, „bloß muss alles im Geheimen bleiben. Auch wenn alle davon wissen, dass du eine Freundin hast und dass du mit ihr in einem Zimmer übernachtet, sehen darf es keiner. Das verlangt dein Respekt und dein Anstand (*tekerakit*).“ Die Tabuisierung betrifft auch sexuelle Szenen im TV. Wird eine derartige Szene eingeblendet, schaltet man sofort kurzfristig auf ein anderes Programm um. Dies passiert weniger aus Scham vor der Szene, sondern weil man Sexualität als eine private Angelegenheit betrachtet, die nicht in der Öffentlichkeit breit getreten werden darf.

In der Definition von Schönheit spielt vor allem das Gesicht eine ausschlaggebende Rolle und definiert, ob eine Person als *tamashgult* bezeichnet wird, oder nicht. Rukkaya, eine gute Freundin, betrachtet mich bei meiner Ankunft in Ghat mit kritischem Blick und meint: „Dünn bist du geworden. Letztes Jahr hast du besser ausgesehen. Vor allem dein Gesicht ist so schmal geworden. Frauen sollten ein rundes Gesicht haben, das ist schön!“

Während die Schönheit der Frauen mit runden Formen assoziiert wird, gelten Schlankheit und Hagerkeit als männliche Ideale. Zudem ist das Vorhandensein eines Oberlippenbartes (*imushmushen*) ein nicht unwesentlicher Ausdruck von Männlichkeit und Erwachsensein. Als eines Tages El-Hadji seinen seit Jahren permanent vorhanden Oberlippenbart entfernte und sich vollkommen glatt rasiert seinen Schmuck verkaufenden Kollegen präsentierte, ertete er großes Gelächter und bekam zu hören, dass er jetzt eine Frau sei. „Denn“, wie sich einer seiner Kollegen im Spaß ausdrückte, „wie kann man uns Männer sonst von den Frauen unterscheiden?“

Schönheit wird auch durch Skarifizierungen verdeutlicht, wobei zwischen zwei verschiedenen Arten der Hautritzungen unterschieden werden muss: jene, die aus gesundheitlichen Gründen und jene, die im Sinne der Schönheit gemacht werden. Beide jedoch tragen denselben Namen: *tjegias*. Dabei handelt es sich um Ritzungen, die mit dem Rasiermesser gemacht werden. Jene zur der Unterstreichung der Schönheit betreffen in erster Linie Frauen und bestehen aus drei Schnitten, die waagrecht seitlich am Auge angebracht werden. Sie werden anschließend mit Antimon oder Kohle (*tasolt*) versehen, um eine schwarze Färbung der Schnitte zu erreichen. Schwarz werden auch oftmals die Unterlippen von Frauen tätowiert, wobei ähnlich einem permanent make-up, Farbe in die Lippen gespritzt wird.

Auch Männer besitzen *tjegias* im Gesicht, doch sind ihre nicht waagrecht, sondern senkrecht angebracht und bestehen aus drei bis fünf Schnitten. Sie wurden aus gesundheitlichen Gründen bei Augenproblemen angebracht. Doch Skarifizierungen aus gesundheitlichen Gründen sind am ganzen Körper anzutreffen. Bei Verspannungen oder Hexenschuss zum Beispiel werden am Rücken mehrere Schnitte getätigt. Das Anbringen von Schnitten mit einem gleichzeitigen Aufsetzen eines Gefäßes am Rücken um Blut abzulassen, gilt als Heilmittel für Männer gegen Müdigkeit, Schlappeheit, Kopfschmerzen und allgemeine Verbesserung der Kondition durch Erneuerung des Blutes.

Auch Kleinkinder werden häufig mit *tjegias* versehen. Wenn ein kleines Kind nicht gehen lernen will, fügt man ihm an den Knien Schnitte zu, und Tage später läuft das Kind. Auch an den Mundwinkeln und am Kinn sieht man häufig eine Skarifizierung, die mit einer heißen Nadel in die Haut gebrannt wird. Diese deuten darauf hin, dass man als Kind viel gesabbert hat.

Die Schönheits-Skarifizierungen unterliegen jedoch strikten Regeln an welchen Teilen des Körpers sie durchgeführt werden und in welchem Ausmaß sie vorhanden sind. Zu viele Schnitte, Ritzungen und Markierungen werden schnell als unattraktiv abgetan oder mit skeptischem Kopfschütteln betrachtet. Skarifizierungen von einigen Stämmen der Hausa, die von den Mundwinkeln weg mehrere parallele Schnitte bis zu den Ohren umfassen, werden von den Tuareg belächelt und als Schnurrbarthaare von Katzen abgetan. Mahmoud wehrt sich mit aller Vehemenz gegen eine Frau mit zu vielen Skarifizierungen: „*Tjegias* an den Augen, das ist schön, aber auf den Wangen!? Nein, nein, ich will keine Frau mit *tjegias* an den Wangen!“

5.3 Die Attraktivität des Geldes und die erstrebenswerte Schönheit des Materiellen

Geld spielt im Leben der Ishumar eine herausragende Rolle und erfährt eine alltägliche Thematisierung. Die permanente Anstrengung es zu verdienen, tagelanges Auskommen ohne auch nur einen Viertel Dinar zu besitzen (Anm.: kleinste Währungseinheit) und undurchschaubare Systeme von Transaktionen und Verleihungen, die meist niemals zurückgegeben werden, bestimmen den Alltag der Ishumar.

Im Kontext der *guitar* bin ich bereits auf die Präsenz und öffentliche Zurschaustellung des Geldes eingegangen. Indem man besonders hübschen oder gut tanzenden Personen Geldscheine auf die Stirn haftet, bekräftigt man seine eigene finanzielle Situation und hebt sich dadurch von den anderen, die vielleicht nichts besitzen und daher nichts geben können, positiv ab. Geld zu besitzen, bedeutet etwas erreicht zu haben und aus dem „Teufelskreislauf Ishumar“ ausgebrochen zu sein. Doch auch bei anderen gesellschaftlichen Ereignissen spielt Geld eine besondere Rolle, vor allem im Kontext von Hochzeiten. Dabei kommt dem Geld in zweierlei Hinsicht eine Bedeutung zu. Zum einen wird der im Koran festgelegte Brautpreis mit Geld bezahlt, zum anderen wird das Henna-Ritual am Tag der Hochzeitsnacht mit Geldgebungen der Hochzeitsgäste begleitet. Wenden wir uns zunächst dem Brautpreis zu, der einen wesentlichen Faktor in muslimischen Heiraten darstellt.

Das der Frau zustehenden Brautgeld (*taggalt*) kann als „compensation matrimoniale“ übersetzt werden und ist das Eigentum der Braut, und nicht, wie oft angenommen, jenes der Eltern. In der Ehe sichert es der Braut bis zu einem gewissen Grad ihre ökonomische Unabhängigkeit und im Falle einer Scheidung dient das Geld der Sicherung ihres Lebensunterhaltes. Meist wird mit dem Brautgeld die Ausstattung des neuen Hauses bestritten. Dieser Vermögenswert zählt zu den essentiellen Bestandteilen jeder Eheschließung nach islamischem Recht, aber er muss nicht zwingend in monetärer Form ausbezahlt werden. Gerade bei den ökonomisch schlechter gestellten Ishumar wird oft nur etwas symbolisch gegeben. Doch jene Ishumar, die seit längerem in Libyen leben, nahmen die libyschen Traditionen des Brautpreises an und fordern mittlerweile beachtliche Summen an Geld für ihre Töchter. Diese exorbitanten Brautpreisforderungen führen dazu, dass viele Ishumar jahrelang arbeiten müssen, um sich eine Frau „leisten“ zu können bzw. keine Chance haben, sich mit ihrer gewünschten Partnerin in näherer Zukunft zu verheiraten. Das folgende Gespräch verdeutlicht dies:

Eines Abends sitzen Moussa und Tehossey beisammen und betrachten Fotos der letzten *guitar*. Dabei entdecken sie das Bild einer jungen hübschen Tashamurt.

Tehossey kommt ins Schwärmen und meint: „ahhhhhhhh, das ist eine *tamashgult* [herausragend schöne Person], *wallah* [bei Allah], die hätt' ich gern!“

Moussa antwortet darauf trocken: „500 Dinar. Geh zu ihrem Vater und frag ihn!“

Tehossey reagiert entrüstet: „Ich hab aber keine 500 Dinar!“

Moussa zuckt mit den Schultern: „Na ja, da kann man auch nichts machen. Musst dir halt eine andere suchen.“

Am Tag der Hochzeitsnacht wird sowohl der Braut als auch dem Bräutigam Henna verabreicht. Während die junge Frau eine aufwendige Henna-Bemalung mit verschiedenen figuralen Mustern an Händen und Füßen bekommt, wird vom Bräutigam lediglich eine Hand oder nur der kleine Finger hennarot gefärbt. Das Henna hat schutzgebende und glücksbringende Funktion. Aufgetragen wird die grüne Pflanzenpaste von einer Handwerkerin, einer Tenad, die dazu ins Haus kommt, zuerst die Braut „bemalt“ und anschließend mit einer Gruppe von verheirateten Frauen zum getrennt feiernden Bräutigam geht. In beiden Fällen stecken die Hochzeitsgäste während des Rituals der Tenad Geldscheine zu. Während die Frauen und jungen Mädchen meist aus ihrer ökonomischen Situation heraus nur kleine Beträge geben – meist einen viertel oder halben Dinar – so werden bei den Männern höhere Beträge, bis zu 20 oder 30 Dinar, gegeben. Auch hier verdeutlicht das Geben von Geld die eigene ökonomische Situation und wird als ungeschriebene Verpflichtung betrachtet.

Im Kontext von gesellschaftlichen Großereignissen wie Hochzeiten oder Geburts- und Namensfesten, bei denen eine Vielzahl an Gästen zusammen kommen, entwickeln Tishumar (Ishumar-Frauen) eigene Strategien um an Geld zu kommen. Sie organisieren untereinander einen Kleinhandel und verkaufen sich gegenseitig Stoffe, Kleidung, Räucherartikel, Parfum oder Gewürze. Selbst Heilmittel und Amulette von Marabouts werden hier gehandelt. Bei diesen gesellschaftlichen Ereignissen türmen sich die Säcke mit erwerbbaaren Gütern, da wird Kleidung probiert, Gewürze geöffnet und vor Ort verkostet, Parfum in individuelle Größen abgefüllt, Teppiche entrollt, Räuchermasse getestet. Man hat weniger das Gefühl auf einer Hochzeit, als auf einem Markt unterwegs zu sein.

Der Großteil der älteren Tishumar hat keine Bildung und keine Arbeit, ist für den Haushalt und die Kinder zuständig und daher in hohem Maße von der wirtschaftlichen Situation ihrer Männer abhängig. Mit dem Kleinhandel können sie sich eine kleine wirtschaftliche Nische erobern, und sich kleine Wünsche an Erwerbbaarem erfüllen, ohne stets Geld von den Männern fordern zu müssen. Einige der Frauen üben das „Kleinhandels-gewerbe“ nicht nur zu speziellen Festen aus, sondern gehen von Haus zu Haus, von Nachbarin zu Freundin und preisen ihre Waren an. Oder aber sie handeln mit Zigaretten, kaufen diese im Großhandel relativ günstig ein und verkaufen sie dann gewinnbringend an ihre Männer weiter.

Die große Bedeutung, die dem Geld zukommt ist mit der allgemein ökonomisch marginalisierten Situation der Ishumar zu erklären. Durch die wiederkehrenden Dürrekrisen, die Rebellion und die Misswirtschaft der Sahelstaaten wurde eine autark lebende Nomadengesellschaft gezwungen ihr Leben aufzugeben und siedelte in die Städte. Bis dato fast ohne Geld auskommende Nomaden, die ihre Tiere gegen Hirse tauschten sahen sich plötzlich mit der kapitalistischen Wirtschaft konfrontiert und lernten schnell den Wert und die Notwendigkeit des Geldes kennen. Bloß deren Erwerb erlernten sie nicht. Der Niger ist das ärmste Land Afrikas. Arbeit ist kaum vorhanden, und die ohne Schulbildung aufgewachsenen Ex-Nomaden haben es daher noch schwerer eine Arbeit zu finden. In der Migration stehen sie wiederum am Rande der Gesellschaft und sind ökonomisch marginalisiert.

Kommen Ishumar an Geld, dann werden damit Statussymbole erworben, die Modernität und Kaufkraft verdeutlichen: Swatch-Uhren, ausgefeilte Nokia und Sony Handys mit Kamera und Videofunktion, teurer Goldschmuck, JVC Videorecorder oder Markenjeans. „Wir Ishumar sehen im Fernsehen was es so alles gibt auf dieser Welt, „ erklärt mir Moussa und fährt fort: „das wollen wir auch alles haben. Sobald wir an Geld

kommen, kaufen wir uns das, was wir haben wollen. Dann ist das Geld wieder weg. Und wenn ein Ashamur sich eine Uhr um 100 Dinar gekauft hat, dann musst du dir eine um 200 Dinar kaufen. Ishumar wollen sich stets selbst übertrumpfen. Und stets wollen sie das Neueste, Teuerste und Schönste haben!“

6 Literatur

- ABU-LUGHOD, Lila 1999: *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Beduin Society*, London
- AHAR AG, Elleli 1990: L'initiation d'un Ashamur, in: REMMM 57, Touaregs, exil et résistance, Aix-en-Provence, S. 141-152
- ALBERINI, Elena Schenone 1998: *Libyan Jewellery: A Journey through Symbols*, Tripolis
- BADUEL, Pierre Robert (ohne Angabe): *Le territoire d'État entre imposition et subversion: exemples saharo-sahéliens*, Sociologie politique de l'international, <http://www.conflits.org/document.php?id=230>
- BEER, Bettina 2002: *Körperkonzepte, interethnische Beziehungen und Rassismustheorien. Eine kulturvergleichende Untersuchung*, Berlin
- BRUMEN, Borut 2001: How to use Orientalism: "Good, Dirty and Evil Tuareg", in: *Azijske in Afriške Študje V*, 1-2, 2001
- BOESEN, Elisabeth 1999: *Scham und Schönheit: Über Identität und Selbstvergewisserung bei den Fulbe Nordbenins*, Beiträge zur Afrikaforschung, Universität Bayreuth
- BOURGEOT, André 1995: *Les sociétés touarègues Nomadisme, identité, résistances*, Paris
- DAYAK, Mano 1997: *Geboren mit Sand in den Augen: Die Autobiografie des Führers der Tuareg-Rebellen*, Zürich
- DAYAK, Mano 1996: *Die Tuareg-Tragödie*, Bad Honnef
- CHAVEZ, Leo 1991: *Outside the Imagined Community: Undocumented Settlers and Experiences of Incorporation*, in: *American Anthropologist* vol. 18, S. 257-278
- CLAUDOT-HAWAD, Hélène 1993: *Visage voilé et expressivité*, in: CLAUDOT-HAWAD Hélène, *Les Touaregs: Portrait en fragments*, Aix-en-Provence, S. 29-44
- CLAUDOT-HAWAD, Hélène 2002: *Touaregs: Apprivoiser le désert*, Gallimord
- FRIEDL, Harald 2005: *Die Vertretbarkeit von Ethnotourismus am Beispiel der Tuareg der Region Agadez, Republik Niger (Westafrika): Eine Evaluation aus Sicht der angewandten Tourismusethik*, Dissertation am Institut für Philosophie, Universität Graz
- GÖTTLER, Gerhard 1989: *Die Tuareg: Kulturelle Einheit und regionale Vielfalt eines Hirtenvolkes*, Köln
- GREGOIRE, Emmanuel 1999: *Touaregs du Niger: Le destin d'une mythe*, Paris
- HAWAD 1991: *La Teshumara antidote de l'état*, in: R.E.M.M.M 57: *Touaregs. Exil et résistance*, Aix-en-Provence, S. 123-138
- KEENAN, Jeremy 1977: *The Tuareg. People of the Ahaggar*, London
- KOHL, Ines 2005a: *Nationale Identität, tribale Zugehörigkeit und lokale Konzeptionen im Fezzan, Libyen: Eine Farbenlehre*, in: HEISS, Johann (Hg.): *Veränderung und Stabilität. Normen und Werte in islamischen Gesellschaften*, Wien, S. 137-167

- KOHL, Ines 2005b, Identitäten zwischen Grenzen: Strategien der Zugehörigkeit von Tuareg (Imajeghen) in Libyen, Dissertation am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien
- POPENOE, Rebecca 2004: Feeding Desire: fatness, Beauty, and Sexuality among a Saharan People, London / New York
- RASMUSSEN, Susan 1989: Accounting for Belief: Causation, Misfortune and Evil in Tuareg Systems of Thought, in: *Man, New Series*, Vol. 24, No. 1, London, S.124-144
- RASMUSSEN, Susan 1992: Ritual Specialists, Ambiguity and Power in Tuareg Society, in: *Man, New Series*, Vol. 27, No. 1, London, S. 105-128
- VAN GENNEP, Arnold: Übergangsriten, 2005 (1919)