Wolfgang Kraus

ISLAMISCHE STAMMESGESELLSCHAFTEN

Tribale Identitäten im Vorderen Orient

in sozialanthropologischer Perspektive

böhlau

böhlau

Wolfgang Kraus

ISLAMISCHE STAMMESGESELLSCHAFTEN

Tribale Identitäten im Vorderen Orient in sozialanthropologischer Perspektive

Böhlau Verlag Wien · Köln · Weimar

Gedruckt mit der Unterstützung durch den
Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

ISBN 3-205-77186-9

Titelbild:
Das Seenplateau im Stammesgebiet der Ayt Ḥdiddu, zentraler Hoher Atlas, Marokko, 1997
Foto: Wolfgang Kraus

http://www.boehlau.at

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefreiem Papier

Druck: Ferdinand Berger & Söhne, A-3580 Horn

INHALT

ANHANG

KARTEN UND FIGUREN

KARTEN

FIGUREN

ZUR VERWENDETEN UMSCHRIFT

Die Transliteration hocharabischer Begriffe und Namen folgt den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Brockelmann et al. 1969). Meine Transkription des *tamaziġt*-Berberischen verwendet im wesentlichen dieselben Zeichen, mit einer Ausnahme: das Zeichen ε steht – wie in der Berberologie vielfach üblich – für den stimmhaften Pharyngalfrikativ, der im Hocharabischen mit dem Zeichen ᶜ wiedergegeben wird. Dieses Zeichen verwende ich auch in der Transkription der marokkanisch-arabischen Umgangssprache, die ja viele Begriffe und Namen mit dem *tamaziġt*-Berberischen gemeinsam hat. Dies erlaubt auch eine rasche Unterscheidung zwischen der Transliteration klassischer hocharabischer Formen und der Transkription der gesprochenen Formen, ob arabisch oder berberisch.

Was andere nahöstliche Sprachen betrifft, so bemühe ich mich um möglichst präzise Notationen, auch hier unter Verwendung der Zeichen der DMG-Transkription, wobei ich natürlich von der Genauigkeit und den Eigenheiten der jeweiligen Autoren abhängig bin, auf deren Arbeiten ich mich stütze. Soweit möglich, orientiere ich mich im Falle von Unklarheiten an den in der zweiten Auflage der *Encyclopaedia of Islam (EI²)* verwendeten Notationen, ohne dabei allerdings die Abweichungen der *EI*-Transkription von jener der DMG zu übernehmen. In allen Zitaten werden die Transkriptionen des Originals beibehalten.

Im Zusammenhang mit der Wiedergabe einheimischer Termini und Namen verwende ich die folgenden Abkürzungen: ha. = Hocharabisch; a. = Marokkanisch-arabisch; b. = *tamaziġt*-Berberisch; sg. = Singular; pl. = Plural.

Zur Aussprache der Umschriftzeichen

ā, ī, ū	lange Vokale
ḍ, ḷ, ṛ, ṣ, ṭ, ẓ	emphatische oder velarisierte Laute, ähnlich den entsprechenden nichtemphatischen Lauten, aber mit stärkerer Muskelspannung und einer Hebung der hinteren Zunge artikuliert
č	stimmloses tsch wie in *Matsch*
ḏ	stimmhaftes th wie in engl. *there*
ġ	Zäpfchen-r wie in frz. *Paris*
ǧ	stimmhaftes dsch wie in *Dschungel*
ḥ	stark gehauchtes h, erscheint in der Aussprache oft als ḥa mit sehr kurzem a
ḫ	ch wie in *ach* (aber nicht wie in *ich*)
ḳ	steht anstelle des Zeichens q in Zitaten aus der *EI*
q	am hinteren Gaumen artikuliertes k

r	Zungen-r
s	stimmloses s wie in *Wasser*
š	sch wie in *rasch*
ṯ	stimmloses th wie in engl. *think*
w	w wie in engl. *will*
z	stimmhaftes s wie in *Vase*
ž	stimmhaftes sch wie in frz. *jour*
ᶜ, ε	stimmhafter Kehlpreßlaut, oft ähnlich einem gepreßten a
ʾ	Stimmritzenverschlußlaut, fester Stimmabsatz wie in *beʾenden*

Das hochgestellte ʷ zeigt in der Transkription des *tamaziġt*-Berberischen die Labialisierung des Lautes an, auf den es folgt.

EINLEITUNG

Der nördlich der Sahara gelegene Teil Afrikas und das südwestliche Asien haben in geographischer wie in historischer Hinsicht vieles gemeinsam. Dieser von der mauretanischen und marokkanischen Atlantikküste bis zum Indus reichende Großraum deckt sich im wesentlichen mit dem westlichen und mittleren Abschnitt des altweltlichen Trockengürtels (Wirth 1989: 16). Er ist in weiten Gebieten durch Steppen und Wüsten oder durch Gebirgsregionen gekennzeichnet, die ihre Bewohner zur Feldbewässerung oder gar Oasenwirtschaft zwingen oder ihnen nomadische Lebensweisen nahelegen. Dieser Raum hat aber auch die ältesten Hochkulturen hervorgebracht. Er unterlag schon früh vielfältigen kulturellen Wechselbeziehungen, deren vereinheitlichende Einflüsse durch die islamische Expansion des 7. Jahrhunderts nur besiegelt wurden. Den verbindenden Kulturbeziehungen folgten große politische Einheiten. Zuerst hatten diese ihre Zentren im nördlichen Mittelmeerraum. Alexander der Große von Makedonien dehnte sein Reich bis an den Indus aus; das Römische Reich, das im Osten später durch das Byzantinische Reich abgelöst wurde, erstreckte sich vom nördlichen Marokko bis ans Kaspische Meer. Danach trat der arabisch-islamische Einfluß in den Vordergrund, der, aus Südwestasien selbst ausgehend, das Gebiet bis heute prägt.

Wenn es bis heute keine gängige Bezeichnung gibt, die diesen Natur- und Kulturraum zur Gänze umfaßt, so ist dies nicht zuletzt seiner jüngeren Geschichte zuzuschreiben.[1] Nordafrika oder den Maghreb nennen wir jenes Gebiet, das von 1830 an unter französische Kolonialherrschaft kam; oft wird auch das italienisch kolonisierte Libyen hinzugerechnet. Für die größtenteils britische Einflußsphäre, die sich von Ägypten ostwärts erstreckte, sind Begriffe wie Naher oder Mittlerer Osten (beide aus dem Englischen entlehnt) oder Vorderer Orient üblich, die alle die Perspektive der europäischen Machtzentren spiegeln. Um das gesamte Gebiet zu benennen, behilft man sich manchmal mit zusammengesetzten Bezeichnungen wie „Middle East and North Africa" (Fernea & Malarkey 1975; vgl. Bonte 1987a). Im Deutschen ist die einfache Bezeichnung Orient vorgeschlagen worden (Mensching & Wirth 1989). Im weiteren Sinne werden aber auch Begriffe wie Vorderer Orient oder „Middle East" häufig so verstanden, daß sie Nordafrika miteinschließen (vgl. etwa Eickelman 1989: 1–4; Lindholm 1996a: 7–10). So soll die Bezeichnung Vorderer Orient auch hier verwendet werden.

Auch wenn es zwischen den beiden Teilen des Großraums bedeutende Unterschiede gibt – der „Mosaik"-Charakter kleinräumiger ethnischer, sprachlicher, religiöser und wirtschaftlicher Vielfalt etwa, der für Westasien kennzeichnend ist, fehlt in Nordafrika fast völlig – so überwiegen im Großen doch die Gemeinsamkeiten, die für die Region insgesamt prägend er-

---

1 Freilich unterscheidet auch die arabisch-islamische Zivilisation auf ähnliche Weise zwischen ihrem westlichen Teil, *al-maġrib*, und ihrem östlichen, *al-maŝriq*.

scheinen. Zu diesen typischen Gemeinsamkeiten zählt, daß es von Mauretanien und Marokko bis nach Afghanistan und ins westliche Pakistan soziale Gruppierungen gibt, die sich bewußt gegen die weitere Gesellschaft abgrenzen, der sie sich gleichwohl zugehörig fühlen. Die separate Identität, die sie für sich in Anspruch nehmen, besitzt einen ausgeprägten politischen Aspekt: derartige Gruppen haben stets danach getrachtet, sich mehr oder weniger weitgehend den Herrschaftsbestrebungen der staatlichen Gebilde zu entziehen, die Oberhoheit über sie beanspruchen. Die übliche Bezeichnung für diese politischen Verbände lautet „Stämme". In Ableitung von dem im Französischen und Englischen üblichen Terminus, *tribu* bzw. *tribe*, spricht man auch von tribalen Gruppen, tribaler Organisation etc.

Warum interessiert sich ein Sozialanthropologe am Anfang des 21. Jahrhunderts für Stämme in islamischen Gesellschaften? Ein „klassisches" Thema anthropologischer Forschung, das wenig von dem Gegenwartsbezug aufzuweisen scheint, den die aktuellen Ansätze in dieser Disziplin so in den Vordergrund stellen. Wo also liegt die Relevanz einer solchen Fragestellung? Ist nicht allein die Begrifflichkeit, die ihr zugrunde liegt, längst überholt? Immerhin ist der traditionelle anthropologische Stammesbegriff seit den sechziger Jahren des nunmehr vergangenen Jahrhunderts heftiger Kritik ausgesetzt gewesen. Vieles an dieser Kritik war sehr berechtigt. Trotzdem bleibt, wie wir im ersten Kapitel sehen werden, ein von seinen alten, teils unbewußten evolutionistischen Konnotationen befreiter und dafür um die historische Dimension erweiterter Stammesbegriff im regionalen Kontext des Vorderen Orients durchaus brauchbar, weil er dort nicht wie anderswo den einheimischen Denkkategorien westliche überstülpt, sondern, richtig verwendet, die einheimische Wahrnehmung gewisser Formen kollektiver Identität widerspiegelt.

Die Auseinandersetzung mit tribalen Formen von Identität und politischer Organisation ist für die Sozialanthropologie, aber auch für benachbarte Disziplinen, aus mehreren Gründen von Interesse. Einer davon ist die – für manche Leser sicherlich überraschende – Aktualität dieser Identitäten und Organisationsformen. Im Jemen etwa hat sich der politische Einfluß tribaler Gruppierungen und Oberhäupter in den letzten Jahrzehnten zweifellos eher verstärkt als abgeschwächt. Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch in manchen anderen Ländern des Vorderen Orients beobachten. Modernisierung und Globalisierung einerseits und „Tribalismus" andererseits sind also nicht antithetisch. Die Annahme, daß sie es seien, ist letztlich in einem Denken begründet, das auf den alten Evolutionismus des 19. Jahrhunderts zurückgeht.

Ein zweiter Grund liegt in der Bedeutung tribaler Formen für ein historisches Verständnis der Gesellschaften des Vorderen Orients. Politische, ökonomische und soziale Strukturen können in weiten Teilen dieses Raumes ohne Bezugnahme auf tribale Identitäten, Organisationsformen und Gruppierungen nur unvollständig verstanden werden. Für eine Wissenschaft, die sich mit solchen Strukturen und Prozessen beschäftigt, gilt es daher ein umfassendes Bild zu entwickeln, in dem sowohl tribale als auch staatliche Organisationsformen sowie die zwischen ihnen bestehenden Wechselbeziehungen ihren Platz haben.

Diese Wechselbeziehungen zwischen Stamm und Staat sind aber auch von überregionalem theoretischen Interesse, weil die Beschäftigung mit ihnen es erlaubt, die alte Frage des Verhältnisses zwischen nichtstaatlichen und staatlichen politischen Formen neu zu überdenken. Diese Frage stand im Mittelpunkt der evolutionistischen Theoriengebäude eines Lewis Henry Morgan und anderer Denker seiner Generation, die entscheidende Anstöße zur Entwicklung der Anthropologie gegeben haben. Sie beschäftigte aber auch – betont antievolutionistisch aufgefaßt – mehr als ein halbes Jahrhundert später wichtige Vertreter des britischen *social anthropology*.

Heute, nochmals mehr als ein halbes Jahrhundert später, können wir, nicht zuletzt anhand der Arbeiten über tribale Formen in den Gesellschaften des Vorderen Orients, über die zum Teil erstaunlich langlebigen Ansätze hinausgehen, deren Grundsteine diese Autoren gelegt haben – Ansätze, denen gemeinsam ist, daß sie von einem grundsätzlichen Gegensatz zwischen staatlichen und nichtstaatlichen Organisationsformen ausgehen. Stamm und Staat stehen einander jedoch nur als Idealtypen politischer Organisation gegensätzlich gegenüber. In der historischen Realität dagegen waren Stämme und Staaten oft durch vielfältige Beziehungen miteinander verbunden. Dies trifft nirgendwo mehr zu als im Vorderen Orient, wo wir neben dan ältesten bekannten Beispielen staatlicher Organisation eine bis heute anhaltende Kontinuität tribaler Organisationsformen finden. Stämme und Staaten haben hier stets koexistiert, sich miteinander arrangiert und kooperiert. Stämme waren und sind in Staaten integriert, ohne darin aufzugehen; Staaten sind ihrerseits oft von Stämmen geschaffen oder erneuert worden. Auf diese und andere Weise haben Stämme in den Staaten des Vorderen Orients vielfach eine zentrale politische Rolle gespielt und tun dies zum Teil heute noch. Aber auch dort, wo sie nicht direkt in die Geschicke von Staaten eingegriffen haben, bildeten und bilden sie ein wichtiges Element im sozialen Gefüge.

Darüber hinaus weisen die islamischen Stammesgesellschaften des Vorderen Orients in ihren kulturellen und sozialen Erscheinungsformen so signifikante Übereinstimmungen auf, daß ihre Existenz und spezifische Form geradezu als ein definierendes Charakteristikum dieses Raumes angesehen werden kann. Als präzises Kriterium für die Abgrenzung des Vorderen Orients eignet sich die Existenz derartiger tribal organisierter Lokalgesellschaften freilich nicht; vor allem im Nordosten, gegen Zentralasien hin, ist anhand dieses Kriteriums keine Grenze zu ziehen. Es ist allerdings argumentiert worden, daß die tribalen Formen, die sich in Zentralasien herausgebildet haben, sich von jenen Westasiens grundlegend unterscheiden (Lindholm 1986; Barfield 1990). Da die im Vergleich zu den relativ egalitären tribalen Strukturen, die etwa in Arabien zu finden sind, stark hierarchischen „turko-mongolischen" Formen tribaler Organisation aber vielfach in den Vorderen Orient expandierten und die politische Geschichte dieses Raumes wesentlich geprägt haben (Barfield 1990: 170–172), ist hier eine eindeutige Trennlinie kaum möglich. Der Kontrast etwa zwischen den wenig zentralisierten, politisch vielfach peripheren arabischen Stammesgesellschaften und den großen iranischen Stammeskonföderationen, die unter straffer Führung standen und intensiv mit dem

Zentralstaat interagierten (vgl. z. B. Beck 1986), ist aber trotz vieler Gemeinsamkeiten doch offensichtlich.

In der vorliegenden Arbeit geht es darum, die Grundlagen für ein historisch fundiertes anthropologisches Verständnis der Stammesgesellschaften des Vorderen Orients zu erarbeiten. Dabei werden vor allem die relativ egalitären tribalen Formen im Mittelpunkt unseres Interesses stehen, selbst wenn wir immer wieder auch auf andersgeartete, stärker hierarchisierte Formen zu sprechen kommen werden. Untersucht werden sollen ihre kulturellen Dimensionen und praktischen Erscheinungsformen im Spannungsfeld von separater tribaler Identität und Zugehörigkeit zu größeren politischen und kulturellen Gemeinschaften. Damit ist schon auf eine zentrale These dieser Arbeit verwiesen: Tribale Organisationsformen können in den Gesellschaften des Vorderen Orients nicht in Isolation betrachtet werden. Sie werden nur in ihrer Einbindung in umfassendere politische, historische und kulturelle Zusammenhänge verständlich. Diese haben, ebenso wie die Formen von Identität, die auf sie Bezug nehmen, im Vorderen Orient typischerweise den Islam als zentralen Bezugspunkt. In diesem subjektiven Sinne einer doppelten Identifikation der tribalen Akteure, aber auch im objektiven Sinne des historischen Eingebundenseins in solche umfassenderen Zusammenhänge kann man daher von islamischen Stammesgesellschaften sprechen.

Meine Beschäftigung mit diesem Thema ist in erster Linie das Produkt einer langen Auseinandersetzung mit einer konkreten Gesellschaft dieser Art, die 1980 mit einer ersten vorbereitenden Studienreise in den zentralen Hohen Atlas in Marokko begann. Nach einem weiteren Aufenthalt 1982 führte ich im Herbst 1983 und zwischen Mai und Dezember 1985 bei den Ayt Ḥdiddu – einem berberophonen Stamm dieser Region – intensive Feldforschungen in der Dauer von insgesamt zehn Monaten durch. Auf der Grundlage des dort erhobenen Datenmaterials entstand meine Dissertation (Kraus 1989a), in der ich die tribale Segmentation in ihren Zusammenhängen mit der wirtschaftlichen Produktion und der kommunalen Organisation untersuchte und der Frage nachging, ob die segmentäre Theorie im Sinne Ernest Gellners einen adäquaten Erklärungsansatz für diese Zusammenhänge bietet. In der Folge hatte ich Gelegenheit, meine Überlegungen in Publikationen (Kraus 1989b; 1991; 1993) und Lehrveranstaltungen weiterzuentwickeln und theoretisch zu vertiefen; weitere empirische Forschungen aber waren zunächst aus beruflichen, privaten und nicht zuletzt finanziellen Gründen nicht möglich.

Ich erarbeitete in dieser Zeit jedoch ein Konzept für einen stärker komparativ ausgerichteten Zugang zum Phänomen islamischer Stammesgesellschaften, der die detaillierte empirische Untersuchung eines Fallbeispiels mit einer kritischen Überprüfung der theoretischen Konzepte für die Beschreibung, Interpretation und Erklärung der sozialen und kulturellen Erscheinungsformen derartiger Gesellschaften verbinden sollte. Von 1994 bis 1997 gab mir ein Stipendium des *Austrian Programme for Advanced Research and Technology (APART)* der Österreichischen Akademie der Wissenschaften die Gelegenheit, dieses Forschungsprogramm zu realisieren. In seinem Verlauf führte ich neuerliche Feldforschungen bei den Ayt Ḥdiddu

durch, die mich von April bis Dezember 1995, im April und September 1996 und im August und September 1997 für insgesamt elf Monate in den zentralen Hohen Atlas führten.

Die Entscheidung, die mir bereits bekannte Gesellschaft der Ayt Ḥdiddu als Fallbeispiel für meine Untersuchung zu wählen, beruhte nicht nur auf praktischen Erwägungen wie der Möglichkeit, auf bereits angeknüpfte Kontakte und meine Kenntnis des lokalen Dialektes des *tamaziġt*-Berberischen zurückgreifen zu können. Ihr lag die Überzeugung zugrunde, daß es vorteilhaft sei, die für die Sozialanthropologie insgesamt typische Wechselbeziehung zwischen empirischer Datenerhebung und Theorienbildung, die meine bisherige Arbeit bestimmt hatte, durch eine neue, auf den bereits gewonnenen Einsichten aufbauende Feldforschungsphase weiter zu verdichten.

Das auf Malinowski zurückgehende methodologische Prinzip, daß ein theoretisches Verständnis über kulturelle Grenzen hinweg sich auf die eingehende Auseinandersetzung mit dem holistischen Gesamtzusammenhang der fremden Kultur im Rahmen der Feldforschung zu stützen hat (ein Anspruch, der freilich kaum zur Gänze einzulösen ist, heute viel weniger noch als zu Malinowskis Zeiten), hat einen guten Teil der Anthropologie des 20. Jahrhunderts dominiert. In der Praxis wurde und wird diese Wechselbeziehung zwischen Theorie und Empirie – zumindest in der traditionell orientierten Anthropologie, die sich auf die Untersuchung relativ überschaubarer sozialer Gruppen in nichtwestlichen Gesellschaften konzentriert – häufig in zwei zeitlich und räumlich mehr oder weniger voneinander getrennte Phasen aufgebrochen. Die erste Phase bildet die Datenerhebung im Feld, die zweite die theoretische und eventuell komparative Aufarbeitung, die fern von der zu untersuchenden Realität stattfindet.[2] Die erste, empirische Phase ist in solchen Untersuchungen zwar zweifellos durch explizite und implizite Theorien angeleitet. Die Ergebnisse der zweiten, theoretischen Phase, die auf ihr aufbauen, jedoch wirken dann nicht mehr auf sie zurück, oder nur auf dem Umweg über neue Feldforscher, die sich mit einer bereits analysierten sozialen und kulturellen Realität befassen.

Auf ähnliche Weise ging ich auch bei meiner ersten Untersuchung vor, in der ich das theoretische Modell tribaler Struktur, das Ernest Gellner (1969) anhand einer Gruppe von Heiligen des zentralen Hohen Atlas und ihrer Beziehungen zu den sie umgebenden Berberstämmen formulierte, einer kritischen empirischen Überprüfung unterzog. Damit allein wollte ich mich jedoch nicht zufriedengeben. Stattdessen plante ich, das im Zuge dieser ersten Forschung erarbeitete theoretische Verständnis und die Konzepte, die ich in der durch meine empirische Erfahrung angeleiteten Auseinandersetzung mit der Literatur über andere islamische Stammesgesellschaften entwickelte, von neuem mit der bereits untersuchten empirischen Realität

2 In der gegenwärtigen Welt ist die klare Trennung zwischen Untersuchenden und Untersuchten, die dieses traditionelle Bild anthropologischer Forschung impliziert, immer häufiger nicht aufrechtzuerhalten. Verschiedene aktuelle anthropologische Ansätze versuchen den Herausforderungen dieser Situation gerecht zu werden (z. B. Appadurai 1991; 1996; Gingrich 1999; Hannerz 1992; Gupta & Ferguson 1997).

zu konfrontieren. Eine Alternative dazu wäre gewesen, den komparativen Aspekt stärker in den Vordergrund zu rücken und eine Feldforschung in einer zweiten vergleichbaren Gesellschaft durchzuführen. Dies hätte zweifellos andersgeartete Vorteile und Erkenntnismöglichkeiten geboten. Daß die persönliche Forschungsstrategie, für die ich mich entschieden hatte, in meiner Situation und für mein Erkenntnisinteresse die adäquate war, zeigte sich jedoch schon bei der Rückkehr in mein Forschungsgebiet sehr deutlich. Der erste, überaus starke Eindruck, den ich dort erhielt, war der eines heilsamen (und durchaus willkommenen) Schocks angesichts der Differenz zwischen dem übersichtlichen und idealisierten Bild von der Gesellschaft der Ayt Ḥdiddu, das ich mir im Laufe meiner jahrelangen theoretischen Auseinandersetzung aus der Ferne zurechtgelegt hatte, und der im Vergleich dazu geradezu chaotischen lokalen Realität. Diese Erfahrung bestärkte mich in meiner bereits – vor allem unter dem Einfluß der Überlegungen Philip Carl Salzmans – entwickelten Auffassung: die theoretischen Modelle, auf die sich ein Verständnis islamischer Stammesgesellschaften zu stützen hat, müssen so offen und flexibel formuliert werden, daß sie die lokale Variabilität sozialer und kultureller Formen mitsamt den ihnen inhärenten Widersprüchen integrieren können (Kraus 1995). Eine solche Perspektive richtet die Aufmerksamkeit des Feldforschers auf die Uneinheitlichkeiten und Widersprüchlichkeiten, die auch in einer relativ homogenen Lokalgesellschaft wie jener der Ayt Ḥdiddu bestehen, anstatt im Interesse eines weitgehend fiktiven Bildes kultureller Harmonie von ihnen abzulenken. So kann gezeigt werden, daß derartige empirische Widersprüche, sofern sie nicht als irrelevante Störungen abgetan werden, wichtige Daten für ein Verständnis der untersuchten Gesellschaft liefern können (Kraus 1998).

Es ging in meinem Projekt, aus dem die vorliegende Studie hervorgegangen ist, also darum, den Dialog zwischen Empirie und Theorie, der in meinem Verständnis die Grundlage anthropologischer Forschung darstellt, anhand einer zweigleisig angelegten Arbeit weiterzuführen. Den ersten Teil dieser Arbeit bildet die vergleichende Untersuchung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden islamischer Stammesgesellschaften sowie die kritische Sichtung verschiedener auf sie angewendeter theoretischer Ansätze. Der zweite Teil widmet sich einer empirischen Fallstudie; sie demonstriert am Beispiel der Ayt Ḥdiddu die Nützlichkeit der im ersten Teil entwickelten Perspektiven für die Beschreibung und Analyse einiger mir für meine Fragestellungen relevant erscheinender Aspekte tribaler Identität und Organisation. Diese beiden Teile meiner Arbeit sind in der Darstellung klar voneinander getrennt; sie wirken jedoch auf vielfältige Weise aufeinander ein. Die allgemeine komparativ-theoretische Darstellung ist geprägt durch meine ethnographischen Erfahrungen und mein Bemühen, diese theoretisch in den Griff zu bekommen. Aber die durch empirische Probleme angeregte Klärung theoretischer Konzepte und Positionen wirkt auch unmittelbar auf die ethnographische Arbeit zurück, indem sie eine präzisere und theoretisch fundiertere Beschreibung ermöglicht, die ihrerseits wiederum eine bessere Grundlage für den systematischen Vergleich liefert. Insgesamt bemüht sich auch der ethnographische Teil meiner Arbeit um eine durchgehende, wenn auch meist implizite, komparative Perspektive.

Meine Untersuchung konzentriert sich nicht, so wie es die meisten anthropologischen Arbeiten zu islamischen Stammesgesellschaften lange Zeit hindurch getan haben, in erster Linie auf tribale politische Strukturen, von denen auch meine erste Forschung bei den Ayt Ḥdiddu ausging. Sie stellt den Begriff der „tribalen Identität" in den Mittelpunkt. Dieser bewußt eher diffus gewählte Begriff soll und kann hier nicht erschöpfend definiert werden; was ihn für unsere Zwecke besonders geeignet macht, das ist die Art, in der er auf die subjektiven Aspekte tribaler Zugehörigkeit und die ihnen zugrundeliegenden kulturell-ideologischen Konzeptionen verweist. In diesem Sinne verstanden, bezeichnet tribale Identität die von Personen für sich in Anspruch genommene und ihnen von anderen zugewiesene Mitgliedschaft in konkreten tribalen Gruppen mitsamt ihrem ideologischen Hintergrund und den aus ihr abgeleiteten Konsequenzen für soziale Beziehungen und soziales Handeln. Die konkreten tribalen Identitäten sind, wie wir sehen werden, nicht immer widerspruchsfrei, und es ist wichtig, die Uneindeutigkeiten und Widersprüche, die sich bei ihrer empirischen Untersuchung zeigen, nicht zu unterdrücken, sondern sie in Deskription und Analyse zu integrieren. Dies erlaubt auch ein besseres Erfassen der dynamischen Aspekte tribaler Identität. Ebenso wichtig ist es aber auch, die mehr oder weniger ausgeprägten Ideologien, die eine Eindeutigkeit und Unwandelbarkeit tribaler Identitäten postulieren, wahrzunehmen und ihre nicht immer spannungsfreien Interaktionen mit andersgearteten Ideologien zu analysieren.

Diese Arbeit ist also insgesamt durch eine kulturelle Perspektive bestimmt, die tribale Formen als Ausdruck von Ideologien und kulturellen Konzeptionen zu erfassen sucht. Diesem Zugang liegt nicht das idealistische Axiom zugrunde, daß kulturelle Konzeptionen in höherem Ausmaß handlungsleitend wirken als das, was man im Kontrast dazu die strukturellen Zusammenhänge nennen könnte. Soziales Handeln muß vielmehr aus den Wechselwirkungen zwischen Kultur und Struktur verstanden werden (Kraus 1995; siehe auch Kapitel 5). Meine Sichtweise beruht zum einen auf der Einsicht, daß kulturelle Konzeptionen von tribaler Identität und die von ihnen bestimmten formalen Beziehungen die wesentliche Gemeinsamkeit bilden, die verschiedene islamische Stammesgesellschaften miteinander verbindet. Zum anderen stützt sie sich auf die auf Salzman (1978a; 1978b) zurückgehende Erkenntnis, daß tribale Ideologien und die Identitäten und Handlungsmodelle, die sie postulieren, zumindest zeitweilig auch ohne eine ihnen entsprechende soziale und politische Praxis existieren und reproduziert werden können. Gerade unter den heutigen Bedingungen ist dies vielerorts der Fall. Eine tribale politische Praxis dagegen setzt entsprechende ideologische Modelle voraus. Letzten Endes müssen diese Modelle zwar aus ihrem potentiellen Praxisbezug heraus verstanden werden; die Frage nach dem tatsächlichen Zusammenhang zwischen Ideologie und sozialer Praxis jedoch kann für jeden gegebenen Fall nur auf der Grundlage einer eingehenden Kenntnis und Analyse der tribalen kulturellen Modelle sowie anderer mit ihnen koexistierender und konkurrierender Modelle beantwortet werden. Eine Antwort auf diese Frage setzt aber auch eine historische Sichtweise voraus: die Wechselwirkung zwischen Ideologie und sozialer Praxis, die sich in einer gegebenen Feldforschungs-

situation erschließen läßt, ist stets das Resultat einer konkreten historischen Konstellation, die bei ihrer Interpretation berücksichtigt werden muß und die nicht als unveränderlich angenommen werden darf.

Ausgehend von diesen Überlegungen, kann der Begriff der Ideologie in meinem Verständnis auf folgende Weise näher bestimmt werden: Ideologien bestehen aus kulturellen Konzeptionen, Modellen und Werten, die imstande sind, soziale Beziehungen und soziales Handeln zu repräsentieren, zu erklären, zu formen und zu lenken. Sie interagieren mit der sozialen Praxis, ohne sie zu determinieren oder von ihr determiniert zu werden. Die Ideologien, denen wir in islamischen Stammesgesellschaften begegnen, sind nicht einheitlich und in sich geschlossen; wir müssen damit rechnen, daß sie multipel sind und Widersprüche enthalten. Solche inneren Widersprüche können auf der ideologischen Ebene dadurch partiell entschärft werden, daß verschiedene Ideologien in eine hierarchische Ordnung gebracht werden, in der manche in einem höheren Sinne als gültig angesehen werden als andere. Das bedeutet jedoch nicht notwendigerweise, daß diese Ideologien für die soziale Praxis relevanter sind oder diese besser beschreiben. Schließlich sind Ideologien in veränderliche historische Zusammenhänge eingebunden und können nicht unabhängig von diesen betrachtet werden.

Ein erklärendes Verständnis tribaler Identitäten und Strukturen hat also zunächst von der kulturellen Ebene auszugehen. Es darf diese jedoch nicht verabsolutieren, sondern muß stets auch auf den äußerst variablen historischen Kontext Rücksicht nehmen, in den konkrete Stammesgesellschaften mitsamt ihren spezifischen ideologischen Modellen eingebettet sind und in dem sie mit anderen organisatorischen Formen interagieren. In diesem Zusammenhang sind vor allem die Wechselbeziehungen zwischen tribalen und staatlichen Formen politischer Organisation von zentraler Bedeutung, die gerade im 20. Jahrhundert oft radikalen Veränderungen ausgesetzt waren. Die historische Sichtweise bildet hier eine unentbehrliche Ergänzung zu einer Perspektive, die sich vor allem auf die Untersuchung kultureller Konzeptionen stützt. Daraus ergibt sich klar die Bedeutung historischer Rekonstruktion für ein Verständnis tribaler Identitäten in islamischen Gesellschaften. Je mehr wir über das Zustandekommen der zu beobachtenden sozialen Realitäten und die Veränderungen ihres historischen Kontexts Bescheid wissen, desto besser können wir die praktische Relevanz tribaler Identitäten einschätzen. Auch dabei können wir freilich der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Ideologie und Praxis nicht entgehen, da die einheimischen Quellen, die sich für eine solche Rekonstruktion eignen, gleich ob es sich um Schriftdokumente oder Oraltraditionen handelt, stets auf positive oder auf negative Weise ideologische Modelle und kulturelle Konzeptionen spiegeln. Eine Konsequenz aus dieser Problematik, in die meine Auseinandersetzung mit tribaler Identität am Beispiel der Ayt Ḥdiddu mündet, ist die Einsicht, daß der historische Diskurs der untersuchten Gesellschaft, der uns – zumindest im gegebenen Fall – den Großteil des Materials für die historische Rekonstruktion liefert, zugleich ein privilegiertes Feld für die Untersuchung jener Ideologien und kulturellen Konzeptionen darstellt, die

einerseits tribale Identität konstituieren, andererseits aber auch dazu beitragen, diese zu relativieren und zu transzendieren.

Aber auch für unsere theoretischen Auffassungen gilt es Schlußfolgerungen zu ziehen. Wenn wir von den Wechselwirkungen zwischen Ideologie und sozialer Praxis sprechen, so impliziert das eine klare Trennung zwischen diesen beiden Bereichen. Diese Trennung kann aber nur ein heuristischer Zwischenschritt sein. Ein umfassendes theoretisch fundiertes Verständnis tribaler Identitäten in den islamischen Gesellschaften des Vorderen Orients kann sich nicht damit zufriedengeben, die Interaktionen zwischen Kultur und Struktur sowie zwischen Ideologie und Praxis zu unterstreichen und zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Es hat sich vielmehr um die Überwindung der analytischen Trennung von Ideologie und Praxis zu bemühen, um diese beiden untrennbar miteinander verschränkten Aspekte sozialer Realität in ein einziges Bild zu integrieren.

Die vorliegende Studie jedoch versteht sich nicht als eine umfassende Theorie tribaler Identitäten und Organisationsformen in diesem Sinne. Sie hat sich ein weit bescheideneres Ziel gesetzt: einige Schritte auf dem Weg zu einer solchen Theorie zu machen – Schritte, die zunächst einmal zu neuen Fragen führen.

Der erste, theoretisch-vergleichende Teil beginnt mit einer Reflexion über die Zulässigkeit des Stammesbegriffes in der heutigen Sozial- und Kulturanthropologie. In Kapitel 1 skizziere ich die Entwicklung dieses Begriffes im alltäglichen und im anthropologischen Sprachgebrauch. Eine eingehende Auseinandersetzung mit der scharfen Kritik, der der Begriff des Stammes seit den sechziger Jahren in der Anthropologie unterzogen worden ist, zeigt die Berechtigung dieser Kritik, die sich vor allem gegen seine offenen oder uneingestandenen evolutionären Assoziationen richtet. Gegen eine regional begrenzte deskriptive Anwendung auf konkrete Formen sozialer und politischer Organisation, die von den einheimischen Konzeptionen kollektiver Identität ausgeht und auf den historischen Kontext sowie die Interaktionen zwischen tribalen und staatlichen Organisationsformen Rücksicht nimmt, ist dagegen wenig einzuwenden.

In Kapitel 2 werden allgemeine Charakteristika islamischer Stammesgesellschaften herausgearbeitet, die sich aus der Koexistenz von Islam und tribaler Identität ergeben; weiters werden die formalen Übereinstimmungen der verschiedenen lokalen Konzeptionen tribaler Identität im Vorderen Orient dargelegt, die den tribalen Gruppierungen dieser Region eine gemeinsame logisch-konzeptuelle Basis verleihen. Kapitel 3 befaßt sich mit den kulturellen Modellen, in denen diese formalen Aspekte zum Ausdruck kommen, insbesondere mit der ideologischen und praktischen Rolle der Beziehungen von Verwandtschaft und Heirat in der Definition und Abgrenzung tribaler Identitäten.

Kapitel 4 widmet sich den sehr unterschiedlichen praktischen Erscheinungsformen tribaler Organisation. In der vergleichenden Untersuchung politischer und ökonomischer Aspekte tribaler Identität wird die Variationsbreite tribaler Organisationsformen im Vorderen Orient

sichtbar, die von der Betrachtung ihrer formalen, ideologischen und praktischen Übereinstimmungen nicht verdeckt werden sollte. Kapitel 5 beschließt den theoretisch-komparativen ersten Teil mit einer kritischen Aufarbeitung unterschiedlicher theoretischer Zugänge zu nahöstlichen Stammesgesellschaften.[3] Einen Schwerpunkt in den theoretischen Debatten, die uns hier beschäftigen, bildet das Phänomen der tribalen Segmentation. Hinter dem Versuch einer Gegenüberstellung der oft nur implizit formulierten epistemologischen Positionen der verschiedenen Autoren, die sich an diesen Debatten beteiligen, steht auch die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem epistemologischen Status der Anthropologie insgesamt und nach dem Stellenwert von Erklärung und Interpretation in der anthropologischen Beschreibung und Theorie. Diese Auseinandersetzung bildet die Grundlage für eine Klärung meiner persönlichen theoretischen Position und der daraus abzuleitenden Grundsätze für die empirische Untersuchung nahöstlicher Stammesgesellschaften.

Der zweite Teil ist der Stammesgesellschaft der Ayt Ḥdiddu gewidmet. Er demonstriert anhand einiger zentraler Themen die Anwendung der im ersten Teil erarbeiteten Position und entwickelt sie weiter. Dabei zeigt sich, daß die kulturelle und die historische Perspektive sich wechselseitig bedingen. Denn in den Identitätskonzeptionen der Ayt Ḥdiddu spielt die Vorstellung von der Vergangenheit eine ganz zentrale Rolle. Der Versuch, diese Vergangenheit auch ethnographisch zu erfassen, ist folglich unumgänglich; er kann jedoch aufgrund der gegebenen Quellenlage nur wieder von der kulturell-ideologisch geprägten Sicht der Stammesmitglieder ausgehen, die nur fallweise durch andersgeartete Quellen ergänzt werden kann.

Auf der Grundlage dieser Einsicht skizziert Kapitel 6 die historische Situation der Berberstämme Zentralmarokkos und ihre Interaktionen mit dem staatlichen Zentrum vor der Errichtung des französischen Protektorates und setzt sich mit den Möglichkeiten für eine ethnographische Rekonstruktion tribaler Formen und Identitäten auseinander. Es schließt mit einem Überblick über die geographischen Bedingungen, die den Lebensraum der Ayt Ḥdiddu kennzeichnen. In Kapitel 7 gehe ich auf die Geschichte der Ayt Ḥdiddu und die Quellen für ihre Kenntnis ein. Die Geschichte des Stammes ist wesentlich durch seine territoriale Expansion und die Inbesitznahme neuer Siedlungsgebiete bestimmt. Dies hat auch die – zum Teil heute noch intakten – traditionellen ökonomischen Strukturen geprägt, mit denen sich der zweite Teil des Kapitels beschäftigt. In Kapitel 8 untersuche ich die tribalen politischen Institutionen und die Veränderungen, denen sie durch die Protektoratsherrschaft und den Übergang zur nationalen Unabhängigkeit unterworfen waren.

Kapitel 9 widmet sich dem Thema des tribalen Gewohnheitsrechts, das als ein wichtiger Faktor lokaler Identität angesehen werden kann. Zugleich aber verweist es in seiner Beziehung zum islamischen Recht auf die überlokale und übertribale Identität der Stammesmitglieder und deren ideologische Konsequenzen. Anhand der Veränderungen rechtlicher Nor-

3 Der Kürze des Ausdrucks zuliebe beziehe ich das Adjektiv „nahöstlich" auf den gesamten Vorderen Orient im weitesten Sinne.

men und ihrer praktischen Anwendung wird der dynamische Charakter der Beziehungen zwischen diesen beiden Identitätsebenen sichtbar. In Kapitel 10 befasse ich mich mit den Differenzierungen lokaler kollektiver Identität. Dies betrifft zunächst einmal die hierarchisch geordneten Statuskategorien, von denen die eigentlichen Stammesmitglieder nur eine bilden. Das zweite Thema dieses Kapitels ist die segmentäre Gliederung des Stammes, von der die Stammesmitglieder direkt, die Angehörigen anderer Statuskategorien aber nicht oder nur indirekt betroffen sind. In einer detaillierten Darstellung werden hier die aus der Segmentation resultierenden kollektiven Identitäten mitsamt den ihnen innewohnenden Widersprüchen beschrieben und ihre sozialen Aspekte sowie die ihnen zugrundeliegenden ideologischen Modelle und kulturellen Konzeptionen analysiert.

Die folgenden beiden Kapitel beschäftigen sich mit dem oral tradierten lokalen Wissen über die Vergangenheit und gehen der Frage nach, inwieweit ein solches Wissen als Ausdruck tribaler Identität verstanden werden kann. Kapitel 11 arbeitet die typischen Züge des oralen historischen Diskurses bei den Ayt Ḥdiddu heraus und geht auf einige Traditionen ein, die im historischen Bewußtsein der Stammesmitglieder einen bevorzugten Platz einnehmen. Zum Teil behandeln diese Traditionen die Geschichte des Stammes oder seiner Untergruppen und erklären lokale Zusammenhänge; zum Teil betreffen sie das Schicksal Marokkos insgesamt. Die Querverbindungen zwischen der oralen Tradition und einem zentraleren schriftlichen Diskurs, die dabei ersichtlich werden, weisen darauf hin, daß der Zusammenhang zwischen lokalem historischem Wissen und tribaler Ideologie komplexer ist, als er auf den ersten Blick erscheinen mag. Kapitel 12 geht diesem Zusammenhang anhand von Oraltraditionen über die Beziehungen zwischen den Ayt Ḥdiddu und dem Sultan – dem Oberhaupt des vorkolonialen marokkanischen Staates – weiter auf den Grund. Hier bestätigt sich zunächst die Feststellung, daß auf der ideologischen Ebene überlokalen Werten gegenüber dem lokalen tribalen Partikularismus eine hierarchisch übergeordnete Position eingeräumt wird. Zugleich aber wird auf verdecktere Weise diese Hierarchie immer wieder in Frage gestellt. In der Sicht der Ayt Ḥdiddu von ihrer Vergangenheit sind die konkurrierenden und teilweise widersprüchlichen Ideologien von tribaler Identität und überlokaler Zugehörigkeit zu einem islamischen Staat, dessen ideologisches Zentrum der Sultan bildet, untrennbar miteinander verflochten.

Das abschließende Kapitel 13 widmet sich zunächst der Frage, welcher anthropologische Zugang einer solchen Sicht der eigenen tribalen Identität und der ihr zugrundeliegenden Ideologie mitsamt ihren inneren Widersprüchen angemessen ist, und faßt zentrale Erkenntnisse aus der Untersuchung der Ayt Ḥdiddu zusammen. Schließlich gilt es auch, die Ergebnisse dieser Fallstudie mit der vergleichend-theoretischen Perspektive zu verbinden, die im ersten Teil erarbeitet worden ist.

Die beiden Teile des Buches verbindet ein Bildessay, der anhand einer kleinen Auswahl aus der umfangreichen Photodokumentation, die während meiner Feldforschungen entstanden ist, zweierlei zu vermitteln sucht. Er veranschaulicht und ergänzt die Ethnographie der Ayt Ḥdiddu und zeigt Aspekte ihrer Alltagskultur, für die in der gerafften schriftlichen Darstel-

lung kein Platz ist. Zugleich visualisieren die Bilder bestimmte Themen, die in der oralen Tradition der Ayt Ḥdiddu artikuliert werden und in der historischen Selbstsicht dieser Gesellschaft von Bedeutung sind.

In einem so breitgefächerten Fach wie der Sozial- und Kulturanthropologie – einem Fach, das weniger durch einen fest abgegrenzten empirischen Forschungsbereich zusammengehalten wird als durch eine wenigstens dem Kernbereich der Disziplin eigene (wenn auch immer weniger verbindliche) gemeinsame Methodologie – bringt die Trennung von Empirie und Theorie eine doppelte Gefahr mit sich. Eine rein regional orientierte empirische Forschung ohne Rücksicht auf sich wandelnde theoretische Perspektiven erbringt oft nur Material, das von anderen als für ihre Interessen irrelevant angesehen wird. Auf der anderen Seite droht die rasche theoretische Weiterentwicklung und die damit verbundene Herausbildung wechselnder Paradigmen zu einer Abfolge intellektueller Moden zu verflachen, wenn sie den Bezug zum empirischen Material verliert. Diesen Gefahren kann vorgebeugt werden durch die enge Verbindung von empirischer und theoretischer Arbeit sowie durch die kritische Auseinandersetzung mit der historischen Entwicklung der methodischen und theoretischen Ansätze unserer Disziplin und ihres zentralen begrifflichen Instrumentariums. Ein solches wissenschaftstheoretisches und wissenschaftshistorisches Interesse (s. Kapitel 1; Kraus 1995; 1997a), das in den letzten Jahren erfreulicherweise viele Anhänger gefunden hat, stellt ein wichtiges Gegengewicht zur raschen Aufeinanderfolge gerade aktueller theoretischer Ansätze mit ihrer Tendenz zur ahistorischen Ablehnung vorangegangener Sichtweisen dar. Ohne eine Verankerung in empirischer Forschung ist aber auch sie relativ unproduktiv. Die Verbindung der so zeitaufwendigen Feldforschung mit fundierter theoretischer Arbeit läßt sich jedoch nur mit den entsprechenden Mitteln verwirklichen.

Mein besonderer Dank gilt daher der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, die mit einem dreijährigen APART-Stipendium die Forschungen ermöglicht hat, aus der dieses Buch – die überarbeitete Fassung einer im Juni 2001 an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften der Universität Wien angenommenen Habilitationsschrift – hervorgegangen ist. Danken möchte ich auch allen Personen und Institutionen, die zum Gelingen meiner Datenerhebungen im Feld beigetragen haben. In erster Linie stehe ich in der Schuld all jener unter den Ayt Ḥdiddu, die ihr Wissen mit mir teilten und es auf sich nahmen, meine Fragen zu beantworten. Durch den offenen Zugang meiner Forschung konnten sie entscheidenden Einfluß auf die Richtung nehmen, in die diese sich entwickelte. Sie ziehen es mehrheitlich vor, hier nicht namentlich genannt zu werden. Fatima Baamti und Said Hachem leisteten unschätzbare Dienste, indem sie bei den auf *tamaziġt* geführten Gesprächen meine teils immer noch unzulängliche Sprachbeherrschung ergänzten und mir bei der Übersetzung, Transkription und Interpretation meiner Feldaufnahmen behilflich waren. Die ihnen beiden eigene Auffassungsgabe und ihr Verständnis für beide Seiten in diesem interkulturellen Dialog haben mir viele Zusammenhänge eröffnet. Ich bin stolz, sie über die professionelle Beziehung

hinaus Freunde nennen zu dürfen. Den zuständigen Behörden des Königreichs Marokko danke ich für die Erteilung der erforderlichen Forschungsgenehmigungen. Daß meine Kontakte mit den marokkanischen Behörden so glatt abliefen, verdanke ich in erster Linie den Bemühungen von Frau Dr. Elgrid Kaiser in der Österreichischen Botschaft Rabat, die einen wesentlichen Anteil am Erfolg meiner Feldforschungen hat.

Geräte und Bandmaterial für die Tonaufnahmen von Interviews und Erzählungen wurden mir vom Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften zur Verfügung gestellt. Dafür danke ich vor allem dem Leiter dieser Institution, Hofrat Dr. Dietrich Schüller, der meine Forschungen seit meiner ersten Reise in den Hohen Atlas mit Interesse verfolgt und auf vielfältige Weise unterstützt hat. Ein Teil meiner Feldaufnahmen wurde im Phonogrammarchiv archiviert; für die gute Zusammenarbeit dabei danke ich Dr. Helmut Kowar, für die technische Betreuung DI Franz Lechleitner. Kodak Österreich stellte dankenswerterweise einen Teil des für die photographische Dokumentation verwendeten Filmmaterials zur Verfügung.

Einen bedeutenden Beitrag zur Entwicklung meiner Forschungen hat die seit 1990 bestehende „Arbeitsgruppe Ethnologie des Nahen Ostens" am Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien geleistet, in der Ideen, Forschungsergebnisse und einschlägige Literatur kritisch diskutiert werden. Für diesen äußerst anregenden Austausch danke ich allen daran beteiligten Kolleginnen und Kollegen und vor allem dem Leiter der Arbeitsgruppe, o. Univ.-Prof. Dr. Andre Gingrich. Ein Teil der hier vorgelegten Forschungsergebnisse wurde im Rahmen des Europäischen Forschungsprogrammes „Individual and Society in the Mediterranean Muslim World" der *European Science Foundation* erarbeitet und im Team „Norms and Oppositions" vorgelegt. Dem Leiter dieses Teams, meinem Lehrer emer. o. Univ.-Prof. Dr. Walter Dostal, bin ich in einem weit über diesen Anlaß hinausgehenden Ausmaß zu Dank verpflichtet. Er hat wesentlich dazu beigetragen, meine wissenschaftlichen Interessen in jene Bahnen zu lenken, aus denen sich die Fragestellungen meiner Forschungen ergeben haben.

Dr. Karlheinz Mörth und ao. Univ.-Prof. Dr. Stephan Procházka sahen meine Transkriptionen arabischer Termini, Namen und Wendungen durch. Sie tragen selbstverständlich keine Verantwortung für eventuell verbliebene Fehler. Die Kartengrundlage für die Karte 1 wurde freundlicherweise vom Südwind-Magazin, Wien, zur Verfügung gestellt; für die Erstellung der Grundlage für die Karte 2, die von mir vervollständigt wurde, gilt mein Dank Walter Lang vom Institut für Geographie der Universität Wien.

Die Endfassung des Manuskripts wurde im Rahmen meiner Beschäftigung im Forschungsprojekt *Literacy, Local Culture and Constructions of Identity in the Muslim World* (FWF-Projekt Nr. P14598-SPR) unter der Leitung von o. Univ.-Prof. Dr. Andre Gingrich erstellt. Dem Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung gilt mein Dank für die Finanzierung meiner Teilnahme an diesem Projekt, die es mir ermöglicht, einige der Fragen weiterzuverfolgen, die sich aus der vorliegenden Forschung ergeben haben.

ERSTER TEIL

STÄMME IM VORDEREN ORIENT: KOMPARATIVE UND THEORETISCHE DIMENSIONEN

1. ZUM BEGRIFF DES STAMMES

Ist es heute überhaupt noch gerechtfertigt, von „Stämmen" oder „Stammesgesellschaften" zu sprechen? Als Bezeichnung für eine von innen wie von außen als Einheit identifizierbare Gruppe mit eigenem Namen – manchmal eher als kulturelle, manchmal eher als politische Einheit, oder schließlich als beides zugleich aufgefaßt – zählt der Terminus Stamm zu den ehrwürdigen Grundbegriffen der Sozial- und Kulturanthropologie. Lange Zeit hindurch Bestandteil des Standardvokabulars der Disziplin, ist dieser traditionelle Begriff des Stammes samt seiner impliziten Epistemologie in den sechziger und siebziger Jahren einer intensiven, sowohl theoretisch als auch politisch motivierten Kritik unterzogen worden. Er ist in der Folge dieser Kritik aus dem allgemeinen anthropologischen Diskurs praktisch verschwunden.

In einigen regionalen Forschungsfeldern kommt der Begriff jedoch nach wie vor zur Anwendung. Vor allem im Vorderen Orient hat er, manchen kritischen Stimmen zum Trotz, auch heute noch Geltung. Hier kann sich sein Gebrauch auf auffallende Übereinstimmungen mit gewissen einheimischen Konzeptionen kollektiver Identität stützen. Diese Konzeptionen, und mehr noch die mit ihnen einhergehenden empirischen Erscheinungsformen sozialer Organisation, weisen freilich auch deutliche Variationen auf. Angesichts solcher Variationen wird immer wieder die Unmöglichkeit einer präzisen und umfassenden Definition betont (vgl. etwa R. Tapper 1983b: 6, 9, 42; 1990: 49 f.; 1997: 6; Beck 1986: 17 f.; Khoury & Kostiner 1990b: 5; Lindholm 1996: 340); trotzdem unterstreichen dieselben und andere Autoren die Nützlichkeit des Stammesbegriffes. Unter der großen Mehrheit der Anthropologen, die sich mit traditionellen Formen politischer Organisation in Vorderen Orient beschäftigen, besteht ein praktischer Konsens über die Anwendbarkeit des Terminus Stamm.[1]

Die Beibehaltung des Stammesbegriffes und seine Verwendung als deskriptives Konzept sowie als komparative Kategorie werfen allerdings grundsätzliche Fragen auf. Kann man sich nach der Kritik der sechziger und siebziger Jahre noch dieses Begriffs bedienen? Oder berauben wir uns eines wichtigen komparativen Konzeptes, wenn wir den Begriff Stamm aus unserem Vokabular streichen? Wie muß er aufgefaßt werden, damit seine Verwendung theoretisch und politisch zulässig ist? Dieses Kapitel wird sich anhand eines ideen- und theoriengeschichtlichen Überblicks mit diesen Fragen auseinandersetzen; unser regionales Interesse wird uns bei der Auswahl von Beispielen für die westlichen Auffassungen von Stämmen und bei unseren Schlußfolgerungen anleiten.

---

1 Andere freilich, wie etwa Clifford Geertz und seine Schüler, bezweifeln die analytische Relevanz des Begriffes (C. Geertz 1971; 1976; 1979; H. Geertz 1979; Eickelman 1976; Rosen 1979, 1984, 1989).

Der Ursprung des Stammesbegriffes

Der Begriff Stamm ist – nicht nur in der traditionellen anthropologischen Terminologie, sondern auch in der Alltagssprache – verbunden mit der Vorstellung von wenig komplexen und nichtstaatlichen Formen sozialer Organisation, die auf gemeinsamer Herkunft und Verwandtschaft beruhen. Woher kommt diese Verwendung? Der Frage nach dem Ursprung einer solchen Konzeption sozialer Identität und Organisation kann für die entsprechenden Wörter der wichtigsten europäischen Sprachen – das deutsche „Stamm" und die aus dem Lateinischen entlehnten Begriffe des Englischen und der romanischen Sprachen – gemeinsam nachgegangen werden, obwohl zwischen diesen Wörtern keinerlei etymologische Verwandtschaft besteht. Es scheint nämlich, daß sie sich wenigstens in Teilaspekten ihrer Bedeutung parallel entwickelt haben. Das ist zum einen auf die Rolle des Lateinischen als Kirchensprache zurückzuführen, zum anderen aber auf die eminente Bedeutung der Beschäftigung mit antiken Formen sozialer, rechtlicher und politischer Organisation für die Entwicklung des anthropologischen Denkens.

Das Bild des Baumstammes für die „Abstammung" ist nicht allein dem Deutschen eigen: das Lateinische kennt *stirps*, „Wurzel, Stamm" mit den Nebenbedeutungen „Ursprung, Abkunft", aber auch „Geschlecht" und „Nachkommenschaft" (Georges 1913–18). Auch die bildliche Darstellung von Genealogien in Form eines Baumes als „Stammbaum", lat. *arbor consanguinitatis*, datiert bereits aus der Spätantike (*Trübner* 1955: 520 f.). Die Bezeichnung Stamm für eine Gruppe von Menschen mit angenommener gemeinsamer Herkunft tritt im Althochdeutschen als *liutstam*, im Mittelhochdeutschen als *stam* auf; dazu bildet sich das Verb „stammen, abstammen" (*Trübner* 1955: 519 f.).

Dem *Grimm'schen Wörterbuch* zufolge liegt ihr dasselbe Bild zugrunde wie dem Stammbaum: es ist „ursprünglich … das verhältnis eines einzelnen mannes zu seinen kindern als das des stammes zu seinen zweigen gedacht" (*Grimm* 1960: 638). Diese Vorstellung habe sich auf die aufsteigenden Generationen erweitert, sodaß Stamm die Bedeutung „Geschlecht" annahm. Häufiger wird das Wort dann im 16. Jahrhundert – offenbar im Gefolge von Luthers Bibelübersetzung: „wie die familie sich von einem urahn als dem *stammvater* herleitet, wird auch ein volk oder der theil eines volkes, von einem manne abstammend gedacht, als ein stamm bezeichnet. so besonders die *zwölf stämme der kinder Israel* …" (*Grimm* 1960: 640).[2] Diese Wendung (etwa in Gen 49,28) hat, in die deutsche Sprache eingeführt, offenbar nicht nur den Wortsinn geläufig gemacht; sie hat auch dazu beigetragen, ihn mit der orientalischen Vorstellung der genealogischen Herleitung sozialer Gruppen von einem gemeinsamen Ahnen zu verknüpfen, die auf eine – den neuzeitlichen Gesellschaften Mittel- und Westeuropas fremde – unilineare Konzeption der Abstammung verweist (vgl. Num 1–2; 34,13–29; Jos 7,14).[3]

---

2 Sofern nicht anders angegeben, sind alle Hervorhebungen in Zitaten original.

3 Zur Stammesorganisation in der Frühzeit Israels vgl. Zobel 1993: 969–971.

Daneben wurde das Wort auch in einem weniger spezifischen Sinn angewendet, so etwa auf ethnische Unterteilungen eines größeren Volkes, wie die „deutschen Stämme". Noch um die Mitte des 19. Jh. überwogen jedoch die biblischen Assoziationen. In *Meyer's Conversations-Lexicon* liest man unter dem Stichwort Stamm: „Menschen, welche einen gemeinsamen Stammvater ... haben ... Die Einteilung nach Familien und Stämmen war in den ältesten Zeiten im Morgenlande und ist jetzt noch dort vorherrschend, besonders bedingt durch das Nomadenleben." In erster Linie werden dann die Stämme der Hebräer besprochen. Erwähnt werden auch die Stämme in Deutschland und die schottische Stammesverfassung. Etwas näher wird auf die antiken Griechen und Römer eingegangen. Doch die Vorstellungen sind hier noch recht unklar: ist bei den Griechen von den ethnischen „Hauptstämme[n] des griechischen Stammes" die Rede, so geht es bei den Römern um die *gentes*, in denen „die einzelnen Urstämme wieder zu finden" seien (J. Meyer 1852: 56).

Eine parallele Entwicklung hat auch das englische *tribe* durchgemacht. Anthropologische Abhandlungen zu diesem Begriff oder seinem französischen Gegenstück, *tribu*, pflegen auf seine Herkunft vom lateinischen *tribus* zu verweisen, das sich ursprünglich auf die Untergliederung der Bevölkerung Roms in drei Teile bezieht; sie stellen sich jedoch nur selten die Frage, wie er zu seinem heutigen Inhalt gekommen ist.[4] Wie das deutsche „Stamm" leitet sich auch das englische Wort *tribe* direkt von den biblischen Stämmen Israels her. In der Septuaginta werden diese, nach den Elementen einer der römischen Gliederung analogen Struktur griechischer Städte, als *phylai* bezeichnet; in der Vulgata wird *phyle* mit dem Wort *tribus* übersetzt. Das *Oxford English Dictionary* formuliert daher als erste Wortbedeutung: „A group of persons forming a community and claiming descent from a common ancestor; *spec.* each of the twelve divisions of the people of Israel, claiming descent fom the twelve sons of Jacob." Erst später, ab dem 16. Jh., wurde das Wort auch auf die antiken Institutionen *tribus* und *phyle* angewendet, die in den griechischen und lateinischen Bibelübersetzungen die Bezeichnungen für die Stämme Israels abgegeben haben (*OED* 1989: XVIII/503). Vor allem im Laufe des 19. Jh. nahm es dann seinen heutigen Sinn an, in dem es im allgemeinen Verständnis auf primitive oder frühe Formen sozialer Organisation verweist.

Als die philosophischen Reflexionen über die Natur der menschlichen Gesellschaft – die Vorläufer anthropologischer Theorienbildung – im 17. und 18. Jh. in Europa zu einem aufkeimenden Interesse für die Anfänge sozialer Organisation führten, lieferten das Alte Testament und die klassische Antike das erste Anschauungsmaterial (vgl. Evans-Pritchard 1951: 25 f.). Daß sie auch das Verständnis der außereuropäischen Gesellschaften prägten, denen man sich als nächstes zuwandte, braucht uns nicht zu überraschen. Um diese Zeit etwa be-

4 Vgl. Fried 1967: 160; Godelier 1977: 192; Seymour-Smith 1986: 281; Bonte 1991: 720; Bonte & Conte 1991: 17; Gingrich 2001: 15907. Fried (1975: 7), Winthrop (1991: 307) und Southall (1996: 1329) verweisen auf die biblische Verwendung.

ginnt daher auch das Wort Stamm sich als gängiger Terminus in der Literatur über fremde Länder und Völker zu etablieren.

An einigen europäischen Darstellungen der Länder des Vorderen Orients läßt sich diese Entwicklung anschaulich demonstrieren. In den älteren Werken werden die einheimischen Gesellschaften in der Regel als territorial-residentiell, manchmal auch feudal, nicht aber als tribal organisiert aufgefaßt. Von dieser Sicht weichen nur wenige Autoren ab, die in besonderem Ausmaß mit einheimischen Auffassungen vertraut waren. Der Spanier Luys de Marmol berichtet in seiner *Descripcion general de Africa* – die im spanischen Original 1573–1599 erschienen, aber vor allem in der französischen Übersetzung Perrot d'Ablancourts (1667) bekannt geworden ist – von einer abstammungsbedingten Stammesgliederung sowohl bei Berbern als auch bei Arabern Marokkos (1667: I/68–70, 77–86). Er führt dabei auch den einheimischen Terminus für diese Art politischer Gruppen an: „auparavant, ils [les tribus] n'estoient gouvernez que par les Chefs ou Cheques [ha. *šayḫ*] de chaque communauté, nommé Cobeyla [ha. *qabīla*]" (1667: I/69). Es ist gewiß nicht zufällig, wenn diese Darstellung sich im wesentlichen auf arabische Schriftsteller stützt.

Bei Laurent d'Arvieux, der um 1660 zwölf Jahre in Syrien und Palästina zubrachte, findet sich zwar bereits ein expliziter Verweis auf das Alte Testament, der sich auf genealogische Querverbindungen berufen kann:

> Ismaël fils d'Abraham, eut douze fils, desquels sont descenduës les 12. Tribus qui composoient toute la nation des Arabes, appelés d'abord Ismaëlites. Les Arabes du desert se disent être de ces mêmes Tribus. L'Ecriture sainte s'accorde fort bien avec Strabon et les autres Auteurs profanes, sur la division des Arabes en 12. Tribus, & elle nous apprend leur origine dans la Genese (1717: 226 n.; vgl. Gen 17, 20; 25, 12–16).

Doch d'Arvieux nimmt diese tribale Gliederung noch nicht als zentrale Dimension sozialer Identität wahr.[5] Lancelot Addison, ein Engländer, der etwa zur gleichen Zeit Marokko bereiste, erwähnt wie zuvor schon Marmol den arabischen Stammesterminus, *qabīla*, kann ihn allerdings nur im vertrauten Sinne einer residentiellen Organisation interpretieren. Er spricht – offenbar einer spanischen Quelle folgend – vom „*Alcadée [qāḍī]* … welcher von dem Ober-Regenten verordnet ist/ ein Richter zu seyn in dem *Cavila*, Stadt/ oder Ort/ wo er angesessen ist" (1672: II/103).

Ein Jahrhundert später kann Stamm als Form sozialer Organisation bereits als bekannt vorausgesetzt werden. Der Däne Georg Höst, der sich von 1760 bis 1768 in Marokko aufhielt, berichtet in seinen *Nachrichten von Marókos und Fes* von den ländlichen Arabern:

---

5 Das Buch d'Arvieux' wurde, wie die meisten einschlägigen Werke, auch in die wichtigsten europäischen Sprachen übersetzt. Eine englische Übersetzung erschien 1718, eine deutsche 1740.

> Sie wenden zwar nicht so viele Sorgfalt an, ihre Stämme zu erhalten, wie in Arabien; aber sie theilen sich doch in Kabéil [*qabā'il*, sg. *qabīla*] ..., nämlich in gewisse Familien ein, die durch Verwandtschaft, Schwägerschaft und Freundschaft solcher Gestalt vereingt sind, daß sie sich nicht gerne trennen. Dies drücken sie durch Beni ... oder Uléd ..., Söhne oder Nachkommen, aus ... (1781: 126 f.).

Wenn Höst von den Stämmen der Araber und Berber spricht, so schwingt dabei zweifellos der implizite Vergleich mit den Stämmen Israels mit. Er weist immer wieder auf alttestamentarische Parallelen hin und sagt ausdrücklich (wenn auch nicht im Zusammenhang mit der Stammesorganisation): „Ein Europäer, der unter sie kömmt, muß sich nothwendig daran erinnern, was er in dem alten Testament gelesen hat, wegen der großen Gleichheit in der Lebensart dieses Volks und der alten Väter" (1781: 132 n.). Carsten Niebuhr, Zeitgenosse Hösts und wie dieser in dänischen Diensten, verwendete in seiner *Beschreibung von Arabien* das Wort Stamm bereits ohne nähere Erklärung oder biblische Querverweise (vgl. 1772: 379–399).[6]

Wenn solche biblischen Assoziationen auch, wie Berque (1953: 261) bemerkt, im arabisch-orientalischen Bereich besonders naheliegend waren, so waren sie keineswegs auf diesen beschränkt. Und noch Henry Maine – ein Rechtshistoriker, der einen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der Anthropologie hatte – meinte im Hinblick auf die früheste soziale Organisation der indoeuropäischen und semitischen Gesellschaften: „The chief lineaments of such a society, as collected from the early chapters in Genesis, I need not attempt to depict with any minuteness, ... because they are familiar to most of us from our earliest childhood ..." (1907 [1861]: 132). Formulierungen wie diese zeigen deutlich genug, daß der Einfluß biblischen Wissens nicht nur auf populäre, sondern auch auf wissenschaftliche Konzeptionen – vor allem in jenem protestantischen Milieu, in dem viele der wesentlichen Schritte zur Herausbildung der Anthropologie als wissenschaftlicher Disziplin gemacht wurden – nicht unterschätzt werden darf.

Die zweite Hauptquelle von Ideen und Kenntnissen für das neue, primär evolutionistisch orientierte Interesse an sozialer Organisation bildeten die antiken Schriftsteller. Sie stellten zum einen Zeugnisse über die „barbarischen" Völker am Rande der antiken Welt zur Verfügung; zum anderen gaben sie Aufschluß über die Entwicklung der politischen Institutionen der Griechen und Römer, in denen das Abendland seine eigenen Wurzeln sah. Hier stieß nun die Tribus- oder Phylengliederung der frühen politischen Gemeinschaften der Antike auf besonderes Interesse.

Antiker Quellen von beiderlei Art bediente sich der hochbelesene Jesuitenpater Joseph-François Lafitau in seinem 1724 erschienenen Werk *Mœurs des sauvages amériquains, com-*

---

6 Einem etwas früheren und weniger gebildeten Berichterstatter dagegen, dem englischen Renegaten Thomas Pellow, der sich von 1716 bis 1738 in Marokko aufhielt, war dieser Stammesbegriff noch völlig fremd (vgl. Morsy 1983: 144 n. 337).

parées aux mœurs des premiers temps, um sein reiches ethnographisches Material zu vergleichen und zu interpretieren. Lafitau hatte fünf Jahre als Missionar in Kanada gewirkt und konnte sich, wie er darlegte, überdies auf die Kenntnisse eines älteren Kollegen stützen, der fast sein ganzes Leben dort verbracht hatte (Lafitau 1987: 2). In seinem Buch wies er auf vielfältige Parallelen zu verschiedenen Gesellschaften der Antike hin, die er bei den Iroquois und Huron gefunden hatte. Dazu zählte auch eine Gliederung der Dörfer in drei mit Tiernamen bezeichnete „Familien", die er mit den *tribūs* der Römer und der gleichartigen Dreigliederung anderer antiker Gesellschaften gleichsetzte.

> Diese Familien sind eben das, was ehedem die Tribus oder Stämme gewesen. Daher werden wir uns mannigmal dieses Namens bey ihrer Erwänung bedienen. Der Ursprung der Tribus ist sehr alt, und das Wort zeigt in seiner Bedeutung die Zahl der Abtheilungen, die in den ersten Zeiten bey den meisten Völkern vorhanden waren ... (Lafitau 1987: 214).

Worum handelt es sich bei dieser *tribus*-Gliederung, mit deren Verallgemeinerung und Übertragung auf indianische Verhältnisse Lafitau auf erstaunliche Weise Ideen vorwegnahm, die anderthalb Jahrhunderte später bei Lewis Henry Morgan und anderen Autoren seiner Generation eine zentrale Rolle spielen sollten? Nach einer gängigen Etymologie (auf die auch Lafitau anspielt) ist *tribus* vom Stamm *tri-* für „drei" herzuleiten und würde daher etwa „Drittel" bedeuten, doch ist diese Deutung nicht gesichert. Jedenfalls war die älteste Bürgerschaft der Stadt Rom in drei *tribūs* – *Tities*, *Ramnes* und *Luceres* – gegliedert, deren Mitgliedschaft auf Patrifiliation beruhte. Jede *tribus* war weiter in zehn *curiae* unterteilt. Nach der römischen Gründungslegende bestand diese numerische Gleichförmigkeit von Anfang an und ging auf die Einrichtung der *curiae* durch Romulus selbst zurück. Diese wiederum setzten sich aus *gentes* – patrilinearen Deszendenzgruppen mit einem oft fiktiven gemeinsamen Ahnen – zusammen. Entstehung und anfängliche Funktionen dieser Ordnung sind unklar, doch übernahm sie mit der politischen Entwicklung Roms neue administrative Aufgaben und wurde entsprechend umgestaltet. Wie es scheint, standen dabei residentielle Kriterien im Vordergrund. Es wurden mehrfach zusätzliche *tribūs* gebildet, bis 241 v. Chr. die endgültige Zahl von 35 *tribūs* erreicht war, die zunächst territorial geschlossen, mit der zunehmenden Expansion Roms aber auf nicht zusammenhängende Gebiete verteilt waren. Sie dienten der militärischen Aushebung, der Besteuerung sowie der Organisation von Wahlen. Die Mitgliedschaft in der *tribus* war weiterhin in Patrifiliation begründet, doch war auch ein Wechsel der Zugehörigkeit möglich (Benveniste 1969: I/258 f.; Hausmaninger 1964; Medicus 1967; Volkmann 1975a).

Bei den Doriern und Ionern bestand eine analoge Phylenordnung vermutlich bereits zur Zeit ihrer Einwanderung in die späteren Siedlungsgebiete. Sie wurde, mit eventuellen lokalen Anpassungen, in allen sich bildenden Stadtstaaten reproduziert. Bei den Doriern gab es drei *phylai;* bei den Ionern waren es ursprünglich anscheinend vier. In der *polis* fungierte die

phyle „als Verband zur lokalen oder personalen Gliederung", bildete also eine „Abteilung" bzw. einen „Bezirk" (Bellen 1972). In dieser vorsichtigen Formulierung tritt der Verwandtschaftsaspekt der Phylengliederung in den Hintergrund, der für die meisten älteren Autoren außer Zweifel steht (vgl. E. Meyer 1893: 88 f.). Wie die *tribūs* in *curiae*, so zerfielen die *phylai* in *phratriai* (so die attische Form), die sich jedoch nicht wie in Rom zur Gänze weiter untergliederten: die griechischen *gene* (sg. *genos*) waren im Gegensatz zu den römischen *gentes* auf die Aristokratie beschränkt und bildeten, anthropologisch interpretiert, „conical clans" (E. Meyer 1893: 86; Humphreys 1978: 196 f.). Die politische Gliederung Athens, über die wir am besten informiert sind, wurde wie jene Roms mehrfach reformiert und an veränderte Verhältnisse angepaßt, am einschneidendsten um 507 durch Kleisthenes, der die vier alten *phylai* durch zehn neugeschaffene ersetzte (Volkmann 1975b).

Wenn die ursprüngliche Form von *tribus* und *phyle* auch im Dunkel der Geschichte liegt, so steht doch fest, daß die Mitgliedschaft in ihnen wie in ihren Unterteilungen auf Patrifiliation beruhte. Etymologisch verweisen die Bezeichnungen *genos*, *phratria* und *phyle* auf die Gemeinsamkeit der Geburt bzw. Abstammung; ähnliches gilt für ihre lateinischen Entsprechungen, mit der Ausnahme von *curia* (Benveniste 1969: I/257–259, 314–316). Vor allem in Griechenland wurden diese Einheiten jeweils von einem gemeinsamen Ahnen abgeleitet. So verfügten die dorischen *phylai* über eponyme Ahnen, zwischen denen genealogische Beziehungen behauptet wurden. Und noch die durch die Reformen Kleisthenes' nach rein territorialen Kriterien neu eingerichteten *phylai* erhielten Heroen als „Ahnen" zugewiesen (E. Meyer 1893: 88, 249, 315–318, 801). Die offenbar ursprünglich verwandtschaftliche Natur der antiken politischen Gliederungen, in denen gleichsam überdimensionale Familien gesehen wurden, und ihre wenigstens im griechschen Fall ausgeprägte Abstammungsideologie konnte daher die vom alttestamentarischen Bild von den Stämmen Israels herrührende Vorstellung des Stammes als einer in Verwandtschaftsbeziehungen begründeten Organisationsform nur verstärken.

Die Antike in der anthropologischen Theorienbildung

Wenn die Reflexion über Ursprung und Bedingungen der menschlichen Gesellschaft auch so alt ist wie die Philosophie überhaupt, spricht doch einiges dafür, den Beginn systematischer anthropologischer Theorienbildung in den sechziger und siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts anzusetzen. Zwischen 1861 und 1877 erschien eine Reihe von Werken, die als die erste Generation anthropologischer Klassiker gelten: Maines *Ancient Law* (1861), Bachofens *Das Mutterrecht* (1861), Fustel de Coulanges' *La cité antique* (1864), McLennans *Primitive Marriage* (1865), Morgans *Ancient Society* (1877). Über ihre annähernde Gleichzeitigkeit hinaus hatten diese Werke vieles miteinander gemeinsam. Sie alle wandten sich aus einem soziologischen Blickwinkel der Antike zu. Dabei ging es ihren Autoren meist weniger um ein hi-

storisches Verständnis der griechischen und römischen Gesellschaft um ihrer selbst willen, das durch die einige Zeit davor erschienenen monumentalen Werke Grotes (1846–56) und Mommsens (1854–56) bereits große Fortschritte gemacht hatte. Sie suchten vielmehr die Ursprünge der Gesellschaft an sich im Studium der ältesten Zeugnisse zu erhellen, und diese fanden sie zur Gänze oder zum Teil bei den griechischen und römischen Autoren. Soweit sie sich auf „primitive" Gesellschaften stützten, gingen sie (so wie schon früher Lafitau) von der Annahme aus, daß diese unmittelbar mit dem antiken Material vergleichbar waren.[7]

Die Schlußfolgerungen, die diese Autoren aus ihrem Material zogen, waren einander allerdings in wesentlichen Dingen diametral entgegengesetzt. Für Maine und Fustel bestand die früheste Form sozialer Organisation (zumindest bei den indoeuropäischen Völkern: vgl. Maine 1883: 192 f.) in patriarchalischen und patrilinearen Familien, während Bachofen, McLennan und Morgan die Anfänge überall in unstrukturierten Gruppen mit promiskuitiven Geschlechtsbeziehungen sahen, in denen das früheste soziale Band in der Mutter-Kind-Beziehung bestand.[8]

Trotz dieser gegensätzlichen Vorstellungen und anderer Unterschiede in den individuellen Auffassungen sowie der Tatsache, daß sie zum Teil gar keine Kenntnis voneinander hatten, glichen sich die Konstruktionen aller dieser Autoren in einem Punkt auf verblüffende Weise. Sie alle sahen den Ursprung gesellschaftlicher Organisation in der Familie bzw. in vorfamiliären Formen der Reproduktion. Es war aber nicht jene Form der Verwandtschaft, wie man sie in der modernen mittel- oder westeuropäischen Familie fand, die für sie das Organisationsprinzip der frühesten Gesellschaften bildete. Was sie rekonstruierten, das war die Beschränkung rechtlicher Relevanz, oder gar der Verwandtschaft überhaupt, entweder auf patrifiliative oder auf matrifiliative Beziehungen. Die in der Familie oder in ihren Vorformen herrschenden Prinzipen, so glaubten sie, seien dann auf größere politische Gruppierungen erweitert worden.

Die Entdeckung der unilinearen Deszendenz und ihre Einführung in die anthropologische Theorienbildung war ein ganz wesentlicher Beitrag dieser Werke. Das Potential sozialer Organisation, das sich aus einer auf Verwandtschaft beruhenden gesellschaftlichen Struktur ergab, wurde gerade im Vergleich mit den antiken Formen politischer Gliederung sichtbar. Es wurde daher typischerweise auch die antike Terminologie auf die Gruppierungen übertragen, die man bei anderen Gesellschaften fand: Morgan konnte so die „gentes", „phratries"

---

7 McLennan erweiterte die antiken Bezüge seiner Theorie noch in einem Artikel über „Kinship in Ancient Greece" (1866).

8 Auch Bachofens „Entdeckung" des Mutterrechts hat Lafitau vorweggenommen, der – wie später Morgan – die matrilineare Organisation der Iroquois beschrieb und mit antiken Gesellschaften verglich (1987: 34–38, 212 f.). Ebenso wie Bachofen stützte er sich dabei wesentlich auf die Beschreibung der Lykier durch Herodot und andere. Zur Diskussion um die Universalität eines ursprünglichen matrilinearen Gesellschaftszustandes vgl. McLennan 1866; Maine 1883: 192–228, 283–290).

und „tribes" der Iroquois in denselben Begriffen beschreiben wie die in seiner Sicht grundsätzlich identische griechische und römische Gentilorganisation (1877: 61–66).

Noch Mommsen etwa hatte in der agnatischen Struktur der römischen Familie das Ergebnis „schlichter, aber unerbittlicher Durchführung der von der Natur selbst vorgezeichneten Rechtsverhältnisse" gesehen (1854–56: I/49). Nun begann man den selektiven Charakter unilinearer Verwandtschaftsbeziehungen zu verstehen. Die Vorstellungen, die man sich von ihnen machte, unterschieden sich freilich deutlich von den differenzierten Auffassungen, die später in der Anthropologie entwickelt wurden. Es wurde nicht nur nicht zwischen Erbfolge, Nachfolge in Rang oder Amt und Gruppenzugehörigkeit unterschieden, wie es seit Rivers (1924: 85–88) üblich geworden ist.[9] Man nahm auch fälschlicherweise an, daß dort, wo es unilineare Deszendenz gab, die Verwandtschaft sich in unilinearen Beziehungen erschöpfte. So hielten die mit dem römischen Familienrecht befaßten Autoren die Tatsache, daß neben der dominierenden Agnation auch kognatische Verwandtschaftsbeziehungen anerkannt wurden, für eine spätere Entwicklung, die sich aus einer veränderten Konzeption der Verwandtschaft ergeben habe (Fustel de Coulanges 1984: 61 f.; Maine 1907: 155 f.); die matrilineare Deszendenz ihrerseits wurde aus der angenommenen Ungewißheit der Vaterschaft abgeleitet, die eine Anerkennung paternaler Verwandtschaft ausschloß (Bachofen 1975: 34 f.; McLennan 1970: 63–65; Morgan 1877: 66 f.).[10]

Angesichts dieser aus heutiger Sicht noch unzulänglichen Vorstellungen ist es umso interessanter, daß man bei aller Betonung der Verwandtschaft als Grundlage der frühen gesellschaftlichen Ordnungen bereits den modellhaften Charakter der gemeinsamen Abstammung als Ordnungsprinzip zu erkennen begann. Fustel war sich der Tatsache bewußt, daß die Genealogien der römischen *gentes* oft fingiert waren, wenn er auch die von anderen geäußerte Meinung, daß die *gens* nicht primär in Abstammung begründet sei, verwarf: „Le mensonge cherche toujours à imiter la vérité" (1984: 117). Maine dagegen formulierte deutlicher:

> The history of political ideas begins ... with the assumption that kinship in blood is the sole possible ground of community in political functions... It may be affirmed, then, of early commonwealths that their citizens considered all the groups in which they claimed membership to be founded on common lineage. ... And yet we find that along with this belief ... each community preserved records or traditions which distinctly showed that the fundamental assumption was false (1907: 137).

Die Beziehungen gemeinsamer Abstammung, die als Grundlage politischen Gemeinschaftshandelns dienten, waren in vielen Fällen „legal fictions", künstlich geschaffene, durch gemeinsames Ritual gestärkte Beziehungen, denen das „model or principle of an association of

9 Vgl. dazu Kraus 1997a: 140 f.

10 Wenn Morgan sich auch den Ursprung der matrilinearen Deszendenz so erklärte, so zeigt sich in seiner Kritik an McLennan doch der Ansatz eines Verständnisses der Unterscheidung zwischen Verwandtschaft an sich und Deszendenz, die er auf die Struktur der *gens* bezieht (vgl. 1877: 519).

kindred" zugrunde lag (1907: 138, 139).[11] Wenigstens für Maine war also die in der Verwandtschaft begründete gesellschaftliche Ordnung keineswegs nur auf „natürliche" Weise aus den Tatsachen der menschlichen Reproduktion erwachsen. In ihr waren diese Tatsachen vielmehr in ein Gesellschaftsmodell umgewandelt. Dennoch brachte er diese Ordnung, die auf den Beziehungen zwischen unilinearen Familiengruppen oder Aggregationen solcher Einheiten beruhte, in eine evolutionäre Sequenz: die angenommene Abstammungsgemeinschaft bildete das „Modell oder Prinzip" der archaischen Gesellschaften. Die fortschrittlichen Gesellschaften waren von diesem Prinzip zu einem Prinzip übergegangen, das die freie Übereinkunft zwischen Individuen in den Vordergrund stellte (1907: 172) und politisches Gemeinschaftshandeln auf Nachbarschaft statt auf Abstammung gründete (1907: 137). Die Herausbildung der fortschrittlichen Gesellschaften war, in seiner berühmt gewordenen Wendung, „a movement *from Status to Contract*" (1907: 174).

Auf ganz ähnliche Weise sah Morgan hinter seinem Evolutionsschema, das von der Wildheit über die Barbarei bis zur Zivilisation führte – und von dessen Grundannahme einer universalen Evolution sich Maine (1883: 285) distanzierte – eine allgemeinere Entwicklung, in der die ursprüngliche *societas* oder „social organization", die auf personalen Beziehungen und Abstammungsgruppen beruhte, durch eine *civitas* oder „political organization" abgelöst wurde, die auf territorialen Einheiten sowie auf Besitz beruhte (1877: 6 f.; 61).

Die genannten Autoren – Bachofen, Fustel de Coulanges, McLennan, und ganz besonders Maine und Morgan – hatten, nicht zuletzt durch ihre Auseinandersetzung mit den politischen Formen der Antike, einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der Anthropologie. Für sie war die Deszendenzgruppengliederung der griechischen und römischen Antike eine Organisationsform, die im Inneren staatlicher Gebilde zwar für einige Zeit fortbestehen konnte, ihrem Wesen nach aber einer älteren, vorstaatlichen Ordnung angehörte. Diese ältere Ordnung, die sich in der Geschichte des Abendlandes nur mehr in bereits transformierter Form fassen ließ, konnte man in den „primitiven" Stammesgesellschaften in ihrer Ursprünglichkeit beobachten.

Von der „Ancient Society" zur tribalen Gesellschaft

Mit zunehmender empirischer Forschung stellte sich zwar rasch heraus, daß die angenommene evolutionäre Abfolge von auf Verwandtschaft und angeborenem Status beruhenden

11 Vgl. Max Webers spätere Formulierung: „Unter Bedingungen geringer Verbreitung rational versachlichten Gesellschaftshandelns attrahiert fast jede, auch eine rein rational geschaffene, Vergesellschaftung ein übergreifendes Gemeinschaftsbewußtsein in der Form einer persönlichen Verbrüderung auf der Basis ‚ethnischen' Gemeinsamkeitsglaubens. Noch dem Hellenen wurde jede noch so willkürlich vollzogene Gliederung der Polis zu einem persönlichen Verband mindestens mit Kultgemeinschaft, oft mit künstlichem Ahn" (1980 [1922]: 237).

Beziehungen in der archaischen Gesellschaft und territorialen Bindungen sowie Vertragsbeziehungen in der modernen Gesellschaft nicht aufrechtzuerhalten war.[12] Hinter den zu Recht kritisierten evolutionistischen Modellen von Autoren wie Morgan und Maine stand jedoch eine Idee, deren Einfluß diese Kritik überdauerte und die in der Anthropologie für lange Zeit praktisch zu einer Grundannahme wurde: die Vorstellung nämlich, daß Verwandtschaft als Prinzip sozialer Organisation fungieren könne, und daß dieses Organisationsprinzip für Stammesgesellschaften typisch sei.

Dieser Gedanke wurde in der britischen struktural-funktionalen Anthropologie theoretisch am weitesten entwickelt;[13] sein evolutionärer Aspekt jedoch trat in der sowohl antihistorischen wie auch antievolutionistischen Tradition Malinowskis und Radcliffe-Browns in den Hintergrund. Wenn etwa Fortes und Evans-Pritchard (1940) in der Einleitung zu *African Political Systems* unter den in diesem Band untersuchten Gesellschaften zwei Kategorien politischer Systeme miteinander verglichen – die einen gekennzeichnet durch zentralisierte politische Institutionen und Stratifikation, die anderen durch die Abwesenheit zentraler Autorität und durch ein „segmentary lineage system" –, dann geschah dies in einer strikt synchronen Perspektive, in der keinerlei evolutionäre Abfolge impliziert wurde. Von den britischen Autoren wurde der Stammesbegriff zumeist sehr pragmatisch gehandhabt. Man tendierte dazu, seine Verwendung im Hinblick auf die jeweiligen empirischen Gegebenheiten zu präzisieren, und bemühte sich kaum um eine einheitliche Definition. In Übereinstimmung mit den dominierenden theoretischen Interessen standen hier in der Regel politische Aspekte im Vordergrund (vgl. *Notes and Queries* 1951: 66, 134; I. M. Lewis 1968: 149). Wenn allerdings, wie bei Gluckman (1965), die „tribal society" so weit gefaßt wurde, daß sie die Gesamtheit der vorindustriellen Gesellschaften einschloß, dann konnte sich die tabuisierte evolutionäre Perspektive zumindest in Ansätzen wieder durch die Hintertüre einschleichen (vgl. Gluckman 1965: 81).

In den USA begann man nach der von Boas inspirierten empirischen Evolutionismus-Kritik der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, die sich in erster Linie an Morgan entzündete, wieder auf evolutionistische Theorien zurückzugreifen. Dort konzentrierte sich eine Schule, die ihre Anregungen neben Morgan vor allem bei dessen Zeitgenossen Tylor (1871) suchte und die mit Leslie White und seinen Schülern assoziiert wird (Sahlins & Service 1960), gerade auf den evolutionären Aspekt der tribalen Organisation. Von einer derartigen Perspektive ausgehend, sahen Elman Service (1962) und Marshall Sahlins (1961; 1968) im Stamm ein einheitlicheres Phänomen als ihre britischen Kollegen, deren Erkenntnisse sie aufgriffen. Für sie bildeten Stämme eine Stufe soziokultureller Evolution. Sie waren durch Segmentation

12 Zum Nachweis der Gleichzeitigkeit verwandtschaftlicher und territorialer Organisationsprinzipien s. Lowie 1960 [1921]: 376–381; vgl. I. M. Lewis 1968: 146; Fortes 1969: 219 f.

13 Nach Fortes (1969: 3–14) ging diese theoretische Entwicklungslinie direkt von Morgan aus und wurde über Rivers und Radcliffe-Brown in die *social anthropology* eingeführt.

charakterisiert und setzten sich aus kleineren, strukturell gleichförmigen Einheiten zusammen, die in vieler Hinsicht autonom waren, auf der Basis „mechanischer Solidarität" miteinander interagierten und durch „pan-tribale" Institutionen verschiedener Art zusammengehalten wurden (Sahlins 1961: 325). Den Stämmen gingen in diesen Evolutionsmodellen die einfacher organisierten „bands" voran; abgelöst wurden sie von komplexeren, zentralisierten Formen politischer Organisation.[14]

Ein andersgeartetes Interesse an einer präzisen Stammesdefinition ergab sich in der amerikanischen Anthropologie aus dem vor allem von Murdock (1949) angeregten *cross cultural*-Forschungsansatz, für den die Frage der Bestimmung und Abgrenzung der zu vergleichenden kulturellen oder ethnischen Einheiten sich als zentrales methodisches Problem erwies (Naroll 1964; Dole 1968: 91; Hymes 1968). Soweit die dieser Richtung nahestehenden Autoren an der Bezeichnung Stamm für derartige Einheiten festhielten, bevorzugten sie eine weiter gefaßte und mehr kulturell orientierte Begriffsbestimmung als die neoevolutionistisch orientierten Anthropologen. In diesem Sinne verwendet, war „Stamm" ein analytisches Konstrukt – eine soziale Einheit, für die eine spezifische, einheitliche Kultur angenommen wurde und die als eine Vergleichseinheit gehandhabt werden konnte. So definiert, ließ sich der Begriff universell auf politisch autonome Gruppen in nichtstaatlichen oder „primitiven" Gesellschaften anwenden (Dole 1968).[15]

Die Kritik des Stammesbegriffes

Seit der Mitte der sechziger Jahre ist der Begriff des Stammes samt seinen teils unausgesprochenen Assoziationen von ursprünglichen und eindeutig abgegrenzten Einheiten zunehmend in Frage gestellt worden (Fried 1967: 154–173; 1975; Helm 1968; Southall 1970). Die Kritik setzte bereits bei der mangelnden Präzision des Begriffes an. Die meisten traditionellen Versuche, ihn auf eine Weise zu definieren, die über eine einzelne empirische Situation hinaus anwendbar war, führten diverse Kriterien an – sprachliche und/oder kulturelle Einheit, subjektives Zugehörigkeitsgefühl, gemeinsamer Name, gemeinsames Territorium, politische Organisation, praktische Interaktion –, die an sich unscharf waren, die in vielen Fällen nicht gemeinsam auftraten oder in ihren Abgrenzungen nicht übereinstimmten. Dem lag, in Elizabeth Colsons Worten, „a massive disagreement" über Inhalt und Zweck des Stammesbegriffes zugrunde (1968: 201).

---

14 Ein solches tribales Evolutionsstadium wurde aus gleichfalls evolutionistischer Sicht durch Fried (1967: 165; 1975: 63–65, 98) und Godelier (1977: 202–227) in Frage gestellt (siehe unten).

15 In der deutschsprachigen Ethnologie wurden kaum Anstrengungen unternommen, zu einer präzisen Stammesdefinition zu kommen (für einen Versuch s. Thurnwald 1958: 176 f.).

Die Reaktionen auf diese Situation waren unterschiedlich. Manche Anthropologen hatten den Begriff als analytischen Terminus bereits praktisch aufgegeben. Eine gute Illustration dafür ist die Einleitung zu dem Band *Tribes Without Rulers*, in dem Middleton und Tait den Begriff Stamm – dem Titel des Bandes zum Trotz – überhaupt nicht systematisch anwendeten. Für die jeweils größten politischen Aggregationen in den verschiedenen untersuchten Gesellschaften prägten sie den Terminus „jural community"; die Feststellung, daß dieser dem „Stamm" bei Evans-Pritchard (1940) und anderen entsprach, war ihnen dabei nur eine Fußnote wert (Middleton & Tait 1958: 9, 9 n. 1). Einige Autoren traten für eine Neudefinition ein; ihre Vorschläge unterschieden sich freilich je nach ihren Intentionen und ihrem theoretischen Hintergrund (z. B. Dole 1968). Im Gegensatz zu diesen Versuchen, den Stamm als soziokulturelle Kategorie zu definieren, wollten andere die „tribale Gesellschaft" als Idealtypus bestimmt wissen, der nicht exakt abzugrenzen war (I. M. Lewis 1968). Wieder andere schlugen vor, den Begriff gänzlich fallen zu lassen (Fried 1967).

Doch das Problem lag tiefer, als es die definitorischen Debatten vermuten ließen. Unter jenen Anthropologen, die weiterhin für die Nützlichkeit des Begriffes eintraten, mochte über seine nähere Bestimmung keine Einigkeit bestehen; seine impliziten Assoziationen jedoch – deren Nähe zu den Auffassungen Morgans und seiner Zeitgenossen evident ist – stellten die meisten unter ihnen nicht in Frage. Mit der Bezeichnung Stamm verband sich die Vorstellung, daß man es mit einer Organisationsform zu tun hatte, die für die primitiven Gesellschaften typisch und daher ursprünglich war.[16] Diese Vorstellung wurde vor allem im nichtanthropologischen Verständnis noch ergänzt durch die Annahme, daß die konkreten als tribal verstandenen Identitäten selbst in irgendeiner Weise ursprünglich, gewachsen oder wenigstens altehrwürdig seien. In den Modellen Services und Sahlins' wurde die Sicht der tribalen Organisation als einer evolutionär frühen Gesellschaftsform zum theoretischen Prinzip erhoben; ähnlich geartete Auffassungen waren wenigstens in den USA auch sonst weit verbreitet. Selbst die strukturalen Analysen der britischen *social anthropology*, die jedem Anklang von evolutionärem Denken aus dem Weg gingen, reproduzierten mit ihrer Tendenz zu idealisierten synchronen Darstellungen, in denen die historische Bedingtheit der untersuchten Gesellschaften keinen Platz fand, oft die Annahme, man habe es quasi mit zeitlosen Formen kollektiver Identität zu tun. Diese Auffassung vom Stamm als einer ursprünglichen oder archaischen Form sozialer Organisation wurde nun attackiert.

Elizabeth Colson (1968) argumentierte, daß die anthropologische Verwendung des Begriffes höchst uneinheitlich sei und man ihn, gemessen an aktuellen Fragestellungen, getrost als überflüssig aufgeben könnte. Außerhalb der Anthropologie aber finde sich in anderen Sozial-

16 Hinter dem Versuch Doles etwa, „tribe" als ein „sociocultural unit" zu redefinieren, das sich in allen „primitiven" Gesellschaften identifizieren ließ (1968), stand nicht nur die *cross cultural*-Methode, die nach einer präzisen Bestimmung ihrer Vergleichseinheiten verlangte, sondern auch eine unausgesprochene Theorie über die grundsätzliche Differenz zwischen „primitiven" und „zivilisierten Gesellschaften" (1968: 95).

wissenschaften und in der breiten Öffentlichkeit die Überzeugung, daß der Begriff Stamm eine substantielle Realität bezeichne. Im Gegensatz zu diesen gängigen Vorstellungen seien jedoch, zumindest in Afrika, die konkreten „Stämme" relativ junge Produkte kolonialer Bedingungen:

> … tribes and tribalism as we know them today are recent creations reflecting the influences of the Colonial era when large-scale political and economic organization set the scene for the mobilization of ethnic groups based upon linguistic and cultural similarities which formerly had been irrelevant in effecting alliances. Independence gave still further momentum to the process of mobilization, as smaller uncommitted groups found it advisable to identify with one or another of the more powerful alliances (1968: 201 f.).

Die afrikanischen Stämme der Gegenwart seien, so Colson, entweder für administrative Zwecke von den modernen Staaten geschaffen worden, denen sie angehörten, oder sie seien aus nationalistischen Bewegungen hervorgegangen, die sich nicht grundlegend von den Nationalismen in der Geschichte Europas unterschieden (vgl. auch Colson 1951: 95 f.; Southall 1970: 33–35).

Die Frage, ob die tribalen Identitäten auf alten Loyalitäten beruhten oder ob sie nicht vielmehr das Ergebnis rezenter Entwicklungen waren, stellte sich nicht allein als wissenschaftliches Problem dar. Sie hatte zentrale politische Aspekte. Vor allem im Zuge der Dekolonisation war die These aufgekommen, daß die Probleme der jungen Staaten Afrikas zu einem wesentlichen Teil aus dem Fortbestand ursprünglicher, vorkolonialer Identitäten tribaler Art zu erklären seien. „Tribalismus" wurde zum Synonym für das vermeintliche Festhalten an abstammungsbedingten Loyalitäten und Rivalitäten, das der Entwicklung territorialer Identitäten, und damit der Bildung moderner Nationalstaaten, entgegenstand (Skinner 1968). Die Demonstration Colsons und anderer, daß tribale Identitäten keineswegs ursprünglicher Art sein mußten, entzog dieser Argumentation ihre Grundlage.

Andere Autoren gingen noch weiter. In einem Beitrag, der frühere Kritiken am Stammesbegriff zusammenfaßte und die weitere Debatte wesentlich mitbestimmte, äußerte Morton Fried – wenn auch in sehr vorsichtigen Formulierungen – die Überzeugung, Stämme seien allgemein evolutionär sekundäre, durch externe Einflüsse hervorgerufene Bildungen: „They may well be the product of processes stimulated by the appearance of relatively highly organized societies amidst other societies which are organized much more simply" (1967: 170; vgl. Fried 1975: *passim*).[17] Dies ließ sich nicht allein auf die Formation afrikanischer Stämme unter kolonialen Bedingungen anwenden, sondern auch auf die frühe politische Organisa-

17 Diesen Artikel (1966) nahm Fried in kaum veränderter Form in sein Buch *The Evolution of Political Society* (1967) auf. Er diente auch als Diskussionsgrundlage für das 1967 von Fried organisierte Symposium zum Thema „The Problem of Tribe" und wurde in den *Proceedings* (Helm 1968) nochmals abgedruckt. Hier wird er nach Fried 1967 zitiert.

tion in Griechenland und Rom oder die Beziehungen zwischen dem chinesischen Staat und den Völkern an seiner Peripherie (Fried 1967: 161 f., 170–173; 1975: 101 f.). Frieds Feststellungen richteten sich vor allem gegen die Annahme der Notwendigkeit einer tribalen Stufe der soziokulturellen Evolution, und wenn er auch die Unklarheiten und Schwierigkeiten des anthropologischen Stammesbegriffes an sich darlegte (1967: 154–160, 167 f.), so galt seine Hauptkritik doch den präziseren Auffassungen von Service (1962) und Sahlins (1961), deren tribales Evolutionsstadium ihm nur ungenügend gegen das Stadium der „bands" abgegrenzt erschien (1967: 164–170).

Noch tiefergehende Zweifel äußerte Maurice Godelier in einer pointierten Kritik aus marxistischer Perspektive (1977), in der er einige von Frieds Argumenten aufgriff. Er sah hinter der „Krise" des Stammesbegriffes eine grundsätzlichere Krise der empirischen Grundlagen der Anthropologie. Die empiristische Vorgangsweise – die er im Sahlins'schen Evolutionsschema exemplifiziert sah – beging in seinen Augen den Fehler, den äußeren Anschein, nämlich die Rolle der Verwandtschaftsbeziehungen als „forme générale" sozialer Beziehungen in den Stammesgesellschaften, für das Wesen dieser Gesellschaften zu nehmen, und so tieferliegende Unterschiede zu verschleiern. Im Glauben, nichts als die Tatsachen wiederzugeben, behandle die der äußeren Form verhaftete empiristische Sicht die Verwandtschaft so, als ob sie die Gesamtheit sozialer Beziehungen determiniere. Sie begebe sich auf diese Weise der Möglichkeit, die der besonderen Rolle der Verwandtschaft in solchen Gesellschaften zugrundeliegenden strukturalen Kausalitäten zu erkennen, die eine marxistische Analyse offenlegen könne (1977: 228–231).

Die massive Kritik, sowohl in theoretischer wie in praktisch-politischer Hinsicht, hat dazu geführt, daß der Begriff des Stammes als globale Kategorie in theoretischen Diskussionen kaum mehr auftaucht (wenn er auch nach wie vor in den Medien für leichtfertige Scheinerklärungen politischer Krisen und Konflikte in Ländern Afrikas und anderswo herhalten muß). Generelle Auseinandersetzungen finden sich heute in erster Linie in anthropologischen Nachschlagewerken, in denen Geschichte und Kritik des Begriffes abgehandelt werden (Bonte 1991b; Sharp 1996; Southall 1996; Winthrop 1991; Gingrich 2001). Die Beiträge reichen hier von der relativ nuancierten Darstellung seiner verschiedenen Bedeutungen und der sich daran knüpfenden Auffassungsunterschiede (Winthrop 1991) bis zur glatten Ablehnung. Für Southall ist Stamm „a self-fulfilling orientalist prophesy in which vague notions of outsiders are essentialized" (1996: 1331) und besitzt deutliche pejorative Aspekte (1996: 1332). In seiner extremen Sicht ist tribale Identität nicht – wie für Fried – ein Ergebnis politischer Prozesse im Kontakt mit komplexeren, staatlichen Formen politischer Organisation. Imperiale Nationen haben sie den besiegten Bevölkerungen aufgezwungen, ohne Rücksicht auf deren eigene Auffassungen von kollektiver Identität – das Resultat einer Beziehung, die von kolonialem Überlegenheitsgefühl und Unterdrückung geprägt ist. Der Begriff Stamm selbst ist „the product of prejudice and exploitation" (1996: 1334; vgl. auch seine weniger radikale Auffassung in Southall 1970).

Umsichtigere Autoren halten dem entgegen, daß eine solche Sicht beleidigend für die Betroffenen ist, denen sie eine rein passive Rolle zuweist. Im kolonialen Kontext sei die westliche Idee des ursprünglichen und eindeutig abgegrenzten Stammes, die in weiten Teilen der Welt neu war, aufgegriffen und einheimischen Bedürfnissen entsprechend umgestaltet worden. Solcherart angepaßt, habe sie einheimische Wahrnehmungen und Formen von Gruppenidentität verändert. Es gebe heute vielerorts einheimische Gruppen, die sich selbst als Stämme verstehen. Diese Identifikation und Organisationsform erlaube ihnen nicht nur ihre Interessen zu verfolgen, sondern auch Würde für sich zu beanspruchen und die ihnen zugeschriebene Inferiorität zurückzuweisen (Winthrop 1991; Sharp 1996).

Es sollte nicht übersehen werden, daß die Kritiken sich in erster Linie gegen die Vorstellung richten, Stämme seien ein globales und irgendwie „ursprüngliches" Phänomen. Diese Vorstellung tritt uns als explizite Annahme im neoevolutionistischen Modell einer tribalen Entwicklungsstufe entgegen, das von Fried und Godelier nachdrücklich und überzeugend kritisiert worden ist. Weniger offensichtlich und unausgesprochen, steht sie auch hinter den Versuchen, den Begriff „Stamm" so zu definieren, daß er möglichst auf alle „primitiven", nichtstaatlich organisierten oder gar vorindustriellen Gesellschaften anwendbar ist, da ihnen die implizite Annahme zugrundeliegt, daß allen diesen Gesellschaften, über ihre negative Abgrenzung gegen staatliche oder industrielle Gesellschaften hinaus, grundlegende Gemeinsamkeiten eigen seien, wie etwa eine auf Verwandtschaft beruhende soziale Organisation.

Dieser globale Stammesbegriff ist heute weitgehend aus der anthropologischen Diskussion verschwunden. Muß deshalb das Wort Stamm überhaupt aus dem Vokabular unserer Disziplin getilgt werden? Immerhin gibt es zahlreiche Verwendungen, wie die vielzitierte Definition Evans-Pritchards des Stammes bei den Nuer (1940: 120, 122), die sich auf einen regionalen Kontext beschränken und keinerlei globale Ansprüche erheben. Auch ohne die Berechtigung anzuzweifeln, solcherart ein empirisches Phänomen zu isolieren und zu benennen, könnte hier freilich argumentiert werden, daß auch dieser Wortgebrauch die kolonialistischen oder gar rassistischen Untertöne des Begriffes widerspiegelt oder zumindest unangefochten läßt (Southall 1996). Wenngleich dies unnötig radikal anmutet, so ist es doch angesichts des politischen Mißbrauchs des Stammesbegriffes heute nicht mehr ausreichend, ihn lediglich auf eine theoretisch einwandfreie Weise zu verwenden. Es ist erforderlich, sich dabei von den Assoziationen von Archaismus und Primitivität zu distanzieren, mit denen er in einer älteren anthropologischen Perspektive und mehr noch im öffentlichen Bewußtsein verbunden ist.

Falls dieser Anforderung Rechnung getragen werden soll (wie es in der Anthropologie inzwischen üblich geworden ist), so muß die Abwendung von der Sicht des Stammes als einer globalen Kategorie sozialer Ordnung, die viele Anthropologen implizit bereits vor der Kritik der sechziger Jahre vollzogen hatten, noch durch die Hinwendung zu einer historischen Kontextualisierung ergänzt werden. Das heißt, der Begriffsinhalt muß im Hinblick auf einen konkreten lokalen oder regionalen Kontext festgelegt werden. Die solcherart als „tribal"

identifizierten Einheiten müssen in ihrer historischen Bedingtheit gezeigt werden, anstatt in künstlicher Isolation als zeitlose Vertreter eines Gesellschaftstyps zu erscheinen. Eine derartige Sicht muß sich daher auf die Interaktionen tribaler Gruppen mit andersgearteten – vor allem staatlichen – Formen politischer Organisation sowie ihre Einbettung in größere kulturelle Zusammenhänge konzentrieren. Sie muß schließlich den einheimischen Repräsentationen kollektiver Identität ganz besonderes Augenmerk schenken. In einer solchen Perspektive wird auch die Herausbildung neuer Formen kollektiver Identität unter kolonialen Bedingungen samt den ihr zugrundeliegenden Prozessen zu einem Thema anthropologischer Forschung. Ob man die so entstandenen Gruppierungen nun Stämme nennen will oder nicht, ist dann von untergeordneter Bedeutung.

Gibt es im Vorderen Orient Stämme?

Die mehrheitliche Abwendung vom traditionellen Begriff des Stammes in der Anthropologie ist vielleicht weniger der Erkenntnis seiner theoretischen Unzulänglichkeit zuzuschreiben als der allmählichen Veränderung der ihm zugrundeliegenden wissenschaftlichen Sichtweisen. Diese Entwicklung veranlaßte viele Anthropologen dazu, unabhängig von der Stammesproblematik die Annahme einer eindeutigen Abgegrenztheit ethnischer, kultureller oder sozialer Einheiten, die zuvor – ob einfach vorausgesetzt oder als analytisches Werkzeug formuliert – meist unangezweifelt blieb, zu überdenken (Barth 1969a). Die neuen Fragestellungen verlangten auch nach einem neuen begrifflichen Instrumentarium, das sich zum Teil im Konzept der Ethnizität fand.[18]

Zu jenen Teilen der Welt, in denen der Begriff des Stammes, unter Rücksicht auf regionale Gegebenheiten redefiniert, dennoch in anthropologischem Gebrauch geblieben ist, zählt der Vordere Orient; weitere sind der indische Subkontinent und das indianische Nordamerika (Cohen & Middleton 1970: 30 n. 1). Southall sieht in diesen regionalen Verwendungen (in ihrem Kontext allerdings akzeptable) „local cultural aberrations in the manner of orientalism" (1996: 1332). Diese Formulierung, die offenbar auf Edward Saids einflußreiche Kritik der europäischen Repräsentationen des islamischen Orients (1978) anspielt, deutet an, daß es sich dabei um westliche Projektionen handelt, hinter denen die Idee grundsätzlicher Andersartigkeit und Inferiorität steht. In diesem Zusammenhang ist es vielleicht nicht uninteressant, daß das Bild vom „tribalen Orient" für Said selbst kein Thema ist. Es ist auch auffallend, daß weder Southall – von einer einmaligen Erwähnung der „nomadic peoples of the arid zones of the Middle East" (1996: 1332) abgesehen – noch sonst einer der Kritiker des Stammesbegriffes auf seine Verwendung im Vorderen Orient eingehen. Umgekehrt nehmen

18 Es scheint, daß der Begriff der Ethnizität, der jenen des Stammes partiell abgelöst hat, einiges von dessen Unklarheit geerbt hat (vgl. Ganzer 1990: 3 f.; R. Tapper 1997: 315).

auch viele jener Autoren, die sich mit Stämmen im Vorderen Orient beschäftigen, nicht zu der allgemeinen Kritik Stellung.[19]

Beides dürfte seinen Grund in der Tatsache haben, daß die im nahöstlichen Kontext übliche Verwendung des Begriffs gegen die geäußerten Kritiken relativ immun ist. Es dürfte zwar auch hier kaum möglich sein, „Stamm" als empirische Kategorie so zu definieren, daß sie alle so bezeichneten sozialen Phänomene, und nur sie, einschließt. Dennoch ist doch unübersehbar, daß es innerhalb der Gesellschaften des Vorderen Orients Gruppen gibt, deren kulturelle Konzeptualisierung sich weitgehend mit dem anthropologischen Begriff des Stammes und seinen traditionellen Assoziationen deckt. Das arabische *qabīla*, das türkisch-persische *il*, das dem Arabischen entlehnte und in mehrere iranische und Turksprachen eingegangene *tayfa* und andere Wörter des gleichen Sinnes bezeichnen soziopolitische Gruppierungen, die als eindeutig abgegrenzt verstanden werden und deren Einheit auf gemeinsame Herkunft – häufig als patrilineare Abstammung von einem gemeinsamen Ahnen formuliert – zurückgeführt wird. Zugleich ist es aber offensichtlich, daß man es nicht mit einer archaischen und vorstaatlichen Form sozialer Ordnung zu tun hat. Zu den Charakteristika der nahöstlichen Konzeptionen tribaler Identität zählt, daß sie stets mit übergreifenden Identifikationen kultureller, religiöser und ethnischer Art einhergehen und auch die politische Integration in größere staatliche Gebilde nicht ausschließen. Die – wenn auch oft mehr oder weniger periphere – Zugehörigkeit solcher Gruppen zu einer alten Schriftkultur ermöglicht es und macht es zugleich unerläßlich, sie in einem größeren historischen Zusammenhang zu betrachten, der wesentlich durch ihre Wechselbeziehungen mit staatlichen Organisationsformen bestimmt ist. Die Anwendung der Bezeichnung „Stamm" auf Einheiten dieser Art erhebt also nicht die zu Recht getadelten Ansprüche eines globaleren Stammesbegriffes und hat auch nicht dessen abwertenden Beigeschmack. Die meisten Autoren sind sich daher einig, daß eine solche Anwendung des Begriffes zulässig und sinnvoll ist. Er hat zudem gerade in den letzten zwei Jahrzehnten durch ein verstärktes Interesse für die historischen Beziehungen zwischen Stämmen und Staaten im Vorderen Orient eine neue Aktualität erhalten.[20]

---

19 Einigen ist diese Kritik immerhin eine Anmerkung wert, in der die regionale Nützlichkeit des Stammesbegriffes unterstrichen wird (Ahmed & Hart 1984b: 1; Bonte 1987a: 7; 1987b: 55; 1991; Digard 1987: 47 n. 7; Gingrich 1995: 147; Salzman 1996: 25 n. 8; für ausführlichere Stellungnahmen s. Beck 1986: 16–18; R. Tapper 1990: 48–51; 1997: 5–10). Für eine eingehende, auf nahöstliche Verhältnisse Bezug nehmende Auseinandersetzung mit dem Stammesbegriff von nichtanthropologischer Seite s. Crone 1986. Dieser eigenwillige Beitrag versucht eine evolutionäre Stammeskonzeption aufrechtzuerhalten; er geht allerdings von Annahmen aus, die heute für die allermeisten Anthropologen inakzeptabel sind, wie etwa daß Verwandtschaft (oder besser, Deszendenz) als biologische Tatsache gehandhabt werden könne (1986: 48 f.). Vgl. dazu auch R. Tappers Kritik (1990: 60–64) sowie Crone 1993.

20 Vgl. etwa Al Rasheed 1991; Beck 1986; Dresch 1989; R. Tapper 1997 sowie die Beiträge in R. Tapper 1983a; Khoury & Kostiner 1990a.

Eindeutige Abgrenzung gegeneinander im Sinne einer „Kontradistinktion", die durch einen gemeinsamen Namen ausgedrückt werden kann, Ableitung aus den Beziehungen patrilinearer Deszendenz, Zugehörigkeit zu größeren ethnischen und kulturellen Einheiten statt kultureller, ethnischer, wirtschaftlicher und politischer Abgeschlossenheit nach außen – all das erinnert weit mehr an das früheste Bild vom Stamm, das zunächst durch die biblischen Stämme Israels und dann durch die antiken Formen politischer Gliederung bestimmt war, als an die anthropologischen Konstruktionen einer globalen Kategorie „tribaler Gesellschaft". Braucht uns aber diese enge Übereinstimmung der Stämme des Vorderen Orients mit dem ursprünglichen Stammesbegriff zu überraschen, dem sie wesentlich genauer entsprechen als die so vielkritisierte Konzeption des „primitiven" Stammes, der die ungerechtfertigte Annahme einer Deckungsgleichheit kultureller, ethnischer und politischer Abgrenzungen zugrunde liegt? Oder ist diese Übereinstimmung nicht vielmehr auf einen historischen Zusammenhang zurückzuführen – mit anderen Worten, auf die Tatsache, daß mit dieser Anwendung die westliche Idee des Stammes in jenen orientalisch-mediterranen Raum zurückkehrt, in dem sie ihren Anfang genommen hat und dessen Repräsentationen in Bibel und antiker Literatur sie ihre prägenden Anregungen verdankt?

2. ISLAMISCHE STAMMESGESELLSCHAFTEN

Stamm und Staat: Evolutionäre und historische Ansätze

In unserer Auseinandersetzung mit der scharfen Kritik, die in den sechziger und siebziger Jahren am traditionellen anthropologischen Stammesbegriff geübt worden ist, sind wir zu dem Schluß gekommen, daß ein dem aktuellen Diskussionsstand entsprechender Gebrauch dieses Begriffes einer Reihe von Anforderungen genügen muß. Er muß vom Verständnis des Stammes als einer universalen evolutionären Entwicklungsstufe oder einer globalen Form primitiver Organisation Abstand nehmen. Die Anwendung des Begriffes hat sich stattdessen auf solche soziale Einheiten zu beschränken, die selbst über klare Kriterien kollektiver Identität verfügen, anhand derer sie sich nach außen abgrenzen. Diese Einheiten und die Form sowie der Grad ihrer jeweiligen politischen Selbstorganisation müssen in einem konkreten regionalen und historischen Zusammenhang betrachtet werden (was freilich den überregionalen Vergleich nicht auszuschließen braucht). Besondere Aufmerksamkeit ist dabei ihren Interaktionen mit anderen, alternativen oder übergeordneten Formen politischer Organisation zu schenken. Weiters müssen neben den politischen auch die kulturellen Aspekte tribaler Identität berücksichtigt werden. Hier sind nicht nur die lokalen Ideologien kollektiver Identität und die konkreten Formen der sich daraus ergebenden Abgrenzung nach außen, sondern auch die kulturellen Kontinuitäten über die Grenzen tribaler Identitäten hinaus von Interesse.

Die anthropologischen Untersuchungen von Stammesgesellschaften im Vorderen Orient – die, bis in die fünfziger Jahre relativ spärlich, seither stark zugenommen haben – werden den genannten Anforderungen meist weitgehend gerecht. In einem Raum, in dem die großen monotheistischen Religionen entstanden sind, der schon vor Jahrtausenden große Staatengebilde hervorgebracht hat und der seit dreizehn Jahrhunderten durch den Islam dominiert wird, sind die Eingebundenheit tribaler Gruppen in größere historische Zusammenhänge und ihre mehr oder weniger ausgeprägte Integration in übergeordnete politische Gebilde unübersehbare Tatsachen. Es ist daher kein Zufall, wenn – wie Strathern (1983: 449) konstatiert – der Dialog zwischen Anthropologen und Historikern gerade im Hinblick auf den Vorderen Orient mit großer Selbstverständlichkeit funktioniert und fruchtbare Ergebnisse erbringt. Ebensowenig ist es zufällig, wenn in diesem interdisziplinären Dialog das Thema der Beziehungen zwischen Stämmen und Staaten eine zentrale Rolle spielt, wie dies schon die Titel einiger der aus solchen Begegnungen hervorgegangenen Bände – *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* (R. Tapper 1983a) etwa oder *Tribes and State Formation in the Middle East* (Khoury & Kostiner 1990a) – belegen. Die historischen Interaktionen zwischen Stämmen und Staaten stehen auch im Mittelpunkt einer Reihe neuerer Monographien (Al Rasheed

1991; Beck 1986; Bruinessen 1992; Dresch 1989; Garthwaite 1983a; R. Tapper 1997) und Artikel (u. a. Bradburd 1987; Gingrich 1993; Rasuly-Paleczek 1993).

Unter den meisten Anthropologen und Historikern, die sich mit traditionellen ländlichen Organisationsformen im Vorderen Orient beschäftigen, herrscht ein (oft impliziter) Konsens darüber, daß der Begriff des Stammes in diesem Raum anwendbar und nützlich ist. Über seinen Inhalt besteht weniger Einigkeit, begnügen sich doch viele Autoren damit, ihn im Hinblick auf die konkrete empirische Realität, mit der sie sich befassen, zu bestimmen.[1] Es gibt allerdings auch eine anthropologische Schule, die die Relevanz tribaler Bindungen in der sozialen Realität nahöstlicher Gesellschaften grundsätzlich anzweifelt; mit ihr werden wir im Kapitel 5 zu tun haben. Was nach der Auffassung anderer, weniger radikaler Autoren für den Stammesbegriff spricht, hat man einmal dessen universal-evolutionäre Konnotationen über Bord geworfen, das ist die Tatsache, daß er gut geeignet scheint, bestimmte einheimische Konzeptionen kollektiver Identität wiederzugeben.

Das allgemeine Interesse an den historischen Interaktionen zwischen Stämmen und Staaten im regionalen Rahmen des Vorderen Orients schließt allerdings eine evolutionäre Grundhaltung nicht aus. Es ist jedoch auffallend, daß es vor allem Historiker sind, die – ausgehend von Fragestellungen, die etwa die Prozesse der Staatenbildung in diesem Raum betreffen – dazu tendieren, Stämme in einer evolutionären Perspektive zu betrachten. In einer solchen Perspektive können tribale Organisationsformen als Ausgangspunkt evolutionärer Veränderungen erscheinen, die zu höheren oder komplexeren Formen politischer Organisation führen (Khoury & Kostiner 1990b; Kostiner 1990; Lapidus 1988: 226 f., 251 f.; 1990: 27 f.; für eine differenziertere evolutionäre Sicht s. Crone 1986; 1993). Für viele Anthropologen dagegen sind Stamm und Staat nicht alleine unterschiedlich hoch entwickelte Formen politischer Organisation, die auf mehr oder weniger widersprüchliche Weise miteinander koexistieren. Sie sind auch kulturelle Formen; als solche stellen sie zwei organisatorische „Register" dar, die einander über lange historische Epochen auf variable Weise ergänzt haben und dies vielerorts noch heute tun (Dresch 1990; R. Tapper 1983b; 1990).[2] Diese Autoren würden Jon W. Andersons Feststellung zustimmen, daß der Stamm keine historische oder logische Priorität vor dem Staat hat (1983: 119).

Eine Wendung Albert Houranis in dem von Khoury und Kostiner herausgegebenen Band macht, vielleicht unbeabsichtigt, einen Aspekt dieses Gegensatzes zwischen den Anhängern und den Gegnern einer evolutionären Sicht des Verhältnisses von Stamm und Staat deutlich

---

1 Für allgemeinere Diskussionen s. Ahmed & Hart 1984b; Beck 1986: 11–20; Bonte & Conte 1991; Eickelman 1989: 126–150; R. Tapper 1983b; 1990; 1997: 1–24.

2 Für R. Tapper sind Stamm und Staat „two opposed modes of thought or models of organization that form a single system" (1990: 68); sie müssen also nicht nur als empirische Realitäten, sondern auch als kulturelle Kategorien gesehen werden (R. Tapper 1983b: 65–68). Ähnlich Beck: „The notion of tribe is best understood as a cultural category that tribespeople and others apply in a variety of situations and contexts … A tribe is an idea, a cultural construct …" (1990: 187).

– eines Gegensatzes, auf den Khoury und Kostiner selbst hinweisen (1990b: 3). In der Formulierung der Herausgeber geht es um „tribes and state formation", das heißt um die Prozesse der Herausbildung konkreter Staaten in einem Milieu, das durch den organisatorischen *Typus* des Stammes bestimmt ist. Hourani dagegen spricht von der „formation of tribes and states" (1990a: xiii); er verweist damit auf eine andersgeartete Perspektive, in der Stämme konkrete historische Erscheinungen sind, die ebenso wie Staaten, und in Wechselwirkung mit diesen, historischen Prozessen unterliegen, sich wie diese bilden und wieder zerfallen können.[3]

Auch diese Perspektive läßt sich freilich mit einer evolutionären Sicht verbinden: Wenn etwa Lois Beck in ihrer Untersuchung einer iranischen Stammeskonföderation „tribe" für ihre Zwecke als „a polity emerging out of the contact between local resource-sharing non-state-organized people and larger, more complex polities, states in particular" (1986: 14) definiert, so ist das ein mikro-evolutionärer Ansatz, der mit Frieds allgemeineren Überlegungen (1967; 1975), mit denen wir uns im vorigen Kapitel beschäftigt haben, vieles gemeinsam hat. Von anthropologischer Seite sind auch explizitere regional beschränkte evolutionäre Ansätze formuliert worden, so etwa in Walter Dostals Versuch, das Konzept der multiplen Evolution auf den südarabischen Raum anzuwenden (1985).

Eine derartige evolutionäre Sicht tribaler Organisation ist legitim, solange nicht versucht wird, die konkrete Existenz von Stämmen im Vorderen Orient aus dem Fortbestehen vorstaatlicher Formen politischer Organisation zu erklären. Die Stämme dieses Raumes existieren seit vielen Jahrhunderten in einem kulturellen Kontinuum, das ihnen übergeordnete politische, religiöse und kulturelle Institutionen umfaßt. Selbst wenn sich zeigen ließe, daß der Stamm als Typus in unserem Raum älter ist als der Staat, so würde uns dies nicht helfen, das Phänomen tribaler Organisation in seinen konkreten Manifestationen unter historischen oder gegenwärtigen Bedingungen zu verstehen. Dafür benötigen wir vielmehr theoretische Konzepte, die zu erklären imstande sind, auf welche Weise sich tribale Identifikationen und Organisationsformen und die ihnen zugrundeliegenden kulturellen Konzeptionen im Inneren oder an der Peripherie staatlicher Gebilde bis heute reproduziert haben.

Islam und tribale Identität

Wenn der Islam, in seinen unterschiedlichen Richtungen, auch die dominierende Religion im Vorderen Orient ist, so ist er doch keineswegs die einzige. Von der offensichtlichen Ausnahme Israels abgesehen, bilden die Angehörigen nichtislamischer Religionen in den nahöst-

3 In Houranis zusammenfassendem Beitrag (1990b) steht ein derartiger Gesichtspunkt allerdings nicht im Vordergrund. Deutlicher bringt ihn R. Tapper zum Ausdruck: „A focus on the role of tribes in state formation in the Middle East needs to be complemented by awareness of the role of states in ‚tribe formation' – and deformation" (1990: 52).

lichen Ländern jedoch in der Regel nur Minderheiten oder kleine Splittergruppen, was durch die Tatsache, daß das orientalische Christentum in zahlreiche Einzelkirchen und -sekten zerfällt, noch verstärkt wird. Dies hat zur Folge, daß unter den nichtislamischen Bevölkerungen lokale separate Identitäten eher religiöser als tribaler Art sind, auch wenn es unter einigen Gruppen tribale Organisationsformen gibt oder zumindest bis ins 20. Jahrhundert gegeben hat.[4] Insgesamt sind dies jedoch seltene Einzelfälle. Die überwältigende Mehrheit aller tribalen Gruppen des Vorderen Orients bekennt sich seit vielen Jahrhunderten zum Islam.

Die dauerhafte Koexistenz von Islam und tribaler Identität ist eine historische Gegebenheit, mit der wir uns auseinandersetzen müssen; aus ihr ergeben sich Fragen, die für eine Beschäftigung mit konkreten Formen tribaler Organisation im Vorderen Orient, wenigstens unter vorkolonialen Bedingungen, von zentraler Bedeutung sind. Islamische Stämme haben, wie Ernest Gellner wiederholt betont hat (so etwa 1969: 2 f.; 1983: 436–438), bewußten Anteil an einer umfassenderen Kultur, die als zu einem wesentlichen Teil in der gemeinsamen Religion begründet verstanden wird, und an ihren zentralen Konzepten und Symbolen. Sie definieren ihre eigene Identität jedoch in partieller Abgrenzung gegen die mit dieser islamischen Kultur identifizierte weitere Gesellschaft, die andere Stämme, aber auch staatliche Zentren und nichttribale Bevölkerungsgruppen umfaßt. Die Herrschaftsansprüche der traditionellen Staaten erstrecken sich – mehr oder weniger deutlich geltend gemacht – auch auf die tribalen Gruppen; diese wiederum weisen derartige Ansprüche mehr oder weniger weitgehend zurück und setzen ihnen ihren eigenen Anspruch auf politische Autonomie entgegen, der je nach historischen und geographischen Bedingungen in sehr unterschiedlichem Grade realisiert werden kann. Sie verfügen auch über die dafür erforderlichen organisatorischen Strukturen oder können sie gegebenenfalls hervorbringen.

Auch wenn sich die meisten Autoren darüber einig sind, daß die islamischen Stammesgesellschaften in erster Linie als politische Einheiten verstanden werden müssen, darf das Verhältnis zwischen lokaler tribaler Identität und umfassenderer Zugehörigkeit doch nicht allein auf einen von Fall zu Fall mehr oder weniger ausgeprägten politischen Gegensatz reduziert werden. In der klassischen islamischen Staatstheorie sind die politische und die religiöse Führung untrennbar und in einer Person verbunden. Die Legitimität dieser Führung stützt sich auf die Beachtung und Durchsetzung der göttlichen Rechtsordnung, der *šarīʿa*. Mit dem Begriff der *umma*, der Gemeinschaft der Gläubigen, verfügt der Islam darüber hinaus über ein zentrales Konzept religiöser und politischer Einheit, dessen ideologischer Verbindlichkeit die Tatsache der historischen Schismen in der islamischen Gemeinde, zu denen es bald nach dem Tod des Propheten kam, keinen Abbruch tut (Denny 2000; Lambton 1978; B. Lewis 1991: 59–62, 116–119; Paret 1976).

---

4 Für Hinweise auf christliche Stämme s. Bruinessen 1992: 118, 147; Jaussen 1948: 417–432; für eine eingehendere Untersuchung s. Chevalier 1985.

Der Anspruch tribaler Gruppen auf eine separate Identität bei gleichzeitigem Bekenntnis zum Islam steht mit diesem Konzept einer umfassenden und undifferenzierten Gemeinschaft der Gläubigen in einem prinzipiellen Widerspruch. Das Streben solcher Gruppen nach politischer Autonomie bedeutet eine wenigstens implizite Zurückweisung der Untrennbarkeit von politischer und religiöser Führung. Ebenso steht die tribale „legislative Gewalt" (wie der Anspruch auf ein säkuläres, auf dem Konsens der Stammesmitglieder beruhendes tribales Gewohnheitsrecht, mit allen Vorbehalten, genannt werden könnte), in prinzipiellem Widerspruch zum universalen Geltungsanspruch des islamischen Rechts. Freilich schließen solche Widersprüche, wie wir bereits gesehen haben, eine praktische Koexistenz von Stämmen und islamischen Staaten keineswegs aus, ja müssen sich in ihr nicht einmal bemerkbar machen. Die Gemeinschaft der Gläubigen, das universal gültige islamische Recht und die Einheit von religiöser und politischer Führung sind jedoch, unabhängig von ihrer jeweiligen praktischen Realisierung, zentrale Elemente eines ideologischen Komplexes, der einerseits die politische Macht in den vorkolonialen islamischen Staaten legitimiert (und dies, in unterschiedlichem Grade, in einigen Ländern des Vorderen Orients auch heute tut), der aber andererseits weit über die oft beschränkten tatsächlichen Herrschaftsbereiche dieser traditionellen Staaten hinaus wirksam ist und Gültigkeit für alle Muslime beanspruchen kann.[5] Die Existenz von Stämmen, die eine politische und rechtliche Sonderstellung am Rande oder außerhalb dieser Herrschaftsbereiche anstreben, läßt sich mit ihm kaum in Einklang bringen. Die politische Realität solcher Stämme stellt daher einen prinzipiellen Widerspruch dar, dessen ideologische Bewältigung – die je nach Ort und historischen Umständen unterschiedlich ausfällt – zu den Grundproblemen für ein Verständnis tribaler Identitäten in islamischen Gesellschaften zählt.

Die Notwendigkeit, diesen Widerspruch ideologisch zu entkräften, stellt sich in erster Linie für die Stämme, deren Mitglieder sich zur Gemeinschaft der Muslime bekennen und in der Regel den göttlichen Ursprung der Prinzipien und Normen des Islam nicht anzweifeln. Sie müssen ihren Anspruch auf eine separate Identität, auf politische Autonomie und auf ein tribales Gewohnheitsrecht in einer Weise legitimieren, die sich mit ihrer Identifikation als Muslime vereinbaren läßt. Den traditionellen staatlichen Zentren dagegen bietet diese Situation die Gelegenheit, die tribalen Autonomiebestrebungen als Abweichung von den Prinzipien der Religion zu tadeln, sofern dies opportun erscheint. Wenn es in einem *ḥadīṯ* (einem überlieferten Wort des Propheten) etwa heißt, „wer sich gegen den Khalīfa [das Oberhaupt des islamischen Staatswesens] auflehne, lehne sich gegen Gott auf" (Arnold 1976: 295), so läßt sich dies auch auf die Stämme und ihre implizite oder explizite Zurückweisung staatlicher Herrschaftsansprüche anwenden. Die staatlichen und städtischen Zentren können so

5 Daß die Realität staatlicher Herrschaft im Vorderen Orient vielfach ein despotisches Erscheinungsbild zeigte, tut dem Geltungsanspruch der islamischen Ideologie legitimer Macht keinen Abbruch. Nach Lindholms Ansicht (1996b) resultiert dieser Anschein von Despotismus aus der Fragilität der Macht, die er mit der politischen Realität tribaler Strukturen sowie der Stärke tribaler Werte in den nahöstlichen Staaten in Zusammenhang bringt.

die höchsten gemeinsamen Werte gegen die Stämme und die von ihnen ausgehende Bedrohung mobilisieren: „... the city and its rulers ... were able to use the language of Islam against the tribe. For the rulers of the city, and for the men of religion who expressed the collective mind of the city, the tribesmen were the danger beyond the walls, the *jahiliyya* or religious ignorance, which could be driven back but might always return" (Hourani 1990b: 310). Allerdings hat sich dieses Verhältnis mehr als einmal in der Geschichte umgekehrt. Wenn religiöse Reformer es verstehen, den Herrschenden ihre Legitimation abzusprechen, dann kann dies zu weitreichenden politischen Bewegungen führen, in denen die Stämme ein weiteres zentrales ideologisches Konzept des Islam – den *ǧihād* oder Kampf für den wahren Glauben – aufgreifen, um sich gegen die etablierte Macht zu erheben.[6] Auf solche Weise haben Stämme sich zusammengeschlossen, um im Namen der Erneuerung des Islam neue Staaten zu bilden oder wenigstens neue Dynastien an die Macht zu bringen – ein Prozeß, den Ibn Ḫaldūn bereits vor mehr als sechshundert Jahren analysiert hat (Ibn Ḫaldūn 1958: Kap. 2–3).

Wenn ich meine Darstellung des Verhältnisses von Islam und tribaler Identität, die sich wie erwähnt vor allem auf die vorkolonialen Verhältnisse bezieht, in der Gegenwart formuliere, so bedeutet dies nicht, daß wir es mit einer zeitlosen Konstante in den Beziehungen zwischen islamischen Staaten und Stämmen zu tun haben. Es handelt sich dabei um einen ideologischen Gegensatz, der auf sehr unterschiedliche Weise in den tatsächlichen politischen Beziehungen zum Ausdruck kommen kann. Zwar ist der Islam auch als ideologisches System nicht einheitlich und unveränderlich, sondern in historische Zusammenhänge eingebunden; dennoch verfügt er über gewisse Grundkonzepte, denen die politischen Akteure in islamischen Gesellschaften Rechnung tragen müssen, sofern sie sich in ihrem praktischen Handeln auf den Islam als Grundlage berufen oder eine islamische Identität für sich beanspruchen. Dies aber ist, in unterschiedlichen Ausprägungen, in vielen Ländern des Vorderen Orients auch heute der Fall.

Vor allem aber soll eine Diskussion der ideologischen Widersprüche, die dem „islamischen Stamm" wenigstens latent innewohnen, nicht mit einer Beschreibung ihrer praktischen Konsequenzen vermischt werden. Es liegt im Wesen ideologischer Konzepte, daß sie je nach den historischen Gegebenheiten verschieden interpretiert und reinterpretiert werden und auf unterschiedliche Weise in praktisches Handeln umgesetzt werden. Der ideologische Konflikt zwischen islamischer und tribaler Identität mag in Teilen des Vorderen Orients über lange Perioden kaum eine praktische Rolle gespielt haben und latent geblieben sein; er konnte jedoch, in Situationen akuten Wandels etwa, unerwartete Relevanz erlangen.

Dies kann anhand eines Beispiels aus Marokko illustriert werden. Dort wurde die Tatsache, daß die berberophonen Stämme ein in gewissen Punkten vom islamischen Recht

---

6 In einem beschränkteren Maßstab kann auch die intertribale Opposition in einem Idiom zum Ausdruck kommen, das auf der Manipulation von islamischen Konzepten wie *ǧihād* beruht (für ein pakistanisches Fallbeispiel aus den siebziger Jahren s. Ahmed 1983).

abweichendes Gewohnheitsrecht praktizierten, seitens der städtischen Zentren zwar mit religiös motivierter Skepsis wahrgenommen; dieser Gegensatz wurde jedoch gewöhnlich, wie Gellner unterstreicht, mit Diskretion behandelt und nicht offen artikuliert (Gellner 1973a: 11 f.; Adam 1973: 341). Unter der französischen Protektoratsherrschaft ab 1912 wurde den Berberstämmen praktisch von Anfang an eine juridische Sonderstellung eingeräumt, die auf der Beibehaltung des traditionellen Gewohnheitsrechts unter französischer Kontrolle beruhte und sie so dem Geltungsbereich des islamischen Rechts entzog. Im Jahr 1930 wurde diese Sonderstellung im berühmten „dahir berbère" (Berberdekret) erneut festgeschrieben und in einigen Details neugeregelt. Obwohl im wesentlichen eine Fortsetzung der bereits herrschenden Praxis, bot das Dekret der sich formierenden nationalistischen Bewegung die Gelegenheit, die französische „politique berbère" als einen Anschlag auf die Integrität des Islam in Marokko anzuprangern. Die Beibehaltung des Gewohnheitsrechts – ursprünglich ein Zugeständnis, das man den Stämmen machte, um ihnen die Unterwerfung unter die Protektoratsherrschaft zu erleichtern – beruhte auf tribalen Interessen, die den städtischen Oberschichten, von denen der Protest gegen den „dahir berbère" ausging, durchaus suspekt waren. Nun aber konnte die formelle Loslösung den Stämme aus dem Geltungsbereich des islamischen Rechts durch die Protektoratsmacht als ein Versuch reinterpretiert werden, die „berberischen Brüder" (Brown 1973: 213; Halstead 1967: 181) von ihren islamischen Wurzeln abzuschneiden. Die meisten Kommentatoren sind sich einig, daß der in religiösen Formen ausgedrückte Widerstand gegen den „dahir berbère" den entscheidenden ersten Schritt zu jener breiten nationalistischen Bewegung bildete, die das Land schließlich in die Unabhängigkeit führte.[7]

In Marokko waren die berberophonen Stämme sich – wenigstens latent – eines Widerspruchs zwischen ihrer islamischen Identität und gewissen Aspekten ihrer tribalen Identität bewußt. Für die Stammesmitglieder handelte es sich dabei jedoch nicht um einen polaren Gegensatz. Die Beziehung zwischen diesen beiden Bezugsrahmen war für sie eine hierarchische: die gemeinsame islamische Identität, die auf dem Bekenntnis zur von Gott offenbarten Religion beruhte, wurde als übergeordnet angesehen und und höher bewertet als die trennende tribale Identität, auch wenn man praktisch die tribale Autonomie gegen die Herrschaftsansprüche des religiös legitimierten Staates zu verteidigen trachtete. In anderen islamischen Stammesgesellschaften gab und gibt es ohne Zweifel eine vergleichbare Einschätzung der eigenen separaten Identität und ihrer Werte.[8] Dies ist jedoch nicht überall der Fall. Für

7 Für eine eingehende Auseinandersetzung mit dem berberischen Gewohnheitsrecht Zentralmarokkos und mit dem „dahir berbère" und seinem Hintergrund s. Kap. 9.

8 Vgl. etwa Abu-Lughod 1986: 283 n. 3. Historische Schriftquellen, die über das Verhältnis zwischen separater und umfassender Identität Aufschluß geben könnten, tendieren freilich dazu, eher die staatliche Perspektive zu spiegeln, in der die rhetorische Ablehnung der tribalen Eigenständigkeit überwiegt (für den Jemen vgl. Dresch 1989: 183–188), als die tribale Sicht (vgl. Caton 1990: 26 f.).

die Paštūn oder Paḫtūn Pakistans und Afghanistans etwa, die – in Akbar S. Ahmeds Worten – einen „enthusiastically orthodox Islam" praktizieren (1976: 52), besteht nach ihm zwischen ihrer islamischen und ihrer tribalen Identität keinerlei Widerspruch.

> We may more usefully confront the problem, as the tribesman himself views it, by examining the relationship in terms of Islam *and* Pukhtunness and not Islam *versus* Pukhtunness. To the tribesman, Islam provides specified political and socioreligious formations within which his Pukhtunness operates. The two are in harmony and *he* sees them as a logical construct. Islam is so much a part of the Pukhtun structure as to suggest that the dichotomy is false (Ahmed 1983: 141; vgl. Ahmed 1976: 6).

Und Nancy und Richard Tapper fügen hinzu: „... in the Durrani view, all Pashtun custom is hallowed because it conforms strictly with religious prescriptions; they rarely make a distinction between custom and religious law and frequently are unable to do so. Things Pashtun and things Muslim are identical" (1982: 160; vgl. auch R. Tapper 1984: 257–263; Barth 1969b: 119 f.).[9]

Der Anspruch auf eine separate Identität innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen ist allen islamischen Stammesgesellschaften eigen. Doch schon der prinzipielle Widerspruch dieser separaten Identität mit zentralen ideologischen Konzepten der islamischen politischen Theorie wird in verschiedenen historischen Kontexten auf sehr unterschiedliche Weise wahrgenommen. Gibt es neben der grundsätzlichen Gleichzeitigkeit einer separaten tribalen Identität und einer übergreifenden politisch-religiösen Zugehörigkeit weitere Gemeinsamkeiten, die für islamische Stammesgesellschaften allgemein charakteristisch sind?

Einheimische und anthropologische Stammeskonzeptionen

Tribale Identität ist, wie Dale Eickelman feststellt, nicht objektiv gegeben; sie wird ebenso wie andere Formen sozialer Identität „gemacht". Im Vorderen Orient geschieht dies seiner Meinung nach auf vier hauptsächliche Arten. Es sind dies:

> ... (1) the elaboration and use of explicit „native" ethnopolitical ideologies by the people themselves to explain their sociopolitical organization, (2) concepts used by state authorities for administrative purposes, (3) implicit *practical* notions held by people which are not elaborated into formal ideologies, and (4) anthropological concepts (1989: 127).

Die ersten drei dieser voneinander zu unterscheidenden Konzeptionen sind „actor's notions", die vorwiegend praktischen Zwecken dienen, während bei den Konzeptionen der vierten Art

9 Für einen Überblick über die geographische Verteilung der erwähnten Gruppen s. Karte 1.

der analytische Aspekt im Vordergrund steht (1989: 127). Die Tatsache, daß – wie Beck (1986: 16 n. 6) zu Eickelmans Ausführungen ergänzt – auch der anthropologische Beobachter durch seine Konzepte und die von ihm postulierten Abgrenzungen kollektiver Identitäten zum Akteur werden kann, ist ohne Zweifel von Bedeutung. Dies gilt besonders dort, wo tribale Identitäten, anders als im Vorderen Orient, vor allem ein Produkt moderner kolonialer Einflüsse sind, zu denen stets auch die wissenschaftliche Erforschung gezählt hat. Je konkreter allerdings die einheimischen Auffassungen von tribaler Identität sind, desto geringer ist wohl auch der Anteil wissenschaftlicher Konzeptionen an diesen Identitäten. Eickelman selbst scheint in diesem Zusammenhang vor allem auf die Feststellung Wert zu legen, daß wissenschaftliche Konstruktionen tribaler Identität nicht grundsätzlich andersgeartet sind als die Konstruktionen der sozialen Akteure selbst und nicht etwa eine „höhere" Art von Wissen darstellen (1989: 130). Soweit es ihm um ein Verständnis des Phänomens tribaler Identität geht, beziehen sich seine Überlegungen aber im wesentlichen auf die kulturellen Auffassungen der einheimischen Akteure. Die unterschiedlichen Formen dieser kulturellen Konzeptionen tribaler Identität – also explizite politische Ideologien, administrative Konzepte und implizite praktische Auffassungen – sind, wie er feststellt, nicht „entirely parallel" (1989: 127). Sie sind zwar analytisch voneinander zu trennen, überschneiden sich aber (1989: 128). Und dies immerhin soweit, daß Eickelman von einer gemeinsamen „cultural logic" nahöstlicher Stämme sprechen kann, ohne dabei festzulegen, auf welche Art von Auffassungen er sich bezieht (1989: 127). Ohne die Berechtigung von Eickelmans Unterscheidungen anzuzweifeln (denen man noch weitere hinzufügen könnte), sollte daher festgehalten werden, daß es sich dabei eher um unterschiedliche *Aspekte* der kulturellen Realität tribaler Identität handelt als um unterschiedliche *Konstruktionen* solcher Identität – einer Realität, die durch die Wechselwirkungen zwischen tribalen und staatlichen Organisationsmodellen und -formen bestimmt ist.

Worin aber bestehen die Ähnlichkeiten tribaler Gruppen im Vorderen Orient, die Eickelman veranlassen, von einer gemeinsamen „kulturellen Logik" zu sprechen? Sind es diese Ähnlichkeiten, die es erlauben, bestimmte Gruppierungen, die eine kollektive Identität für sich beanspruchen, in die Kategorie „Stamm" einzuordnen? In allgemeinen Stellungnahmen wird ja häufig die Vielzahl unterschiedlicher lokaler Erscheinungsformen nahöstlicher Stämme und die Unmöglichkeit einer präzisen Definition betont (R. Tapper 1983b: 6, 9, 42; 1990: 49 f.; 1997: 6; Beck 1986: 17 f.; Khoury & Kostiner 1990b: 5; Barfield 1990: 156; Lindholm 1996a: 340). Zugleich besteht aber, wie bereits erwähnt, ein breiter Konsens über die regionale Anwendbarkeit des Begriffes Stamm, und auch seine konkrete Anwendung auf bestimmte Gruppen ist gewöhnlich nicht umstritten. Es wird in der Regel nicht darüber debattiert, ob diese oder jene Gruppe zu Recht als ein Stamm bezeichnet wird (auch wenn sich die Frage stellen kann, ob eine bestimmte *Ebene* tribaler Organisation besser Stamm oder Konföderation genannt werden sollte; vgl. etwa Digard 1983: 332–335; Garthwaite 1983b).

Es scheint also ein meist unausgesprochenes Einverständnis über den Inhalt des Stammesbegriffes zu herrschen, das von den meisten Autoren, die sich mit nahöstlichen Stämmen

beschäftigen, geteilt wird. Es trifft allerdings auch in diesem Raum zu, daß, wie R. Tapper (1990: 51; 1997: 6) allgemein feststellt, viele Anthropologen sich damit zufriedengeben, den Begriff so zu verwenden, wie es der konkreten empirischen und kulturellen Realität der kollektiven Identitäten entspricht, mit denen sie sich befassen, und daß diese individuellen Verwendungen nicht immer miteinander in Einklang zu bringen sind. Steht hinter dieser wenig präzisen Terminologie nur die umgangssprachliche Bedeutung des Wortes (so wie dies bei anderen ähnlich ad hoc verwendeten Begriffen der Fall sein mag)? Die Frage ist komplexer, als es auf den ersten Blick scheint, da im Falle des Stammesbegriffes ein enger Zusammenhang zwischen der populären Wortbedeutung und gewissen wissenschaftlichen Konzeptionen besteht. Bestimmend für den populären Stammesbegriff ist aber vor allem jene heute überholte, diffus evolutionäre Konzeption des „primitiven" Stammes, die (so wie ihre spezifischeren Formulierungen) von den meisten Ethnographen nahöstlicher Gesellschaften implizit oder explizit abgelehnt wird.

Wenn Anthropologen heute von nahöstlichen oder islamischen Stämmen sprechen, dann beziehen sie sich nicht auf diesen in den anthropologischen Konzeptionen des 19. Jahrhunderts gründenden Stammesbegriff, der in der Alltagssprache noch immer Gültigkeit hat.[10] Ebensowenig berufen sie sich in der Regel auf die modernere neoevolutionistische Konzeption einer tribalen Entwicklungsstufe. Ihre Verwendungen entsprechen vielmehr (auch wenn sie – an unterschiedliche lokale Verhältnisse angepaßt – in Einzelheiten voneinander abweichen) im wesentlichen einem regionalspezifischen Sprachgebrauch, der, wie wir an Beispielen wie Niebuhr (1772) oder Höst (1781) gesehen haben, spätestens seit der zweiten Hälfte des 18. Jh. auf den Vorderen Orient angewendet wird. Diesem Sprachgebrauch liegt die Tatsache zugrunde, daß gewisse einheimische Formen der Definition und Abgrenzung separater kollektiver Identitäten, die man in diesen Gesellschaften vorfindet, deutliche Parallelen zu jenem ursprünglichen Stammesbegriff zeigen, dessen orientalisch-mediterrane Wurzeln wir im vorigen Kapitel herausgearbeitet haben. In den Ähnlichkeiten, die diese kulturellen Formen der Definition tribaler Identitäten untereinander aufweisen, liegt auch die signifikante Übereinstimmung, die es den verschiedenen Autoren bei aller Unmöglichkeit einer präzisen Definition doch relativ leicht macht, sich darauf zu einigen, welche konkreten Gruppen im regionalen Kontext des Vorderen Orients Stämme darstellen.

Im allgemeinen (und für die Anthropologie seiner Generation) mag Edmund Leach recht gehabt haben, wenn er feststellte:

> ... it is largely an academic fiction to suppose that in a „normal" ethnographic situation one ordinarily finds distinct „tribes" distributed about the map in orderly fashion with clear-cut boundaries between them. ... the ethnographer has often only managed to discern the existence of „*a* tribe"

10 Ein derartiger Stammesbegriff wird allerdings heute gelegentlich von Intellektuellen in den nahöstlichen Ländern aufgegriffen (vgl. Dresch 1989: 7; Eickelman 1989: 126 f.).

because he took it as axiomatic that this kind of cultural entity must exist. Many such tribes are, in a sense, ethnographic fictions (Leach 1954: 290 f., zitiert bei R. Tapper 1990: 51).

Die islamischen Stämme des Vorderen Orients jedoch stellen gewiß keine solchen ethnographischen Fiktionen dar. Ihre Wahrnehmung ist nicht das Ergebnis ungerechtfertigter methodologischer Annahmen des Beobachters. Die tribalen Gliederungen, die wir in nahöstlichen Gesellschaften mit einiger Regelmäßigkeit antreffen, beruhen vielmehr auf einheimischen kulturellen Konzeptionen und sozialen Prozessen. Grundsätzlich läßt sich feststellen, daß als Stämme diejenen nahöstlichen Gruppen bezeichnet werden, deren Mitglieder sich selbst mit einem vergleichbaren abstrakten Terminus als eine Einheit beschreiben. Einen derartigen Terminus für die eigene kollektive Identität zu verwenden bedeutet zweierlei: zum einen, sich in Opposition zu anderen Einheiten der gleichen Kategorie zu definieren, zum anderen aber auch, sich von jenen Teilen der Bevölkerung abzuheben, die nicht in diesen Einheiten organisiert sind. In der Tat wird der Begriff Stamm gewöhnlich anstelle einer einheimischen Bezeichnung solcher Art verwendet (Gellner 1983: 436). Mit anderen Worten: „Stamm" entspricht im Vorderen Orient emischen Begriffen und wird, ob entsprechend definiert oder nicht, von den meisten Anthropologen in diesem Sinn gebraucht.

Dieser Zusammenhang zwischen emischem und anthropologischem Terminus läßt sich auf unterschiedliche Weise ausdrücken. Das Wort Stamm kann einfach als Übersetzung eines einheimischen Terminus verwendet werden. So Dresch: „By ‚tribe' I simply translate *qabīlah* and by ‚tribesman' *qabīlī*" (1989: 7; ähnlich R. Tapper 1997: 10). Andererseits kann aber – in fast gleichlautenden Formulierungen – auch auf einen vom jeweiligen emischen Begriff unabhängigen Bedeutungsgehalt des Wortes Stamm Bezug genommen werden, der allerdings undefiniert bleibt. Digard etwa meint: „le terme ‚tribu' ... traduit ... exactement le mot persan *il*" (1987: 47 n. 7). Auf ähnliche Art verweist Bruinessen (ohne in diesem Zusammenhang auf einen einheimischen Terminus einzugehen) im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen Stammesmitgliedern und nichttribalen Bevölkerungsteilen, die in den emischen Begriffen stets enthalten ist, auf einen nicht näher bestimmten anthropologischen Stammesbegriff: „It should be noted that the distinction between tribal and non-tribal Kurds is generally made by the Kurds themselves and coincides with the distinction social anthropologists would make ..." (1992: 50). Diesem anthropologischen Stammesbegriff, auf den sich Autoren wie Digard und Bruinessen beziehen, dürfte aber auch der letztlich auf emischer Terminologie beruhende praktische Konsens der über nahöstliche Gesellschaften arbeitenden Anthropologen zugrunde liegen.

Im wesentlichen ist der Begriff des Stammes, so wie er im Kontext des Vorderen Orients angewendet wird, also auf einheimische Konzeptionen kollektiver Identität zurückzuführen, die nicht nur in konkreten Namen, sondern auch in abstrakten Termini der jeweiligen Sprachen ausgedrückt werden. Es sind also nicht so sehr eine gemeinsame theoretische Orientierung oder eine präzise wissenschaftliche Definition, die den Anthropologen einen Konsens

über den Inhalt der Kategorie „Stamm" ermöglichen, als vielmehr die Übereinstimmungen der jeweiligen kulturellen Formen der Definition und Abgrenzung tribaler Identitäten in verschiedenen nahöstlichen Gesellschaften.[11]

Wird der Terminus Stamm, ob explizit oder implizit, solcherart an entsprechende emische Begriffe gebunden, so ergeben sich allerdings neue Schwierigkeiten. Denn von wissenschaftlichen Termini wird nicht nur erwartet, daß sie eindeutig und klar definierbar sind (eine Erwartung, die der in der Anthropologie des Vorderen Orients gängige Stammesbegriff nicht zu erfüllen vermag); es wird auch vorausgesetzt, daß sie sich eindeutig auf eine bestimmte Klasse empirischer Phänomene beziehen. Die emischen Begriffe, die als „Stamm" übersetzt werden, bezeichnen jedoch vielfach nicht eine einzige, präzise bestimmte Ebene sozialer Identität. Nahöstliche Stämme sind in der Regel in mehreren Ebenen segmentiert, und derselbe Terminus wird nicht selten auf mehreren Ebenen von Gruppenidentität angewendet. Überdies werden gelegentlich mehrere Termini, die sich in Bedeutungsnuancen unterscheiden, überlappend verwendet (Beck 1990: 188; Bédoucha 1987: 144 f.; Bruinessen 1983: 369; 1992: 59–64; Khazanov 1994: 120 f.; W. Lancaster 1981: 28 f.; R. Tapper 1990: 56; 1997: 9; N. Tapper & R. Tapper 1982: 161–163).

Dies ist zunächst einmal ein deskriptives Problem. Die Stammesmitglieder können die Uneindeutigkeit der abstrakten Termini, mit denen sie tribale Gruppen bezeichnen, durch die Verwendung konkreter Namen umgehen; der Anthropologe, aber auch der Administrator, verlangt nach einer eindeutigeren Terminologie. Ein derartiges Streben nach terminologischer Präzision führt des öfteren zu idealisierten Beschreibungen der einheimischen Terminologien, in denen die kontextbezogene Mehrdeutigkeit der verwendeten Termini keinen Platz hat.[12] Dahinter steht die grundsätzliche Auffassung, daß eine präzise Terminologie sozialer und kultureller Phänomene nicht nur ihrer Beschreibung dient, sondern auch die Grundlage für Klassifikation und Vergleich bildet.[13] Die Betrachtung einheimischer Kon-

---

11 Für ein andersgeartetes, primär ökologisch-ökonomisch bestimmtes Verständnis nahöstlicher Stämme (das wenig Zustimmung gefunden hat) s. Marx 1977; s. dazu Salzman 1979; Marx 1979.

12 Selbst Lois Beck, die auf die Vielzahl und Uneindeutigkeit der von den Qašqāʾī verwendeten Termini und die Unmöglichkeit, diese mit europäischen Termini wie „Stamm" adäquat wiederzugeben, hinweist (1990: 188), erweckt in ihrer Monographie den Eindruck, die segmentäre Hierarchie könne in einheimischen Begriffen präzise beschrieben werden (1986: 164 f., 174).

13 R. Tapper zeigt in diesem Zusammenhang eine etwas zwiespältige Haltung. Einerseits legt er Wert darauf, die einheimischen Kategorien mit ihrer Mehrdeutigkeit nicht einer übermäßig starren etischen Konzeption von Stamm und tribaler Ordnung zu opfern (1990: 55 f.). Andererseits aber scheint die Klassifikation anhand präzise definierter etischer Begriffe für ihn eine notwendige Voraussetzung für vergleichende Forschung darzustellen: „Any comparative study must begin … with an attempt at definition, typology and classification, if only to establish what is being compared; only then can the comparison produce explanation of variation and generalisation" (R. Tapper 1983: 6; vgl. 1990: 49 f.; 1997: 6). Sind es aber weniger die *Gruppen* als solche als vielmehr die ihnen zugrundeliegenden historischen Prozesse, die im Mittelpunkt des komparativen Interesses stehen, so ist der Vergleich keineswegs auf die Definition und Klassifikation von Gruppen angewiesen, wie es die

zeptionen von Gruppenidentität zeigt jedoch, daß die kulturellen Formen kollektiver Identität auf verschiedenen Ebenen häufig signifikante Parallelen aufweisen, die in der Anwendung eines einzigen Terminus zum Ausdruck kommen können.[14] Diese Parallelen können sich auch auf empirisch faßbarere Kriterien wie politische Prozesse und Organisationsformen erstrecken. Es darf daher mit Recht festgestellt werden, daß die Untergruppen jener Gruppen, die wir als Stämme zu bezeichnen gewohnt sind, häufig Charakteristika und Kriterien des Stammes aufweisen (vgl. Gellner 1969: 48 f.).

Hat man diese Zusammenhänge einmal erfaßt, ist allerdings nur wenig dagegen einzuwenden, den Begriff Stamm gegenüber dem entsprechenden emischen Terminus definitorisch einzuengen und und seine Anwendung im Interesse deskriptiver Präzision auf eine einzige Ebene politischer Gruppen zu beschränken, so wie dies häufig geschieht. De facto tun das oft auch jene Autoren, die vorgeben, die Bezeichnung Stamm einfach anstelle des einheimischen Terminus zu verwenden.[15] So deutet Dresch, der „tribe" als Übersetzung von *qabīla* verwendet (1989: 7), an, daß mancherorts auch kleinere Gruppen so bezeichnet werden (1989: 111 n. 5; an anderer Stelle führt er immerhin an, daß jene großen Einheiten, die er der Einfachheit halber „confederations" nennt, selbst „tribes", d. h. *qabāʾil*, darstellen; 1989: 24). Und R. Tapper, der mehrfach die Uneindeutigkeit der einheimischen Termini betont, behilft sich mit der Wendung, er benütze „‚tribe' as a convenient translation for the Shahsevan term *taifa*, as it is *most often* used" (1997: 10; meine Hervorhebung). Nicht selten kann sich eine derartige definitorische Einschränkung auch auf soziologische Argumente stützen. Im zentralen Hohen Atlas etwa läßt sich der Stamm von seinen Untergruppen, die wie er als *taqbilt* bezeichnet werden, durch seinen territorialen Aspekt unterscheiden, der jenen fehlt.

Formale Aspekte tribaler Identität

Nahöstliche Stämme sind dauerhafte Gruppen von Personen, die (wie wir bereits festgestellt haben) ihre kollektive Identität in partieller Abgrenzung gegen die weitere Gesellschaft und Kultur, der sie sich zurechnen, definieren. Diese separate Identität jedes einzelnen Stammes wird als eine Art kollektiver Persönlichkeit wahrgenommen, die mit seinem jeweiligen Na-

---

Bemerkungen des Melanesien-Spezialisten Strathern (1983) in Tappers *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* illustrieren.

14 Die Verwendung eines einzigen Terminus für Gruppen von unterschiedlicher Größenordnung oder Art muß jedoch nicht zwangsläufig eine kulturelle Konzeption von grundsätzlicher Ähnlichkeit reflektieren. Bei den Ayt Ḥdiddu Zentralmarokkos wird die Bezeichnung *taqbilt* nicht nur auf den Stamm und auf Segmente mehrerer Ebenen angewendet, die allesamt als Gruppen mit gemeinsamem Ursprung verstanden werden; *taqbilt* heißt auch die Dorfgemeinschaft – eine residentielle Einheit, die sich oft aus den Angehörigen mehrerer nichtlokalisierter Deszendenzgruppen zusammensetzt (s. unten, S. 237# f.; Kraus 1991: 37–41).

15 Für ein Gegenbeispiel s. Abu-Lughod 1986: 50.

men ausgedrückt werden kann. Zugleich aber werden Stämme als Vertreter einer *Kategorie* von Gruppen angesehen; als solche werden sie mit den verschiedenen einheimischen Begriffen bezeichnet, die von Anthropologen und anderen als Stamm übersetzt worden sind.

Die Tatsache, daß in den jeweiligen Sprachen ein abstrakter Terminus zur Verfügung steht, um die Kategorie „Stamm" zu bezeichnen, mag dem Anthropologen, der durch seine Ausbildung, seinen intellektuellen Hintergrund und meist auch seine eigene Kultur an einen hohen Grad begrifflicher Abstraktion gewöhnt ist, kaum besonders auffallen. Und schließlich finden wir auch in Alltagsdiskursen in unserer eigenen Kultur diese beiden Elemente: Wir tendieren dazu, Menschen als Angehörigen bestimmter großer Einheiten, die meist lose durch Sprache, Kultur und gemeinsame Geschichte definiert sind – *den* Italienern, *den* Bayern, *den* Franzosen etwa – eine kollektive Persönlichkeit zuzusprechen. Zugleich haben wir abstrakte Termini, wie Volk, Nation und dergleichen, für diese Einheiten. Doch dominiert in unseren Vorstellungen (auch wenn diese historischen Veränderungen unterworfen sind) die kollektive Persönlichkeit gegenüber der Zugehörigkeit zur abstrakten Kategorie, die gewöhnlich in ihrer jeweiligen konkreten Manifestation faßbar erscheint, aber kaum präzise abgegrenzt wird. Für die verschiedenen emischen Stammesbegriffe des Vorderen Orients aber gilt das Umgekehrte. Selbst wenn hier die Sicht der nichttribalen Angehörigen einer Gesellschaft sich von jener der Stammesmitglieder unterscheiden mag und auch von einer Gesellschaft zur anderen sicherlich Unterschiede bestehen, scheint allgemein in der Wahrnehmung tribaler Identität die Zugehörigkeit zur abstrakten Kategorie gegenüber der jeweiligen konkreten kollektiven Persönlichkeit mehr Gewicht zu haben. Entsprechend lassen sich auch über Stämme eher abstrakte Aussagen machen, als wir es über vergleichbare Formen kollektiver Identität imstande sind. Wenn bei den Durrānī-Paštūn gesagt wird, „descent *(nasab)* makes a tribe *(tayfa)*" (N. Tapper & R. Tapper 1982: 160), so könnten dem die Angehörigen vieler nahöstlicher Stammesgesellschaften zustimmen. Personen aus unserer Kultur dagegen hätten Schwierigkeiten, vergleichbare abstrakte Aussagen zu machen. Die jeweiligen Termini für tribale Gruppen sind, um einen von Clifford Geertz verwendeten Begriff aufzugreifen, „erfahrungsnäher" (1976: 223), als es Begriffe wie Nation oder Volk bei uns sind.

Im Gegensatz zu unseren Vorstellungen von kollektiver Identität, die hinter diesen Begriffen stehen, im Gegensatz wohl auch zu den in nahöstlichen Gesellschaften heimischen Auffassungen von ethnischer und religiöser Identität, wird also mit den abstrakten Begriffen, die dem anthropologischen Terminus „Stamm" zugrunde liegen, zunächst eine Zuordnung von Gruppen zu einer abstrakten Kategorie vorgenommen. Somit etablieren diese Begriffe zweierlei: zum einen die formale *Äquivalenz* der verschiedenen Einheiten, die der entsprechenden Kategorie angehören, und ihre wechselseitige *Kontradistinktion*; zum anderen eine generelle Unterscheidung zwischen denjenigen, die Mitglieder solcher Einheiten sind, und denjenigen, die es nicht sind. Sie implizieren eine formale Gleichheit aller Personen, die eine Mitgliedschaft in solchen Einheiten aufweisen – und für die gewöhnlich ebenfalls ein abstrakter Terminus, wie etwa *qabīlī* (Dresch 1989: 7; Gingrich 1986: 42), zur Ver-

fügung steht –, aber auch die formale Ungleichheit zwischen diesen Stammesmitgliedern und denjenigen, die über keine derartige Mitgliedschaft verfügen. Diese Unterscheidung zwischen Personen mit einer tribalen Affiliation und Personen ohne eine solche besitzt gewöhnlich rechtliche Relevanz und kann mit ausgeprägten Statusunterschieden verbunden sein.[16] Unabhängig von solchen rechtlichen Dimensionen kann sie auch große ideologische Bedeutung haben. Von den Awlād ᶜAlī, heute weitgehend seßhaften Beduinen in der ägyptischen Western Desert, berichtet Lila Abu-Lughod:

> ... much of the Bedouin identity and sense of self is articulated through distinction from or in opposition to non-Bedouins, be they *flūḥ* (peasants), *maṣriyyīn* (Egyptians, Cairenes), or *naṣāra* (Christians). ... Above all, Awlad ᶜAli conceive of themselves in terms of tribes ... This tribal social organization is another point on which the Awlad ᶜAli proudly differentiate themselves from their Egyptian neighbors, whom they disparage as a „people" (*shaᶜb*) – meaning that the Egyptians are not organized tribally ... and identify with a geographic area or ... a national government (1986: 43, 49 f.).

Die spezifische, auf Kontradistinktion beruhende Form kollektiver Identität, die sich aus der abstrakten Stammesterminologie ableiten läßt, beschränkt sich nicht auf eine einzige Ebene. Wie bereits erwähnt, sind die Stämme des Vorderen Orients gewöhnlich segmentiert. Sie zerfallen in Untereinheiten, die sich ihrerseits weiter untergliedern, und so fort. Jede einzelne dieser Einheiten auf den verschiedenen Ebenen kann ebenfalls mit einem eigenen Namen identifiziert, aber auch mit einem abstrakten Terminus bezeichnet werden. So wie die Stämme stehen auch die Stammessegmente in einem konzeptuellen Raum, der andere Einheiten der gleichen Kategorie enthält und in dem sie stets ihresgleichen gegenüberstehen.

In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, daß das Wort *qabīla* – einer der am häufigsten verwendeten arabischen Termini für tribale Gruppen, der auch in andere Sprachen wie das Berberische übernommen worden ist – sich nach Chelhod (1978: 334) mit dem Verb *qābala*, „to meet, to be face to face with" in Zusammenhang bringen läßt. Auf diese Etymologie verweist auch ein arabischer Autor, an-Nūwayrī: „the *ḳabīla* was so named because its component parts are placed face to face and in equal numbers" (zitiert bei Chelhod 1978: 334). Diese Aussage bringt deutlich die konzeptuelle Tatsache der Kontradistinktion und formalen Opposition tribaler Segmente zum Ausdruck; auf den Aspekt quantitativen Gleichgewichts, von dem ebenfalls die Rede ist, werden wir noch zu sprechen kommen.

Ein willkürlich gewähltes Beispiel mag unsere Feststellungen illustrieren. Im Jahr 893 begegnete nach an-Nuᶜmān der ismailitische „Missionar" *(dāᶜī)* und spätere Wegbereiter der fatimidischen Herrschaft in Nordafrika Abū ᶜAbdallāh aš-Šīᶜī nahe Mekka einigen berberischen

16 Vgl. etwa Bruinessen 1992: 105–109; Cole 1984: 182 f.; Dostal 1985: 185–195; 1990: 49–58; Dresch 1989 (Kap. 4); Gingrich & Heiß 1986: 16–24.

Pilgern, die der im Gebiet der heutigen Kleinen Kabylei in Algerien ansässigen Stammeskonföderation der Kutāma angehörten. Er schloß sich ihnen an und fragte sie im Hinblick auf die Möglichkeit, bei ihnen zu wirken, über die dortigen Verhältnisse aus. Sie berichteten über ihre politischen Institutionen und ihre tribale Organisation. „Und auf die Frage, ob sie ein einziger Stamm (qabīl wāḥid) seien, antworteten sie: ‚Uns eint der Name Kutāmah, doch sind wir in Stämme (qabāʾil), Unterstämme (afkhādh, Sing. fakhdh) und Häuser (buyutāt [sg. bayt]) gespalten'[17]" (Halm 1993: 121; vgl. Halm 1991: 46, wo er *buyutāt* mit „Clans" übersetzt). Der Übersetzer dieser Passage merkt an, daß ihr Autor mit der beduinischen Stammesorganisation vertraut sein mußte (Halm 1993: 121); daher ersetzte er möglicherweise die von den Berbern selbst verwendeten Termini durch seinen Lesern verständlichere arabische Begriffe. Eine Äußerung wie diese wird vielen Ethnographen nahöstlicher Stammesgesellschaften vertraut erscheinen, und auch die von an-Nuᶜmān im 10. Jh. verwendeten Termini finden sich bei modernen arabischen Stammesgesellschaften wieder. Bei den nordarabischen Šammar des 19. Jh. ließen sich nach Al Rasheed fünf Segmentationsebenen unterscheiden: „[t]he tribe *(gabila)*, the tribal section *(ashira)*, the maximal lineage *(fakhd)*, the lineages *(hamula)* and the household *(beit)*" (1991: 21). Für die südarabischen Banī Ḥušayš beschreibt Dostal unterhalb der „qabīle" folgende Ebenen von Abstammungsgruppen: „baṭn/ buṭūn (Linie); fakhid/fakhāʾid (Makro-Segment); usra/asāra (Mikro-Segment); ḥabl/ḥubūl oder bayt (erweiterte Familie) und ᶜayle (Kernfamilie)" (1985: 227).[18]

Welche die lokalen Begriffe sind, und ob sie sich, wie in diesen Beispielen, jeweils nur auf eine bestimmte Ebene beziehen oder sich auf mehrere Ebenen anwenden lassen, ist allerdings von geringerer Bedeutung als die Feststellung, daß die formalen Charakteristika der Äquivalenz und Kontradistinktion der mit emischen Termini bezeichneten Einheiten auf allen Ebenen grundsätzlich identisch sind. Stämme verhalten sich in der tribalen Klassifikation kollektiver Identitäten zu Stämmen so wie Stammessegmente zu Stammessegmenten gleicher Ebene. Nimmt man diese abstrakte Klassifikation als das zentrale formale Kriterium der emischen tribalen Ordnung, so können die Einheiten aller Ebenen, die sich auf ähnliche Weise definieren, als tribale Gruppen bezeichnet werden, selbst wenn man es wie erwähnt für manche Zwecke als vorteilhaft ansehen mag, die Bezeichnung Stamm für eine einzige Ebene zu reservieren.

Die lokale Verwendung präziser Termini, die sich jeweils nur auf Einheiten einer einzigen Ebene beziehen, unterstreicht allerdings deren formale Äquivalenz, die durch die „gleitende" Verwendung desselben Terminus für Einheiten verschiedener Ebene und Größenordnung eher verschleiert wird (die ihrerseits wiederum die relative Gleichförmigkeit der unterschied-

---

17 Nach an-Nuᶜmān, *Iftitāḥ ad-daᶜwa*; die Quelle hierfür ist vermutlich eine Autobiographie von Abū ᶜAbdallāh aš-Šīᶜī (Halm 1991: 390 n. 153; 1993: 120).

18 Zur Vielfalt der von älteren Autoren berichteten beduinischen Gruppenterminologien vgl. Gräf o. J.: 123 f. n. 6.

lichen Ebenen betont). In der einheimischen Sicht wird diese Unklarheit jedoch häufig wieder ausgeglichen durch die Konzeptualisierung der formalen Beziehungen zwischen den Einheiten, aus denen sich eine übergeordnete tribale Gruppe zusammensetzt, anhand einer agnatischen Genealogie – eines in nahöstlichen Stammesgesellschaften regelmäßig wiederkehrenden Ordnungsschemas, das die relative Position dieser Einheiten und ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ebene im Prinzip eindeutig festlegt.

Die praktische Bedeutung einer abstrakten Terminologie für die tribalen Einheiten variiert freilich von Fall zu Fall. So weist Dresch darauf hin, daß bei den von ihm untersuchten jemenitischen Stämmen eine derartige Terminologie keine bedeutende Rolle spielt: „... most sections are referred to as ‚quarters', ‚thirds', ‚fifths', and so forth, rather than by generic terms such as *fakhdh* or *ḥabl*" (1989: 111 n. 5). Doch etabliert auch ein solcher Sprachgebrauch, in dem die Untergruppen einer größeren Einheit als mathematische Bruchteile verstanden werden, eine formale Äquivalenz wenigstens jener Einheiten, die die Zugehörigkeit zu einer übergeordneten Einheit miteinander teilen.[19]

Den tribalen Einheiten unterschiedlicher Größenordnung sind noch weitere formale Eigenschaften gemeinsam, die mit den bereits genannten in Zusammenhang stehen. Die abstrakte Kategorisierung von Stämmen und Stammessegmenten impliziert wie erwähnt eine Unterscheidung zwischen Personen, die über eine Stammesmitgliedschaft verfügen, und Personen, bei denen dies nicht der Fall ist. Die Kontradistinktion tribaler Einheiten setzt voraus, daß diese Einheiten sich nicht überschneiden, daß also die Mitgliedschaft in ihnen grundsätzlich auf eindeutige Weise festgelegt ist und es keine Doppelmitgliedschaft gibt. Stammesmitgliedschaft bedeutet daher – was kaum einer besonderen Erwähnung bedarf, aber im Sinne eines Kontrasts zu anderen Formen sozialer Identität doch hervorgehoben werden soll – immer eindeutige Mitgliedschaft in einem konkreten Stamm. Gleiches gilt auch für die kleineren tribalen Einheiten, in die der Stamm sich untergliedert. Jedes Stammesmitglied besitzt eine ganze Skala von spezifischen Identitäten als Mitglied tribaler Einheiten unterschiedlicher Ebenen. Auf jeder Ebene kann es nur einer einzigen Einheit angehören, und die Mitgliedschaft in einer untergeordneten Einheit auf niedrigerer Ebene bestimmt jeweils automatisch die Mitgliedschaft auf der übergeordenten Ebene.[20] Zugleich besitzen alle tribalen Einheiten eine zeitliche Kontinuität, die ihre individuellen Mitglieder überdauert und in ihren Gruppennamen zum Ausdruck kommt. Als soziale Gruppen, die dauerhaft sind und eine eindeutige Abgrenzung ihres Mitgliederbestandes aufweisen, eignen sie sich dafür, Träger von kollektiven Rechten und Pflichten zu sein – das bedeutet, als *corporations* im Sinne Radcliffe-Browns (1952 [1935]) zu fungieren (vgl. Kraus 1997a: 141 f.).

---

19 Dostal unterscheidet allerdings in einem ähnlichen Zusammenhang zwischen einer Organisation in Lokalgruppen, *ṯumen*, „Achtel", genannt, und einer Deszendenzgruppenstruktur, für die die bereits angeführten abstrakten Termini zur Verfügung stehen (1985: 227–229).

20 Vgl. dazu Gellners formale Analyse einer segmentären Struktur (1969: 35–63).

Die Dauerhaftigkeit der tribalen Einheiten beruht auf ihrer kontinuierlichen personellen Erneuerung und ihrer Kontradistinktion gegenüber anderen gleichartigen Einheiten. Wenn eine tribale Einheit als Korporation fungiert, also kollektive Rechte innehat, so trägt natürlich auch die dauerhafte Ausübung dieser Rechte – etwa über ein gemeinsames Territorium – zur zeitlichen Kontinuität der Gruppe bei (Radcliffe-Brown 1952: 34; Fortes 1953: 26 f.). Die Eigenschaften der Dauerhaftigkeit und eindeutigen Abgrenzung tribaler Einheiten verlangen nach einer klaren Regelung für die personelle Erneuerung der Gruppe, das heißt, für die Zuweisung der Gruppenmitgliedschaft. Die eindeutige Zuweisung von Individuen zu Stämmen und Stammessegmenten beruht in den nahöstlichen Stammesgesellschaften generell auf dem Prinzip der patrilinearen Deszendenz (die einzige offenkundige Ausnahme bilden hier bekanntlich die Tuareg).[21] Dieses formale Prinzip besagt, daß jedes Individuum – gleich ob männlich oder weiblich – grundsätzlich derjenigen Gruppe zugerechnet wird, der sein Vater angehört, und daß die Zugehörigkeit der Mutter (unter der Voraussetzung ihrer sozialen Gleichrangigkeit) in diesem Zusammenhang irrelevant ist. Dabei sollte jedoch nicht übersehen werden, daß aufgrund der ausgeprägten Tendenz zur Endogamie, die auf der Stammesebene in vielen Fällen geboten ist und auch auf niedrigeren Ebenen sehr häufig sein kann, die Mutter de facto oft derselben Einheit angehört wie der Vater. Wenn die tribalen Einheiten in der Praxis daher dazu tendieren, ihre Mitglieder durch bilaterale Filiation zu rekrutieren – eine Tendenz, die auf den höchsten Ebenen nahezu absolut sein kann und in den kleineren Einheiten abnimmt – so dominiert in ideologischer Hinsicht doch stets die patrilineare Deszendenz. Oft (doch nicht immer) ist sie in der genealogischen Ableitung von einem gemeinsamen Ahnen konzeptualisiert, dessen Namen die Gruppe tragen kann.

Bei den Statuskategorien, die, mehr oder weniger deutlich hierarchisch geordnet, in vielen Fällen innerhalb der lokalen Bevölkerung begrifflich unterschieden werden und von denen die Stammesmitglieder nur eine (wenn auch meist die zahlenmäßig dominierende) Kategorie bilden, ist diese ideologische Dominanz der patrilinearen Deszendenz in geringerem Maße gegeben. Im Gegensatz zur Mitgliedschaft in den tribalen Einheiten ist die Zugehörigkeit zu den Statuskategorien oft explizit an bilaterale Filiation gebunden. So wird im Jemen im tribalen Kontext systematisch unterschieden zwischen Stammesmitgliedern, ge-

21 Nach der Interpretation der meisten heutigen Autoren weisen die „Stämme" der Tuareg (*tawsit* oder *tawšət*) eine kognatische Struktur auf und sind durch Endogamie abgegrenzt. Auf der ideologischen Ebene herrscht allerdings oft eine matrilineare Repräsentation kollektiver Identität vor (vgl. Bonte 1986: 27–31 sowie die übrigen Beiträge in Bernus et al. 1986), und gewisse Rechte werden in mütterlicher Linie übertragen (Claudot & Hawad 1987). Auf die Tuareg wird in dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden. Es ist allerdings bemerkenswert, daß – im Einklang mit den evolutionistischen Theorien des 19. Jahrhunderts – eine Matrilinearität vorislamischen Ursprungs, wie sie für die Tuareg angenommen worden ist, auch für die Araber (so etwa Wilken 1884; Smith 1903 [1885]) behauptet wurde; ähnliches gilt auch für die Berber (Marcy 1941). Zur Frage eines angeblichen altarabischen Mutterrechts vgl. Henninger 1943; Spencer 1952; Chelhod 1985a; Conte 1991: 58–60; Dostal 1967: 142–147; 1990: 137–174.

ringgeachteten handwerklichen oder beruflichen Spezialisten und Personen, deren religiöser Status sich aus der Abstammung vom Propheten und religiöser Bildung herleitet (vom Bruck 1996; Dresch 1989: Kap. 4; Gingrich 1986: 42–45; Gingrich & Heiß 1986: 16–24).[22] Eine parallele begriffliche Gliederung findet sich auch bei den Berbern Zentralmarokkos (Kraus 1991: 83 f., 99-101; siehe unten, S. 174# f., 216–218#). Diese Statuskategorien sind gewöhnlich endogam, wobei die Endogamieschranke zu den geachteten religiösen Spezialisten manchmal durchlässiger ist als zu den geringgeschätzten Handwerkern. Für den vollen Status eines Angehörigen der tribalen und (in vielen Fällen) der religiösen Statuskategorie ist daher bilaterale Filiation erforderlich; für die Angehörigen der Handwerkerkategorie ergibt sie sich fast zwingend.[23]

In formaler Hinsicht ist tribale Identität also eine separate Identität innerhalb eines weiteren Ganzen. Sie bildet ihrerseits ein Ganzes, das wieder in kleinere separate Identitäten zerfällt, und so fort. Jede dieser Identitäten gewinnt ihre Kontur als konzeptuelle und soziale Einheit aus der Kontradistinktion gegen äquivalente Einheiten derselben Art und Größenordnung. Tribale Einheiten finden sich daher auf mehreren Ebenen; sie werden als dauerhaft verstanden und verfügen im Prinzip über eindeutige Abgrenzungskriterien, nach denen sich Mitglieder von Nichtmitgliedern unterscheiden lassen und die eine Doppelmitgliedschaft ausschließen.

Aber die tribalen Identitäten, die wir in den Gesellschaften des Vorderen Orients finden, sind mehr als nur abstrakte Formen, und die Übereinstimmungen zwischen den verschiedenen lokalen Stammeskonzeptionen im Vorderen Orient und den mit ihnen korrespondierenden Organisationsformen sind nicht allein formaler Art. Die ethnographische Literatur läßt eine Reihe von Gemeinsamkeiten erkennen, die über die formalen Aspekte sowie über den grundsätzlichen ideologischen Gegensatz von islamischer und tribaler Identität weit hinausgehen. Mit solchen Gemeinsamkeiten (die zum Teil bereits berührt worden sind) werden wir uns in den folgenden Kapiteln beschäftigen. Wir müssen uns jedoch darüber im klaren sein, daß solche Übereinstimmungen nur Tendenzen – wenn auch oft sehr deutlich ausgeprägte – darstellen, nicht aber definierende Kriterien. Sie sind, mit anderen Worten, eventuell dafür geeignet, ein idealtypisches Bild nahöstlicher Stämme zu entwerfen; sie können aber nicht dazu herangezogen werden, diese eindeutig gegen andere Formen kollektiver Identität oder praktischer Organisation abzugrenzen. Sie sollten uns daher auch nicht dazu verleiten, die Variationsbreite tribaler Formen im Vorderen Orient aus den Augen zu verlieren.

---

22 Eine komplexere Gliederung mit zwei weiteren, allerdings zahlenmäßig unbedeutenden Kategorien beschreibt Dostal (1985: 185–195); vgl. auch Chelhod 1985b, Serjeant 1977: 230–239.

23 Für eine Analyse der Heiratsbeziehungen zwischen Angehörigen der religiösen Statuskategorie und Frauen aus den Familien tribaler Oberhäupter s. Gingrich 1989.

3. DIE ROLLE DER VERWANDTSCHAFT

Wenn wir nach den über das grundlegende Spannungsverhältnis von islamischer und tribaler Identität hinausgehenden Gemeinsamkeiten fragen, die als charakteristisch für die Stammesgesellschaften des Vorderen Orients angesehen werden können, so geht es also darum, wie die recht generellen formalen Aspekte, die den tribalen Gruppierungen dieser Gesellschaften eine gemeinsame logisch-konzeptuelle Basis verleihen, in kulturell-ideologische Modelle kollektiver Identität übertragen werden, die ihrerseits wieder die Grundlage konkreter praktischer Dispositionen von Personen und Gruppen bilden. Im Einklang mit der grundlegenden Thematik dieser Arbeit soll dabei die Frage, wie diese Konzeptionen von Identität sich im praktischen sozialen Handeln ausdrücken, vorläufig eher im Hintergrund stehen. Es verdient allerdings hervorgehoben zu werden, daß die Unterscheidung zwischen den formalen und den kulturellen Dimensionen tribaler Identität zwar analytisch nützlich ist, diese aber nie vollständig voneinander getrennt werden können.[1] Dieses Ineinandergreifen von formaler Logik und kulturspezifischer Ideologie ist vielleicht nirgends so deutlich wie bei jener Eigenschaft, die häufig als erstes Attribut tribaler Identität genannt wird: der Rolle der Verwandtschaft in der Konstitution von Stämmen und tribalen Einheiten. Stellvertretend für zahlreiche Aussagen ähnlichen Sinnes kann hier Richard Tapper zitiert werden. Er spricht vom Stamm als einer lokalisierten, gewöhnlich politisch geeinten Gruppe „in which kinship is the dominant idiom of organisation" (1983: 9); er weist aber auch darauf hin, daß es Stämme gibt, die nicht die weitverbreitete Ideologie gemeinsamer Abstammung aufweisen (1983: 66). Für andere, weniger umsichtige Autoren jedoch stellt diese politisch-organisatorische Rolle der Verwandtschaft oder Deszendenz – die Begriffe werden oft nicht mit der erforderlichen Klarheit voneinander unterschieden[2] – gar ein definierendes Kriterium für Stämme dar (so etwa Crone 1986: 51; Barfield 1990: 155 f.).

Das auf den ersten Blick einheitlich erscheinende Phänomen agnatischer Verwandtschaft als Grundlage der Konstitution und Definition tribaler Identitäten (denn an agnatische Verwandtschaftsbeziehungen denken die meisten Autoren in erster Linie, wenn sie von der Bedeutung von Verwandtschaft und Deszendenz in den patrilinearen Stammesgesellschaften des Vorderen Orients sprechen) läßt allerdings bei näherer Betrachtung mehrere unter-

---

1 Ihre analytische Nützlichkeit wird in einem späteren Abschnitt dieser Arbeit demonstriert werden. Am Beispiel der Ayt Ḥdiddu läßt sich zeigen, daß bestimmte Widersprüchlichkeiten in den Repräsentationen der tribalen segmentären Struktur aus den Widersprüchen zwischen den formalen, aber auch praktischen Anforderungen an eine segmentäre Disposition tribaler Identitäten einerseits und ihrer kulturellen Konzeptualisierung anhand eines genealogischen Modells andererseits erklärt werden können (s. Kapitel 10; vgl. Kraus 1998).

2 Zur Unterscheidung von Verwandtschaft und Deszendenz s. Kraus 1997a.

schiedliche Aspekte oder Formen erkennen. Diese treten zwar oft gemeinsam auf; zwischen ihnen bestehen aber nur zum Teil notwendige Zusammenhänge, und sie bedingen sich daher nur scheinbar gegenseitig.

Aspekte agnatischer Verwandtschaft

Die erste Dimension dieser organisatorischen Rolle agnatischer Verwandtschaftsbeziehungen besteht in der Tatsache, daß sie die Grundlage der individuellen Gruppenmitgliedschaft bilden. Präziser ausgedrückt, heißt das (wie wir bereits ausgeführt haben), daß die Mitgliedschaft in den tribalen Einheiten aller Ebenen samt den dazugehörigen Rechten und Pflichten auf patrilinearer Deszendenz beruht. Dies gilt wenigstens für die primäre und ideologisch dominante Form der Zuordnung von Personen zu Gruppen. Daneben kennen praktisch alle nahöstlichen Stammesgesellschaften auch sekundäre Formen der Inkorporation von Individuen, die unter bestimmten Umständen ihre Gruppenzugehörigkeit ändern und sich in eine andere Gruppe eingliedern können als jene, in die sie geboren sind. Es ist jedoch bezeichnend, daß eine solche Neuzuordung meist nur durch ein öffentliches und gewohnheitsrechtlich festgelegtes Ritual erfolgen kann, das als Etablierung einer neuen quasi-agnatischen Beziehung verstanden wird (vgl. etwa Dresch 1989: 108–110). Weiters setzt die Inkorporation in eine neue tribale Einheit gewöhnlich voraus, daß die zu integrierende Person bereits über den durch patrilineare Deszendenz oder bilaterale Filiation erworbenen Status einer Stammesmitgliedschaft verfügt.

Es sollte vielleicht nochmals unterstrichen werden, daß in einer segmentären Struktur, wie sie die nahöstlichen Stammesgesellschaften in der Regel aufweisen, die Mitgliedschaft in den tribalen Einheiten der niedrigeren Ebenen auch die Zugehörigkeit zu den übergeordneten Einheiten höherer Ebenen festlegt. Die individuelle Rekrutierung von Gruppenmitgliedern auf der niedrigsten Segmentationsebene – ob primär durch Geburt oder sekundär durch Inkorporation – bestimmt also in Kombination mit der segmentären Struktur, die die Aggregation von tribalen Einheiten zu übergeordneten Einheiten festlegt, die Zugehörigkeit dieser Personen auf allen Ebenen auf eindeutige Weise. (Es können zwar vielfach auch Gruppen ihre Position in dieser Struktur verändern; eine solche strukturelle Neuordnung betrifft dann aber wiederum alle Mitglieder der betreffenden Gruppe, und somit auch alle kleineren Einheiten, aus denen sie sich zusammensetzt.) Allgemein läßt sich feststellen, daß ein Individuum auf allen Segmentationsebenen Mitglied jener Gruppen ist, denen sein Vater angehört, ausgenommen im Fall einer persönlichen Neuzuordnung durch Inkorporation.

Daß die Mitgliedschaft in den tribalen Einheiten grundsätzlich auf patrilinearer Deszendenz beruht, ist sicherlich eine grundlegende Dimension agnatischer Verwandtschaft in den nahöstlichen Stammesgesellschaften, die in diesen Gesellschaften generell anzutreffen ist und daher (von der Ausnahme der Tuareg, von der bereits die Rede war, abgesehen) als für diese

typisch zu gelten hat. Sie hat in erster Linie rechtliche Relevanz, da sie die Zuweisung von Rechten und Pflichten regelt, die gewöhnlich (wenn auch in sehr variablem Ausmaß) an die Gruppenmitgliedschaft gebunden sind. Zugleich ist dies aber jener Aspekt, der in den Auseinandersetzungen mit der Rolle der Verwandtschaft in der Konstitution tribaler Identitäten am wenigsten hervorgehoben wird – vielleicht weil er als nahezu selbstverständlich angesehen wird.

Mehr Aufmerksamkeit findet meist die zweite Dimension agnatischer Verwandtschaft, die eher kognitiver und ideologischer Art ist. Die Stämme und die tribalen Einheiten, aus denen sie sich zusammensetzen, verstehen sich häufig – doch keineswegs immer – als Deszendenzgruppen, die ihre Abstammung in der Patrilinie von einem gemeinsamen Ahnen herleiten.[3] In vielen Fällen fungiert dieser als Eponym, dessen Namen die Gruppe trägt. Die Konkretisierung der Gruppe in der Figur des gemeinsamen Ahnen – manchmal auch einer Ahnfrau, was, wie Peters zu Recht betont, nicht als Hinweis auf matrilineare Deszendenzbeziehungen interpretiert werden sollte (1960: 29; vgl. auch Marx 1977: 351–353) – kann als charakteristisch für die Stammesgesellschaften des Vorderen Orients angesehen werden und dient in vielen empirischen Untersuchungen als definierendes Kriterium des Stammes. Man findet jedoch auch tribale Einheiten verschiedener Ebenen, die ihre Mitglieder durch patrilineare Deszendenz rekrutieren, ohne zugleich eine Ideologie gemeinsamer Abstammung aufzuweisen.

Läßt sich auch umgekehrt feststellen, daß es Einheiten gibt, die einen gemeinsamen Ahnen beanspruchen, ohne ihre Mitglieder notwendigerweise durch patrilineare Deszendenz zu rekrutieren? Die Antwort auf diese Frage hängt wohl davon ab, ob man die praktische Möglichkeit einer Gruppenmitgliedschaft infolge individueller oder kollektiver Inkorporation mit der grundsätzlichen Tatsache der Deszendenz als Basis der Gruppenzugehörigkeit auf eine Stufe stellen möchte. Ob man die bei den Einheimischen meist vorherrschende ideologische Sicht, wonach die abstammungsfremden Gruppenmitglieder lediglich Ausnahmen darstellen, die das Grundprinzip patrilinearer Deszendenz nicht entkräften, zu akzeptieren bereit ist oder nicht, das muß wohl von Fall zu Fall eigens beurteilt werden.[4]

Die kognitiv-ideologische Sicht der Gruppe als einer patrilinearen Abstammungsgemeinschaft bringt noch einen zusätzlichen Aspekt mit sich, der wiederum in hohem Grade rechtlich relevant ist. Wenn sich die Mitglieder des Stammes oder eines Segments im Inneren des Stammes als Agnaten verstehen, so bedeutet das, daß sich gewisse Verhaltensnormen und -erwartungen, die für die Beziehungen zwischen Agnaten gelten, auch auf die internen Beziehungen innerhalb dieser primär politischen Gruppen anwenden lassen. In diesem Sinne kann festgestellt werden, daß die agnatische Verwandtschaft samt den mit ihr verbundenen Verhaltensnormen als Modell für politische Beziehungen dient. Aus der gemeinsamen Abstam-

3 Der Begriff der Deszendenzgruppe wird nicht von allen Anthropologen einheitlich verwendet. Ich beziehe mich hier auf jenes Verständnis des Deszendenzbegriffs, das ich in Kraus 1997a zur Diskussion gestellt habe.

4 Für ein eindeutigeres Beispiel dieser Art aus einer ganz anderen Region s. Barnes 1967: 68 f.

mung läßt sich ein weiteres ideologisches Prinzip ableiten, das ebenfalls unmittelbar in die rechtliche Sphäre einwirkt, auch wenn es in verschiedenen Stammesgesellschaften in höchst unterschiedlichem Grad zur Anwendung kommt. Es ist dies das Prinzip der grundsätzlichen Egalität der Agnaten in der Ausübung von Rechten und Pflichten (dem allerdings mancherorts ein Primogeniturprinzip gegenübersteht, das etwa im Erbrecht zur Anwendung kommen kann, dessen Relevanz aber meist eng umgrenzt ist).[5]

Eine weitere Dimension agnatischer Verwandtschaft in der Konstitution tribaler Identitäten hat mit der Funktion der Genealogie zu tun – oder besser, einer ihrer Funktionen. Dies ist wohl der auffälligste und daher auch der am meisten kommentierte Aspekt der politisch-organisatorischen Rolle von Verwandtschaft in den nahöstlichen Stammesgesellschaften. Wenn Stämme und kleinere tribale Einheiten, manchmal auch größere Stammeskonföderationen als patrilineare Abstammungsgruppen mit einem gemeinsamen Ahnen aufgefaßt werden, dann liegt es nahe, die strukturalen Beziehungen zwischen diesen Einheiten in Form genealogischer Beziehungen zwischen den jeweiligen Ahnen auszudrücken, von denen sie sich herleiten. Dem liegt eine einfache Logik zugrunde. Sind die ineinander verschachtelten Segmente unterschiedlicher Ebenen sämtlich patrilineare Deszendenzgruppen, so müssen die gemeinsamen Ahnen der kleineren Gruppen Deszendenten der Ahnen der übergeordneten Gruppen sein. Im einfachsten Fall werden die Ahnen der Segmente, in die sich ein Segment der nächsthöheren Ebene untergliedert, als die Söhne des gemeinsamen Ahnen dieses übergeordneten Segments dargestellt. Wenn dies für alle Einheiten in einer segmentären Struktur gilt, so läßt sich die gesamte Struktur anhand einer agnatischen Genealogie darstellen, in der jede Generation für eine Segmentationsebene steht.[6]

Freilich bedeutet die Ableitung tribaler Einheiten von einem jeweiligen gemeinsamen Ahnen nicht zwangsläufig, daß diese Ahnen in eine verbindende Genealogie integriert sind. Manche Stämme oder Stammeskonföderationen verfügen nicht über ein derartiges Modell ihrer internen Struktur, obwohl die Einheiten, aus denen sie sich zusammensetzen, patrilineare Deszendenzgruppen sind und gemeinsame Ahnen für sich beanspruchen. In anderen Fällen wird eine genealogische Repräsentation politischer Gruppenbeziehungen nur als eine Art verstanden, diese Beziehungen zu artikulieren. So haben nach Lancaster die Rwala zwar eine allgemeine Konzeption von gemeinsamer Abstammung als Grundlage der Gruppenzugehörigkeit. In der tribalen Genealogie jedoch sehen sie lediglich eine sinnbildliche Weise, über Gruppenbeziehungen zu sprechen:

---

5 Zu beiden Prinzipien s. Dostal 1985: 210, 246 f.; vgl. auch Bonte & Conte 1991: 16.

6 Eine wohlbekannte Illustration dieses Prinzips sind die schon von Durkheim (1893: 153 f.) als Beispiel für eine segmentäre Gesellschaft angeführten biblischen Stämme Israels, die von den zwölf Söhnen des Patriarchen Jakob hergeleitet werden und sich genealogisch weiter untergliedern.

> None of the names represent real people: they are specifically the names of groups. Thus Rweli and Mislim are groups that make up the Zayyid group, they are not two brothers whose father was Zayyid. ... Murath may be called the son of Abyath but nobody pretends that either Murath or Abyath were real people, nor that there was a father–son relationship between them. Murath is simply the name of one of the groups that make up the inclusive group of Abyath (W. Lancaster 1981: 24, 25).

Die tribalen Genealogien können so wie in diesem Fall von den Stammesmitgliedern als Abbild der Beziehungen zwischen politischen Gruppen verstanden werden; sie können für das Ergebnis realer Verwandtschaftsbeziehungen gehalten und (wie wir es im zweiten Teil dieser Arbeit sehen werden) mit Legenden über die Personen illustriert werden, aus denen sie sich zusammensetzen; die Auffassungen können schließlich – wie es vielleicht am häufigsten der Fall ist – irgendwo zwischen diesen beiden Extremen liegen. Grundsätzlich jedoch beruhen sie stets auf der Vorstellung, es liege quasi in der Natur sozialer und politischer Beziehungen, daß sie aus Beziehungen von Verwandtschaft und Abstammung erwachsen seien. Wenn aus der Perspektive des Anthropologen daher politische Beziehungen als agnatische Verwandtschaftsbeziehungen konzeptualisiert werden, ist es in der einheimischen Sicht umgekehrt: die *Anerkennung* der gegebenen agnatischen Verwandtschaftsbeziehungen und ihrer politischen Relevanz ist es, was tribale politische Formen ausmacht. Eine derartige Sicht kann etwa in der Unterscheidung zwischen tribalen und nichttribalen Bevölkerungsteilen zum Ausdruck kommen – vor allem dann, wenn sich diese nicht auf differenzierende Merkmale wie ökonomische Spezialisierung, Hautfarbe oder dergleichen berufen kann. Den nichttribalen Gruppen mangelt es demnach einfach an der Kenntnis dieser „natürlichen" Beziehungen: „The Bedouin look down on the Egyptians, alleging that they know no one but their immediate kin" (Abu-Lughod 1986: 51).

Wenn wir in der tribalen Genealogie also ein ideologisches Modell politischer Beziehungen sehen, so bedeutet dies, daß wir uns nicht vorstellen dürfen, die genealogischen Beziehungen hätten in irgendeinem Sinne die politischen Beziehungen hervorgebracht, für die sie stehen (auch wenn dies meist die Ansicht der Einheimischen ist). Ebenso unrichtig wäre allerdings die Annahme, die behaupteten genealogischen Beziehungen seien generell nur ein Spiegelbild praktischer politischer Beziehungen, ohne eine von diesen bis zu einem gewissen Grade unabhängige Existenz. Die Bedeutung der Genealogie in den Stammesgesellschaften des Vorderen Orients muß zweifellos mit der Tatsache in Zusammenhang gebracht werden, daß sie geeignet ist, als normative Leitlinie das individuelle Verhalten jener regulierend zu beeinflussen, die sie als Agnaten miteinander in Beziehung setzt – eine Funktion, die eine tribale Genealogie freilich nicht notwendigerweise in jedem empirischen Einzelfall erfüllen muß, sondern die an gewisse soziale Rahmenbedingungen gebunden ist. Auch wenn es stimmt, daß mancherorts die Genealogie (ob bewußt oder unbewußt) mit erstaunlicher Leichtigkeit an veränderte praktische Verhältnisse angepaßt wird, kann sie einen regulieren-

den Einfluß auf die praktischen sozialen und politischen Beziehungen nur dann ausüben, wenn sie derartigen Veränderungen einen gewissen Widerstand entgegensetzt – wenn sie also mehr ist als nur ein Spiegelbild dieser Beziehungen und der Wandlungen, denen sie unterliegen. Ihre regulierende Funktion kann die Genealogie nur dann erfüllen, wenn sie sich erst mit einiger Verzögerung an die jeweils aktuellen und kurzfristigen Schwankungen der politischen Verhältnisse anpaßt, die gerade in den oft sehr flexiblen tribalen Strukturen sehr ausgeprägt sein können. Eine Anpassung an dauerhafte Veränderungen ist aber andererseits erforderlich, weil sonst die Entsprechung zwischen Genealogie und politischer Struktur verlorengehen würde, die eine Voraussetzung für einen regulierenden und stabilisierenden Einfluß der Genealogie bildet (vgl. Kraus 1991: 35 f.). Wenn daher die Genealogie gegenüber den politischen Verhältnissen, die sie modellhaft beschreibt, keine kausale Priorität besitzt, so hat sie doch grundsätzlich eine gewisse zeitliche Priorität und ist insofern partiell unabhängig von diesen Verhältnissen.

Es sollte allerdings nicht übersehen werden, daß Genealogie im tribalen Kontext sehr unterschiedliche Funktionen erfüllen kann. Als ideologisches Modell bildet sie – wie eben besprochen – die politische Struktur im Inneren von Stämmen oder Stammeskonföderationen ab und wirkt regulierend auf diese ein. Als übertribale Genealogie mit größerer Reichweite kann sie in einer gelehrten Schrifttradition dazu dienen, die Beziehungen *zwischen* Stämmen und Konföderationen zu beschreiben und diese in einem weiteren politischen und historischen Zusammenhang einzuordnen – ein Aspekt, der vor allem in der arabischen Kultur mit der Etablierung und Expansion des Islam eine hohe Entwicklung gefunden hat (Smith 1903: 6 f.; Dostal 1985: 23; Dresch 1988: 53; 1989: 176 f.). Diese literarischen Genealogien, die in den Werken vieler arabischer Autoren eine zentrale Rolle spielen, durchdringen und überlappen sich – oft nicht ohne inhaltliche Widersprüche – mit übertribalen genealogischen Konstrukten, die im unmittelbar tribalen Kontext oral tradiert werden, wo sie etwa als Beleg für die Gleichrangigkeit aller darin vertretenen Stämme fungieren (Gingrich 1994: 21) und deren „rhetoric of moral equality" unterstützen können (Dresch 1990: 255).[7] Genealogisches Wissen über relativ rezente Verwandtschaftsbeziehungen regelt weiters individuelle Rechte und Pflichten, wie Erbansprüche oder die Verpflichtung zur Blutrache. Geht es in den genealogischen Modellen politischer Gruppenbeziehungen nur um Deszendenzbeziehungen, so treten in diesem Bereich der Genealogie die auf Ego bezogenen Verwandtschaftsbezie-

7 Ein interessanter Aspekt, der in den genealogischen Ableitungen von Stämmen oder übertribalen ethnisch-linguistischen Gruppen gelegentlich auftritt und der hier nicht unerwähnt bleiben soll, besteht in der Verankerung tribaler Genealogien in jener des Propheten Muḥammad oder wenigstens seiner Gefährten (Ahmed & Hart 1984b: 6). So wird die Abstammung der Somali insgesamt auf einen agnatischen Cousin des Propheten zurückgeführt (I. M. Lewis 1961: 12; 1984: 133 f.), die der Paštūn auf einen angeblichen Gefährten des Propheten (Ahmed 1984: 313, 320; Barth 1969b: 119; R. Tapper 1984: 258; für abweichende Versionen s. Glatzer 1983: 219 f.). Mit einem tribalen Fallbeispiel aus Marokko werden wir uns unten (Kap. 10, 11) beschäftigen.

hungen mehr in den Vordergrund.[8] Mit diesen (und anderen) verschiedenen Funktionen korrespondieren unterschiedliche Formen und Inhalte der Genealogie, zwischen denen oft keine Kontinuität besteht (Peters 1960; W. Lancaster 1981: 25–28; Glatzer 1983: 219 f.; Cole 1984: 177; Dostal 1985: 20–31, 167–175; Kraus 1989b; 1991: 93–95).

Generell hat es den Anschein, daß die integrierende ideologische Funktion einer tribalen Genealogie vor allem in relativ egalitären tribalen Strukturen zu finden ist, während sie in stärker politisch zentralisierten und hierarchischen tribalen Formen eine geringere Rolle spielt (Beck 1986: 173–178; 1990: 193 f.; Bruinessen 1992: 51); diese Korrelation ist aber nur ziemlich lose. Gerade in hierarchisch geordneten tribalen Strukturen ist genealogisches Wissen gelegentlich auch schicht- oder klassenspezifisch. Eine Abstammungsideologie kann hier selektiv wirken und dazu dienen, den Anspruch gewisser Gruppen oder Personen auf eine übergeordnete Position zu stützen (Beck 1990: 195; Eickelman 1976: 107; Hammoudi 1974: 157 f.; R. Tapper 1997: 186–188). Eine solche hierarchisierende Funktion tribaler Genealogien kann aber auch in ziemlich egalitären Strukturen auftreten und dort mit egalitären genealogischen Modellen im Widerstreit liegen (s. Kap. 10).

Die unterschiedlichen Dimensionen der Rolle, die agnatische Verwandtschaft und patrilineare Deszendenz im tribalen Kontext in der Konstitution und Abgrenzung tribaler Identitäten, in der Konzeptualisierung von Gruppenbeziehungen sowie in der Zuweisung individueller Rechte und Pflichten spielen, werden in der anthropologischen Literatur häufig nicht so deutlich voneinander unterschieden, wie es wünschenswert wäre. Dies führt gelegentlich zu Unklarheiten, die sich durch eine theoretische Differenzierung im Sinne der hier vorgeschlagenen Unterscheidungen vermeiden lassen würden.

Wenn etwa Richard Tapper sagt: „Many anthropologists of the Middle East adopt the notion of tribe as descent group ..." (1990: 52), so bezieht er sich dabei nicht auf den formalen Aspekt der Zugehörigkeit zu einer durch eine bestimmte Form genealogischer Beziehungen abgegrenzten Kategorie von Personen, der nach der Auffassung wesentlicher Autoren Deszendenz ausmacht (Fortes 1959; Scheffler 1985; 1986; 2001; vgl. Kraus 1997a), sondern ausschließlich auf den ideologischen Aspekt: „many ... proponents of this notion of tribe would deny the term to any group without a descent ideology" (R. Tapper 1990: 52). Gemeint ist damit offenbar die Ideologie der Herleitung von einem gemeinsamen Ahnen, auf die die Erwähnung Ibn Ḫaldūns und seines Konzepts der *ʿaṣabīya* verweist (R. Tapper 1990:

8 Für die Rwala beschreibt Musil eine Ego-zentrierte Gruppierung von Agnaten, die rechtliche Verantwortung für Ego trägt (1928: 48 f.; vgl. Murphy & Kasdan 1959: 22, und die dort genannten Quellen); im Widerspruch dazu berichtet W. Lancaster (1981: 29) von einer auf einen fünf Generationen entfernten gemeinsamen Ahnen bezogenen Gruppe als „vengeance unit" bei den Rwala. Auch bei den Berbern des Hohen Atlas trägt eine Ego-zentrierte Gruppierung diese formelle rechtliche Verantwortung (s. Kap. 9). Häufiger allerdings dürfte sie bei einer durch Deszendenz abgegrenzten Gruppe liegen; vgl. etwa Cole 1975: 86; Bruinessen 1992: 67; Irons 1975: 61; Khalaf 1990: 226 f.; Peters 1967: 263.

52, 65). Diese Ideologie wird wiederum (so wie wohl auch bei Ibn Ḫaldūn selbst; vgl. Hamès 1987; 1991) gleichgesetzt mit der integrierenden ideologischen Rolle einer tribalen Genealogie als Modell politischer Beziehungen: „The criterion [of tribe as descent group] best fits Arab tribal society, where tribal genealogies are particularly extensive" (1990: 52; ähnlich R. Tapper 1997: 6 f.).

Einen ähnlichen Mangel an Klarheit finden wir, wenn Gellner gewisse tribale Einheiten in Zentralmarokko als nicht verwandtschaftlich, sondern territorial definiert beschreibt (1983: 439; vgl. 1969: 39 f.; 1990: 110). Dies aber bedeutet lediglich, daß sie keinen als Eponym fungierenden gemeinsamen Ahnen besitzen, sondern sich mit einer geographischen Gruppenbezeichnung zufriedengeben. Die Abwesenheit einer in der Figur eines gemeinsamen Ahnen konkretisierten Abstammungsideologie hat jedoch nichts mit der Rolle patrilinearer Deszendenz als primärer Form der Rekrutierung von Gruppenmitgliedern zu tun. Sie bedeutet insbesondere nicht, daß die Residenz im Territorium der Gruppe allein die Mitgliedschaft in dieser nach sich zieht (worüber sich Gellner selbst freilich völlig im klaren ist). Auch Barfields Feststellung, daß Stämme ihre Organisation zwar auf ein Verwandtschaftsmodell gründen, daß aber die „tatsächlichen" Verwandtschaftsbeziehungen in ihrer Bedeutung oft auf die kleineren tribalen Einheiten beschränkt seien, während die Einheiten der höheren Ebenen mehr durch Beziehungen politischer Art gekennzeichnet seien (1990: 155–157), ist wenig hilfreich. Sie sagt im Grunde kaum mehr aus als daß die praktische Kenntnis von Verwandtschaftbeziehungen in ihrer Reichweite beschränkt ist, während es Verwandtschaft als Modell nicht ist.

Eine der in der vorliegenden Arbeit vertretenen Perspektive näher stehende Sicht finden wir bei Pierre Bonte und Édouard Conte. In ihrer Einleitung zu dem der „anthropologie historique de la société tribale arabe" gewidmeten Band *Al-ansāb* (Bonte et al. 1991) stellen sie fest:

> La tribu *(qabīla)* est une mode d'organisation sociale qui combine … deux valeurs …: celle de l'ascendance *(nasab)*, qui permet de distinguer et de classer groupes et individus à partir de leur généalogie, et celle de la solidarité *(ʿaṣabiyya)* qui lie des personnes se prévalant d'une origine commune (Bonte & Conte 1991: 15).

Dieses kulturelle Modell, aus dem eine segmentäre Form von Gruppenbeziehungen resultiert, betrifft, so die beiden Autoren, in erster Linie die arabischen Beduinen, läßt sich jedoch auch auf andere nahöstliche Gesellschaften anwenden (1991: 15). Die hier getroffene Unterscheidung zweier Werte – die Termini entstammen wohl nicht unmittelbar tribalen Diskursen, sondern sind überwiegend skripturalen Quellen (nicht zuletzt Ibn Ḫaldūn; vgl. Hamès 1987) entlehnt – entspricht weitestgehend der unseren zwischen den beiden ideologischen Dimensionen agnatischer Verwandtschaft: der Ableitung der Gruppe von einem gemeinsamen Ahnen sowie der genealogischen Integration. Unberücksichtigt bleibt in diesem Zu-

sammenhang die auf das Individuum bezogene rechtliche Dimension agnatischer Deszendenzbeziehungen. Weiter unten wird die nicht nur ideologische, sondern auch strukturelle Relevanz solcher Beziehungen dezidiert in Frage gestellt (1991: 34–37).

Bonte und Conte weisen jedoch deutlicher als andere Autoren darauf hin, daß die Rolle der Verwandtschaft in der Konstitution tribaler Identitäten nicht auf die agnatischen Beziehungen reduziert werden darf, die in der ideologisch bestimmten formellen Sicht der Einheimischen dominant sind. Zwei Aspekte finden bei ihnen besondere Beachtung. Das Thema der durch Heirat (ob innerhalb der agnatischen Verwandtschaft oder als nach außen gerichtete „alliance lointaine") geschaffenen Beziehungen wird in Bontes Beitrag zu *Al-ansāb* (Bonte 1991a) weiterverfolgt und am Beispiel einer mauretanischen Stammesgesellschaft mit der dort deutlicher als in anderen arabischen Stämmen ausgeprägten sozialen Hierarchie in Zusammenhang gebracht. Der zweite Aspekt, der in Contes Beitrag (1991) anhand von altarabischem Quellenmaterial näher untersucht wird, betrifft die freiwillig eingegangen quasiverwandtschaftlichen Beziehungen, für die Bonte und Conte den von Goethes *Wahlverwandtschaften* entlehnten Begriff der „parenté élective" verwenden. Diese Wahlverwandtschaft kann auch zur genealogischen Inkorporation führen und so die Grundlage neuer „endogamer" Heiraten bilden (vgl. auch Bonte 1987b; Conte 1987; 1994; für eine kritische Würdigung s. Gingrich 1995).

Affinale Beziehungen: Das „Problem der patrilateralen Parallelcousinenheirat"

Bei den in der Tradition des französischen Strukturalismus stehenden Autoren findet man naturgemäß eine besondere Sensibilität für die Problematik der in Heiratsbeziehungen gründenden Verwandtschaftsbande, die in manchen theoretischen Modellen nahöstlicher Stammesgesellschaften zu sehr in den Hintergrund treten (so etwa bei Gellner 1969). Die strukturelle Rolle der Heiratsformen hat aber auch außerhalb dieser Tradition (wenn auch nicht ohne ihren Einfluß) einen der Brennpunkte anthropologischen Interesses an den Gesellschaften des Vorderen Orients gebildet. Sie ist dort vor allem unter dem Aspekt der Wechselbeziehungen zwischen der agnatischen Verwandtschafts- und Gruppenstruktur und der Tendenz zu endogamen Heiraten untersucht worden, die in deutlichem Kontrast mit der in vielen anderen Teilen der Welt für unilineare Deszendenzgruppen charakteristischen Exogamie steht. Die breite Literatur zum „Problem der patrilateralen Parallelcousinenheirat" (oder „mariage arabe", wie es im Französischen meist heißt) bezieht sich auf eine Heiratsform, die – wenigstens als artikuliertes Ideal, wenn auch nicht immer als tatsächliche Praxis – im Vorderen Orient weit verbreitet ist (Barth 1954; Patai 1955; 1965; Murphy & Kasdan 1959; 1967; Cuisenier 1962; Chelhod 1965; Khuri 1970; Keyser 1974; Bourdieu 1979: 66–136; Cole 1984; Holy 1989; Bonte 1994b). Ihre kulturelle Relevanz geht weit über den eigentlichen tribalen Bereich hinaus und ist auch nicht auf die muslimischen Bevölkerungsgruppen be-

schränkt. Oft kommt dieses Ideal in einem Vorrecht Egos auf die Hand der Vaterbrudertochter zum Ausdruck, der sich die Heirat mit ihr selbst vorbehalten kann oder für eine Verbindung mit einem entfernteren Agnaten oder einem Nichtverwandten seine formelle Zustimmung erteilen muß (für einen ethnographischen Überblick s. Patai 1955). Freilich impliziert dieses Recht auch für ihn entsprechende Pflichten (Bourdieu 1979: 99–101).

Ein Gutteil des Interesses an der Heirat innerhalb der agnatischen Verwandtschaft rührt wohl daher, daß diese im Rahmen der beiden konkurrierenden großen Theorien, die auf die Anthropologie der fünfziger und sechziger Jahre einen prägenden Einfluß ausgeübt haben – der vorwiegend britischen Deszendenzgruppentheorie sowie der im Werk von Lévi-Strauss gründenden Allianztheorie – gleichermaßen problematisch erscheint. Dieser Anschein von Inkompatibilität mit den damals dominierenden theoretischen Modellen hat zu einer gewissen Tendenz geführt, das Phänomen der Heirat mit der Vaterbrudertochter (FBD) primär auf der Ebene des idealtypischen Systems zu diskutieren (vgl. etwa Murphy & Kasdan 1959; 1967) und die empirische Komplexität der Heiratsformen dabei etwas aus den Augen zu verlieren.

Ohne hier näher auf dieses klassische anthropologische Problem einzugehen, über das Ladislav Holy (1989) einen detaillierten Überblick vorgelegt hat, soll doch darauf hingewiesen werden, daß die meisten Begriffe, in denen dieses Problem diskutiert worden ist, unklar und teilweise irreführend sind (wobei unsere Argumente keineswegs neu sind und keinen Anspruch auf Originalität erheben). Schon die Feststellung der generellen Endogamie oder Endogamietendenz nahöstlicher Gesellschaften ist uneindeutig. Wenn wir von endogamen Gruppen an sich sprechen, so kann dies nur bedeuten, daß die Heirat außerhalb der Gruppe grundsätzlich als unzulässig angesehen wird (wobei noch zu fragen wäre, ob diese Regel auf Männer und Frauen gleichermaßen angewendet wird). Endogame Lineages in diesem Sinne werden sich in den nahöstlichen Stammesgesellschaften wohl nur sehr selten finden; häufiger stellen Stämme als Ganzes endogame Einheiten dar. Sprechen wir in einem graduellen Sinne von Endogamie – daß also gewisse Gruppen mehr oder weniger endogam sind – so impliziert das eine statistische Aussage, die freilich oft nicht präzisiert wird. Wenden wir den Begriff dagegen auf eine konkrete Heirat an, so sagt er nur aus, daß diese im Inneren einer bestimmten Gruppe erfolgt. In diesem Fall ist es allerdings meist unzureichend, diese Gruppe einfach als *die* unilineare Deszendenzgruppe der Heiratspartner zu bezeichnen (wie dies z.B. Patai 1965: 334 tut). Da in einer segmentierten Deszendenzgruppenstruktur, wie wir sie im Vorderen Orient häufig finden, der Einzelne stets mehreren ineinander verschachtelten Einheiten angehört, muß die Gruppe, auf die sich die Feststellung der Endogamie bezieht, genauer identifiziert werden.

Auch der schwächere Begriff der „präferentiellen" FBD-Heirat ist fragwürdig und bedarf einer näheren Bestimmung, da er unterschiedliche empirische Phänomene und theoretische Konstruktionen abdeckt. Die Präferenz für diese Heiratsform kann als statistische Aussage verstanden werden. Wenn man die Bezeichnung FBD im deskriptiven Sinne nimmt, dann

mag man zwar im Vergleich mit anderen Gesellschaften eine signifikant erhöhte Häufigkeit von FBD-Heiraten finden; die statistische Häufigkeit erlaubt aber wohl nur in den seltensten Fällen, diese Heiratsform als insgesamt repräsentativ anzusehen. Eine weitverbreitete Tendenz in den nahöstlichen Gesellschaften, den deskriptiven Terminus – im Arabischen *bint al-ʿamm* – auch auf entferntere agnatische Cousinen oder, in gewissen Zusammenhängen, überhaupt auf alle als Agnatinnen verstandenen Frauen anzuwenden, veranlaßt jedoch viele Autoren dazu, in ihren Überlegungen von der FBD in diesem „klassifikatorischen" Sinne auszugehen. Damit wird aber die Unterscheidung zwischen eigentlicher Cousinenheirat und Heirat innerhalb einer patrilinearen Deszendenzgruppe verschleiert, auf der andere zu Recht bestehen (Holy 1989: 16–23) und die in der Regel wohl auch von den einheimischen Beteiligten selbst klar getroffen wird. Die Präferenz kann weiters als kulturelle Norm verstanden werden, die in Werturteilen oder in Rechtsnormen zum Ausdruck kommt. Sie kann schließlich als strukturelles Element im Modell eines Verwandtschaftssystems im Lévi-Strauss'schen Sinne verstanden werden.

Die „präferentielle Endogamie" derart als kulturelle Norm oder als kennzeichnendes Strukturelement eines Verwandtschaftssystems aufzufassen kann allerdings dazu verführen, die Tatsache nichtendogamer Heiraten in den Rang einer irrelevanten Abweichung zu verweisen und ihr somit den systematischen Charakter abzusprechen. Im Gegensatz dazu weisen manche Autoren zu Recht darauf hin, daß die „endogamen" Heiraten mit Agnatinnen und die „exogamen" Verbindungen, die neue Allianzen stiften, als alternative Aspekte *eines* Systems gesehen werden müssen und in einem systematischen Zusammenhang miteinander stehen (Bourdieu 1979: 66–136; Cole 1984; Cuisenier 1962; Bonte 1991a: 150). Bourdieu sieht hier ein Kontinuum verfügbarer Strategien, das von der eigentlichen FBD-Heirat bis zur Heirat mit einer Stammesfremden reicht (1979: 121). Nach Ansicht dieser Autoren reproduziert die theoretische Konzentration auf agnatische Verwandtschaftsbeziehungen und die Vernachlässigung affinaler und matrilateraler Beziehungen nur die offizielle, männlich dominierte Ideologie der untersuchten Gesellschaften, in der sich die traditionelle Geschlechterhierarchie spiegelt (Bourdieu 1979: 91–95; Cole 1984: 178).

In der aktuellen Literatur besteht eine gewisse Tendenz, die patrilaterale Parallelcousinenheirat aus dem ideologischen Kontext der agnatischen Verwandtschaftsbeziehungen zu lösen und sie nur als eine von mehreren Formen der Cousinenheirat oder „nahen" Heirat zu betrachten (Holy 1989; Bonte 1994a). Für unsere Zwecke aber kann die Frage nach der Erklärung für das Phänomen der FBD-Heirat – falls es sich dabei überhaupt um ein einheitliches Phänomen handelt, für das sich eine generelle Erklärung geben läßt – beiseite gelassen werden. Was uns hier interessiert, das ist die Rolle der Heiratsformen im Hinblick auf die Konstitution tribaler Identitäten, und in diesem Zusammenhang ist es zunächst nicht erforderlich, über die vorgegebene einheimische Ideologie hinauszugehen (auch wenn es unserem Verständnis nur nützen kann, wenn wir uns den zutiefst ideologischen Charakter gewisser scheinbar rein empirischer Phänomene vor Augen halten).

Heiratsbeziehungen und tribale Identität

Dem „arabischen Stamm" – einer Abstraktion, die primär von den einheimischen ideologischen Modellen ausgeht und die trotz lokaler Variationen für gewisse Zwecke nützlich ist (Gingrich 1995: 156) – liegt nicht allein die Vorstellung gemeinsamer Abstammung zugrunde. Die „klassische Theorie" der arabischen Schriftsteller sieht, wie Chelhod formuliert, im Stamm eine große Familie, deren Einheit auf der Kombination von patrilinearer Deszendenz und Endogamie beruht:

> The traditional conception regards [the *ḳabīla*] as a large patriarchal family whose members, all closely linked with each other, bear the same patronymic name, that of their common ancestor. The homogeneity of the tribe … would appear to result from the process of its development, thanks to an uninterrupted series of endogamous marriages, from the time of the original founder. The groups claiming to derive from the same origin would therefore be connected with one another, like the links of a chain, and in this way they would form an enduring consanguineous unit (1987: 334).

In dieser Auffassung der arabischen Gelehrten dürfen wir wohl einen idealisierten Ausdruck der ideologischen Sicht der tribalen Akteure selbst vermuten. In dieser Ideologie tribaler Identität ist die Gruppenendogamie also ein wichtiges Element, das von jenem der Deszendenz nicht getrennt werden kann. Endogamie und Deszendenz ergänzen sich vielmehr zum Bild des Stammes als einer großen „Familie". So wie die erweiterte Familie oder die Patrilineage – sofern sie dem Ideal der FBD-Heirat entspricht – ihre Frauen für sich behält, praktiziert auch der Stamm Endogamie, anstatt mit seinesgleichen in Tauschbeziehungen einzutreten. Es ist auf der Stammesebene sogar leichter, dem kulturellen Ideal gerecht zu werden, da (anders als in den kleineren Gruppen) jederzeit „Agnatinnen", d. h. weibliche Stammesmitglieder, zum Heiraten verfügbar sind.

Wenn die endogame Heirat solcherart ebenso wie die gemeinsame Abstammung die Einheit der Gruppe zu symbolisieren vermag, so müssen wir uns klar machen, daß zwischen dem symbolischen „Nutzen" von patrilinearer Genealogie und agnatischer Endogamie ein grundlegender Unterschied besteht. Die endogame Heirat kann zwar in tribalen Gruppen aller Ebenen, von der minimalen Patrilineage bis hinauf zum Stamm, als Symbol der Einheit fungieren, wenn man die Gruppe für sich allein betrachtet. Sie kann auch, wie Chelhod (1978: 334) meint, die Vorstellung ausdrücken, daß die Gruppe durch natürliches Wachstum aus einer Familie hervorgegangen ist. Sie vermag jedoch nicht, so wie dies die Genealogie tut, die Einheit der Gruppe und ihre Aufgliederung in kleinere Untergruppen zugleich zu symbolisieren. Wo, mit anderen Worten, die Genealogie *fission* und *fusion* zugleich ausdrückt, da kann die Endogamie als ideologisches Prinzip nur *fusion* zum Ausdruck bringen. Sie eignet sich daher als Symbol für die Einheit einzelner Gruppen, nicht aber für die strukturellen Zusammenhänge zwischen Gruppen.

Trotz dieser formalen Beschränkung kann die Heirat unter Agnaten auf verschiedene Weise herangezogen werden, um tribale Identitäten nicht nur zu symbolisieren, sondern auch stabilisierend oder gar integrierend auf sie einzuwirken. Für die Rwala hat William Lancaster diese integrierende Rolle der Heiratsbeziehungen analysiert. Wie er zeigt, wird auf der Ebene der Patrilineages mit einer typischen Tiefe von fünf Generationen[9] die Tatsache endogamer Heiraten, kombiniert mit praktischer Kooperation, als Beleg für die agnatische Nähe der Untergruppen verstanden, zwischen denen geheiratet wird. Ohne solche Heiraten und ohne Kooperation dagegen geht die Erinnerung an genealogische Beziehungen mit der Zeit verloren. Umgekehrt ziehen wiederholte Heiraten zwischen Gruppen ohne enge agnatische Beziehungen die Annahme derartiger Beziehungen nach sich. Da solche Zwischenheiraten der Ideologie der Akteure zufolge nur ein Ausdruck von agnatischer Nähe sein können, wird die zuvor nicht bestehende agnatische Verwandtschaft zwischen den beteiligten Gruppen „rekonstruiert" und die Genealogie entsprechend angepaßt. Affinale und maternale Verwandtschaftsbeziehungen, die aus vielfältigen praktischen Alltagsbeziehungen resultieren, werden solcherart in die Vergangenheit zurückprojiziert und als agnatische genealogische Beziehungen fixiert. Die Heirat wird so zum Mittel, praktisch existierende und kooperierende Gruppen zu strukturieren und ihre Existenz genealogisch zu ratifizieren (W. Lancaster 1981: 31–42).

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Heirat besteht darin, daß sie in den meisten nahöstlichen Gesellschaften – auch außerhalb des tribalen Kontexts – als Ausdruck von Prestige und Status der beteiligten Familien oder Gruppen verstanden wird.[10] Mit einer Heirat werden die Gruppen von Braut und Bräutigam miteinander in Beziehung gesetzt und unterwerfen sich dabei quasi einem öffentlichen Vergleich. Das generelle kulturelle Ideal besteht dabei in der Gleichheit beider Seiten, also in der isogamen Heirat. Die Verbindung, die diesem Ideal am sichersten entspricht, ist jene, bei der größtmögliche Identität der beiden Seiten gegeben ist – das heißt die FBD-Heirat. Kann diese vollständige Gleichheit nicht sichergestellt werden, so sollte nach einer weitverbreiteten Auffassung wenigstens die Familie der Braut nicht über jener des Bräutigams stehen (Bourdieu 1979: 132). Die Heirat in der agnatischen Verwandtschaft muß also auch unter diesem Aspekt des Vergleichs im Hinblick auf Prestige und Status

9 Lancaster selbst lehnt die Bezeichnung Lineages für diese Einheiten ab (1981: 30 f.).

10 Für die Begriffe Status und Prestige, die beide auf hierarchische Unterscheidungen verweisen, liegen keine verbindlichen anthropologischen oder soziologischen Definitionen vor (vgl. Linton 1936: 113–131; Dahrendorf 1969; 1971: 60–70; Wolf 1996a; 1996b). Status beziehe ich für unsere Zwecke auf kulturell explizit definierte soziale Positionen (wie Ehefrau, Stammesmitglied, etc.), die konkrete Rechte und Pflichten oder Verhaltenserwartungen bedingen. Statusunterschiede können „höhere" und „niedrigere" Positionen festlegen und treten oft in Form ausgeprägter Hierarchien auf; sie sind jedoch nicht notwendigerweise hierarchisch angeordnet (für eine davon abweichende Verwendung s. Dresch 1989: 117). Prestige dagegen beinhaltet stets eine hierarchische Bewertung und läßt sich nur im Vergleich mit anderen festlegen. Es bezeichnet das Maß der öffentlichen Wertschätzung, das ausdrückt, inwieweit eine Person oder Gruppe den – teilweise statusbedingten – kulturellen Idealen und Verhaltenserwartungen entspricht, die einen Anspruch auf Achtung rechtfertigen.

gesehen werden, bei dem die beteiligten Gruppen stets damit rechnen müssen, am Rang der Partnergruppe gemessen zu werden und so riskieren, öffentliche Wertschätzung oder gar Status einzubüßen (Bonte & Conte 1991: 32 f.).

Unter den Stammesmitgliedern geht es bei diesem Ideal der Isogamie vor allem um mehr oder weniger deutlich ausgeprägte graduelle Unterscheidungen von Prestige. So beschreibt W. Lancaster im Detail, wie die Abwägung der „Reputation" möglicher Partner die Heiratswahl bestimmt (1981: 43–57). In den meisten Stammesgesellschaften des Vorderen Orients aber werden absolute Unterscheidungen zwischen Stammesmitgliedern und anderen, hierarchisch geordneten Statuskategorien oder -gruppen getroffen. Hier ist eine strenge Statusgruppenendogamie der deutlichste Ausdruck des isogamen Ideals. Hypergame Heiraten werden dabei gelegentlich als akzeptabel angesehen;[11] Hypogamie dagegen wird – zumindest innerhalb der tribalen Kategorie – normalerweise nicht toleriert. Endogamie bildet hier einen Mechanismus zur Abgrenzung der Statusgruppen. So wie die endogame Heirat eine grundsätzliche Gleichheit innerhalb der Statusgruppe zum Ausdruck bringt, so bestätigt ihre Verweigerung über Gruppengrenzen hinweg die grundsätzliche Ungleichheit der Angehörigen verschiedener Statusgruppen.

Auf sehr ähnliche Weise kann Endogamie auch in ethnisch komplexen Situationen die ethnische Gruppe definieren und abgrenzen, wie es Nancy und Richard Tapper (1982) für die Durrānī-Paštūn zeigen. Die Durrānī beanspruchen für sich einen höheren Status als die anderen Gruppen in der Region, gegen die sie sich durch Sprache, Kultur, genealogische Herleitung und zum Teil auch Religion abgrenzen. Dies geht einher mit kulturellen Konzeptionen von deszendenzbedingter Egalität innerhalb der eigenen Gruppe: „All Durrani consider themselves equals, and they hold that the reality of this equality is most clearly demonstrated in the principle of endogamy" (N. Tapper 1981: 391; vgl. N. Tapper & R. Tapper 1982: 160–162). Das Verbot zwischenethnischer Heiraten wird als Hypogamieverbot ausgedrückt und mit strengen Sanktionen bedroht. Heiraten von Männern mit Nicht-Durrānī-Frauen werden zwar zugelassen, führen aber zu einem gewissen Prestigeverlust (N. Tapper 1981: 392 f.; N. Tapper & R. Tapper 1982: 166–175).

Während die gemeinsame genealogische Ableitung als Symbol und Modell egalitärer Beziehungen dient, ist die Heirat also geeignet, als Symbol und Reproduktionsmechanismus hierarchischer Beziehungen zu fungieren. Dafür ist nicht einmal die Auffassung vonnöten, daß die Seite, die eine Frau gibt, in diesem Akt ihre Unterlegenheit gegenüber der Seite der „Frauennehmer" eingesteht – eine Auffassung, die mehr oder weniger latent mancherorts besteht (Bonte & Conte 1991: 32; N. Tapper 1981: 394). Selbst wenn in der isogamen Heirat die größtmögliche Gleichheit von Status und Prestige gesucht wird, drückt Heirat in ihrer Negation Ungleichheit aus. Auf drastische Weise tut sie dies in der absoluten Verweigerung

11 In manchen Fällen wird jedoch auch die hypergame Heirat von Frauen aus untergeordneten Statuskategorien mit männlichen Stammesmitgliedern streng sanktioniert (s. etwa Dostal 1985: 193).

von Heiraten über die Grenzen von Statuskategorien oder ethnischen Gruppen hinweg; subtiler kann sie es, indem sie im Vergleich graduelle Prestigeunterschiede sichtbar macht und in den Brennpunkt öffentlichen Interesses rückt.

Agnatische genealogische Ableitung und Heirat fungieren somit als kulturelle Modelle, die die einander widersprechenden, aber zugleich auch komplementären Werte von Egalität und Hierarchie vermitteln (Bonte 1991a). Diese beiden Modelle durchdringen einander bis zu einem gewissen Grade. Wenn die Ungleichheit gewisser tribaler Einheiten genealogisch ausgedrückt werden soll, so ist es bezeichnend, daß dafür maternale Beziehungen herangezogen werden (in denen sich die Heiraten der nächsthöheren Generation abbilden). Von den Āl Murra berichtet Cole:

> Women are ... responsible for certain lineages being considered of less than equal status within the tribal structure. This occurs in at least two cases in which the founder of the lineage is accused of having married a woman of non-tribal status, probably a slave woman. The rest of the tribe refuse to give any of their women in marriage to the men of these tainted lineages (1984: 177).

Ähnliche genealogische Traditionen, mit denen wir uns noch beschäftigen werden, gibt es bei den Berbern des Hohen Atlas (s. Kap. 10).

Wie auf der symbolischen Ebene in der tribalen Genealogie, so übertragen sich auch praktisch als Konsequenz von Heiratsbeziehungen Status und Prestige der mütterlichen Gruppe teilweise auf die Nachkommen. Am deutlichsten ist dies bei den klar abgegrenzten Statuskategorien der Fall: wie bereits erwähnt, ist vielfach für die volle Zugehörigkeit zur tribalen Statuskategorie bilaterale Filiation erforderlich. Eine Ideologie der „reinen" Abstammung, *aṣīl*, die sich auf Patri- und Matrifiliation gleichermaßen bezieht, ist vor allem in arabischen Stammesgesellschaften hoch entwickelt (Al Rasheed 1991: 119–121; Cole 1984: 177, 182; Dostal 1985: 23).[12] Aber auch dort, wo der tribale Status eine derartige bilaterale Filiation nicht voraussetzt, kann eine nichttribale Herkunft der Mutter auf das Prestige ihrer Nachkommen abfärben (Abou-Zeid 1966: 257).

Kann dies als ein Hinweis darauf gewertet werden, daß die in der Ideologie dominante patrilineare Deszendenz durch die praktische Bedeutung, die der Matrifiliation eingeräumt wird, außer Kraft gesetzt wird? Diesen Schluß ziehen hieße die Tatsache übersehen, daß das Potential der Matrifiliation, in die Wirksamkeit der patrilinearen Deszendenz einzugreifen, untrennbar mit dem Ideal der isogamen Heirat verbunden ist, das ebensosehr auf der ideologischen Ebene sozialer Repräsentationen angesiedelt ist wie die agnatische Deszendenz als

12 Wie Al Rasheed andeutet, beschränkt sich die Ideologie der in der Reinhaltung von äußeren Einflüssen begründeten Überlegenheit nicht auf den Bereich von Abstammung und Heirat, sondern bildet einen umfassenden Komplex, zu dem auch die praktische Verwirklichung der zentralen beduinischen Werte, die politische Unabhängigkeit und die Reinheit der Sprache gehören (1991: 119 f.; vgl. Dresch 1989: 15).

generelles Ordnungsprinzip. Erst die Negation dieses Isogamieideals, seine drastische Mißachtung, läßt die Frage nach der Matrifiliation und ihren eventuellen rechtlichen Folgen für die Nachkommen überhaupt aufkommen. Wenn aber Statusgleichheit herrscht, dann ist die strukturelle und rechtliche Geltung der patrilinearen Deszendenz in der Regel unangefochten, und die Matrifiliation macht sich nicht bemerkbar. So ist es im Falle von Heiraten innerhalb der tribalen Statuskategorie im Hinblick auf die Gruppenzugehörigkeit der Kinder gewöhnlich irrelevant, ob die Mutter der Gruppe des Vaters angehört oder nicht. Insofern kann festgestellt werden, daß das Ideal der Isogamie die Dominanz der patrilinearen Deszendenz nicht nur in ideologischer, sondern auch in praktischer Hinsicht noch bestärkt und dazu beiträgt, die Bedeutung von affinalen und maternalen Beziehungen in den Hintergrund zu drängen.

Dies bedeutet freilich keineswegs, daß solche Verwandtschaftsbeziehungen praktisch ohne Bedeutung wären. Wie Emrys Peters am Beispiel der kyrenaikischen Beduinen zeigt, sind maternale und affinale Beziehungen manchmal mit weitreichenden Beistandsverpflichtungen verbunden, die – etwa in Zeiten lokalen Wassermangels, in denen ein Mann auf die Tränken der Gruppe seiner Mutter oder seiner Frau zurückgreifen kann – ökonomisch entscheidend sein können. Solche Beistandsverpflichtungen und die an sie geknüpften ökonomischen Erwartungen bestimmen nach Peters folglich auch die Allianzen, die von einem tribalen Segment durch Außenheiraten in andere Segmente eingegangen werden (1967: 272–275; 1960: 46).

Das Bestehen derartiger durch Heirat etablierter Beistandsverpflichtungen darf jedoch, wie Raymond Jamous in seiner Monographie einer berberophonen Stammeskonföderation im marokkanischen Rif-Gebirge hervorhebt, nicht unkritisch verallgemeinert werden (1981: 248). Eine zu der von Jamous beschriebenen analoge Situation findet sich in Afghanistan, am anderen Ende des Vorderen Orients (N. Tapper & R. Tapper 1982: 162 f.). Ebenso ist es bei den Berbern des zentralen Hohen Atlas praktisch undenkbar, daß sich jemand nur aus praktischen Erwägungen bei seinen Affinen niederläßt, wie dies bei den Beduinen der Kyrenaika ohne weiteres möglich ist (Peters 1967: 273). Wer dies tut, ist für sie ein *amḥarṣ* – ein Terminus, der nahezu ein Schimpfwort darstellt. Der *amḥarṣ* ist ein Mann, der sich mit seiner Heirat in die Familie des Schwiegervaters integriert, sich diesem unterordnet und für ihn arbeitet. Dieser Status bringt einen weitgehenden Verzicht auf Ehre und Prestige sowie auf eine anerkannte Nachkommenschaft mit sich: die Kinder, die aus einer solchen Ehe hervorgehen, werden der Gruppe der Mutter zugerechnet (vgl. Marcy 1949: 38 f.; Marty 1928: 506–509; ähnlich Jamous 1981: 49, 254).

Heiraten außerhalb der unmittelbar kooperierenden agnatischen Gruppe können wie in Peters' Beispiel eingegangen werden, um die agnatischen Beziehungen samt den aus ihnen entspringenden Rechten und Pflichten durch affinale und maternale Beziehungen und die entsprechenden Beistandsverpflichtungen zu ergänzen. Die auf diese Weise neugeschaffenen oder bestätigten Beziehungen sind im wesentlichen persönlicher Art und betreffen nur relativ

beschränkte Verwandtschaftsgruppen (Dresch 1989: 287). Durch Heiratsbeziehungen können aber auch Allianzen zwischen Stammessegmenten oder gar Stämmen gestiftet werden. Bei diesen strategischen Außenheiraten wird bewußt der politische Aspekt in den Vordergrund gestellt (Bourdieu 1979: 112–118). In diesem Zusammenhang der Instrumentalisierung von Heiratsbeziehungen zur Schaffung politischer Bündnisse läßt sich eine gewisse Korrelation mit politischer Zentralisierung feststellen. In vielen Stammesgesellschaften gibt es – nicht selten auf mehreren Ebenen – tribale Oberhäupter, deren Position in bestimmten Lineages erblich ist. Politische Außenheiraten werden in der Regel von jenen Familien oder Segmenten eingegangen, die im Inneren einer größeren tribalen Einheit politisch dominant sind oder diese Einheit symbolisch repräsentieren. In solchen Fällen zeigt sich oft ein deutlicher Gegensatz zwischen den übrigen Stammesmitgliedern, die zu endogamen Heiraten tendieren und manchmal an eine explizit formulierte Stammesendogamie gebunden sind, und den Lineages der Oberhäupter, die endogame Heiraten mit Außenheiraten in andere Gruppen der politischen Elite kombinieren (Al Rasheed 1991: 184–200; Beck 1986: 191 f., 195; 1990: 195; Cole 1984: 183; Garthwaite 1983a: 142; Gingrich 1989; 1994: 22 f.; Rasuly-Paleczek 1994). Die politischen Allianzen, die durch solche Außenheiraten der Elitegruppen etabliert werden, betreffen freilich oft nicht nur die unmittelbar beteiligten Familien oder Lineages, sondern die tribalen Einheiten, die diese repräsentieren, in ihrer Gesamtheit. Sie stellen sozusagen Querverbindungen in den gewöhnlich genealogisch ratifizierten strukturellen Beziehungen zwischen Stämmen und Stammessegmenten her und ergänzen die durch die segmentäre Struktur vorgegebenen Beziehungen, indem sie neue Verbindungen schaffen oder bestehende Verbindungen mit zusätzlichem symbolischem und praktischem Gehalt erfüllen.

In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, daß es auch andere Formen von Allianzen zwischen tribalen Einheiten gibt, die sich zum Teil auf eine der Verwandtschaft entlehnte Symbolik stützen. Durch unterschiedliche Rituale, in deren Mittelpunkt oft Muttermilch oder Blut (durch das Blut eines Opfertieres vertreten) stehen, kann eine neue Beziehung etabliert werden, die mit Verwandtschaft mehr oder weniger gleichgesetzt wird. Édouard Conte hat sich in mehreren Beiträgen mit derartigen Formen der „Wahlverwandtschaft" in Arabien vor allem zur Zeit des Propheten beschäftigt, die der Islam zum Teil integriert und im Hinblick auf ihre Rechtsfolgen neugeregelt, zum Teil aber auch zurückgewiesen hat, ohne sie deshalb aus den gewohnheitsrechtlichen Regelungen völlig zu verdrängen (1987; 1991; 1994). Das Spektrum dokumentierter Formen reicht von der individuellen Adoption (vgl. etwa Dostal 1985: 209 f.) über die Inkorporation ganzer tribaler Einheiten bis zu Allianzen zwischen Segmenten oder ganzen Stämmen, die zwar reziproke Verpflichtungen mit sich bringen, aber die strukturellen Positionen der beteiligten Gruppen unverändert lassen. So kennt man von den Berbern Zentralmarokkos eine Allianz zwischen Stammessegmenten, meist *taḍa* genannt,[13] die – in einer von mehreren Formen – durch den rituellen Austausch von Mutter-

13 Dieser Terminus läßt sich möglicherweise mit einer Wurzel in Zusammenhang bringen, von der sich das Verb

milch besiegelt wird (Bruno & Bousquet 1946; Hart 1981: 186–189; Marcy 1936). Hier sollte man sich allerdings vor vorschnellen Interpretationen hüten. Die scheinbar nur zu naheliegende Deutung der *taḍa* im Sinne einer symbolischen Matrifiliation (Marcy 1936) wird von Conte (1991: 73–83) für den analogen Fall der arabischen Milchverwandtschaft problematisiert. Denn in den kulturellen Konzeptionen, die dieser Institution zugrunde liegen, ist es das Sperma des männlichen Sexualpartners, das die Muttermilch hervorbringt. Die Milchverwandtschaft stellt daher mindestens ebensosehr eine quasi-patrifiliative wie eine quasi-matrifiliative Beziehung dar (Altorki 1980; Conte 1991: 81 f.).

Hinter der zu allgemeinen Feststellung, daß die tribale Organisation auf Verwandtschaft beruht, verbergen sich, wie wir in diesem Kapitel gesehen haben, unterschiedliche Aspekte verwandtschaftlicher Beziehungen, die diverse symbolische und praktische Funktionen erfüllen können. In ideologischer, aber auch in praktischer Hinsicht spielen die agnatischen Verwandtschaftsbeziehungen für tribale Identität und Organisation meist eine dominierende Rolle. Die kulturelle Dominanz von agnatischer Verwandtschaft und patrilinearer Deszendenz drängt die maternalen und affinalen Beziehungen etwas in den Hintergrund; sie sollte uns aber nicht dazu veranlassen, die vielerorts bedeutende Rolle der über und zum Teil auch durch Frauen hergestellten Beziehungen in der Konstitution tribaler Identität zu übersehen, die ebenfalls sowohl praktische als auch symbolisch-ideologische Aspekte umfaßt.

Es hat sich gezeigt, daß die formalen Eigenschaften der Äquivalenz und Kontradistinktion tribaler Einheiten sich aufgrund ihrer Übereinstimmungen mit der formalen Logik unilinearer Deszendenz besonders dafür eignen, in einem kulturellen Modell ausgedrückt zu werden, das sich auf agnatische Verwandtschaft stützt. Die einzelnen tribalen Einheiten werden in einem derartigen Modell als Deszendenzgruppen mit einem gemeinsamen Ahnen aufgefaßt; die strukturellen Beziehungen zwischen ihnen werden anhand der genealogischen Beziehungen zwischen den jeweiligen Ahnen beschrieben. Patrilineare Deszendenz und agnatische Genealogie sind Grundelemente dieses grundsätzlich egalitären Modells tribaler sozialer Beziehungen, in dem die Vater-Sohn-Beziehung sowohl Einigkeit als auch interne Untergliederung zu symbolisieren vermag. Agnatische Beziehungen drücken daher die interne Struktur des Stammes oder noch größerer Gruppierungen mit ähnlicher Form aus, die im Prinzip als egalitär verstanden wird. Heiratsbeziehungen und maternale Beziehungen dagegen werden herangezogen, um die externen Beziehungen des Stammes zum Ausdruck zu bringen und Ungleichheit zu symbolisieren. Diese Ungleichheit ist einmal diejenige, die zwischen Stammesmitgliedern und nichttribalen Bevölkerungsgruppen besteht und die mit ausgeprägten Statushierarchien einhergehen kann. Hier fungiert Heirat durch ihre Negation als Modell der Abgrenzung. Neben dieser grundsätzlichen, sozusagen externen Ungleichheit gibt es aber auch eine graduellere interne Ungleichheit (die von Fall zu Fall unterschiedlich deut-

---

ṭṭḍ, „saugen, gesäugt werden", herleitet (Marcy 1936: 957 n 1; aber vgl. Taïfi 1991: 53 f., 86, der keinen derartigen Zusammenhang anzunehmen scheint).

lich ausgeprägt ist). Diese Ungleichheit im Inneren des Stammes wird ebenfalls durch Heiratsbeziehungen anschaulich gemacht, in denen die größtmögliche Gleichheit von Status und Prestige angestrebt wird; im Extremfall können solche Beziehungen gewissen tribalen Gruppen sogar völlig verweigert werden. Auf der Ebene tribaler Genealogien werden gelegentlich maternale Beziehungen herangezogen, um solche Ungleichheiten symbolisch auszudrücken.

Agnatische Verwandtschaft fungiert in vielen islamischen Stammesgesellschaften somit als egalitäres Modell interner Beziehungen; Heirat fungiert als ein komplementäres Modell hierarchischer Beziehungen, sowohl externer als auch interner Art. Durch das Ideal der isogamen Heirat wird Ungleichheit sichtbar gemacht; zugleich wird sie stabilisiert und die Durchdringung von egalitären und inegalitären Beziehungen verhindert. Heiratsallianzen können unter gewissen Umständen aber auch dazu dienen, hierarchische Beziehungen in egalitäre umzuwandeln und gegebene Statushierarchien zu modifizieren (Bonte 1991a). Ob man hier wie Bonte *zwei* Modelle sehen will oder wie Gingrich (1995: 153–156) unterschiedliche Konzeptionen, die Teile *eines* Modells sind, ist ein Detailproblem. Wichtiger ist es, sich vor Augen zu halten, daß es sich dabei um verallgemeinerte Modelle spezifischer kultureller Modelle handelt, die in jedem empirischen Einzelfall im Detail untersucht werden müssen. Es gilt hier, was Khazanov in einem etwas anderen Zusammenhang zur Rolle von Deszendenz und Genealogie in der sozialen Organisation nomadischer Gesellschaften feststellt:

> The main peculiarities of the native model of many (although certainly not all) nomads are notions about society as an expanding family or minimum lineage, the descent principle and genealogy. More precisely, these are certain generalized peculiarities of many native models, a model for those models, their invariant. In effect, every society has its own model, and although there do exist models of one type, two absolutely identical ones are hardly likely to exist (1994: 120).

Bevor wir uns im zweiten Teil dieser Arbeit einer derartigen detaillierten Untersuchung eines empirischen Fallbeispiels zuwenden und die Frage nach der Rolle der Verwandtschaft in der Konstitution tribaler Identität anhand eines einzelnen kulturellen Modells präzisieren können, soll im folgenden Kapitel die Vielfalt wirtschaftlicher und politischer Erscheinungsformen islamischer Stammesgesellschaften anhand einiger Beispiele illustriert werden. Die Betrachtung der politischen und ökonomischen Aspekte tribaler Organisation wird uns Gelegenheit geben, konkreter als bisher auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede tribaler Formen im Vorderen Orient einzugehen.

4. TRIBALE ORGANISATION: ÜBEREINSTIMMUNGEN UND DIFFERENZEN

Nachdem wir in den vorangegangenen Kapiteln ein relativ abstraktes und generalisiertes Bild tribaler Identität im Vorderen Orient entworfen haben (ohne jedoch dabei zu verabsäumen, immer wieder auf die Variationsbreite der konkreten Erscheinungsformen hinzuweisen), ist es nun an der Zeit, sich mit den praktischen Aspekten der tribalen Organisation zu beschäftigen. Sind bei unseren bisherigen Betrachtungen vor allem die regelmäßig wiederkehrenden formalen Beziehungen im Vordergrund gestanden, die in der Ideologie der tribalen Akteure postuliert oder vorausgesetzt werden, so soll nun näher auf die Variationen eingegangen werden, die sich in einer komparativen Perspektive feststellen lassen. Solche Variationen können bereits in den tribalen Ideologien zum Ausdruck kommen; vor allem aber werden sie in der Gegenüberstellung unterschiedlicher praktischer Erscheinungsformen tribaler Organisation deutlich.

Bevor wir aber darangehen, einzelne Fallbeispiele zu vergleichen und Übereinstimmungen und Differenzen zu konstatieren, ist eine Warnung angebracht. Es könnte bei diesem Vergleich der Eindruck entstehen, die Variabilität, auf die wir dabei stoßen, sei primär oder gar ausschließlich räumlicher Art. Es trifft ohne Zweifel zu, daß konkrete Stammesgesellschaften innerhalb gewisser durch Geographie und Kultur gekennzeichneter Regionen mehr Gemeinsamkeiten aufweisen als Stämme aus unterschiedlichen Teilen des Vorderen Orients. In diesem Sinne können bestimmte Formen tribaler Organisation als für eine Region typisch aufgefaßt werden – das jemenitische Hochland, das südliche Zagros-Gebirge im Iran oder den Mittleren und Hohen Atlas Zentralmarokkos etwa. Dies sollte uns aber nicht dazu verleiten, die zeitliche Variabilität, die sich hinter diesen Übereinstimmungen verbergen kann, aus den Augen zu verlieren. Ebensowenig sollten wir ohne entsprechende Belege aus der zum Teil langfristigen Kontinuität bestimmter tribaler Namen auf eine ebensolche Kontinuität der mit ihnen korrespondierenden sozialen, politischen und ökonomischen Formen schließen. Garthwaite findet in seiner historischen Untersuchung eines iranischen Stammes klare Worte für diese zeitliche Variabilität: „Change is the constant in Bakhtiyari–state relations and in Bakhtiyari structures as well" (1983a: 12).

Die Feststellung der historischen Wandelbarkeit tribaler Formen schließt freilich zugrundeliegende Kontinuitäten kultureller Art nicht aus. Vor der Annahme einer langfristigen Stabilität konkreter Formen tribaler Organisation jedoch sollten wir uns hüten. Wenn solche Formen in einer historischen Perspektive untersucht werden, zeigt sich meist eine außerordentliche Wandlungs- und Anpassungsfähigkeit. Es liegt in der Natur des dafür erforderlichen Quellenmaterials, daß derartige Untersuchungen sich auf die historischen Beziehungen zwischen Stämmen und Staaten konzentrieren – als Beispiele können hier die Monographien

über die großen und stark zentralisierten iranischen Stämme oder Konföderationen (Beck 1986; Garthwaite 1983a; Tapper 1997) genannt werden – oder sich mit den kolonialen Einflüssen auf Stammesgesellschaften beschäftigen. Was aber periphere, weniger intensiv mit Staaten interagierende Stämme unter vorkolonialen Bedingungen betrifft, so ist die Vermutung erlaubt, daß der Anschein größerer Stabilität sich vor allem aus dem Mangel an historischen Quellen ergibt.

Der Grad strukturellen Wandels kann allerdings von Fall zu Fall sehr unterschiedlich sein. Für die Berberstämme des westlichen Hohen Atlas in Marokko hat Robert Montagne den raschen Wechsel gegensätzlicher politischer Formen beschrieben, die um die Wende vom 19. zum 20. Jh. von der relativ unzentralisierten Organisation durch einen Delegiertenrat verwalteter Territorialeinheiten bis zu extremen Konzentrationen persönlicher Macht reichten (1930; 1973 [1931]). Ein relativ hohes Maß an struktureller Kontinuität finden wir dagegen bei den jemenitischen Hochlandstämmen (Dresch 1989). Dabei handelt es sich in beiden Regionen um Stämme, die seit vielen Jahrhunderten seßhaft sind und vorwiegend Ackerbau betreiben; ein unmittelbarer kausaler Zusammenhang mit Ökonomie oder Lebensweise kommt daher nicht in Frage. Grad und Art des jeweiligen strukturellen Wandels können also nur durch detaillierte historische Untersuchungen ermittelt werden. Islamische Stammesgesellschaften müssen, so wie wir bereits festgestellt haben, in ihrer historischen Bedingtheit betrachtet und erklärt werden. Dies sollte die unkritische Annahme einer Zeitlosigkeit konkreter sozialer Formen von vornherein ausschließen.

In einem knappen vergleichenden Überblick über verschiedene Ausprägungen tribaler Organisation freilich ist diese Anforderung kaum zu erfüllen. Für unsere Zwecke muß die Feststellung genügen, daß die verfügbaren Fallbeispiele, auf die sich vergleichende Aussagen stützen können, im allgemeinen auf ethnographischen Forschungen aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts oder auf Rekonstruktionen früherer Gegebenheiten beruhen, die sich oft auf das Ende des 19. oder das frühe 20. Jahrhundert beziehen. Ohne entsprechende historische Belege besteht kein Anlaß, die für einen einzelnen Fall oder eine Region beschriebenen Formen weiter in die Vergangenheit zurückzuprojizieren. Jedes unserer Beispiele steht in einem konkreten historischen Kontext und muß aus diesem heraus verstanden werden. Nur wenn wir uns damit zufriedengeben, diese Fallbeispiele als Illustrationen der Vielfalt an Erscheinungsformen tribaler Identität und Organisation zu nehmen, können wir uns erlauben, den jeweiligen weiteren Kontext zu vernachlässigen.

Die ökonomische Basis

In allgemeinen Aussagen über nahöstliche Gesellschaften wird nicht selten – von Nichtanthropologen häufiger als von Anthropologen – angenommen, daß für die tribalen Bevölkerungsgruppen eine pastorale oder gar nomadische Wirtschaftsweise typisch sei. Die Histori-

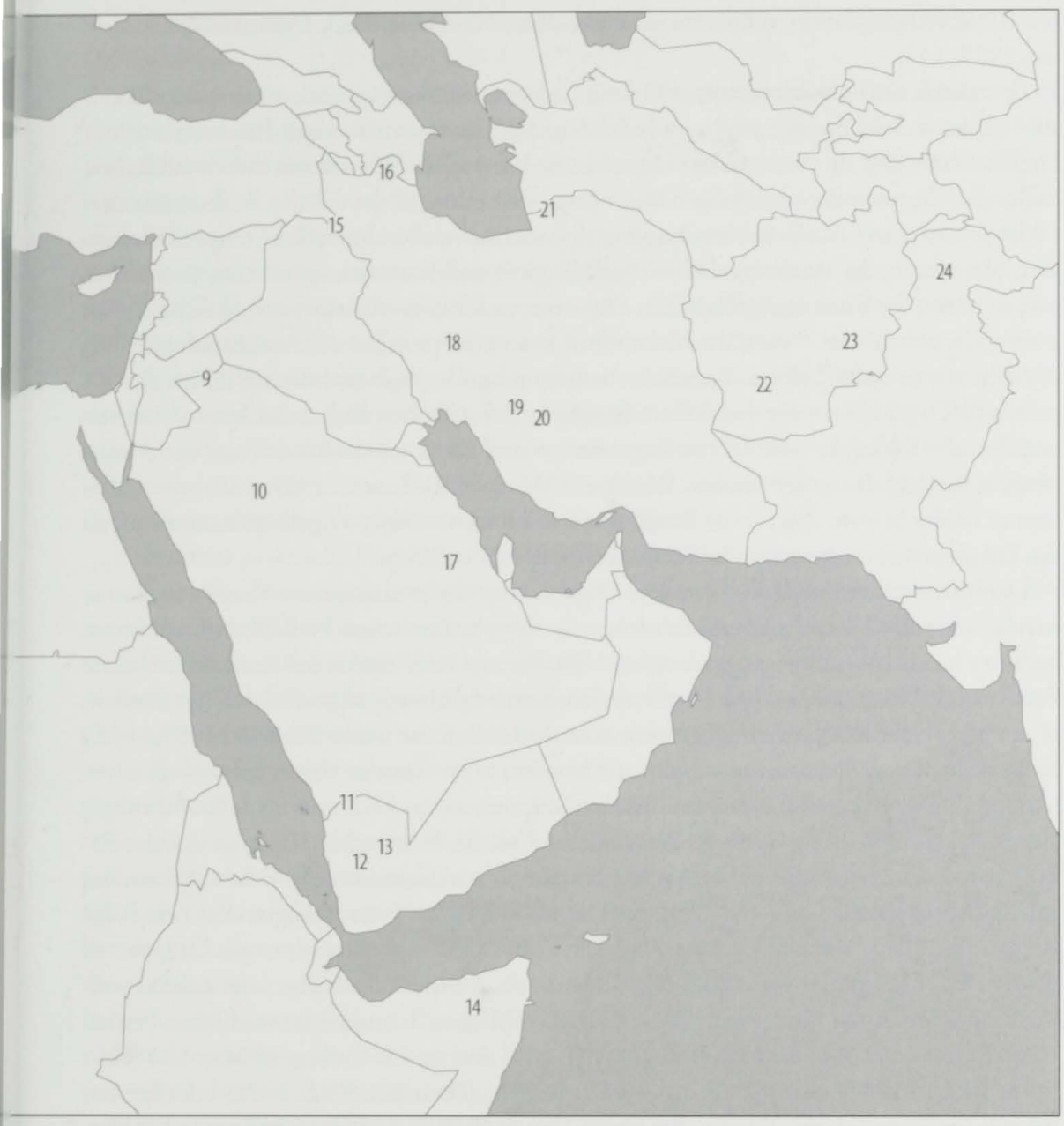
kerin Patricia Crone etwa meint: „It may well be that the tribe ... is an overwhelmingly or exclusively pastoral phenomenon (or so at least if we add the criterion of segmentary organization) ..." (1986: 55; aber vgl. Crone 1993: 359 n. 25). Auf ähnliche Weise nimmt C. A. O. van Nieuwenhuijze einen zumindest idealtypischen Zusammenhang zwischen Nomadismus und tribaler Organisation an; die reinste Form tribaler Gesellschaft sieht er bei den Nomaden verwirklicht (1971: 395–399). Auch von Intellektuellen und Administratoren in nahöstlichen Ländern wie etwa dem Iran werden die Begriffe Stämme und Nomaden oft praktisch gleichgesetzt (Tapper 1990: 54; 1887: 7).

Es gibt auch komplexere Varianten dieser Auffassung von einem kausalen Zusammenhang zwischen pastoraler Ökonomie und tribaler Organisation. Ernest Gellner ist sich völlig im klaren darüber, daß viele nahöstliche Stämme mehr oder weniger seßhafte Bodenbauer sind; dennoch bringt er die tribale Organisation und ihr typisches segmentiertes Erscheinungsbild mit dem in Zusammenhang, was er – in einer allzusehr verknappten Formulierung – „the logic of pastoralism" nennt (1981c: 163). Die im Vergleich zu Land verhältnismäßig große Anfälligkeit von Vieh für ökonomisch motivierte Aggression veranlaßt in seiner Sicht die Hirten, sich zu gemeinsamer Verteidigung zusammenzuschließen. Die sich auf diese Weise ergebenden Gruppen übernehmen jeweils kollektiv die Verantwortung für ihre Mitglieder, und der Einzelne ist folglich in seinem Verhalten seiner Gruppe verpflichtet – oder besser, seinen Gruppen verschiedener Ebenen, denn die gleiche Logik ist auf allen Segmentationsebenen wirksam. Die daraus resultierende Form segmentärer tribaler Organisation, die sich (wenn auch nicht notwendig) aus der pastoralen Wirtschaftsweise ergibt, hat die Tendenz, von pastoralen auch auf agrarische Bevölkerungsgruppen überzugreifen (1981c: 163–166). Eine wesentlich nuanciertere Darstellung dieser Argumentation, in dem auch die – für uns im Augenblick sekundäre – Rolle des Islam in seinen unterschiedlichen Ausprägungen (der mehr „tribalen", auf die heiligen Vermittler hin orientierten ebenso wie der orthodoxeren skripturalen) sowie der Staat zentrale Elemente bilden, hat Gellner an anderer Stelle vorgelegt (1981b). Dort spricht er von „pastoralism which inclines, without forcing, societies towards segmentary organisation" (1981b: 81). Wieder anderswo meint er: „... it would be rash and probably wrong to say that extensive pastoralism necessarily imposes this form of organisation" (1983: 441).

Andere Autoren lassen nicht einmal einen tendenziellen ursächlichen Zusammenhang zwischen pastoraler Wirtschaft oder nomadischer Lebensweise und tribaler Organisation gelten. Für Lois Beck besteht „no necessary association between a tribe and a particular ecological adaptation, mode of production, economic system, pattern of mobility, or life-style ... Nothing inherent in either nomadism or pastoralism, or their combination, generates a tribe" (1986: 15 f.; ähnlich R. Tapper 1990: 54; 1997: 7). Becks Feststellung bezieht sich vor allem auf den Iran, wo immerhin festgestellt werden kann, daß nomadische oder teilnomadische Viehzucht traditionell die ökonomische Basis der meisten tribal organisierten Gruppen bildet (R. Tapper 1983b: 46). Doch auch dort gibt es nicht nur seßhafte Bevölkerungsgruppen

Karte 1: Ungefähre Siedlungsgebiete der erwähnten tribalen und ethnisch-linguistischen Gruppen

Āl Murra	17
Awlād ʿAlī	8
Baḫtiyārī	18
Banī Ḥušayš	13
Bāserī	20
Beduinen der Kyrenaika	7
Berber der Kabylei	6
Berber des westl. Hohen Atlas	2
Berber des zentralen Hohen Atlas	3
Durrānī-Paštūn	22
Ġilzay-Paštūn	23
Ḫawlān	11



Iqarᶜiyen	4	Šāhsevan	16
Jemenitische Hochlandstämme	12	Tuareg	5
Kurden	15	Yomut	21
Maurische Stämme	1	Yūsufzay-Paḫtūn von Swāt	24
Qašqāʾī	19		
Rwala	9		
Šammar	10		
Somali	14		

Auf die Größe der Gruppen und die räumliche Erstreckung ihrer Siedlungsgebiete wird in der Darstellung keine Rücksicht genommen.

mit tribaler Organisation, sondern auch nichttribale Nomaden (Beck 1986: 16; vgl. Anderson 1983: 145).

In anderen Gebieten des Vorderen Orients dagegen, wie etwa im jemenitischen Hochland, sind seßhafte Stämme mit rein agrarischer Produktion sogar die Regel (Bédoucha 1987; Dresch 1990: 254). In ihrer sozialen Organisation haben diese Stämme mit den nomadischen Beduinen, die nach der landläufigen Vorstellung den Inbegriff des tribalen Arabertums darstellen, vieles gemeinsam; sie unterscheiden sich von ihnen aber durch ihre völlige Seßhaftigkeit. Hat man in der Kombination von Seßhaftigkeit und Stammesorganisation ein Paradoxon zu sehen, die Vereinigung disparater Elemente, so wie dies – Geneviève Bédoucha (1987: 140) weist darauf hin – viele tun? Immerhin kann ein Spezialist der Anthropologie Südarabiens wie Joseph Chelhod die tribale Abstammungsideologie und die auf ihr beruhende politische Organisation wie einen Fremdkörper in der seßhaften Kultur des Jemen beschreiben. Für ihn bildet die beduinische Organisation und Ideologie das Modell und historische Vorbild für jene der jemenitischen Stämme (1985c; vgl. Bédoucha 1987: 142), obwohl er immer wieder betont, daß für die Bevölkerung des Jemen nichts weniger repräsentativ sei als der kriegerische Nomadismus der Beduinen (u. a. 1985c: 39).[1]

Der historischen Frage, ob die tribale Organisation der jemenitischen Hochlandstämme wirklich, so wie Chelhod und andere meinen, auf den beduinischen Einfluß zurückzuführen ist, kann hier nicht nachgegangen werden.[2] Was für uns zählt, das ist die Tatsache, daß diese Form sozialer Organisation sich über viele Jahrhunderte hinweg reproduzieren hat können, ohne daß es erforderlich scheint, den permanenten Einfluß der Wüste (Chelhod 1985c: 53 f.) dafür verantwortlich zu machen. Denn die jemenitischen Stämme stellen keineswegs einen Sonderfall dar, wie es die Ansichten Chelhods vermuten lassen könnten. Seßhafte tribale Gruppen gibt es in vielen Gebieten des Vorderen Orients. In manchen Fällen ist dies das Resultat eines rezenten Abgehens von nomadischen oder teilnomadischen Lebensweisen, das eine Reaktion auf ökonomische, ökologische oder politische Veränderungen oder eine Folge gezielter staatlicher Sedentarisationspolitik ist. Vielfach jedoch haben wir es mit Gruppen zu tun, die seit Jahrhunderten seßhafte Bodenbauer sind. Eine vollständige oder nahezu vollständige Seßhaftigkeit findet man bei etwa berberophonen Stämmen im westlichen Hohen Atlas (Montagne 1930; aber vgl. Berque 1978: 108) und im Rif-Gebirge in Marokko (Hart 1976; Jamous 1981) sowie in der algerischen Kabylei (Bourdieu 1985: 9–25) oder bei den Paḫtūn des Swāt-Tales in Nordwestpakistan (Barth 1959a). Auch in Afghanistan sind be-

1 Die Idee eines grundsätzlichen Gegensatzes zwischen Verwandtschaft und Territorialität als Grundlagen sozialer Organisation läßt sich, wie wir in Kapitel 1 gesehen haben, auf Autoren wie Maine (1907 [1861]) und Morgan (1877) zurückverfolgen. Die Auffassung, daß seßhafte Lebenweise und tribale Organisation disparate Elemente darstellen und ihre Kombination daher das Resultat besonderer historischer Umstände sein muß, findet sich aber auch etwa bei jemenitischen Intellektuellen (vgl. Dresch 1989: 6).

2 Bédoucha (1987) steht dieser These skeptisch gegenüber.

deutende Stammesgruppen traditionell seßhaft (Anderson 1983: 145; R. Tapper 1983: 43; 1990: 54).

In den meisten nahöstlichen Stämmen aber beruht die wirtschaftliche Produktion auf der Kombination von Bodenbau mit einer pastoralen Landnutzung, die oft Wanderungen von unterschiedlicher Reichweite bedingt. Es gibt hier eine große Vielfalt traditioneller Wirtschaftsformen, die mit entsprechend variablen sozialen Beziehungen einhergehen. In manchen Fällen sind Viehzucht und Bodenbau in jeder einzelnen familiären Produktionseinheit miteinander kombiniert (wenn auch in wechselndem Verhältnis); in anderen sind sie auf verschiedene Gruppen innerhalb eines Stammes verteilt, die im Hinblick auf ihren Status gleichgestellt, aber auch differenziert sein können. Nicht selten schließlich interagieren Gruppen, die sich durch Stammeszugehörigkeit oder ethnische Identität unterscheiden, miteinander in einem ökonomischen System, das auf ungleicher Kontrolle über Land beruht. Wenn eine derartige Ungleichheit besteht, ob im Inneren einer tribalen Einheit oder über tribale Grenzen hinweg, so sind es meist, doch nicht immer, die Viehzüchter, die den Zugang zu Land kontrollieren und die übergeordnete Position einnehmen.

Eine solche praktische Koexistenz von Viehzucht und Bodenbau findet sich auch bei reinen Nomaden, deren eigene produktive Tätigkeiten sich auf Viehzucht beschränken. Bei den zentralarabischen Šammar, zum überwiegenden Teil vollnomadischen Kamelzüchtern, besaßen im 19. Jh. manche Familien Dattelpflanzungen in den Oasen des Stammesgebietes (in Al Rasheeds Darstellung bleibt freilich unklar, wie häufig dies war). Diese wurden von Fünftelpächtern aus der seßhaften, stammesfremden Oasenbevölkerung, seltener von Sklaven oder von seßhaften Verwandten bearbeitet. Die Oasenbauern leisteten den Šammar im Austausch gegen deren Schutz einen Tribut *(ḫūwa)*,[3] konnten aber, wie es scheint, neben dem gepachteten auch eigenes Land besitzen (Al Rasheed 1991: 95–97, 111–113, 125 f.; zur Konzeptualisierung der Beziehung zwischen Beduinen und Seßhaften bei den Rwala vgl. Musil 1928: 44 f.). Ähnliche Formen ökonomischer Interaktion mit stammesfremden Bodenbauern, die bis zur gewaltsamen Aneignung der Anbauprodukte reichen konnten, bestanden bei vielen nomadischen Stammesgruppen (Barth 1962: 346; Khazanov 1994: 222–227; für ein Beispiel aus Südostmarokko s. Dunn 1977: 55–57).

Eine vergleichbare, doch komplexere Situation gab es bei kurdischen Stämmen. Das Spektrum der Lebensweisen reichte bei ihnen von völliger oder weitgehender Seßhaftigkeit bis zum Vollnomadismus. Neben den tribalen Gruppen gab es auch eine breite bäuerliche Bevölkerung, die nicht tribal organisiert war. Im Gegensatz zu den Bodenbau treibenden Stammesmitgliedern, die gewöhnlich selbst Land besaßen, waren diese Bauern landlos. Als Pächter oder Landarbeiter bebauten sie das Land von meist nomadischen Stammesmitgliedern oder Stammesoberhäuptern; mancherorts glich ihr Status dem einer Leibeigenschaft. Zum Teil

3 Für eine Analyse dieser Zahlungen und der damit verbundenen Gegenleistungen s. W. Lancaster 1981: 121–124; Al Rasheed 1991: 111–115; vgl. Musil 1928: 59 f.

unterschieden sie sich in Sprache, ethnischer Identität und Religionszugehörigkeit von ihren kurdischen „Herren". Zwischen den beiden Schichten gab es jedoch eine gewisse Mobilität (Bruinessen 1983: 376 f.; 1992: 15–18, 92 f., 105–122). Verhältnisse ähnlicher Art herrschten bei verschiedenen Stammesgesellschaften im Iran und in Afghanistan (R. Tapper 1983: 60). Umgekehrt sind in anderen Fällen Nomaden, die sich durch die rezente Ausweitung des Bodenbaus zunehmend eingeengt sehen, von den Weiderechten abhängig, die ihnen seßhafte Dorfbewohner gegen Bezahlung gewähren (Bates 1972; 1973: 125–130).

Vielfach jedoch sind Viehzucht und Bodenbau miteinander assoziiert, ohne daß dies inegalitäre soziale Beziehungen bedingt. In den Gebirgsregionen Zentralmarokkos etwa sind Acker- und Weideland im Normalfall für jede familiäre Produktionseinheit verfügbar und werden von den allermeisten Familien parallel genutzt. Felder und Vieh sind innerhalb gewisser, durch gewohnheitsrechtliche, ökonomische und praktische Faktoren gesetzter Grenzen gegeneinander konvertibel, sodaß eine strategische Entscheidung für eine gewisse Konzentration auf den einen oder den anderen Produktionsbereich möglich ist (Kraus 1991: 69 f., 103 f.). Entsprechend werden die beiden Aktivitäten auch nicht grundsätzlich verschieden bewertet und sind nicht mit einer Hierarchie verbunden.

Die Variationsbreite der ökonomischen Basis tribaler Gesellschaften läßt sich anhand der Beispiele, die hier gegeben werden können, nur andeuten, nicht annähernd aber ausschöpfen. Es zeigt sich jedoch klar, daß auf der empirischen Ebene kein notwendiger Zusammenhang zwischen tribalen Organisationsformen und einer pastoralen Wirtschaftsweise besteht. Wir müssen uns hier auch vor Augen halten, daß das Phänomen nomadischer Lebensweisen seitens der Anthropologie und anderer Disziplinen wie der Humangeographie ein stark überproportionales Interesse gefunden hat.[4] Seßhafte oder überwiegend seßhafte dörfliche Lebensweisen sind im Vorderen Orient dagegen oft weniger unter dem Aspekt politischer Organisation als unter dem beschränkteren der „village and community studies" betrachtet worden (Eickelman 1989: Kap. 3). Entsprechend sind Untersuchungen über tribale Formen in seßhaften Gruppen vergleichsweise selten (die auffallendste Ausnahme in dieser Hinsicht betrifft die jemenitischen Stämme). Es besteht jedoch ganz allgemein im Vorderen Orient eine deutliche Kontinuität zwischen nomadischen und seßhaften tribalen Gruppen, so wie dies Anderson (1983: 146) für die Paštūn betont. Das Bestehen dauerhafter tribaler Identitäten und Organisationsformen setzt also keineswegs eine überwiegend pastorale oder gar nomadische Wirtschaft voraus. Die bereits erwähnte Frage, ob eine derartige Wirtschaftsweise einen kausalen Anteil an der Entstehung der spezifischen Form tribaler Organisation hat, die wir in nahöstlichen Gesellschaften finden, ist mit dieser Feststellung freilich nicht beantwortet. Wir werden diese Frage aus einem theoretischen Blickwinkel im folgenden Kapitel nochmals berühren.

---

4 Für eine Auswahl der einschlägigen Arbeiten zum Vorderen Orient s. Eickelman 1989: 75 n. 2 sowie (ohne diese regionale Eingrenzung) die umfassende Literatur, auf die sich Khazanov 1994 stützt.

Ebenso wichtig wie die Erkenntnis, daß, empirisch gesehen, kein privilegierter Zusammenhang zwischen pastoraler Produktion und tribaler Organisation besteht, ist die Feststellung, daß die Stämme in wirtschaftlicher Hinsicht kaum je isoliert existieren oder existiert haben. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß – ähnlich wie Barth (1962: 345–347) und andere dies im Hinblick auf die Beziehungen zwischen Nomaden und Seßhaften festgestellt haben – tribale und nichttribale Bevölkerungsgruppen im Vorderen Orient häufig ein gemeinsames ökonomisches System bilden, in dem sie miteinander interagieren, dann wird klar, daß die wirtschaftliche Basis tribaler Formen sich nicht auf die Produktion derjenigen Personen oder Gruppen beschränkt, die sich als Stammesmitglieder definieren oder eine tribale Organisation aufweisen. Sie muß vielmehr in einem weiteren, gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang betrachtet werden. Besonders offensichtlich ist dies bei den hochspezialisierten nomadischen Viehzüchtern, deren grundlegende Abhängigkeit von agrarischen Produkten – Khazanov spricht in diesem Zusammenhang sogar von der „anti-autarky" der meisten Nomaden (1994: 122; vgl. 82–84) – in zahlreichen Untersuchungen hervorgehoben worden ist. In geringerem Ausmaß gilt es für überwiegend agrarische oder agropastorale Stämme, die einen potentiell höheren Grad an wirtschaftlicher Autarkie aufweisen. Doch gibt es immerhin – um einen extremen Fall anzuführen – auch agrarische Stammesgesellschaften wie die Yūsufzay-Paḫtūn des Swāt-Tales, wo die Stammesmitglieder das Land besitzen, die Produktion aber zu einem wesentlichen Teil von stammesfremden, meist nichttribalen landlosen Pächtern getragen wird (Barth 1959a).

In einer solchen Sicht läßt sich die Formenvielfalt traditioneller Wirtschaftsweisen in den tribalen Gesellschaften des Vorderen Orients etwas schematisch auf drei Hauptachsen der Variation zurückführen, die allerdings nicht völlig unabhängig voneinander sind. Die erste betrifft den Grad der relativen Konzentration auf Bodenbau bzw. auf Viehzucht innerhalb der tribalen Bevölkerung; die jeweiligen Extreme sind dabei die rein agrarische Produktion und die rein pastorale Produktion. Die zweite Achse bildet der Grad, in dem eventuelle ökonomische Interaktionen zwischen agrarischen und pastoralen Produzenten über tribale Grenzen hinweg ablaufen. Die Extrempunkte sind hier einerseits die Kombination beider Produktionsbereiche innerhalb verhältnismäßig kleiner tribaler Einheiten, andererseits die Interdependenz von durch tribale Grenzen klar unterschiedenen Gruppen, die im einen oder im anderen Bereich spezialisiert sind. Die dritte Achse schließlich betrifft den Grad, in dem die Produzenten den Zugang zu den von ihnen genutzten Produktionsmitteln selbst kontrollieren, und die diesbezüglich bestehenden Unterschiede zwischen den einzelnen Produktionseinheiten; dies schließt auch die Frage nach Gleichheit und Ungleichheit im Zugang zu Ressourcen ein.

Ressourcen und Konflikte

In der Mehrzahl der nahöstlichen Stammesgesellschaften umfaßt die wirtschaftliche Produktion also unterschiedliche Kombinationen von Bodenbau und Viehzucht und beruht auf der Kontrolle der Stammesmitglieder über Anbauflächen (die nicht notwendigerweise von ihnen selbst bearbeitet werden) sowie über Weideland. In rechtlicher Hinsicht liegen diesen kombinierten Wirtschaftsformen zwei Grundformen des Zuganges zu Land zugrunde, die trotz der erheblichen wirtschaftlichen Variationen, die wir im vorigen Abschnitt konstatiert haben, mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederkehren. Weideland unterliegt gewöhnlich kollektiven Nutzungsrechten, die von tribalen Segmenten unterschiedlicher Ebenen, dörflichen Gemeinschaften oder dem Stamm in seiner Gesamtheit ausgeübt werden und in vielen (aber nicht in allen) Fällen als Besitzrechte aufgefaßt werden. Ackerland dagegen befindet sich meist (so wie auch Vieh) im individuellen Besitz oder im Gemeinschaftsbesitz familiärer Produktionseinheiten, was das Bestehen gewisser kollektiver Rechte über das Land – etwa in Form von Vorkaufsrechten im Fall einer Veräußerung – freilich nicht ausschließt. Diese Besitzform kann für unsere Zwecke als Privatbesitz beschrieben werden.[5]

Diese Unterscheidung zwischen privatem Ackerland und kollektiven Weiden ist in vielen Fällen zutreffend; dies gilt nicht nur dort, wo die Wirtschaft auf einer mehr oder weniger ausgeglichenen Kombination von Bodenbau und Viehzucht beruht, sondern auch für diejenigen Gesellschaften, bei denen der eine der beiden Produktionsbereiche klar überwiegt. Es finden sich allerdings diverse Besitzformen, die diesem Schema nicht entsprechen. So gibt es in Zentralmarokko (Kraus 1997c) und anderswo auch kollektiven Besitz an Ackerland, das zur Nutzung periodisch umverteilt wird.[6] Was Weideland betrifft, so ist die häufige Verallge-

5 Zur Unterscheidung zwischen kollektivem Besitz und Gemeinschaftsbesitz – d.h. dem gemeinsamen Privatbesitz mehrer Personen – am Beispiel der Ayt Ḥdiddu s. Kraus 1991: 58–61.

6 Siehe Kapitel 7. Die in den Ebenen Syriens und der angrenzenden Gebiete in der osmanischen Zeit verbreitete Kategorie des *mušāʿ*-Landes – kommunalen und nach variablen Prinzipien periodisch umverteilten Ackerlandes eines Dorfes – scheint wenigstens zum Teil einem nichttribalen Kontext angehört zu haben. Die Institution ist von einiger Unklarheit umgeben und ihre Interpretation in wesentlichen Aspekten umstritten (Aswad 1971: 43 f.; Atran 1986; Firestone 1990; Gerber 1993; Patai 1949; Pellat 1993; Mundy 1994; 1997). Überdies besteht eine unglückliche Tendenz, den Begriff *mušāʿ* auf alle redistributiven Systeme von Rechten an Ackerland oder sogar noch darüber hinaus auszuweiten (vgl. Bates & Rassam 1983: 137 f.; Pellat 1993). Das durch F. Barth gut dokumentierte traditionelle Grundbesitzsystem von Swāt, das regelmäßige Umverteilungen auf mehreren Ebenen vorsieht, beruht nicht auf kollektivem Besitz, sondern auf gemeinschaftlichem Privatbesitz, der – ähnlich wie der ungeteilte Besitz einer Erbengemeinschaft in unserer Gesellschaft – in fixen Anteilen besteht (Barth selbst vergleicht das System mit dem Besitz von Aktien; 1959b: 10). Während im Fall kollektiven Besitzes die Mitgliedschaft in der besitzenden Gruppe das Recht auf einen gleichwertigen Anteil verschafft, ist es in Swāt umgekehrt: der Besitz von Land – das heißt der in der Regel ererbte Besitz eines oder mehrerer Anteile an dem der Gruppe gerade zugewiesenen Land – ist Voraussetzung für die Mitgliedschaft, die hinfällig wird, wenn man diesen Besitz einbüßt (Barth 1959a: 64–70; 1959b: 10–12).

meinerung, daß seine Nutzung durch Nomaden oder Transhumanten auf kollektiven Zugangsrechten beruht (s. etwa Barth 1962: 345; Gellner 1983: 441 f.) in den allermeisten Fällen gültig. Doch auch hier gibt es Ausnahmen: bei den Šāhsevan in Nordostazerbaidschan etwa befinden sich Anteile an Weiden im Privatbesitz und können ebenso wie Ackerland vererbt, verkauft und verpachtet werden (R. Tapper 1979a: 48–54, 1979b). In anderen Fällen dagegen kann überhaupt nicht von Landrechten im eigentlichen Sinne an Weideland gesprochen werden. Bei manchen beduinischen Gruppen werden Weiden zwar kollektiv genutzt, doch gibt es keine definierten Territorien, innerhalb derer bestimmte Stämme oder tribale Einheiten ausschließliche Nutzungsrechte ausüben. Sie können höchstens eine relative Priorität gegenüber anderen beanspruchen. So herrscht bei den Rwala die Auffassung, daß Weide und Wasser Gaben Gottes sind, die allen im gleichen Maße zustehen.[7] Der Zugang zu Weideland ist daher prinzipiell frei und erfolgt nach dem „first come, first served principle" (W. Lancaster & F. Lancaster 1986: 43; vgl. W. Lancaster 1981: 9, 121). Hinter dieser flexiblen Form der Landnutzung verbirgt sich freilich sehr wohl eine faktische Kontrolle von Land auf der Ebene des Stammes, die in militärischer Überlegenheit gegenüber anderen Stämmen begründet ist (Rosenfeld 1965: I/76 f.).

Der rechtliche Status von Wasserstellen – eine geregelte Wasserversorgung ist ja zum Tränken des Viehs wie auch zur Bewässerung der Anbauflächen vielfach unentbehrlich – ist manchmal von den Rechten an Land unabhängig und zeigt noch größere Variabilität als diese. Dort, wo keine klar definierten territorialen Weiderechte bestehen, hängt die praktische Verfügbarkeit von Weideland oft weniger von Landrechten ab als vom Recht, die darauf gelegenen Wasserstellen zu nutzen, die sich manchmal im Besitz relativ kleiner tribaler Segmente oder sogar im individuellen Besitz befinden (Behnke 1980: 116–132; Cole 1975: 86 f.; Fabietti 1986: 34 f.; Salzman 1972: 64).

An dieser Stelle muß ein Umstand nochmals besonders hevorgehoben werden, der sich schon aus den Überlegungen ergibt, die wir oben zur Integration islamischer Stämme in größere gesellschaftliche Zusammenhänge angestellt haben. Die rechtlichen Formen des Zugangs zu Land sind nicht allein Ergebnis innertribaler Faktoren. Sie sind vielmehr in ein kulturelles und politisches Umfeld eingebunden, das islamische Gelehrsamkeit und den Staat mit einschließt. Es kann hier zwar weder auf das komplexe Problem der Wechselbeziehungen zwischen den gewohnheitsrechtlichen Formen des praktischen Besitzes von Land und den diversen Kategorien von Landbesitz, die im islamischen Recht unterschieden werden, eingegangen werden (für einen Überblick s. Bates & Rassam 1983: 134–138), noch auf die sehr variablen Haltungen der traditionellen und modernen Staaten gegenüber den tribalen Rechtsansprüchen auf Land. Es sei nur erwähnt, daß das islamische Recht grundsätzlich den privaten Besitz von Land, *mulk,* anerkennt, aber kein präzises Konzept kollektiven Besitzes entwickelt hat (Linant de Bel-

7 Diese Auffassung deckt sich übrigens mit der Doktrin der *fuqahāʾ*, der Rechtsgelehrten (Linant de Bellefonds 1959: 119–122).

lefonds 1959). Die mit der Einbindung der Stämme in eine weitere Gesellschaft verbundenen Faktoren haben die konkreten Besitzrechte über Land vielfach entscheidend beeinflußt, sei es durch direkte Einflußnahme, etwa durch Prozesse der Kodifikation, wie sie im Osmanischen Reich stattfanden, und durch die Besteuerung von Land, oder auf indirektere Weise, wie durch die Reinterpretation gewohnheitsrechtlicher Formen des kollektiven Zugangs zu Land in den Kategorien des islamischen Rechts seitens der tribalen Akteure selbst.

Im Zusammenhang mit den unterschiedlichen Regelungen des Zugangs zu Land darf auch ein Hinweis auf die These verschiedener Autoren nicht unterbleiben, daß in agrarischen und pastoralen Gesellschaften die konkreten Formen der Appropriation oder Nutzung von Land entscheidende Auswirkungen auf die charakteristischen Formen von Konflikten um Ressourcen haben. Diese regelmäßigen Konflikte lenken die praktischen politischen Allianzen und Oppositionen in Bahnen, die mit den in einer tribalen Genealogie postulierten segmentären Gruppenbeziehungen im Widerspruch stehen können. Gelegentlich werden sie für die Herausbildung dauerhafter politischer Strukturen verantwortlich gemacht. Vor allem die für verschiedene islamische Stammesgesellschaften beschriebenen Dualorganisationen, in denen sich kleinere tribale Einheiten zu zwei in Opposition zueinander stehenden Bündnisblöcken zusammenschließen, werden vielfach mit Konflikten um Land in Zusammenhang gebracht. So stellt Richard Tapper in einem Überblick über tribale Formen in Iran und Afghanistan fest:

> At whatever level territory is held, rivalries tend to develop between neighbouring holders, whether brothers, cousins, camps, lineages or tribes. Particularly among settlers with individuated rights, local-level rivalries over access to territory may lead to pervasive factionalism, contradicting a segmentary ideology, and inhibiting unity in the face of an outside threat (1983: 49).

Eine typische Erscheinungsform der aus diesen konkurrierenden Ansprüchen auf Land resultierenden Bündnissysteme ist, daß unmittelbar benachbarte Gruppen sich in gegnerischen Blöcken finden, während sie jeweils mit den Nachbarn ihrer Nachbarn alliiert sind. Das Ergebnis ist eine räumliche Verteilung der beiden Bündnisblöcke, die sich schematisch als Schachbrettmuster darstellen läßt (R. Tapper 1983: 48–50; 1990: 64 f.).

Diese Verallgemeinerung verweist auf eine Auffassung, die Fredrik Barth am Beispiel der Yūsufzay-Paḫtūn von Swāt theoretisch formuliert hat. Im sozialen System von Swāt ist Land nicht nur das zentrale Produktionsmittel; die Kontrolle von Land verleiht auch das formale Recht auf politische Partizipation sowie reale politische Macht und Prestige. Die lokalen Formen des Zugangs zu diesem knappen Gut bedingen Konflikte, die mit der Nähe der agnatischen Verwandtschaft an Intensität zunehmen. Der Besitz an Land, und die daran gebundene Macht, kann primär auf Kosten der eigenen Agnaten vergrößert werden. Daher tendieren Landbesitzer dazu, sich mit strukturell entfernteren Gruppen gegen die eigenen unmittelbaren Agnaten zu verbünden. Unter den gegebenen Voraussetzungen, so Barth, re-

sultiert aus den strategischen Entscheidungen der Landbesitzer – individuellen Entscheidungen, die im Sinne einer Kosten-Nutzen-Rechnung getroffen werden (vgl. Barth 1966) – eine politische Gliederung in zwei gegnerische Bündnisblöcke, in deren Rahmen die Konkurrenz um Land und Macht ausgetragen wird. Diese auf individuellen vertraglichen Bindungen aufgebauten Blöcke, und nicht die Einheiten der Deszendenzgruppenstruktur, bilden die eigentlichen korporativen Gruppen in der Gesellschaft von Swāt (Barth 1959a: 104–126; 1959b).

Auf den ersten Blick sieht dies recht überzeugend aus; bei näherer Betrachtung zeigt sich allerdings, daß die Ableitung konkreter sozialer Formen aus Prozessen, die in den strategischen Entscheidungen von *Individuen* begründet sind, eine Grundannahme von Barths transaktionaler Methode darstellt und sich nicht aus dem empirischen Material ergibt. Wenn etwa die Opposition zwischen Agnaten auf der Ebene der Cousins ersten Grades endet und sich zwischen Brüdern nicht bemerkbar macht, so haben wir es mit einer Form der Solidarität zu tun, die sich nicht aus individuellen Transaktionsprozessen erklären läßt. Sie erfordert vielmehr den Rekurs auf diffusen „politischen Druck" (1959b: 11) sowie auf normative Faktoren (1959b: 20; vgl. 1959a: 105), deren analytische Relevanz Barth jedoch grundsätzlich anzweifelt (1966: 1 f.). Tatsächlich aber sind die Einheiten, die sich in Swāt zu Bündnisblöcken zusammenfinden, nicht Individuen, sondern Gruppen von Agnaten, die mindestens einen Vater und seine Söhne oder die Söhne eines verstorbenen Vaters umfassen und oft größer sind (1959a: 111 f.).

Noch deutlicher wird die Voreingenommenheit von Barths methodischer Konzentration auf individuelle Strategie, wenn er andeutet, seine an wirtschaftstheoretische Modelle angelehnte Analyse sei auch auf andersgeartete Fälle dualer Bündnissysteme zu übertragen:

> I should emphasize that in other ethnographic settings, factors with similar implications may impinge on higher levels only of the descent charter. Lineage segments of any size may be the units in permanent political opposition; the point in a descent charter where fusion in a merging series stops, and bloc formation begins, depends upon the factors affecting strategic choices (1959b: 20).

Dabei bleiben aber nicht nur die konkreten, von Fall zu Fall unterschiedlichen Faktoren unberücksichtigt, die Personen veranlassen, ihre – für ihn per definitionem individuellen – Interessen auf gewissen Ebenen im Rahmen der durch die segmentäre Ideologie gebotenen kollektiven Strategien zu verfolgen. Barth unterschlägt auch die Tatsache, daß im akephalen politischen System von Swāt nach seiner eigenen Analyse die individuelle Entscheidungsfreiheit, die den Allianzen mit Nichtagnaten (und damit den politischen Blöcken) zugrundeliegt, erst dadurch ermöglicht wird, daß Landbesitzer nicht auf den Rückhalt ihrer Agnaten angewiesen sind, weil sie über eine Gefolgschaft von abhängigen Klienten verfügen, die sie durch ihre Kontrolle über Land an sich zu binden wissen. Dies aber ist eine sehr spezifische Situation, die nicht verallgemeinert werden darf.

Wenn Barth auch zu Recht die Frage nach den Prozessen aufwirft, durch die Normen und Werte in konkretes soziales Handeln übersetzt werden, so ist seine Analyse, die die strategischen Entscheidungen der handelnden Individuen in den Mittelpunkt der Erklärung sozialer Formen stellt, doch insofern beschränkt, als sie die kollektiven Faktoren, die sie ausklammert, als unerklärte äußere Bedingungen wieder einzuführen genötigt ist. Auf diese Weise erscheinen kulturelle Faktoren wie die Regelungen des Zuganges zu Land als „Spielregeln", in deren Rahmen die individuellen Kosten-Nutzen-Rechnungen stattfinden und entsprechende Entscheidungen fallen, durch die politische Formen generiert werden. Der Zugang zu Land – als Vorbedingung individueller Strategien – wird somit logisch von den politischen Formen – dem Endergebnis dieser Strategien – getrennt. In einer weniger reduktionistischen Sicht (die freilich aufgrund ihrer Komplexität auch weniger rasch zu „Erklärungen" führt) aber sollte eine Wechselwirkung angenommen werden, in der politische Formen und die Kontrolle von Land gleichermaßen als Voraussetzung *und* Resultat sozialer Prozesse aufgefaßt werden können.[8]

Ungeachtet dieser Kritik trifft es ohne Zweifel zu, daß die kulturellen Regelungen des Zuganges zu den zentralen Ressourcen Auswirkungen auf die politischen und sozialen Formen in einer Gesellschaft haben. Es ist wohl auch berechtigt, die dualen Bündnisblöcke in islamischen Stammesgesellschaften mit ihrem charakteristischen, aber nicht immer gegebenen Erscheinungsbild eines Schachbrettmusters mit den Konflikten um Land zwischen benachbarten Gruppen in Zusammenhang zu bringen. Auch hier sollten wir aber nicht die Variabilität der konkreten Erscheinungsformen übersehen, auf die Barth ja selbst hinweist und die im Rahmen einer einheitlichen Erklärung dieses Phänomens kaum abgedeckt werden kann. Leider mangelt es aber an detaillierten Untersuchungen konkreter Fälle, und viele Autoren geben sich mit Andeutungen und Verweisen auf das bekannte Phänomen der Bündnisblöcke zufrieden.

Eine relativ genaue Beschreibung hat Robert Montagne (1930) für die weitgehend seßhaften Berberstämme des westlichen Hohen Atlas vorgelegt, wo sich die Blöcke zur Zeit seiner Untersuchung allerdings vielerorts bereits in Auflösung befanden. Die Einheiten, aus denen sie sich zusammensetzten, waren territoriale Untergruppen der Stämme, die Montagne als „cantons" bezeichnet und als kleine, hochgradig autonome „Republiken" charakterisiert; in manchen Fällen waren diese Einheiten vollständig autonom und bildeten nicht Bestandteile größerer Stämme. Sie umfaßten ein festes Territorium von ziemlich einheitlicher Größe und hatten eine Bevölkerung von einigen hundert Haushalten. Diese Territorrialgruppen waren in ein Netz von Allianzen eingebunden, aus dem sich zwei große Bündnisblöcke, *leff* genannt, ergaben, die über die Stammesgrenzen hinausreichten und zahlreiche Stämme integrierten. Dieses Dualsystem ergab in seiner territorialen Verteilung eine Art Schachbrettmuster, obwohl es auch vorkam, daß verbündete „cantons" aneinander grenzten (vgl. 1930: Karte ggü.

8 Für eine anspruchsvolle Kritik aus marxistischer Sicht an Barths Modell s. Asad 1972.

200). Nach Montagnes etwas idealisierter Darstellung war dieses System von großer Stabilität. Die Blöcke trugen althergebrachte Namen; ein Wechsel der Blockzugehörigkeit durch einen „canton" war zwar nicht unmöglich, wurde aber als unehrenhaft angesehen. Zugleich betont Montagne immer wieder das politische Gleichgewicht, das nicht nur zwischen den beiden Blöcken insgesamt, sondern innerhalb jedes einzelnen Stammes bestand.[9] In diesem Zustand des Kräftegleichgewichts sieht er „une assurance permanente ... contre des risques de guerre" (1930: 187). Die Bündnisblöcke bildeten nach seiner Auffassung einen strukturellen Mechanismus, der Konflikte sowohl zwischen „cantons" als auch in ihrem Inneren in Grenzen hielt (Montagne 1930: 152–162, 182–216; 1931: 27–43; für ein komplexeres Bild s. Berque 1978: 424–440; vgl. Gellner 1981e: 190 f.; Seddon 1973: XXXII–XXXVI).

Aus der Tatsache, daß die Einheiten in der *leff*-Struktur Untergruppen der Stämme sind, aus ihrer schachbrettartigen Verteilung und aus dem Umstand, daß die Bündnisse über Stammesgrenzen hinausgehen, ergibt sich ein wesentlicher Punkt – daß nämlich in dieser Struktur die tribalen Loyalitäten und die Bündnisverpflichtungen des Blocksystems in einem grundsätzlichen Widerspruch stehen. In Montagnes Darstellung spielt dieser Widerspruch keine Rolle, weil die Loyalität auf Stammesebene nach ihm in den meisten Zusammenhängen ohne Bedeutung ist. Tribale Identität beschränkt sich gewöhnlich auf ein „sentiment confus de fraternité", das nur dann zu gemeinsamer Aktivität führt, wenn der Staat die lokale Autonomie bedroht (1930: 159). Die politisch relevanten Einheiten sind für ihn die „cantons" sowie die Bündnisblöcke. Historisch mag dies zugetroffen haben; es muß aber doch der strukturelle Widerspruch zwischen tribaler Zugehörigkeit und *leff*-Zugehörigkeit konstatiert werden.

Diesen Gegensatz zwischen der Solidarität der agnatischen Deszendenzgruppen, aus denen sich die tribale Struktur zusammensetzt (und den entsprechenden Erwartungen der Lineage-Theorie) und den – in seiner Sicht sehr flexiblen – politischen Bündnissen, aus denen die Blöcke resultieren, unterstreicht auch Barth, für den die agnatische Solidarität insgesamt politisch irrelevant ist (1959b: 5–7). Von einer schachbrettartigen territorialen Verteilung der Bündnisblöcke dagegen ist bei ihm nicht die Rede; die Abwesenheit eines solchen Musters erklärt sich aus dem Umstand, daß die duale Gliederung der Blöcke in Swāt alle gegebenen territorrialen Einheiten durchdringt.

Die Elemente, aus denen sich duale Bündnisblöcke zusammensetzen, können sich auf sehr unterschiedlichen Ebenen der jeweiligen tribalen Struktur befinden; ihre räumliche Vertei-

9 Hier kann man einen gewissen Widerspruch sehen: ohne wiederholte Anpassungen in der Zusammensetzung der Blöcke wäre ein langfristiges Gleichgewicht wohl kaum möglich gewesen. Da es sich bei Montagnes Darstellung aber um eine Rekonstruktion handelt, ist anzunehmen, daß sie im wesentlichen die normative Sicht des Blocksystems und der mit ihm verbundenen politischen Erwartungen reproduziert. In dieser normativen Sicht der Einheimischen ist der konstatierte Widerspruch von untergeordneter Bedeutung; dagegen erscheint sowohl das Anstreben eines Gleichgewichtszustandes als auch die moralische Verurteilung von unkalkulierbarem politischem Agieren völlig plausibel.

lung ergibt in manchen Fällen ein Schachbrettmuster, in anderen nicht. So findet man bei einigen kurdischen Gruppen das, was Bruinessen das „concept of a dichotomy of the social universe" (1992: 75) nennt. In einem Fall untergliederte sich eine Gruppe von Stämmen in zwei Hälften, die „linke" und die „rechte", deren Kern jeweils eine „Stammeskonföderation"[10] bildete. Die konstituierenden Einheiten der Blöcke waren hier also Stämme. Diese Dichotomie der beiden Hälften zeigt sich heute in modernem Gewand in der Unterstützung verschiedener politischer Parteien bei Parlamentswahlen. In diesem Zusammenhang weist Bruinessen auf die Rolle politischer Führer und ihrer Machtbestrebungen hin, die infolge wechselnder Allianzen auch eine gewisse Flexibilität in der Blockzugehörigkeit konkreter Gruppen zur Folge haben. In einem zweiten, weniger gut dokumentierten Fall ist von mehreren Stämmen die Rede, die jeweils intern in Hälften untergliedert waren, sodaß sich zwei Blöcke ergaben, die über die Stammesgrenzen hinausreichten. Bruinessen hält denn auch fest, daß die dichotomen Gliederungen sich mit der tribalen Segmentation überschneiden und ihr widersprechen. Sie sind aber nach seiner Auffassung von relativ geringer Bedeutung; als kulturelles Modell sozialer Ordnung sind sie dem Modell der Segmentation stets untergeordnet (Bruinessen 1992: 75–77). Eine schachbrettartige Verteilung der Elemente von Bündnisblöcken erwähnt Bruinessen an dieser Stelle nicht. Anderswo stellt er (ohne konkrete Beispiele zu geben) einen deutlicheren Zusammenhang mit dem Agieren politischer Führer und deren Streben nach der Oberhoheit über Stamm oder Stammeskonföderation her. Aus den von diesen Personen eingegangenen politischen Allianzen konnte sich ein „factional system of the ‚chequer-board' type" ergeben, „in which the relevant units were sections of the component tribes" (Bruinessen 1983: 374).

Wenn die konstituierenden Elemente Stämme sind, dann muß die Blockorganisation nicht mit der tribalen Struktur in Widerspruch stehen. Die Yomut-Turkmenen von Gurgan im Iran untergliedern sich in zwei „Stammeskonföderationen", die als Deszendenzgruppen angesehen werden und eine Ebene in der umfassenden tribalen Genealogie bilden. Die Territorien der Teilstämme dieser Konföderationen, zwischen denen gewöhnlich ein Kriegszustand *(yaġī)* herrschte, sind alternierend aneinandergereiht, sodaß jeder Stamm mindestens einen Stamm der anderen Konföderation zum Nachbarn hat (Irons 1975: 40–44, 65 u. Fig. 16). Eine ähnliche Situation besteht bei den Ḫawlān-Stämmen im nordwestjemenitisch-saudischen Grenzgebiet. Diese „Föderation" leitet sich von Ḫawlān bin ʿĀmir als gemeinsamem Ahnen her und untergliedert sich genealogisch in zwei „Föderationshälften". Die Territorien der Teilstämme dieser Hälften sind derartig angeordnet, daß in den meisten Fällen Stämme derselben Hälfte nicht aneinander grenzen (Gingrich 1994: 21 f.). Die Hälftengliederung dient nach Gingrich der Erhaltung eines strategischen Gleichgewichts; sie gibt „Bündnis-

10 Durch Anführungszeichen zeige ich an, daß ich in den ethnographischen Beispielen bei der Verwendung von Bezeichnungen wie Stammeskonföderation, die sich auf eine bestimmte organisatorische Ebene beziehen, den jeweiligen Autoren folge, ohne mich um terminologische Einheitlichkeit zu bemühen.

möglichkeiten und -verpflichtungen" (1994: 21) vor, die (ebenso wie bei den Yomut) mit der genealogisch ausgedrückten tribalen Struktur im Einklang stehen.[11]

Von anderer Art sind die politischen Bündnisse, die Raymond Jamous (1981) für die Iqarᶜiyen im Rif-Gebirge in Nordmarokko beschreibt. Bei dieser berberophonen „Stammeskonföderation" war nach seiner Rekonstruktion der um die Wende vom 19. zum 20. Jh. herrschenden sozialen Verhältnisse Land nicht nur das zentrale Produktionsmittel; als Gruppenterritorium bildete es auch die Grundlage der kollektiven Ehre der Gruppen aller Segmentationsebenen, als privater Besitz an Feldern die Basis der persönlichen Ehre des Mannes. Dementsprechend herrschte eine intensive Konkurrenz um Land, die oft durch Gewaltanwendung auch zwischen engsten Agnaten ausgetragen wurde. Wenn es einem Mann gelang, auf Kosten seiner Agnaten einen Großteil des Landes seiner Patrilineage unter seine Kontrolle zu bringen, dann konnte er sich eine dominierende Position in dieser Gruppe verschaffen. Als *amġar* (pl. *imġarn*), wie er nun genannt wurde, übte er Macht und Autorität über seine Lineage aus.

Die Bündnisse, aus denen die Blöcke resultierten, wurden nicht von den beteiligten Gruppen eingegangen, sondern von den *imġarn*. Sie wurden mit einem Eid, einem Tieropfer und einem gemeinsamen Mahl der *imġarn* besiegelt und brachten die Verpflichtung zur gegenseitigen Unterstützung im Konfliktfall mit sich. Grundsätzlich konnten sie nur in Friedenszeiten aufgekündigt werden. Die *imġarn* jedes Bündnisblocks ernannten denjenigen unter sich, der am meisten Prestige und Macht besaß, zu ihrem Oberhaupt; nach ihm wurde der gesamte Block benannt. In diesem sichtbaren Bezug auf die grundsätzlich kurzlebige persönliche Macht unterschieden sich die Bündnisblöcke der Iqarᶜiyen deutlich von der scheinbaren Zeitlosigkeit der Blöcke, die Montagne für Südmarokko beschreibt. Die konstituierenden Einheiten der Blöcke hingen von der jeweiligen Reichweite der Macht der einzelnen *imġarn* ab. In den meisten Fällen handelte es sich um Patrilineages, manchmal auch um größere Segmente. In territorialer Hinsicht bildeten die Allianzblöcke, die Stammes- und Konföderationsgrenzen überschnitten, ein schachbrettartiges Muster, das hier als der Ausdruck konkurrierender Machtbestrebungen innerhalb größerer sozialer Einheiten verstanden werden kann. Sie unterschieden sich jedoch insofern von den bisher skizzierten Fällen, als sie in größerer Zahl als zwei auftraten – gewöhnlich vier oder sechs. Von diesen standen sich jedoch immer zwei als unmittelbare Gegner gegenüber. Die Allianzblöcke traten nach Jamous vor allem dann auf den Plan, wenn es galt, den Machtkampf zweier *imġarn* innerhalb eines

11 Für ein weiteres iranisches Beispiel s. Barth 1961: 130. Im Oman treten die Blöcke der Hināwī und Ġāfirī seit dem frühen 18. Jh. in der einheimischen Geschichtsschreibung als Hauptakteure auf. Auch sie scheinen im wesentlichen aus Stämmen bestanden und zu einem Schachbrettmuster tendiert zu haben. In ihrer Zusammensetzung wiesen sie aber wohl ein höheres Maß an strategisch bedingter Fluktuation auf als die Bündnisblöcke der Yomut-Turkmenen und der südarabischen Ḫawlān-Stämme (Barth 1987: 26 f.; Patai 1967: 186–189; Wilkinson 1987: 12–15, 91–95, 121 f.).

Segments zu mildern, der stets in ein Massaker umzuschlagen drohte (Jamous 1981: 161–174; Fig. 13).[12]

Auch bei den Šāhsevan finden sich politische Blöcke, die sich aus ähnlich kleinen Gruppen – nomadischen „herding units", die sich um eine *extended family* scharen – zusammensetzen. Sie zeigen eine schachbrettartige räumliche Verteilung, sind aber nur relativ undeutlich konturiert (Tapper 1979a: 194 f.). Das sonst vor allem für agrarische und seßhafte Stammesgesellschaften belegte Phänomen dualer Bündnisblöcke ist im Fall der nomadischen Šāhsevan sicherlich mit der Tatsache in Zusammenhang zu bringen, daß der Zugang zu Weiden bei ihnen wie erwähnt auf Privatbesitz beruht.[13]

Im Überblick betrachtet, erscheinen die dualen Bündnisblöcke in den Stammesgesellschaften des Vorderen Orients als Resultat einer allgemeinen Tendenz zu einer mehr oder weniger ausgewogenen Polarisierung in Situationen politischer Konkurrenz – einer Tendenz, die sich ja auch in andersgearteten politischen Zusammenhängen beobachten läßt. Ein Schachbrettmuster bilden die Bündnisblöcke offenbar dann aus, wenn die kompetitiven Interessen, um die sie entstehen, einen ausgeprägten territorialen Aspekt aufweisen und an den Grenzen politisch agierender Einheiten aufeinanderprallen. Von diesen sehr allgemeinen Übereinstimmungen abgesehen, lassen sich zwei gegensätzliche Formen unterscheiden, zwischen denen es freilich graduelle Übergänge gibt. Die eine dieser beiden Extremformen ist das Resultat kurzfristiger politischer Strategien, so wie sie Barth (1959b) für die Yūsufzay-Paḫtūn von Swāt beschreibt, und ist dementsprechend hochgradig flexibel. Die andere ist dauerhafterer Art; sie kann in ihrer Dauerhaftigkeit durch ideologische Faktoren wie eine die Blockstruktur rechtfertigende Genealogie bestärkt werden (Gingrich 1994: 21 f.; Irons 1975: 40–44, 65). Aber auch ohne eine solche kann ein strategisch motivierter Frontenwechsel als moralisch verwerflich gelten (Montagne 1930: 189 f.). Diese Form ist in ihren Grundzügen relativ stabil, wenn auch in ihren Details durchaus anpassungsfähig (wie dies ja für genealogisch ratifizierte politische Beziehungen insgesamt gilt).

Vor allem in dualen Blocksystemen der ersten Art ist die Rolle persönlicher Machtbestrebungen bei der Bildung politischer Allianzen nicht zu übersehen, die eine Reihe von Autoren unterstreicht oder andeutet (Anderson 1983: 140; Bruinessen 1983: 374; Chelhod 1969: 106; Jamous 1981: 161 f.; Munson 1989; Tapper 1979a: 194 f.; Wilkinson 1987: 93 f.) Dies könnte nun als eine Bestätigung für Barths individualistische These interpretiert werden. Dabei dürfen aber (wie bereits betont worden ist) die normativen und kollektiven Faktoren nicht

12 Vgl. dazu Harts Darstellung (1970; 1976: 313–338), die sich auf einen benachbarten Stamm bezieht, sowie Munsons Reinterpretation von Harts Daten (Munson 1989, Hart 1989).

13 Bei den Beduinen der Kyrenaika überspringen politische Allianzen zwischen „tertiary sections" (die unter anderem in regelmäßen Zwischenheiraten zum Ausdruck kommen) oft benachbarte kollaterale Segmente. Peters bringt dies mit der Konkurrenz um Ressourcen in Zusammenhang; diese Allianzen führen jedoch nicht zu durchgehenden Bündnisblöcken (1967: 274, 277).

außer acht gelassen werden, die etwa die Machtpositionen in einer Gesellschaft und ihre Reichweite vorgeben und so einen Rahmen festlegen, in dem sich individuelles Machtstreben entfalten kann.

Die permanenteren dualen Bündnissysteme, die in genealogischen Zusammenhängen ausgedrückt werden, müssen wieder unterschieden werden von dualen Formen der Genealogie, in denen jedem Ahnen typischerweise zwei Söhne zugeschrieben werden und sich die genealogisch definierten Segmente folglich auf jeder Ebene in zwei Subsegmente untergliedern. Solche Formen sind in beduinischen Stammesgesellschaften nicht selten (Chelhod 1969). Sie bedingen aber nicht notwendigerweise die Bildung durchgehender Bündnisblöcke, die sich mit tribalen Abgrenzungen überschneiden. Überdies bedingt eine duale Form der Genealogie nicht notwendigerweise entsprechende politische Strukturen. Bei den Āl Murra weist die tribale Genealogie eine durchgehend duale Form auf. Die auf dem „Prinzip dualer Opposition" (Cole 1975: 91 f.) aufbauenden genealogischen Beziehungen sind für gewisse politische Zwecke jedoch auf nicht duale Weise rearrangiert. So gehören die sieben „Clans" der Āl Murra nicht weniger als vier unterschiedlichen Generationen der Genealogie an (Cole 1975: 91–93; 1984: 174–176).

Die dualen Formen politischer Gliederung nahöstlicher Stammesgesellschaften sollten also nicht als ein einheitliches Phänomen aufgefaßt werden, wie dies manche auf voreilige Weise tun.[14] Vor allem in der Form politischer Bündnisblöcke, die sich mit der tribalen Segmentation überlagern und Beziehungen zwischen Gruppen vorgeben, die der tribalen Struktur und der mit ihr gewöhnlich verbundenen Ideologie segmentärer Solidarität widersprechen, verdienen sie jedoch besonderes Interesse, da sie die Erwartungen der segmentären Theorie (mit der wir uns im folgenden Kapitel beschäftigen werden) teilweise in Frage stellen. Bündnisblöcke dieser Art bringen es mit sich, daß an Personen und Gruppen Verhaltenserwartungen gerichtet werden, die eine Solidarität mit strukturell oder genealogisch Entfernteren gegenüber Näherstehenden erfordern. Sie nötigen uns daher, unsere theoretischen Vorstellungen von den Voraussetzungen politischen Gemeinschaftshandelns in nahöstlichen Stämmen auf eine breitere Basis zu stellen als nur die Annahme agnatischer Solidarität.

Ökonomische Spezialisierung

Unsere Betrachtungen über die Wirtschaft nahöstlicher Stammesgesellschaften haben wir vorerst auf die zentralen produktiven Tätigkeiten – Bodenbau und Viehzucht – beschränkt.

---

14 So hat Patai (in einer leider recht unkritischen Haltung) eine Fülle von Datenmaterial über „Dualorganisationen" in allen Teilen des Vorderen Orients zusammengetragen; er unterscheidet dabei jedoch nicht mit der nötigen Sorgfalt zwischen dualen Formen tribaler Segmentation und politischen Bündnissen, die über Segment- und Stammesgrenzen hinweggehen (1967: 177–250).

Die soziale Relevanz dieser landwirtschaftlichen Produktionsbereiche ist offensichtlich, setzen sie doch kulturelle Regulierungen der Appropriation von Land voraus, die ihrerseits, wie wir gesehen haben, wieder auf die sozialen Formen der jeweiligen Gesellschaften zurückwirken. Die wirtschaftlichen Aktivitäten der Stammesmitglieder beschränken sich aber in der Regel nicht auf diese beiden Bereiche. Es ist verschiedentlich darauf hingewiesen worden, daß vor allem in nomadischen Stammesgesellschaften die pastorale Produktionsweise durch diverse andere Formen ökonomischen Inputs ergänzt und in manchen Fällen überhaupt erst ermöglicht wird (Salzman 1996: 23). Neben Bodenbau und untergeordneten Wirtschaftsbereichen wie der Jagd (s. etwa Musil 1928: 25–35) sind hier vor allem jene Tätigkeiten von Interesse, die Nomaden mit anderen Bevölkerungsgruppen in Interaktion bringen. Sie beruhen meist auf der Mobilität und der besonderen militärischen Eignung der Nomaden. Zu nennen sind hier (abgesehen von den bereits besprochenen Pachteinnahmen) Raubzüge gegen andere nomadische oder nichtnomadische Gruppen sowie damit in Zusammenhang stehende Aktivitäten, die sich aus einem durch ein geringes Maß an staatlich garantierter Sicherheit charakterisierten politischen Milieu ergeben, wie die entgeltliche Ausübung von Schutzfunktionen über Karawanenhandel, städtische Märkte, Bodenbauer oder schwächere Stämme (Al Rasheed 1991: 96, 111–113; Beck 1986: 36, 169; Cole 1975: 27, 95, 106–108; Fabietti 1986: 33 f.; W. Lancaster 1981: 121–125, 140–144; R. Tapper 1983b: 58 f.). Dazu kommen weitere Tätigkeiten wie Militärdienst (Beck 1986: 61 f.; Bruinessen 1992: 185 f.; Cole 1975: 27, 108; W. Lancaster 1981: 100), Warentransport und Handel (W. Lancaster 1981: 109–111), Schmuggel (Bruinessen 1992: 190; Cole 1975: 145; W. Lancaster 1981: 147 f.) sowie Arbeitsmigration, die manchmal einen Ersatz für die durch eine konsolidierte Staatsmacht unterbundenen Raubzüge darstellt (Salzman 1972: 66).

Eine ähnliche Situation finden wir auch bei manchen mehr auf Bodenbau hin orientierten Stammesgesellschaften, obwohl in ihrem Falle wie erwähnt ein potentiell höherer Grad an wirtschaftlicher Autarkie besteht. Bei den überwiegend seßhaften Stämmen Südarabiens wurden so wie bei den Beduinen diverse Schutzfunktionen gegen Bezahlung ausgeübt (Serjeant 1977: 239 f.). Viele seßhafte und agrarische Stammesgesellschaften mußten ihre unzureichende landwirtschaftliche Produktion durch Einnahmen aus Tätigkeiten außerhalb des Stammesterritoriums ergänzen. So waren die Iqarᶜiyen des marokkanischen Rif-Gebirges schon im ausgehenden 19. Jh. in hohem Maße von temporärer Arbeitsmigration nach Algerien abhängig (Jamous 1981: 20 f.; für ein andersgeartetes Beispiel aus Marokko s. Waterbury 1972).[15]

Alle diese ergänzenden Einkommensquellen bedingen Tätigkeiten, die innerhalb des weiteren ökonomischen Systems, in das die Stämme eingebettet sind, als spezialisiert angesehen

15 Heute sind infolge der zunehmenden Einbindung in den nationalen und internationalen Güteraustausch, des vielfach raschen Bevölkerungswachstums und anderer Faktoren die meisten nahöstlichen Stammesgesellschaften auf Einkünfte aus Tätigkeiten außerhalb der lokalen Wirtschaft angewiesen.

werden können und die – mit Ausnahme der Raubzüge, die eine Extremform der „negativen Reziprozität" (Sahlins 1972: 195) darstellen – auf dem Austausch von Waren oder Dienstleistungen beruhen. Diese Spezialisierung ist zumindest im traditionellen Kontext gewöhnlich nach außen orientiert: sie bringt die Stammesmitglieder mit stammesfremden Personen in ökonomische Beziehungen, kaum aber untereinander. Ähnliches gilt auch für die in den meisten Fällen zentralen Produktionsbereiche, Bodenbau und Viehzucht. Sofern sie auf die Vermarktung hin orientiert sind und nicht allein auf den eigenen Konsum, sind Tauschbeziehungen nach außen meist wichtiger als unter den Stammesmitgliedern selbst.

Bedingt durch ihre Einbindung in eine hochgradig arbeitsteilige Kultur sowie eine infolge der Anpassung an extreme ökologische Bedingungen nicht selten sehr selektive landwirtschaftliche Produktion, sind die nahöstlichen Stammesgesellschaften vielfach von Handelsbeziehungen sowie von den Produkten handwerklicher Spezialisten abhängig.[16] Auch die damit einhergehende soziale Arbeitsteilung geht in den meisten Fällen über die Stammesgrenzen hinweg. Ihren Bedarf an Handelswaren und handwerklichen Produkten decken die Stammesmitglieder oft auf den städtischen Märkten oder bei mobilen Händlern und Handwerkern auf den tribalen Wochenmärkten. Lokale berufliche Spezialisten, die zum Teil ihre Produkte ebenfalls auf den Wochenmärkten absetzen, rekrutieren sich häufig aus nichttribalen Statusgruppen. Mit Ausnahme der innerfamiliären Arbeitsteilung tendieren Beziehungen, die auf Arbeitsteilung beruhen, also dazu, aus dem Stamm ausgelagert zu werden. In anderen Worten heißt das, daß Statusgruppenmitgliedschaft und soziale Arbeitsteilung eine sehr deutliche Korrelation aufweisen. Die tribale Statuskategorie ist meist intern unspezialisiert; handwerkliche Tätigkeiten sind auf den Eigenbedarf des Haushalts beschränkt.

Eine Situation, wie sie Bruinessen für Kurdistan beschreibt, dürfte relativ typisch für viele der traditionellen Stammesgesellschaften des Vorderen Orients sein:

> Until the beginning of this century Kurdish villages were self-sufficient in most artefacts: they were produced either in every household or by economic specialists in the village (or in a nearby village). Most of the specialized crafts were practised by the Christian and Jewish minorities in Kurdistan. The self-sufficiency of villages was never total, there was always a certain degree of trade contact with the towns of Kurdistan, and through these with a world-wide system of trade. [Towns] ... were centres of craftsmanship and trade .... As a rule, the population of these towns was largely non-Kurdish. Besides being centres of such economic activities, the towns were ... also the seats of government ... and centres of religious learning. Typical urban crafts were those of the weaponsmith, the jeweller, the tanner. Until the beginning of this century, however, contacts between village and town were relatively unimportant, and most artefacts were locally made (Bruinessen 1992: 18).

16 Über die Abhängigkeit der Stämme von städtischen Gütern stellte bereits Ibn Ḫaldūn (1958: I/308 f.) seine Betrachtungen an (vgl. Gellner 1981b: 28).

In manchen anderen Fällen sind die Grenzen zwischen den Stammesmitgliedern und den handwerklichen Spezialisten nicht mit ethnischen oder religiösen Unterschieden verbunden; sie sind deshalb aber nicht minder deutlich ausgeprägt. Die Beziehungen zwischen den beiden Kategorien werden oft als eine Art grundsätzlicher Komplementarität verstanden, die sich nicht in den einzelnen konkreten Tauschakten erschöpft. Bei den Rwala heißt es, Gott habe zusammen mit dem ersten Beduinen auch den ersten Schmied geschaffen. Die Schmiede, die es in jedem Lager und in jeder Siedlung gab – und die wenigstens mancherorts auch andere Handwerke ausübten (vgl. Al Rasheed 1991: 126 f.) –, bildeten eine streng endogame Kategorie; nur schwarze Sklaven kamen für sie eventuell als statusgruppenfremde Heiratspartner in Frage. Als Außenseiter standen sie unter dem Schutz der Stammesmitglieder. Für gewisse Arbeiten wie das Beschlagen der Pferde wurden sie nicht bezahlt; dafür erhielten sie nach Raubzügen (an denen sie selbst nicht teilnahmen) einen bestimmten Teil der Beute sowie andere regelmäßige Zuwendungen (Musil 1928: 278, 281 f.).

Ähnlich wie bei den Rwala die Schmiede wurden im jemenitischen Hochland jüdische Handwerker von den Stammesmitgliedern unterstützt; in wenigstens einem Dorf heißt es, die Ansiedlung sei vom Eponym der Stammesmitglieder gemeinsam mit dem Ahnen der ortsansässigen Juden begründet worden (Dresch 1989: 278).[17] Manche der Juden, die bis zum Einsetzen einer massiven Emigrationsbewegung in der zweiten Hälfte der vierziger Jahre in den meisten Siedlungen anzutreffen waren, betrieben Bodenbau. Andere waren ausschließlich Handwerker; sie erhielten zur Erntezeit eine Zuwendung in Naturalien (Dresch 1989: 118).

In vielen Gebieten des Jemen, so wie der nordwestlichen Region um die Stadt Ṣaᶜda, wo sie mehr als vier Dutzend verschiedene Handwerkszweige betrieben, waren Juden „die Handwerker schlechthin" (Gingrich & Heiß 1986: 22; vgl. 124 f.). Wie überall im jemenitischen Hochland gab und gibt es dort jedoch auch andere berufliche Spezialisten. Die muslimischen Handwerker, die verachtete Berufe ausüben, bilden eine eigene, manchmal noch intern differenzierte Statuskategorie und werden meist als *muzayyinīn* (oder *mazāyina*) bezeichnet. Als nichttribale Personen gelten sie (ebenso wie die Juden) als „schwach" *(ḍaᶜīf)* und müssen sich dem Schutz der Stammesmitglieder unterstellen; zu ihnen zählen Schlächter und Gerber, Weber, Töpfer, Barbiere und Musikanten (vom Bruck 1996; Dostal 1985: 190–195, 320–323; Dresch 1989: 118–123; Gingrich & Heiß 1986: 23 f.; Serjeant 1977: 230–235). Dostal bringt die Existenz dieser nichttribalen Spezialisten im Stammesgebiet mit dem Souveränitätsstreben der Stämme in Zusammenhang, deren wirtschaftliche Autarkie sie erhöhen (1985: 189; vgl. Gingrich & Heiß 1986: 127 f.).

In den jemenitischen Stammesgesellschaften finden wir jedoch auch innerhalb der Statuskategorie der Stammesmitglieder Formen der beruflichen Spezialisierung, die deutlicher aus-

17 Auf ganz ähnliche Weise wird bei den Ayt Ḥdiddu erzählt, daß ein Schmied die wichtigste territoriale Expansion des Stammes ausgelöst und entscheidend gefördert habe (s. unten, S. 257# f., 265#).

geprägt sind als anderswo. Die „Bauern-Handwerker" üben Berufe aus, die nicht als entehrend angesehen werden. Sie sind vor allem als Tischler und Steinmetze tätig (Dostal 1985: 189, 260–275, 301–307, 314–320; Gingrich & Heiß 1986: 65 f., 78–85, 107 f.), in zumindest einem Fall auch als Schmiede (Dostal 1985: 317–319) – ein Beruf, der sonst meist als verachtet gilt und vielfach den Inbegriff nichttribalen Spezialistentums darstellt. Die beruflich spezialisierten Stammesmitglieder betreiben gewöhnlich auch oder sogar primär Bodenbau; es gibt jedoch auch Vollspezialisten unter ihnen (Gingrich & Heiß 1986: 80).

Es scheinen sich hier zwei unterschiedliche kulturelle Konzeptionen zu überlagern, die auch in anderen Teilen des Vorderen Orients anzutreffen sind. Die eine, die vorwiegend für den städtischen Bereich belegt ist, ordnet die verschiedenen Berufe entlang einer hierarchischen Wertskala. Die konkreten Bewertungen unterscheiden sich dabei von Ort zu Ort; sie scheinen zum Teil mit den sowohl praktischen als auch symbolischen Dimensionen von Reinheit und Unreinheit in Zusammenhang zu stehen.[18] Hier geht es darum, daß bestimmte Tätigkeiten als mehr oder weniger entehrend gelten, und daher im tribalen Bereich als eines Stammesmitgliedes unwürdig angesehen werden.

Die zweite Konzeption aber sieht in ökonomischer Spezialisierung, gleich welchen Inhalts, überhaupt etwas Abwertendes (vgl. Gellner 1981b: 29). Ihr scheint die egalitäre Ideologie zugrunde zu liegen, die vielfach die Beziehungen zwischen Stammesmitgliedern bestimmt. In dieser Konzeption stehen Tauschbeziehungen, die einen offen ökonomischen Charakter haben, mit der grundsätzlichen Gleichheit der an solchen Transaktionen beteiligten Personen im Widerspruch. Besonders das Annehmen einer Bezahlung für Dienstleistungen oder Arbeiten wird als eine Unterordnung unter den Nutznießer dieser Leistungen angesehen, die mit dem Status des Stammesmitgliedes kaum vereinbar ist. Die spezialisierten Tätigkeiten bleiben daher nichttribalen Außenseitern vorbehalten. Diese Konzeption ist vor allem in den intern relativ egalitären Stämmen deutlich erkennbar. Im Hinblick auf die Außenseiterrolle der Handwerker bei den Beduinen läßt sich feststellen: „In Arabia in general, only individuals of humble origin would engage in the manufacture of artefacts such as weapons, knives, saddles, shoes, and cooking utensils" (Al Rasheed 1991: 126).

Doch diese Geringschätzung bezieht sich vor allem auf die Spezialisierung. Chelhod weist darauf hin, daß bei den Beduinen etwa die Arbeit des spezialisierten Webers verachtet wird, während die häusliche Weberei der Frauen nicht als abwertend angesehen wird (1985b: 35 f.). Eine vergleichbare Situation findet man bei der Töpferei in berberischen Stammesgesellschaften. Wo diese von männlichen Spezialisten betrieben wird, da handelt es sich um

18 Für die Bewertung der Berufe in Ṣanᶜāʾ s. Dostal 1979: 46–49; für Tarīm Dostal 1972: 14 f. (zu Südarabien insgesamt vgl. Serjeant 1977: 232, 234); für Marokko Geertz 1979: 156–159; Brown 1976: 140–151; für das Osmanische Ägypten Kickinger 1997: 187 f. Eine allgemeine Darstellung gibt Brunschvig 1962; für einen wohlüberlegten Überblick s. Kickinger 1993: I/33–49; 1997: 343 f. n. 17. Zur Frage von Reinheit und Unreinheit im Zusammenhang mit der Hierarchie der Berufe in Swāt s. Barth 1959a: 17 f.

nichttribale und geringgeschätzte Personen von dunkler Hautfarbe. In anderen Gegenden sind es die Frauen aus der tribalen Statuskategorie, die für den häuslichen Bedarf töpfern. Mit diesem sozialen und ökonomischen Gegensatz korrespondieren auch deutliche technische Unterschiede (Gruner 1973; Vossen 1990; Kraus 1992).

Eine negative Bewertung der Bezahlung von Arbeitskraft erwähnt auch Cole für die Wüstengebiete Nordarabiens: „... the selling of food and the dependence on working for others are considered highly degrading" (1975: 106). Und selbst für Südarabien mit seinen Bauern-Handwerkern wird berichtet, daß die Stammesmitglieder spezialisierte handwerkliche Tätigkeiten allgemein verachten (Serjeant 1977: 230) und Arbeit gegen Bezahlung innerhalb des Stammes meiden (Dresch 1989: 306). Die gleichen Auffassungen finden wir bei den Berbern Zentralmarokkos, wo die Stammesmitglieder ganz auffallend dazu tendieren, bezahlter Arbeit aus dem Weg zu gehen. Die Handwerker rekrutieren sich typischerweise aus der nichttribalen Statuskategorie der Schwarzen, deren Mitglieder in kleinen Gruppen verstreut unter den Stämmen leben und wichtige ökonomische Funktionen erfüllen. Auch hier verbinden sich jedoch die beiden Konzeptionen miteinander. Der abwertende Charakter ökonomischer Spezialisierung ist zwar mit allen traditionellen Tätigkeiten verbunden, die bezahlte Arbeit oder eine Produktion für den Verkauf mit sich bringen, doch in unterschiedlichem Ausmaß. Die Handwerke des Schmiedes und des Töpfers sind bis heute fest mit den schwarzen Spezialisten assoziiert; auch ein weißer Schuster wäre nahezu undenkbar. In anderen handwerklichen Tätigkeiten wie der Verarbeitung von Holz und dem Hausbau jedoch, die früher ebenfalls von den Schwarzen ausgeübt wurden, findet man heute zunehmend auch Spezialisten aus der Kategorie der Stammesmitglieder. Moderne spezialisierte Berufe wie jener des Lastwagenfahrers werden nicht als abwertend empfunden. Dies zeigt, daß die grundsätzliche Abneigung der Stammesmitglieder gegen eine berufliche Spezialisierung von deren Inhalt nicht ganz unabhängig ist.[19]

Besonders deutlich zeigt sich das Nebeneinander der Konzeptionen einer hierarchischen Ordnung der verschiedenen Berufe sowie der allgemeinen Inkompatibilität beruflicher Spezialisierung mit dem Ideal der Egalität der Stammesmitglieder bei den Yūsufzay-Paḫtūn. In Swāt ist die Bevölkerung in eine Vielzahl hierarchisch geordneter, „konzeptuell endogamer" Statusgruppen gegliedert, die mit bestimmten Berufen assoziiert sind und nach Barth mit gewissen Einschränkungen als Kasten bezeichnet werden können (Barth 1959a: 16–22; 1960). Dabei nehmen die Stammesmitglieder nach den Personen mit „heiliger" Abstammung die höchste Position ein. Unter ihnen stehen die verschiedenen Gruppen beruflicher Spezialisten, deren Mitglieder allesamt keine Stammesmitglieder sind. Mit dieser hierarchischen Ordnung kombiniert ist eine strenge formale Egalität der landbesitzenden Stammesmitglieder, die etwa in den Versammlungen der Segmente diverser Ebenen zum Ausdruck kommt (Barth 1959b:

19 Für eine eingehendere Darstellung der Zusammenhänge zwischen Ungleichheit und Spezialisierung s. Kap. 7, sowie Kraus 1991: 35, 83–92, 101 f.

9). Die für die Stammesmitglieder geltende Ideologie der Egalität schließt nicht nur das Ausüben einer spezialisierten Arbeit aus, sondern jede Annahme einer Bezahlung:

> To receive from any person a salary or any stipulated payment is to engage as the *servant* of that person; it implies a general subordination to him. ... Payment in return for services implies a relationship of inequality ... between the partners to the transaction, and responsibility on the part of him who pays for the actions of him who performs the services (Barth 1959a: 48, 77).

Derartige kulturelle Konzeptionen, die im Zusammenhang mit beruflicher Spezialisierung in den Stammesgesellschaften des Vorderen Orients mit einiger Regelmäßigkeit anzutreffen sind, gehen mit einem typischen Muster ökonomischer und sozialer Beziehungen einher. Die soziale Arbeitsteilung innerhalb der Statuskategorie der Stammesmitglieder beschränkt sich auf ein Mindestmaß. Berufliche Spezialisierung wird aus dem Stamm ausgelagert und nichttribalen Statuskategorien zugewiesen. Die Anwesenheit oder Abwesenheit beruflicher Spezialisierung oder das Ausüben bestimmter Tätigkeiten bildet – gemeinsam mit anderen Faktoren wie Endogamie – ein definierendes Merkmal der meist hierarchisch angeordneten Statuskategorien. Die auf sozialer Arbeitsteilung beruhenden, gewöhnlich durch Geld vermittelten Tauschbeziehungen finden oft über die Grenzen dieser Kategorien statt und tendieren somit dazu, als Indiz für die Ungleichheit der beteiligten Personen zu fungieren. Während in Stammesgesellschaften mit verhältnismäßig wenigen beruflichen Spezialisten die Unterscheidung zwischen Stammesmitgliedern und geringgeschätzten Spezialisten im Vordergrund steht, überwiegt in komplexeren sozialen Situationen mit einem höheren Grad an Arbeitsteilung die hierarchische Anordnung der verschiedenen Berufe, die sonst nur in Ansätzen zu erkennen ist.

Egalität und Hierarchie

Das Thema der ökonomischen Spezialisierung hat uns zu den kulturellen Auffassungen von Gleichheit und Ungleichheit geführt. Anhand der sozialen Beziehungen, die eine mehr oder weniger ausgeprägte soziale Arbeitsteilung nach sich zieht, bestätigt sich, was wir bereits im vorigen Kapitel im Zusammenhang mit den komplementären Modellen von agnatischer Genealogie und Heirat angedeutet haben: daß Egalität und Hierarchie – gegensätzliche Begriffe auf der ideellen Ebene – einander in konkreten gesellschaftlichen Zusammenhängen nicht ausschließen. Sie sind vielmehr kulturelle Werte, die in unterschiedlichen sozialen Bereichen wirksam sind und unterschiedliche Arten sozialer Beziehungen bestimmen. Der Wert der Egalität, der noch in den am stärksten hierarchisierten Gesellschaften, wie etwa in Swāt, deutlich erkennbar ist, beschränkt sich in seinem Geltungsanspruch auf eine gegebene Statuskategorie. Der Wert der Hierarchie dagegen bestimmt die Beziehungen zwischen Status-

kategorien. Die meisten nahöstlichen Gesellschaften kennen solche hierarchischen Statusdifferenzierungen, die zum Teil mit arbeitsteiligen Beziehungen in Zusammenhang stehen. Wenn wir diese Gesellschaften als Gesamtsysteme betrachten, dominiert in ihnen ein hierarchisches Prinzip. Gewisse Subsysteme in ihnen jedoch sind durch den Wert der Egalität bestimmt. Am deutlichsten ist dies wohl – wenn auch in variablem Ausmaß – innerhalb der als tribal definierten Statuskategorien der Fall. Egalität und Hierarchie bilden hier, in einem von Louis Dumont geprägten Begriff ausgedrückt, eine „hierarchische Opposition" (1978: 101), in der der Wert der Hierarchie ein übergeordnetes Ganzes bestimmt, jener der Egalität aber einen Teil dieses Ganzen. Dieses Verhältnis kann sich aber auch umkehren. Wie Jamous, auf Dumont aufbauend, am Beispiel der Iqarᶜiyen zeigt, bilden sich innerhalb der auf dem ideologischen Modell der Egalität beruhenden segmentären Struktur hierarchische Autoritätsbeziehungen heraus, die jedoch die Egalität nicht in Frage stellen, sondern ihr untergeordnet bleiben (1981: 187 f.).

Diese Feststellungen zeigen, daß es im Vorderen Orient generell wenig sinnvoll ist, Stammesgesellschaften als Ganzes mit den Attributen der Egalität oder Hierarchie zu charakterisieren, da sich diese Begriffe nur auf bestimmte Arten sozialer Beziehungen anwenden lassen. In den komplexen sozialen Zusammenhängen, in die die meisten Stammesgesellschaften dieses Raumes eingebunden sind, haben Egalität und Hierarchie stets mit Inklusion und Exklusion zu tun – also mit Kategorisierungen und Grenzziehungen. Der in tribalen Ideologien oftmals deutlich ausgeprägte Wert der Egalität beansprucht Gültigkeit nur für Beziehungen innerhalb der Grenzen der tribalen Statuskategorie.[20] Der Wert der Hierarchie dagegen bestimmt Beziehungen, die diese Grenzen überschreiten. Es kann also sehr irreführend sein, eine konkrete Stammesgesellschaft insgesamt als egalitär oder inegalitär zu bezeichnen, solange die sozialen Grenzen nicht klar festgelegt werden, auf die sich diese Aussagen beziehen.

In einem solchen Irrtum können uns allerdings die Gesellschaften, mit denen wir uns befassen, noch bestärken. Nach der einheimischen Sicht beschränken sich in vielen Fällen Beziehungen politischer Art auf die Kategorie der waffentragenden Stammesmitglieder und überschreiten ihre Grenzen nicht. Wenn wir uns mit diesen politischen Beziehungen allein beschäftigen, kann es durchaus sinnvoll sein, von mehr oder weniger egalitären oder zentralisierten tribalen Strukturen zu sprechen. Doch müssen wir uns darüber im klaren sein, daß es dabei nur um einen Teilbereich sozialer Beziehungen geht. Wir sollten daher die sozialen Interaktionen über jene Grenzen hinweg nicht aus den Augen verlieren, die Stammesmitglieder von Nichtmitgliedern trennen. Dazu zählen, von Fall zu Fall unterschiedlich deutlich

20 Und selbst innerhalb dieser Kategorie sind gewisse Beziehungen ganz klar als hierarchisch definiert. Es kann zwar – beispielsweise im Kontext einer tribalen Versammlung – vorkommen, daß in einer Vater-Sohn-Beziehung die Egalität der Stammesmitglieder temporär in den Vordergrund tritt. Im familiären Kontext aber schließt die väterliche Autorität eine egalitäre Beziehung aus. Ebenso werden auch die Beziehungen zwischen Männern und Frauen grundsätzlich als hierarchisch aufgefaßt.

ausgeprägt, die Beziehungen zu geringgeschätzten ökonomischen Spezialisten, zu meist hochgeschätzten religiösen Spezialisten, zu überlokalen Handelszentren, und nicht zuletzt zum Staat und seinen Vertretern. In einem weniger präzisen Sinne können wir von relativ egalitären Stammesgesellschaften sprechen, wenn die Beziehungen zwischen den Stammesmitgliedern durch eine starke egalitäre Ideologie geprägt sind und die hierarchischen Interaktionen mit nichttribalen Personen und Institutionen verhältnismäßig unbedeutend sind. Relativ hierarchische Gesellschaften wären jene, in denen solche hierarchischen Interaktionen breiten Raum einnehmen und daher auch in die grundsätzlich egalitären Beziehungen zwischen Stammesmitgliedern eingreifen – so wie etwa in Swāt die jeweilige Gefolgschaft eines tribalen Grundbesitzers sein politisches „Gewicht" bestimmt (Barth 1959b: 7).

Stämme als politische Einheiten

Die meisten Autoren, die sich in vergleichender Perspektive mit Stammesgesellschaften im Vorderen Orient beschäftigen, stimmen darin überein, daß Stämme eine Form politischer Organisation darstellen – eine Auffassung, die oft explizit geäußert wird und nicht minder oft implizit zum Ausdruck kommt, wie in der Gegenüberstellung von Stamm und Staat. Dieser politische Aspekt (der, wie wir in Kapitel 1 gesehen haben, für den anthropologischen Stammesbegriff insgesamt eine bedeutende Rolle gespielt hat) dient vielfach sogar als definierendes Kriterium für nahöstliche Stämme. So etwa bei Ahmed und Hart:

> "Tribes", we suggest, are rural groups that have a name and distinguish between members and non-members, which occupy a territory, and which within that territory assume either all responsibility, or at least a significant proportion of the responsibility, for the maintenance of order. In as far as they assume such responsibility both internally and externally, they can be said to possess political and military functions (1984b: 1).

Manche Autoren gehen dabei so weit, daß sie es ablehnen, von Stämmen zu sprechen, wenn diese politisch-militärischen Funktionen nicht oder nicht mehr gegeben sind. Diesen Standpunkt nimmt Philip Carl Salzman in seiner Einleitung zu einem Band über pastorale Gesellschaften ein, der sich nicht auf den Vorderen Orient beschränkt, in dem dieser Raum aber doch deutlich dominiert. Salzman ist hier offenbar bestrebt, „Stamm" nicht als einen kulturellen Begriff zu bestimmen, sondern durch etische Kriterien zu definieren (1996: 25–27). Damit handelt er sich eine Reihe von Schwierigkeiten ein (die ihm selbst durchaus bewußt sind). Ein Gutteil dieser Schwierigkeiten ergibt sich aus den hochgradig variablen Beziehungen zwischen Stämmen und den Staaten, die sie zu kontrollieren trachten – Beziehungen, die oft radikalen historischen Veränderungen unterliegen (1996: 26–28). Würden wir uns der Position Salzmans anschließen, so wäre eine Folge solcher Veränderungen im politischen Kräfteverhältnis von Stämmen und Staaten, daß wir Organisationsformen, zwischen denen

nicht nur weitreichende Übereinstimmungen, sondern auch unmittelbare historische Kontinuität besteht, nicht im Rahmen einer einzelnen anthropologischen Kategorie erfassen könnten. Auch ist der – in beiden Richtungen mögliche – Umschlag von tribalen zu (in Salzmans Sicht) nichttribalen Formen empirisch kaum so präzise zu erfassen, daß die terminologische Differenzierung von „tribesmen" und „peasants", die er vorschlägt (1996: 25 n. 9), in einer komparativen Betrachtungsweise praktikabel wäre.

Eine ähnliche, wenn auch etwas nuanciertere Position vertritt Ernest Gellner – wohl nicht zufällig ebenfalls im Zusammenhang mit dem Versuch einer etischen Begriffsbestimmung. Er weist explizit auf den graduellen und kontinuierlichen Charakter des Überganges zwischen tribaler Selbstorganisation und staatlicher Herrschaft hin, meint aber: „If *all* peace-keeping and defence responsibilities are permanently taken over by the central state, we can no longer speak of tribes at all (though named communities with shared sentiments might conceivably survive) ..." (1983: 438).[21]

Eine solche Sichtweise mag sich aufdrängen, wenn man, so wie Salzman in dem genannten Beitrag, seine Terminologie auf sehr verschiedenartige kulturelle Kontexte abstimmen muß. Im Vorderen Orient sind aber die kulturellen Übereinstimmungen so groß, daß wir unser Verständnis von Stämmen getrost auf die einheimischen Kriterien stützen können. Gerade die Dinge, auf die sich die „shared sentiments" stützen, von denen Gellner spricht – nämlich die kulturellen Konzeptionen von tribaler Identität und die mit ihnen in Zusammenhang stehenden einheimischen Klassifikationen – erlauben uns ja, die Kategorie Stamm gegen andere soziale Formen abzugrenzen. Mit anderen Worten: wir sollten uns weniger auf etische Kriterien konzentrieren, die meist den falschen (und manchmal unbeabsichtigten) Eindruck einer praktischen Inkompatibilität von Stamm und Staat erwecken. Vielmehr müssen wir (wie in Kapitel 2 demonstriert wurde) auf den einheimischen formalen und ideologischen Sichtweisen und ihren weithin gegebenen Übereinstimmungen aufbauen.

Eine kulturelle Betrachtung von Stämmen, wie ich sie vorschlage, bedeutet jedoch keineswegs, daß ihre politischen Aspekte in den Hintergrund treten. Ganz im Gegenteil: gerade in den kulturellen Konzeptionen, die Stämmen zugrunde liegen, spielen politische Aspekte unterschiedlicher Art eine zentrale Rolle. Die Ideologie der Egalität etwa bedingt in vielen Fällen Institutionen, die auf eine möglichst gleichmäßige Verteilung von Macht und Reichtum abzielen. In stärker zentralisierten tribalen Formen ist politische Herrschaft ein bedeutender Faktor tribaler Identität. In diesem ideologisch-kulturellen Bereich hat auch die Opposition zwischen Stamm und Staat, die als historische Realität einer kritischen empirischen Überprüfung in vielen Fällen nicht standhält, ihren eigentlichen Platz. Die tribale Struktur wird von den lokalen Akteuren oft als eine nach größtmöglicher Autonomie strebende Organisa-

21 Ahmed und Hart sind hier pragmatischer: „Under modern conditions, the state generally tries to monopolise these [political and military] functions, and so it is sensible to extend the term ‚tribe' even to groups which have but recently lost the capacity for political and military action" (1984b: 1).

tionsform verstanden, die mit dem Staat um politische Funktionen konkurriert. In diesem Streben nach Autonomie dürfen wir wohl den wesentlichsten politischen Aspekt sehen, der den tribalen Formen des Vorderen Orients bei all ihren Unterschieden gemeinsam ist.

Die Tatsache, daß den tribalen Autonomiebestrebungen ein zentraler kultureller *Wert* zugrunde liegt, wird (wie bei unserer Auseinandersetzung mit Gellners theoretischem Ansatz im folgenden Kapitel anzumerken sein wird) nicht immer ausreichend berücksichtigt. Das tribale Unabhängigkeitsideal kommt, wie Gellner (1981b: 27) selbst zeigt, schon bei Ibn Ḫaldūn deutlich zum Ausdruck. Dostal sieht hier einen „politischen Willensentscheid der Stammesmitglieder zur Autonomie des Stammes" (1974: 13). Das Ideal tribaler Souveränität motiviert für ihn auch ihr Streben nach größtmöglicher ökonomischer Autarkie (vgl. 1985: 189). Andere haben gezeigt, daß eine nomadische Lebensweise in manchen Fällen eine politische Anpassung darstellt: sie erlaubt dem Stamm, sich dem Zugriff des Staates zu entziehen und seine Autonomie aufrechtzuerhalten (Irons 1974; Vinogradov 1974: 2, 107 f.). In ähnlichem Sinne können W. Lancaster und F. Lancaster feststellen, der Kamelnomadismus der Rwala habe moralische, nicht ökologische Gründe: „They felt that only in the desert could they maintain their ideology of equality and autonomy" (1986: 41 f.).

Wenn wir tribale Identität und Organisation als einen Ausdruck politischer Werte verstehen, so brauchen wir unsere Auffassung von Stämmen nicht von objektiven Kriterien wie politisch-militärischen Funktionen abhängig zu machen, die den Stamm als Negation des Staates erscheinen lassen, deren praktisches Vorliegen jedoch relativ kurzfristigem Wandel unterliegen kann. Da im Vorderen Orient Stamm und Staat stets in einem mehr oder weniger interdependenten Verhältnis stehen, sollten wir uns auf das *Streben* nach solchen Funktionen konzentrieren – Funktionen, deren praktische Realisierung freilich zur kulturellen Reproduktion dieses Wertes wenigstens denkbar sein muß.

Überdies dürfen wir nicht übersehen, daß die politischen Funktionen tribaler Einheiten sich keineswegs auf jene Faktoren wie die bewaffnete Selbstverteidigung und Aufrechterhaltung innerer Ordnung beschränken, die am ehesten mit dem staatlichen Herrschaftsanspruch in Konflikt kommen (Gellner 1983: 438). Salzman selbst listet eine ganze Reihe von möglichen Funktionen auf, die nahezu alle als politisch angesehen werden können:

> … (a) providing security against external attack and against internal, armed conflict, (b) representing constituent members and groups to external groups and agencies, (c) controlling access to and use of a territory, (d) organizing collective efforts, such as migrations, public works, and religious celebrations, (e) providing certain kinds of assistance or welfare aid, such as sanctuary, sponsorship, guarantees, loans, subsidies, and gifts, (f) marshalling resources, as in the assignment of labour tasks, collection of taxes, and specification of duties, and (g) conflict resolution and law making, as seen in mediation, arbitration, and adjudication by tribal leaders or agents (1996: 25).[22]

22 Diese differenzierte Sicht der praktischen Aufgaben, die Stämme oder tribale Untergruppen erfüllen können,

Nicht wenige der Funktionen, die Salzman hier auflistet, können Stämme auch im Inneren von Staaten ausüben; mit Ausnahme des ersten Punktes haben viele der traditionellen nahöstlichen Staaten wohl alle – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß – toleriert. Mehr noch, sie stützten sich vielfach auch auf diese tribalen Funktionen, indem sie etwa Stämme kollektiv für Übergriffe ihrer Mitglieder zur Verantwortung zogen oder sie für Zwecke der Steuerleistung als Einheiten behandelten.[23] Die modernen Staaten tendieren, wie Ahmed und Hart (1984b: 1) betonen, dazu, die meisten politischen Funktionen der Stämme an sich zu reißen. Doch darf die allgemeine Gültigkeit dieser Tatsache nicht überschätzt werden, wie der extreme Fall des ehemaligen Nordjemen zeigt: „In the years around 1980 the tribes were often as little subject to direct government control as they had been in, say, the mid-nineteenth century" (Dresch 1989: 361). Auch in einem Land wie Marokko, wo die Staatsmacht heute unangefochten ist und die Stämme keinerlei offizielle Anerkennung genießen, werden einige der von Salzman angeführten Funktionen mit staatlicher Duldung von tribalen Einheiten (gewöhnlich unterhalb der Stammesebene) ausgeübt.

Tribale Identität beinhaltet also als kulturellen Wert das Streben nach autonomer Ausübung politischer Funktionen. Die tribale Organisation liefert die strukturellen Grundlagen für eine praktische Realisierung dieses Wertes. Das Ausmaß, in dem er realisiert werden kann, ist freilich auch von Faktoren abhängig, die außerhalb des Stammes liegen (Salzman 1983: 262–266). Wenn dieser Organisation generelle formale Übereinstimmungen zugrundeliegen (s. Kap. 2), so finden wir in den konkreten Formen tribaler politischer Organisation doch erhebliche Variationen.

Diese Variationen sind sicherlich gradueller Art. Sie lassen sich jedoch nicht entlang einer einzigen Achse anordnen, wie Salzman zeigt, der insgesamt sechs Dimensionen der Variation unterscheidet (1983: 263 f.). Wenn man aber zugunsten eines klareren Überblicks einiges von Salzmans Präzision zu opfern bereit ist, so kann eine Variable als die wichtigste oder wenigstens die auffallendste angesehen werden. Es handelt sich um den Grad an Zentralisierung oder Dezentralisierung der politischen Führung oder Entscheidungsfindung. Die Frage nach Zentralisierung und Dezentralisierung stellt sich jedoch nicht allein auf der Stammesebene. Da auch tribale Einheiten innerhalb des Stammes sowie (sofern gegeben) die Stammeskonföderationen politische Funktionen ausüben, findet die politische Entscheidungsfindung auf diversen Ebenen statt, deren Einheiten nicht notwenigerweise im selben Ausmaß zentralisiert oder dezentralisiert sind. Die Zuteilung gewisser autonomer Funktionen an kleinere tribale Untereinheiten wirkt freilich ihrerseits als ein Faktor der Dezentralisierung auf der höheren Ebene.

---

kontrastiert seltsam mit Salzmans katogorischer Feststellung: „I … [define] tribes as independent polities" (1996: 25 n. 9), die dann allerdings implizit wieder nuanciert wird.

23 Letzteres war eine Praxis, die etwa in Marokko im 18. und 19. Jh. zeitweilig vorherrschend war (Ayache 1958: 287–289; El Mansour 1990: 49); beide Punkte sehen wir in den Erzählungen über den Kontakt der Ayt Ḥdiddu mit dem Sultan Mulay l-Ḥasan Ende des 19. Jh. illustriert, die wir in Kapitel 12 analysieren werden.

Gerade im Hinblick auf politische Entscheidungs- oder Führungsinstanzen finden wir eine große Variationsbreite. Die dokumentierten Formen reichen von Versammlungen aller wehrfähigen Männer einer tribalen Einheit oder Delegiertenräten über durch Wahl auf Frist oder durch die Nachfolge innerhalb einer Häuptlingslinie zugewiesene Führungsämter und episodische despotische Herrschaft bis hin zu straff organisierter zentraler Herrschaft in Händen tribaler Dynastien. Es treten auch verschiedene Formen in Kombination miteinander auf, wie etwa Ratsversammlungen und tribale Oberhäupter.

Thomas Barfield (1990) vertritt, einem Artikel von Charles Lindholm (1986) folgend, die Auffassung, daß der Gegensatz zwischen relativ egalitären und hochgradig zentralisierten tribalen politischen Strukturen sich wenigstens zum Teil auf unterschiedliche kulturelle Traditionen zurückführen läßt – die eine bodenständig, die andere zentralasiatischen Ursprungs und durch tribale Migrationen in den Vorderen Orient getragen. Für Lindholm wird dieser Unterschied zunächst einmal in der Verwandtschaftsstruktur deutlich, die im zentralasiatischen Fall ursprünglich auf exogamen Clans beruht, deren Heiratsbeziehungen dem System des verallgemeinerten Tauschs nach Lévi-Strauss (1967) entsprechen und deren genealogische Struktur eine durchgehende, im relativen Alter von Brüdern begründete Rangordnung aufweist.[24] Die nahöstliche Verwandtschaftsstruktur dagegen beruht auf einer egalitären segmentären Ordnung und dem Prinzip der Äquivalenz von Brüdern sowie auf patrilateraler Parallelcousinenheirat. Diese beiden Verwandtschaftsmodelle weisen nach Lindholm ein sehr unterschiedliches Potential für politische Organisation auf. Durch ihren Einfluß auf die kulturellen Auffassungen von legitimer Autorität haben sie die politische Geschichte des jeweiligen Raumes grundlegend beeinflußt: „... the acceptance of ranking and authority ... is embedded in the Central Asian kinship structure" (1986: 351). Eine ganz andere Sicht herrscht im Nahen Osten vor: „The ideology of kinship fundamentally opposes acceptance of the intrinsic superiority of any group or person." Das schließt Ungleichheiten von Macht und Reichtum nicht aus, die jedoch nicht wie in Zentralasien mit einer permanenten Hierarchie in Zusammenhang stehen (1986: 346).

Auf diese – wie Lindholm (1986: 334) zugibt, sehr idealtypische – Gegenüberstellung stützt sich nun Barfield (1990), um unterschiedliche historische Formen der Beziehungen zwischen Stämmen und Staaten im Vorderen Orient zu erklären. Er kontrastiert zwei Zonen innerhalb dieses Raumes: einerseits die Wüstenregionen Nordafrikas und Großarabiens sowie die Gebirgsregionen insgesamt, in denen sich kleine und kurzlebige regionale Staaten entwickelten und deren Stämme (nomadische Beduinen und seßhafte Berber, Kurden und Paštūn) über egalitäre Lineage-Strukturen verfügten, und andererseits die durch die Herausbildung dauerhafter großer Reiche gekennzeichneten iranischen und anatolischen Plateaus, deren Stämme zentralasiatischen Ursprungs sind und große Konföderationen bildeten (1990: 154 f., 157 f.).

---

24 Es handelt sich also um „conical clans" im Sinne Kirchhoffs (vgl. Fried 1957: 4–6; Sahlins 1968: 24 f., 49 f.).

Die jeweiligen, sowohl den Stämmen als auch den Staaten dieser Zonen zugrundeliegenden kulturellen Modelle faßt Barfield mit den Schlagworten des egalitären arabischen Modells und des hierarchischen turko-mongolischen Modells zusammen. Diesen Modellen entsprechen in seiner Sicht zwei Formen tribaler politischer Strukturen. Im arabischen Modell gab es tribale Oberhäupter, die eher über Einfluß als reale Macht verfügten. Ihre Würde wurde nicht automatisch weitergegeben und blieb selten lange in derselben Lineage. Sie beruhte im wesentlichen auf der persönlichen Fähigkeit, die soziale Ordnung durch Konsensfindung aufrechtzuerhalten. Dieses Modell bedingte relativ kleine politische Einheiten mit starker Solidarität, bot jedoch kaum Möglichkeiten zu umfassenderen Zusammenschlüssen. Diese konnten nur durch ein nichttribales Prinzip bewerkstelligt werden – den Islam (1990: 160–164). Im turko-mongolischen Modell dagegen konnten große politische Einheiten organisiert werden, die Hunderttausende von Mitgliedern zählten. Diese überwiegend nomadischen Stammeskonföderationen waren stark zentralisiert und wurden von mächtigen und dauerhaften Dynastien beherrscht, die Zwangsgewalt besaßen. Über sie liefen alle Beziehungen zwischen den Mitgliedsstämmen und den diese einschließenden Staaten; auf die Stämme gestützt, griffen sie massiv in die politischen Geschicke dieser Staaten ein (1990: 176–178).

Barfields Beitrag ist insofern wertvoll, als er deutlich macht, daß sich nicht alle Stammesgesellschaften des Vorderen Orients mit einem einzigen soziologischen Modell politischer Organisation erfassen lassen. Immerhin findet sich nicht selten zumindest implizit die Annahme, daß dies möglich sei. Ernest Gellner etwa tendiert in seinen Schriften (z. B. 1981a, 1983) dazu, ein vorwiegend durch nordafrikanische Gesellschaften geprägtes Bild von islamischen Stämmen, das er aus eigenen Feldforschungen (1969) und Literatur ableitet, auf den Vorderen Orient insgesamt zu übertragen – eine Tendenz, von der er erst in seinen späten Publikationen zum Thema abzurücken beginnt (1990). Umgekehrt wieder ist das Bild, das Autoren wie Lois Beck (1986: 14–20) und Richard Tapper (1990; 1997: 5–10) von tribaler politischer Organisation entwerfen, vielleicht etwas zu sehr von den Verhältnissen bestimmt, die sie in den großen iranischen Stammeskonföderationen vorgefunden haben.

Andererseits erlaubt ein so allgemeiner Ansatz wie jener Lindholms und Barfields nicht (und dessen ist wenigstens Lindholm sich deutlich bewußt; vgl. 1986: 334), die erheblichen Variationen, die es innerhalb der beiden großen kulturellen Traditionen im Hinblick auf politische Zentralisierung gibt, auch nur annähernd zu erklären. Dafür müssen andere Faktoren berücksichtigt werden. Ein näherer Blick zeigt auch, daß die Polarisierung auf zwei gegensätzliche Formen, die Barfield vornimmt, zwar nützlich ist, um den Kontrast zwischen den jeweiligen Extremen zu verdeutlichen, daß aber viele weniger extreme Fälle sich kaum so klar zuordnen lassen, wie es bei ihm den Anschein hat. So weisen die kurdischen Stämme, die nach Barfield das egalitäre Modell tribaler Organisation verkörpern, manche Züge auf, die sie eher mit den zentralisierten Stammeskonföderationen verbinden, und könnten ebenso als eine in der Mitte zwischen den beiden Extremen stehende Form aufgefaßt werden (Brui-

nessen 1983; 1992; vgl. R. Tapper 1983b: 45). Doch auch dies würde wieder dazu beitragen, die sehr ausgeprägte Variabilität lokaler Formen zu verschleiern.

Wenn wir den von Barfield skizzierten Kontrast auf der allgemeinsten Ebene als gültig annehmen und mit ihm schließen, daß sich nicht alle tribalen politischen Organisationen über einen Kamm scheren lassen, ist es an der Zeit, uns den lokalen Variationen zuzuwenden. Dabei zeigt etwa die Betrachtung der unterschiedlichen Organisationsformen, die für marokkanische Berber belegt sind, daß in enger Nachbarschaft sehr egalitäre und sehr zentralisierte politische Formen bestanden.[25] Diese gegensätzlichen Formen konnten, wie Montagne (1930) gezeigt hat, auch zeitlich rasch aufeinander folgen (was freilich wieder Barfields These von der relativen Instabilität politischer Führung bestätigt). Angesichts einer derartigen Variabilität, die in vielen Teilen des Vorderen Orients in vergleichbarem Ausmaß gegeben war, läßt sich mit den Worten Becks feststellen: „Tribes ... were historically and situationally dynamic and had decentralizing and egalitarian as well as centralizing, inegalitarian, and hierarchical tendencies" (1990: 190; vgl. 1986: 17 f.).

Die Erkenntnis, daß politische Strukturen generell nicht auf ein einziges Organisationsmodell zurückzuführen sind, sondern gegensätzliche Tendenzen beinhalten können, die auf unterschiedlichen und zum Teil auch widersprüchlichen kulturellen Modellen beruhen, ist für die nahöstlichen Stammesgesellschaften vor allem von Philip Carl Salzman systematisch formuliert worden (1978a; 1978b; 1981). Für ihn stellen diese Modelle, die zu einem gegebenen Zeitpunkt nicht alle im gleichen Ausmaß praktisch realisiert werden müssen, organisatorische Alternativen dar, die eine flexible Anpassung an veränderliche äußere Bedingungen erlauben. Mit Salzmans sehr nützlichen Überlegungen werden wir uns im folgenden Kapitel näher beschäftigen. Für unser unmittelbares Problem können wir festhalten, daß jede der beiden großen kulturellen Traditionen, die Barfield herausarbeitet, sowohl egalitäre als auch zentralisierte Modelle für politische Strukturen anbietet (wenn auch nicht notwendigerweise im gleichen Verhältnis). Die zentrale Frage, die sich hier stellt, lautet demnach: Welche Faktoren sind es, die eine gegebene Stammesgesellschaft veranlassen, auf ein kulturelles Modell der einen oder der anderen Art zurückzugreifen? Dies aber ist eine Frage, die für jede einzelne konkrete historische Situation anhand von eingehenden empirischen Untersuchungen beantwortet werden muß. Erst wenn solches empirisches Material vorliegt, können wir vergleichende Rückschlüsse versuchen.

Die kulturellen Grundlagen tribaler politischer Strukturen sind also komplexer, als sie in Barfields einfacher Gegenüberstellung erscheinen. Was ihre konkreten historischen Erscheinungformen betrifft, so kann man den Kontrast, den er skizziert, aber zweifellos als gültig annehmen, auch wenn die Annahme kultureller Einheitlichkeit und langfristiger Kontinuität, die seinen Überlegungen zugrunde liegt, zurückgewiesen werden muß.

---

25 Dies wird deutlich, wenn man etwa in Zentralmarokko die hochgradig dezentralen Ayt Ḥdiddu mit den Iẓiyyan (oder Zayyan) unter der Herrschaft des mächtigen Muḥa u Ḥmmu Amḥzun vergleicht (Guennoun 1933: 183–204; Guillaume 1946: 49 f.).

Auf die Formenvielfalt politischer Entscheidungs- und Führungsinstanzen kann hier nicht im Detail eingegangen werden. Ein Problem, das sich im Zusammenhang mit der Rolle tribaler Oberhäupter ergibt, soll allerdings nicht unerwähnt bleiben. Wie Paul Dresch (1984) zeigt, wäre es im Fall der jemenitischen Hochlandstämme voreilig anzunehmen, daß die Macht der tribalen Oberhäupter (*šayḫ*, pl. *mašāyiḫ*) und ihre Reichweite generell durch die tribale Struktur vorgegeben sei, also nur einen Aspekt tribaler Identität darstelle. Die Einflußbereiche mächtiger *mašāyiḫ* lassen sich laut Dresch nicht mit den tribalen Einheiten gleichsetzen, mit denen sie formell identifiziert werden. Sie beruhen vielmehr auf persönlich aufgebauten und aufrechterhaltenen Beziehungen, die sich nicht einfach aus der tribalen Struktur ergeben (1984: 42). Ganz ähnlich argumentiert Peters (1990b) in einer Kritik an Evans-Pritchards Darstellung der Beduinen der Kyrenaika (1949). Dies mag in den von Dresch und Peters behandelten Fällen und auch in manchen anderen zutreffen; es sollte jedoch ebensowenig unkritisch verallgemeinert werden wie die Auffassung, wonach der Einfluß tribaler Oberhäupter im wesentlichen durch die tribale Struktur vorgegeben ist. Denn dieses von Dresch und Peters kritisierte Bild ist in manchen Fällen zutreffender als das von ihnen selbst entworfene.

Bei den Berberstämmen Zentralmarokkos etwa gab es – meist auf mehreren Ebenen – tribale Oberhäupter, die nach strengen formalen Prinzipien ausgewählt wurden und ein befristetes Führungsamt erhielten, das nach Ablauf eines Jahres nicht nur auf eine andere Person, sondern auch in ein anderes Subsegment der jeweiligen Gruppe überging (vgl. Gellner 1969: 81–104). Diese bedingte Form tribaler politischer Autorität machte die Erlangung, Erhaltung und Weitergabe persönlicher Macht weit schwieriger als bei den jemenitischen Hochlandstämmen. Freilich konnte es auch hier zu Machtkonzentrationen kommen, durch die die formalen Prinzipien vorübergehend außer Kraft gesetzt wurden. Tribale Führungsinstitutionen, denen wie in diesem Fall die Intention zugrunde liegt, die Akkumulation persönlicher Macht soweit wie möglich zu verhindern, stellen das eine Extrem tribaler politischer Formen dar – ein Extrem, das es trotz Dreschs Kritik rechtfertigt, das politische Führungsamt und die verhältnismäßig wenig permanente persönliche Macht getrennt zu betrachten und die erstere als einen Aspekt tribaler Identität zu behandeln. Jene persönliche politische Macht allerdings, die fallweise akkumuliert werden konnte, hatte so wie im jemenitischen Fall ihre eigene Dynamik und folgte nicht notwendigerweise der tribalen Struktur.

Das entgegengesetzte Extrem wird durch jene tribalen politischen Formen verkörpert, in denen tribale Identität als ein Aspekt politischer Führung angesehen werden kann. Dies ist nach Lois Beck bei den großen iranischen Stammeskonföderationen der Fall (1986: 15). Bei den Qašqāʾī gab es (neben mehreren Ebenen kleinerer residentieller Gruppen) drei Ebenen soziopolitischer Einheiten: „subtribe", „tribe" und „confederacy". Jede dieser Einheiten hatte ein formelles Oberhaupt; die Mitgliedschaft in ihnen war laut Beck grundsätzlich durch die Gefolgschaft gegenüber diesen Oberhäuptern definiert (1986: 174).[26]

26 Für eine vorsichtigere Formulierung s. Beck 1986: 205.

So behauptet Beck: „The boundaries of a subtribe included all those who expressed loyalty to one headman" (1986: 230). Der Umstand, daß das Oberhaupt des „Substammes" seine Funktion durch den Konsens seiner Gruppe erhielt und durch das Stammesoberhaupt nur bestätigt wurde (1986: 174, 231), ist mit dieser Darstellung allerdings nicht ganz in Einklang zu bringen. Er scheint darauf hinzudeuten, daß tribale Einheiten wie die Substämme zumindest über einen Kern an Mitgliedern verfügten, deren Mitgliedschaft sich nicht primär aus ihrer aktuellen politischen Gefolgschaft ableitete. Die Bindung an das Oberhaupt war vor allem für jene Personen von primärer Bedeutung, die sich um diesen Kern scharten. Sie war somit für die faktischen Abgrenzungen tribaler Einheiten ausschlaggebend.

Diese Abgrenzungen waren in der Tat verhältnismäßig durchlässig. Ein Wechsel der Gruppenmitgliedschaft hing allerdings wenigstens auf der Ebene des Substammes nicht allein von politischer Gefolgschaft ab, so wie es Becks Formulierung vermuten lassen würde. Immerhin bedurfte es, wenn Individuen oder Gruppen ihre gegebenen politischen und territorialen Bindungen an einen Substamm und dessen Oberhaupt aufgaben und sich einem neuen anschlossen, einer langsamen Integration, um die Identifikation mit der Ursprungsgruppe durch jene mit der neuen Einheit zu ersetzen (Beck 1986: 174 f.). Doch spielten die politischen Bindungen an Oberhäupter in den Prozessen der Herausbildung und Abgrenzung tribaler Einheiten zweifellos eine weit größere Rolle als in vielen anderen nahöstlichen Stammesgesellschaften (1986: 176 f.) – vor allem auf den höchsten Ebenen von Stamm und Konföderation, wo sie die Integration von Gruppen mit sehr unterschiedlichem ethnischen und kulturellen Hintergrund erlaubten (1986: 204; vgl. 1990: 197 f.). Die integrierende Rolle politischer Gefolgschaft wird auch aus tribalen Ursprungstraditionen deutlich, in denen sie als identitätsstiftender Faktor ein wiederkehrendes Motiv bildet (vgl. z. B. 1986: 175 f.). Insgesamt ist es daher zumindest auf den obersten Ebenen zweifellos gerechtfertigt, die politische Führung durch tribale Oberhäupter als den zentralen Faktor tribaler Identität aufzufassen. Ein ähnliches Bild zeichnet Barth von den Bāserī, einem Teilstamm der südiranischen Ḫamse-Konföderation: „It is the fact of political unity under the Basseri chief which in the eyes of the tribesmen and outsiders alike constitutes them into a single ‚tribe' in the Persian sense" (1961: 71, vgl. 54–60, 71–76).[27]

Von tribalen Einheiten an einen Amtsträger delegierte Autorität, wie sie bei den zentralmarokkanischen Stämmen und anderswo (z. B. Dostal 1985: 231–242) vorherrscht, und in ihrer Reichweite variable persönliche Macht, wie im Fall der Qašqāʾī und anderer iranischer Stämme, sind zwei Modelle politischer Führung, die sich nicht unmittelbar aus dem Gegensatz von Dezentralisierung und Zentralisierung ableiten, aber eine gewisse Korrelation mit diesen politischen Dimensionen aufweisen. In konkreten empirischen Fällen tribaler politischer Institutionen treten diese beiden Modelle aber nur selten rein auf. Meist durchdringen sie einander und sind auf unterschiedliche Weise miteinander kombiniert.

27 Für die ebenfalls hochgradig zentralisierten Baḫtiyārī weist Digard diese These zurück (1983: 333 f.).

Wir finden jedoch noch ein weiteres Modell, das diesen beiden gegenübersteht: politische Autorität aufgrund religiösen Charismas. Nach einer mittlerweile klassischen, wenn auch keineswegs unwidersprochenen Interpretation eignet sich dieses Modell besonders für eine Kombination mit segmentären politischen Strukturen, weil die formale Äquivalenz der tribalen Einheiten und die zwischen ihnen herrschende oder wenigstens angestrebte Balance nicht durch eine ungleiche Verteilung von Macht in Frage gestellt wird.[28] Statt ein Segment innerhalb des Stammes mit mehr Macht auszustatten als die anderen, werden bestimmte politische Funktionen an Personen delegiert, die infolge ihres religiösen Status außerhalb der Kategorie der Stammesmitglieder stehen und folglich per definitionem ungleich sind. In diesem Sinne konstatiert Gellner: „The inegalitarian potential of the society is as it were drained by the saints" (1969: 64).

Im Mittelpunkt der von den „Heiligen" ausgeübten politischen Funktionen steht meist die Vermittlung, Konfliktbeilegung und Friedensstiftung. Außerhalb der tribalen Struktur stehend, bilden sie quasi professionelle Neutrale (Gellner 1969: 33). Aus diesem Grund sowie wegen des ihnen zugeschriebenen privilegierten Zugangs zu dem von Gott ausgehenden Segen und der vielfach von ihnen beanspruchten Abstammung aus dem Hause des Propheten sind sie besonders berufen, der Gewaltausübung zwischen tribalen Einheiten Einhalt zu gebieten (Bruinessen 1992: 68 f.; Jamous 1981; 1992). Diese vermittelnde und konfliktschlichtende Rolle – die sie übrigens mit manchen tribalen Oberhäuptern ohne religiöse Legitimation gemeinsam haben (z. B. Gingrich 1994: 23) – läßt sich unter gewissen Umständen zu eigentlichen politischen Führungspositionen ausbauen. So ist, wie Heiß (1989) anhand zeitgenössischer Quellen zeigt, das zayditische Imamat, das im Jemen vom Ende des 9. Jh. bis 1962 bestand, aus dem Wunsch nach Vermittlung in einem tribalen Krieg hervorgegangen. In Kurdistan waren nach der Mitte des 19. Jh. alle bedeutenden politischen Führer heilige Männer, die mit mystischen Orden assoziiert waren – die Folge einer historischen Konstellation, in der tribale Konflikte stark überhandnahmen (Bruinessen 1983: 371; 1992: 229–233). Die Heiligen Kurdistans konnten ihren Einfluß vor allem unter den relativ dezentralisierten Stämmen ohne starke politische Führung geltend machen (1992: 232). Unterschiedliche Formen politischer Autorität von Personen mit religiösem Charisma sind für eine Reihe von nahöstlichen Stammesgesellschaften beschrieben worden (neben den bereits erwähnten Fällen vgl. etwa Ahmed 1976; 1983; Barth 1959a; Dresch 1989). Generell scheint die politische Bedeutung religiöser Vermittlung und Führung (so wie Bruinessen dies für den kurdischen Fall andeutet) im wesentlichen auf verhältnismäßig egalitäre Stämme beschränkt zu sein (vgl. R. Tapper 1983b: 49 f.; 1990: 65).[29]

---

28 S. Evans-Pritchard 1949 für die Beduinen der Kyrenaika und vor allem Gellner 1969 für die Berber des zentralen Hohen Atlas.

29 Gellner, der die ambitionierteste These über den Zusammenhang zwischen der politischen Rolle der Heiligen

Wenn wir von dem komplexen und höchst variablen Problem der politischen Autorität, ihrer ideologischen Grundlagen und praktischen Formen absehen, welche allgemeinen Übereinstimmungen lassen sich in politischer Hinsicht dann zwischen den verschiedenen Stämmen des Vorderen Orients feststellen? Eine grundlegende Gemeinsamkeit in den politischen Dimensionen tribaler Identität ist jedenfalls, daß (wie wir in diesem Kapitel bereits konstatiert haben) politische Ansprüche und Funktionen tribaler Einheiten sich gewöhnlich nicht auf eine einzige Ebene beschränken. Sie finden sich in Einheiten mehrerer Ebenen unterhalb des Stammes, manchmal zusätzlich auch in Stammeskonföderationen oberhalb der Stammesebene. Dies bedingt jedoch keine hierarchische Autorität der umfassenderen politischen Einheiten oder ihrer Institutionen gegenüber den kleineren Einheiten, die sie einschließen. Tribale politische Strukturen sind also in der Regel segmentiert (wenn sie auch nicht notwendigerweise als segmentäre Strukturen im Sinne der segmentären Theorie fungieren, die uns im folgenden Kapitel beschäftigen soll). Welche konkreten Institutionen und Funktionen sich auf welcher Ebene finden, das kann nur von Fall zu Fall empirisch geklärt werden.

Dies führt uns zu einer weiteren, ebenso grundlegenden Gemeinsamkeit. Tribale Identität hat gewöhnlich eine territoriale Dimension. Überall trachten Stämme danach, Land zu kontrollieren, das ja in den allermeisten tribalen Gesellschaften das grundlegende Produktionsmittel darstellt. Diese Kontrolle nimmt allerdings nicht überall die gleichen Formen an. Bei manchen Beduinen gibt es, wie bereits erwähnt, keine definierten tribalen Territorien. In einer Situation verhältnismäßig geringen Wettbewerbs um Land und starker zeitlicher Variabilität in seiner praktischen Verfügbarkeit als Weide, wie sie in den Wüstengebieten Arabiens vielfach gegeben war, wurde die Kontrolle über Land durch einen Stamm nicht in Grenzen ausgedrückt, innerhalb derer zwischen Stammesfremden und Stammesmitgliedern ein rechtlicher Unterschied bestand. Doch setzte die ökonomische Nutzung von Weideland, das grundsätzlich als allen frei zugänglich aufgefaßt wurde, oft eine Gegenleistung an jene tribale Einheit voraus, die das Land de facto kontrollierte (W. Lancaster 1981: 121–124). In sehr vielen Fällen aber beanspruchen tribale Einheiten ein definiertes und abgegrenztes Territorium für sich. Gelegentlich findet man solche tribalen Territorien in Kombination mit dem Prinzip des freien Zugangs zu bestimmten Weiden (Behnke 1980: 123).

Auch hier stellt sich jedoch die Frage nach den verschiedenen Ebenen tribaler Identität. Dort, wo es tribale Grenzziehungen gibt, verfügt der Stamm generell über ein eigenes Territorium und trachtet danach, den Zutritt zu diesem zu kontrollieren. Innerhalb dieses Territoriums werden (je nach dem Grad der politischen Autonomie) bedeutende rechtliche Unterschiede zwischen Stammesmitgliedern und Stammesfremden gemacht, die durch das Eingehen eines Schutzverhältnisses durch den Fremden provisorisch und partiell oder perma-

---

und der tribalen Organisation vorgelegt hat, weist darauf hin, daß die Heiligenverehrung bei seßhaften und teilnomadischen Stämmen meist ausgeprägter ist als bei den Vollnomaden (1981b: 81).

nent aufgehoben werden können.[30] Übertribale Einheiten wie Stammeskonföderationen bestehen in territorialer Hinsicht aus der Summe der Territorien der Teilstämme. Doch wie steht es mit den tribalen Einheiten im Inneren der Stämme? Hier finden wir eine größere Variationsbreite. In vielen Stammesgesellschaften, ob seßhaft oder nicht, können die tribalen Einheiten aller Ebenen (ausgenommen höchstens die niedrigsten) mit abgegrenzten Territorien identifiziert werden; die benachbarten Territorien kollateraler Segmente fügen sich jeweils zu jenen der ihnen übergeordneten Segmente zusammen (vgl. z. B. Behnke 1980: 119 f.; Dresch 1989: 338 f.; 1990: 254; Jamous 1981: 29–61). Das territoriale System mit seinen Grenzen bildet in diesen Fällen sozusagen die segmentierte tribale Struktur ab.[31] Dies gilt jedoch keineswegs überall. Anderswo haben nur die Einheiten bestimmter Ebenen feste Territorien. Hier sind auch relativ kleinräumige Variationen möglich, wie sich in Kurdistan (Bruinessen 1992: 53–57) oder im nördlichen Jemen zeigt. Im Jemen lassen sich diese lokalen Variationen nach Dresch mit unterschiedlichen – seßhaften bzw. teilnomadischen – Formen der Landnutzung in Zusammenhang bringen (1989: 339–346). Manchmal ergeben sich auch komplexe Formen der Überlagerung von territorialen und segmentären Einheiten, wie bei den Ayt Ḥdiddu, mit denen wir uns im zweiten Teil dieser Arbeit im Detail beschäftigen werden. Ähnliche Formen finden sich bei einigen kurdischen Stämmen (Bruinessen 1992: 56).

Die Territorien, innerhalb derer tribale Einheiten bestimmte souveräne Rechte beanspruchen und die sie ökonomisch nutzen, können allerdings auch unter anderen Aspekten als jenen von Politik und Ökonomie betrachtet werden. Das Territorium einer tribalen Einheit bildet in manchen Fällen eine Verkörperung der kollektiven Ehre der Gruppe, und jeder territoriale Übergriff stellt einen Angriff auf diese Ehre dar. Bei den seßhaften Stämmen des jemenitischen Hochlandes ist diese Konzeption besonders deutlich ausgeprägt (Dresch 1986: 311 f.; 1989: 79–82). Die Namen der Ahnen, die jeweils für den genealogischen Zusammenhang der Gruppe stehen, und die territorialen Grenzen bilden hier die zentralen Symbole der Gruppenehre. Das Land innerhalb dieser Grenzen bildet einen „geschützten Bereich", dessen Unverletzlichkeit aufrechterhalten werden muß, will eine Gruppe nicht ihre Ehre preisgeben (1989: 79 f.). Hier besteht für die Stammesmitglieder eine Analogie zwischen dem Land, dessen Grenzen verteidigt werden müssen, und den Frauen, die von den Männern der Familie geschützt werden müssen (1989: 54 f., 80). Die gleiche Entsprechung von Land und Frauen als geschützten und für andere verbotenen Bereichen, deren Kontrolle die männliche Ehre ausmacht, beschreibt Jamous für die Iqarᶜiyen des Rif-Gebirges in Marokko (1981: 65–67).

---

30 Für jemenitische Beispiele s. Dostal 1985: 210 f.; Gingrich 1986: 46–50. Ähnliche Verhältnisse bestanden in Marokko, wovon der Reisebericht de Foucaulds (1888: I/*passim*) auf anschauliche Weise Zeugnis ablegt.

31 So wie dies nach der kaum gerechtfertigten Auffassung mancher in segmentären Systemen generell der Fall ist: vgl. das von Sahlins (1961: 329) wiedergegebene Diagramm, das Bohannan (1954: 3) entnommen ist und, Sahlins folgend, des öfteren reproduziert worden ist (vgl. ähnlich Eickelman 1989: 133).

Für den jemenitischen Fall stellt Dresch zu dieser Analogie fest:

> ... women are not in fact likely to be abducted or done harm, but they must nonetheless be „defended", and were they to be violated, the response would be serious indeed. Similarly, borders are not often likely to be overrun (tribes never explicitely win territory from others), but it is on the borders that battles are fought, and the demonstration is made of defending honour (1989: 80 f.).

Und in einer Fußnote merkt er an: „the idea of permanently wresting territory from one's neighbours is foreign to tribal rhetoric in most areas" – augenommen jene Gebiete, in denen Nomaden zahlreich sind (112 n. 10). Ähnliches dürfte auch auf die seßhaften Iqarᶜiyen zutreffen (vgl. Jamous 1981: 83 f.). Ganz anders ist es in Zentral- und Südostmarokko, wo die Stämme unterschiedliche Grade von Teilnomadismus aufweisen und auch die seßhafteren Gruppen historische Traditionen von einer nicht allzuweit zurückliegenden nomadischen Lebensweise besitzen. Dort ist das Thema territorialer Verschiebung und Expansion durch Eroberung und Verdrängung anderer Stämme ein wichtiger Bestandteil tribaler Ursprungstraditionen und auch als historischer Ablauf vielfach rekonstruierbar (wie wir in Teil 2 im Detail sehen werden). Das Territorium ist dagegen nicht explizit mit der Gruppenehre verknüpft, wie überhaupt das Konzept der Ehre kaum explizit artikuliert wird. Das bedeutet freilich nicht, daß dieser Gegensatz nur durch den Unterschied der Lebensweisen bestimmt wäre (selbst wenn dies, wie Dresch anzudeuten scheint, im nördlichen Jemen der Fall ist).[32] Denn wir haben es ja nicht nur mit verschiedenen Lebens- und Wirtschaftsweisen zu tun, sondern mit spezifischen historischen Situationen, die in ihrer Gesamtheit verglichen werden müßten, bevor wir solche Schlüsse ziehen könnten. Dies jedoch würde uns hier zu weit führen; es soll nur auf einen Zusammenhang – welcher Art auch immer – zwischen Lebensweisen und Konzeptionen von Territorialität hingewiesen werden.

Formale Aspekte und empirische Erscheinungsformen tribaler Identität

Bevor wir dieses Kapitel über die Vielfalt tribaler Organisationsformen schließen, ist die Frage angebracht, inwieweit die formalen Aspekte tribaler Identität, die wir verallgemeinernd analysiert haben, in den empirischen Erscheinungsformen nahöstlicher Stämme wiederkehren. Ist es generell zutreffend, daß tribale Einheiten mit abstrakten Termini bezeichnet und so Kategorien wie „Stamm" oder „Stammessegment" zugeordnet werden, innerhalb derer formale Äquivalenz und Kontradistinktion bestehen? Trifft es weiters zu, daß sie stets über eine eindeutig abgegrenzte Mitgliedschaft verfügen?

---

32 Immerhin spielt das Konzept der Ehre in beduinischen Stämmen oft eine zentrale Rolle, ohne allerdings so wie im Jemen ans Land gebunden zu sein (Abou-Zeid 1966; Abu-Lughod 1986: 85–97).

Daß die abstrakte einheimische Terminologie gelegentlich wenig eindeutig ist, haben wir bereits in Kapitel 2 besprochen. Wenn dieselben Termini auf Einheiten verschiedener Ebenen angewendet werden, wie dies vielfach der Fall ist, so braucht uns dies nicht weiter zu beunruhigen. Es deutet darauf hin, daß in der einheimischen Sicht die Eigenschaften, die Stämme und die ihnen zugrundeliegende Form sozialer Identität kennzeichnen, auch in ihren Untergliederungen wiederkehren. Schwieriger wird es, wenn dieselben Einheiten mit verschiedenen Termini bezeichnet werden können. Dies ist bei den Durrānī-Paštūn der Fall, wo die Begriffe *aulad*, *tayfa*, *qaum* und *wolus* überlappend verwendet werden (N. Tapper & R. Tapper 1982: 161–163). Diese Termini beschreiben unterschiedliche „nuances of social structure and/or organization" (1982: 161). Eine derartige Terminologie stellt die formale Äquivalenz von Stämmen und Stammessegmenten zwar nicht in den Vordergrund, schließt sie aber auch nicht aus. Eine ähnlich komplexe Situation analysiert Bruinessen für kurdische Stämme (1992: 59–64); er findet aber immerhin, daß die kurdischen Termini die Kontradistinktion tribaler Einheiten (gemeinsam mit Verwandtschaft) als grundlegendes Charakteristikum tribaler Organisation implizieren (1992: 64). Die einheimische Terminologie erlaubt auch eine eindeutige Unterscheidung zwischen tribalen und nichttribalen Personen (1992: 50, 61).

Die Stämme des jemenitischen Hochlandes weichen, wie wir bereits gesehen haben, auf andere Weise von unserer Verallgemeinerung ab. Dort spricht man oft, anstatt eine abstrakte Gruppenterminologie anzuwenden, von Segmenten als Bruchteilen – Fünftel, Achtel und dergleichen – eines größeren Ganzen (Dresch 1989: 111 n. 5; Dostal 1985: 229). Doch dies macht die Äquivalenz der so bezeichneten Unterteilungen zumindest innerhalb der jeweils übergeordneten Einheit ebenso deutlich wie eine abstrakte Terminologie. Diese formale Äquivalenz ist, wie Dresch hervorhebt, denn auch ein ganz zentraler Aspekt der einheimischen Sicht tribaler Einheiten:

> Tribes are related to tribes, just as sections are related to sections within tribes, and villages to villages within sections, by a rhetoric of moral equality. Regardless of population, wealth, or territorial extent, one tribe is conceptually the equal of any other tribe ..., and disputes are resolved always in the language of balance *(mizan)* (1990: 255).

Doch die „moralische" Äquivalenz von Stämmen, die in der Konzeption der jemenitischen Hochlandstämme so ausgeprägt ist, besteht nicht überall im gleichen Ausmaß. Unter nordarabischen Beduinen wird nicht nur zwischen Stammesleuten und Personen ohne tribale Affiliation unterschieden; es gibt auch verschiedene Kategorien von Stämmen. Musil spricht von „despised tribes", die unter dem Schutz „freier" Stämme wie der Rwala standen und ihnen dafür Tribut schuldeten (1928: 136). Nach Al Rasheed beruhte der höhere Rang gewisser Beduinenstämme auf militärischer Überlegenheit und der höheren Bewertung der Kamelzucht gegenüber der Kleinviehzucht, mehr noch aber auf kulturellen Konzeptionen wie der

„reinen" Abstammung, *aṣīl* (1991: 112 f., 119–121). Alle Autoren sind sich einig, daß die Rangunterschiede am deutlichsten in der Verweigerung von Zwischenheiraten zum Ausdruck kamen (Al Rasheed 1991: 121; Cole 1984: 182 f.; Musil 1928: 136). Selbst in Südarabien, wo es keine so ausgeprägten Unterschiede zwischen Stämmen gibt, findet man graduelle Abstufungen im Hinblick auf das Prestige von Stämmen – auch sie mit der Verweigerung von Heiraten assoziiert (Serjeant 1977: 227).

Stämme von unterschiedlichem Status findet man auch bei den Beduinen der Kyrenaika und der angrenzenden Wüstengebiete Ägyptens (Abu-Lughod 1986: 79 f., 82, 87 f., 277 n. 6, 283 n. 3,; Behnke 1980: 138, 176; Evans-Pritchard 1949: 51–54; 65–68; Peters 1960: 42 f.; 1990c). Hier wird zwischen zwei Kategorien von Stammesleuten unterschieden: *ḥurr*, den „Freien", und *mrābṭīn*, den Klienten, wörtlich den „Gebundenen".[33] Die letztere Kategorie zerfällt wieder in zwei Unterkategorien: eine kleinere von Personen mit heiligem Status, die als Vermittler und Friedensstifter wirken und andere religiöse Dienste leisten, und eine größere, die aus den eigentlichen Klienten besteht. Diese leben in geschlossenen Stämmen oder in kleinen Splittergruppen und einzelnen Familien unter den *ḥurr*-Stämmen und waren diesen früher tributpflichtig. Sie gelten als Immigranten und besitzen nicht wie die „Freien" eine anerkannte verbindende Genealogie oberhalb der Stammesebene. Die *mrābṭīn*-Stämme sind an *ḥurr*-Stämme angeschlossen, ihre Segmente oft an bestimmte Segmente innerhalb dieser Stämme. Der Status der *mrābṭīn*-Stämme geht aus der vorhandenen Literatur nicht klar hervor. Während die Splittergruppen, auf deren Klientenstatus sich Peters' ausführlicher Beitrag (1990c) konzentriert, vom Besitz von Land und Wasserstellen traditionell ausgeschlossen sind und ihnen diese Ressourcen nur zur Nutzung überlassen werden, scheinen die *mrābṭīn*-Stämme eine mehr oder weniger bedingte Kontrolle über ihr eigenes Territorium auszuüben (vgl. Evans-Pritchard 1949: 53; Peters 1960: 42 f.; 1990c: 41, 280 n. 7).[34] Trotz einer klaren hierarchischen Statusdifferenz ist die Heirat zwischen *ḥurr* und *mrābṭīn* offenbar ohne weiteres möglich, sowohl als Hypergamie als auch als Hypogamie (Peters 1990c: 46, 51, 54 f.; vgl. Abu-Lughod 1986: 211 f.). Über den formellen Status der aus solchen Verbindungen hervorgegangenen Nachkommen geben unsere Autoren keinerlei Auskunft. Für Peters geht es bei der Unterscheidung zwischen *ḥurr* und *mrābṭīn* nicht primär um durch Filiation erlangten Status. Er betont die relative Durchlässigkeit der Grenze zwischen den bei-

33 Diese Bezeichnung wird von unseren Autoren mit dem Umstand in Zusammenhang gebracht, daß die *mrābṭīn*-Stämme politisch an die dominanten *ḥurr*-Stämme „gebunden" sind (Abu-Lughod 1986: 79; Behnke 1980: 176; Peters 1990c: 40). Es scheint jedoch zumindest erwähnenswert, daß der Begriff auch auf religiösen Status verweist. *Murābiṭ* bezeichnet in Nordwestafrika den Mann der Religion, den Heiligen (vgl. z. B. Geertz 1968: 43 f.). Nur Evans-Pritchard (der einen historischen Zusammenhang mit der berberischen Dynastie der al-Murābiṭūn oder Almoraviden vermutet) geht auf diese Bedeutung und auf die religiöse Rolle der *mrābṭīn* ein (1949: 65–68).

34 Behnke spricht hier vorsichtig von „*[imrabṭīn]* tribes … whose status as land-owning units in the traditional descent system is ambiguous" (1980: 138).

den Kategorien, die einzelnen *mrābṭīn* erlaubt, in die *ḥurr*-Kategorie aufzusteigen. Umgekehrt kann der *ḥurr*-Status auch eingebüßt werden (1990c: 45 f.). In seiner ziemlich einseitig auf das Ökonomische orientierten Sicht ist die von den Einheimischen behauptete Ableitung der beiden Kategorien aus genealogischen Beziehungen wenig mehr als eine Art, über Statusunterscheidungen zu sprechen, in denen sich im wesentlichen die Kontrolle über Ressourcen ausdrückt. Es erscheint jedoch angebracht, hier wenigstens eine Wechselbeziehung zwischen Deszendenzbeziehungen und dem praktischen Zugang zu Ressourcen anzunehmen.

Unterschiedliche Kategorien von Stämmen gibt es auch in anderen Fällen. Innerhalb der Šāhsevan-Konföderation wurde im 19. Jh. zwischen „noble" und „commoner tribes" unterschieden. Ähnlich wie bei den Beduinen der Kyrenaika verfügten die „edlen" Stämme über eine gemeinsame übertribale Genealogie, die sie mit den Konföderationsoberhäuptern verband. Die anderen Stämme hatten daran keinen Anteil (R. Tapper 1997: 58 f.; 67; 186). Für Kurdistan erwähnt Bruinessen, daß in den Stammeskonföderationen, die sich in den Jahren um den Ersten Weltkrieg konsolidierten, manche Stämme politisch und militärisch dominierten, während die anderen „Klienten" oder „Vasallen" bildeten (Bruinessen 1983: 373).

Eine formale Äquivalenz aller Stämme ist also weder in den einheimischen Kategorien noch in den praktischen intertribalen Beziehungen notwendigerweise gegeben. Die Angaben Bruinessens beziehen sich dabei nur auf die politischen Beziehungen zwischen Stämmen, nicht aber auf deren kulturelle Konzeptualisierung. Die beiden beduinischen Fälle dagegen bestätigen die in Kapitel 3 getroffene Feststellung, daß die behauptete gemeinsame Abstammung als kulturell-ideologisches Modell für egalitäre Beziehungen fungiert. Eine Statusdifferenzierung wird hier in der selektiven Rolle der tribalen Genealogie sichtbar. Die „edlen" Stämme nehmen eine gemeinsame Abstammung für sich in Anspruch, die ihre Gleichrangigkeit belegt und sie zugleich von den anderen Stämmen mit niedrigerem Status abhebt. Die formale Äquivalenz wird somit von der Kategorie Stamm auf eine Subkategorie eingeschränkt.

Eine ähnliche Situation finden wir auch bei den maurischen Stämmen. Hier gibt es drei tribale Statuskategorien: die politisch dominanten, genealogisch integrierten *Ḥassān*-Stämme, die *Zawāyā*, die durch ihren Bezug zum Islam charakterisiert sind und gewisse religiöse Funktionen erfüllen, sowie die früher tributpflichtigen *Eznāga*, denen berberische Herkunft nachgesagt wird. Diese zum Teil in sich weiter differenzierten Kategorien von Stämmen interagieren miteinander und mit anderen, nichttribalen Statusgruppen in einem komplizierten, hochgradig hierarchischen System (Bonte 1987b: 75 n. 2; Bonte et al. 1991: 142–143; Ould Cheikh 1991: 201; Stewart 1973: 376–385). Auch hier wird also der übergeordnete Status der *Ḥassān*-Stämme durch eine verbindende Genealogie gestützt, die *Zawāyā* und *Eznāga* nicht besitzen. Doch im Gegensatz zu den bisher angeführten Fällen bestätigt diese selektive Genealogie nicht die Äquivalenz aller jener Stämme, die durch sie miteinander verbunden sind. Sie begründet vielmehr Rangunterschiede zwischen ihnen, die dem entsprechen, was Bonte wenig konkret als „degré d'éloignement collatéral" von der politisch dominanten Ab-

stammungslinie bezeichnet (1987: 55; ebenso 1991a: 146). Insofern erscheint die Schlußfolgerung Bontes voreilig, wonach wir es in der tribalen Organisation generell mit zwei in gewissem Sinne gegensätzlichen Modellen zu tun haben: einem egalitären, das in agnatischen genealogischen Beziehungen artikuliert wird, und einem hierarchischen, in dessen Mittelpunkt Heiratsbeziehungen und die aus ihnen entspringenden kognatischen Verwandtschaftsbeziehungen stehen (Bonte 1991a: 198 f.). Denn Bontes eigene Daten demonstrieren ja, daß auch die agnatische Genealogie als Modell für inegalitäre Beziehungen und Rangunterschiede dienen kann. Wenn wir dieses Problem nicht aus der Perspektive der kulturellen Modelle angehen, sondern aus jener der konkreten Erscheinungsformen tribaler Organisation, dann müssen wir wohl schließen, daß in stark hierarchischen tribalen Formen (wie wir sie in Mauretanien finden) das Idiom agnatischer genealogischer Beziehungen auch hierarchische Beziehungen legitimieren und stützen kann. Umgekehrt kann auch die Heirat nicht nur Hierarchie, sondern auch Egalität zum Ausdruck bringen.

Es bleibt eine weitere Frage. Sind tribale Einheiten im Hinblick auf ihre Mitgliedschaft in der Praxis so eindeutig abgegrenzt, wie es die formale Sicht tribaler Identität impliziert? Klare Grenzen sind dann gegeben, wenn jedes einzelne Individuum eindeutig zuzuordnen ist – ob durch patrilineare Deszendenz oder durch Inkorporation. Die vielfach beschriebene Durchlässigkeit tribaler Abgrenzungen ist an sich nicht problematisch, solange eine eindeutige Identifikation möglich ist. So erfolgt im jemenitischen Hochland eine Inkorporation durch ein öffentliches Ritual, das zugleich die Loslösung von der Ursprungsgruppe beinhaltet (Dresch 1989: 108–110). Ganz ähnliche Formen der Inkorporation gab es im zentralmarokkanischen Atlas.

Die eindeutigen Grenzen zwischen tribalen Einheiten, die durch die Möglichkeit formeller Inkorporation nicht in Frage gestellt, sondern vielmehr bestätigt werden, sind in vielen Fällen gegeben, doch nicht in allen. Im Hinblick auf iranische Stämme meint Lois Beck (in einer Passage, auf deren Unklarheit Crone 1993: 357 zu Recht hingewiesen hat): „Cross-cutting and overlapping composite identities make it impossible to speak of tribes as bounded, clear-cut entities" (Beck 1990: 189). Und Bruinessen stellt anhand konkreterer Fakten fest, daß die Abgrenzungen kurdischer Stämme und Clans eher vage waren (1992: 57–59). Diese relative Uneindeutigkeit tribaler Abgrenzungen dürfte sowohl im kurdischen Fall als auch in den großen zentralisierten iranischen Konföderationen, auf die Beck sich bezieht, mit der integrierenden Rolle politischer Führung in Zusammenhang stehen, mit der wir uns oben befaßt haben. Dort, wo politische Gefolgschaft ein wichtiger Faktor für tribale Identität ist, sind die tribalen Abgrenzungen durchlässiger als in jenen Stämmen, in denen patrilineare Deszendenz oder ihre Substitution durch formelle Inkorporation vorherrschen, und die individuelle Mitgliedschaft ist entsprechend uneindeutiger.

Es sollte jedoch nicht übersehen werden, daß hier zwei verschiedene Dinge miteinander verglichen werden. Im einen Fall geht es um eine *formale* Konzeption, die das lokale Bild des Stammes bestimmt, im anderen um eine eher *praktische* Konzeption, die in den einheimi-

schen Repräsentationen tribaler Identität vorherrscht. In vielen nahöstlichen Stämmen ist die formale Konzeption, die nach einer eindeutigen Zuordnung von Individuen verlangt und oft in einer Abstammungsideologie zum Ausdruck kommt, so dominant, daß ihr die praktische Konzeption von politischem Handeln gänzlich untergeordnet ist. In der ideologischen Sicht der Einheimischen ist politisches Handeln dann einfach ein Aspekt tribaler Identität.

Dieses Bild vom Stamm, das einem spezifischen kulturellen und politischen Kontext entnommen ist, haben viele Anthropologen zum Modell tribaler Identität und Organisation schlechthin erhoben. Dagegen setzen sich Autoren wie Bruinessen, Beck und Tapper (1990: 54 f.) zur Wehr, indem sie den fluktuierenden Charakter tribaler Identitäten und die Bedeutung politischer Gefolgschaft für ihre Konstituierung in den Vordergrund stellen. Sie tun dies völlig zu Recht; doch bringt die Verlagerung der Aufmerksamkeit von der formalen auf eine praktische Konzeption tribaler Identität die Gefahr mit sich, daß jene formalen Aspekte, die auch in den von ihnen untersuchten Gesellschaften das Bild vom Stamm mitbestimmen, unter den Tisch fallen. Wie eine nähere Betrachtung zeigt, spielen auch bei den kurdischen Stämmen (Bruinessen 1992: 51 f.) und bei den Qašqāʾī (Beck 1986: 174–176) Genealogie und Abstammung eine gewisse Rolle als Modell, das durch gemeinsame Deszendenz eindeutig abgegrenzte tribale Einheiten impliziert. Eindeutige Grenzen zwischen tribalen Einheiten mögen daher in den praktischen Konzeptionen tribaler Identität nicht immer gegeben sein – umso weniger, je mehr diese Konzeptionen durch zentralisierte politische Führung bestimmt sind. Dies schließt aber das Bestehen formaler Konzeptionen tribaler Identität in den entsprechenden Gesellschaften nicht aus, in denen sie sehr wohl ihren Platz haben.

Unsere abschließenden Überlegungen haben uns zum Problem der Zusammenhänge zwischen formalen Modellen und konkreten Organisationsstrukturen geführt. Am Beispiel der mauretanischen Stämme und ihres hierarchischen genealogischen Modells tribaler Rangunterschiede haben wir gezeigt, daß es nicht berechtigt ist, einem formalen Modell sozialer Beziehungen wie der agnatischen Genealogie einen einheitlichen ideologischen „Nutzen" zuzuschreiben. Eine solche Genealogie kann als Modell egalitärer Beziehungen fungieren und tut dies in sehr vielen nahöstlichen Stammesgesellschaften; sie kann aber ebenso (wie das Konzept des „conical clan" deutlich genug zeigt) als hierarchisches Modell fungieren. Und anhand der Frage nach der Eindeutigkeit tribaler Abgrenzungen haben wir gesehen, daß in den kulturellen Repräsentationen tribaler Identität formale und praktische Konzeptionen zu unterscheiden sind, deren relatives Gewicht von Fall zu Fall sehr unterschiedlich sein kann. Wie lassen sich solche Variationen erklären? Von welcher Art sind, allgemeiner gefragt, die Beziehungen zwischen den formalen Aspekten tribaler Identität, konkreten kulturell-ideologischen Modellen tribaler Organisation und den praktischen sozialen und politischen Strukturen, in denen nahöstliche Stämme existieren und sich reproduzieren? Am Ende des folgenden Kapitels, das sich mit unterschiedlichen theoretischen Erklärungsansätzen tribaler Organisation befaßt, werden wir den Antworten auf solche Fragen vielleicht etwas nähergekommen sein. Für den Augenblick wollen wir uns mit der Feststellung begnügen, daß der Stamm im Vor-

deren Orient ein kulturelles Grundmodell sozialer und politischer Organisation darstellt. Dieses Modell bedient sich gewisser formaler Elemente, die, auf unterschiedliche Weise miteinander kombiniert, ein weites Spektrum konkreter lokaler Formen hervorbringen. Die Variabilität tribaler Formen muß mit spezifischen lokalen Organisationsmodellen sowie mit unterschiedlichen Bedingungen ökologischer, ökonomischer und politischer Art in Zusammenhang gebracht werden. An ein derartiges Grundmodell denkt wohl auch Richard Tapper, wenn er bemerkt, „tribe" müsse angesehen werden als „a state of mind, a construction of reality, a model for action, a mode of social organization essentially opposed to that of the centralized state" (1997: 9; vgl. 1990: 56; 1983b: 65–70). Das Modell des Stammes, in welcher konkreten Ausformung auch immer, ist eine Alternative zum staatlichen Modell politischer Organisation und steht mit ihm in Konkurrenz. Tapper betont jedoch zu Recht auch die ideologische und praktische Interdependenz von Stamm und Staat, die einander durchdringen und ineinander übergehen können (1983b: 66 f.). Die islamischen Stämme des Vorderen Orients existieren – wie wir bereits mehrfach unterstrichen haben – in einem sozialen und kulturellen Kontinuum, in dem weder die spezifischen kulturellen Modelle, auf die sie sich stützen, noch ihre konkreten sozialen und politischen Formen in Isolation betrachtet werden können.

5. TRIBALE FORMEN: THEORETISCHE ANSÄTZE

In den vorangegangenen Kapiteln haben wir uns mit den Phänomenen tribaler Identität und Organisation im Vorderen Orient im Hinblick auf die ihnen zugrundeliegenden kulturellen Konzeptionen sowie die Vielfalt ihrer praktischen Erscheinungsformen beschäftigt. Wir haben dabei immer wieder auf theoretische Ansätze Bezug genommen, die diese Phänomene zu erklären trachten oder mit anderen empirischen Phänomenen in Beziehung setzen. Im folgenden sollen nun die wichtigsten dieser theoretischen Auffassungen skizziert und einander gegenübergestellt werden. Dies wird uns ermöglichen, sie im Lichte der bisher gewonnenen Erkenntnisse auf ihre Nützlichkeit hin zu untersuchen. Zugleich soll es uns helfen, die theoretische Grundlage für unsere Auseinandersetzung mit einem empirischen Fallbeispiel im zweiten Teil dieser Arbeit zu präzisieren.[1]

Die wichtigsten Übereinstimmungen der unterschiedlichen tribalen Formen des Vorderen Orients sind, wie wir gesehen haben, formaler Art. Um diese formalen Übereinstimmungen, ihre kulturelle Konzeptualisierung und ihre praktische Relevanz für eine anthropologische Erklärung konkreter sozialer Formen drehen sich auch zentrale theoretische Debatten über nahöstliche Stammesgesellschaften, wobei die konkurrierenden theoretischen Standpunkte oft eine Gültigkeit beanspruchen, die über den unmittelbar tribalen Bereich hinausgeht und sich auf die Gesellschaften des Vorderen Orients insgesamt erstreckt.

Im Mittelpunkt dieser Debatten steht das Phänomen der Segmentation, das, in vielen Fällen, aber keineswegs immer mit einer genealogischen Konzeptualisierung verbunden, für die Stämme unseres Raumes generell charakteristisch ist. Wie bereits in Kapitel 2 ausgeführt, ist die separate Identität, die der Stamm für sich in Anspruch nimmt, typischerweise in sich weiter differenziert. Die Stämme, die sich als Einheiten verstehen und sich gegeneinander (wie auch gegen die sie umfassende weitere Gesellschaft) abgrenzen, untergliedern sich in kleinere tribale Einheiten oder Segmente, die sich wieder gegeneinander abgrenzen und aus dieser Abgrenzung ihre Kontur erhalten. Gewöhnlich sind sie ihrerseits weiter segmentiert und so fort. An diese segmentäre Struktur und das ihr zugeschriebene politisch-organisatorische Potential knüpfen sich weitreichende theoretische Überlegungen, die unter der Bezeichnung segmentäre Theorie zusammengefaßt werden können. In den vergangenen Jahrzehnten haben diese Überlegungen gemeinsam mit den Kritiken und konkurrierenden Ansätzen, die sie provoziert haben, den wohl bedeutendsten Strang in der theoretischen Reflexion über tribale Strukturen und Identitäten im Vorderen Orient gebildet.

---

1 Dieses Kapitel baut in wesentlichen Teilen auf Kraus 1995 auf.

Das Konzept der Segmentation und seine Wurzeln

Der Begriff der Segmentation kann auf zweierlei Weise verstanden und verwendet werden. Diese Verwendungen stehen zwar miteinander in Zusammenhang, sollten aber doch unterschieden werden. In einem Sinne bezeichnet Segmentation den *Prozeß*, in dem sich eine gegebene Einheit in mehrere neue Einheiten aufspaltet. Im anderen Sinne bezieht sich der Begriff auf eine *Struktur*, die durch die Kontradistinktion mehrerer gleichförmiger Einheiten innerhalb einer gemeinsamen übergeordneten Einheit gebildet wird. In diesem zweiten, strukturellen Sinne – der für die segmentäre Theorie zweifellos der wichtigere ist – wird der Begriff schon von Émile Durkheim in *De la division du travail social* verwendet, wo er von „sociétés segmentaires" spricht, die sich aus gleichförmigen „clans" zusammensetzen (1893: 150). Wegen seiner strukturellen Sichtweise und seiner damit verbundenen Theorie der auf Gleichheit beruhenden „mechanischen" Form sozialer Solidarität werden Durkheims Überlegungen nicht zu Unrecht als der Ausgangspunkt der segmentären Theorie angesehen (Gellner 1981b: 39).

Der Terminus der Segmentation findet sich jedoch bereits einige Zeit vor dem Erscheinen von Durkheims gefeiertem Werk in der anthropologischen Literatur, und zwar in Lewis Henry Morgans nicht minder bedeutendem *Ancient Society* – eine Tatsache, die bisher kaum Beachtung gefunden hat. Bei Morgan wird er allerdings im ersten Sinne gebraucht; hier ist explizit von dem evolutiven „natural process of segmentation" die Rede, in dem sich durch zunehmende kulturelle Differenzierung ein ursprünglicher Stamm in mehrere neue, unabhängige Stämme aufsplittert (1877: 103). Aber auch die Gentes, die gemeinsam eine Phratrie bilden, sind nach seiner Ansicht gewöhnlich durch Segmentation einer ursprünglichen Gens entstanden (1877: 88). Für die strukturellen Beziehungen zwischen den Elementen jener segmentären „organic series" immer umfassenderer Gruppen dagegen, die Morgan für die Iroquois beschreibt – Gens, Phratrie, Stamm, Konföderation – jedoch verwendet er den Begriff der Segmentation nicht. Morgans Verwendung könnte daher als für die Geschichte des modernen Segmentationsbegriffes wenig relevant abgetan werden. Dabei sollte aber nicht übersehen werden, daß Durkheim sich auf Morgans Schilderung der Iroquois stützt und sie als erstes Beispiel einer „segmentären Gesellschaft" anführt (1893: 149 f., 153). Ferner geht auch bei Durkheim die strukturelle Perspektive Hand in Hand mit einer – für Autoren jener Zeit offenbar nahezu unvermeidlichen – evolutiven Sicht, in der Segmentation als Prozeß aufgefaßt wird. Der Evolutionsprozeß, den er annimmt, ist freilich jenem entgegengesetzt, den Morgan am Werk sieht: die Segmentation ist für ihn nicht wie für Morgan Ergebnis der Differenzierung und Aufspaltung einer früheren Ganzheit, sondern der Aggregation ehemals selbständiger Einheiten zu einer neuen Ganzheit. Innerhalb dieser „ursprünglichen" Segmente jedoch nimmt Durkheim ebenso wie Morgan einen sekundären Segmentationsprozeß durch Aufspaltung in kleinere Einheiten an (1893: 151 n. 1).Trotz des partiellen Gegensatzes ist die terminologische Parallele daher wohl nicht rein zufällig, auch wenn Durkheim sich bei der

Verwendung des Wortes „segmentär" nur auf die Analogie zu den Ringelwürmern beruft, die – wie die entsprechenden Gesellschaften in seiner Sicht – aus einer Aneinanderreihung funktionell gleichartiger Segmente bestehen (1893: 150).

Geht man wie Durkheim von der theoretischen Annahme einer segmentären Gesellschaft aus, die sich aus gleichförmigen und undifferenzierten Elementen zusammensetzt, so erhebt sich die doppelte Frage, was diese Segmente voneinander trennt und was sie zusammenhält. Mit anderen Worten: was macht die Segmente unterscheidbar, und was verhindert, daß sie sich völlig voneinander scheiden? Durkheim gibt sich hier mit einer recht abstrakten Feststellung zufrieden: „Pour que l'organisation segmentaire soit possible, il faut à la fois que les segments se ressemblent, sans quoi ils ne seraient pas unis, et qu'ils diffèrent, sans quoi ils se perdraient les uns dans les autres et s'effaceraient" (1893: 152). Für konkrete Antworten interessiert er sich kaum, da die segmentären Gesellschaften für ihn nur die Folie bilden, vor der er seine Überlegungen zur Arbeitsteilung entwickelt: mit ihrer mechanischen Solidarität stellen sie den idealtypischen Gegensatz zur organischen Solidarität der höher entwickelten arbeitsteiligen Gesellschaften dar. Immerhin weist er auf Faktoren der Einheit hin wie die Vorstellung einer „communauté du sang", die freilich die Zugehörigkeit zahlreicher abstammungsfremder Personen nicht ausschließt, und die politische Führung durch ein Clanoberhaupt. Schließlich erwähnt er auch die oft gegebene integrierende Rolle angenommener Verwandtschaft zwischen den Segmenten, die sich – wie etwa bei den Stämmen Israels – in genealogischen Beziehungen zwischen den jeweiligen Gründerahnen ausdrücken lassen (1893: 151 f.; 153 f.).

Die Sicht tribaler – und damit auch segmentärer – Organisation als eines evolutionären Gesellschaftstyps, die bei Morgan, aber auch bei Durkheim vorherrscht, haben wir bereits als für ein Verständnis nahöstlicher Stämme unbrauchbar verworfen. Durkheim verweist jedoch mit der Erwähnung angenommener genealogischer Beziehungen innerhalb der Segmente sowie zwischen ihnen auch auf den Modellcharakter tribaler Organisation. Wenn wir, so wie das heute nahezu selbstverständlich ist, den Stamm und seine segmentäre Form in erster Linie als Resultat der Anwendung eines kulturellen Modells sozialer Organisation ansehen und nicht als Resultat eines „natürlichen" Entwicklungsprozesses, dann wird die Frage nach den trennenden und verbindenden Faktoren innerhalb der segmentären Gesellschaft, die Durkheim aufwirft, ohne sie wirklich zu beantworten, sehr viel weniger kritisch. Halten wir nur nochmals fest, daß eine unilineare Genealogie als Modell sozialer Beziehungen Einheit und interne Untergliederung gleichzeitig zu symbolisieren vermag. Auf diesen symbolischen „Nutzen" der Genealogie, auf den Durkheim bereits hinweist, in Verbindung mit unilinearer Deszendenz zur Definition der Segmente stützen sich nicht nur viele Stämme des Vorderen Orients, sondern viele segmentäre Gesellschaften allgemein. Die Segmente der verschiedenen Ebenen erscheinen dann sämtlich als unilineare Deszendenzgruppen oder Lineages von unterschiedlicher Generationentiefe. Kulturelle Modelle dieser Art sind so verbreitet, daß segmentäre Formen sozialer Organisation oft pauschal als „segmentary *lineage* systems" abge-

handelt wurden. Doch selbst wenn ein derartiges Modell in vielen nahöstlichen Stämmen vorherrscht, sollten wir uns erneut vor Augen halten, daß in vielen Fällen manche oder alle Segmente ohne klare genealogische Definition und die Stämme insgesamt ohne eine verbindende Genealogie auskommen. Dies ändert aber nichts an der normativen Geltung, die die segmentäre Ordnung zumindest nach den Aussagen der einheimischen Akteure generell besitzt. Die Gruppenzugehörigkeit auf den verschiedenen Ebenen legt diesen Aussagen zufolge Verhaltenserwartungen, Rechte und Pflichten zwischen Personen fest. Die grundlegendste Anforderung lautet dabei: einander näherstehende Personen haben gegenüber Entfernteren solidarisch zu agieren.

Derartige Repräsentationen kehren bei den tribalen Gesellschaften unseres Raumes so regelmäßig wieder, daß es nicht überrascht, wenn sie im Mittelpunkt vieler Versuche stehen, tribale Strukturen und Identitäten im Vorderen Orient theoretisch zu erfassen und zu erklären. Solche Versuche beziehen sich auf das Theoriemodell des segmentären Systems – ein Modell politischer Ordnung in Gesellschaften, die ohne Herrschaftsinstanzen auskommen und in denen daher eine zentrale Monopolisierung oder wenigstens Regulierung der Gewaltausübung nicht stattfindet. Demnach vermag in Gesellschaften dieser Art eine segmentäre Struktur von gleichförmigen Gruppen verschiedener Größenordung, deren Mitglieder zu solidarischer Anwendung von Gewalt im gemeinsamen Interesse befähigt und bereit sind, ein gewisses Maß an gewaltregulierenden und anderen politisch-administrativen Funktionen zu übernehmen. In seinen Grundideen, die auf das späte 19. Jahrhundert zurückgehen, ist dieses Modell nicht zuletzt der Betrachtung nahöstlicher Stammesgesellschaften entsprungen. Ein unmittelbarer Einfluß (auf den wir noch zurückkommen werden) ging dabei von William Robertson Smith (1903 [1885]) aus, der sich mit der tribalen Organisation arabischer Beduinen beschäftigte. Indirekt war auch die frühe Ethnographie der algerischen Berber wichtig, auf die sich Durkheim bei seinen Überlegungen zur Segmentation stützte (1893: 152 f.).[2]

Ausformuliert wurde das segmentäre Theoriemodell bekanntlich anhand einer schwarzafrikanischen Gesellschaft, der Nuer, durch Edward Evans-Pritchard (1940); vor allem an afrikanischen Gesellschaften und durch britische Anthropologen wurde es auch weiterentwickelt.[3] Aber auch die Möglichkeit einer Übertragung – oder besser Rückübertragung – dieses „afrikanischen" Modells in den Vorderen Orient wurde bald durch Evans-Pritchard selbst in einer überwiegend historisch ausgerichteten Untersuchung am Beispiel der Beduinen der

2 Als Quellen nennt Durkheim Hanoteau & Letourneux' monumentales Werk (1872–73) sowie Masqueray (1983 [1886]). Zu Masqueray und seiner theoriengeschichtlichen Bedeutung s. die partiell divergierenden Interpretationen Colonnas (1983) und Gellners (1985b).

3 Während Evans-Pritchard in *The Nuer* (1940) keinen derartigen Anspruch erhebt, erscheint das „segmentary lineage system" in *African Political Systems* (Fortes & Evans-Pritchard 1940) bereits als zentrales Merkmal eines *Typus* afrikanischer Gesellschaften. Als Typus weiterentwickelt ist es dann in *Tribes Without Rulers* (Middleton & Tait 1958), wobei darauf hingewiesen wird, daß nicht alle unzentralisierten Gesellschaften Afrikas diesem Typus entsprechen (1958: 3).

Kyrenaika demonstriert, wenn auch nur in recht knapper und schematischer Form (1949: 54–61). Eine derartige Rückübertragung ist nicht unproblematisch. Es sei nur die in diesem Zusammenhang manchmal vernachlässigte Frage der Heiratsregeln erwähnt: die afrikanischen segmentären Gesellschaften weisen in der Regel exogame Lineages auf (vgl. Fortes 1953: 35), während es im Vorderen Orient nicht nur keine exogamen Deszendenzgruppen gibt, sondern eine (unterschiedlich deutlich ausgeprägte) Tendenz zur Endogamie innerhalb der größeren tribalen Einheiten sowie eine Bevorzugung der FBD-Heirat besteht (vgl. Barth 1973; Bonte 1979: 174 f.).

In Anbetracht solcher Unterschiede wurde Evans-Pritchard von verschiedenen Seiten vorgeworfen, er habe in seinem Buch *The Sanusi of Cyrenaica* (1949) einfach seine Analyse einer schwarzafrikanischen Gesellschaft einer oberflächlich ähnlichen, im wesentlichen aber andersgearteten sozialen Realität übergestülpt. Dyson-Hudson etwa spottete: „... its comments on social structure provided less a new look than a Nuer look at Bedouin society" (Dyson-Hudson 1972: 6). Dieser Vorwurf ignoriert jedoch die prägende Wirkung nahöstlichen Datenmaterials auf Evans-Pritchards Sicht schon der Nuer. Wie in der Zwischenzeit gezeigt worden ist, wurde diese nicht nur durch Durkheim vermittelt. Evans-Pritchard hatte sich bereits vor seinen Feldforschungen bei den Nuer eingehend mit Robertson Smith (1903) beschäftigt und würdigte dessen Einfluß auf seine Auffassungen (wenn auch nicht an prominenter Stelle).[4] Nach seiner eigenen Aussage hatte auch der persönliche Kontakt mit Beduinen in den frühen dreißiger Jahren entscheidende Auswirkungen auf sein theoretisches Denken (Eickelman 1981: 37, 100;[5] Dresch 1988).

Die dominante Rolle, die das „segmentary lineage model" im Gefolge der Arbeiten Evans-Pritchards, Fortes', Laura und Paul Bohannans und anderer für einige Zeit in der Anthropologie Schwarzafrikas spielte, trug dazu bei, diese theoriengeschichtlichen Zusammenhänge zu verschleiern und das Konzept der Segmentation samt der daran anknüpfenden Deszendenzgruppen- oder Lineage-Theorie als einen afrikanischen Import erscheinen zu lassen. Von den späten fünfziger Jahren an wurde dieses dominierende Modell zunehmend in Frage gestellt. Dies hatte verschiedene Gründe; unter ihnen waren die Probleme, die sich bei seiner Übertragung in andere, der anthropologischen Forschung neuerdings zugängliche Regionen wie das Hochland von Neuguinea ergaben, sowie der ab der Mitte der sechziger Jahre von immer mehr Anthropologen vollzogene Übergang von struktural-funktionalen zu transaktionalen und kul-

4 Er läßt an diesem Einfluß keinen Zweifel: „It was reading Robertson Smith's writings that first made clear to me the kinship and political systems of the ... Nuer" (Evans-Pritchard 1938: 123, zitiert in Dresch 1988: 63 n. 6). An anderer Stelle, in Evans-Pritchards *History of Anthropological Thought*, erscheint Smith mit seiner Darstellung der tribalen Organisation der Beduinen geradezu als Vorläufer der Deszendenzgruppentheoretiker (1981: 71 f.).

5 Der eine von Eickelmans Hinweisen zu diesem Thema findet sich auf S. 39 der sonst hier zitierten 2. Auflage (1989); der andere kehrt nicht wieder (aber vgl. 1989: 132 n 13).

turalistischen Ansätzen vielleicht die gewichtigsten.[6] Die Debatten, denen hier nicht im Detail nachgegangen werden kann, drehten sich allerdings mehr um die Natur von Deszendenzgruppen und deren strukturelle Rolle als um das eigentliche Konzept der Segmentation.[7]

Das Konzept kehrt zurück

Das gegenüber dem Begriff der Deszendenzgruppe etwas in den Hintergrund getretene Konzept der Segmentation griff Ernest Gellner in seiner 1969 erschienenen, einer Gruppe von religiösen Spezialisten im tribalen Kontext Zentralmarokkos gewidmeten Studie *Saints of the Atlas* auf, ohne dabei zu den aktuellen Debatten Stellung zu nehmen.[8] In dem Umstand, daß er der unilinearen Deszendenz als strukturierendem Faktor nur verhältnismäßig geringe Bedeutung zumißt (vgl. 1969: 47 f.) und mehrfach betont, daß die Einheiten in einer segmentären Struktur nicht notwendigerweise unilineare Deszendenzgruppen sind, darf man wohl eine implizite Distanzierung von der Entwicklung sehen, die das von Evans-Pritchard ausgehende Modell in der britischen Anthropologie durchgemacht hatte. Seine späte und höchst individuelle Version der segmentären Theorie, die außer einer anerkennenden Bemerkung über den Anteil Evans-Pritchards an der Ausarbeitung des Konzepts der Segmentation (Gellner 1969: 41) und wenigen knappen Verweisen auf Durkheim (1893), Evans-Pritchard (1949), Fortes & Evans-Pritchard (1940) sowie Middleton & Tait (1958) keinerlei Auseinandersetzung mit früheren Formulierungen enthält, hat sich als die einflußreichste Anwendung dieser Theorie auf nahöstliche Gesellschaften erwiesen.[9] Sie war jedoch keineswegs die erste. Wie erwähnt hatte schon Evans-Pritchard (1949) die tribale Organisation der Beduinen der Kyrenaika als ein segmentäres Lineage-System interpretiert; andere waren ihm gefolgt, wie etwa I. M. Lewis für die Somali (1961). Schließlich hatten Fredrik Barth und Emrys Peters bereits substantielle Kritiken einer solchen Anwendung vorgelegt: der erstere eher implizit, indem er transaktionale Modelle formulierte, die die Relevanz der Segmentation in

6 Zur Frage der Anwendbarkeit des „afrikanischen" Deszendenzgruppenmodells im Hochland von Neuguinea s. Barnes 1962; 1967; sowie Scheffler 2001: 132–142 und die dort angegebenen Quellen. Für kritische Stellungnahmen mit überwiegend transaktionalistischer Orientierung s. die Beiträge in Holy 1979; kritische Rückblicke liefern Holy 1976 und Kuper 1982; 1988: 190–209.

7 Für eine selektive Interpretation einiger Beiträge, in deren Mittelpunkt die Begriffe der Deszendenz und der Deszendenzgruppe stehen, s. Kraus 1997a.

8 *Saints of the Atlas* basiert auf Gellners Ph.D.-Thesis (University of London), die von 1961 datiert und deren Hauptideen er schon vor 1969 in einer Reihe von Artikeln vorlegte (s. die Bibliographien in Gellner 1981a: 247–251; Hall & Jarvie 1996: 687–718).

9 Später hat Gellner mehrfach die ideengeschichtliche „Genealogie" des Segmentationskonzeptes skizziert, die er jedoch bezeichnenderweise stets mit Evans-Pritchard enden läßt (1981b: 39; 1996: 639 f.). Zu Gellners Wirkung auf die Anthropologie Nordafrikas vgl. Albergoni & Mahé 1995: 480–486.

Frage stellten (Barth 1959a; 1959b; 1961; 1966); der andere sehr explizit, indem er argumentierte, daß die Lineage-Theorie einem Verständnis von Phänomenen wie der Blutfehde *(feud)* bei den Beduinen der Kyrenaika nur im Wege stehe (Peters 1967).

Weder auf diese Kritiken noch auf frühere Anwendungen des Segmentationskonzepts auf nahöstliche Gesellschaften geht Gellner in seinem Buch ein. Das deutet darauf hin, daß seine Anwendung dieses theoretischen Modells zu Unrecht als ein Ausdruck britischer sozialanthropologischer Orthodoxie verstanden wird, wie es etwa Clifford Geertz andeutet (1971: 20 f.). Gellner selbst weist diese Interpretation zurück – unter anderem mit dem sehr berechtigten Hinweis, daß er sich nicht eben den Ruf eines intellektuellen Konformisten erworben habe (1996: 645) – und betont, er habe seine Feldforschungen in Marokko mit einer andersgearteten theoretischen Orientierung angetreten. Erst die Art, in der die Einheimischen selbst über soziale Beziehungen sprachen, habe ihm die Bedeutung der Segmentation vor Augen geführt und ihn veranlaßt, Evans-Pritchards Modell aufzugreifen (Gellner 1995b: 821–824; 1996: 642–646; vgl. Davis 1991: 66).[10] Insofern mag es Gellner ähnlich ergangen sein wie Masqueray und Smith achtzig Jahre vor ihm, die, wenn schon nicht mit einer segmentären Theorie, so doch mit einer segmentären Beschreibung nahöstlicher Gesellschaften heimkehrten. Dies ist freilich kein Beweis für die Richtigkeit der segmentären Theorie. Doch es ist ein Beleg für die Tatsache, daß die segmentäre tribale Organisation im Vorderen Orient vielerorts ein unübersehbares *kulturelles* Modell darstellt.

Das Theoriemodell, das Gellner aufgrund seiner empirischen Erfahrungen und der von ihm aufgegriffenen theoretischen Konzepte entwickelt, ist allerdings sehr eigenwillig und geht über eine theoretische Verdichtung des einheimischen Modells weit hinaus, auch wenn es letztlich auf diesem beruht. Die unorthodoxe Form, die er seinem abstrakten und im höchsten Grade idealtypischen segmentären Modell gibt, ist nur aus seinen philosophischen Interessen zu erklären. Diese persönliche Form ist es, die, gemeinsam mit der Prägnanz seiner Überlegungen, für die Wirkung dieses Modells, aber auch die daran geübte breite Kritik verantwortlich ist. Eine Folge dieser Wirkung ist, daß bis heute theoretisch orientierte Untersuchungen nahöstlicher tribaler Formen kaum um eine Positionierung im Hinblick auf Gellners Thesen herumkommen. Diese werden von den meisten interessierten Autoren nicht einfach als definitiv anerkannt oder gänzlich verworfen, sondern als eine Herausforderung verstanden: es gilt, seine Sicht der Segmentation anhand empirischen Materials zu nuancieren, zu modifizieren und sie kritisch an lokale Verhältnisse anzupassen.

Neben diesen Ansätzen gibt es jedoch weitere methodische Positionen, die nicht nur die Relevanz der Segmentation anzweifeln, sondern auch die epistemologische Basis von Gellners Betrachtungsweise grundsätzlich ablehnen. Während die Kritik der klassischen Lineage-Theo-

10 Paul Stirling, Gellners einstiger „supervisor", hat dies in einer Konversation bestätigt. Nach seiner Aussage beschäftigte Gellner sich erst auf seine Anregung hin mit Evans-Pritchards *The Nuer* (1940) (persönliche Mitteilung, 19. 5. 1996).

rie sich zu einem großen Teil mit der problematischen Beziehung zwischen formaler Struktur und empirischem Verhalten beschäftigte und eher im Rahmen eines gemeinsamen Paradigmas verblieb, hat die von den Vertretern solcher Positionen geäußerte Kritik und die daraus resultierende Debatte insofern eine besondere Wendung genommen, als sie sich expliziter auf epistemologische Fragen konzentrierte und dabei, wie Munson (1993: 267) zu Recht bemerkt, die Interpretation konkreter empirischer Gegebenheiten weitgehend vernachlässigt hat. Daher soll, bevor wir uns den konkreten theoretischen Positionen zuwenden, ein epistemologischer Kontrast knapp (und daher unweigerlich übermäßig vereinfachend) skizziert werden, der in der durch Gellners Beiträge ausgelösten Debatte eine zentrale Rolle spielt.

Erklärende und interpretierende Ansätze

Theoretische Positionen in der Anthropologie können entlang diverser Trennlinien unterschieden und kontrastiert werden. Ein theoretischer Gegensatz, der sich von Anfang an durch die Geschichte anthropologischer Theorienbildung zieht und an den älteren philosophischen Gegensatz zwischen erklärender und verstehender Erkenntnis und zwischen nomothetischen und idiographischen Disziplinen anknüpft, ist in den letzten Jahrzehnten besonders in den Vordergrund getreten. Er wird in den unterschiedlichen Auffassungen über die Bedingtheit sozialen Handelns sowie die der Art dieser Bedingtheit entsprechenden Erkenntnismöglichkeiten deutlich. In diesen Auffassungen gibt es zwei Extrempositionen, die einander polar entgegengesetzt sind. Nach der einen gibt Kultur, verstanden als ein geschlossenes System von Symbolen und Sinnzusammenhängen, die Richtlinien und Ziele sozialen Handelns vor. Dieses ist daher nicht in bezug auf äußere Realitäten erklärbar, sondern muß aus kulturspezifischen symbolischen Zusammenhängen verstanden werden. Eine Erkenntnis über kulturelle Grenzen hinweg ist nur im Sinne einer Interpretation möglich und entzieht sich empirischer Verifikation oder Falsifikation.

Der entgegengesetzten Position zufolge bestimmen äußere Realitäten, die von der Sichtweise jeder spezifischen Kultur unabhängig – und daher auch „kulturfrei" erkennbar – sind, das soziale Handeln, das aus ihnen zu erklären ist. Kultur ist demgegenüber nur abgeleitet und hat keine bestimmende Wirkung. Die das Handeln bestimmenden strukturellen Zusammenhänge können durch Hypothesen kausaler oder statistischer Art beschrieben werden, die aus empirischen Daten abgeleitet sind und zumindest einer Falsifikation durch solche Daten offenstehen. Von diesen gegensätzlichen Haltungen kann die erste als *semiotisch*, *idealistisch*, *relativistisch*, die zweite als *empiristisch*, *materialistisch*, *positivistisch* charakterisiert werden. Zwischen den beiden Extremen gibt es ein breites Spektrum unterschiedlicher Zwischenpositionen, die mehr oder weniger von einer wechselseitigen Bedingtheit von Kultur und Struktur ausgehen.[11]

11 Aus heutiger Sicht erscheint es verführerisch, den skizzierten Gegensatz im Sinne einer historischen Sequenz zu

In der Debatte um die Segmentation und ihre Relevanz in den nahöstlichen Gesellschaften erscheinen die Fronten klar. Auf den ersten Blick wenigstens; bei einer näheren Betrachtung der verschiedenen Beiträge zu dieser Debatte jedoch ergibt sich ein differenzierteres Bild.

Die entschiedenste Gegenposition zu Gellner und seiner segmentären Theorie ist durch Clifford Geertz und seine Schüler formuliert worden. Die Vertreter dieser Richtung, die, nach einer Selbstbezeichnung für ihre Methode, „interpretiv" genannt wird (C. Geertz 1973a), haben wie Gellner ihre Feldarbeiten in Marokko durchgeführt.[12] Ihr Ansatz erhebt wie jener Gellners – zumindest implizit – den Anspruch, auf die gesamte Region anwendbar zu sein.

Die „Interpretivisten" bekennen sich deutlich zu einer Haltung, die dem ersten Extrem nahesteht. Ihre Aufmerksamkeit gilt nicht mehr oder weniger permanenten sozialen Einheiten oder Gruppen, deren Existenz Geertz rundweg bestreitet (C. Geertz 1971: 20). Sie richtet sich auf die „Person" und das „Selbst" in ihrer jeweiligen kulturellen Konzeption und die damit verbundene kulturspezifische Sicht von Welt und Gesellschaft (C. Geertz 1976: 224 f.). Die bestimmende Wirkung einer dem Individuum vorgegebenen sozialen Struktur (die womöglich durch materielle Faktoren wie Ökologie oder Produktion bedingt wäre) wird geleugnet. Die marokkanische Gesellschaft besteht in dieser Sicht nicht aus klar abgegrenzten Kategorien von Personen wie tribalen Gruppen oder hierarchisch geordneten Schichten, die im Hinblick auf diese Kategorien interagieren. Sie baut sich auf aus Netzen wechselhafter, grundsätzlich inegalitärer Beziehungen – „dyadic bonds of subordinance and domination", wie es Eickelman (1976: 90) formuliert – die von atomistischen Akteuren anhand kulturell vorgegebener Mittel konstruiert und beständig rekonstruiert werden. Der agnatischen Verwandtschaft wird dabei keine privilegierte Bedeutung zugemessen. Gegenüber der scheinbaren empirischen Diskontinuität tribaler und nichttribaler Organisationsformen wird die Kontinuität der ihnen zugrundeliegenden einheimischen Konzepte und Sichtweisen betont, kultureller „systems of meaning", deren Erforschung für Geertz und seine Schüler den eigentlichen Gegenstand der Anthropologie bildet.[13]

Welcher Stellenwert wird der Segmentation dabei zugestanden – jener zentralen Dimension tribaler Identität, mit der wir in den Aussagen der Stammesmitglieder so oft konfrontiert sind? Die Frage nach ihrer Bedeutung, die naheliegend erscheint, wenn man sich für die

---

verstehen. Die Anthropologie der vergangenen Jahrzehnte war zwar in der Tat zunehmend durch Ansätze dominiert, die zum erstgenannten Extrem tendieren. Doch hat es in dieser Disziplin stets die Auseinandersetzung zwischen den beiden Positionen gegeben. Das Spannungsverhältnis zwischen ihnen wird etwa im Werk Evans-Pritchards deutlich sichtbar (vgl. Kuper 1996: 124–126).

12 C. Geertz 1968; 1976; 1979; H. Geertz 1979; Rabinow 1975; Rosen 1973; 1979; 1984; 1989; mit gewissen Einschränkungen (siehe unten, n. 14) ist auch Eickelman 1976; 1985 hier zu nennen.

13 Immerhin versteht sich diese interpretive Kulturwissenschaft als „actor-oriented" (C. Geertz 1973: 14); sie geht also von einer empirischen Basis aus, in der das praktische Handeln des Einzelnen seinen festen Platz hat. Dies unterscheidet sie von anderen Ansätzen, die symbolische Systeme unabhängig von einer sozialen Praxis untersuchen wollen.

einheimischen kulturellen Repräsentationen interessiert, kann aus dieser Haltung offenbar kaum beantwortet werden. Sie wird eventuell als „formale Ideologie" zugelassen; doch als solche ist sie wohl (im Gegensatz zu weniger explizit artikulierten „praktischen Ideologien") zusehr an der Oberfläche – mit anderen Worten, es wird *zuviel* von ihr geredet – als daß sie bedeutsam wäre: die wesentlichen Grundannahmen einer Kultur, die es zu heben und zu interpretieren gilt, müssen anscheinend tiefer liegen (Eickelman 1981: 85–87). Im besten Falle wird sie als eine „cultural resource" unter vielen angesehen, die Individuen bei der Konstruktion ihrer persönlichen Beziehungsnetze einsetzen (Rosen 1984: 77).

Mit Ausnahme von Eickelman, der dem Thema Stamm immerhin eine eingehende und nützliche Diskussion widmet (1976: 105–120; 1981: 87–104; 1989: 126–147), und Rosen (1979: 24–28) beschäftigen sich die interpretivistischen Autoren, im Einklang mit ihren speziellen Forschungsinteressen, meist nicht oder nur am Rande mit tribalen Identitäten und Organisationsformen.[14] Doch gehört es im Kreis um Geertz offenbar zum guten Ton, sich von einer segmentären Sicht der Stämme à la Gellner zu distanzieren (Eickelman 1976: 264 f. n. 6; 1981: 100–104; C. Geertz 1971: 20 f.; 1979: 235; H. Geertz 1971; 1979: 316, 377 n. 1). Darin kommt aber oft weniger eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der von Gellner beschriebenen empirischen Situation und seiner theoretischen Interpretation zum Ausdruck als vielmehr ein nahezu unüberbrückbarer epistemologischer Gegensatz.[15]

Ein zusätzlicher Grund für ihre Ablehnung dürfte darin liegen, daß die Interpretivisten ihre Sicht der marokkanischen Gesellschaft in einem eher städtischen und modernen Kontext entwickelt haben, in dem Segmentation und agnatische Verwandtschaft eine weit geringere Rolle spielen als im traditionelleren Kontext der Stämme des zentralen Hohen Atlas – ein Umstand, den auch Gellner selbst und andere betonen (Gellner 1981b: 70; Combs-Schilling 1985: 662 f.; Caton 1987: 89). Auf dieser Ebene empirischer Meinungsverschiedenheiten konstatiert Eickelman: „... the Sma'la maintain that all members of their tribe are linked by blood, but *explicitly* deny that this tie obliges them to act in specified ways with regard to each other" (1976: 106). Das mag zutreffen; es ist aber nicht einzusehen, warum dies eher eine für den tribalen Bereich zu verallgemeinernde kulturelle Konzeption darstellen sollte als die viel öfter beschriebene Auffassung, daß die durch agnatische Verwandtschaft symbolisierte

14 In Eickelmans Beiträgen ist nach 1976 ein zunehmendes Abrücken von der interpretivistischen Position zu erkennen, wofür wenigstens teilweise der Einfluß Bourdieus verantwortlich zu sein scheint. Man braucht nur die ersten beiden Auflagen seines *The Middle East* im Hinblick auf die Darstellung des Segmentationsprinzips zu vergleichen (1981: 98–104; 1989: 131–138). Er betont auch die von den Interpretivisten vernachlässigte Notwendigkeit, politische und ökonomische Bedingungen zu beachten, „regardless of whether their implications are fully understood by persons in the societies concerned" (Eickelman 1984: 288).

15 Dieser Gegensatz wird schon in C. Geertz' kursorischer Rezension von Gellners *Saints of the Atlas* deutlich, die, oft zitiert, als ob sie eine substantielle Kritik an Gellner böte, nur ein seiner Sicht diametral entgegengesetztes Bild der nordafrikanischen Gesellschaft skizziert (Geertz 1971: 20 f.). Für allgemeine epistemologische Beiträge, die den Gegensatz noch deutlicher machen, s. C. Geertz 1973; 1976; 1984; Gellner 1985c; 1988.

gemeinsame tribale Zugehörigkeit zu wechselseitiger Unterstützung verpflichtet. Combs-Schilling (1985) zeigt, daß in einer kleinstädtischen Situation, die der von Eickelman beschriebenen sicherlich ähnlicher ist als der Gellners, agnatische Verwandtschaftsbande, oberflächlich betrachtet, gegenüber anderen sozialen Beziehungen nicht privilegiert zu sein scheinen. Tatsächlich aber weisen sie eine ungebrochene ideologische und praktisch-organisatorische Bedeutung auf. Durch ihre Verbindung mit zentralen kulturellen Werten besitzt die agnatische Verwandtschaft, so Combs-Schilling, eine Dauerhaftigkeit und Verläßlichkeit, die den andersgearteten Beziehungen fehlt. Diese macht sie in weit höherem Maße von einer praktischen Realisierung im Alltag unabhängig.

Im wesentlichen sind es jedenfalls nicht empirische Einwände, sondern epistemologische Gegensätze und eine andersgeartete, individualistische Konzeption sozialer Beziehungen (vgl. Dresch 1986: 310; Munson 1993: 267), die für die negative Haltung der interpretivistischen Schule gegenüber dem Konzept der Segmentation verantwortlich sind. Es ist daher etwas inkonsequent, wenn kaum einer der Vertreter dieser Richtung darauf verzichtet, im Zusammenhang mit der Ablehnung von Gellners Modell auf Emrys Peters und dessen einflußreiche Kritik der segmentären Theorie (1967) zu verweisen (Eickelman 1976: 265 n. 6; C. Geertz 1979: 264 n. 185; H. Geertz 1979: 377 n. 1) – auf einen Autor also, der ihren eigenen epistemologischen Auffassungen mindestens so ferne steht wie Gellner selbst.

Ausgehend von der Institution der Blutfehde bei den Beduinen der Kyrenaika, hat Peters in einer klaren und gründlichen Analyse gezeigt, daß die empirische Praxis der Beduinen nicht ihrer ausgefeilten segmentären Ideologie folgt. Diese Ideologie bestätigt zwar die Annahmen der segmentären Theorie; die realen Beziehungen zwischen Gruppen und Personen aber tun dies in vielfacher Hinsicht nicht. Da die Segmentation also nicht das tatsächliche politische Verhalten bestimmt, ist sie, so schließt Peters, nur ein ideologisches Modell der Einheimischen, das die realen Verhältnisse unrichtig abbildet – etwa indem es affinale und maternale Beziehungen völlig ignoriert, die praktisch von größter Bedeutung sind. Beziehungen, die diesem Modell nicht entsprechen, sind für die Beduinen Ausnahmen oder Zufälligkeiten. Eine soziologische Analyse dagegen vermag zu zeigen, daß diese Beziehungen aus ökologischen, wirtschaftlichen, demographischen und politischen Gegebenheiten erklärt werden können – falls man sich nicht, wie die segmentäre Theorie dies tut, damit begnügt, ein einheimisches Modell zu reproduzieren, und dies mit einer Analyse der realen sozialen Beziehungen verwechselt.

Peters' Hinweis auf die Diskrepanz zwischen den artikulierten Verhaltenserwartungen und Normen und der sozialen Realität bildet eine substantielle Kritik, der sich jede theoretische Auseinandersetzung mit segmentierten Identitäten und Ideologien zu stellen hat. Doch es entbehrt nicht der Ironie, wenn gerade von den Autoren jener Schule, der es um das interpretierende Verstehen kultureller Konzeptionen geht, eine rein empirische, positivistisch-materialistische Argumentation aufgegriffen wird, um die Bedeutung der Segmentation in Frage zu stellen und somit die segmentäre Theorie, die diese ernst nimmt, zu diskreditieren. In der

so expliziten und formalen segmentären Ordnung vermögen die Vertreter dieser Schule offenbar nicht eine Dimension jener kulturellen Weltsicht zu erkennen, der ihr Interesse gilt. So geben sie sich damit zufrieden, die gedachte Ordnung auf erstaunlich positivistische Weise am unmittelbar sichtbaren sozialen Handeln zu messen, anstatt nach ihrer Einwirkung auf den Sinn dieses Handelns zu fragen.[16] Eine alternative Deutung tribaler Identität, die auf deren kulturelle und strukturelle Eigenart eingeht und sie nicht einfach im gemeinsamen „Sinnsystem", das tribalen und nichttribalen Formen gleichermaßen zugrunde liegt, aufgehen läßt, haben sie kaum anzubieten.[17]

Wenn Geertz und seine Schüler dem semiotisch-relativistischen Extrem anthropologischer Auffassungen nahestehen, so wird Gellner, ihr wichtigster Gegenspieler in der Debatte um die Relevanz der Segmentation in den nahöstlichen Gesellschaften, Objekt ihrer Kritik und selbst sporadischer, aber scharfer Kritiker (1981f: 217 f.), oft dem empiristisch-positivistischen Ende des Spektrums zugeordnet. Dies ist nicht nur die Sicht seiner unmittelbaren Kontrahenten, sondern auch von Autoren, die nuanciertere Positionen vertreten, wie etwa Dresch (1986: 309 f.) oder Jamous (1981: 181–184). Ist diese Sicht berechtigt? In der Tat scheint vieles für eine solche Interpretation zu sprechen. In seinen wissenschaftstheoretischen Schriften hält Gellner die antirelativistische Position hoch und betont immer wieder den Einfluß der harten äußeren Realität (siehe die in Gellner 1973c; 1985a; 1995a gesammelten Beiträge). Er neigt dazu, die tribale Organisation und ihr segmentäres Erscheinungsbild als Resultat nichtkultureller Faktoren zu präsentieren: Ökologie, pastorale Wirtschaftsweise, Bevölkerungsdruck auf die Ressourcen, politischer Druck durch den Staat (1983: 441–443). Dabei stellt er aber klar, daß die angenommenen Zusammenhänge für ihn nicht determinierend sind, sondern nur Tendenzen darstellen, die durch bestimmte äußere Einflüsse begünstigt werden. Dies fällt allerdings, je nach dem Grad der Verknappung seines Arguments, unterschiedlich deutlich aus (vgl. 1981c: 163–165).

Eine nähere Beschäftigung mit Gellners segmentärem Modell zeigt jedoch, daß dieses nicht so eindeutig dem empiristisch-positivistischen Extrem zuzuordnen ist, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Dies ist freilich Interpretationssache; es ist erstaunlich, daß trotz der immer wieder verfeinerten und nuancierten Formulierungen des Modells (u. a. 1969; 1981b; 1983; 1990) und der zahlreichen wissenschaftstheoretischen Beiträge Gellners (die freilich aufgrund ihres oft polemischen Charakters das Denken ihres Urhebers radikaler erscheinen lassen als seine wissenschaftliche Praxis) die theoretischen Annahmen, die dem Mo-

16 Vgl. Combs-Schilling (1985), die empirisch begründetes Desinteresse der Interpretivisten an der Segmentation als kulturellem Prinzip „paradox" nennt und in Geertz'schen Begriffen tadelt: „In this case, ‚models for' reality that are not analytically perceived as ‚models of' reality are underplayed" (1985: 663; vgl. C. Geertz 1973b: 93 f.).

17 Es sei hier nochmals darauf hingewiesen, daß diese Feststellung auf Eickelmans neuere sehr gründliche Auseinandersetzung mit dem Thema Stamm (1989: 126–147) nicht zutrifft.

dell zugrunde liegen, nicht eindeutig erkennbar sind. Eine sorgfältige Auseinandersetzung wird uns zu der Schlußfolgerung führen, daß hinter den objektiven Zusammenhängen, auf denen Gellner anscheinend seine Argumentation aufbaut, eine halb implizite Ebene kultureller Werte und logisch-ideeller Konzeptionen angenommen werden muß, ohne die sein Modell nicht schlüssig ist. Es sollte auch nicht übersehen werden, daß die konservativeren Kritiker der segmentären Theorie wie Barth (1959b; 1961) mit seinem transaktionalistischen Ansatz oder Peters (1967; 1984) und Marx (1977: 355–358), die mit der empirischen Inadäquatheit der Theorie argumentieren, ihre Haltung weit eindeutiger als Gellner auf eine positivistische Epistemologie stützen, in der kulturelle Konzeptionen wenig Platz haben. Nach ihren Auffassungen werden die strukturell relevanten sozialen Beziehungen durch ökologisch und ökonomisch bedingte materielle Interessen hervorgebracht und nicht durch ein kulturelles Modell tribaler Segmentation. Die theoretische Konzentration auf ein solches Modell, seine Werte und Normen sowie auf den Faktor der unilinearen Deszendenz führt in ihrer Sicht vielmehr zu einem Verkennen der tatsächlichen sozialen Strukturen – ein Argument, auf das wir noch näher eingehen werden.[18]

Gellners Modell – eine Interpretation

Daß Gellners in *Saints of the Atlas* (1969) entwickeltes und später ausgebautes Modell des segmentären Stammes zum Inbegriff der segmentären Theorie für den Vorderen Orient geworden ist (wozu Befürworter und Kritiker gleichermaßen beigetragen haben) ist bemerkenswert, wenn man bedenkt, daß die Stämme in seinem Buch eine durchaus sekundäre Rolle spielen. Im Mittelpunkt von Gellners unter Berbern im zentralen Hohen Atlas in Marokko durchgeführter Untersuchung stehen nicht die tribal organisierten teilnomadischen Viehzüchter und Bodenbauer, sondern eine Gruppe von nichttribalen „Heiligen", Personen mit ererbtem religiösem Charisma. Der größere Teil des Buches und nahezu alles detaillierte empirische Material bezieht sich auf diese Heiligen, ihre nach Gellner hierarchischen und nichtsegmentären internen Beziehungen sowie ihre komplementären, auf grundsätzlicher Ungleichheit basierenden Wechselbeziehungen mit den Stämmen. Das hochgradig forma-

18 Zu Marx (1977) s. Salzmans Einwände (1979) gegen dessen ökologisch-ökonomischen Determinismus (vgl. Marx 1979); zu Peters s. Salzman (1978a), einen Beitrag, mit dem wir uns noch beschäftigen werden. Für eine eingehende kritische Auseinandersetzung mit Barths „antisegmentärem" transaktionalistischem Ansatz (1961) s. Ganzer (1988) – einer der raren deutschsprachigen Beiträge zu den Debatten um tribale Strukturen und Identitäten im Vorderen Orient. Aus genügender „postmoderner" Distanz betrachtet, verschwimmen solche theoretischen Gegensätze freilich. Dann kann auch der Kritiker als ein Vertreter der segmentären Theorie repräsentiert werden, wie Streets Behandlung von Barth (1990) und die daran anknüpfende Diskussion zeigt (Barth 1992; Street 1992; 1995; Wright 1992; 1994; 1995; Ganzer 1994; Salzman 1995).

lisierte und idealisierte Modell der egalitären segmentären Organisation der tribalen Bevölkerung, das Gellner entwirft, bildet lediglich den Hintergrund, vor dem eine komplexere Form sozialer Organisation dargestellt wird, in der inegalitäre und nichtsegmentäre Beziehungen eine zentrale Rolle spielen. Hinter diesem wieder steht das Modell einer weiteren islamischen Gesellschaft, die nichttribale und städtische Bevölkerungsgruppen einschließt und sich um einen religiös legitimierten, in seiner politischen Reichweite aber beschränkten Staat aufbaut. Diesem letzteren Modell und seinen unterschiedlichen historischen Ausprägungen sowie der Interdependenz sozialer Formen mit unterschiedlichen religiösen Stilen, die Gellner, David Hume folgend, als zwischen zwei gegensätzlichen Extremformen oszillierend auffaßt, gilt sein Hauptinteresse in seinen späteren Publikationen zum Thema islamischer sozialer und politischer Organisationsformen (1981b; 1990). Hier aber wollen wir uns – im Einklang mit unseren eigenen Interessen, wenn auch nicht unbedingt jenen Gellners – auf die „mittlere Ebene" in seiner Darstellung, das Modell segmentärer tribaler Organisation konzentrieren.

Wenn ich in der Folge argumentiere, daß dieses Modell auf einer logisch-ideellen Konzeption der Segmentation aufbaut, so bedeutet das nicht, daß Gellner dies offen eingesteht. Im Gegenteil; wie wir bereits in Kapitel 4 gesehen haben, neigt er dazu, die segmentäre Organisation aus externen materiellen Faktoren abzuleiten, die in seiner Sicht unter vorindustriellen Verhältnissen für weite Teile des Vorderen Orients prägend waren. Die den ökologischen Bedingungen angepaßte überwiegend pastorale traditionelle Wirtschaftsweise zieht nach seiner Auffassung als plausible, wenn auch nicht notwendige Folge eine segmentäre tribale Organisation ohne spezialisierte politische und militärische Instanzen nach sich. Diese Organisationsform tendiert dazu, von pastoralen und nomadischen auch auf seßhafte Bevölkerungsgruppen überzugreifen. Sie erschwert die Kontrolle durch den Staat – einen Staat, von dessen Produktion die Stämme jedoch sowohl in ökonomischer als auch in kulturell-religiöser Hinsicht abhängig sind. Für die Reproduktion einer derartigen Form der Organisation macht Gellner auch Faktoren wie Bevölkerungsdruck auf die Ressourcen und politischen Druck durch den Staat verantwortlich (1981b: 33 f.; 1981c: 163–167; 1983: 441–443).

Neben dieser Argumentation finden wir bei Gellner eine zweite argumentative Strategie, die in *Saints of the Atlas* vorherrscht. Hier entwirft er am Beispiel der Berberstämme des zentralen Hohen Atlas ein sehr abstrahiertes Modell eines „reinen" segmentären Systems. „Rein" bedeutet in diesem Zusammenhang offenbar, daß sich das gesamte System auf ein einziges oder wenige zusammenhängende Grundprinzipien und deren logische Anwendung zurückführen läßt. In der praktischen Realisierung dieser segmentären Prinzipien weichen segmentäre Gesellschaften in Gellners Sicht notwendigerweise mehr oder weniger stark von dem idealtypischen reinen System und seiner inneren Logik ab. Einer der „nicht-segmentären" Faktoren, die dabei zum Tragen kommen – die soziale Rolle der religiösen Spezialisten als Vermittler zwischen Stämmen und Stammessegmenten – ist ja auch das eigentliche Thema Gellners in seiner Monographie.

Beide Argumentationen münden in eine erklärende Theorie, deren explizite Formulierung Gellner Evans-Pritchard zuschreibt.[19] In segmentären Gesellschaften wie den vorkolonialen Stämmen des zentralen Hohen Atlas, die sich der Kontrolle durch den marokkanischen Staat entzogen, sorgt anstelle einer zentralen Instanz zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung die Segmentation – die systematische Kontraposition sozialer Gruppen auf mehreren Ebenen – für ein notwendiges Mindestmaß an Ordnung. Diese Ordnung läßt allerdings in gewissen Grenzen die praktische Gewaltausübung nicht nur zu, sondern setzt sie geradezu voraus (Gellner 1969: 53). Sie beruht auf dem in der kriegerischen Opposition zwischen Gruppen, in der jede Gruppe bereit ist, ihre Rechte und Interessen und diejenigen ihrer Mitglieder auf gewaltsame Weise zu vertreten, tendenziell sich herausbildenden „Gleichgewicht des Schreckens" und dem Gruppenzusammenhalt, den die auf allen Ebenen gegebene Bedrohung von außen schafft (1969: 41 f.; 1981b: 36–40; 1983: 439 f.).

Als verbindende Elemente treten in Gellners Argumentationskette regelmäßig die Interessen, Motivationen und Zwänge auf, die das Individuum bestimmen.[20] Dabei geht es jedoch offenbar nicht um empirisch erfaßte reale Individuen. Die Beweggründe und Zwänge, mit denen er argumentiert, betreffen einen hypothetischen Akteur, einen *homo segmentarius*, der die Situationslogik des segmentären Systems verkörpert, ähnlich wie der hypothetische *homo oeconomicus* die Logik des Marktes. So bringt er etwa die Existenz von Gruppen, die einander zu solidarischer Gewaltanwendung bereit gegenüberstehen, in Zusammenhang mit der für den einzelnen Hirten attraktiven Möglichkeit, seinen Viehbesitz durch Raub zu vergrößern, und seinem Interesse, sich selbst vor solcher Aggression zu schützen (1981c: 163 f.).

Von den utilitaristischen Argumenten und mechanistischen Formulierungen Gellners sollten wir uns freilich nicht zu der Annahme verführen lassen, für ihn sei ein segmentäres System zur Gänze erklärbar aus äußeren Bedingungen, individuellen Interessen und sozialer Funktion – der Aufrechterhaltung einer relativen Ordnung in Abwesenheit effizienter staatlicher Kontrolle. So versteht ihn Jamous, wenn er ihm vorhält, er wolle das (einheimische) Modell aus seiner Funktion erklären (1981: 181). Jamous nimmt somit an, daß für Gellner die politischen Rahmenbedingungen zumindest kausale Priorität haben – daß es ihm also darum geht, den Ursprung des segmentären Systems aus der Abwesenheit einer effizienten

---

19 Der Frage, ob dies wirklich Evans-Pritchards Theorie ist (vgl. Dresch 1984: 48 n. 17, 1986: 309), kann angesichts der extrem breiten und kontroversen interpretierenden Sekundärliteratur zu Evans-Pritchards komplexer Nuer-Studie (1940) hier kaum nachgegangen werden (s. dazu Karp & Maynard 1983). Hier sei nur festgestellt, daß Gellner (1969) schon in ethnographischer Hinsicht deutlich von Evans-Pritchards Modell abweicht, ohne dies zu kommentieren. Ist das politische System in Evans-Pritchards Sicht der Nuer ein System von Territorialgruppen, das durch ein Lineage-System strukturiert wird, so gibt es bei Gellner nur ein einziges segmentäres System, das sich in der Regel – jedoch nicht notwendigerweise – aus Deszendenzgruppen zusammensetzt. Eine systematische Darstellung der territorialen Aspekte der Segmentation sucht man bei Gellner vergeblich.

20 Darf man darin einen Einfluß des transaktionalistischen Ansatzes Fredrik Barths vermuten? Gellner selbst gibt meines Wissens keinerlei Hinweise auf einen solchen Einfluß.

staatlichen Ordnung zu erklären. Dies heißt allerdings übersehen, daß die segmentäre tribale Organisation für Gellner nicht nur „a political solution to a political problem" ist; sie ist auch „an alternative to the state" (1983: 442). Das aber bedeutet im Grunde, daß der Stamm das Problem, das er löst, selbst schafft.[21] Denn der Staat, dessen Funktionen die segmentäre Ordnung zumindest teilweise übernimmt, wäre ja als Möglichkeit in Reichweite. Die von Gellner formulierte segmentäre Maxime lautet „Divide that ye need not be ruled" (1969: 41), und nicht „Divide because ye are not ruled."

Wozu aber eine solche Alternative? Warum verweigert sich die tribale Ordnung (wenn auch nicht immer mit Erfolg) einer Unterwerfung unter die staatliche Macht, an deren Peripherie sie besteht? Warum ist der Stamm (manchmal vergeblich) bemüht, eine Machtkonzentration in seinem Inneren zu vermeiden, oder zu größtmöglicher Diffusion der Macht zurückzukehren? All das sind Fragen, die durch die bisher wiedergegebene Argumentation nicht beantwortet werden können, die aber in Gellners Modell eine zentrale Rolle spielen.

Es ist – um mit Gellner (1969: 1–5) im vorkolonialen Marokko zu verbleiben – evident, daß nur ein Teil der Stämme des Landes, begünstigt durch geographische Voraussetzungen und Wirtschaftsweise, imstande ist, sich der Kontrolle des Staates ganz zu entziehen. Anderen ist dies teilweise möglich, mit graduellen und historisch variablen Übergängen bis hin zu jenen Stämmen, die fest in staatlicher Hand sind. Alle anerkennen sie die symbolische Oberhoheit des Sultanats; alle sind sie aber (so Gellner 1969: 35) auch segmentär organisiert. Daraus läßt sich zweierlei ableiten. Die segmentäre Ordnung ist in Gellners Sicht nicht notwendigerweise an die Abwesenheit staatlicher Kontrolle gebunden, und die angestrebte tribale Unabhängigkeit ist nicht allein das Produkt äußerer Bedingungen, sondern setzt eben dieses Streben nach Autonomie voraus, das erst bestimmte Umstände zu günstigen Umständen werden läßt. Gellner läßt keinen Zweifel daran, daß es sich für ihn dabei um eine bewußte Entscheidung für eine Alternative zur staatlichen Ordnung handelt. Eine besonders deutliche Formulierung lautet:

> Such tribesmen know the possibility, indeed the most ambivalently regarded obligation, of being incorporated in a more centralised state, sanctioned by their own religion; indeed they may have deliberately rejected and violently resisted this alternative (1969: 1 f., vgl. auch 23–26).

Aus alledem wird deutlich, daß seine Antworten auf die wesentlichen Fragen nach den für ihn tendenziell negativen Zusammenhängen zwischen tribaler Segmentation und innerer wie äußerer Macht auf einer anderen Argumentationsebene gesucht werden müssen als der bisher berücksichtigten – einer Ebene, die in seinen Schriften weniger greifbar ist und daher von

---

21 Dresch äußert sich im gleichen Sinne, schreibt Gellner allerdings die entgegengesetzte Meinung zu (1990: 254). Dabei übersieht er jedoch, daß für Gellner auch der Widerstand gegen den Staat zu den Funktionen des Stammes zählt (vgl. Gellner 1981b: 38).

kritischen Kommentatoren oft übergangen worden ist. Auf diese Ebene verweist Gellners gleichermaßen irritierende wie faszinierende Diskussion der Segmentation als *logisches* System (1969: 41–63).

Als logisches System erscheint die Segmentation nicht primär durch konkrete empirische Beziehungen bestimmt, sondern durch ihre innere Kohärenz, die sich aus der konsequenten Anwendung eines Grundprinzips ergibt. Diese innere Logik des segmentären Prinzips erlaubt es Gellner, eine idealtypische „reine" segmentäre Gesellschaft zu entwerfen, in der ausschließlich dieses Prinzip wirksam ist. In realen Gesellschaften dagegen ist das segmentäre Prinzip, wie er immer wieder betont, notwendigerweise, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, mit anderen Prinzipien kombiniert.[22] Die Segmentation ist also, insofern als sie auf ein logisches Grundprinzip zurückzuführen ist, für Gellner mehr gedachte Ordnung als beobachtetes Ergebnis realer Beziehungen zwischen Gruppen und Individuen. Diese gedachte Ordnung erscheint letztlich als eine *Idee* von der Gesellschaft. Doch um wessen Idee handelt es sich dabei? Jedenfalls um eine Idee, mit der der Anthropologe an die Gesellschaft herangeht. Zugleich aber liegt diese Idee – aufgrund ihrer Logik gleichermaßen denkbar auch für die Einheimischen – der mit ihrer Hilfe erfaßten sozialen Ordnung selbst zugrunde, in der sie sich unter gewissen äußeren Bedingungen entfalten kann und als nützlich erweist.

Empirisches Material erfüllt in dieser Diskussion zwei Aufgaben. Einerseits dient es dazu, aus einem idealtypischen, logisch reinen Modell, das ein einzelnes Prinzip isoliert und als erklärenden Faktor ausschöpft, ein Modell der untersuchten realen Gesellschaft abzuleiten, in dem auch andere Prinzipien zum Tragen kommen. Andererseits werden „pseudoempirische" Fakten wie die schon erwähnten Interessen und Motivationen des hypothetischen Individuums und die sozialen und materiellen Zwänge, denen es unterliegt, herangezogen, um die logischen oder kulturellen Prinzipien mit der realen Welt des sozialen Handelns zu verknüpfen. Aus dieser Verknüpfung abstrakter konzeptueller Prinzipien mit den konkreten Interessen und Bedingungen, die eine soziale Praxis bestimmen, ergeben sich für Gellner in einem segmentären System soziale „Mechanismen", die in seinen Argumenten breiten Raum einnehmen. Die utilitaristisch-mechanistische Argumentation, die für viele Kommentatoren (wie Jamous 1981: 181–184; Dresch 1984: 46) im Vordergrund steht, setzt jedoch das ideelle segmentäre Prinzip voraus. Sie kann und soll nicht das segmentäre System als solches erklären, sondern seine Reproduktion in der sozialen Praxis, die für Gellner nicht allein auf der kulturellen oder konzeptuellen Ebene stattfinden kann.[23]

---

22 Gestützt auf gewisse Äußerungen Gellners (z. B. 1969: 42), nehmen manche Kritiker an, er rechne damit, daß *reale* Gesellschaften seinem reinen Modell weitgehend entsprechen (so Dresch 1986: 321). Dies scheint mir ein Irrtum zu sein; für Gellner geht es nur darum, daß bestimmte soziale Beziehungen dem Modell entsprechen. Immerhin stellt er fest, daß die Berber des zentralen Hohen Atlas ein „bemerkenswert reines" segmentäres System aufweisen, das jedoch erst durch die nichtsegmentären Beziehungen zu den Heiligen ermöglicht wird (1969: 68).

23 Für die Grundsätze „struktureller" soziologisch-anthropologischer Erklärung in seinem Sinne s. Gellner 1973b: 7–13.

Als soziale Ordnung muß die Segmentation zwar auf der Ebene empirischer Beziehungen produziert und reproduziert werden; sie kann jedoch ebensowenig wie die mit ihr verbundene Haltung zu Macht und Staat allein auf dieser Ebene erklärt werden. Ihre Erklärung muß vielmehr vom Zusammenspiel der empirischen Ebene mit einer ideellen Ebene der Konzepte, kulturellen Konventionen und Werte ausgehen. Wenn Gellner die Bedeutung der empirischen Ebene sozialen Handelns mit den auf ihr wirksamen Interessen, Zwängen und Mechanismen so sehr hervorstreicht, so geschieht dies, um sich von Auffassungen zu distanzieren, die eine soziale Realität direkt und unmittelbar aus kulturellen Konzepten und Werten ableiten wollen. Was ihn wirklich interessiert, ist die praktische *Anwendbarkeit* der Segmentation in ihrer überkulturellen Logik, ihre Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen. Ihre praktische *Anwendung* – das heißt, das tatsächliche Handeln der Einheimischen, die eigentliche empirische Realität, an der ein empiristisch-positivistischer Zugang unmittelbar ansetzen müßte – interessiert ihn deutlich weniger. Aber seine Haltung setzt, auch wenn sie durchaus Platz für abweichendes praktisches Handeln läßt (vgl. Gellner 1969: 63), doch einen systematischen Zusammenhang zwischen der segmentären Ordnung und der empirischen Realität voraus.

Wenn unsere Interpretation zutreffend ist, dann steht Gellner mit seinem Modell keineswegs am positivistischen Endpunkt des Spektrums. In diesem Zusammenhang verdient auch sein Beharren auf der Notwendigkeit von Modellen unsere Aufmerksamkeit. In seiner Auseinandersetzung mit möglichen empirischen Einwänden gegen sein Modell stellt er fest: „... any intelligent model is better than none: at the very least, it highlights data which are in conflict with it, and raises problems" (1981b: 83; vgl. Davis 1991: 71). Das bedeutet freilich nicht, daß sein Modell nicht *erklärend* sein soll; doch im gleichen Maße ist es *heuristisch* – es hilft, die empirische Realität wahrzunehmen. Von einem naiven Empirismus, dem die Erkenntnis der Realität unproblematisch scheint, ist dies weit entfernt.[24]

Unabhängig von der Frage nach der Interpretation seines segmentären Modells hat Gellner auch klar zwischen den beiden epistemologischen Extremen Position bezogen. Soziales Handeln ist weder einseitig nur durch kulturelle Bedeutungen noch, ebenso einseitig, durch objektive kausale Zusammenhänge bestimmt, sondern resultiert aus ihrem Zusammenspiel.

---

24 Der Gegensatz zwischen Gellners Position und einem derartigen Empirismus wird in seiner Debatte mit Henry Munson deutlich sichtbar. Gegen Munsons Versuch eines Nachweises, daß die segmentäre Theorie im marokkanischen Atlas empirisch völlig inadäquat ist (1993), wendet Gellner ein, daß Munson zwar eine Kritik, nicht aber ein alternatives Modell zu bieten hat (1995b: 826 f.). Munson erwidert: „Gellner ... seems to suggest that a faulty model is preferable to no model at all. I do not follow his logic. If he had a calculator that consistently gave wrong answers, would he keep using it simply because he did not have a better one?" (Munson 1995: 831). Dies mag plausibel klingen; es impliziert jedoch, daß eine „natürliche" Alternative zur Verwendung wissenschaftlicher Modelle zur Verfügung steht (eine Art Kopfrechnen im Umgang mit der Realität?) – daß es mit anderen Worten genügt, sich an die Fakten zu halten. Der Kontrast zwischen den beiden Standpunkten spricht für sich.

„Actual conduct ... is a by-product of two quite different sets of factors – the cultural conventions within which the conduct takes place, and the real-world causal connections which are quite independent of those conventions" (1978: 79).

Schwierigkeiten der verschiedenen Ansätze

Fassen wir noch einmal die unterschiedlichen Positionen zusammen, die wir bis jetzt betrachtet haben. Wenn Gellner auch nicht das empiristisch-positivistische Extrem vertritt, gibt es doch schwerwiegende Differenzen mit den Interpretivisten. Können diese überwunden, die beiden Ansätze miteinander versöhnt werden, so wie Combs-Schilling (1985) dies versucht? Ein Teil der Divergenzen läßt sich sicherlich auf unterschiedliche methodische Akzente zurückführen. Die Interpretivisten betonen die Manipulierbarkeit sozialer Beziehungen und den Freiraum für die individuelle Persönlichkeit, was freilich nicht bedeutet, daß sie diese für grenzenlos halten. Gellner dagegen interessiert sich mehr für die Grenzen, die soziale, materielle und konzeptuelle Bedingungen dem Einzelnen vorgeben, ohne jedoch zu bestreiten, daß diese Raum für individuelle Manipulation lassen. Wichtiger als diese graduellen Unterschiede und die zum Teil damit in Zusammenhang stehenden Auseinandersetzungen über empirische Aspekte ist jedoch ein prinzipieller Gegensatz. Für die Interpretivisten ist soziales Handeln primär symbolisch und kommunikativ; es kann folglich nur im Rahmen der ihm zugrundeliegenden Kultur und ihrer spezifischen Sichtweisen betrachtet werden, die ihm erst Sinn verleihen. Für Gellner dagegen kennt das soziale Handeln nicht allein Sinn, sondern auch Ursache und Wirkung, und ist daher nicht nur in einem kommunikativen, sondern auch in einem technischen Sinne zweckgerichtet (vgl. 1978: 76–79). Die nichtkulturellen Realitäten sozialer Interaktion versucht er auf der Ebene einer formalen Logik zu erfassen, die sich gleichermaßen in den sozialen Strukturen wie in der einheimischen Konzeption sozialer Ordnung manifestiert.

Geertz und seine Schüler sind offenbar nicht imstande, den formalen Charakter der tribalen Ordnung und der konkreten mit ihr verbundenen Verhaltenserwartungen mit ihrem Bild flexibler Manipulation sozialer Bindungen zu vereinbaren. Ihr Zugang erlaubt es kaum, der tribalen Segmentation als regelmäßig wiederkehrendem Ordnungsprinzip sozialer Identitäten in den Gesellschaften des Vorderen Orients gerecht zu werden. Gellner wiederum setzt sich mit seiner Vorgangsweise der Kritik aus, daß er auf der von uns hier herausgearbeiteten logisch-ideellen Ebene nur ungenügend zwischen kulturspezifischer Ideologie und überkultureller Idee unterscheidet. So bleibt etwa unausgesprochen, ob die individuellen Interessen und Motivationen, mit denen er argumentiert, aus den Werten der untersuchten Gesellschaft abgeleitet sind oder ob für sie (wie zu vermuten ist) generelle Gültigkeit beansprucht wird. Gegenüber der segmentären Logik, der sein Hauptinteresse gilt, tritt die Dimension der kulturellen Werte so in den Hintergrund – eine Dimension, die bei Evans-Pritchard (1940), auf

den sich Gellner beruft, eine zentrale Rolle spielt und die auch von ihm selbst in seiner Analyse vorausgesetzt wird. Wie sollte man sonst die bewußte Entscheidung der Stämme gegen die staatliche Herrschaft erklären, von der Gellner spricht? Diese Vernachlässigung einer klaren Unterscheidung zwischen universeller Logik und kultureller Ideologie sowie der Versuch, Segmentation als logisches System unmittelbar mit dem praktischen sozialen Handeln zu verknüpfen, ohne eine ideologische Ebene dazwischenzuschalten, haben zur Folge, daß Gellners Theorie einer fundierten empirischen Kritik, die nachweisen kann, daß zwischen Segmentation und sozialer Praxis kein fester Zusammenhang besteht, hilflos gegenübersteht. Es ist wohl kein Zufall, daß er unter den Kritikern seiner Theorie Nationalisten, Marxisten und Interpretivisten nennt, deren Einwände er auf prinzipielle Gegensätze zurückführen kann (1983: 445–447; vgl. auch 1981b: 69–73), daß er auf Peters (1967) und dessen vielfach zitierte Kritik, die seinen deklarierten Grundsätzen näher steht, aber nirgends eingeht. Aber auch die empiristisch-materialistische Haltung Peters', die in der segmentären Ideologie nur einen – überdies irreführenden – Reflex realer sozialer Verhältnisse sehen will, muß unbefriedigend bleiben, sobald die Frage nach dem Sinn dieses „falschen" Modells (Salzman 1978a) aufgeworfen wird.[25]

Alle drei Ansätze weichen also wesentlichen Problemen aus. Die Frage nach der Relevanz der segmentären Struktur tribaler Identitäten im Vorderen Orient bleibt daher offen. Soll sie im Lichte dieser Debatten neu gestellt werden, so gilt es, eine Annahme aufzugeben, auf die sich Befürworter wie Gegner der segmentären Theorie gleichermaßen stützen. Es ist dies die Annahme der Notwendigkeit eines systematischen Zusammenhanges zwischen der Segmentation als konzeptueller Ordnung und einer ihr entsprechenden empirischen Praxis. Eine solche Trennung zwischen dem kulturellen Ordnungsprinzip und seiner praktischen Realisierung zu vollziehen fällt nicht nur den Anhängern der segmentären Theorie schwer. Gellner selbst sieht die Anwendbarkeit seiner Theorie (mit eventuellen Modifikationen) überall gegeben, wo er es mit segmentierten Gruppen an der Peripherie des Staates zu tun hat. In seinen Erklärungen geht er davon aus, daß die empirische Praxis zumindest tendenziell der segmentären Ordnung folgt; die Frage nach dem tatsächlichen Verhalten stellt er sich gar nicht erst. Aber auch die Interpretivisten fordern den Nachweis eines derartigen Zusammenhanges ein, bevor sie die Bedeutung der Segmentation anerkennen. Und für Peters schließlich ist die Segmentation irrelevant, sofern sie nicht das aktuelle Verhalten organisiert.

---

25 In Peters' Fall geht der empirischen Argumentation offenbar eine grundsätzliche Abneigung gegen das *Modell* der segmentären Struktur voran, weil es als Modell der empirischen Realität mit ihrer Komplexität Gewalt antut. In einem neueren Artikel, in dem Peters seine Ablehnung der segmentären Theorie wiederholt, kommt diese Abneigung deutlich zum Ausdruck, wenn er die generelle Vernachlässigung der Daten zugunsten der Modelle beklagt (1984: 208–210).

Zwischen Kultur und Struktur

Die beschriebenen Positionen sind sich, so gegensätzlich sie sonst auch sind, doch darin einig, daß eine gedachte Ordnung – ob kultureller, logischer oder ideologischer Art – nur dann sozial wirksam ist, wenn sie mit der empirischen Praxis in einem engen Zusammenhang steht. Für das Problem einer deutlichen Diskrepanz zwischen dem von den einheimischen Akteuren artikulierten Ordnungsprinzip mit seinen Normen und dem beobachteten Verhalten haben sie keine Lösung anzubieten. Einige andere Autoren haben, konfrontiert mit einer solchen Diskrepanz, den angenommenen unproblematischen Zusammenhang in Frage gestellt, ohne damit gleich die Wirksamkeit des Ordnungsprinzips ganz auszuschließen. Ihre Beiträge bemühen sich in dem skizzierten epistemologischen Spektrum bewußt um mittlere Positionen, in denen weder kulturelle oder ideologische noch strukturelle oder materielle Faktoren allein die soziale Praxis bestimmen. In ihrer Sicht greifen alle diese Faktoren auf komplexe Weise ineinander, und die Frage, wie sie in einem konkreten empirischen Fall interagieren, wird zum eigentlichen Problem einer Erklärung.

Paul Dresch (1984) legt aus einer derartigen Perspektive dar, daß eine Analyse jemenitischer Hochlandstämme im Sinne einer segmentären „balance of power"-Theorie ein Verständnis der dort gegebenen Machtkonzentrationen ausschließt. Wie bereits in Kapitel 4 skizziert, decken sich nach ihm die Einflußbereiche tribaler Oberhäupter nicht mit strukturell vorgegegebenen Einheiten und lassen sich daher nicht aus der Segmentation erklären. Dies veranlaßt ihn jedoch nicht, die segmentäre Struktur an sich in Frage zu stellen. Was diese konzeptuelle Struktur ausmacht, das ist die kollektive Ehre, die mit den Namen von Stämmen und Stammessegmenten verbunden ist und sich in der Opposition zwischen diesen ausdrückt. Die Werte der tribalen Struktur können bei den Menschen, die einen gemeinsamen Namen und gemeinsame Ehre teilen, Tendenzen zu gewissen Handlungen hervorrufen, ohne freilich den „course of events" auf mechanische Weise vorherzubestimmen.[26]

Rein empirisch betrachtet muß diese Struktur, wie Dresch (1986) weiter ausführt, unverständlich bleiben. Wenn die „events" – die beobachtbaren Prozesse – auch tendenziell der tribalen Klassifikation folgen, so kann doch über den Einzelfall nichts ausgesagt werden. Geht es jedoch um sinnhaftes Handeln, so kommt man ohne die tribale Struktur kollektiver Ehre nicht aus, die diesem Handeln erst Relevanz verleiht, ob es nun den vorgegebenen Werten

26 Der nordjemenitische Fall ist insofern interessant, als sich hier bis weit in die Geschichte zurückverfolgen läßt, wie das tribale Autonomiestreben, das Gellner zu Recht, wenn auch etwas einseitig, unterstreicht, im Interesse der sozialen Ordnung durch den Wunsch nach konzentrierter Macht ergänzt wird. Wohl gilt hier „Divide that ye need not be ruled" – aber auch „We want strong leaders" (Dresch 1984: 45 f.; vgl. Gingrich 1986: 68). Mehr noch als die tribalen *šayḫ*-s waren es die zayditischen Imame, denen es gelang, das Interesse der Stämme an Ordnung und vermittelnder Autorität in staatliche oder quasistaatliche Macht (von höchst variabler Reichweite) umzusetzen (Heiß 1989; Dresch 1990). Dies nuanciert Gellners Bild vom Stamm als Mittel, den Staat zu vermeiden.

folgt oder nicht. Das individuelle Handeln setzt die konzeptuelle Struktur mit ihren Werten voraus – eine Struktur, die dem Einzelnen vorgegeben ist und keineswegs (wie in der interpretivistischen Sicht) erst in der Interaktion der Individuen „ausgehandelt" wird.

Wenn in Gellners Modell die Dimension der Werte zurücktritt (ohne dabei jedoch abwesend zu sein, wie Dresch in seiner eher einseitigen Interpretation meint, die nur den mechanistischen Aspekt wahrnimmt), so wird sie bei Dresch (1984; 1986) selbst übermächtig. Für materiellere Aspekte sozialer Realität bleibt da nur wenig Platz. Doch die Stämme sind nicht nur konzeptuelle Einheiten – Namen, die mit Ehre verbunden sind. Ein tribales Territorium etwa ist nicht allein „protected space" der gemeinsamen Ehre, sondern auch wirtschaftliche Ressource (vgl. Dresch 1986: 311). Geht es bei der Reaktion auf Übergriffe darauf wirklich nur um Ehre? Und welche Faktoren sind es, die den tatsächlichen „course of events" bestimmen?

Von der Ehre als zentralem Wert geht auch Raymond Jamous (1981; 1992) in seiner Untersuchung der traditionellen Sozialstruktur der nordmarokkanischen Stammeskonföderation der Iqarᶜiyen aus – einer Untersuchung, die sich, von Dumont inspiriert, explizit auf die Ebene der Ideologie konzentriert. Nach Jamous ist der grundsätzlich egalitäre Wert der Ehre, der die segmentäre Ordnung und die Beziehungen zwischen den Stammesmitgliedern bestimmt, in der lokalen Ideologie untrennbar verbunden mit dem hierarchischen Wert der Gnade, *baraka*, der den Beziehungen der Menschen zum Göttlichen, vermittelt durch die Heiligen, zugrunde liegt. In seiner faszinierenden Analyse (deren Komplexität eine knappe Wiedergabe ausschließt) nähert sich Jamous der Gesellschaft über ihr Wertesystem an, ohne dabei die tribale Struktur oder den materiellen Bereich wirtschaftlicher Produktion zu vernachlässigen, die er aber konsequent den ideologischen Dimensionen unterordnet. Wo Gellner den Aspekt sozialer Kontrolle in den Vordergrund stellt und daher die Ausübung von Gewalt nur insofern als positiv anerkennt, als sie, segmentär strukturiert, unkontrollierte Gewalt vermeiden hilft, da hält ihm Jamous entgegen, daß die oft tödliche physische Gewalt ebenso wie ihre symbolischen Formen – Herausforderungen auf den Ebenen von Rhetorik oder demonstrativ großzügiger Gastlichkeit – als eine durch den Wert der Ehre diktierte Form des Austauschs verstanden werden muß, in dem Herausforderer und Herausgeforderter gleichermaßen ihre Ehre bestätigen.

Andere Autoren versuchen in ihren Auseinandersetzungen mit den Stammesgesellschaften des Vorderen Orients auf wieder andere Weise kulturelle und strukturelle Aspekte zu verbinden (so etwa Bourdieu 1979 [1972]; Caton 1987; Combs-Schilling 1985). Hier soll aber besonders an die Überlegungen von Philip Carl Salzman (1978a, 1978b, 1981, 1983) angeknüpft werden.

Auch Salzman (1978a) befaßt sich, ausgehend von seiner ethnographischen Arbeit bei Nomaden im iranischen Baluchistan, mit der Möglichkeit des empirischen Widerspruchs zwischen einer deutlich artikulierten segmentären Ideologie und einer davon abweichenden sozialen und politischen Praxis. Er gibt sich jedoch nicht damit zufrieden, die Segmentation auf

einer ideologischen Ebene zu isolieren, von der aus sie bestenfalls tendenziell auf das soziale Handeln einwirkt; er fragt stattdessen nach den konkreten Bedingungen für ein solches Einwirken des ideologischen Modells. In einer eingehenden Auseinandersetzung mit Peters' Kritik (1967) wendet er ein, daß der empirische Einfluß des segmentären Prinzips der komplementären Opposition subtiler verstanden werden sollte. So darf etwa aus dem eventuellen Ausbleiben erwarteter solidarischer Aktion nicht gleich auf die empirische Unwirksamkeit des ideologischen Prinzips geschlossen werden. Sein Einfluß kann sich auch negativ manifestieren – im Unterlassen von Handlungen, die ihm zuwiderlaufen würden (1978a: 56 f.). Weiters demonstriert er, daß bei einer Reihe von Gesellschaften eine konkrete positive Wirksamkeit eines Lineage-Modells belegt ist. So wird bei den Yomut-Turkmenen (nach Irons 1975) oder den Somali (nach I. M. Lewis 1961) sehr wohl die komplementäre Opposition – das zentrale Strukturprinzip eines segmentären Modells – praktiziert, wenn auch um den Preis gelegentlicher Anpassungen der durch die agnatisch-genealogische Ideologie bestimmten segmentären Struktur. Die Instrumentalisierung nichtagnatischer (etwa residentieller oder maternaler) Beziehungen im Zuge derartiger Anpassungen bedeutet eine bewußte Abweichung von dem artikulierten ideologischen Prinzip. Er spricht daher von diesen praktikablen ideologischen Modellen als „lineage-plus models", in denen das agnatisch-genealogische Prinzip der Segmentation durch andere Organisationsprinzipien ergänzt ist (1978a: 60 f.).

Peters' Einwände gegen die segmentäre Theorie müssen zweifellos ernst genommen werden. Wenn wir aber mit Salzman schließen, daß sein Vorwurf der praktischen Irrelevanz der Segmentation übers Ziel hinausschießt, dann ist der Weg frei für eine zentrale Frage. Unter welchen Bedingungen finden wir in Gesellschaften, die über eine explizite segmentäre Lineage-Ideologie verfügen, eine segmentäre Organisation mit ihren empirischen Manifestationen wie komplementärer Opposition und aktiver Solidarität der Segmente in der sozialen Praxis realisiert, und wann ist dies, wie in Peters' Material, nicht der Fall? Wie Salzman aus seinem Vergleich mehrerer Fallbeispiele schließt, ist territoriale Stabilität offenbar der entscheidende Faktor. Wo diese nicht gegeben ist, da stellt die segmentäre Lineage-Ideologie ein nichtterritoriales Organisationsprinzip für die soziale und politische Praxis zur Verfügung. Territoriale Stabilität dagegen tendiert dazu, solche praktischen Beziehungen zu begünstigen, die der Lineage-Ideologie widersprechen.

Bleibt die Frage, warum in territorial stabilen Gesellschaften (wie bei den Beduinen der Kyrenaika) eine komplizierte Segmentation, verbunden mit einer entsprechenden Ideologie politischen Handelns, aufrechterhalten wird, während zugleich in der sozialen Praxis andersgeartete Beziehungen dominieren. Salzmans Antwort lautet: es handelt sich um eine „social structure in reserve", bereit, um aktiviert zu werden, wenn unter bestimmten Umständen die territoriale Ordnung aufgegeben werden muß (1978a: 62 f.; 1978b: 627). Eine latente Gesellschaftsordnung wie diese, die als ideologisches Modell, aber auch durch andere von Salzman skizzierte kulturelle Mittel aufrechterhalten werden kann, ist als „organisational alternative" zur augenblicklich vorherrschenden Ordnung zu verstehen. Sie erlaubt die Anpassung

an periodisch wiederkehrende Variationen der ökonomischen, ökologischen oder politischen Rahmenbedingungen; zugleich erleichtert sie auch eine flexible Reaktion auf unvorhersehbare Veränderungen (1978b; 1981: 233–243).

Zunächst einmal, so können wir mit Salzman feststellen, ist die Segmentation in ihrer Verbindung mit den Normen der Lineage-Ideologie, die gewisse soziale und politische Beziehungen an Verwandtschaftsbeziehungen angleicht, also ein kulturelles Modell. Sie ist ein Modell für eine gesellschaftliche Praxis, das aus seinem Bezug zu dieser Praxis erklärt werden muß. Auf einer teilautonomen ideologischen Ebene situiert und reproduziert, kann es aber auch bis zu einem gewissen Grad unabhängig von einer solchen Praxis fortbestehen. Es koexistiert in Ideologie und Praxis mit anderen, auch widersprüchlichen Modellen. Der Grad, in dem es praktisch realisiert wird, in dem es also soziale Struktur wird, ist nicht nur von seinen Interaktionen mit diesen anderen kulturellen Modellen abhängig, sondern wesentlich auch von nichtkulturellen Faktoren.[27]

Theoretische Perspektiven

Wie können wir uns diese Überlegungen für unser Unternehmen zunutze machen, das einerseits um ein vergleichendes Verständnis nahöstlicher Stämme bemüht ist und andererseits die theoretische Grundlage für die empirische Auseinandersetzung mit einem konkreten Fallbeispiel liefern soll? Es ist offensichtlich, daß die Debatten um die Relevanz der Segmentation nicht alle Stämme des Vorderen Orients im gleichen Ausmaß betreffen. Die segmentäre Ideologie, an der die meisten theoretischen Positionen auf die eine oder andere Weise ansetzen, ist in den relativ egalitären Stammesgesellschaften am deutlichsten ausgeprägt. Doch ist die Frage nach der praktischen Rolle einer segmentären Ideologie auch in anderen Fällen von Interesse, wie etwa den vielfach inegalitären und zentralisierten kurdischen Stämmen. So spricht Bruinessen in seiner detaillierten historischen Untersuchung kurdischer sozialer und politischer Strukturen (einer Arbeit, die in keiner Weise den Verdacht einer unkritischen Anwendung übernommener theoretischer Konzepte aufkommen läßt) vom „principle of segmentary opposition and alliance, as vigorously displayed within the tribe" (1992: 74, vgl. 51–73). Kaum eine Rolle spielt die Segmentation in den erklärenden Ansätzen jener Autoren, die sich in überwiegend historischer Perspektive mit großen iranischen Konföderationen wie den Qašqāʾī (Beck 1986) oder den Šāhsevan (Tapper 1997) befassen. Doch selbst in sehr ähnlichen tribalen Kontexten kommt man manchmal nicht ohne eine Auseinandersetzung mit der Segmentation und den an sie geknüpften theoretischen Überlegungen aus, wie das Beispiel der Baḫtiyārī zeigt (Digard 1982; 1987).

---

27 Zu dem dieser Perspektive zugrundeliegenden Verständnis von Kultur, das die Wechselwirkungen zwischen Kultur und der nichtkulturellen Welt betont, s. Salzman 1981.

Wenn wir also aus den Debatten, die wir knapp zusammengefaßt haben, nun unsere Schlußfolgerungen für ein theoretisches Verständnis tribaler Formen ziehen, so müssen wir dies im Bewußtsein tun, daß sie auf gewisse Ausprägungen tribaler Identität – zu denen auch jener Fall zählt, mit dem wir uns im zweiten Teil dieser Arbeit befassen werden – besser anzuwenden sind als auf andere. Diese Einschränkung bedeutet freilich nicht, daß sich die zugrundeliegende theoretische Perspektive nicht, ensprechend angepaßt, auch auf andersgeartete Fälle anwenden ließe.

Fassen wir noch einmal zusammen. Eine Theorie tribaler politischer Formen, die das charakteristische segmentierte Erscheinungsbild nahöstlicher tribaler Identitäten aus der politischen Funktion der Segmentation erklären will, ohne den Zusammenhang zwischen segmentären Formen und Ideologien und der sozialen Praxis als problematisch zu erkennen, muß sich entgegenhalten lassen, daß in vielen empirischen Fällen nicht so gehandelt wird, wie es die Theorie erwartet und die einheimische Ideologie behauptet. Deswegen braucht man aber nicht so weit zu gehen, die Möglichkeit einer systematischen praktischen Realisierung – und somit einer politischen Funktion – der segmentären Prinzipien überhaupt zu leugnen und die Segmentation allein auf der Ebene der Werte, nicht aber als (wenigstens potentielle) soziale Struktur gelten zu lassen. Denn auch das hieße Ergebnissen vorgreifen, die in jedem einzelnen Fall empirisch etabliert werden müssen.

Man sollte sich auch nicht dazu verleiten lassen, die symbolischen und die instrumentalen Aspekte sozialen Denkens und Handelns voneinander trennen zu wollen, die in der sozialen Realität untrennbar verbunden sind. Dies schließt jedoch die Unterscheidung zweier Erklärungsebenen nicht aus, die sich (wie wir es in diesem Kapitel bereits getan haben) anhand der Begriffe *kulturell* und *strukturell* kontrastieren lassen – Begriffe, von denen der eine recht diffus, der andere mehrdeutig ist, die aber in ihrer Gegenüberstellung doch geeignet sind, den Kontrast der beiden Ebenen zu verdeutlichen. Kulturell bezieht sich dabei auf die Konzeptionen und Modelle der Akteure, strukturell auf materielle Interessen und Zwänge, äußere Einflüsse nichtkultureller Art sowie auf die kausalen Wechselwirkungen zwischen den Akteuren. Eine solche Unterscheidung muß nicht trennen; sie kann auch dabei behilflich sein, die vielfältigen Zusammenhänge zwischen Ideologie und sozialer Praxis aufzudecken, anstatt sie entweder vorauszusetzen oder zu leugnen. Sie ist jedoch für unsere Zwecke nicht ausreichend differenziert. Wenn wir über die simple Gegenüberstellung von Ideologie und Praxis hinausgehen und die Zusammenhänge zwischen ihnen präzisieren wollen, so können wir drei Dimensionen segmentierter tribaler Identität unterscheiden, von denen jede sowohl kulturell als auch strukturell bestimmte Aspekte aufweist. Diese unterschiedlichen Dimensionen tribaler Identität entsprechen einer grundlegenderen Unterscheidung mehrerer analytisch zu differenzierender Ebenen soziokultureller Realität.

Da ist zunächst einmal auf der ideologisch-kulturellen Ebene die grundlegende segmentäre Ideologie. Sie verbindet das rein formale Prinzip der Segmentation – einer taxonomischen Gliederung tribaler Zugehörigkeit, in der sich Identität auf jeder Ebene in der Abgrenzung

gegen eine andere äquivalente Identität definiert – auf von Fall zu Fall unterschiedliche Weise mit Werten und ideologischen Prinzipien. Dazu zählen die verschiedenen Dimensionen agnatischer Verwandtschaftsbeziehungen, die wir in Kapitel 2 untersucht haben, die integrierende Rolle der Heirat, die Verknüpfung von Gruppenidentität und Territorium und die konkreten Verhaltensideale, die – oft dem Modell agnatischer Verwandtschaft entlehnt – mit der gemeinsamen Identität einhergehen. Auf der kulturellen Ebene finden wir aber auch andere, teilweise der segmentären Ideologie widersprechende Modelle. Sie können etwa die kulturelle Definition von Statuskategorien und den zwischen ihnen herrschenden hierarchischen Beziehungen, die politische Autorität tribaler Oberhäupter, die religiöse Autorität heiliger Personen und Deszendenzgruppen, die Beziehungen zu staatlichen Zentren und dergleichen betreffen.

Den relativ abstrakten ideologischen Modellen dieser kulturellen Ebene entsprechen auf einer zweiten analytischen Ebene konkretere Modelle, die die Beziehungen zwischen den Personen und Gruppen in der lokalen sozialen Struktur beschreiben. Das abstrakte Modell der segmentären Ideologie legt eine bestimmte Form sozialer Struktur fest und gibt den Beziehungen zwischen den Elementen dieser Struktur gewisse Werte vor. Aus dem Zusammenspiel dieses und anderer kultureller Modelle mit den konkreten Bedingungen, die sich daraus ergeben, daß eine gegebene tribale Gruppe sich zum einen in einen geographischen und territorialen Rahmen einfügen und aus ihm ihren Lebensunterhalt bestreiten muß und zum anderen in einen größeren politischen Zusammenhang und in historische Abläufe eingebunden ist, resultiert die zweite Dimension tribaler Identität: ein historisch konkretes segmentäres Modell tribaler Struktur, das einen bestimmten Stamm zu einem bestimmten Zeitpunkt betrifft und das wir als strukturelle Disposition bezeichnen können. Dieses Modell definiert konkrete soziale Einheiten und die zwischen ihnen herrschenden Beziehungen egalitärer oder hierarchischer Art. Es konkretisiert somit auch die durch die Werte der segmentären Ideologie vorgegebenen individuellen Verhaltenserwartungen, indem es sie mit gewissen Beziehungen verknüpft und sozusagen Freund und Feind situationsbezogen definiert. Das Modell der strukturellen Disposition ist ein Ergebnis des oft spannungsvollen Wechselspiels zwischen der kulturellen Konzeptualisierung tribaler Einheiten und Beziehungen und strukturellen Faktoren wie dem bewußten Anstreben politischen Gleichgewichts, die gelegentlich Anpassungen der gegebenen und ideologisch stabilisierten strukturellen Disposition erfordern. In diesen Anpassungen und den aus ihnen resultierenden Widersprüchen wird die flexible Orientierung der strukturellen Disposition auf eine soziale Praxis hin sichtbar.

Die dritte Dimension schließlich bildet diese soziale Praxis – das praktische Handeln, das sich auf das durch segmentäre Ideologie und strukturelle Disposition vorgegebene Modell sowie auf andersgeartete kulturelle Modelle und Faktoren bezieht, aber auch auf materielle Bedingungen und Zusammenhänge, politische Gegebenheiten und weitere nichtkulturelle Faktoren. Auch in der sozialen Praxis lassen sich daher kulturelle und strukturelle Aspekte

unterscheiden: die ersten haben damit zu tun, wie Werte und ideologische Modelle dem Handeln seinen Sinn geben, die zweiten damit, wie dieses Handeln in der Gesellschaft und in der materiellen Welt wirkt.

Jede dieser drei Dimensionen ist bis zu einem gewissen Grad von den anderen unabhängig; zugleich sind sie in der sozialen Realität auf vielfältige und sehr variable Weise miteinander verflochten. Ihre analytische Unterscheidung erlaubt es, die Frage nach den Zusammenhängen zwischen ihnen zu problematisieren – Zusammenhänge, die, wie unser theoretischer Überblick gezeigt hat, allzuoft entweder als unproblematisch vorausgesetzt oder, weil als nicht unproblematisch erkannt, negiert worden sind. Ein Zugang, der sich dieser Frage stellt, erlaubt eine differenzierte Anpassung unseres theoretischen Rüstzeugs an die unterschiedlichen empirischen Erscheinungsformen islamischer Stammesgesellschaften. Er ermöglicht es, Faktoren, die auf die drei Dimensionen tribaler Identität einwirken, als Variable zu berücksichtigen und ihre konkreten Ansatzpunkte näher zu bestimmen. Dies können lokale Faktoren sein, die die ihnen gemäßen sozialen Beziehungen hervorbringen – Wirtschaftsweise, territoriale Organisationsformen, Rechtsformen der Aneignung von Ressourcen, politische Institutionen und dergleichen. Sie können aber auch überlokaler Art sein, wie der staatliche Einfluß und der Grad an tribaler Souveränität und Kontrolle über das eigene Territorium, oder ökologischer Art wie temporäre oder wiederkehrende klimatische Variationen.

Ein Ansatz, der danach trachtet, das flexible Wechselspiel aller dieser Faktoren aufzudecken, sollte uns davor bewahren, die in einem konkreten empirischen Einzelfall erkennbaren Zusammenhänge unkritisch zu verallgemeinern. Er erlaubt uns, unterschiedliche Fälle in einem gemeinsamen Rahmen zu betrachten, ohne sie in ein starres und einheitliches Modell zu zwingen, und schafft so die Voraussetzung für einen fruchtbaren Vergleich zeitlich und räumlich differenzierter tribaler Gesellschaften. Auch der soziale Wandel, der in einem geschlosseneren Modell immer als eine Art externer Störung erscheint, kann so in das Modell selbst integriert werden. Dies ist für die Untersuchung gegenwärtiger Formen tribaler Organisation von größter Bedeutung, in denen nicht selten der politische Aspekt gegenüber dem identitätsstiftenden Aspekt in den Hintergrund tritt. Das ist auch bei jener Stammesgesellschaft der Fall, der der zweite Teil der vorliegenden Arbeit gewidmet ist. Bei den Ayt Ḥdiddu des zentralen Hohen Atlas hat die tribale Organisation seit der effektiven Integration des Stammes in den marokkanischen Staat einen Großteil ihrer politischen Funktionen verloren, ohne daß deshalb die segmentäre Ideologie oder die strukturelle Disposition verschwunden wären. In einer Gesellschaft dieser Art können tribale politische Prozesse in den meisten Fällen nur mehr durch Rekonstruktionen wahrgenommen werden, die insofern problematisch sind, als sie aufgrund der Natur des verfügbaren Quellenmaterials unter Umständen mehr über die tribale Ideologie aussagen als über die frühere soziale Praxis. Die tribalen Identitäten mit ihrem segmentierten Erscheinungsbild aber bestehen fort, auch wenn sie heute, abgesehen von Bereichen wie etwa den Weiderechten, deren Organisation sich weiterhin ihrer bedient, in vielen Zusammenhängen keinen unmittelbaren Bezug zur sozialen Praxis haben.

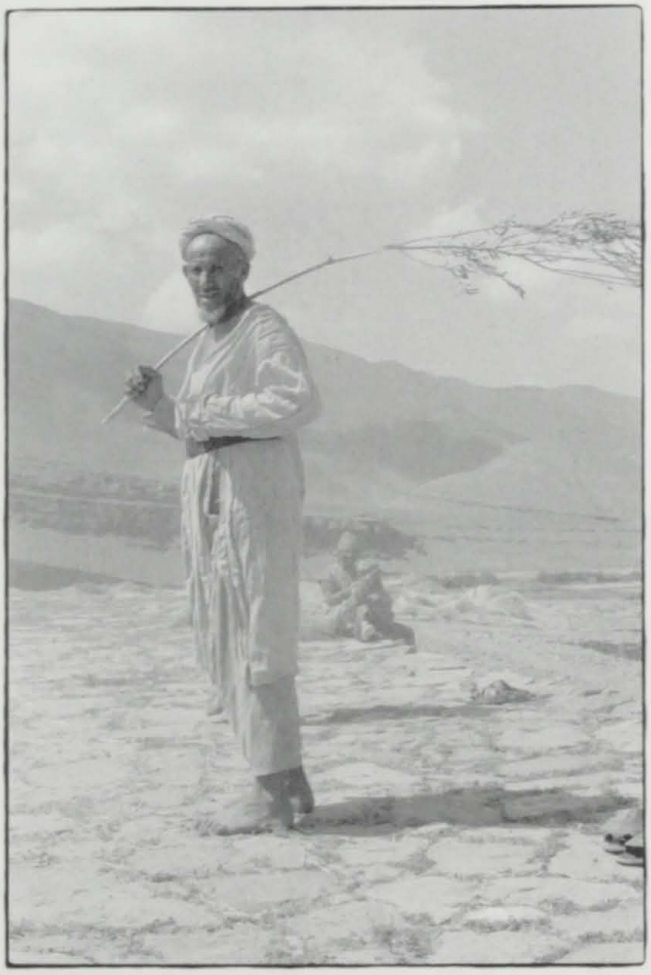
Auf diese Formen der Zugehörigkeit muß sich daher eine Untersuchung tribaler Organisation in einer derartigen Gesellschaft primär stützen.

Ein starres Modell tribaler politischer Organisation im Vorderen Orient ist nicht sinnvoll. Dies ist die Lehre, die wir aus der Vielfalt und historischen Variabilität tribaler Formen ziehen können. Das Modell muß vielmehr in mehrere verschiedene Dimensionen aufgespalten werden. Dies erlaubt uns, die von Fall zu Fall unterschiedlichen Zusammenhänge zwischen ihnen offenzulegen, anstatt sie fest aneinander zu binden und uns so ein Verständnis tribaler Identität unabhängig von den unter gewissen Voraussetzungen gegebenen politischen Funktionen tribaler Organisation zu verstellen.

BILDESSAY

BEI DEN AYT ḤDIDDU DES ASIF MLLULL-TALES

Photographien 1980–1996



Vorhergehende Seite:

Bild 1. Ein alter Mann auf dem Dreschplatz (1985)

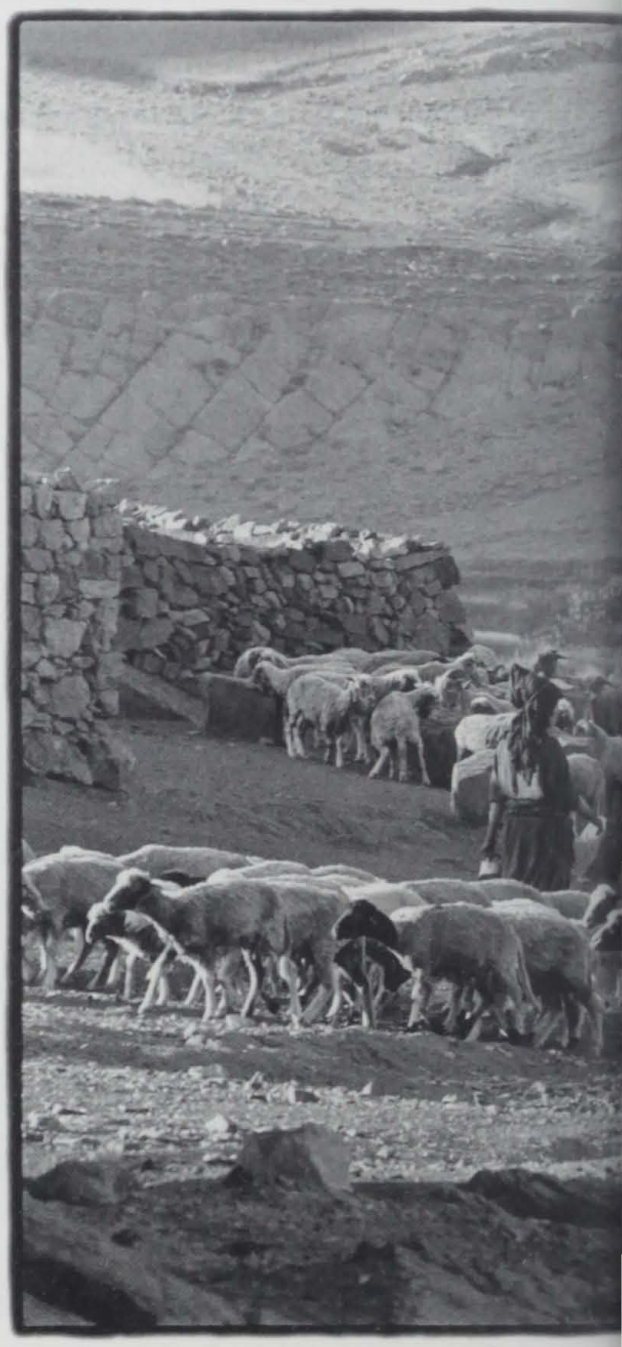


Bild 2. Ein Mädchen im dunklen Wollumhang der Ayt Brahim-Frauen treibt am Morgen die Schafe auf die Weide (1982)

Das heutige Gebiet der Ayt Ḥdiddu war gerade wegen seiner besonderen Eignung als Weideland stets begehrt und durch lange Zeit hindurch sehr umkämpft, wie die orale Tradition zu berichten weiß.

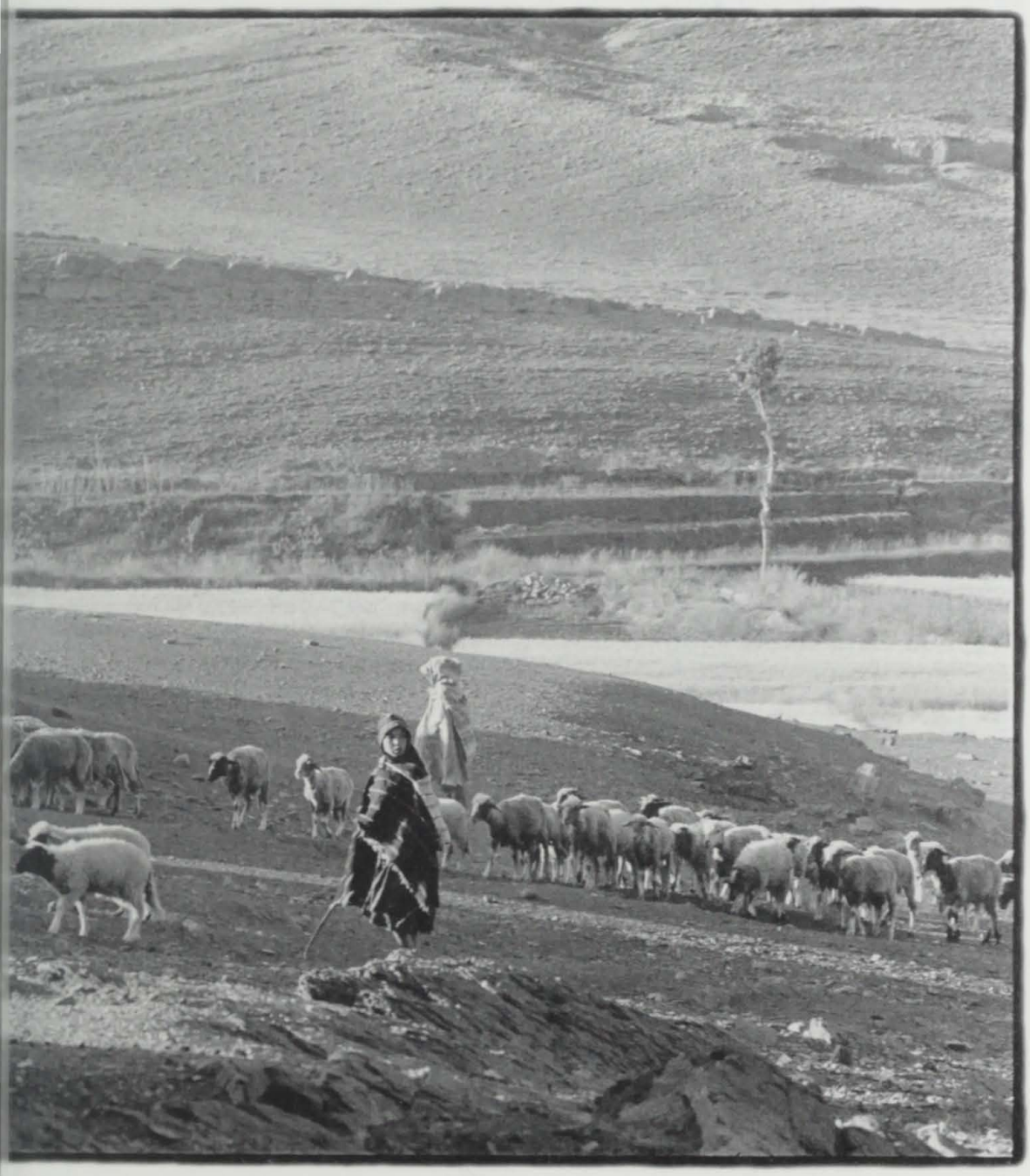
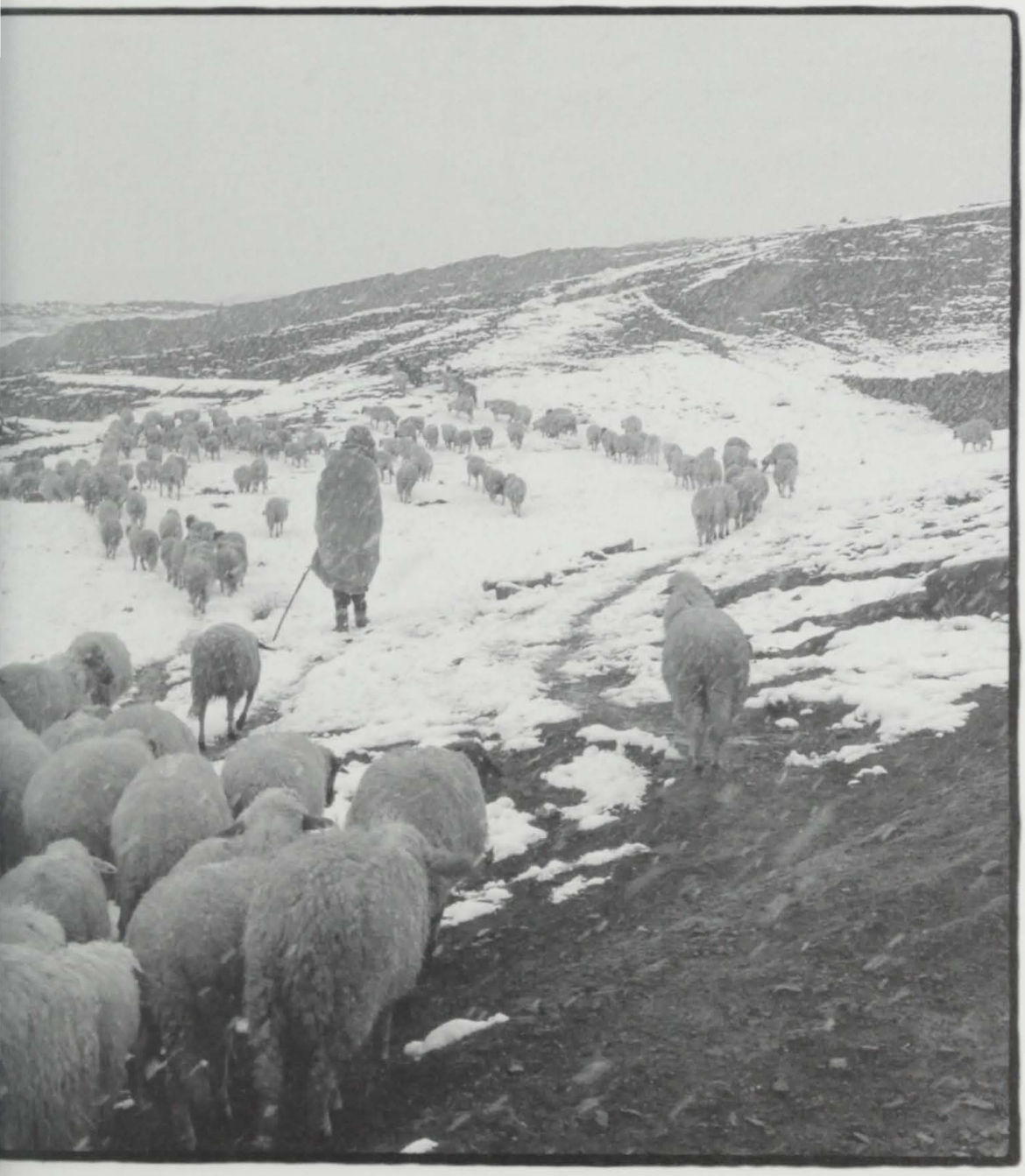
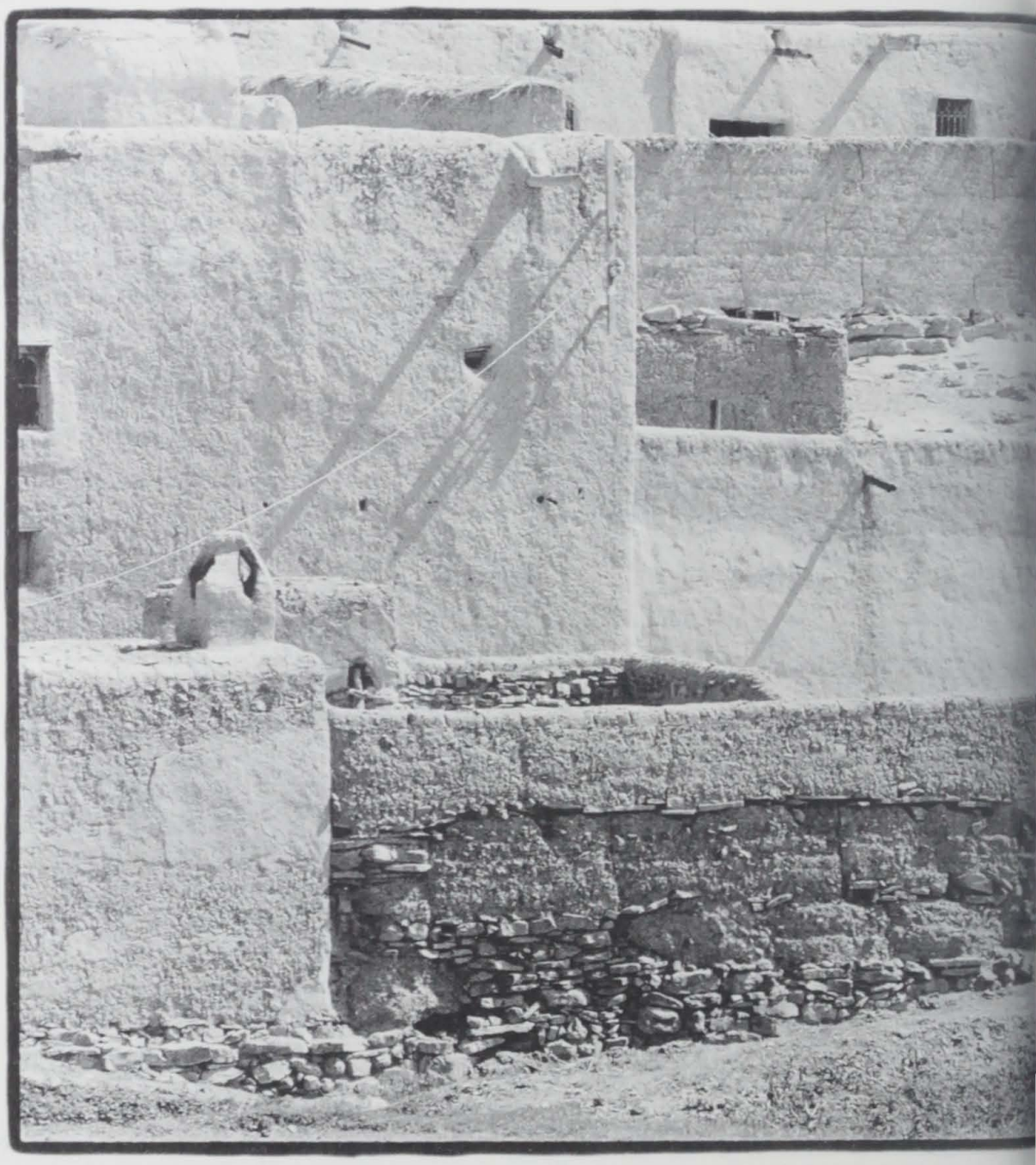


Bild 3. Nach einem nächtlichen Schneefall (1985)

Die Herden, die nicht an der winterlichen Wanderung in den Süden teilnehmen, müssen auf den Weiden ums Dorf ihr Auslangen finden. Bei anhaltender Schneelage müssen sie im Stall durchgefüttert werden.





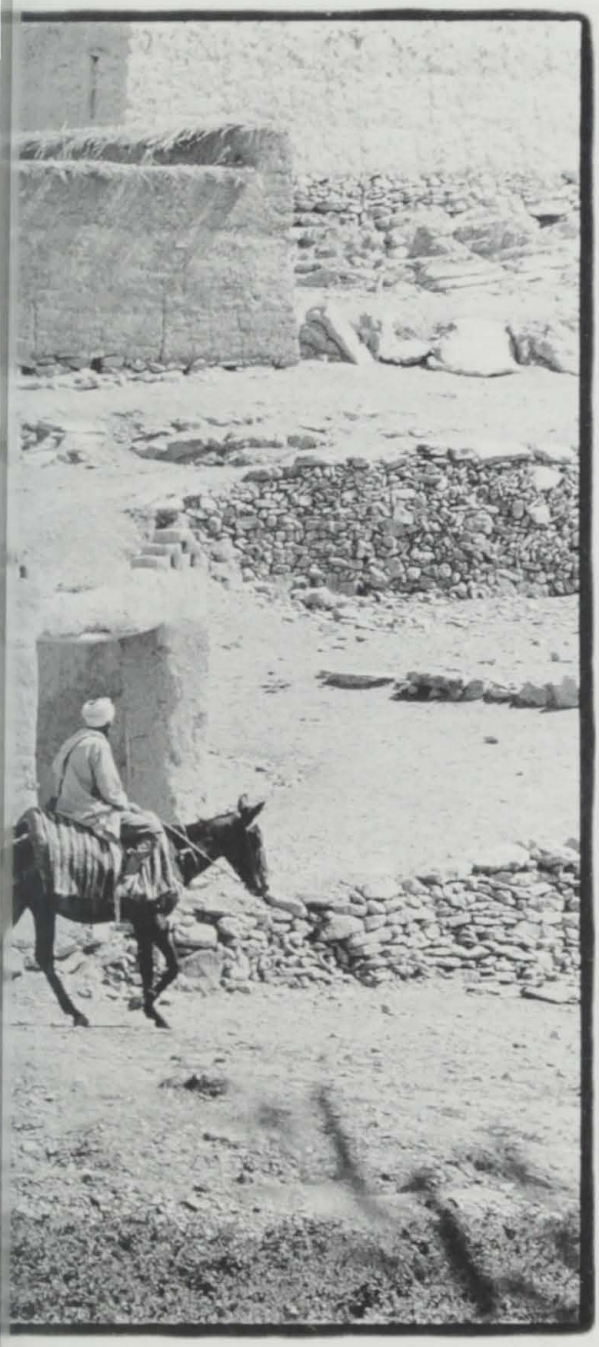
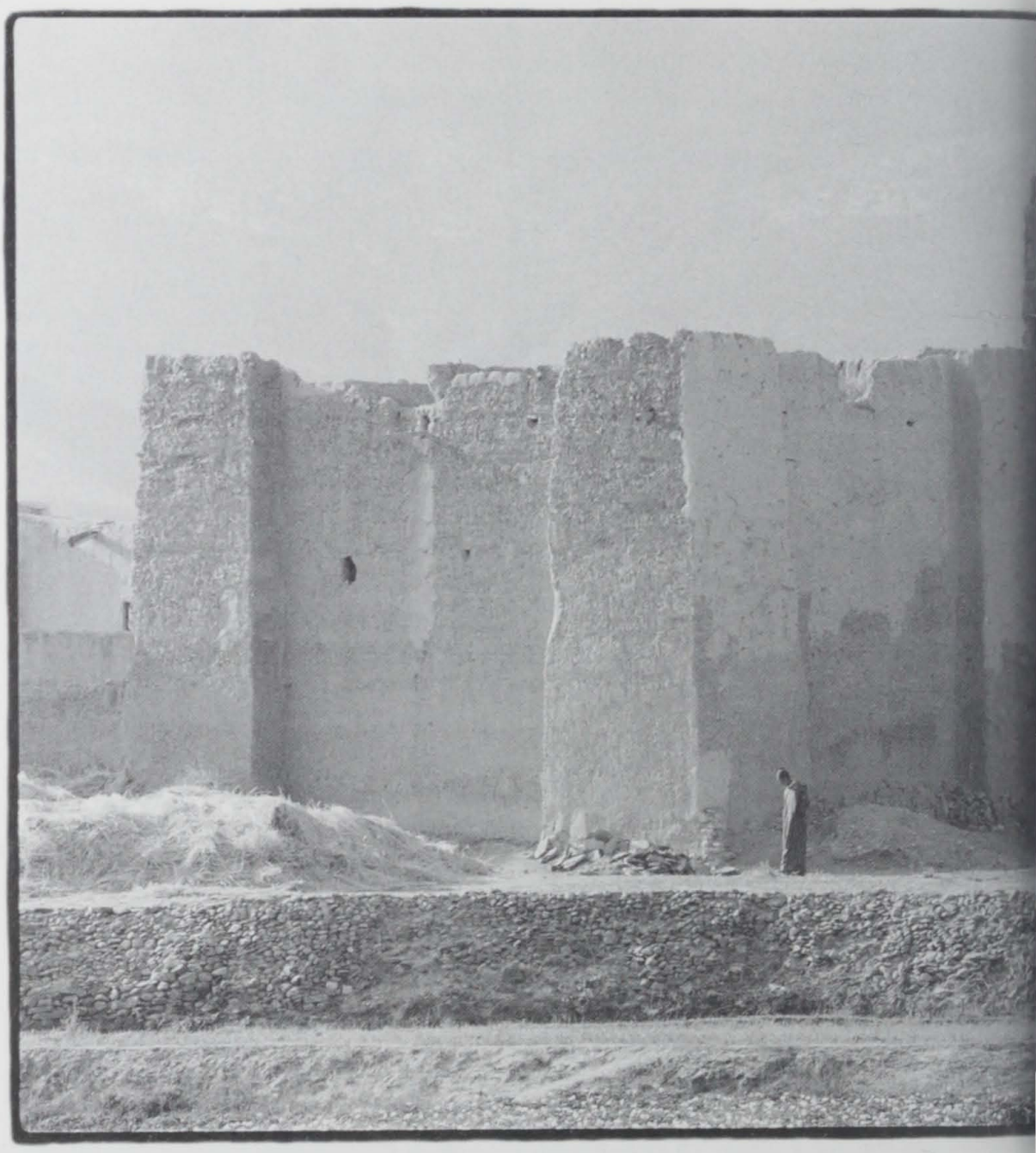


Bild 4. Das Dorf Bu Tġbalutt (1980)

Die Errichtung fester Siedlungen im Tal des Asif Mllull markiert in der kollektiven Erinnerung der Ayt Ḥdiddu die endgültige Inbesitznahme des Gebietes. Zuvor, so heißt es, wurde das Land nur von Nomaden genutzt.



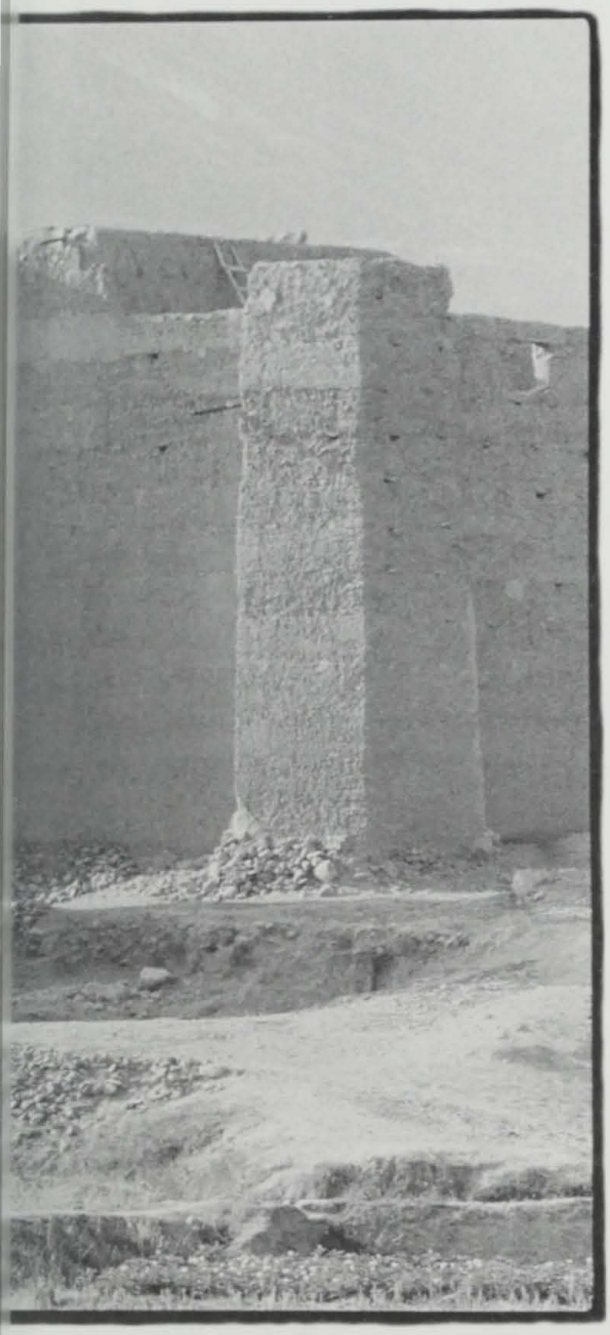
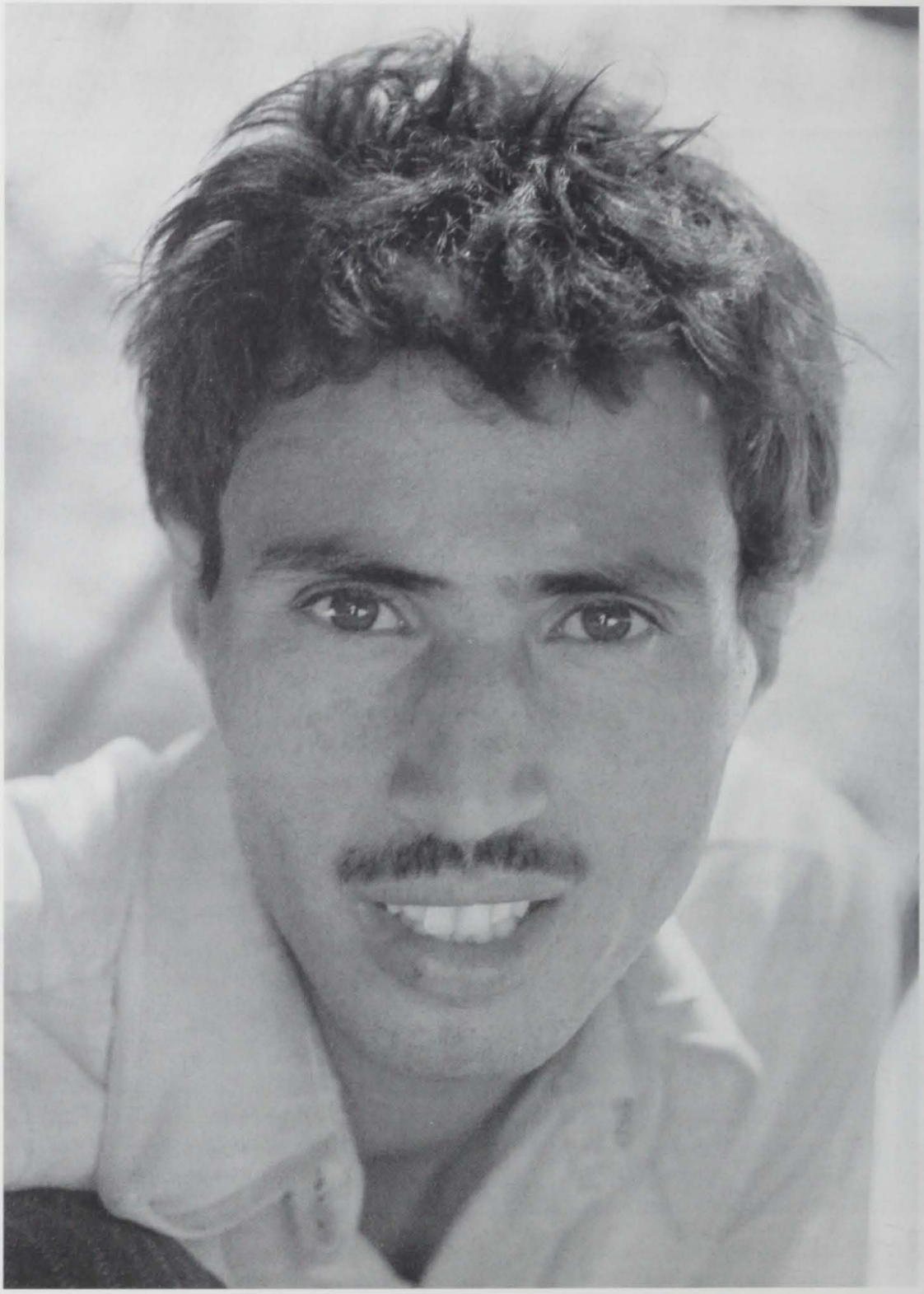
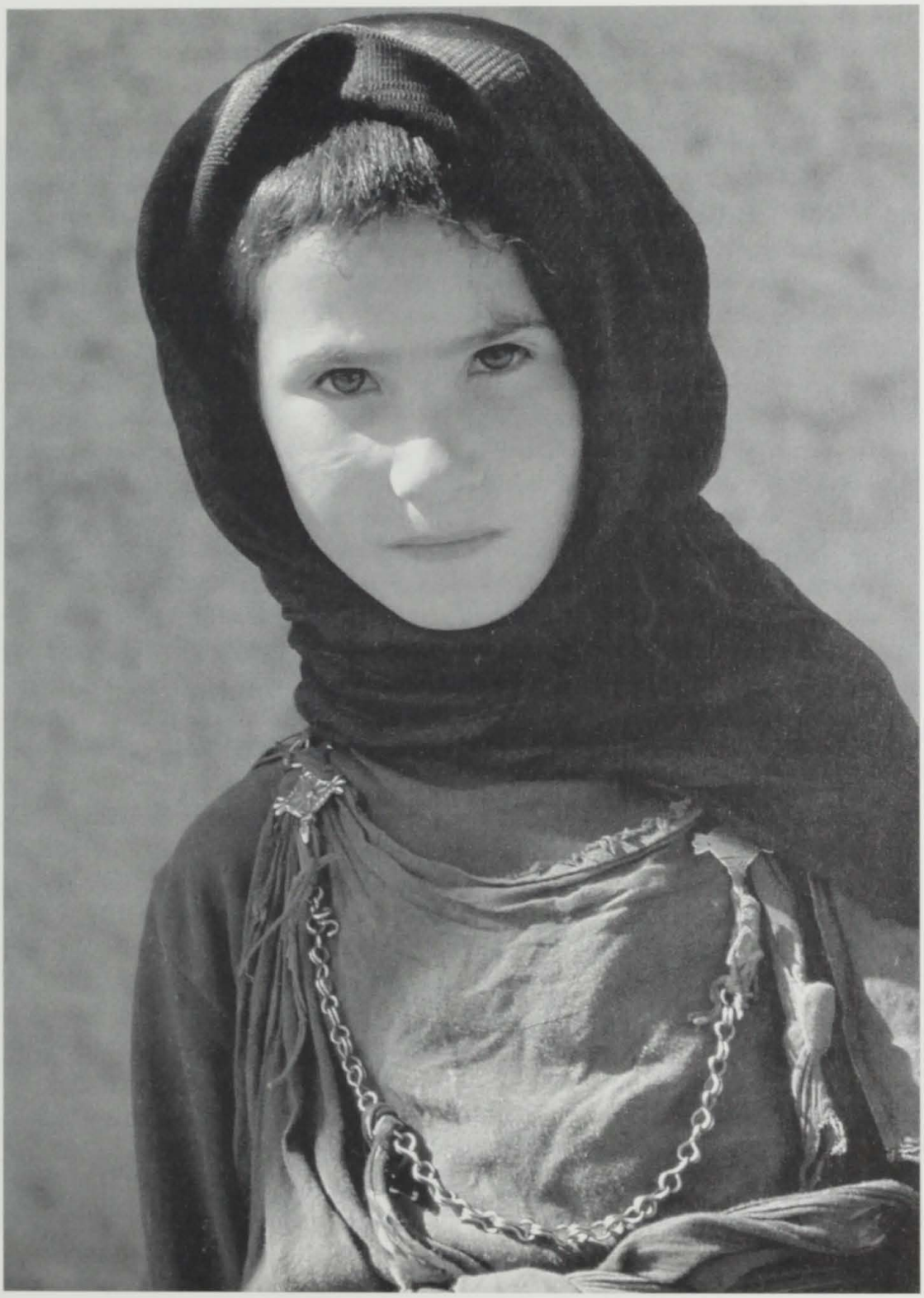


Bild 5. Stampflehmbauten am Asif Mllull (1985)

In den fensterlosen mehrstöckigen Gebäuden aus der vorkolonialen Epoche spiegelt sich eine Periode, in der Verteidigung eine primäre soziale Notwendigkeit bildete. Dementsprechend stand der defensive Charakter der Bauten im Vordergrund. Die repräsentativ ausgeschmückte Architektur war den wohlhabendsten Familien vorbehalten.





Vorhergehende Doppelseite:

Bild 6. Ein junger Mann in seinem Zelt (1985)

Bild 7. Ein Mädchen aus der Stammeshälfte der Ayt Brahim (1985)

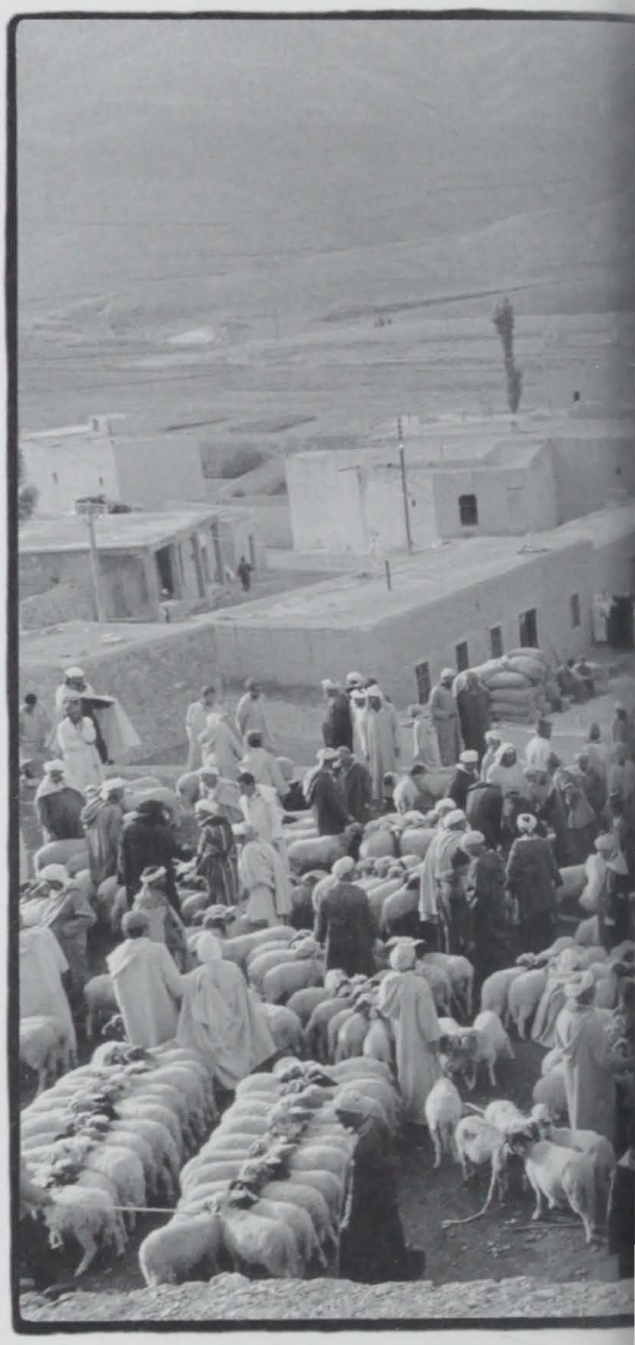
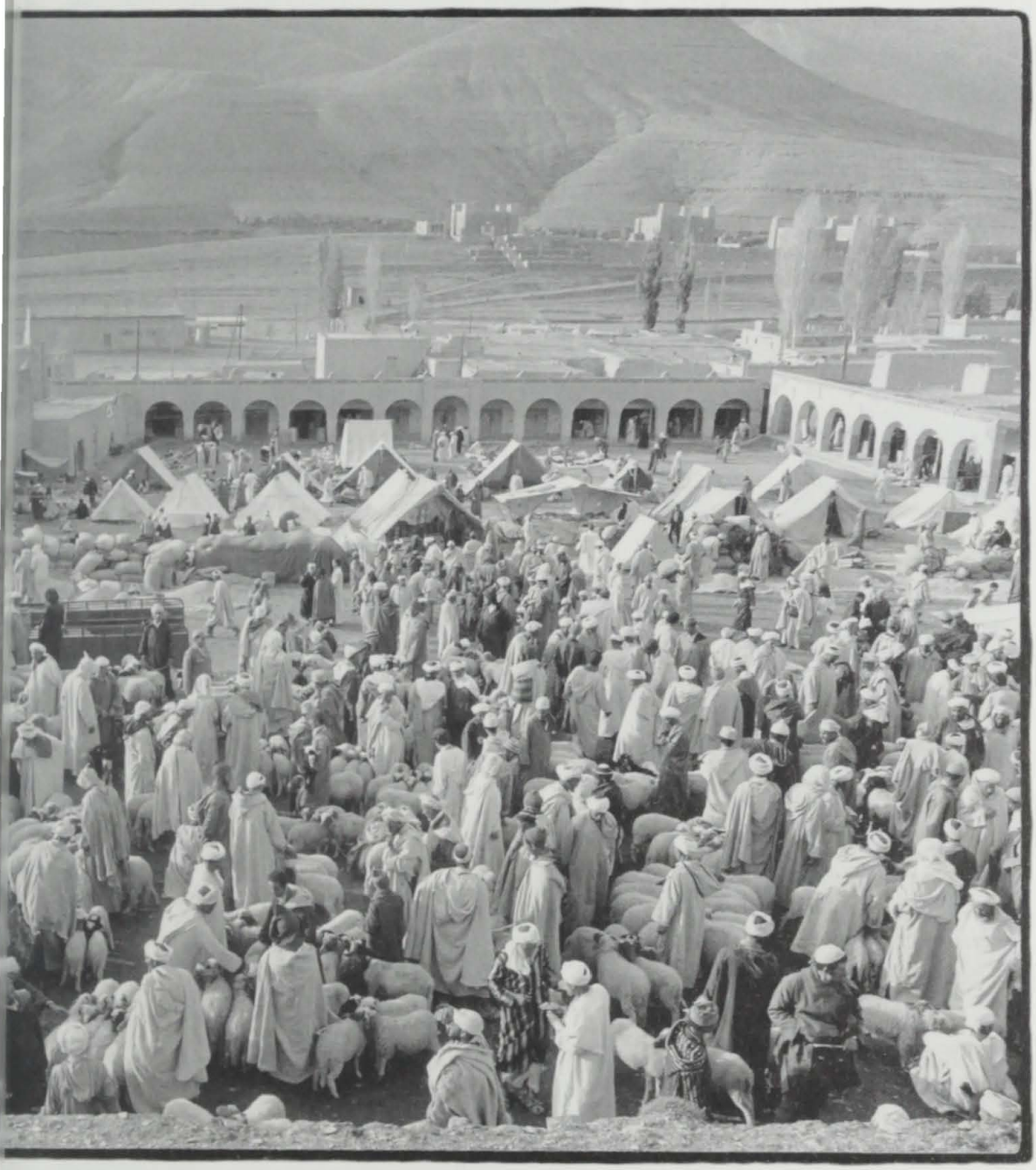


Bild 8. Der Wochenmarkt von Imilšil (1983)

Der ssuq *spielte für die Versorgung der Stammesmitglieder mit Lebensmitteln, handwerklichen Produkten und anderen Konsumgütern eine zentrale Rolle. Auch heute findet ein Großteil des Warenaustauschs auf dem Wochenmarkt statt. Lebendvieh bildet seit jeher das wichtigste Exportgut der Region.*



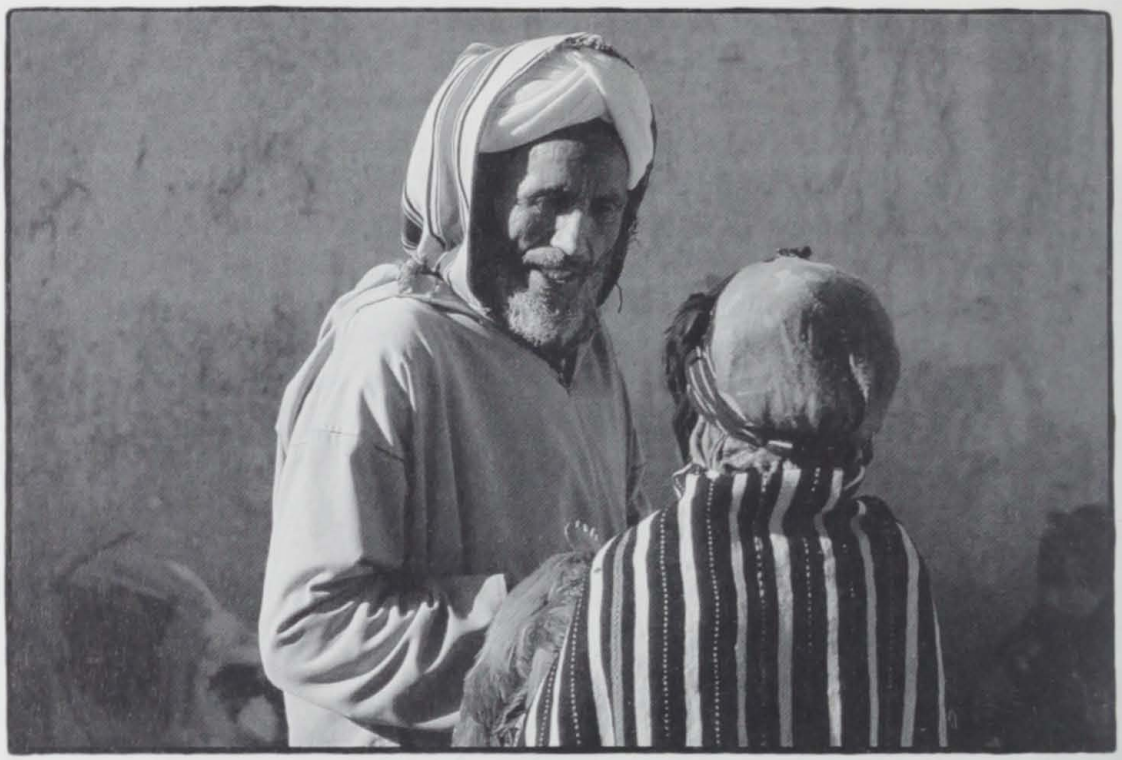
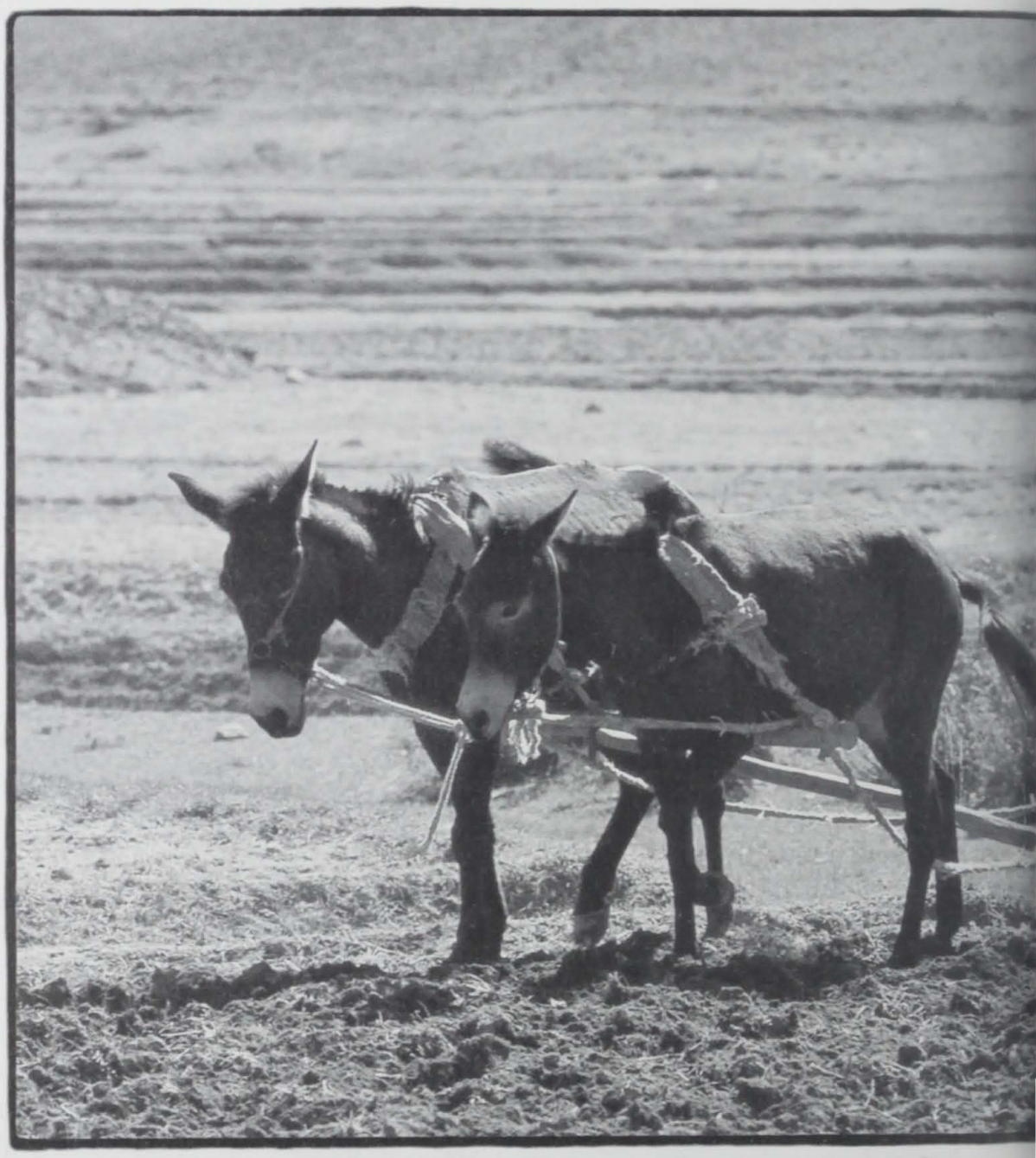


Bild 9. Gespräch auf dem *ssuq* (1985)

Der Markt stellt für die Ayt Ḥdiddu die Öffentlichkeit par excellence dar. Wichtige Ereignisse und Ankündigungen wurden und werden auf dem ssuq *verlautbart. Frauen im reproduktionsfähigen Alter suchen den Markt nur bei gegebenem Anlaß und in Begleitung ihrer Ehemänner oder anderer männlicher Familienmitglieder auf; Mädchen und ältere Frauen (im Bild eine Frau im Umhang der Ayt Iɛzza) können sich dort frei bewegen.*

Bild 10. Junge Männer aus Imilšil (1985)



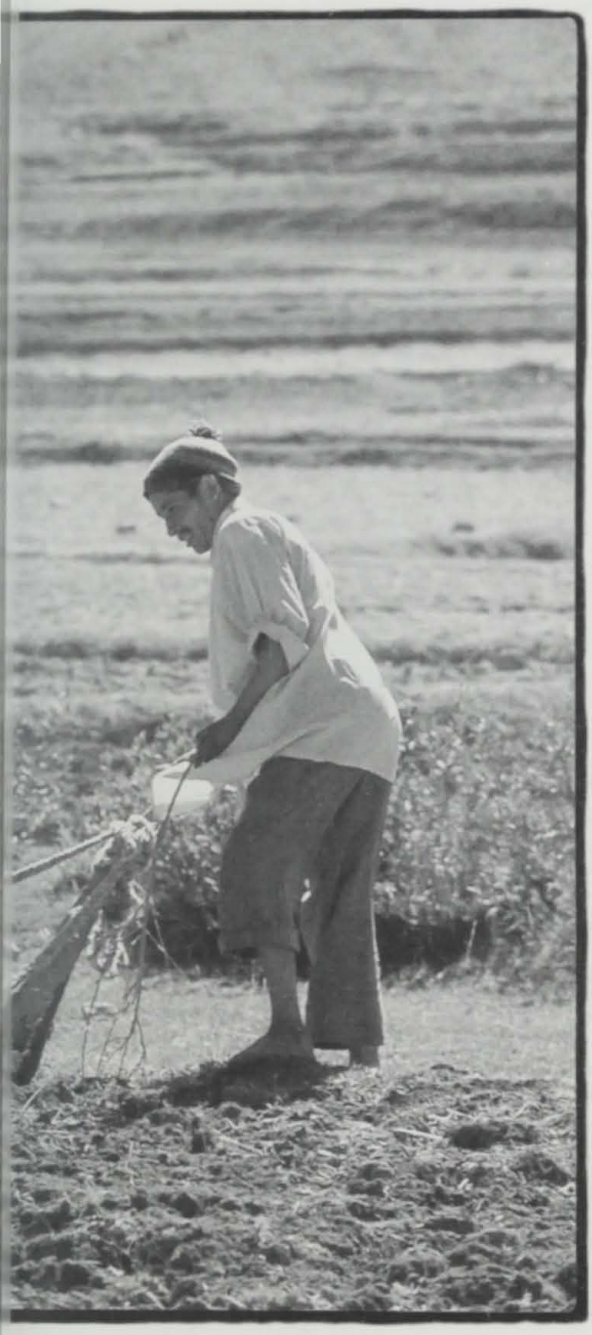
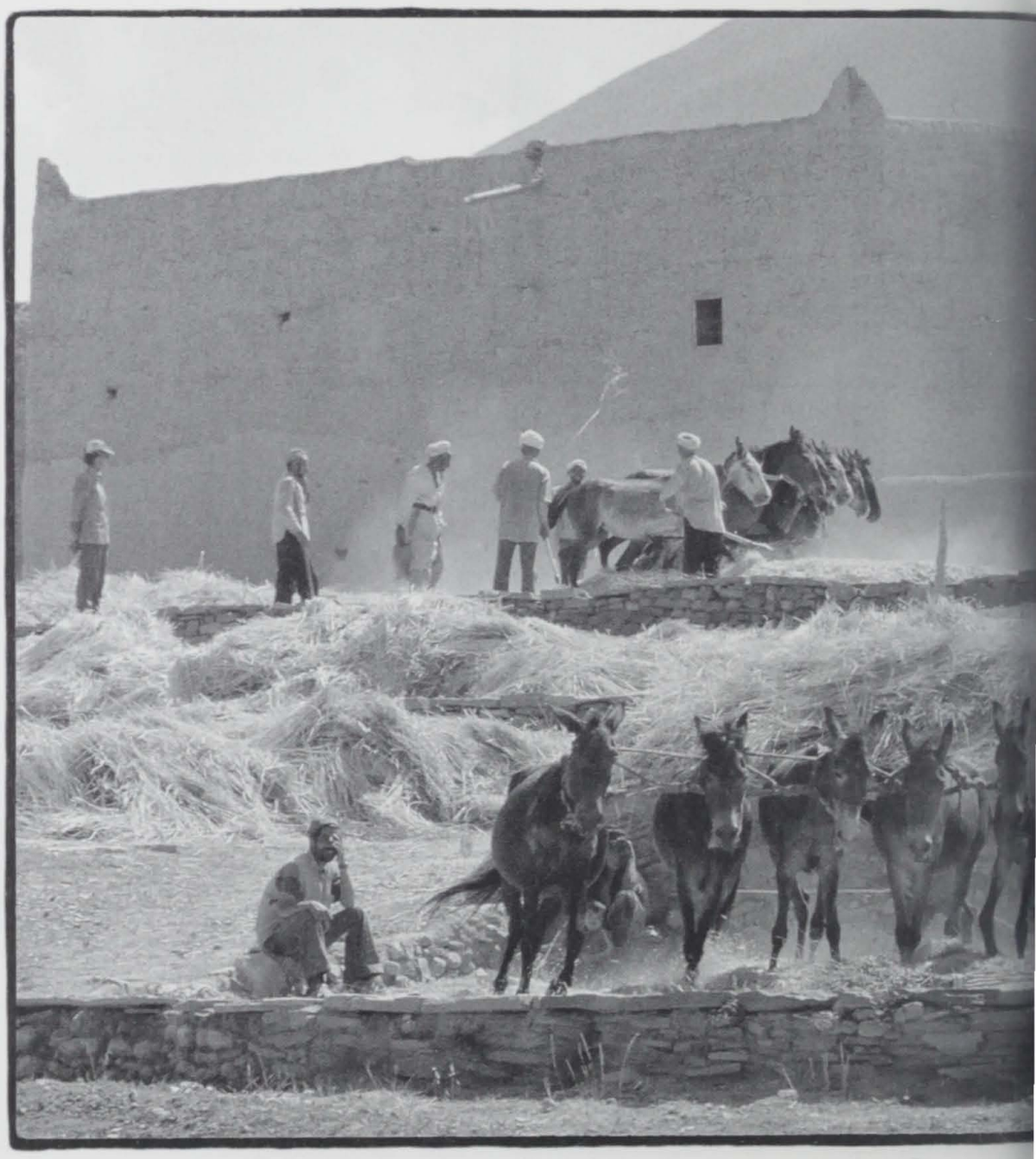


Bild 11. Pflügen mit dem Maultiergespann (1985)

Die bewässerten Felder sind meist infolge zahlreicher Erbteilungen sehr klein. Sie können auch mit dem einfachen hölzernen Sohlpflug in kurzer Zeit gepflügt werden.



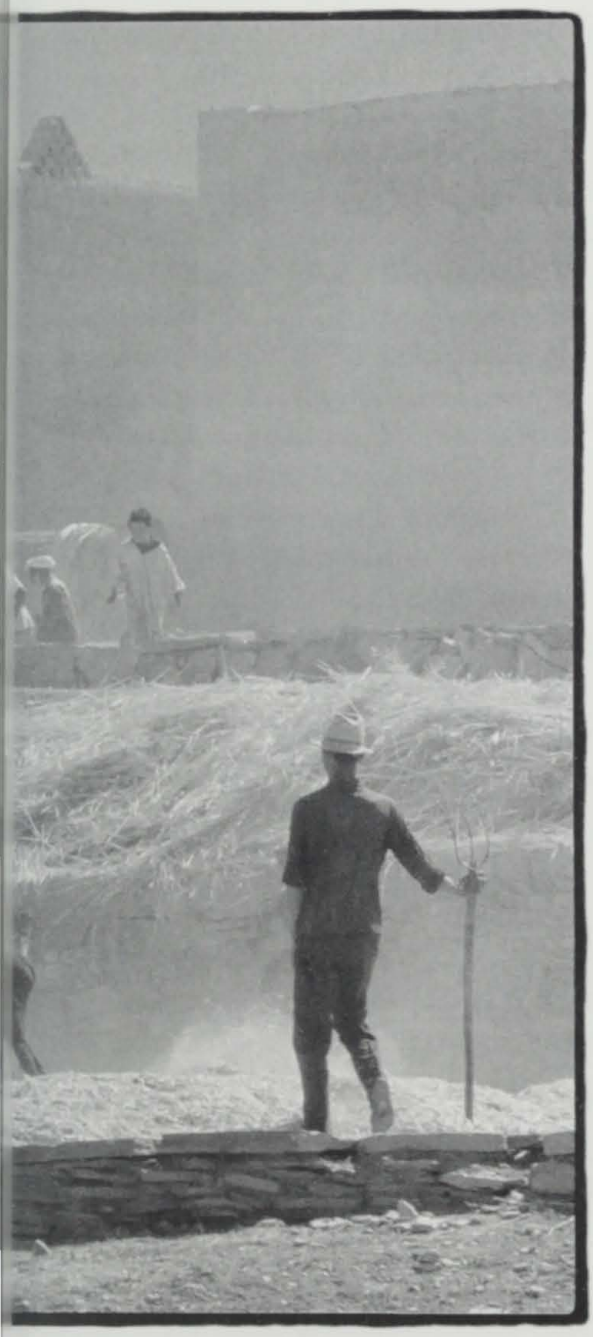


Bild 12. Im Hochsommer wird das Getreide gedroschen (1985)

Zum Dreschen werden Maultiere und Esel mit Stricken zusammengebunden und solange um den Mittelpfosten des Dreschplatzes getrieben, bis das Getreide ausgetreten ist. Kaum eine Familie besitzt mehr als ein Maultier. Die anderen Tiere leiht man sich nach dem Prinzip der Reziprozität von Verwandten oder Freunden aus. In jüngster Zeit wird immer öfter mit tageweise angemieteten Dreschmaschinen gedroschen.

Bild 13. Beim Worfeln wird das Getreide von der Spreu getrennt (1985)

Auf das Dreschen folgt das Worfeln, bei dem das zerkleinerte Getreide mit Hilfe des Windes in Körner und Stroh getrennt wird. Das Stroh wird dabei weiter getragen als die schwereren Körner. Das Worfeln ist eine der Arbeiten, die Männer und Frauen gemeinsam verrichten. Viele andere Arbeiten werden nur von den Männern oder nur von den Frauen ausgeübt.

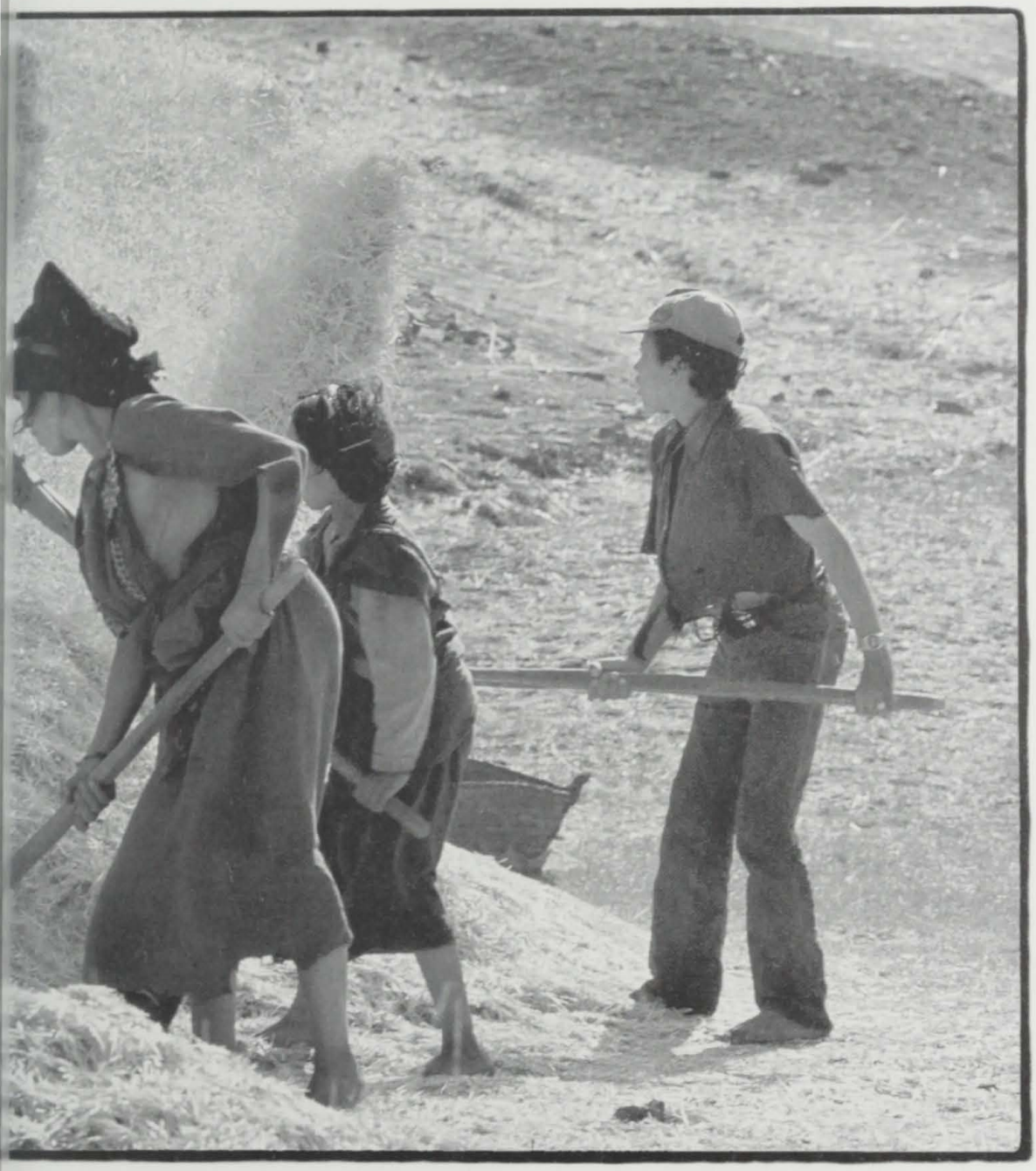


Bild 14. Auslesen des Weizens vor dem Mahlen (1985)

Früher wurde das Getreide von den Frauen mit der schweren Handmühle aus zwei behauenen Steinen gemahlen. Heute gibt es in den meisten Dörfern dieselbetriebene Motormühlen, in denen es gegen Bezahlung verarbeitet werden kann. Vor dem Mahlen wird das Getreide ausgelesen und von Verunreinigungen befreit.

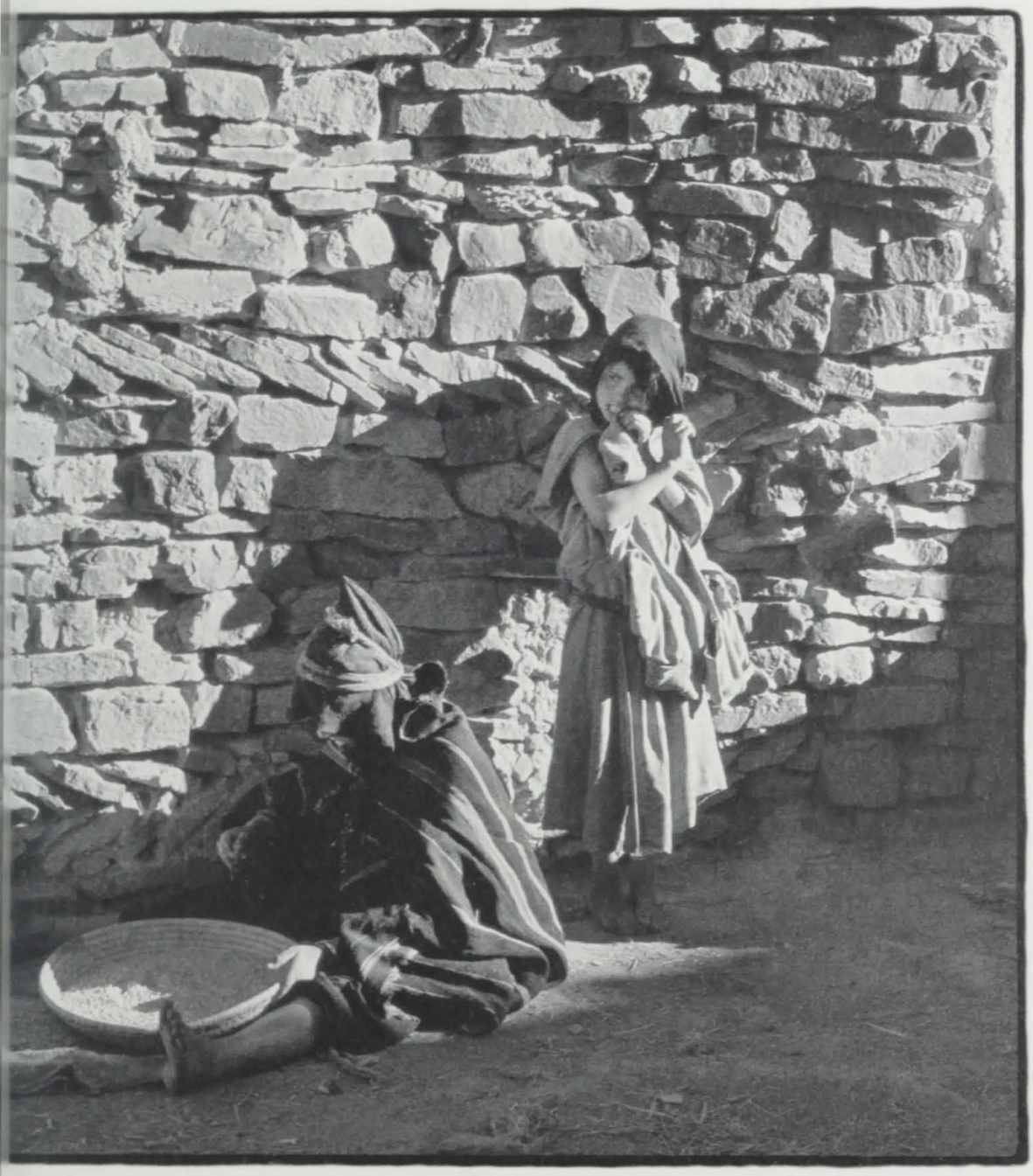
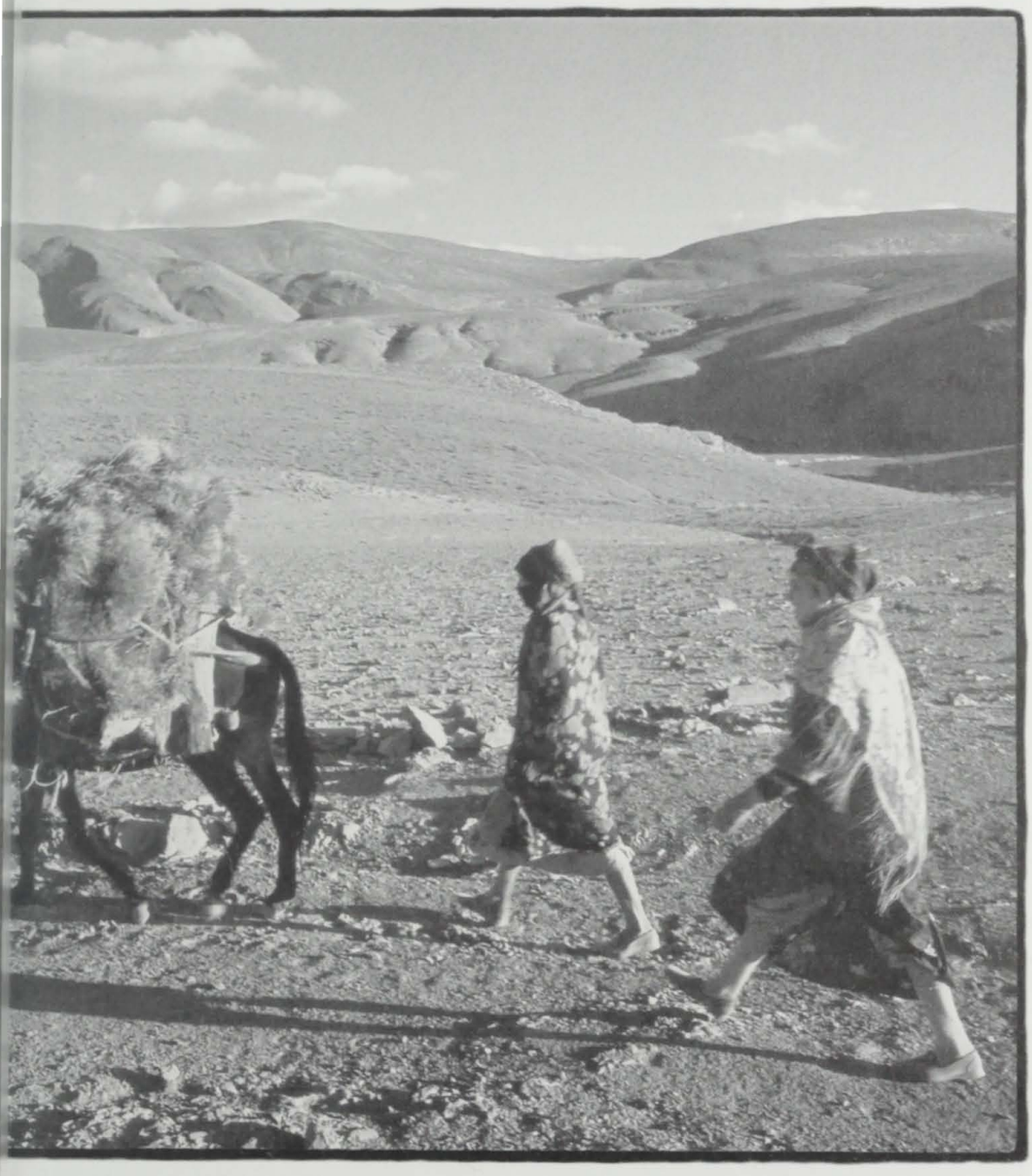


Bild 15. Transport von Brennmaterial (1985)

Zu den typischen Frauenarbeiten zählt auch das mühselige Beschaffen von Brennmaterial. In Ermangelung von Holz wird dorniges Buschwerk gesammelt, das auf dem Rücken über weite Strecken ins Dorf getragen wird, sofern es nicht wie hier mit dem Maultier befördert werden kann.



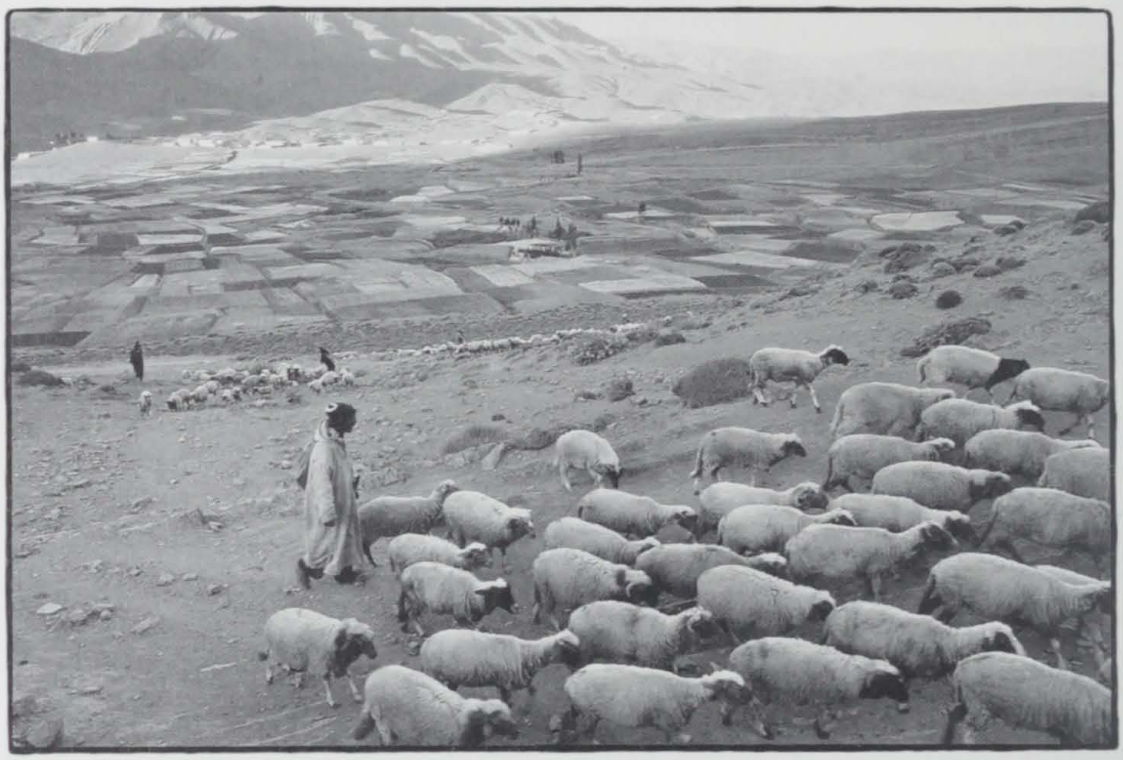
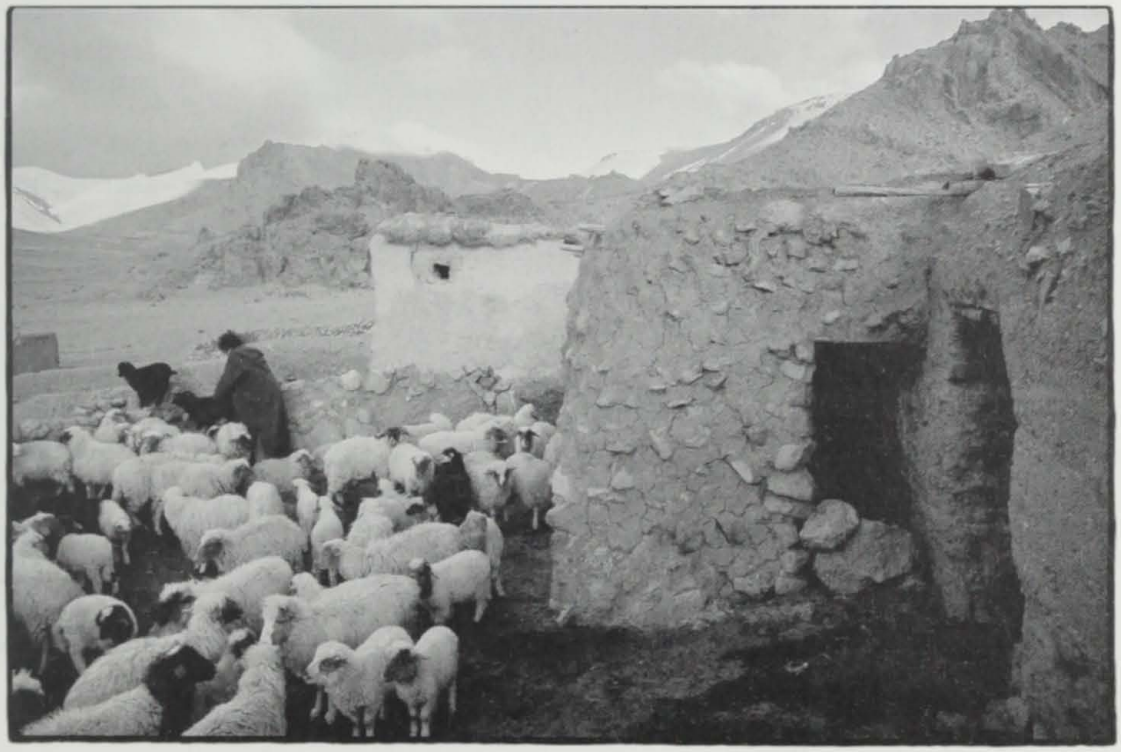
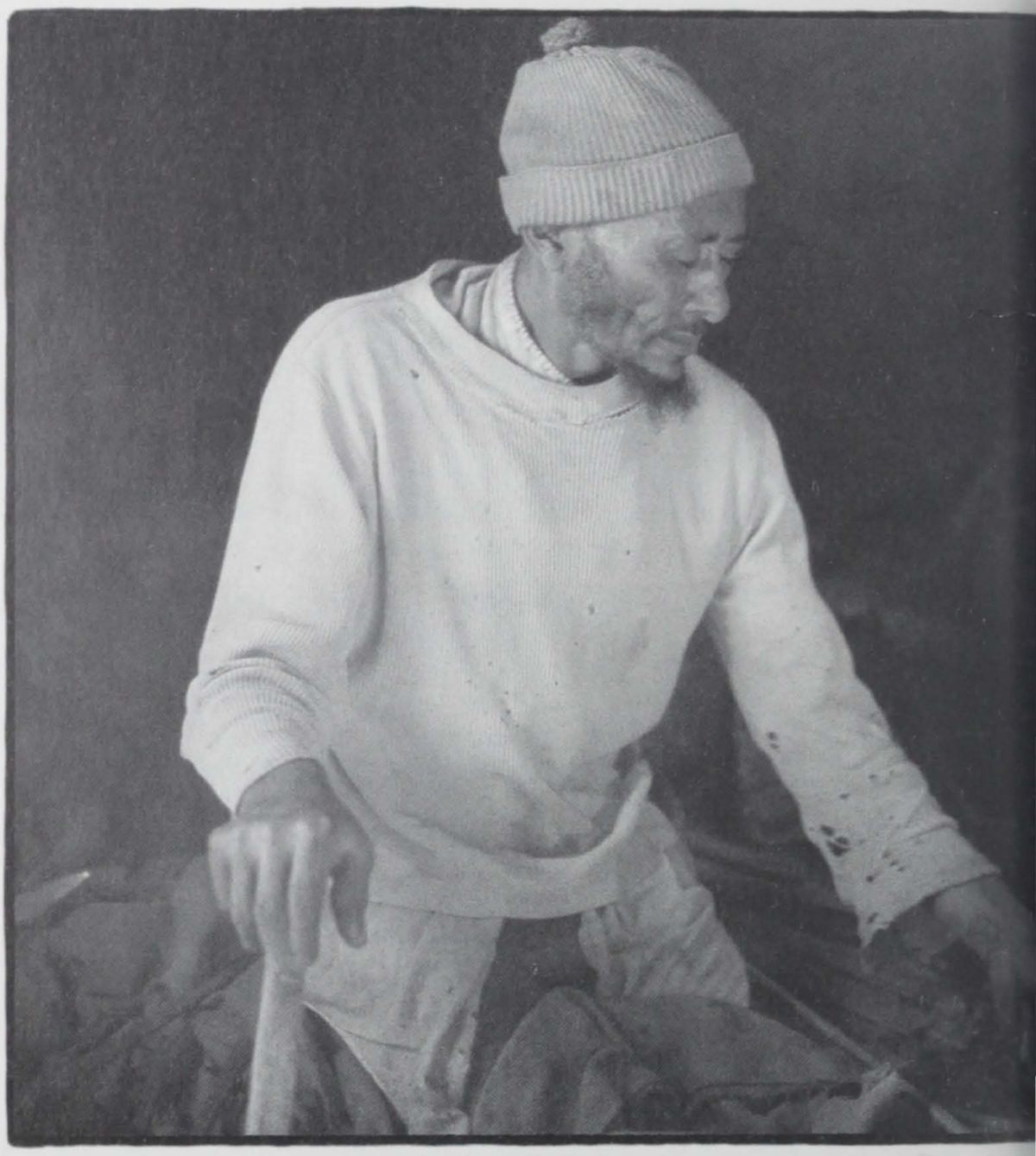


Bild 16. Eröffnung der kollektiven Weide von Ing^{w}zan (1995)

Der ag^{w}dal *von Ing^{w}zan unterliegt den für diese Art von Weiden typischen jahreszeitlichen Nutzungsbeschränkungen: nach dem Winter wird er für die Nutzung gesperrt, um dann zu einem festgelegten Termin im Frühsommer wieder freigegeben zu werden. Dies soll eine optimale Regeneration der Weide ermöglichen. Am Tag der Eröffnung sind bei Sonnenaufgang Familien und Herden unterwegs zum* ag^{w}dal.

Bild 17. Eine feste Behausung auf den Hochweiden des Dorfes Ag^{w}dal (1985)





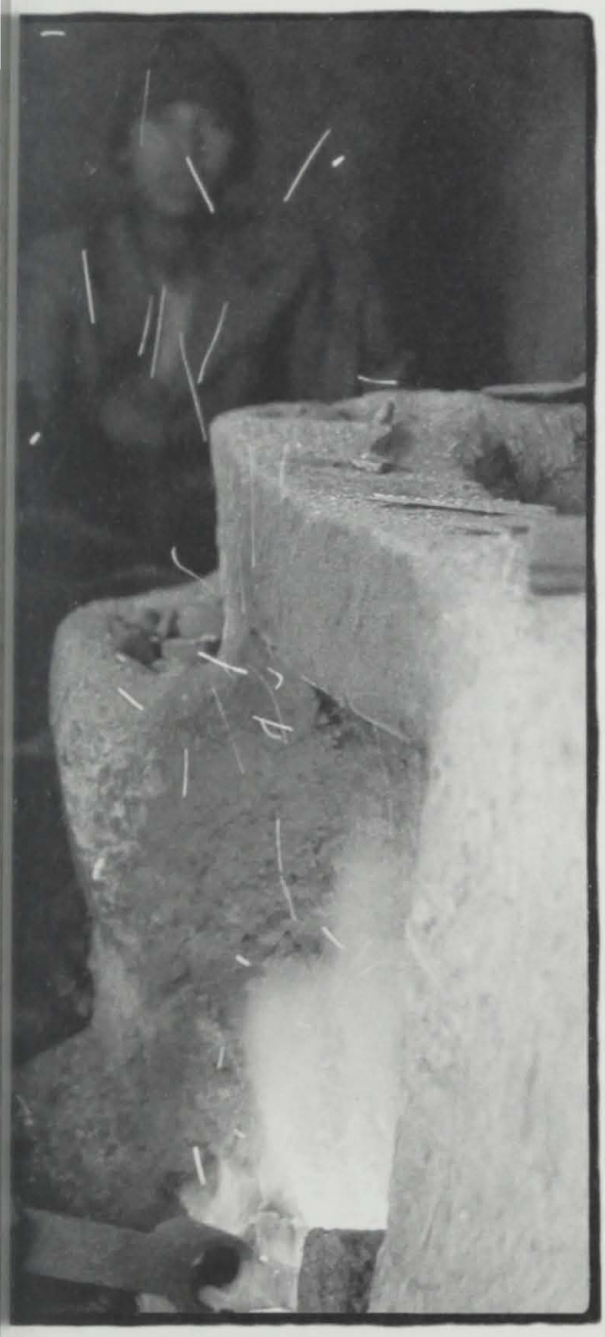


Bild 18. Ein Schmied an seiner Esse (1985)

Der Schmied ist der Inbegriff des geringgeschätzten schwarzen Handwerkers. Die Schmiede sind keine Stammesmitglieder; sie stehen unter dem Schutz bestimmter tribaler Segmente und dürfen nur unter sich heiraten. Zugleich aber unterstreicht die orale Tradition der Ayt Ḥdiddu die enge Verbundenheit mit den Schmieden, indem sie einem von ihnen die entscheidende Initiative zuschreibt, die zur Inbesitznahme des Asif Mllull-Tales durch den Stamm und zur Errichtung der ersten Siedlungen führte.

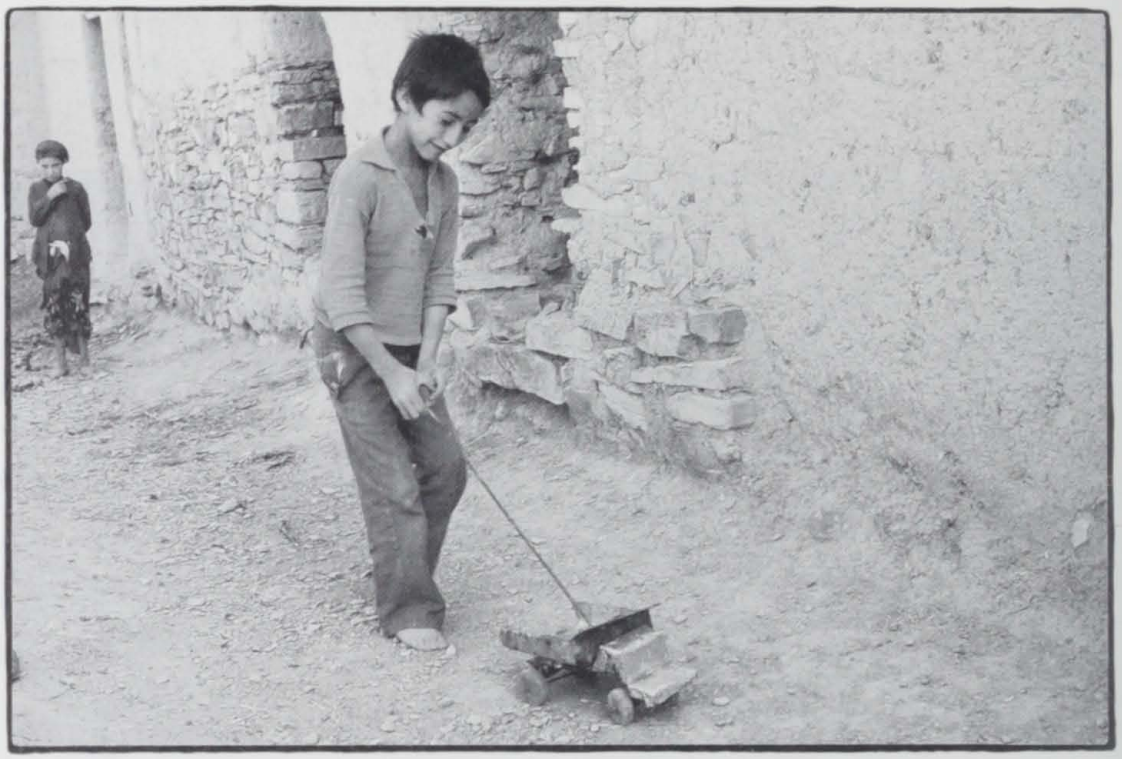
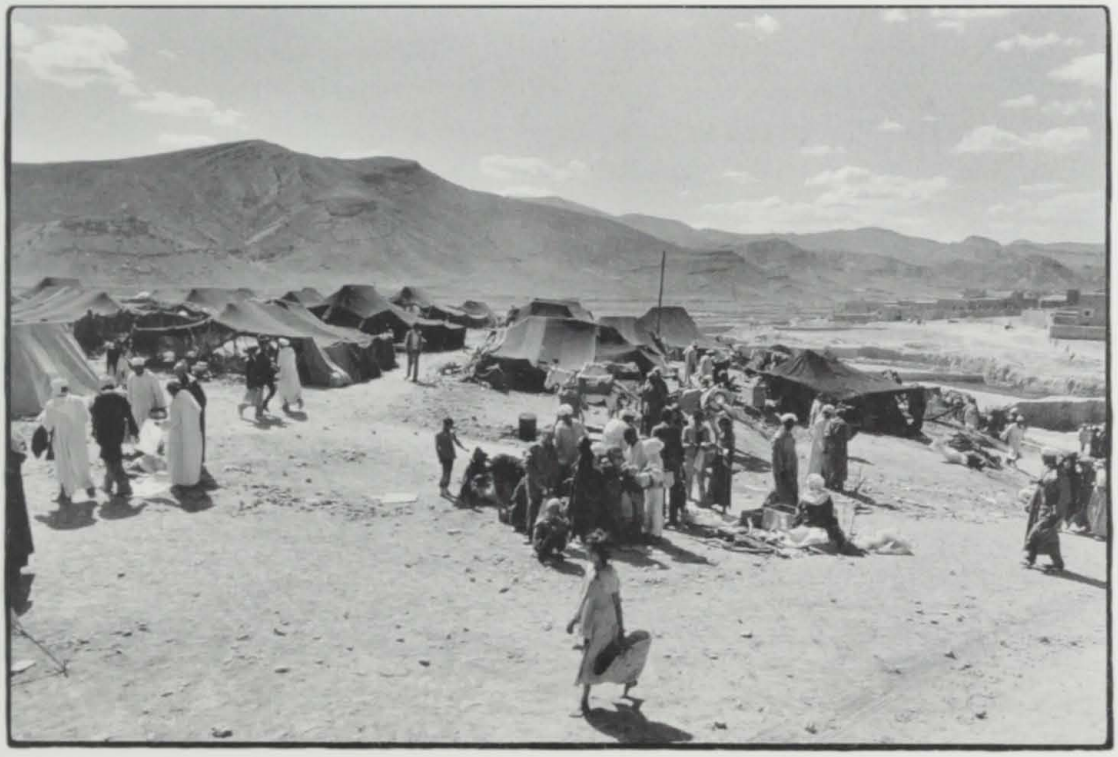


Bild 19. Ein Bub spielt Lastwagenfahrer (1985)

Moderne Berufe wie jener des Lastwagenfahrers unterliegen nicht dem traditionellen Stigma der beruflichen Spezialisierung, das die Bewertung der handwerklichen Tätigkeiten bestimmt. Kinder aus der tribalen Statuskategorie würden nie Schmied oder Töpfer spielen. Der selbstgemachte Lastwagen, komplett mit lenkbarer Vorderachse, ist dagegen ein beliebtes Spielzeug.

Der agdud *– eine Art Jahrmarkt – am Grabmal des Heiligen Sidi Ḥmad u Lmġnni wird nach der Ernte an drei Tagen im September gefeiert. Er ist in religiöser ebenso wie in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht ein Höhepunkt im Jahresablauf der Ayt Ḥdiddu und zieht alljährlich tausende Besucher aus der ganzen Region an.*

Bild 20. Der *agdud* des Sidi Ḥmad u Lmġnni (1983)



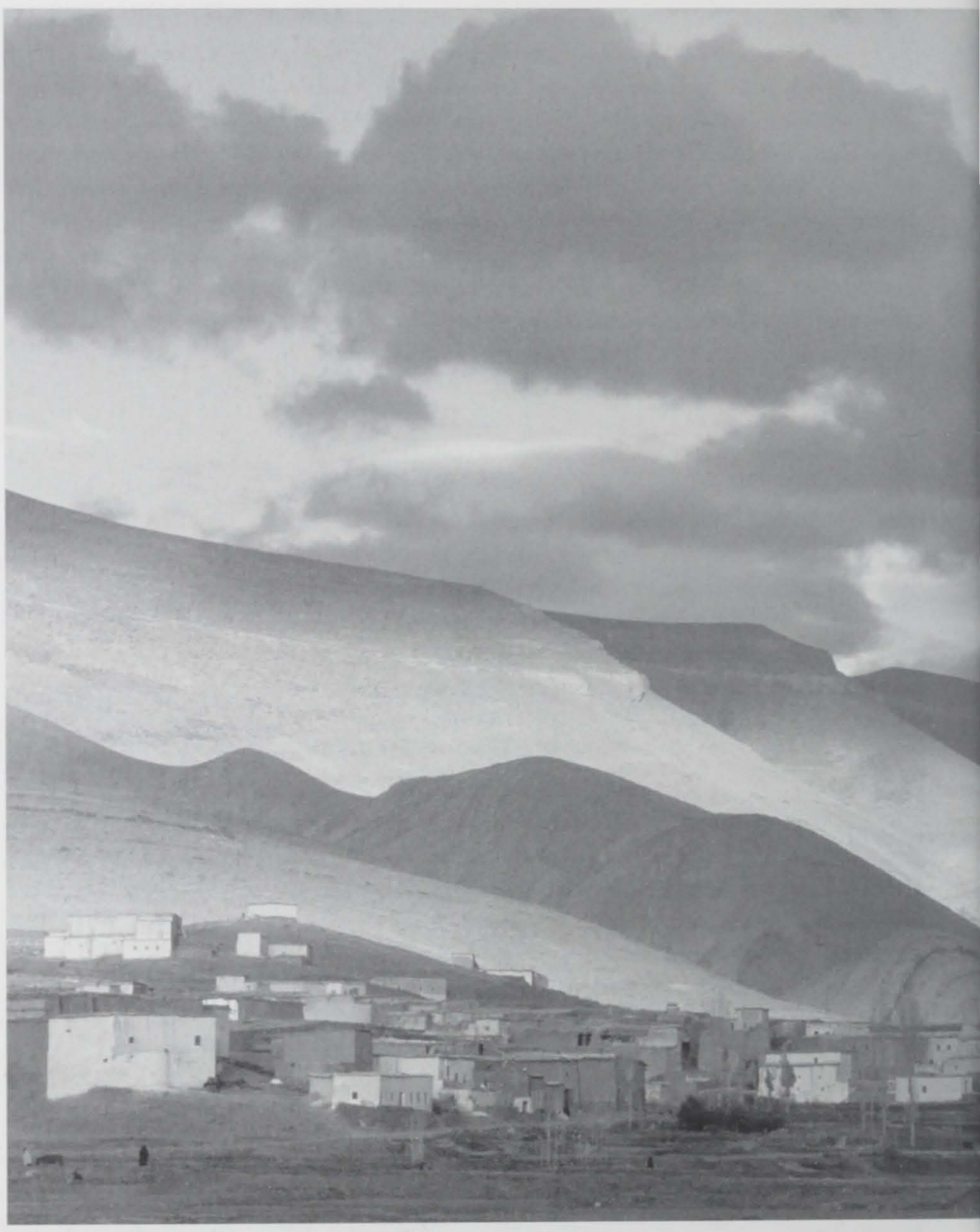
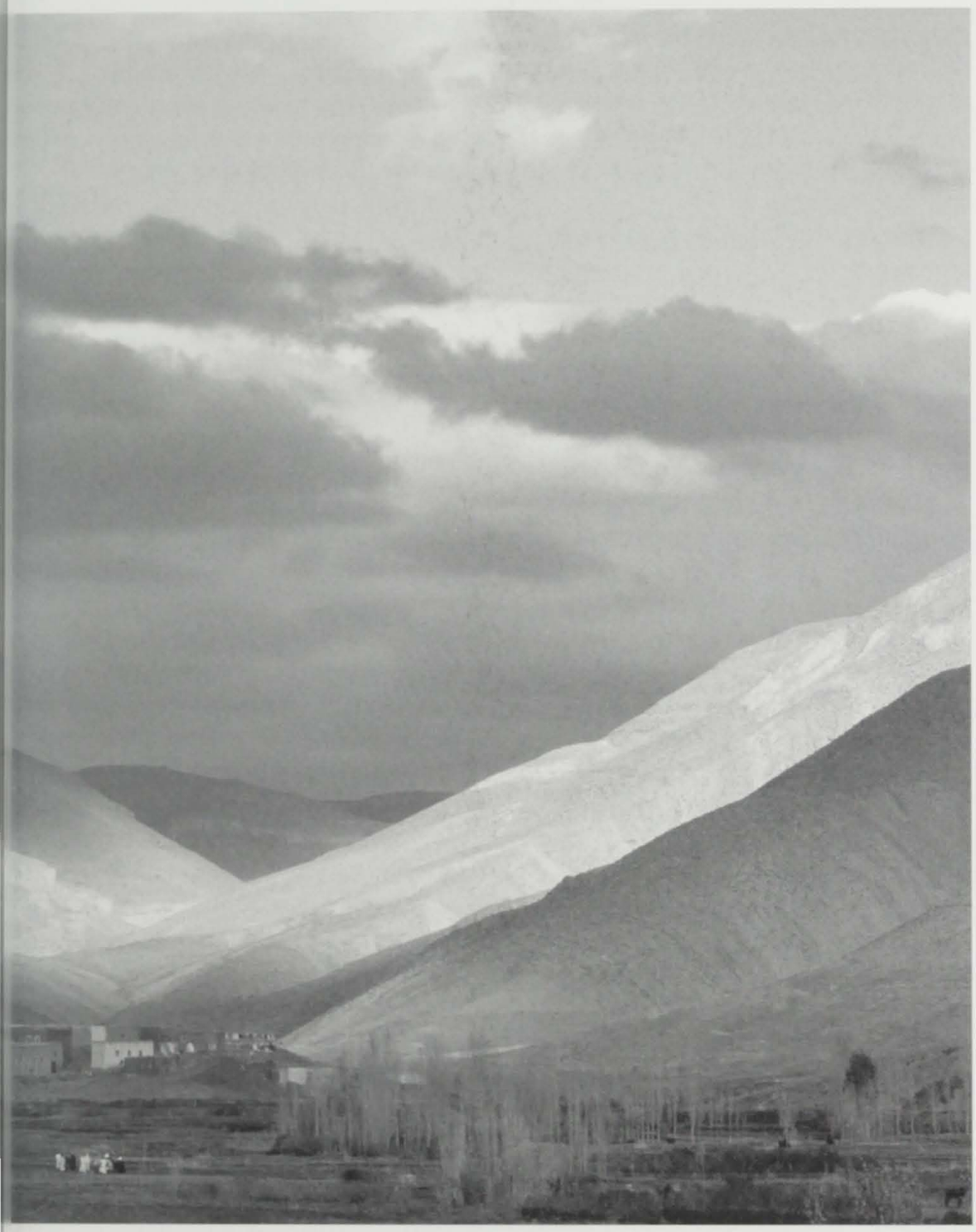


Bild 21. Das Dorf Tilmi n-Ayt Ikku mit seinen unscheinbaren Heiligengräbern ist der Sitz der Ayt Sidi, der bedeutendsten Gruppe von Heiligen im Stammesgebiet (1995)



ZWEITER TEIL

ASPEKTE TRIBALER IDENTITÄT IN ZENTRALMAROKKO

6. Der historische und geographische Rahmen

Stämme im vorkolonialen Marokko

Wie alle historisch gewachsenen politisch-kulturellen Gebilde ist Marokko durch Einheit und Vielfalt zugleich gekennzeichnet. Den geographischen Gegensätzen eines Landes, das fruchtbare Küstenebenen, Hochgebirge, weite Trockensteppen und saharische Zonen umfaßt, und der ursprünglichen Heterogenität seiner Bevölkerung steht die historische Einheit gegenüber, die mit dem idrisidischen Königreich – dem ersten regionalen islamischen Staat – ab 788 begonnen hat. Die großen Dynastien berberischen Ursprungs, die Almoraviden und Almohaden, im 11., 12. und frühen 13. Jh. schufen Staatengebilde, die ihre Zentren in Marokko hatten, aber weit darüber hinausreichten und große Teile des Maghreb und der iberischen Halbinsel umfaßten. Das heutige Marokko geht als historische Einheit vor allem auf zwei Dynastien zurück, die relativ kurzlebige der Saaditen ab der Mitte des 16. Jh. und die seit 1666 regierende der Alawiten. Diese beiden „scherifischen" Dynastien leiteten sich aus dem Hause des Propheten ab;[1] sie exemplifizieren jenen spezifisch marokkanischen religiösen Stil, dem Clifford Geertz in seinem *Islam Observed* (1968) nachgegangen ist (vgl. auch Combs-Schilling 1989). Als politisch-religiöse Ideologie faßte dieser Stil, der sich nach Geertz ab dem 15. Jh. herausbildete (nicht zuletzt unter dem Einfluß der Einrichtung portugiesischer und spanischer Stützpunkte an den Küsten Marokkos und eines primär im religiösen Konzept des *ǧihād* artikulierten Widerstandes dagegen), die durch die Abstammung vom Propheten ererbte religiöse Autorität als die legitime Grundlage staatlicher Herrschaft auf. Die politische Macht, die sich erst in zahlreichen zersplitterten lokalen Bestrebungen manifestierte, um sich dann mehr und mehr in den Händen einer Dynastie zu konsolidieren, wurde als eine Art der Vermittlung zwischen konkurrierenden Gruppen und gegensätzlichen Interessen verstanden – ein Muster, dem für den marokkanischen Fall eine weiter in die Geschichte zurückreichende Kontinuität zugeschrieben wird (Morsy 1984) und das, wie wir in Kapitel 4 gesehen haben, auch in anderen Staaten des Vorderen Orients wie etwa dem zayditischen Imamat im Jemen anzutreffen ist.

---

1 Als *šrif* (pl. *šorfa*; ha. *šarīf*, pl. *šurafāʾ*) werden in Marokko jene Personen und Gruppen bezeichnet, die ihre Abstammung in agnatischer Linie von Muḥammads Tochter Fāṭima und seinem agnatischen Cousin und Schwiegersohn ʿAlī ableiten. Da sich die in Marokko gebrauchten Wendungen nicht immer ohne größere Veränderungen in die hocharabische Schriftsprache (kurz ha.) übertragen lassen (vgl. die Anrede *sidi*, ha. *sayyidī*), gehe ich bei der Notation heute verwendeter marokkanischer Termini, Personen- und Ortsnamen von der marokkanisch-arabischen Umgangssprache (*dariža*, kurz a.) aus. Soweit möglich, folge ich dabei den in Harrell 1966 angeführten Notationen; zum Teil gebe ich ergänzend auch die hocharabischen Formen an. Die Namen und Werke marokkanischer Schriftsteller gebe ich in der schriftlichen Form wieder.

Die gemeinsame Geschichte hat die disparaten Bevölkerungsgruppen mit ihren ökologisch und kulturell bedingt unterschiedlichen Lebensweisen zu einer historischen Einheit mit einer gemeinsamen, wenn auch nicht homogenen Kultur umgeformt. Sie brachte zwar den linguistischen Gegensatz zwischen Berbern und Arabern – Folge der Zuwanderung arabischer Gruppen und der Arabisierung vieler berberophoner Gruppen – nicht zum Verschwinden, hat aber dazu geführt, daß die kulturellen Differenzen zwischen den beiden Sprachgruppen nicht ausgeprägter sind als die Variationen in ihrem Inneren.

Die Zugehörigkeit zu einem dauerhaften staatlichen Gebilde hat jedoch nicht nur Einheitlichkeit, sondern auch Differenzierung nach sich gezogen. Man darf sich den traditionellen marokkanischen Staat zwar nicht als eine klar abgegrenzte territoriale Einheit im Sinne eines modernen Nationalstaates denken.[2] Dennoch bot die Orientierung auf das gemeinsame religiös-politische Zentrum des Sultanates den Rahmen für ein Netz ökonomischer, politischer, religiöser und kultureller Beziehungen, die zu einer verstärkten wechselseitigen Abhängigkeit der verschiedenartigen Gruppen in der Bevölkerung Marokkos führten. Die Angehörigen diverser kulturell, sozial und funktional differenzierter, sich partiell überlappender Bevölkerungsgruppen – Kategorien wie Stammesmitglieder, städtische Handwerker und Händler, Vertreter der politischen Macht des Sultans, *eulama* (ha. *ʿulamāʾ*) oder religiöse Gelehrte, *šorfa* (ha. *šurafāʾ*), *zawyat* (sg. *zawya*, ha. *zāwiya*) oder religiöse Niederlassungen (in den beiden manchmal kombiniert, manchmal getrennt auftretenden Formen des Sitzes eines Sufi-Ordens oder des Pilger anziehenden Zentrums einer sich von einem Heiligen ableitenden Familie) und andere – interagierten im Rahmen dieser Wechselbeziehungen miteinander; sie bestätigten und vertieften zugleich die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede. Alle diese Kategorien müssen infolge ihrer historisch gewachsenen Komplementarität als Teile eines größeren Ganzen verstanden werden. Auch politisch weitgehend autonome Stämme sahen sich, wie Jamous (1981) an einem nordmarokkanischen Fallbeispiel eindrucksvoll demonstriert hat, als Teil eines auf den Sultan als ideelles Zentrum ausgerichteten Ganzen; sie waren überdies von wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Beziehungen mit nichttribalen Bevölkerungsgruppen abhängig. Die faktische Zurückweisung der zentralen politischen Kontrolle des marokkanischen Staates, die viele der mit der französischen Protektoratsherrschaft über Marokko assoziierten Autoren so sehr betonten und die sie mit der vermeintlich fundamentalen Opposition zwischen Berbern und Arabern in Zusammenhang brachten (vgl. Burke 1973), war ohne Zweifel für viele Stämme ein wesentlicher Aspekt ihrer vorkolonialen Situation, von dem jeder Versuch eines historischen oder anthropologischen Verständnisses auszugehen hat. Doch sollte uns diese Tatsache nicht blind machen für die vielfältigen

2 Im marokkanischen Kontext wende ich den Begriff „traditionell" im deskriptiven Sinne auf die Situation vor der Etablierung der Protektoratsherrschaft sowie auf jene späteren sozialen Aspekte an, die nach meiner Auffassung dieser vorkolonialen Situation weitgehend entsprechen.

Wechselbeziehungen zwischen den auf ihre Autonomie bedachten Stämmen und dem staatlichen Zentrum, das Marokko als kulturelle und historische Einheit zusammenhielt.

Der Sultan war für die Stämme ein fester Bestandteil ihres kulturellen Weltbildes sowie – in unterschiedlichem Grade – ihrer politischen Umwelt. Umgekehrt bildeten die Stämme auch für die marokkanische Zentralmacht, den *maḫzen*, eine unentbehrliche politische, organisatorische und administrative Struktur. Der Historiker Mohamed El Mansour läßt in seiner detaillierten Untersuchung Marokkos um die Wende vom 18. zum 19. Jh. an dieser Tatsache keinen Zweifel:

> The Makhzan … could not conceive of any other form of organisation within which the individual could be made accountable for taxes and military service. Far from weakening tribal structure, the Makhzan seems always to have encouraged it; motivated by both administrative and politico-military considerations. For the Makhzan the tribe was the essential element for the preservation of the internal status quo, and it constantly played off one tribe against another. Tribalism was promoted as a means of maintaining the Makhzan's authority over territories it would otherwise have been unable to control without a reliable army and an efficient bureaucratic system (1990: 7).[3]

Zentralmarokko und seine Berber

Innerhalb des traditionell überwiegend tribalen ländlichen Marokkos lassen sich diverse Regionen unterscheiden, die aufgrund geographisch-ökologischer, kultureller oder historischer Faktoren jeweils eine gewisse Eigenart aufweisen. Eine solche Region ist auch jener Teil des Landes, der als Zentralmarokko bezeichnet werden kann. Er umfaßt den zentralen Hohen Atlas, den südöstlich davon gelegenen Randbereich des saharischen Vorlandes (für das ich hier den französischen Terminus „Präsahara" aufgreife), den Mittleren Atlas und sogar Teile der angrenzenden Küstenebene.[4] Seine Einheit ist, wie diese Aufzählung erkennen läßt, we-

---

3 Diese Feststellungen sind umso aufschlußreicher, als sie der Feder eines marokkanischen Gelehrten entstammen. Die marokkanische Geschichtswissenschaft und Soziologie machte nach dem Ende der Protektoratsherrschaft eine gründliche intellektuelle Dekolonisation durch, in der unter anderem die von französischen Autoren entwickelten Auffassungen über die Position der Berber und die Rolle der Stämme in der traditionellen marokkanischen Gesellschaft kritisch überprüft wurden. Man ginge also fehl, würde man hier eine ungebrochene Kontinuität mit älteren Ansichten vermuten, in denen die politische Bedeutung der Stämme hervorgehoben wurde. Anders als bei El Mansour wurde dort die den Stämmen zugeschriebene Rolle oft mit dem behaupteten Scheitern des vorkolonialen marokkanischen Staates in Zusammenhang gebracht, das ein koloniales Eingreifen Frankreichs legitimierte.

4 Die Bezeichnung Zentralmarokko wird oft verwendet, aber selten präzise definiert. Für eine Abgrenzung, die in etwa der unseren entspricht, s. Taïfi 1991: I–II. Laoust beschränkt in seiner großen Studie „L'habitation chez les transhumants du Maroc Central" die Bezeichnung auf das Gebiet im Norden des Hohen Atlas (1930–34:

niger geographischer als kultureller und historischer Art. Zentralmarokko im hier skizzierten Sinne entspricht in etwa jenem Gebiet, in dem die üblicherweise der *tamaziġt*-Dialektgruppe des Berberischen zugerechneten Dialekte gesprochen werden.[5] Der linguistischen Übereinstimmung entspricht jene der Lebensweisen. In deutlichem Gegensatz etwa zum westlichen Hohen Atlas oder zu großen Teilen des Rif-Gebirges ist Zentralmarokko durch das traditionelle Vorherrschen pastoraler Wirtschaftsweisen gekennzeichnet, die mit Teilnomadismus einhergehen. Die typische traditionelle Lebensweise ist die Transhumanz; sie verbindet agrarische Produktion und feste Wohnsitze mit variablen Formen jahreszeitlicher nomadischer Wanderungen, die sich die unterschiedlichen Höhenlagen des Gebirges zunutze machen (Célérier 1927; Couvreur 1968; Lefébure 1979). Daneben gab es auch Vollnomaden, deren Zahl allerdings heute stark zurückgegangen ist (Peyron 1976: 357–361; Skounti 1995).[6]

Sprache, Wirtschafts- und Lebensweise und Kultur lassen als differenzierende Merkmale also trotz lokaler Unterschiede – jeder Stamm hat seinen eigenen Dialekt, seine eigenen kulturellen Traditionen – deutliche regionale Übereinstimmungen erkennen, auch wenn diese Merkmale in den Randzonen unserer Region allmähliche Übergänge aufweisen, die eine klare Abgrenzung der sich bei ihrer Betrachtung abzeichnenden kulturellen Einheit nicht zulassen (vgl. Couvreur 1968: 47). Der kulturellen Eigenart dieser Region liegt ein historischer Zusammenhang zugrunde. Die berberophonen Stämme Zentralmarokkos sind im wesentlichen, ihren eigenen Traditionen zufolge, „saharischen" Ursprungs. Die meisten von ihnen lassen sich bis in den südlichsten Teil Zentralmarokkos – den Südabhang des zentralen und östlichen Hohen Atlas und die angrenzenden präsaharische Zone – zurückverfolgen; sie haben ihre heutigen Siedlungsgebiete meist zwischen dem 17. und der ersten Hälfte des 19. Jh. er-

I/151), befaßt sich aber dann in Anbetracht der kulturellen Zusammenhänge auch mit dem südlichen Teil unseres Zentralmarokkos (vgl. 1930–34: III/192).

5 Die Bevölkerung dieses Gebietes wird in der französischen Literatur oft unter den Bezeichnungen „Berâber" oder „Sanhadja" (*Ṣanhāǧa*) subsumiert. Die erstere, dem arabischen Wort für die Berber Zentralmarokkos (ha. *barbarī*, pl. *barābir*, vom griechisch-lateinischen *barbarus* abgeleitet) entlehnt, bezieht sich meist primär auf einen linguistischen Zusammenhang (Willms 1991; vgl. de Foucauld 1888: I/362 f.). Die zweite Bezeichnung, ebenfalls oft auf der linguistischen Ebene konkretisiert, behauptet zusätzlich einen ethnischen Zusammenhang. Sie bezieht sich auf eine der großen Unterteilungen der Berber, die von Ibn Ḫaldūn (1925–56) und anderen unterschieden wurden und die wohl als ein Ausdruck der typischen genealogischen Ordnungsschemata der arabischen Schriftsteller interpretiert werden müssen. Von bedeutenden französischen Autoren der Kolonialära wurden, in Anlehnung an die arabischen Synthesen, diese „races berbères" als die politischen Hauptakteure in der Geschichte des Maghreb aufgefaßt. Ein historischer Überblick macht jedoch deutlich, daß die Ṣanhāǧa auch im Mittelalter keine Einheit bildeten (La Veronne 1997). Heute bietet ihr Name im Großen den zentralmarokkanischen Berbern keinerlei Identifikationsmöglichkeit (doch gibt es, wie wir in Kapitel 10 sehen werden, kleine Gruppen, die eine berberische Variante dieses Names tragen).

6 Im deskriptiv-ethnographischen Sinne wende ich den Begriff „traditionell" auf die kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse an, die vor der massiven französischen Einflußnahme vorherrschten, aber auch auf jene Aspekte der späteren und heutigen Situation, die ein hohes Maß an Kontinuität mit den vorkolonialen Gegebenheiten aufweisen.

reicht (Laoust 1930–34: III/192 f.; Lesne 1966–67: II/99–131). An dem allmählichen Vordringen tribaler Bevölkerungsgruppen aus dem ariden Süden in die Gebirge Zentralmarokkos und weiter in die fruchtbaren Küstenebenen waren neben den Berbern auch arabische Stämme beteiligt; nach manchen Auffassungen haben diese die großen Wanderungen ausgelöst, die vor allem im 17. und 18. Jh. die tribale Landkarte Zentralmarokkos neugestaltet haben (Colin 1938). Letztlich ist es auch diese erst durch die Protektoratsherrschaft gänzlich beendete Mobilität der Stämme, die Zentralmarokko von anderen Regionen des Landes unterscheidet.

Die Berberstämme Zentralmarokkos stellten für die Alawitensultane ein permanentes politisches Problem dar. Schon bei ihrem Aufstieg um die Mitte des 17. Jh. galt es für sie, sich gegen ein rivalisierendes religiöses Machtzentrum – die *zawya* von Dilāʾ – durchzusetzen, das sich auf diese Stämme und ihren Expansionsdrang stützte (an-Nāṣirī 1906–07: I/21–51; Brignon et al. 1967: 224–226; Mezzine 1987: 300–320; Morsy 1972: 32–35). Dem zweiten Alawitensultan, *Mulay Smaɛil* (Mawlāy Ismāʿīl, 1672–1727), gelang es durch die Errichtung eines Gürtels von Festungsanlagen, das Vordringen der Stämme aus dem Mittleren Atlas in die Küstenebenen zeitweilig einzudämmen (La Chapelle 1931). Nach seinem Tod jedoch begann eine lange Interregnumsperiode, in der diese, mehr durch die im Süden benachbarten Stämme unter Druck gesetzt als durch die geschwächte Staatsmacht, sich nahezu ungehindert ausbreiten konnten (Brignon et al. 1967: 259–262; El Mansour 1990: 9).

Erst unter den Sultanen *Sidi Muḥammed ben Ɛbdeḷḷah* (Muḥammad b. ʿAbdallāh, 1757–1790) und vor allem *Mulay Sliman* (Mawlāy Sulaymān, 1792–1822) gewann der *maḫzen* wieder eine Stärke, die es für jene Stämme, die sich im Flachland und seinen Randzonen niedergelassen hatten, unumgänglich machte, sich mit ihm zu arrangieren. Durch die zentralmarokkanischen Gebirgsstämme selbst in ihren territorialen und wirtschaftlichen Interessen bedroht, trugen sie oft dessen Politik mit. Die Gebirgsstämme dagegen tendierten dazu, sich Pflichten gegenüber dem *maḫzen* wie der Steuerzahlung zu entziehen, und gingen zeitweilig auch offenen Konfrontationen nicht aus dem Weg. Hier ist vor allem die Konföderation der *Ayt Umalu* (der „Leute der Schattenseite", d. h. des Nordabhanges des Gebirges) zu nennen, die unter der Führung eines Heiligen (a. *wali*, *siyyed* oder *ṣaliḥ*; b. *agʷrram*)[7]

7 Die Übersetzung der entsprechenden einheimischen Begriffe als „Heiliger" oder „saint" ist nicht ohne Kritik geblieben. Eickelman etwa vermeidet es, von „saints" zu sprechen, und verwendet stattdessen den Terminus „marabouts" (1977: 5 n. 2; 1981: 222). Diese Ableitung vom arabischen *mrabeṭ* (ha. *murābiṭ*) tauchte im 17. Jh. im Französischen (dort erstmals schon 1575 belegt) und Englischen auf, übernommen aus dem Spanischen und vor allem dem Portugiesischen, wo es im 16. Jh. eingeführt wurde (Robert 1986: VI/238; *OED* 1989: IX/353; Machado 1995: IV/58) – offenbar im unmittelbaren Zusammenhang mit dem von Personen mit religiösem Charisma angeführten Widerstand des 15. und 16. Jh. gegen die Errichtung iberischer Stützpunkte an den Küsten Marokkos. Das Wort ist vor allem im Französischen ein in der alltäglichen, aber auch der wissenschaftlichen Sprache viel verwendeter Begriff für einen nordafrikanischen Heiligen und dessen Grabmal oder Heiligtum. *Mrabeṭ* wird jedoch in Marokko in neuerer Zeit relativ selten, und dann in einem spezifischeren

und angeblichen *šrif, Sidi Bubkr Amhawš*, des öfteren mit Armeen Mulay Slimans zusammenstieß und diesen schwere Niederlagen zufügte. Diese Tradition aktiven Widerstandes gegen die Zentralmacht, die einzelne Stämme freilich nicht davon abhielt, den Sultan gelegentlich gegen andere Stämme zu unterstützen (vgl. etwa El Mansour 1990: 200 f.), setzte sich bis ins 20. Jh. hinein fort; die Nachkommen von Sidi Bubkr (als *Imhiwaš* oder *Ayt Sidi Ɛli* bekannt) nahmen darin wiederholt eine Führungsrolle ein.[8]

Neben diesen in der Sicht des marokkanischen Staates sehr präsenten Stämmen, die als bedrohlich und schwer zu kontrollierend wahrgenommen wurden, und manchen präsaharischen Stämmen, die zeitweilig eine ähnliche Rolle spielten (vgl. an-Nāṣirī 1906–07: II/193 f.), gab es weitere, die aufgrund geographischer Verhältnisse – der Natur ihrer Siedlungsgebiete und ihrer Entfernung von den Ebenen und den städtischen Machtzentren – mit dem *maḫzen* nur selten in direkten Kontakt kamen. Es waren dies vor allem die in den Hochgebirgen Zentralmarokkos siedelnden Gruppen. Dementsprechend haben diese Stämme, die, gemäß der Perspektive des staatlichen Zentrums (einer Perspektive, die sie bis zu einem gewissen Grad teilten) als *peripher* bezeichnet werden können, in den historischen Quellen vor dem Beginn der französischen „pacification" ihrer Territorien nur relativ wenige Spuren hinterlassen. Es ist anzunehmen, daß sie, trotz punktueller Loyalitätsbezeugungen, de facto in weitestgehender Autonomie lebten. Behauptungen der offiziellen Chronisten, die dem widersprechen, wie an-Nāṣirīs Feststellung, Mulay Smaɛil habe mit seinem Sieg über die Berber des Mittleren Atlas 1692–93 das ganze Land unterworfen und den Stämmen weder Pferde noch Waffen gelassen (1906–07: I/109; ähnlich az-Zayyānī 1886: 46), sind ziemlich unglaubwürdig (*pace* Brignon et al. 1967: 244). Denn *ein* Sieg über die Berber – selbst wenn er so vernichtend ausfiel, wie ihn az-Zayyānī und an-Nāṣirī beschreiben – konnte wohl kaum eine ausreichende Grundlage für die Eroberung und Kontrolle eines so ausgedehnten und unzugänglichen Gebietes bilden. Die Aussagen unserer Chronisten erklären sich wohl eher daraus, daß jene entlegenen Stämme, die sich an der Konfrontation mit dem *maḫzen* nicht

---

Sinne gebraucht. Es bezeichnet vor allem jene Minderheit von Personen mit heiliger Abstammung, die nicht *šorfa* sind; überdies ist ein *mrabeṭ* nicht notwendigerweise selbst ein Heiliger (Westermarck 1926: I/40–42; Chiapuris 1979: 13 n. 6). Es ist äußerst fraglich, ob der „orientalistisch" befrachtete Terminus *marabout* dem Begriff des Heiligen mit seinen bewußteren christlichen Assoziationen vorzuziehen ist. Eickelman hat ihn daher später durch die Umschreibung „pious one" ersetzt (vgl. 1989: 289 f. n. 60). Wenn man für Heilige oder „saints" als definierendes Merkmal die ihnen zugeschriebene engere Verbindung zu Gott annimmt, dann ist, so scheint mir, gegen die Verwendung des Begriffes wenig einzuwenden. Er wird übrigens auch von vielen marokkanischen Autoren ohne explizite Vorbehalte gebraucht (z. B. Hammoudi 1974; 1980; Rachik 1989).

8 Es ist bemerkenswert, daß die von Sidi Bubkr angeführte Revolte sich in der Sicht arabischer Chronisten „contre quiconque parlait l'arabe dans le Maġrib" richtete (an-Nāṣirī 1906–07: II/56) – einer der eher seltenen konkreten Hinweise auf eine generelle berberisch-arabische Opposition. Zu Sidi Bubkr und den Imhiwaš, die bis in die Protektoratszeit politisch sehr aktiv waren und in den oralen Traditionen Zentralmarokkos eine bedeutende Rolle spielen, vgl. u. a. Drague o. J.: 141–162; Drouin 1975: 54–134; 1996; El Mansour 1990: *passim*; Michaux-Bellaire 1917; 1927: 73 f., 93; s. auch unten, Kap. 12.

beteiligten oder etwa wichtige Verkehrswege unsicher machten, von ihnen einfach ignoriert wurden. Selbst wenn ein solcher Stamm der nominellen Autorität eines *qayed* (ha. *qāʾid*), eines Vertreters des Sultans, unterstellt wurde, wie es manchmal geschah, bedeutete das nicht notwendigerweise, daß dieser ihn tatsächlich kontrollieren oder verwalten konnte.

Stämme wie die *Ayt Ɛbdi*, *Ayt Iḥya*, *Ayt Mrġad* und *Ayt Ḥdiddu*, die den zentralen und östlichen Hohen Atlas besiedelten, unterhielten nur sporadische und indirekte Kontakte mit dem *maḫzen*. In den meisten Fällen wurden diese Kontakte wohl durch die *zawyat* lokaler *šorfa*-Lineages vermittelt, die durch enge und regelmäßige Beziehungen mit den Stämmen verbunden waren. Sie bildeten religiöse Zentren und fungierten als Vermittler in inter- und intratribalen Konflikten, gelegentlich auch als politische Führer. Durch ihre religiöse Autorität und ihre Assoziation mit den organisatorischen Netzwerken der Sufi-Orden oder „Bruderschaften", die in der marokkanischen Spielart des Sufismus eine zentrale Position einnahmen und oft über das ganze Land verteilte Niederlassungen besaßen (vgl. Drague o. J.), stellten sie ohne Zweifel wichtige Kanäle für die Kommunikation mit den Stämmen dar. Jene Fälle, in denen sich die Staatsmacht oder gar der Sultan selbst direkt in das Leben der peripheren Stämme einmischten, waren sehr selten; sie haben wohl gerade deshalb in deren oralen Traditionen einen tiefen Eindruck hinterlassen. Mit einer derartigen Begegnung werden wir uns noch im Detail zu beschäftigen haben.

Bedingungen für ein Verständnis tribaler Organisation in Zentralmarokko

Jeder Versuch einer ethnographischen Auseinandersetzung mit den tribalen Formen dieser Region sieht sich ständig, teils implizit, teils explizit, mit der Notwendigkeit der Rekonstruktion konfrontiert. Informanten weisen immer wieder darauf hin, daß die soziale Praxis, die den tribalen Formen und Identitäten entspricht, unter heutigen Verhältnissen nur mehr sehr beschränkt gegeben ist. Erzählungen, die das – nach der einheimischen Auffassung – eigentliche Wesen der tribalen Einheiten als politische Akteure illustrieren, beziehen sich auf eine Vergangenheit, in der die Stämme ihre politische Autonomie mit der Waffe durchsetzen konnten; eine Vergangenheit, die mit der sogenannten „pacification", der militärischen Unterwerfung und Entwaffnung der Stammesbevölkerung durch die Protektoratstruppen, zu Ende ging. In der Protektoratsära wurden viele tribale Institutionen aufrechterhalten und trugen so dazu bei, die an sie geknüpften tribalen Strukturen und Werte zu perpetuieren. Auch diese Beibehaltung traditioneller Strukturen und gewohnheitsrechtlicher Regeln trotz grundlegend veränderter Rahmenbedingungen stützte sich auf die explizite Annahme einer Kontinuität mit der vorkolonialen Vergangenheit und setzte eine (wenn auch selektive) Rekonstruktion dieser Vergangenheit voraus.[9]

9 Auf die in diesem Abschnitt nur angedeuteten Zusammenhänge werden wir weiter unten im Detail eingehen.

Mit dieser Politik wurde nach dem Ende des Protektorates 1956 demonstrativ gebrochen. Das unabhängige Marokko verwarf die tribale Organisation als administrativen Rahmen und setzte eine territoriale Organisation an ihre Stelle. Die tribalen Identitäten stellten jedoch nicht nur die Grundlage jener politischen Struktur dar, die durch eine moderne staatliche Verwaltung quasi zu einem Anachronismus erklärt wurde. Indem sie den Zugang zu Ressourcen und die wirtschaftlichen Beziehungen insgesamt regulierten, bildeten sie auch die Basis der traditionellen ökonomischen Strukturen. Diese ökonomischen Strukturen unterlagen jedoch – wenigstens in dem Teil Zentralmarokkos, für den wir uns hier im Detail interessieren – allmählicheren und weit weniger tiefgreifenden Veränderungen als die politischen Verhältnisse. Dies hat zur Folge, daß im Bereich wirtschaftlicher Beziehungen die tribalen Organisationsformen heute eine Aktualität besitzen, die sie im Bereich politischer und rechtlicher Institutionen seit langem nicht mehr haben.

Wenn jedoch wirtschaftliche Strukturen auf diese Weise dazu beitragen, die tribalen Identitäten zu reproduzieren, auf die sie sich zum Teil stützen, so bleiben diese dabei nicht unverändert. Tribale Solidarität, die früher zahlreiche Dimensionen unterschiedlicher Art hatte, wird mehr und mehr auf eine Dimension, jene gemeinsamer wirtschaftlicher Interessen, reduziert, was in vielen Fällen eine strategische Neubewertung der sozialen Praxis zur Folge hat. Die einheimischen Akteure sind sich dieser Veränderungen sehr bewußt, und man findet auch bei jüngeren Personen ein Gefühl der Degeneration traditioneller sozialer Beziehungen und Solidaritäten.

Das „Früher" – ob als zu rekonstrierende empirische Realität oder als teils bekannte, teils imaginierte Vergangenheit – spielt beim Versuch, diese Gesellschaft zu verstehen, also eine zentrale Rolle. Dabei ergibt sich jedoch ein methodisches Problem. Die primären und in vielen Zusammenhängen einzigen Quellen, die uns für eine Rekonstruktion dieser Vergangenheit einer „intakten" tribalen sozialen Praxis zur Verfügung stehen, sind die Aussagen der Einheimischen. Diese Aussagen können sehr breitgefächert sein und Bereiche wie traditionelle Institutionen, explizite Normen und Verhaltenserwartungen, implizite Werte, formale Strukturen und erlebte oder oral tradierte historische Ereignisse abdecken. Zu der empirischen Praxis, die sie beschreiben, haben sie jedoch nur eine sehr indirekte Beziehung. Sie sind nicht nur durch die individuelle und kollektive Erinnerung gefiltert, sondern handeln auch von einer Vergangenheit, die von der Gegenwart durch einschneidende Brüche getrennt ist.

Die für den ethnographischen Zugang zu sozialen Phänomenen typische Situation – wir können uns nicht auf eine unmittelbar erfahrene empirische Realität stützen, sondern müssen sogar die eigene Beobachtung gewöhnlich anhand der Aussagen der Einheimischen interpretieren, haben es also im Normalfall immer mit einer kulturellen Repräsentation empirischer Realität zu tun und nicht mit dieser selbst – wird in diesem Fall durch eine Reihe von Faktoren noch verschärft. Da ist zunächst einmal einfach die historische Distanz zu der zu rekonstruierenden Situation. Selbst von den ältesten Informanten ist diese nur in ihrer Jugend erlebt worden, und ihre Sicht der vorkolonialen Vergangenheit ist durch die im wahrsten

Sinne erschütternde Erfahrung der gewaltsamen „pacification" überschattet, die diese Zeit beendete. Die große Mehrheit der heute älteren Personen kennt sie nur aus den Erzählungen früherer Generationen; ihre eigene Sicht tribaler Strukturen und Institutionen ist von der Protektoratszeit geprägt, in der diese unter völlig veränderten praktischen Bedingungen fortbestanden. Sodann dient die Vorstellung von der vorkolonialen Vergangenheit vielen als ein Gegenbild zur Gegenwart: manchen ist die Epoche tribaler Autonomie das Zerrbild einer Zeit, in der willkürliche Gewalt regierte; andere sehen sie heroisch überhöht als eine Epoche, in der der wahre Wert eines Menschen Anerkennung fand und sich durchsetzen konnte. Der schwerwiegendste Faktor aber besteht wohl darin, daß dieser Kontrast zwischen der Vergangenheit intakter tribaler Autonomie und der vom Staat dominierten Gegenwart, wie immer er bewertet wird, im Hinblick auf die Ideologie, die jener Vergangenheit zugrunde lag, nicht *neutral* ist: die Gegenwart ist nicht weniger als die Negation grundlegender Werte der tribalen Ideologie. Kann man unter solchen Umständen ein anderes Bild von der Vergangenheit erwarten als ein zutiefst ideologisch geprägtes?

Das aber bedeutet, daß die analytische Unterscheidung mehrerer Dimensionen tribaler Identität und die Untersuchung ihrer Wechselbeziehungen, die wir am Ende des vorigen Kapitels als theoretisch wünschenswert herausgearbeitet haben, in der konkreten Forschungssituation, mit der wir konfrontiert sind, sehr schwierig ist. Der unproblematischste Aspekt tribaler Identität ist ohne Zweifel das, was wir die strukturelle Disposition genannt haben. Dieses konkrete Modell tribaler Gruppenbeziehungen wird auch heute im sozialen Wissen reproduziert und ist relativ leicht zu erheben, wenn es dabei auch nicht ohne Widersprüche abgeht. In solchen Widersprüchen aber hat man, so meine ich, nicht eine Folge der Schwierigkeiten der Rekonstruktion zu sehen; in ihnen werden vielmehr die ideologischen Bedingungen und die historischen Veränderungen dieses Modells sichtbar (Kraus 1998).

Daß diese strukturelle Disposition sich mit der vorkolonialen sozialen Praxis nicht immer deckt, ist auch für die meisten meiner tribalen Informanten evident. Die Praxis kann von der vorgegebenen tribalen Ordnung abweichen; diese Ordnung selbst kann aber auch als Konsequenz einer abweichenden Praxis modifiziert werden. Das praktische Handeln von Personen und Gruppen ist in ihrer Sicht also auch in der Epoche tribaler Autonomie nicht einfach nur ein Reflex ihrer jeweiligen strukturellen Positionen. Trotzdem fassen sie die strukturelle Disposition grundsätzlich als Richtlinie für politisches Handeln auf. In ihrem Bild von der Vergangenheit gehen sie davon aus, daß tribale Einheiten wie Stämme und Stammessegmente in ihrem politischen Agieren gewöhnlich geschlossen auftreten, sodaß sie in den Darstellungen vieler historischer Ereignisse als kollektive Akteure angesehen werden können. Sie setzen weiters voraus, daß strukturell Näherstehende sich gegenüber Entfernteren solidarisch verhalten – genau wie es die normative tribale Ideologie vorsieht.

Die Repräsentation vergangener Ereignisse, die uns im wesentlichen das Fallmaterial liefert, anhand dessen wir uns ein Bild von der sozialen Praxis jener Zeit machen können, reflektiert wie jeder Akt der Erinnerung nicht nur die kulturellen und materiellen Bedingungen,

unter denen ein Ereignis stattgefunden hat, sondern auch die Bedingungen, unter denen seine Reproduktion und Transmission stattgefunden hat und stattfindet. Wie also sollen wir unterscheiden zwischen der tribalen sozialen Praxis und der tribalen Ideologie, die jenes Bild von der Praxis bestimmt, das in der Erinnerung reproduziert wird?

Dieses Problem ergibt sich nicht nur, wenn es um die Rekonstruktion historischer Ereignisse geht. Weniger offensichtlich, aber ebenso schwerwiegend macht es sich in der Rekonstruktion der Ideologie selbst bemerkbar. Inwieweit dürfen wir aus der Ideologie, die wir aus dem Blick unserer Informanten auf die vorkoloniale Vergangenheit und ihrer Beurteilung der Gegenwart erschließen, auf die Ideologie dieser Vergangenheit schließen? Immerhin können wir kaum annehmen, daß Jahrzehnte kolonialer und nationaler staatlicher Herrschaft die Ideologie der Zeit tribaler Autonomie unangetastet gelassen haben.[10]

So wichtig es ist, sich der Auseinandersetzung mit solchen Fragen grundsätzlich zu stellen, so wenig können diese grundsätzlich beantwortet werden. Das Bewußtsein ihrer Dringlichkeit greift auf zwei verschiedenen Ebenen in unsere Arbeit ein. Einmal auf der „mikroempirischen" Ebene im Prozeß der Feldforschung, wo die Frage nach dem Verhältnis von Ideologie und Empirie sich für jede einzelne Information von neuem stellt und nur auf eine ziemlich pragmatische Weise beantwortet werden kann, die sich kaum zu einer allgemeinen Methodik verdichten läßt. Die Interpretation einer konkreten Aussage historischer Art erfolgt im Gesamtzusammenhang des bereits im Zuge von Feldforschung sowie Literaturstudien akkumulierten Wissens – einem Zusammenhang, in dem andere Daten und Arten von Daten, die Kenntnis der informierenden Person und ihres individuellen Hintergrundes sowie der jeweilige unmittelbare Kontext einer Information wohl die wichtigsten Interpretationsfaktoren sind. Zudem kommt die tribale Ideologie in verschiedenen Arten von Aussagen in unterschiedlichem Maße zum Tragen. Persönliche Lebenserinnerungen etwa werden auf eine ganz andere Weise und in vielen Details sicherlich weniger durchgehend durch eine normative Ideologie geprägt sein als allgemeine Aussagen über die vorkoloniale Rechtspraxis oder die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen tribalen Einheiten.

Die zweite Ebene ist jene, auf der die wissenschaftliche Fragestellung für ein Forschungsunternehmen und die ihr entsprechende Forschungsstrategie festgelegt werden. Diese Entscheidung fällt gewöhnlich vor dem Antritt einer Feldforschung, wird jedoch – zumindest im Idealfall – im Laufe der ethnographischen Auseinandersetzung mit dem empirischen Material kontinuierlich revidiert und reformuliert. Sie bestimmt also nicht nur die konkreten Detailfragen, die in der Forschung zu beantworten sind, und legt die Relevanz der einzelnen Informationen fest, sondern wird auch ihrerseits von den Antworten bestimmt, die wir erhalten. In diesem dialektischen Prozeß des Dialoges zwischen einer theoretisch ausgerichte-

10 In der ungenügenden Aufmerksamkeit für diese Frage liegt in meiner Beurteilung eine gewisse Schwäche von Jamous' faszinierender Untersuchung der traditionellen Ideologie einer nordmarokkanischen Stammeskonföderation (für eine Randbemerkung zu diesem Problem s. Jamous 1981: 234 n. 5).

ten Fragestellung und dem empirischen Material ergibt sich im Zusammenhang mit der Problematik des Verhältnisses von Ideologie und Empirie in der einheimischen Sicht der Vergangenheit die Möglichkeit, auf die Rekonstruktion einer vorkolonialen sozialen Praxis um ihrer selbst willen überhaupt zu verzichten und sich stattdessen darauf zu konzentrieren, wie tribale Organisationsformen sich in der gegenwärtigen Praxis manifestieren. Diese Strategie habe ich in einer früheren Feldforschung gewählt, indem ich in meiner Untersuchung eines zentralmarokkanischen Berberstammes die Frage in den Vordergrund stellte, welche Arten sozialer Beziehungen unter heutigen Verhältnissen durch die segmentäre tribale Organisation bestimmt sind (Kraus 1991). Da jedoch auch eine derartige Forschungsstrategie, wie wir bereits gesehen haben, von der Annahme signifikanter Kontinuitäten mit der vorkolonialen Vergangenheit ausgehen muß, kann auch so den Problemen der Rekonstruktion nur teilweise ausgewichen werden.

Konsequenter wäre es daher, die skizzierte Problematik in den Mittelpunkt unserer anthropologischen Auseinandersetzung mit tribalen Formen und Identitäten zu rücken und uns gerade auf die einheimische Sicht der tribalen Vergangenheit und ihrer Kontinuitäten und Diskontinuitäten mit der Gegenwart zu konzentrieren. Für einen solchen Zugang entschied ich mich im Laufe der Planung und Durchführung einer zweiten Feldforschungsperiode, in der ich mich, von den bereits gewonnenen Einsichten und dem weiterentwickelten Stand meiner theoretischen Perspektiven ausgehend, der zuvor untersuchten Stammesgesellschaft erneut zuwendete. Eine so geartete Forschungsstrategie verpflichtet uns, kulturelle Repräsentationen wie das Bild der Stammesmitglieder von der eigenen Geschichte, vom strukturellen Aufbau des Stammes und von seinen Institutionen nicht einfach als Daten über eine soziale Praxis zu behandeln, sondern sie zunächst einmal als Ausdruck von Ideologien und Werten aufzufassen, die sich reproduzieren, aber auch historischen Veränderungen unterliegen.

Die Ideologie auf solche Weise zum Schlüssel für ein Verständnis tribaler Identität zu machen bedeutet, vorerst von der Frage nach der praktischen politischen Relevanz tribaler Organisation abzurücken, die etwa für die segmentäre Theorie im Mittelpunkt ihres Erklärungsansatzes steht. Hinter dieser Vorgangsweise steht jedoch die Überzeugung, daß ein eingehendes Verständnis gerade der ideologischen Aspekte tribaler Identität eine notwendige Voraussetzung ist für einen Versuch, das Verhältnis von Ideologie und Praxis in der tribalen Ordnung zu klären.

Der zentrale Hohe Atlas als Lebensraum

Wenn sich generell sagen läßt, daß das Gebirge den dominierenden Zug in der „geographischen Persönlichkeit" Marokkos bildet (Célérier 1938: 110), so trifft dies auf Zentralmarokko in besonderem Maße zu. Die Ketten des Atlas, die Marokko in südwestlich-nordöstlicher Richtung durchziehen, bilden eine Klimascheide zwischen dem Norden des Landes,

wo atlantisch-mediterrane Einflüsse vorherrschen, und dem von der nahen Sahara dominierten Süden. Besonders ausgeprägt ist dieser klimatische Gegensatz in Zentralmarokko, das sich von den Rändern der fruchtbaren Küstenebene über die vielfach dicht bewaldeten und schneereichen Hochflächen des Mittleren Atlas und den in eine Höhe von über 4000 m aufragenden Hohen Atlas bis in die ariden präsaharischen Steppen mit ihren aus den Wasserreserven des Gebirges gespeisten Oasentälern erstreckt. In keiner anderen Gegend Marokkos gibt es so viele Niederschlagstage pro Jahr wie im Mittleren Atlas; in wenigen nur sind die durchschnittlichen Jahresniederschlagsmengen höher, die hier großflächig 900 mm übersteigen. Am Südabhang des zentralen Hohen Atlas dagegen betragen die Niederschläge vielfach nur mehr 200 mm und sinken am Fuß des Gebirges unter 100 mm (Atlas du Maroc 1958).

Die teils interdependenten Klimafaktoren – Menge, zeitliche Verteilung und Art der Niederschläge, die von der Höhenlage und anderen Umständen abhängigen Temperaturverhältnisse sowie die Dauer der winterlichen Schneelage – bestimmen gemeinsam mit dem Relief, der Bodenbeschaffenheit, der Vegetation (die freilich ihrerseits oft durch anthropogene Einflüsse modifiziert ist) und der Verfügbarkeit von Wasser zur Bewässerung der Anbauflächen die Rahmenbedingungen für Besiedelung und landwirtschaftliche Nutzung. Die Variabilität aller dieser Faktoren zieht in den Gebirgsregionen Zentralmarokkos eine sowohl kleinräumige als auch großräumige Differenzierung der ökologischen Gegebenheiten nach sich – Gegebenheiten, die unmittelbar in die Lebensbedingungen einer lokalen Bevölkerung eingreifen, deren Subsistenz überwiegend auf Kleinviehzucht und Bodenbau beruht.

Vor allem die großräumigen Variationen der Lebensbedingungen haben in der historischen Dynamik dieser Region eine entscheidende Rolle gespielt. Sie sind wohl eine Hauptursache für jene bereits erwähnten Bevölkerungsbewegungen, die viele tribale Gruppen aus dem ariden präsaharischen Raum ins Gebirge und die jenseits des Atlas gelegenen Gebiete geführt und so die heutige Verteilung der Stämme Zentralmarokkos bestimmt haben. Das Streben nach grüneren Weiden und fruchtbarerem Ackerland hat diesen Wanderungen die Hauptrichtung vorgegeben; ermöglicht wurden sie durch eine den lokalen Variationen der ökologischen Bedingungen entsprechende agropastorale Mischwirtschaft, in der die mit einer nichtseßhaften Lebensweise einhergehende transhumantische Weidewirtschaft dominierte. Zu den weiteren Faktoren, die sie auslösten oder begünstigten, zählten Bevölkerungsdruck im Süden, der durch Dürreperioden und Hungersnöte noch verschärft wurde, Epidemien, die das labile Gleichgewicht zwischen tribalen Gruppen und ihren Ressourcen verschoben, politische Machtbestrebungen, Krisen und Perioden der Instabilität sowie Veränderungen der ökonomischen Verhältnisse, etwa durch die Verlagerung von Handelsströmen, möglicherweise auch Verschlechterungen der klimatischen und ökologischen Bedingungen (Lesne 1966–67: II/100–108; Mezzine 1987; Rosenberger & Triki 1973–74).

Es hat den Anschein, daß die Bevölkerungsumschichtungen, wohl infolge des Zusammentreffens vieler der genannten Faktoren, sich im 16. und vor allem im 17. Jh. intensivier-

ten.[11] In dieser Epoche kam es in Zentralmarokko jedenfalls in verstärktem Ausmaß zum Zerfall und zur Neubildung von Stämmen und Stammeskonföderationen. Die erste Hälfte des 17. Jh. war durch den Niedergang der Saaditendynastie und die Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen um die politische Macht wetteifernden religiösen Zentren, Familien und Persönlichkeiten gekennzeichnet – unter ihnen auch die schließlich siegreichen Alawiten (Brignon et al. 1967: 216–227, 236–240). Mit der Festigung der alawitischen Macht im letzten Drittel des Jahrhunderts kam es allmählich zu einer Stabilisierung der tribalen Gruppierungen, obwohl weitere territoriale Verschiebungen wie das Vordringen von Stämmen aus dem Mittleren Atlas, wie wir bereits gesehen haben, auf Dauer nicht verhindert werden konnte.

In diese bewegte Zeit – wahrscheinlich das späte 16. Jh. – fällt wohl auch jener Prozeß des Zusammenwachsens tribaler Gruppen, aus dem die Ayt Ḥdiddu als neuer Stamm hervorgingen. Auf das wenige, was wir über ihre Geschichte wissen, werden wir im folgenden Kapitel eingehen; hier soll zunächst einmal ihr Lebensraum charakterisiert werden.

Der zentrale Hohe Atlas – zu dessen bedeutendsten Stämmen die Ayt Ḥdiddu zählen – ist ein aus „großzügig gefaltete[n] Kalke[n] aus der Jura- und Kreidezeit" (Müller-Hohenstein & Popp 1990: 18) aufgebautes Hochgebirge, dessen Gipfel Höhen von 3000–4000 m erreichen.[12] In seinem westlichen Teil dominieren parallele, steil aufragende Ketten; die schmalen Täler verlaufen gewöhnlich in den Senken zwischen zwei Gebirgszügen und durchschneiden diese gelegentlich in tiefen Schluchten. Weiter östlich erweitert sich das Gebirge zu einem Hochplateau, auf dem sanftere Formen den Eindruck bestimmen. Die höchsten Erhebungen erreichen hier nur etwas über 3200 m, und die Täler sind in den meisten Abschnitten weniger tief eingeschnitten. Noch weiter im Osten herrschen wieder parallele Ketten vor, die allerdings – mit Ausnahme des *Ɛyyaši*-Massivs (3747 m) – nicht mehr die Gipfelhöhen des westlichen Teils erreichen.

Die Plateauzone des zentralen Hohen Atlas und ihre östlichen Ausläufer bilden den Lebensraum der Ayt Ḥdiddu. Sie siedeln an den Oberläufen mehrerer bedeutender Flüsse, die hier entspringen – des *Asif Mllull*, der das Plateau durchströmt und sich dann nordwärts dem Atlantik zuwendet, sowie des *Dads*, des *Ġris* und des *Ziz*, die in die Sahara entwässern. Ihr Territorium, das die Hochtäler dieser Flüsse sowie das dazwischen gelegene Bergland umfaßt, liegt zum größten Teil in einer Höhe von über 2000 m. Die höchsten Dörfer liegen auf fast 2400 m und zählen somit zu den höchstgelegenen Dauersiedlungen Marokkos (vgl. Peyron 1976: 332). In den Tälern bauen die Ayt Ḥdiddu Getreide und etwas Gemüse an. Das Bergland dient als Weideland für ihre Herden, in denen die Schafe gegenüber den genügsameren, aber kälteempfindlicheren Ziegen meist dominieren.

---

11 Die große Hungersnot von 1661–63, die hier eine einschneidende Wirkung hatte (vgl. Rosenberger & Triki 1973–74: II/16–24), hat auch in den oralen Traditionen mancher Gruppen ihre Spuren hinterlassen, wo sie als auslösende Ursache von Migrationen genannt wird (Guennoun 1939–40: I/218; 1990: 151; Vinogradov 1974: 19).

12 Die Bezeichnung zentraler Hoher Atlas verwende ich im Sinne Couvreurs (1968: 3 f.).

Das Gebiet der Ayt Ḥdiddu ist durch ein kontinentales Klima mit ausgeprägten Temperaturgegensätzen im Jahres-, aber auch im Tageszyklus gekennzeichnet. In der Gliederung in „bioklimatische Etagen" nach Emberger und Sauvage zählt es praktisch zur Gänze zur semiariden winterkalten Etage. „Winterkalt" bedeutet definitionsgemäß, daß das Mittel der Tagesminima des kältesten Monats unter 0° C bleibt (Atlas du Maroc 1962). In unserem Gebiet liegt es vielerorts weit darunter. So wird für *Imilšil*, das nahe dem Nordrand des Plateaus in 2160 m Höhe gelegene Verwaltungszentrum des Asif Mllull-Tales, für den Monat Dezember ein Wert von –9,5° C angegeben (Bouaziz 1993).[13] In den meisten Siedlungszonen können weit mehr als die Hälfte des Jahres Nachtfröste auftreten. Die Temperaturminima liegen gewöhnlich um –15° C, können aber auch bis auf –24° C absinken (Peyron 1980: 239).

Die Einstufung des Gebietes als semiarid beruht auf dem „Pluviothermischen Index" nach Emberger, in dessen Berechnung vor allem die Jahresniederschlagswerte, aber auch die Temperaturminima und -maxima eingehen (Atlas du Maroc 1962; Müller-Hohenstein & Popp 1990: 26, Abb. 7). Die primär niederschlagsbedingte Trockenheit wird durch die hohe Verdunstung infolge geringer Luftfeuchtigkeit und starker Winde noch gesteigert. In den Tälern, wo die Siedlungen liegen, betragen die mittleren jährlichen Niederschlagssummen meist zwischen 200 mm und etwas über 300 mm, während sie an den höheren Erhebungen – vor allem an den Nordhängen – stellenweise 800 mm und mehr erreichen können (Atlas du Maroc 1958).[14] Die Niederschläge nehmen, wie überall in Marokko, im Herbst und Winter zu; die langjährigen Mittelwerte der Monatsniederschläge sind jedoch gleichmäßiger über das Jahr verteilt als in den meisten anderen Teilen des Landes. Je weiter man sich nach Südosten begibt, desto deutlicher verlagert sich das Niederschlagsmaximum in die Monate September und Oktober – eine Tendenz, die bereits in Imilšil spürbar wird (Couvreur 1968: 8 f., Fig. 2). Typisch für das Gebiet sind die Gewitterregen, die im August und September oft in den frühen Nachmittagsstunden niedergehen. In Höhen von über 2000 m muß ab November bis in den April mit Schneefällen gerechnet werden, die gelegentlich Schneehöhen von einem Meter und mehr ergeben (Noin 1961: 9; Peyron 1980: 243, 249).

Die Durchschnittswerte von Temperatur und Niederschlag weisen bereits auf extreme, durch Trockenheit und winterliche Kälte gekennzeichnete Klimaverhältnisse hin und sind

---

13 Im gleichen Monat steigen hier die mittleren Tagesmaxima immerhin bis 10,1° C an. Das Mittel der Tagesmaxima erreicht im Juli und August mit 28° bzw. 28,3° C die höchsten Werte (Bouaziz 1993).

14 Die lokalen Niederschlagswerte illustrieren die generelle Abnahme der Niederschläge nach Südosten. Der Atlas du Maroc 1958 gibt für Imilšil ein Mittel von 319 mm pro Jahr an (303 mm nach Bouaziz 1993), für das mit 2150 m nahezu gleich hoch gelegene Utrbatt im obersten Ziz-Tal 261 mm, für Msmrir (1940 m) im obersten Dads-Tal 213 mm, für Ayt Hani (1950 m) im obersten Ġris-Tal 191 mm. Zum Vergleich: für Aġbala (1700 m), in der Senke zwischen Hohem und Mittlerem Atlas gelegen, werden 628 mm angegeben, für Tinġir (1300 m) am Südfuß des Hohen Atlas nur 87 mm. (Die Höhenangaben des Atlas du Maroc sind hier nach der aktuellen Carte du Maroc 1:100.000 korrigiert.)

somit geeignet, das Gebiet der Ayt Ḥdiddu zu charakterisieren. Hinter ihnen verbirgt sich jedoch eine hohe Variabilität aller klimarelevanten Faktoren, welche die klimatischen Beanspruchungen noch verstärkt, denen die lokale Bevölkerung unterliegt und denen sie in ihrer Landnutzung Rechnung tragen muß. Vor allem die Niederschläge unterliegen von Jahr zu Jahr großen Schwankungen. So variierte in Imilšil nach Angaben des „Centre de Mise en Valeur" (C.M.V.), der örtlichen Landwirtschaftsförderungsstelle, der Jahresniederschlag in den landwirtschaftlichen Jahren 1986/87 bis 1991/92 zwischen 182 mm und 365 mm, das heißt, zwischen 60 % und 120 % des langjährigen Mittelwertes von 303 mm (Bouaziz 1993). Die erste Hälfte der achtziger Jahre war insgesamt durch geringe Niederschläge gekennzeichnet; infolge der daraus resultierenden Dürre ging im Asif Mllull-Tal der Kleinviehbestand zwischen 1981 und 1984 um 35 % zurück (Kraus 1991: 71 n. 89).

Aber auch im Jahresablauf sind die Unregelmäßigkeiten sehr ausgeprägt. Couvreur führt an, daß in Msmrir, dem Hauptort des Dads-Hochtales, im September und Oktober 1950 272 mm Niederschlag gemessen wurden. In den gleichen Monaten des folgenden Jahres waren es nur 42 mm, 1952 gar nur 4 mm (1968: 9). Oft fallen erhebliche Niederschlagsmengen im Laufe eines einzigen schweren Unwetters. Diese Unwetter, die vor allem in den Sommermonaten auftreten, verursachen mit einiger Regelmäßigkeit Überschwemmungen der bewässerten Talsohlen (Couvreur 1968: 8). In den Monaten April bis Dezember 1995 konnte ich am Asif Mllull solche Überschwemmungen nicht weniger als dreimal beobachten: Mitte April, Ende August sowie Mitte Oktober. Gelegentlich gehen die Unwetter mit schweren Hagelschlägen einher, die die Ernte vernichten und sogar Schafe erschlagen können, so wie dies im Juli 1996 in Teilen des Asif Mllull-Tales der Fall war.

Das Plateau ist durch die nahezu vollständige Abwesenheit spontanen Baumwuchses gekennzeichnet. Nur in wenigen Randzonen, wie dem vom benachbarten Stamm der Ayt Ɛbdi bewohnten *Kusr*-Massiv, setzt sich der lichte Wald von Immergrünen Steineichen *(Quercus ilex)* fort, der, von der Aleppokiefer *(Pinus halepensis)*, dem Roten Wacholder *(Juniperus phoenicea)* oder der Berberthuya *(Tetraclinis articulata)* durchsetzt, auf dem reichlicher mit Niederschlag versorgten Nordabfall des Plateaus vorherrscht. Abseits dieser Waldgebiete trifft man nur an wenigen Orten auf isolierte Standorte des Schwarzen Wacholders *(Juniperus thurifera)* oder der Steineiche (Atlas du Maroc 1957; Müller-Hohenstein & Popp 1990: 39, 49). Die Baumgrenze, die – mancherorts sehr auffällig – mit dem Nordrand des Plateaus zusammenfällt, ist hier offenbar primär klimatisch bedingt. In den Traditionen der Ayt Ḥdiddu gibt es zwar einige Hinweise auf eine frühere Bewaldung in der heute baumlosen Zone, doch deutet wenig darauf hin, daß die Abwesenheit des Baumwuchses so unmittelbar auf menschlichen Einfluß zurückzuführen wäre, wie dies andernorts in Marokko oft der Fall ist (Mensching 1957: 34 f.; Müller-Hohenstein & Popp 1990: 40 f.).[15]

15 Im Ɛyyaši-Massiv, das durch seine Lage und Masse mehr Regen erhält, liegt die Baumgrenze nach Mensching bei 3100 m (1957: 34).

In den relativ feuchten Talsohlen, die zur Gänze von bewässerten Feldern oder Wiesen eingenommen werden, findet man Pappeln, die, von den Franzosen eingeführt, seit der Protektoratszeit angepflanzt werden. Ihr Holz liefert heute beim Hausbau die Balken für Zwischendecken und Dächer.[16] Die Flußufer sind meist mit Weidengebüsch bestanden, dessen Zweige ebenfalls in den Deckenkonstruktionen Verwendung finden. Schließlich werden auf dem bewässerten Land in geschützten Lagen und in den tiefergelegenen Talabschnitten einige Nußbäume gezogen, deren Ertrag allerdings nicht selten ausbleibt, weil die Blüten den späten Nachtfrösten zum Opfer fallen. In den letzten Jahren werden – zum Teil mit staatlicher Förderung – auf den bewässerten Flächen zunehmend Apfelbäume angepflanzt.

Abseits der Talsohlen und der feuchten Senken, in denen sich mehr oder weniger üppige Wiesen ausbilden können, wird das Bild von diversen dornigen Polsterpflanzen bestimmt, zwischen denen der nackte Boden zutage tritt. Diese dienen in Ermangelung von Holz als Brennmaterial; die meisten von ihnen können auch abgeweidet werden, wenn kein besseres Futter verfügbar ist. Die verschiedenen einjährigen Arten, die zwischen den Dornpolstern gedeihen, bilden die hauptsächlichen Weidepflanzen. Sie werden meist rasch abgegrast und können sich vielfach nur erhalten, weil sie sich im Schutz der Dornpolster, wo sie für Schafe und Ziegen unerreichbar sind, bis zur Samenreife entwickeln (Couvreur 1968: 10, 23).

Für eine agropastorale Landnutzung bietet dieses Gebiet eine Reihe von Mikro-Ökozonen, die sich für unterschiedliche Formen der Bewirtschaftung eignen. Das Bergland mit seinen Dornpolsterfluren und seiner meist spärlichen sonstigen Vegetation bildet das alltägliche Weideland, dessen Verfügbarkeit allerdings durch die winterliche Schneelage radikal eingeschränkt wird. An wenigen begünstigten Stellen ist etwas Regenfeldbau möglich. Auf diesen Flächen wird Getreide angebaut; die Erträge sind dabei in hohem Maße von den Niederschlagsmengen und ihrer Verteilung im jeweiligen landwirtschaflichen Jahr abhängig und können in trockenen Jahren völlig ausbleiben.

Die Wiesen in den feuchten Senken bilden die bevorzugten Weideflächen. Diese Zonen befinden sich oft im Besitz bestimmter tribaler oder residentieller Einheiten innerhalb des Stammes und unterliegen dann gewöhnlich besonderen Nutzungsbeschränkungen, die meist eine Ruhezeit im Frühling vorsehen, in der die Nutzung völlig untersagt ist. Nach der Öffnung im Frühsommer werden sie abgeweidet; die raren üppigen Wiesen können auch abgemäht werden und liefern Futterreserven für eine winterliche Stallfütterung. In diesen traditionell umkämpften Zonen des besten Weidelandes konkurriert die Viehzucht mit dem Bodenbau, da sie auch die günstigsten Voraussetzungen für den Regenfeldbau bieten.

---

16 Am Asif Mllull hat der Anbau von Pappeln seit meinen ersten Aufenthalten Anfang der achtziger Jahre stark zugenommen, wobei der Aspekt des Windschutzes eine zusätzliche Rolle spielt. In den zwischen 1937 und 1939 aufgenommenen Photographien in Jean Robichez' *Maroc central* (1946) zeigt sich das Tal praktisch gänzlich baumlos. Das Bauholz mußte früher von außerhalb des Stammesgebietes eingeführt werden.

In den Talsohlen entlang der Flüsse, die ganzjährig oder zumindest den größeren Teil des Jahres Wasser führen, schließlich befinden sich die sorgfältig angelegten bewässerten Felder, die durch ein Netz von Kanälen mit Flußwasser versorgt werden. Sie haben eine ungleich größere wirtschaftliche Bedeutung als die Regenfelder. Auch hier überwiegt der Getreideanbau; kultiviert werden vor allem Weizen und Gerste. Da die bewässerte Fläche jedoch sehr begrenzt ist – in der „commune rurale" von Imilšil, die dem Gebiet des Asif Mllull-Tales und dem umliegenden Bergland entspricht,[17] nimmt sie nach Angaben des C.M.V. etwa 1 % der Gesamtfläche ein – und praktisch nicht mehr erweitert werden kann, bleibt die Getreideproduktion weit unter dem lokalen Bedarf. Vor allem seit den achtziger Jahren werden auch Kartoffeln für den nationalen Markt produziert; das wichtigste Exportgut der Region aber bleibt das Kleinvieh. Die bewässerten Felder leisten auch einen Beitrag zur Viehzucht, indem sie zusätzliche Futtermittel liefern, die besonders für die winterliche Stallfütterung von großer Bedeutung sind – vor allem Luzerne, Gerste, Stroh sowie grüne Wintergerste. In den Talsohlen befinden sich auch Wiesen, vor allem in der Nähe der Flüsse, wo es für Felder zu feucht ist. Diese werden so wie die begrasten Raine zwischen den Feldern und entlang der Bewässerungskanäle entweder direkt abgeweidet oder gemäht.

Wie von Geographen vielfach betont worden ist, ergibt sich aus den ökologischen Verhältnissen, die im zentralen Hohen Atlas vorherrschen, eine besondere Eignung für eine extensive Weidewirtschaft, die überall – wenn auch in variablem Ausmaß – mit Bodenbau kombiniert ist (vgl. Couvreur 1968: 11). In Abhängigkeit von den Niederschlägen, der Höhenlage und anderen Faktoren variieren die ökologischen Bedingungen jedoch stark. Während der Bodenbau in seinen Erscheinungsformen unmittelbar an die örtlichen Verhältnisse gebunden ist, kann sich die pastorale Landnutzung durch ihre Mobilität solche Variationen im Rahmen gegebener Weiderechte oder Ansprüche auf Land zunutze machen. Vielerorts ist sie – bei der gegebenen Dichte des Viehbestandes – sogar gezwungen, dies zu tun. Insbesondere gilt überall in unserem Gebiet, daß die winterliche Schneelage wenigstens für größere Herden ein Ausweichen auf tiefergelegene, schneefreie Winterweiden erforderlich macht.

Diese winterlichen Weidewanderungen führen die Ayt Ḥdiddu gewöhnlich nach Süden; sie sind dabei gezwungen, ihr hochgelegenes Stammesgebiet zu verlassen. Umgekehrt ist es für die Viehzüchter der auf dem Südabhang oder am Südfuß des zentralen Hohen Atlas siedelnden Stämme erstrebenswert oder sogar unumgänglich, im Sommer ihre trockenen und heißen Wohngebiete zu verlassen und ins Gebirge zu ziehen. Manche Stämme haben sich dafür ihre eigenen Weidegebiete im zentralen Hohen Atlas gesichert; so gewisse Gruppen der *Ayt Ɛṭṭa*, die alljährlich – zum Teil über erhebliche Distanzen – ihre Sommerweiden im Gebiet um die *Zawya Aḥanṣal* aufsuchen (Lefébure 1979). Andere müssen ihr tribales Territorium verlassen. Die Ayt Mrġad etwa haben infolge dieser reziproken Interessen mit den Ayt

17 In der territorialen Abgrenzung, die bis 1990 Gültigkeit hatte.

Ḥdiddu vertragliche Vereinbarungen getroffen, die es ihnen erlauben, im Sommer Weidegebiete im Territorium der Ayt Ḥdiddu aufzusuchen, während diese im Winter ins Territorium der Ayt Mrġad ziehen (Kraus 1991: 79 f.). Selbst wenn, wie im Fall der Ayt Ḥdiddu, von diesen Winterwanderungen heute nur relativ wenige Personen betroffen sind (die jedoch die größten Herden mit sich führen, für die eine winterliche Stallfütterung nicht praktikabel ist), müssen wir in ihnen ein zentrales Element der Anpassung an die natürlichen Bedingungen sehen – ein Element, das unentbehrlich ist, solange die Bevölkerung des zentralen Hohen Atlas ökonomisch von der lokalen landwirtschaftlichen Produktion abhängig bleibt.

Die ökologische und ökonomische Komplementarität benachbarter Zonen und die zyklische Mobilität, die diese bedingt, haben zur Folge, daß die Umweltanpassung, die Wirtschaft, Lebensweise und viele andere Aspekte der Kultur der Stämme des zentralen Hohen Atlas bestimmt, nicht nur den innerhalb ihrer eigentlichen Siedlungsgebiete herrschenden ökologischen Bedingungen Rechnung tragen muß. Sie muß vielmehr in einem größeren geographischen Rahmen gesehen werden, der von ihnen mehr oder weniger regelmäßig genutzt wird und der durch erhebliche Variationen dieser Bedingungen charakterisiert ist.

Ein weiterer Faktor, der die ökologische Basis der Kultur der Stämme unserer Region noch verbreitert, ist ihre ebenfalls mit der räumlichen Variation der Umweltbedingungen im Zusammenhang stehende historische Mobilität. Die Plateauzone des zentralen Hohen Atlas war im Laufe früherer Jahrhunderten von zahlreichen tribalen Gruppen bewohnt, die, ursprünglich wohl aus dem präsaharischen Süden stammend, eine Weile im Hochgebirge siedelten und dann weiterzogen oder verdrängt wurden. Stämme wie die *Zemmur*, *Iẓiyyan*, *Ayt Yusi*, *Ayt Nḍir*, *Igrwan* und andere, die heute weiter nördlich im Mittleren Atlas oder den anschließenden Ebenen leben, berichten in ihren Oraltraditionen von ihren Aufenthalten im Hohen Atlas. Diverse schriftliche Quellen und anderen Zeugnisse bestätigen diese Traditionen.[18] Aber auch diejenigen Stämme, die sie ablösten, als sie vom Süden her in den zentralen Hohen Atlas nachrückten, wissen von der Anwesenheit dieser Gruppen zu berichten. Sie tradieren die Kenntnis von den ihnen vorangegangenen Stämmen und den Umständen, die diese vertrieben haben. Bei den Ayt Ḥdiddu des Asif Mllull werden in diesem Zusammenhang vor allem die Namen Igrwan und Ayt Nḍir genannt.

Die tribalen Migrationen spielen also im historischen Bewußtsein der Stämme Zentralmarokkos eine wichtige Rolle. Charakteristisch dafür sind die typischen tribalen Traditionen, nach denen der Stamm, ausgehend von einem mehr oder weniger fernen Ursprungsgebiet, sein heutiges Territorium in Besitz genommen hat. Manchmal wird berichtet, daß dieses Land von seinen Vorbesitzern verlassen worden ist; häufiger aber ist von ihrer Vertreibung die

---

18 Laoust 1930–34: III/193 und Lesne 1966–67: II/99 f., 109–113 fassen mehrere unveröffentlichte Studien französischer Offiziere zusammen, die sich vor allem auf die orale Tradition stützen; vgl. auch z. B. Guennoun 1939–40: I/218–220; 1990: 151–154; La Chapelle 1931: 37 f.; Rosenberger & Triki 1973–74: II/22 f. Für einen knappen Überblick s. Kraus 1991: 9 f.

Rede.[19] Traditionen solcher Art finden wir auch bei den Ayt Ḥdiddu, die als ihr Ursprungsgebiet übereinstimmend das *Imdġas* genannte Hochtal des Dads angeben, dessen obersten Abschnitt sie noch heute bewohnen. Von hier aus haben sie sich in mehreren Expansionsschritten in die im Norden und Osten benachbarten Hochtäler ausgebreitet.

Auch wenn die Ayt Ḥdiddu keine so großen Distanzen zurückgelegt haben wollen wie viele andere der zentralmarokkanischen Berberstämme, beanspruchen sie doch den für diese Stämme typischen südlichen Ursprung für sich. Ihre Traditionen sprechen auch (wie wir im Detail noch sehen werden) sehr deutlich von ökologischen Faktoren – der Attraktivität der Weiden des Gebirges – als einer wesentlichen Triebfeder für ihre Etablierung in den hochgelegenen Teilen ihres heutigen Gebietes. Bemerkenswert ist dabei, daß in diesem Zusammenhang immer auch von Erwägungen die Rede ist, die die Eignung des Landes für den Anbau betreffen. Wenn diese Traditionen die Anziehung des Gebirges aufgrund ökologischer Unterschiede zum Ausdruck bringen, so betonen sie doch zugleich auch seine Gefahren – vor allem das lebensfeindliche Klima im Winter. Sie unterrichten uns daher nicht nur über das Bild der Ayt Ḥdiddu von ihrer historischen Expansion (die als Faktum nicht bezweifelt werden kann), sondern auch über die Variabilität der natürlichen Bedingungen als eine wichtige Ursache der Bevölkerungsbewegungen.

Diese ausgeprägte ökologische Variabilität und die durch sie bedingten nomadischen Formen der Landnutzung sowie die damit im Zusammenhang stehende historische Mobilität der Stämme Zentralmarokkos haben eine Form der kulturellen Umweltanpassung nach sich gezogen, in der die Flexibilität im Vordergrund steht. Die Bevölkerungsgruppen dieser Region verfügen über ein breites Repertoire kultureller Techniken und Organisationsformen, das ihnen erlaubt, unterschiedliche Ökozonen zu nutzen und auf klimatische Schwankungen zu reagieren.[20] Diese grundlegende kulturelle Flexibilität gibt ihnen aber auch die Möglichkeit, sich an Veränderungen des vor allem durch die Interaktion mit dem Staat bestimmten politischen Umfeldes anzupassen.[21] Die eigentliche Adaptation in Wirtschaft und Lebensweise an die lokalen Mikrobedingungen erfolgt hier nicht auf der Ebene des Stammes,

---

19 Hier haben wir einen deutlichen Kontrast zu den seßhaften Stämmen etwa des Jemen, die sich als geographisch stabil verstehen und keine „rhetoric of conquest or displacement" aufweisen (Dresch 1989: 77 f.). Eine ähnliche Situation finden wir im westlichen Hohen Atlas. Der Stammesname der Seksawa etwa ist seit dem 12. Jh. belegt und an ein seit damals praktisch unverändertes Territorium gebunden. Die Immigration aus dem Süden, die auch dort eine bekannte historische Tatsache darstellt, betrifft nicht den Stamm als konzeptuelle Einheit, sondern nur individuelle agnatische Gruppen in seinem Inneren – die überwiegende Mehrheit – die über eigene Ursprungstraditionen verfügen und sich in die bereits vorhandenen tribalen Einheiten innerhalb des Stammes integriert haben (Berque 1978: 3 f., 63–71).

20 Dies schließt unzureichende Anpassungen an lokale Gegebenheiten freilich nicht aus, wie sie Laoust (1930–34) im Bereich der Architektur immer wieder hervorhebt.

21 Wir haben bereits in Kapitel 4 gesehen, daß eine nomadische Lebensweise gelegentlich eher eine politische als eine ökologische Anpassung darstellt (für Zentralmarokko vgl. Vinogradov 1974: 2, 107 f.).

sondern viel kleinerer tribaler oder residentieller Einheiten. So sind bei den Ayt Ḥdiddu einzelne Segmente und Dörfer dafür bekannt, daß die teilnomadische Viehzucht bei ihnen einen besonders hohen Stellenwert hat.[22] Dieser Eindruck ergibt sich jedoch primär aus der Tatsache, daß die familiären Produktionseinheiten, die sich auf eine transhumantische Produktion konzentrieren, hier häufiger sind als anderswo. Letztlich ist es also die Ebene der erweiterten oder der Kernfamilien, auf der die Entscheidungen für konkrete wirtschaftliche Strategien und entsprechende Lebensweisen gefällt werden. Dabei sind auch Erwägungen wie die Verfügbarkeit familiärer Arbeitskräfte und – in manchen Fällen – das Streben nach einer gewissen Streuung ökonomischer Tätigkeiten innerhalb der Familie ausschlaggebend.

Ökologische Faktoren wie Klima und Relief sowie historische Faktoren wie die variablen Interaktionen zwischen tribalen und nichttribalen Organisationsformen legen politische und ökonomische Strategien also nicht unmittelbar fest. Sie geben ihnen jedoch Rahmenbedingungen vor und bedingen ein gewisses kulturelles Repertoire, aus dem die individuellen und kollektiven Strategien schöpfen können. Die ökologischen und historischen Bedingungen bilden daher eine unabdingbare Voraussetzung für das Verständnis der konkreten sozialen und kulturellen Formen sowie der historischen Prozesse, mit denen wir in unserer Beschäftigung mit der berberophonen Bevölkerung Zentralmarokkos konfrontiert sind.

---

22 Für einen Überblick über die Vielfalt lokaler Adaptationen bei den benachbarten Ayt Iḥya s. Peyron 1976; vgl. vor allem 1976: 334.

7. DIE AYT ḤDIDDU: GESCHICHTE UND TRADITIONELLE ÖKONOMIE

Quellen zur historischen Kenntnis des Stammes

Die Ayt Ḥdiddu bilden also einen der großen Stämme jenes zentralen Hohen Atlas, den wir im vorigen Kapitel historisch und geographisch zu charakterisieren versucht haben. Ihre Existenz in dieser Region ist seit Anfang des 17. Jahrhunderts belegt. Es ist wie erwähnt anzunehmen, daß ihr Zusammenschluß zu einer neuen tribalen Einheit nicht allzu lang vor dem Beginn dieses in Zentralmarokko insgesamt außerordentlich bewegten Jahrhunderts stattgefunden hat. Dies läßt sich aus den spärlichen Quellen erschließen, nicht jedoch belegen. Überhaupt muß sich der Versuch, eine Geschichte dieser abgelegenen Region zu schreiben, ganz wesentlich auf die orale Tradition stützen, die zwar – wenn auch nur selektiv und in legendär überhöhter Form – von vielen markanten Ereignissen zu berichten weiß, aber nur in den seltensten Fällen eine exakte Datierung zuläßt. Die Überlieferungen der Einheimischen stellen die wichtigste Grundlage für eine Rekonstruktion der historischen Prozesse dar, die zu der heutigen territorialen Verteilung der Stämme geführt und ihre Beziehungen untereinander bestimmt haben. Etwas mehr an schriftlichen Hinweisen besitzen wir naturgemäß, was die Beziehungen der Stämme zum staatlichen Zentrum betrifft. Die tribalen Oraltraditionen müssen zwar im Lichte andersgearteter Quellen interpretiert werden, erlauben aber auch ihrerseits oft erst eine Interpretation dieser Quellen.

Dementsprechend sind Darstellungen der Geschichte der Stämme unserer Region gewöhnlich auf der Kombination und wechselseitigen Interpretation von Oraltraditionen und schriftlichen Quellen aufgebaut, die fallweise durch zusätzliche Hinweise ergänzt werden, wie sie etwa die Toponymie liefern kann. Diesen Weg habe ich in einem früheren Abriß der historischen Entwicklung der Ayt Ḥdiddu eingeschlagen (Kraus 1991: 9–13). Meine neuerlichen Feldforschungen gaben mir Gelegenheit, sehr reichhaltiges oral tradiertes Datenmaterial historischer Art in Form von Texten in berberischer Sprache zu sammeln. Während sich in der Auseinandersetzung mit dem empirischen Material meine Forschungsstrategie konkretisierte, wurde mir rasch klar, daß es im Rahmen meiner aktuellen Fragestellungen naiv wäre, diese Oraltraditionen, in denen tribale Gruppen die Hauptakteure sind, einfach als Daten für eine historische Rekonstruktion zu behandeln. Die selektive Erinnerung an frühere Ereignisse und die darin sichtbar werdenden tribalen Beziehungen ist vielmehr zutiefst ideologisch geprägt. Sie perpetuiert ein kollektives Bild der Vergangenheit, das wertend auf die Gegenwart projiziert werden kann und die Zukunft zu beeinflussen vermag. Die Oraltraditionen erweisen sich somit als ein zentrales Mittel, lokale Konzeptionen von tribaler Identität zu artikulieren.

Die reichen historischen Daten der oralen Tradition sollen daher hier nicht in den Dienst einer Rekonstruktion der Vergangenheit gestellt werden; sie werden in den letzten Kapiteln dieser Arbeit im Zusammenhang mit dem historischen Bewußtsein der Stammesmitglieder dargelegt werden. An dieser Stelle soll nur auf das wenige eingegangen werden, was sich über die Geschichte unseres Stammes als gesichert annehmen läßt. Auch dabei kommen wir jedoch nicht ohne den Rekurs auf das historische Wissen der Einheimischen aus.

Unter den Ayt Ḥdiddu herrscht die einhellige und unbestrittene Auffassung, daß der Stamm sich vom Imdġas-Tal – dem Hochtal des Dads auf dem Südabhang des zentralen Hohen Atlas – aus in seine heutigen Siedlungsgebiete ausgebreitet hat. Auf die Frage, ob und von wo er dorthin eingewandert sei, erhält man dagegen nur spärliche und nicht übereinstimmende Antworten. Weitgehende Einigkeit besteht auch darüber, daß das Asif Mllull-Tal, das als das heutige Zentrum der Ayt Ḥdiddu angesehen werden kann, als erstes neues Siedlungsgebiet in Besitz genommen wurde. Die Expansion des Stammes, von der detaillierte Traditionen berichten, ist sicherlich eine historische Tatsache, und es spricht nichts dagegen, das Imdġas-Tal als sein Ursprungsgebiet anzunehmen, so wie es die Ayt Ḥdiddu haben wollen. Eine Datierung dieses Prozesses kann sich jedoch nur auf Vermutungen stützen, wie sie etwa Henry (1937a: 16 n. 2) angestellt hat.[1] Die orale Tradition kümmert sich im Normalfall nicht um Datierungen, sondern läßt höchstens eine relative Chronologie zu. Im Gegensatz dazu sind die wenigen frühen schriftlichen Quellen gewöhnlich datiert oder können zumindest annähernd datiert werden.

Die vorkolonialen Schriftquellen

Die früheste Nennung des Namens Ayt Ḥdiddu findet sich in einem Dokument, das 1012 H./1603–04 datiert ist.[2] Es ist erst vor kurzem von Ahmed Skounti entdeckt worden und daher in der bisherigen Forschung unberücksichtigt geblieben (Skounti 1995: 4, 36 f., 355; i. Dr.). Dieses Dokument, Vertreter einer als *tayssa* bekannten Gattung von Schutzverträgen,[3] stellt einen Pakt zwischen den Heiligen der *zawya* von *Taẓuka* nahe der heutigen Provinzhauptstadt Er-Rachidia und einigen Stämmen des zentralen Hohen Atlas und des südöstlich angrenzenden Gebietes – Ayt Ɛṭṭa, Ayt Izdg, Ayt Mrġad, Ayt Ḥdiddu, Ayt Iḥya – dar.

1 Wir werden auf diese Überlegungen Henrys im Zusammenhang mit den Oraltraditionen der Ayt Ḥdiddu in Kapitel 11 eingehen.

2 Die in der Literatur gelegentlich behaupteten Hinweise auf unseren Stamm schon im 11. Jh. (Couvreur 1968: 13; Kasriel 1989: 39; Peyron 1984: 119) gehen wohl sämtlich auf einen unkritisch reproduzierten Irrtum Couvreurs zurück. Dieser beruft sich auf La Chapelle 1931 als Quelle, wo jedoch von einer so frühen Nennung der Ayt Ḥdiddu nirgends die Rede ist.

3 Der Terminus *tayssa* (oder *takssa*) bezeichnet in seiner Grundbedeutung das Hüten der Herden; das Verb *ks*, von dem es abgeleitet ist, bedeutet „hüten", aber auch „beschützen" (vgl. Mezzine 1987: 45).

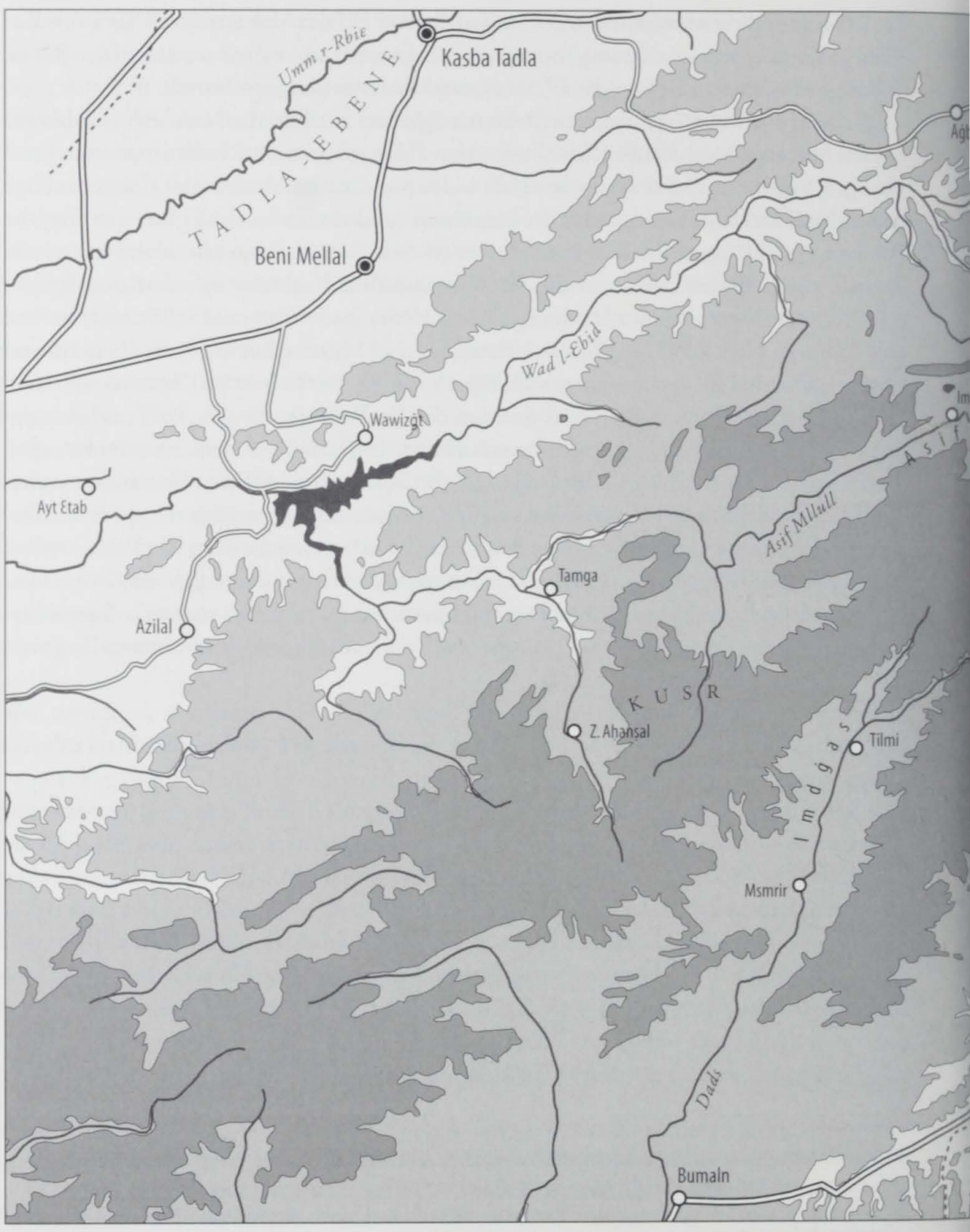
Es darf angenommen werden, daß der Stamm der Ayt Ḥdiddu sich erst relativ kurz vor dem Datum dieser ersten Erwähnung formiert hat. Immerhin stoßen wir trotz des Mangels an Schriftquellen ab dem Beginn des 17. Jh. immer wieder auf unseren Stamm.

In einem 1055 H./1645 datierten Dokument gleicher Art wird der Name Ayt Ḥdiddu ein zweites Mal angeführt. Es handelt sich um einen Pakt zwischen den Nachfahren des *šrif* und Heiligen *Sidi Bu Iɛqub*, die die bedeutende *zawya* von *Asul* im Hochtal des Ġris und einige benachbarte Dörfer besiedeln, und der Stammeskonföderation der *Ayt Yaflman*, in dem die Stämme den Heiligen ihren immerwährenden Schutz und Respekt zusichern und die Rechtsfindung für den Fall eventueller Konflikte zwischen Stammesmitgliedern und *šorfa* regeln.[4] Dieses Dokument wurde vom Capitaine Henry in der Zawya Sidi Bu Iɛqub in Asul entdeckt (vgl. Henry 1937a: 19); der Historiker Larbi Mezzine hat es ediert, übersetzt und einer eingehenden Analyse unterzogen (1987: 45–47, 93–99, 291–320). Die *tayssa* von 1645 enthält die erste Nennung der Konföderation der Ayt Yaflman, die sich wohl im Laufe der ersten Hälfte des Jahrhunderts zusammengeschlossen hat.[5] Als Konföderationsstämme nennt das Dokument die Ayt Mrġad, Ayt Izdg und Ayt Iḥya; die Ayt Ḥdiddu, die nach der oralen Tradition ebenfalls zu den Kernstämmen der Ayt Yaflman zählen, werden erst später im Text als eine der Gruppen angeführt, die einen Garanten für die Einhaltung des Paktes stellen (siehe Mezzines Übersetzung, 1987: 96 f.). Darf man daraus schließen, daß die Ayt Ḥdiddu in ihrer tribalen Identität zu diesem Zeitpunkt noch weniger gefestigt waren als die anderen Konföderationsstämme? Dies mag plausibel erscheinen, bleibt jedoch in Ermangelung weiterer Hinweise eine reine Vermutung.

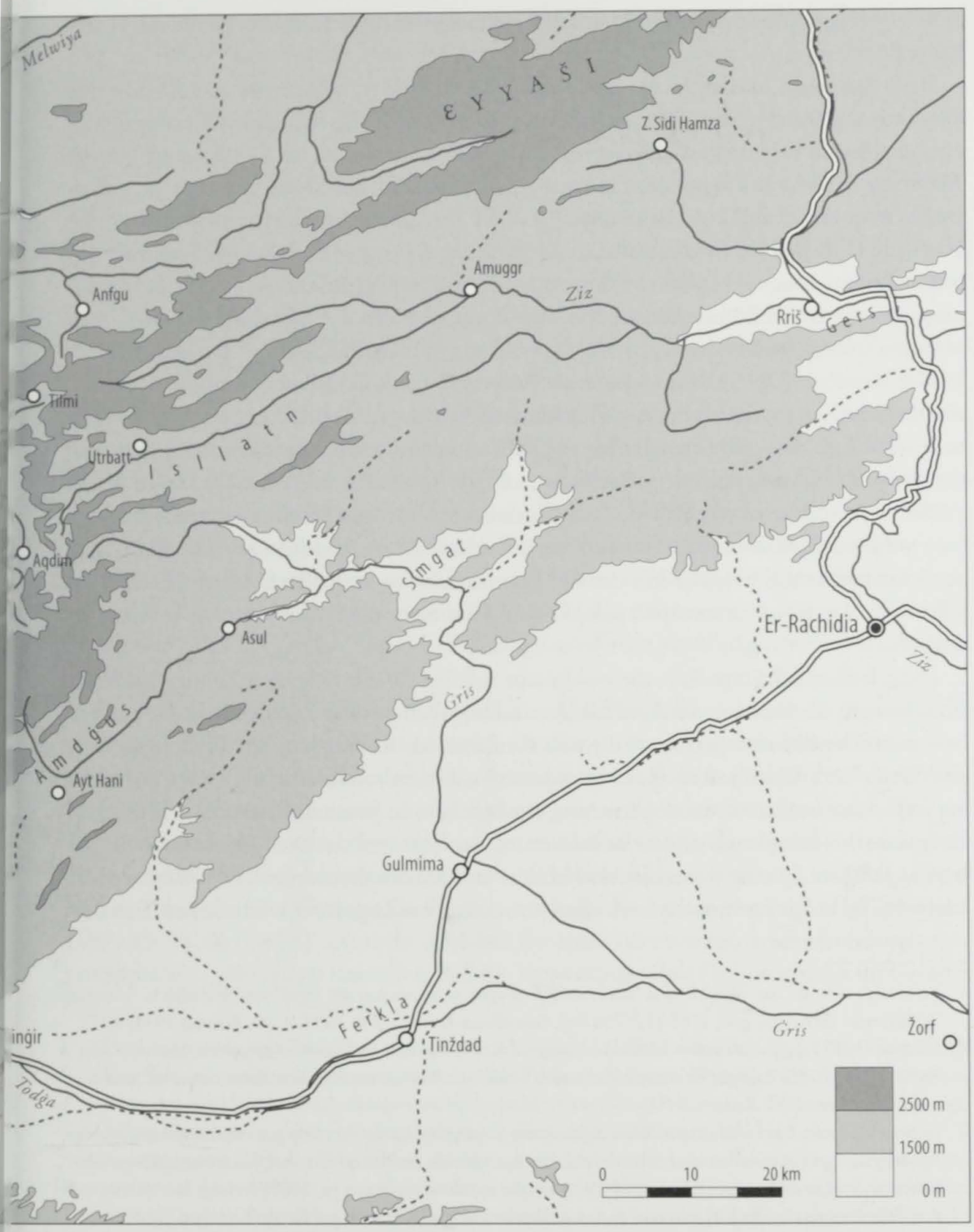
Eine weitere Erwähnung der Ayt Ḥdiddu findet sich in einer zweiten in der Zawya Sidi Bu Iɛqub gefundenen *tayssa* ähnlichen Inhalts, die eine sehr viel größere Anzahl an tribalen Gruppen eines weiteren Gebietes umfaßt. Pakte, in denen die Stämme Gruppen mit religiösem Status ihren Schutz gewährten, wurden im bewegten 17. Jh. offenbar des öfteren abgeschlossen; in späterer Zeit sind sie sehr viel seltener. Diese *tayssa* ist nur in einer Abschrift erhalten (Henry 1937a: 17 f.); ihre Datierung, von Henry 1042 H./1632 gelesen, beruht offenbar auf einem Fehler des Kopisten (vgl. Morsy 1972: 60 n. 28). Mezzine, der auch dieses Dokument ediert hat, weist nach, daß es um 1660, jedenfalls aber vor 1668 entstanden sein muß (1987: 49–53). Aus einem zeitgenössischen Brief, der in einer Chronik der am Ostrand unseres Gebietes gelegenen *Zawya Sidi Ḥamza* wiedergegeben ist, geht weiters hervor, daß die Ayt Ḥdiddu (oder wenigstens Teile von ihnen) inmitten einer Periode schwerer Dürre und Hungersnot den Winter 1661–62 im oberen *Melwiya*-Tal nördlich des zentralen Hohen

4 Zur Genealogie des Sidi Bu Iɛqub (Abū Yaᶜqūb) s. Salmon 1905a: 261; zu der Gruppe von Heiligen, die sich von ihm herleitet, Henry 1937a; vgl. auch La Chapelle 1931.

5 Dies nimmt Mezzine nach sorgfältiger Analyse der verfügbaren Quellen an (1987: 279 f., 313); Skounti folgt ihm darin (1995: 35–38). Frühere Autoren vermuten, wohl zu Unrecht, daß die *tayssa* von 1645 den Zeitpunkt des Zusammenschlusses der Ayt Yaflman markiert (Henry 1937b: 7 f.; Hart 1984b: 55; Lefébure 1979: 119).



Karte 2. Zentraler und östlicher Hoher Atlas (Maßstab 1 : 800.000)


Melwiya
ƐYYAŠI
Z. Sidi Hamza
Amuggr
Ziz
Anfgu
Rriš
Gers
Tilmi
Utrbatt
Isllatn
Aqdim
Smgat
Er-Rachidia
Asul
Ziz
Gris
Amdġus
Ayt Hani
Gulmima
Ferkla
inġir
Tinždad
Gris
Žorf
Todġa
2500 m
1500 m
0 m
0
10
20 km

Atlas verbringen (Mezzine 1987: 97 n. 14; Rosenberger & Triki 1973–74: II/18; vgl. Henry 1944: 51 f.).[6]

Bemerkenswert ist, daß in der *tayssa* von 1603–04 die Ayt Ɛṭṭa Seite an Seite mit den Stämmen der späteren Ayt Yaflman auftreten, die sich nach allgemeiner Auffassung zusammengeschlossen haben, um sich gemeinsam gegen den zunehmenden Expansionsdruck der Ayt Ɛṭṭa zur Wehr zu setzen. Dies stützt die Annahme, daß der bis ins späte 19. Jh. anhaltende territoriale Konflikt zwischen Ayt Ɛṭṭa und Ayt Yaflman erst zwischen 1603–04 und 1645 aufgebrochen ist. Es läßt auch auf vorangegangene engere Beziehungen zwischen den beteiligten Stämmen schließen, bestätigt aber nicht die verschiedentlich geäußerte Vermutung, daß die Ayt Ḥdiddu sowie die Ayt Mrġad zunächst den Ayt Ɛṭṭa untergeordnet gewesen seien (Henry benützt in diesem Zusammenhang die Begriffe „vassaux" sowie „inféodés"; 1937a: 16 n 2; 1937b: 2). Nach Mezzine behauptet die orale Tradition – wohl der Ayt Ɛṭṭa – eine frühere Zugehörigkeit der Ayt Ḥdiddu und Ayt Mrġad zu den Ayt Ɛṭṭa (1987: 195 f. n. 36, 276 f.).[7] Hart gibt eine offenbar ebenfalls von den Ayt Ɛṭṭa stammende Legende wieder, die er als Hinweis auf eine anfängliche „subservient relationship" der Ayt Mrġad deutet (1984b: 45 f.). Bei den Ayt Ḥdiddu finden sich keine derartigen Traditionen, wenngleich sie (wie wir noch im Detail sehen werden) erzählen, daß sie die Weiden des Asif Mllull-Tales zunächst mit dem Einverständnis der Ayt Ɛṭṭa nutzten, bevor sie die letzteren aus dem Tal vertrieben. An der *tayssa* von 1645 jedenfalls sind nur mehr die Stämme der Ayt Yaflman beteiligt.[8]

Diese frühen Schriftquellen, die wohl nicht zufällig alle mit religiösen Zentren assoziiert sind, belegen die Existenz der Ayt Ḥdiddu und erlauben gewisse Rückschlüsse auf intertribale politische Beziehungen sowie die sich abzeichnende Konkurrenz um Siedlungsgebiete und Weideland. Wenn jedoch die Oraltraditionen, die uns von ihrer schrittweisen territorialen Expansion berichten, keine Datierung ermöglichen, so lassen die datierten schriftlichen Zeugnisse ihrerseits keine genaue Lokalisierung des Stammes zu. Dies gilt auch für die zuletzt angeführte Quelle: wenn die Ayt Ḥdiddu im Katastrophenwinter 1661–62 das obere Melwiya-Tal aufsuchten, so taten sie dies vermutlich im Zuge ihrer winterlichen Transhu-

---

6 Es handelt sich um das Werk *Al-Iḥyāʾ wa-l-intiʿāš fī tarāǧim sādat zāwiyat Ayt ʿAyyāš* von ʿAbdallāh b. ʿUmar b. ʿAbdalkarīm al-ʿAyyāšī, gest. 1169 H./1756 (vgl. Benjelloun-Laroui 1990: 299 f. n. 90; Renaud 1934: 81 f.).

7 Mezzine (1987) spricht in diesem Zusammenhang auf S. 276 von der „tradition orale recueillie chez Ayt ʿAtta". Auf S. 195 f. (n. 36) dagegen ist erst von der oralen Tradition ohne nähere Angaben, dann von einer „tradition orale Ayt Yaflman" die Rede.

8 In einer weiteren, um 1630 entstandenen *tayssa* treten Untergruppen der Ayt Ɛṭṭa gemeinsam mit solchen der Ayt Mrġad, Ayt Iḥya und anderer Stämme auf; die Ayt Ḥdiddu werden in diesem Dokument nicht genannt (Mezzine & Hammam 1985; Mezzine 1985). Auch die erwähnte *tayssa* von ca. 1660 vereinigt die Ayt Ɛṭṭa mit den Teilstämmen der Ayt Yaflman und anderen. Daraus kann jedoch nicht auf die Beziehungen zwischen den Ayt Ɛṭṭa und den Stämmen der Ayt Yaflman geschlossen werden, da in beiden Pakten ein größeres Gebiet mit vielen unterschiedlichen Stämmen abgedeckt ist.

manz, um ihren Herden, und damit sich selbst, ein Überleben zu ermöglichen. Es wäre voreilig, aus dieser Ausnahmesituation auf ihre gewöhnlichen Weidewanderungen oder gar auf ein festes Stammesterritorium schließen zu wollen.

Wir sind also wieder auf die Oraltraditionen zurückgeworfen, wenn wir uns von der historischen Entwicklung des Stammes ein Bild machen wollen. Ohne hier ins Detail gehen zu wollen, können wir festhalten, daß sich aus diesen Traditionen und der heute gegebenen räumlichen Verteilung der verschiedenen tribalen Segmente der Ayt Ḥdiddu als wahrscheinlich ableiten läßt, daß der Stamm sich von Imdġas aus zunächst ins Asif Mllull-Tal und bald darauf oder sogar gleichzeitig ins unmittelbar benachbarte *Isllatn*-Tal – den obersten Abschnitt des Ziz-Hochtales – ausbreitete. Immerhin ist die segmentäre Zusammensetzung der Ayt Ḥdiddu von Asif Mllull und Isllatn praktisch identisch. Zu einem späteren Zeitpunkt wurde von Teilgruppen des Stammes der flußabwärts angrenzende Abschnitt des Ziz-Tales in Besitz genommen. Schließlich vertrieb eine andere Gruppe des Stammes gemeinsam mit Gruppen der Ayt Mrġad – des mit den Ayt Ḥdiddu am engsten verbundenen Teilstammes der Konföderation der Ayt Yaflman – die dort siedelnden Ayt Ɛṭṭa aus dem Amdġus genannten obersten Abschnitt des Ġris-Tales, um sich an ihrer Stelle dort niederzulassen. Dieses letzte Ereignis kann, dank der Forschungen Henrys, wieder annähernd datiert werden. Verschiedene Dokumente erlauben, es auf die Zeit zwischen 1810 und 1836 einzugrenzen; noch wahrscheinlicher ist ein Datum zwischen 1822 und 1836 (Henry 1937b: 10 f.; 1937a: 22).[9] Damit war – in ihren großen Zügen – die heutige territoriale Verteilung der Ayt Ḥdiddu hergestellt.

Der verhältnismäßige Mangel an schriftlichen Quellen zur Geschichte der Ayt Ḥdiddu weist uns auf ihre geographische und soziale Distanz zu den staatlichen Machtzentren hin, aber auch auf die begrenzte lokale Verwendung der Schrift. Das Berberische ist – jedenfalls für jene Epoche und Region, die uns interessiert – eine ungeschriebene Sprache.[10] Die verfügbaren Schriftquellen sind dementsprechend in arabischer Sprache abgefaßt – meist allerdings in einem vielfach fehlerhaften und schwer verständlichen Arabisch, das lokal gefärbt und in Vokabular und Grammatik oft stark durch das Berberische beeinflußt ist (Mezzine 1987: 35–38, 46 f., 48 f.). Ohne die Mobilität der mehr oder weniger gelehrten Schreiber zu unterschätzen, können wir feststellen, daß die Verwendung dieser Schriftsprache im Gebirge

9 Eine dritte *tayssa* aus der Zawya Sidi Bu Iɛqub, datiert 1160 H./1747, bestätigt, daß die Ayt Ɛṭṭa zumindest zu dieser Zeit noch territoriale Interessen im oberen Ġris-Tal hatten (Mezzine 1987: 53, 129–131), die ihnen später von den Ayt Ḥdiddu und Ayt Mrġad streitig gemacht wurden. Das Dokument, auf das sich Henry in seinen Überlegungen bezieht, datiert Mezzine (1987: 56 f.) mit 1253 H./1837 statt 1836 wie dieser.

10 Die sogenannten „libyschen" Inschriften, die vor und während der römischen Kolonisation Nordafrikas entstanden und deren Alphabet in modifizierter Form in der *tifinaġ*-Schrift der Tuareg erhalten geblieben ist, sind bekannt. Die Tatsache einer regionalen berberischen literarischen Produktion in arabischer Schrift vor allem ab dem 17. Jh. aber, wiewohl den Spezialisten nicht neu, kann erst durch aktuelle Arbeiten wie jene Nico van den Boogerts (u.a. 1997) in Umfang und Bedeutung ermessen werden.

zunächst an die religiösen Zentren und deren Bedürfnisse nach schriftlicher Kommunikation gebunden zu sein scheint. Es ist möglich, daß in der kleinen *zawya* der *Ayt Sidi* von Tilmi – der wichtigsten Niederlassung von Heiligen im Stammesgebiet, die eine Bibliothek von gewisser Bedeutung besitzen soll – weitere derartige Schriftquellen existieren, die über die Ayt Ḥdiddu Aufschluß geben könnten. Diese Bibliothek ist meines Wissens nie einer historischen Auswertung unterzogen worden; auch mir wurde kein Zugang zu ihr gewährt.

Andersgeartete Schriftstücke, die nicht unmittelbar mit religiösen Zentren in Zusammenhang stehen, sind in der Regel juridischen Inhalts und halten etwa Rechtsnormen und die für ihre Übertretung vorgesehenen Strafen fest oder dokumentieren Beistandspakte zwischen Stämmen oder Stammessegmenten oder die Schlichtung von Rechtsstreitigkeiten (vgl. Bruno 1916: 145–147; Bruno & Bousquet 1946: 371; Hammam 1987; Hart 1966; Mezzine 1980–81; 1987: 26–59). Sie tauchen in unserer Region kaum vor der zweiten Hälfte des 19. Jh. auf (vgl. Mezzine 1987: 42–44, 56 f.).[11] Bei den Ayt Ḥdiddu sind auch solche Dokumente ziemlich rar. Ihre geringe Verfügbarkeit für die Forschung mag zum Teil aus der Tatsache resultieren, daß sie, wie Mezzine (1987: 56) bemerkt, von ihren Besitzern nur sehr ungern gezeigt werden; eine ähnliche Beobachtung deutet auch Hart (1966: 98) an. Ältere Personen erzählen jedenfalls, daß die bei der Schlichtung von Konflikten ausgehandelten Lösungen vielfach schriftlich festgehalten wurden. Rechtliche Transaktionen wie der Verkauf von Land oder Heirat und Scheidung jedoch wurden, im Gegensatz zu vielen anderen Regionen Marokkos, bis zur Protektoratszeit im Normalfall nicht aufgezeichnet. Nur besondere Erbregelungen wurden manchmal in notariellen Akten festgehalten. Auf die verschiedenen Dokumente rechtlicher Art, die bei der Rekonstruktion der Stammesgeschichte nur wenig hilfreich sind, werden wir im Zusammenhang mit dem tribalen Gewohnheitsrecht in Kapitel 9 eingehen.

In der marokkanischen Geschichtsschreibung – deren bedeutendstes Werk für die Zeit, die uns interessiert, wohl das 1894 abgeschlossene *Kitāb al-Istiqṣāʾ* des Aḥmad b. Khālid an-Nāṣirī (1906–07; 1923–36) darstellt – werden, anders als in den Quellen aus den ländlichen *zawyat* oder den Rechtsdokumenten, die Stämme in erster Linie aus dem Blickwinkel des staatlichen Zentrums gesehen. Von den Stämmen des Mittleren Atlas, die, wie wir bereits gesehen haben, immer wieder mit der Staatsmacht zusammenstießen, ist in diesen Werken relativ häufig die Rede. Die Hochgebirgsstämme des zentralen Hohen Atlas dagegen haben nur wenige Spuren hinterlassen. Wenn sie als Akteure auftreten, werden sie oft nur ganz undifferenziert als Einheiten der obersten Organisationsebenen wahrgenommen. So hören wir zwar gelegentlich von der Konföderation der Ayt Yaflman; einzelne Teilstämme werden dabei in der Regel nicht erwähnt (vgl. az-Zayyānī 1886: 44; an-Nāṣirī 1906–07: I/105, 336–338; II/193).[12]

---

11 In anderen Regionen treten derartige Dokumente schon sehr viel früher auf; vgl. Gros 1934; Berque 1978: 327–329; Jacques-Meunié 1982: I/81.

12 Diese zentrale Perspektive geht auch aus andersgearteten Quellen hervor: 1844 richtet der Sultan *Mulay Ebder-*

Hier gibt es allerdings von Stamm zu Stamm gewisse Unterschiede. Das Territorium der Ayt Izdg weiter im Osten wird vom *ṭriq s-selṭan* durchschnitten, der wichtigen Straße von den Städten Fes und Meknes ins Ursprungsgebiet der regierenden Dynastie, die südliche Oase von *Tafilalt.* Sie begegnen uns mehrfach in an-Nāṣirīs Werk (1906–07: II/193 f., 325, 373 f.) und werden auch in anderen arabischen Quellen wie etwa Reiseberichten gelegentlich genannt (vgl. Colin 1934: 6; Philippe 1911: 269). Im Gegensatz dazu wird auf die Ayt Ḥdiddu nur einmal näher eingegangen, als es im Lauf des Feldzuges des Sultans *Mulay l-Ḥasan* (Mawlāy al-Ḥasan) nach Tafilalt im Herbst 1893 zu einem unmittelbaren Kontakt mit dem Sultan kommt (an-Nāṣirī 1906–07: II/375 f.; s. auch 1906–07: II/369). Dieses Ereignis hat auch in der Oraltradition des Stammes tiefe Spuren hinterlassen, und wir werden uns im Zusammenhang mit seiner Sicht durch die Ayt Ḥdiddu selbst mit den Schriftquellen beschäftigen, die davon berichten.

Die koloniale Epoche kündigt sich an

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jh. tritt eine neue Art von Quellen in Erscheinung. Es handelt sich um Reiseberichte und landeskundliche Arbeiten französischer Autoren, in denen hin und wieder auf unsere Region eingegangen wird. Von der älteren Reiseliteratur europäischen Ursprungs unterscheiden sich die nun entstehenden Werke insofern, als sie unmittelbar mit dem wachsenden Interesse in Frankreich an einer kolonialen Expansion nach Marokko im Zusammenhang stehen und nicht selten direkt auf die Etablierung einer politischen Kontrolle Frankreichs über Marokko abzielen (vgl. Aubin 1904; de Foucauld 1888; Mouliéras 1895–1899; Segonzac 1903; 1910); in geringerem Ausmaß entsteht eine ähnliche Literatur auch in anderen europäischen Ländern (so etwa Harris 1895; Rohlfs 1873).[13] Die Ayt Ḥdiddu werden in solchen Quellen nur in seltenen Fällen genannt, und dann haben wir es meistens mit Aussagen aus zweiter Hand zu tun, da das Territorium des Stammes bis zum Beginn der französischen „pacification" für Europäer praktisch unzugänglich war.[14] Freilich können auch aus der oft durch pauschale Vorurteile und abwertende Äußerungen gekennzeichneten Sichtweise der „Nachbarn", die hier reproduziert wird, gewisse Schlüsse gezogen werden; zwei typische Aussagen dieser Art habe ich an anderer Stelle analysiert (Kraus 1997b). Immerhin hören wir bei de Foucauld, daß die Ayt Ḥdiddu am *ṭriq es-selṭan*, also jen-

---

raḥman an die Ayt Yaflman und die Ayt Ɛṭṭa durch einen Heiligen der *zawya* von Tamsluḥt zu überbringende Briefe, in denen er sie zum *ǧihād* gegen die Franzosen aufruft, die sich an der marokkanischen Küste bemerkbar zu machen beginnen (Lefébure 1975: 16).

13 Die Edition und Übersetzung arabischer historischer Werke, die in den Jahrzehnten um die Wende vom 19. zum 20. Jh. eine Blüte erlebt, steht in dem gleichen großen politischen Zusammenhang.

14 Ähnliches gilt für die Hinweise in der diplomatischen Korrespondenz, die um diese Zeit vereinzelt auftauchen (vgl. Dunn 1977: 162, 173 f. n. 72).

seits des Ostrandes ihres Territoriums, sich einen Ruf als „Straßenräuber" gemacht hatten (1888: I/232). Die interessanteste Quelle dieser Art ist zweifellos der Bericht, den Fernand Linarès, ein französischer Militärarzt, über den Feldzug Mulay l-Ḥasans von 1893 verfaßte, den er als persönlicher Arzt des Sultans begleitete (Linarès 1932). Darin ist die bereits erwähnte Konfrontation zwischen dem Sultan und den Ayt Ḥdiddu aus einer dritten Perspektive beschrieben, und er bildet daher eine wichtige Ergänzung zu den Oraltraditionen und den marokkanischen Quellen, die auf dieses Ereignis eingehen. Auch mit diesem Bericht Linarès' werden wir uns unten näher beschäftigen.

Häufiger werden die Verweise auf die entlegenen Stämme des zentralen Hohen Atlas nach der Unterzeichnung des Protektoratsvertrages im Jahr 1912. Einmal offiziell etabliert, machte sich die französische Protektoratsmacht, die bereits wichtige Teile Marokkos besetzt hatte, daran, das gesamte Land unter ihre Kontrolle zu bringen. Doch dies erwies sich als langwieriger und mühevoller Prozeß, der trotz des Versuches, alle verfügbaren politischen Mittel auszuschöpfen, in vielen Regionen nur mit militärischer Gewalt zu Ende gebracht werden konnte. Vor allem in jenen Teilen des Landes, die eine Tradition tribaler Autonomie besaßen, setzten die Stämme den Protektoratstruppen einen entschiedenen, ja oft verzweifelten Widerstand entgegen. Dies galt besonders für die Gebirge Zentralmarokkos. Nicht ohne Respekt konstatierte der General Guillaume in seinem Überblick über die Unterwerfung dieser Region zwischen 1912 und 1933: „... dans l'Atlas Central, aucune tribu n'est venue à nous dans un mouvement spontané. Aucune ne s'est soumise sans combattre, et certaines sans avoir épuisé, jusqu'au dernier, leurs moyens de résistance" (1946: 73, vgl. 103–105). Sowohl die politischen Mittel – Überredung, Druck, Zugeständnisse, Manipulation interner Konflikte – als auch die militärische Aktion setzten eine bestmögliche Kenntnis der zu unterwerfenden Stämme und ihrer Territorien sowie der einflußreichen Persönlichkeiten voraus. Daher ging der Eroberung in der Regel die Aufklärungstätigkeit voraus, und so entstanden im Zuge der „pacification" Zentralmarokkos zahllose vorbereitende Berichte und Notizen über die verschiedenen Stämme, verfaßt meist von den Offizieren des „Service d'Affaires Indigènes", die erst die Unterwerfung und dann die Verwaltung der Gebirgsregionen übernahmen.

Für den internen Gebrauch bestimmt, blieben diese Berichte meist unveröffentlicht (die Ayt Ḥdiddu betreffend s. Anonymus o. J.; Kauffmann 1927; Lecomte 1929; 1933; Naudin 1928). Ihnen folgten nach der Unterwerfung der Stämme die sogenannten „fiches de tribu", die jeweils einen ethnographischen Überblick über einen Stamm enthielten, erarbeitet gewöhnlich von jenem Offizier, der diesen verwaltete (für die Ayt Ḥdiddu ist mir nur Sore 1932 bekannt). Eine Reihe von Studien widmete sich dem tribalen Gewohnheitsrecht, das die Militärverwaltung zu administrieren hatte.[15] Einige der Offiziere entwickelten parallel dazu eine mehr oder weniger wissenschaftlich orientierte Publikationstätigkeit (vgl. etwa

15 Eine ausführliche unveröffentlichte Arbeit dieser Art, die vom Commandant Denat verfaßte *Étude du droit coutumier berbère des Aït Hadiddou – Aït Yazza de l'Assif Melloul* (vgl. Bousquet 1956: 117 f.; Kasriel 1989: 245)

Henry 1937a; 1937b; La Chapelle 1931; Perronny 1937). Alle diese Arbeiten sind von höchst unterschiedlichem Niveau und Interesse; in ihrer Perspektive für eine anthropologische Auswertung manchmal zu oberflächlich, können sie uns doch immer wieder wertvolle Details für ein Verständnis der vorkolonialen tribalen Strukturen liefern.

Historische und rechtliche Grundlagen der Landnutzung

Diese Berichte, die mit den Aussagen heutiger Informanten über jene Zeit im wesentlichen im Einklang stehen, zeigen uns eine agropastorale Stammesgesellschaft, die, sehen wir ab von der fundamentalen Tatsache, daß die bis 1933 in weitgehender Autonomie funktionierenden tribalen Institutionen seither mehr oder weniger weitgehend durch staatliche Institutionen überlagert und abgelöst worden sind, mit der heute zu beobachtenden lokalen Gesellschaft Grundlegendes gemeinsam hat. Die vor allem in politischer Hinsicht einschneidenden Veränderungen, die die Protektoratsherrschaft mit sich brachte, sollten uns über die Kontinuitäten nicht hinwegtäuschen. Ein wichtiger Faktor der Kontinuität war ohne Zweifel die Tatsache, daß das Gebiet der Ayt Ḥdiddu – so umkämpft es während früherer Jahrhunderte unter den pastoral orientierten Stämmen gewesen sein mochte – für eine moderne landwirtschaftliche Nutzung völlig unattraktiv war. Dem Stamm blieben daher die Verluste von Land an die französischen colons oder eine neu entstehende marokkanische Grundbesitzerklasse erspart, die in anderen Gegenden Marokkos so tiefgreifende Folgen hatten (vgl. Bouderbala 1997: 152–155; Célérier 1937; Vinogradov 1974: 93–100). Noch heute gibt es so gut wie keine Landlosen, und die Prinzipien des Zugangs zu Land – ob Acker- oder Weideland – haben sich nicht grundlegend geändert, wenn auch die veränderten politischen Bedingungen nicht ohne Einfluß auf die Praxis der Landnutzung geblieben sind.

Im Zuge ihrer schrittweisen Expansion von Imdġas aus haben die Ayt Ḥdiddu sich also über eine Reihe von benachbarten Talschaften ausgebreitet. Ihren Traditionen zufolge nützten sie manche dieser Gebiete bereits als Sommerweiden, bevor sie sich definitiv dort ansiedelten. Ihre endgültige Inbesitznahme ist in der kollektiven Erinnerung durch die Errichtung fester Siedlungen markiert; es ist durchaus glaubhaft, daß dies auch in der historischen Realität der Fall war. Die zu besiedelnden Täler wurden abschnittsweise aufgeteilt, und jeder Abschnitt wurde von einer der sich bildenden Dorfgemeinschaften in Besitz genommen. Die Dorfgemeinschaften – territorial-residentielle Einheiten, die wie der Stamm und seine Untergruppen *taqbilt* genannt werden – errichteten jeweils an einer geeigneten Stelle ihre Siedlungen, die zunächst sichtlich auf Verteidigung hin angelegt waren. Diese Prozesse lassen sich bis zu einem gewissen Grade an ihren noch heute erhaltenen Ergebnissen ablesen, können

war mir nicht zugänglich. Zu Prinzipien und Praxis der französischen Verwaltung der Stämme s. Bidwell 1973; zum tribalen Gewohnheitsrecht s. unten, Kap. 9.

jedoch nicht im Detail rekonstruiert werden. Unklar ist vor allem, wie die Zusammensetzung der einzelnen Dorfgemeinschaften zustandekam, in denen oft Angehörige mehrerer tribaler Segmente oder Clans zusammenleben, die ihrerseits über mehrere Dörfer verteilt sind.[16] Die orale Tradition hat hierzu allerdings grundsätzliche Überlegungen beizusteuern. Sie unterstreicht die konfliktminimierende Wirkung einer geplanten systematischen Durchmischung tribaler Segmente, die jedoch, wie wir noch sehen werden, in der vorgesehenen Form nicht realisiert wurde. Spätere Verschiebungen von Gruppen und Familien infolge innertribaler Konflikte haben hier nicht selten noch kompliziertere Verhältnisse geschaffen.

Am Asif Mllull sind auf solche Weise auf einer Strecke von etwa 40 km insgesamt 25 Dörfer entstanden, vier davon in einem kleinen Seitental gelegen.[17] Die Ayt Ḥdiddu erzählen, daß das Dorf *Aqdim*, das heißt das „Alte", als erstes errichtet wurde, und man erinnert sich in legendär überhöhter Form an die Umstände seiner Erbauung. Über die Entstehung der anderen Siedlungen ist weniger bekannt; man weiß jedoch von einzelnen Dörfern, die verschwunden sind, und von anderen, die erst später besiedelt wurden.

Mit der festen Ansiedlung ging auch eine Aufteilung der für den Anbau geeigneten Flächen unter den einzelnen familiären Produktionseinheiten einher. Für die Regelung des Zuganges zu Land verfügen die Ayt Ḥdiddu und ihre Nachbarstämme über zwei verschiedene kulturelle Prinzipien. Diese Prinzipien wurden zweifellos schon in den präsaharischen Ursprungsgebieten dieser Bevölkerungsgruppen entwickelt und kamen bei der Neuformation von Stämmen und der Inbesitznahme neuer Territorien im Zuge von Migration und Expansion immer wieder zur Anwendung, den lokalen Gegebenheiten entsprechend angepaßt. Das eine beruht auf kollektivem Besitz durch den Stamm oder seine Untergruppen – tribale Segmente, aber auch Dorfgemeinschaften, die sich bei den Ayt Ḥdiddu wie erwähnt meist mit jenen überschneiden. Hier haben alle Mitglieder der betreffenden Gruppe dieselben Nutzungsrechte. Weideland unterliegt generell kollektiven Besitzrechten, die von Dorfgemeinschaften, von Segmenten oder vom Stamm in seiner Gesamtheit ausgeübt werden. Alle Produktionseinheiten, deren Oberhäupter Mitglieder einer konkreten Gruppe sind, haben das Recht, die Weiden dieser

16 Dies kontrastiert mit der Situation im Imdġas-Tal, wo in der Regel jedes Dorf von einem einzigen Clan bewohnt wird. Es hat den Anschein, daß dieses Modell im Zuge der Neuansiedlung nicht systematisch reproduziert wurde. Mit dem Begriff „Clan" bezeichne ich die nichtterritorialen Segmente der dritten Segmentationsebene unterhalb des Stammes – Segmente, die als Identifikationseinheiten eine wichtigere Rolle spielen als jene der nächsthöheren und -niedrigeren Ebene und die häufiger als politische Akteure genannt werden. In der einheimischen Terminologie werden die Segmente der unterschiedlichen Ebenen nicht klar differenziert.

17 Diese 25 heutigen Dörfer besaßen 1994 (zusammen mit der relativ jungen Streusiedlung von *Aqqa n-Wanin*, die als ein räumlich entfernter Ortsteil von *Taġiġašt* angesehen werden kann) 13183 Einwohner in 2231 Haushalten (nach Zahlen der communes rurales von *Imilšil* und *Bu Uẓmu*), also im Schnitt ca. 89 Haushalte von jeweils 5,9 Personen. 1960 waren es erst 7883 Einwohner in 1800 Haushalten, d.h. 4,4 Personen pro Haushalt (Royaume du Maroc 1962). Die Bevölkerung ist also zwischen 1960 und 1994 um zwei Drittel angewachsen. Für frühere Jahre, in denen der Zuwachs wohl wesentlich geringer war, liegen nur wenig verläßliche Schätzungen vor.

Gruppe zu nützen. Ähnliches gilt auch für die unbewässerten Anbauflächen, die im Besitz mancher tribaler Segmente sind. Anders als bei Weiden muß hier allerdings das Land zur Nutzung aufgeteilt werden. Die Regel, die hier zur Anwendung kommt, besagt, daß jeder Mann, der das wehrfähige Alter erreicht hat, einen gleichwertigen Anteil erhält. Periodisch – je nach Fall alle acht oder zehn Jahre – werden Neuverteilungen vorgenommen.

Der bei weitem überwiegende Teil des Ackerlandes jedoch, gleich ob bewässert oder unbewässert, unterliegt dem zweiten Prinzip, das auf Privatbesitz (*lmlk*) durch die familiären Produktionseinheiten beruht – einem Privatbesitz, der gewissen Einschränkungen durch kollektive Rechte der Dorfgemeinschaft unterliegt, auf deren Territorium er sich befindet. Das egalitäre Grundprinzip, das den kollektiven Zugangsrechten zu Land zugrunde liegt und das einen dauerhaft gleichen Zugang aller Nutzungsberechtigten (im Fall von Weiderechten) oder einen periodischen Ausgleich (im Fall kollektiver Anbauflächen) vorsieht, kam hier bei der ursprünglichen Aufteilung zur Anwendung, wurde jedoch später nicht mehr erneuert.

Die ökonomisch bei weitem wichtigsten Anbauflächen bilden die bewässerten Felder, die im Gegensatz zu den Regenfeldern relativ verläßliche Erträge erbringen.[18] Die ursprüngliche Aufteilung dieser privaten Felder im Zuge einer Neuansiedelung läßt sich anhand des Begriffes *taggurt* (pl. *tig^{w}ura*) rekonstruieren. Heute wird dieser Begriff vor allem für eine Einheit bei der Zumessung von Wasser zur Bewässerung verwendet, die mit einer gewissen Quantität bewässerten Landes korrespondiert und in einer bestimmten Dauer der Nutzung des gesamten Wassers des (vom Fluß abgeleiteten) Hauptkanals ausgedrückt wird (Kraus 1991: 64–66).

Nach Laoust bezeichnet *taggurt* in den *tašlḥit*-Dialekten Südwestmarokkos die „Türe". In ähnlichem Sinne wird das Wort in einigen transhumantischen Stämmen Zentralmarokkos für den Eingang des Zeltes verwendet. Häufiger steht es für den Haushalt und die Gesamtheit des ihm zugerechneten Besitzes. Im eigentlichen Sinne aber ist *taggurt* für die Berber Zentralmarokkos jener Anteil an Land, der bei der Aufteilung im Zuge einer Neuansiedlung einem Haushalt zugewiesen wird (Laoust 1930–34: I/178–181). Er schließt auch das meist fest an das bewässerte Land gebundene Wasserrecht mit ein. Wenn etwa ein Tal kollektiv in Besitz genommen wurde, so wurde es in Abschnitte unterteilt, von denen jeder von einer Dorfgemeinschaft besiedelt wurde (das Zustandekommen dieser Dorfgemeinschaften läßt sich wie erwähnt nicht im Detail rekonstruieren). Diese Abschnitte umfaßten grundsätzlich ein Stück der Talsohle samt der zu beiden Seiten anschließenden Hänge bis zum Bergkamm. Das Territorium eines Dorfes wurde nun auf ähnliche Weise weiter unterteilt. Es wurden auf systematische Weise soviele gleichwertige Anteile geschaffen, wie das Dorf Familien aufwies.

---

18 Bei anderen Stämmen, die über die gleichen Grundprinzipien des Zuganges zu Land verfügen, steht aufgrund andersgearteter ökologischer Bedingungen der Regenfeldbau im Vordergrund; hier dominierte traditionell der kollektive Besitz von Ackerland (für eine vergleichende Sicht unterschiedlicher Rechtsformen des Zuganges zu Land in Zentralmarokko s. Kraus 1997c).

Diese Anteile, *taggurt* genannt, reichten jeweils von der Talsohle bis zum Bergkamm oder, wie es in einer weit verbreiteten Wendung heißt, *zy islman ar udadn*, „von den Fischen zu den Mufflons". Jeder dieser Anteile wurde nun durch das Los einer Familie zugewiesen. Im Dorf *Taġiġašt* in einem Seitental des Asif Mllull erinnert man sich daran, daß auf solche Weise ursprünglich 25 *tig^{w}ura* geschaffen wurden. Zusätzlich zum bewässerten Land enthielten die *tig^{w}ura* ein entsprechendes Wasserrecht – das Recht, während einer festgelegten Dauer das Wasser des entsprechenden Kanals zu nutzen. Die Bewässerungsanlagen wurden durch die kollektive Anstrengung der Dorfgemeinschaft errichtet und werden noch heute durch kollektive Arbeit der jeweils Nutzungsberechtigten erhalten. Obwohl sich die meisten Informanten einig sind, daß die ursprünglichen *tig^{w}ura* vom Tal bis zum Bergkamm reichten, ist heute nicht mehr zu klären, von welcher Art die Rechte waren, die der Besitzer einer *taggurt* über den an die Talsohle angrenzenden Hang hatte. Der nicht bebaute Teil des Dorfterritoriums ist grundsätzlich als Weideland allen Dorfbewohnern gleichermaßen zugänglich; auch die Möglichkeit, Regenfelder auf dem Dorfterritorium anzulegen, scheint nicht mit der Aufteilung in *tig^{w}ura* in Zusammenhang zu stehen.[19] Die Vorrechte auf den angrenzenden Hang werden jedoch noch heute ersichtlich in dem grundsätzlichen Recht des Besitzers eines am Rande des bewässerten Landes gelegenen Feldes, dieses auf den unbebauten Hang zu erweitern (etwa durch Abgraben des Hanges und Planieren der Fläche für eine gleichmäßige Wasserverteilung).[20]

Die durch eine derartige Verteilung zustande gekommenen ursprünglichen *tig^{w}ura* gingen offenbar unmittelbar in privaten Besitz über. Dieser Privatbesitz wurde im Gewohnheitsrecht der Ayt Ḥdiddu – und wird von ihnen im Prinzip auch heute noch – als ein Gemeinschaftsbesitz der familiären Produktionseinheiten aufgefaßt.[21] Am familiären Gemeinschaftsbesitz hatten das Familienoberhaupt und seine Kinder, ob männlich oder weiblich, von Geburt an teil. Die respektiven Anteile in dieser Gütergemeinschaft waren in Analogie mit dem islamischen Erbrecht festgelegt: dem Vater und den Söhnen kam je ein ganzer, den Töchtern je ein halber Anteil zu.[22] Während die Töchter jedoch ihre Anteile erst nach dem Tod des Vaters beanspruchen konnten (und überdies einem starken moralischen Druck unterlagen, ihr Land

---

19 Aber vgl. Caillauds entgegengesetzte Meinung in Bousquet 1956: 222–224.

20 Zur Institution *taggurt* s. die sehr detaillierte Darstellung von de Monts de Savasse 1951: 21–28; ferner Bousquet 1956: 158 f.; Caillaud in Bousquet 1956: 222–224; Hart 1981: 106–119 (der sich vor allem auf de Monts de Savasse stützt); Mezzine 1987: 201–203 n. 54.

21 Durch die heute gegebene Möglichkeit, Ansprüche, die sich aus dem islamischen Erbrecht ergeben, gerichtlich einzuklagen, wird die zwiespältige Situation, die sich aus der Überlagerung von familiärem Gemeinschaftsbesitz und islamischem Erbrecht ergibt, deutlicher empfunden als früher; der familiäre Gemeinschaftsbesitz wird daher nicht mehr so konsequent gehandhabt wie in der vorkolonialen Epoche und der Protektoratszeit.

22 Bousquet, der diese Institution gründlich analysiert, vermutet, daß die Töchter ursprünglich vom familiären Gemeinschaftsbesitz ausgeschlossen waren (1956: 165). Im tribalen Gewohnheitsrecht der *Zemmur* war dies noch in der Protektoratszeit der Fall (Marcy 1949: 175).

– ob es sich nun um Anteile am Gemeinschaftsbesitz oder um das Erbe des Vaters handelte – ihren Brüdern zu überlassen), konnte ein Sohn, sobald er erwachsen war und die erste Verheiratung hinter sich hatte, sich den ihm zustehenden Anteil ausfolgen lassen und eine eigene Familie mit separatem Besitz begründen – ein traditionelles Recht, das allerdings heute immer häufiger in Frage gestellt wird.[23]

Die individuellen Anteile am Privatbesitz an Land wurden (durch die Geburt von Kindern entsprechend vermindert) im Normalfall auf dem Erbweg weitergegeben. Sie konnten aber auch verkauft werden. Der Verkauf von Land unterlag jedoch gewohnheitsrechtlichen Einschränkungen, die darauf abzielten, das Land in der agnatischen Linie zu erhalten. Bis zum Ende des Protektorates (als das tribale Gewohnheitsrecht formell abgeschafft wurde) konnten bei einem Verkauf von Land die Agnaten ein Vorkaufsrecht geltend machen, wobei jeweils die Nähe der agnatischen Verwandtschaft ausschlaggebend war. Nahm keiner der unmittelbaren Agnaten dieses Recht, *taɛrrud* oder, mit dem arabischen Terminus, *šŝfɛ* genannt, in Anspruch, so konnte es von jedem Mitglied der Segmente ausgeübt werden, denen der Verkäufer jeweils angehörte.[24] Zusätzlich – und dies trifft noch heute zu – gab es ausgeprägte moralische Widerstände gegen den Verkauf von Land überhaupt und besonders den Verkauf an Nichtagnaten oder gar gruppenfremde Personen. Es gilt nach wie vor als Schande, das Land zu verkaufen, das man von seinem Vater ererbt hat; von dieser Möglichkeit wird daher nur Gebrauch gemacht, wenn die Umstände es gebieten.

Einen interessanten Hinweis geben uns in diesem Zusammenhang die lokalen Oraltraditionen. Während kollektives Land oft auf gewaltsame Weise in Besitz genommen wurde, war dies bei Land, das der Kategorie *lmlk,* Privatbesitz, zugerechnet wurde, allen Traditionen zufolge nicht der Fall. Wenn im Zuge der häufigen gewaltsamen Konflikte ein lokales Segment aus seinem Siedlungsgebiet vertrieben wurde – wovon in vielen Traditionen berichtet wird –, so wurden die Felder seiner Mitglieder nicht einfach von der siegreich gebliebenen Gruppe übernommen; vielmehr heißt es, daß das Ackerland seinen Besitzern individuell abgekauft wurde. Selbst wenn in einem solchen Fall die Verkäufer kaum eine andere Wahl hatten, und die Preise, die sie erhielten, vermutlich diese Situation spiegelten, ist das Prinzip doch bemerkenswert. Der Respekt, den, schenken wir diesen Erzählungen Glauben, das private Land genoß, muß wohl mit der Tatsache in Zusammenhang gebracht werden, daß privater Besitz eine Kategorie des islamischen Rechts darstellt, während dies für kollektives Land nicht gilt.[25]

Der private Besitz bewässerten Landes geht also auf eine ursprüngliche kollektive Inbesitznahme und eine anschließende egalitäre Aufteilung zurück. Der gleichmäßige Zugang zu

---

23 Zum familiären Gemeinschaftsbesitz bei den Ayt Ḥdiddu s. Bousquet 1956: 161–177; Kraus 1991: 58–62; bei den Zemmur s. Marcy 1949: 175–206.

24 *Šŝfɛ* in diesem Sinne darf nicht mit dem *šufʿa*-Konzept des islamischen Rechts verwechselt werden, wie dies Munson tut (1989: 397 n. 7); vgl. Marcy 1949: 166, 229–235.

25 S. unten, S. 338 f.

bewässertem Land hat sich in der Folge durch ungleiche Reproduktion der einzelnen Familien sowie durch die Möglichkeit des Verkaufs von Land etwas verschoben; die daraus resultierenden Ungleichheiten halten sich jedoch bis in die Gegenwart in relativ engen Grenzen. Mit Ausnahme der Heiligen, deren Grundbesitz im wesentlichen aus Schenkungen der Stammesmitglieder resultiert, besitzt auch heute niemand in größerem Ausmaß Land, das er nicht selbst kultiviert. Die Unterschiede zwischen reich und arm sind in der Sicht der Ayt Ḥdiddu selbst zwar deutlich wahrnehmbar. Sie werden aber als nicht dauerhaft aufgefaßt und waren – soweit sich dies rückblickend beurteilen läßt – nicht akkumulierend. Zumindest in der vorkolonialen Situation wurden sie durch Faktoren nichtökonomischer Art tendenziell wieder ausgeglichen.

Während eine erste Aufteilung in *tig^{w}ura* offenbar am Anfang der Ansiedlung in einem bestimmten Dorf stand, kamen vergleichbare Aufteilungen vor allem nichtbewässerten Landes auch später vor. In einigen Dörfern geht der private Besitz an Regenfeldern auf eine solche permanente Teilung zurück. In anderen gab es (wie bei den bereits erwähnten kollektiven Regenfeldern, die manche Segmente besitzen) periodische Umverteilungen der Nutzungsrechte, die aber heute nicht mehr praktiziert werden. Andere Flächen wurden unrechtmäßig in Besitz genommen und kultiviert; da dies von den Dorfgemeinschaften, auf deren Territorium sie sich befinden, jedoch toleriert wurde, werden sie heute ebenfalls als privater Besitz angesehen. Auch in den achtziger Jahren gab es noch Teilungen kollektiven Landes (etwa für Bauplätze), die auf der Verlosung gleichwertiger Anteile beruhten, und ihre Überführung in privaten Besitz. Heute werden – anders als es bei den kollektiven Regenfeldern gehandhabt wird und früher wohl auch bei permanenten Teilungen der Fall war – auch die Frauen berücksichtigt, die „das Land geboren hat", das heißt, deren Väter der teilenden Gruppe angehören. Sie erhalten jeweils einen halben Anteil, den sie so wie das übrige Land, das ihnen zusteht, meist ihren Vätern oder Brüdern überlassen.

Konkurrierten im Falle von Ackerland die beiden traditionellen kulturellen Prinzipien miteinander, die bei den Ayt Ḥdiddu und ihren Nachbarn den Zugang zu Land regelten, so war Weideland – wie bereits erwähnt – so gut wie immer Gegenstand kollektiver Besitzrechte.[26] Diese Rechte konnten von Gruppen unterschiedlicher Art und Größenordnung ausgeübt werden. Nach der heutigen Rechtslage können sie zwar nicht mehr als Besitzrechte geltend gemacht werden; sie bestehen jedoch in Form kollektiver Nutzungsrechte weiter, die auf der Mitgliedschaft in der Gruppe beruhen, in deren Besitz das Land früher war und im Verständnis der Ayt Ḥdiddu immer noch ist. In der staatlichen Perspektive aber ist alles kollektive Land letztlich Staatsbesitz, was sich fallweise in schmerzhaft empfundenen Eingriffen des Staates in kollektive Nutzungsrechte, etwa im Interesse der Wiederaufforstung, bemerkbar macht.

---

26 Die wenigen Fälle, in denen dies nicht gilt, betreffen unbedeutende Flächen. Sie stellen Ausnahmen dar und können hier vernachlässigt werden.

In der vorkolonialen Zeit kontrollierte der Stamm als Ganzes ein abgegrenztes Territorium, über das er nach wie vor kollektive Weiderechte innehat. Innerhalb dieses Territoriums verfügten die einzelnen Dorfgemeinschaften ebenfalls über abgegrenzte Territorien, die – soweit es sich nicht um Felder handelte – als kollektives Weideland für die Mitglieder der Dorfgemeinschaft dienten. Im Gegensatz zu diesen territorialen Einheiten waren die Segmente, in die sich der Stamm untergliedert, nicht Gruppen territorialer oder residentieller Art (mit Ausnahme jener wenigen Fälle, in denen sich ein Segment mit einer Dorfgemeinschaft deckte). Sie konnten jedoch, unabhängig von ihren meist zerstreuten Siedlungsgebieten, kollektive Weiden besitzen, die ebenfalls feste Grenzen hatten. Die meisten dieser Flächen unterlagen gewohnheitsrechtlichen Nutzungsbeschränkungen, die vor allem jahreszeitlicher Art waren. Solche Weiden werden *ag^{w}dal* (pl. *ig^{w}dlan*) genannt, eine Bezeichnung, die etymologisch auf diese Einschränkungen verweist (Lefébure 1979: 121). Im häufigsten Fall wurde die Nutzung – ob durch Beweiden oder durch Mähen – für eine Regenerationsperiode im Frühling untersagt. Zu einem festgelegten Termin im Frühsommer wurde die Weide dann eröffnet. Die Daten der Sperre und Öffnung konnten durch einen Beschluß der besitzenden Gruppe auch verschoben werden, um eine Anpassung an außergewöhnliche klimatische Bedingungen zu ermöglichen. Diese Regelungen, deren Übertretung früher durch die besitzende Gruppe geahndet wurde, haben auch heute noch Gültigkeit und werden bis zu einem gewissen Grad durch den Staat sanktioniert.[27]

Am Asif Mllull verfügt jedes der beiden Segmente der Ebene I unterhalb des Stammes über seine eigene kollektive Weide. Von den ihnen untergeordneten Segmente der Ebenen II und III besitzen einige eigene Weiden, andere aber nicht. In wenigen Fällen gibt es auch Weiden noch kleinerer Segmente. Ebenso besitzen manche, aber nicht alle Dörfer kollektive Weiden außerhalb des eigentlichen Dorfterritoriums. Diese Besitz- oder – aus heutiger offizieller Sicht – Nutzungsrechte stellen eindeutig eine Fortsetzung der vorkolonialen Verhältnisse dar.

Für alle diese kollektiven Weiden galt (und gilt), daß nur jene Produktionseinheiten berechtigt waren, die Weide zu nützen, deren Oberhäupter Mitglieder der besitzenden Gruppe waren. Ferner konnte die Gruppe als Ganzes anderen Gruppen bedingte Nutzungsrechte einräumen. Manchmal beruhte dies auf Reziprozität, so wie es auf der intertribalen Ebene zwischen Ayt Ḥdiddu und Ayt Mrġad der Fall war und noch ist. Zwischen verschiedenen Segmenten innerhalb des Stammes dagegen geschah es gewöhnlich ohne Gegenleistung. Da auch im Inneren des Stammes ein lebhafter Wettbewerb um die Nutzung von Weideland bestand, kann angenommen werden, daß die Nutzungsrechte, die anderen Gruppen eingeräumt wurden, eine Folge latenten oder offenen Drucks waren, der von diesen ausgeübt wurde. Diese Annahme wird dadurch bestätigt, daß heute, wo die Möglichkeit kriegerischer Auseinandersetzungen um Land nicht mehr gegeben ist, in einigen Fällen die besitzenden

27 In letzter Zeit läßt sich beobachten, daß immer häufiger Einzelne sich über die traditionellen Regeln hinwegsetzen, um außerhalb der zulässigen Periode Gras zu „stehlen."

Gruppen jenen, denen sie früher Zutritt zu ihren Weiden gewährten, dieses traditionelle Nutzungsrecht entziehen wollen. Dies kann als ein Indiz dafür gewertet werden, daß der Zugang zu kollektivem Weideland grundsätzlich auf militärischer Stärke und auf der Ausübung oder Androhung von Gewalt beruhte. In einigen Fällen ist jedoch auch von einem Kauf kollektiven Landes die Rede.[28]

Traditionelle ökonomische Strukturen

Die verhältnismäßig egalitären Formen des Zugangs zu Land, das für die Stammesmitglieder die wesentliche Basis der Wirtschaft bildete, korrespondierten mit einem geringen Ausmaß an ökonomischer Differenzierung innerhalb der tribalen Statuskategorie. Gewisse Unterschiede zwischen arm und reich – wie sie etwa in den unterschiedlichen Hausformen der vorkolonialen Architektur augenfällig werden – schloß dies freilich nicht aus. Sie erstreckten sich auf den (hochgradig fluktuierenden) Besitz an Vieh, aber auch auf Landbesitz. In der Mehrzahl der Fälle aber blieben diese Unterschiede in einem relativ engen Rahmen, sodaß etwa eine einzige Aufteilung des familiären Gemeinschaftsbesitzes unter überdurchschnittlich vielen Söhnen den Besitz einer wohlhabenden Familie auf ein Mittelmaß reduzieren konnte. Selbst wenn einzelne Familien größeren Reichtum zu akkumulieren vermochten, so konnte dieser nur selten über längere Zeit aufrechterhalten werden. Dasselbe galt für den politischen Einfluß, den Reichtum tendenziell nach sich zog. Er blieb meist nur für ein oder zwei Generationen in einer Familie und ging dann wieder verloren. Die materiellen Ansprüche, die von den Dorfgemeinschaften und Segmenten an jene ambitionierten Reichen gestellt wurden, die als ihre informellen politischen Vertreter fungierten, trugen dazu das ihrige bei.

Es kam somit kaum eine dauerhafte quantitative ökonomische Differenzierung zustande. Auch die wirtschaftliche Komplementarität zwischen arm und reich war nur minimal ausgebildet. Es war zwar nicht unüblich, daß Arme in den Haushalten und auf den Feldern der Reichen Hilfsdienste leisteten; dies wurde jedoch nicht als eine offen ökonomische Beziehung angesehen. Entsprechend wurden solche Arbeiten durch „Geschenke", etwa von Nahrungsmitteln, abgegolten, aber nicht bezahlt. Darin kam eine ökonomische Ethik zum Ausdruck, die mit Durkheims Begriff der „mechanischen Solidarität" (1893: 189–194) treffend charakterisiert werden kann. Sie faßte asymmetrische wirtschaftliche Beziehungen wie das Annehmen einer Bezahlung für Arbeit als eine Unterordnung auf, die mit dem kulturellen Ideal der Egalität aller Stammesmitglieder im Widerspruch stand (einer Egalität freilich, die die Ungleichheiten des geschlechts- und altersspezifischen Status als naturgegeben annahm).

---

28 Für detailliertere Darstellungen der traditionellen und gegenwärtigen Formen des Zugangs zu Land s. Kraus 1991: 55–67, 73–82; 1997c.

Diese Ethik, die – wenn auch durch die Herausbildung eines höheren Maßes an lokaler Arbeitsteilung etwas eingeschränkt – noch heute Geltung hat, wies spezialisierte wirtschaftliche Tätigkeiten, die asymmetrische Beziehungen nach sich zogen, jenen Personen zu, die aufgrund ihrer Statusgruppenzugehörigkeit von der grundsätzlichen Egalität der Stammesmitglieder ausgeschlossen waren.

Handwerkliche Spezialisten wie Schmiede, Töpfer und Schuster gehörten – und gehören noch heute praktisch ausnahmslos – einer zwar kleinen, ökonomisch jedoch äußerst wichtigen Statuskategorie an, die gegenüber den Stammesmitgliedern klar abgegrenzt und als inferior definiert ist. Die Angehörigen dieser Statuskategorie werden *iqbliyn* (sg. *aqbli*) genannt, eine Bezeichnung, die mit *lqblt*, „Süden", in Zusammenhang gebracht wird und demnach etwa „Leute aus dem Süden" bedeutet, was auf ihre Herkunft aus dem präsaharischen Raum verweist. Sie unterscheiden sich von den Stammesmitgliedern, *imaziġn*, durch ihre dunkle Hautfarbe, die als ihr essentielles Merkmal angesehen wird. Von der Zwischenheirat mit den *imaziġn* sind die *iqbliyn* ausgeschlossen. Infolge ihrer Statusgruppenendogamie beruht der Status des *aqbli*, der (in Analogie zu den übrigen Statuskategorien) als vom Vater ererbt aufgefaßt wird, de facto auf bilateraler Filiation. Es ist bemerkenswert, daß der Besitz privaten und die Nutzung kollektiven Landes den *iqbliyn* traditionell nicht verwehrt ist.

Die im Stammesgebiet siedelnden Schwarzen waren und sind also die typischen beruflichen Spezialisten. Ergänzt wurden sie durch ortsfremde, nichttribale Händler und Handwerker. Die jüdischen Wanderhändler sind seit der Emigration praktisch der gesamten ländlichen jüdischen Bevölkerung Marokkos in den fünfziger Jahren verschwunden; die aus den präsaharischen Oasen stammenden schwarzen Wanderhändler dagegen durchstreifen auch heute noch alljährlich nach der Erntezeit die Täler des Hohen Atlas mit ihrem vor allem auf die Bedürfnisse der Frauen abgestimmten Angebot an Waren (Kraus 1991: 88). Aber auch schwarze Handwerker zogen auf der Suche nach bezahlter Arbeit durchs Gebirge. Hier sind vor allem die Bautrupps zu nennen, die, aus den präsaharischen Gebieten oder vom Südabhang des Atlas kommend, früher alle Bauarbeiten durchführten. Erst in der Protektoratszeit begannen die ersten Stammesmitglieder die Technik des Stampflehmbaus zu erlernen.

Heute werden Bauarbeiten auch von teilspezialisierten Stammesmitgliedern ausgeführt. Derartige bezahlte Arbeiten werden jedoch gewöhnlich nur als ein Zusatzverdienst für Arme angesehen. Auch in anderen spezialisierten Tätigkeiten wie der Verarbeitung von Holz findet man neben *iqbliyn* heute auch Angehörige der tribalen Statuskategorie. Die hochspezialisierten traditionellen Handwerke des Schmiedes und des Töpfers jedoch sind nach wie vor fest mit den schwarzen Handwerkerfamilien assoziiert, von denen man in den meisten Dörfern eine oder mehrere findet. Ein Ausüben dieser Handwerke ist für Stammesmitglieder praktisch undenkbar. Allgemein ist es auffallend, daß auch diejenigen unter den Stammesmitgliedern, die mit ihren Feldern und Herden nur unter Schwierigkeiten ein Auslangen finden, nur zögernd in spezialisierte Tätigkeiten ausweichen. In der vorkolonialen Zeit war diese Abneigung zweifellos noch ausgeprägter.

Dasselbe galt auch für weniger spezialisierte Arbeiten, sofern diese eine Bezahlung nach sich zogen. Es wurde als eine Schande für ein Stammesmitglied angesehen, auf einer anderen Basis als jener der Reziprozität gegenseitiger Hilfeleistung für seinesgleichen zu arbeiten. Die einzige Ausnahme bildete hier die Tätigkeit des bezahlten Hirten. Diejenigen, die auf einen zusätzlichen Verdienst angewiesen waren, suchten diesen in der Regel außerhalb des Stammesgebietes, etwa indem sie am Nordfuß des Hohen Atlas, wo das Getreide früher reifte, bei der Ernte aushalfen; manche führte die Suche nach Arbeit schon in der vorkolonialen Zeit bis in die Städte des Nordens. Ähnliches läßt sich auch heute beobachten. So verdingen sich Arme vom südlichen Nachbarstamm der Ayt Mrġad am Asif Mllull zu Erntearbeiten, während die Ayt Ḥdiddu selbst zu diesem Zweck ihre Nachbarn im Norden aufsuchen. Die einzigen, auf die das nicht zutrifft, sind die Angehörigen gewisser Segmente, die, obwohl als Stammesmitglieder klassifiziert, von einer vollkommenen Gleichstellung ausgeschlossen sind und nur unvollständig in die tribale Struktur integriert sind.[29] Da ihnen die von den Stammesmitgliedern generell angestrebte Egalität ohnehin nicht zur Gänze gewährt wird, können sie diese durch die Unterordnung, die im lokalen Verständnis mit bezahlter Arbeit einhergeht, nicht gefährden. Sie können somit ökonomische Chancen nützen, die von den voll integrierten Stammesmitgliedern als sozial deklassierend empfunden werden und höchstens von den Armen, quasi gezwungenermaßen, wahrgenommen werden. Die Folge ist eine unter den Mitgliedern der unvollständig integrierten Segmente auffallend erhöhte Bereitschaft, das aus Bodenbau und Viehzucht erzielte Einkommen durch bezahlte Hilfsarbeiten innerhalb des Stammesgebietes oder durch eine Teilspezialisierung aufzubessern (Kraus 1991: 35, 85 f.).

Auch der lokale Handel wurde gemieden und blieb – wie wir gesehen haben – weitgehend stammesfremden und nichttribalen Spezialisten überlassen. Tauschbeziehungen zwischen den Stammesmitgliedern waren infolge der sehr weitgehenden Auslagerung aller Formen von Spezialisierung aus der tribalen Statuskategorie nur minimal ausgebildet. Sie fanden fast ausschließlich im Rahmen des Wochenmarktes, *ssuq*, statt, und es erscheint geradezu als eine zentrale Funktion dieser Institution, die wenigen komplementären ökonomischen Beziehungen zwischen Stammesmitgliedern von den Beziehungen des sozialen Alltags zu isolieren, die auf der ideologischen Prämisse ihrer Gleichheit aufgebaut waren, und sie in einen Bereich zu verlagern, in dem diese Alltagsbeziehungen zu einem gewissen Grad aufgehoben waren (Kraus 1991: 91 f.). Nur der die Stammesgrenze überschreitende Handel mit Vieh – dem wichtigsten und nahezu einzigen Exportgut der Region – wurde auch von Stammesmitgliedern betrieben; er galt nicht als mit dem tribalen Status unvereinbar.

Die traditionelle Meidung aller Formen von Spezialisierung, die auch heute in vielen Bereichen nahezu ungebrochen fortbesteht, erstreckt sich sich nicht auf die relativ neuen spezialisierten Berufe wie etwa jenen des Lastwagenfahrers, der in der Auffassung der Stammesmitglieder keinen deklassierenden Beigeschmack hat. Die zunehmende Arbeitsteilung

29 Auf das Phänomen dieser „unvollständigen Integration" werden wir noch mehrfach zurückkommen.

konzentriert sich allerdings auf die Marktorte, die vielfach auch als lokale Verwaltungszentren fungieren. Mit der Herausbildung dieser lokalen Zentren korrespondiert eine „Peripherisierung" der umliegenden Dörfer, die von der neuen Arbeitsteiligkeit in weit geringerem Maße betroffen sind. Dort läßt sich, wenn auch durch die ökonomischen und sozialen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte immer mehr abgeschwächt, noch heute jene Abwesenheit ökonomischer Spezialisierung in der tribalen Statuskategorie beobachten, die für die traditionelle Gesellschaft des zentralen Hohen Atlas so charakteristisch war.[30]

Die weitgehende Konzentration der tribalen Bevölkerung auf die landwirtschaftliche Produktion – Bodenbau und Viehzucht – hat einen gewissen Selbstversorgungsanteil der familiären Produktionseinheiten an Nahrungsmitteln zur Folge, der heute durch zunehmende Konsumbedürfnisse und Bevölkerungswachstum eingeschränkt ist, früher aber zweifellos weit höher war.[31] Doch sollte nicht übersehen werden, daß der Stamm insgesamt schon seit der vorkolonialen Zeit den eigenen Bedarf an landwirtschaftlichen Produkten nicht decken konnte und somit von einer wirtschaftlichen Autarkie weit entfernt war. Dazu kam (und kommt) noch ein ausgeprägtes Ungleichgewicht zwischen den Erträgen aus Bodenbau und Viehzucht. Wenn die Produktion von Vieh Überschüsse erbrachte, die vermarktet werden konnten, so war die agrarische Produktion unzureichend.[32] Dafür waren – neben kulturellen und historischen Faktoren – die lokalen ökologischen Bedingungen, vor allem der relative Mangel an geeignetem Land, verantwortlich (Couvreur 1968: 19–21). Dementsprechend war der Import vor allem von Getreide seit langem eine Notwendigkeit. Trotz einer gewissen Differenzierung in mehr agrarisch und mehr pastoral orientierte Produktionseinheiten innerhalb des Stammes (von der im letzten Kapitel bereits die Rede war) erfolgte der Austausch von Vieh gegen Getreide daher vor allem über tribale Grenzen hinweg und erforderte direkte oder indirekte Handelsbeziehungen in andere ökologische Zonen.

Wenn also, so wie wir betont haben, nicht nur die quantitative, sondern auch die qualitative ökonomische Differenzierung innerhalb der tribalen Bevölkerung des Stammes auf ein Mindestmaß reduziert war, so darf man darin nicht die Folge einer weitgehend autarken und undifferenzierten lokalen Wirtschaft vermuten. Eine Autarkie schlossen schon die ökologischen Verhältnisse aus, sobald die Bevölkerung eine gewisse minimale Dichte überschritten hatte. Der Mangel an Getreide und die Exportorientierung der lokalen Viehproduktion nötigten den Stamm zu einer wirtschaftlichen Öffnung nach außen. Die ökonomischen Außenbeziehungen erstreckten sich nicht nur auf Grundnahrungsmittel, sondern auch, in stetig zunehmendem Ausmaß, auf handwerkliche Produkte und auf Genußmittel wie etwa Tee und Zucker. Mit ihnen Hand in Hand gingen vielfältige kulturelle und politische Bezie-

30 Für eine eingehendere ethnographische Darstellung s. Kraus 1991: 82–92.

31 Zum Bevölkerungszuwachs vgl. n. 17 oben.

32 Für eine Dokumentation dieses Tatbestandes aus den ersten Jahren der Protektoratsherrschaft s. Payre 1937: 23.

hungen zu der weiteren Gesellschaft mit ihren unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen. Dazu kam noch eine ausgeprägte lokale Arbeitsteilung, die durch die hochgradige Spezialisierung nichttribaler Gruppen wie der schwarzen Handwerker eine ökonomisch undifferenzierte tribale Statuskategorie erst ermöglichte. Bedenken wir nur, daß die Stammesmitglieder nicht nur das technische Wissen von Schmieden und Töpfern in Anspruch nehmen konnten, sondern auch für Arbeiten wie die Herstellung ihrer Pflüge und sogar das Errichten ihrer Häuser auf schwarze Spezialisten zurückzugreifen gewöhnt waren.

Sobald wir unsere Aufmerksamkeit von der im lokalen Kontext dominierenden, sich als sehr homogen repräsentierenden tribalen Bevölkerung ab- und der weiteren Gesellschaft zuwenden, mit der diese durch regelmäßige Beziehungen sehr unterschiedlicher Art verbunden war, zeigt sich, daß wir es mit einer hochdifferenzierten und relativ arbeitsteiligen Gesellschaft und Kultur zu tun haben. Das Bild einer auf Egalität beruhenden, sich der sozialen und ökonomischen Differenzierung verweigernden sozialen Ordnung, das die Ayt Ḥdiddu sich selbst und dem Betrachter bieten, ist insofern trügerisch, als es dazu verleitet, jene Wechselbeziehungen außer Acht zu lassen, die die Stammesmitglieder mit der sie umgebenden lokalen und überlokalen sozialen Welt unterhalten. Sobald wir diese in unser Bild mit einbeziehen, wird deutlich, daß die geringe ökonomische und soziale Differenzierung innerhalb der tribalen Statuskategorie nicht eine Folge geringer Komplexität der lokalen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verhältnisse ist. Die „mechanische Solidarität", die wir in Stämmen wie den Ayt Ḥdiddu beobachten können, ist vielmehr das angestrebte Ziel tribaler Ideologien und Werte, die sich zu ihrer Verwirklichung auf die als ungleich definierten lokalen Spezialisten und andere nichttribale Gruppen stützen können, ja müssen.

8. DIE POLITISCHEN INSTITUTIONEN UND IHRE TRANSFORMATIONEN

Die sozialen Bedingungen politischer Autorität in der vorkolonialen Zeit

Während die bei den Ayt Ḥdiddu vorherrschenden wirtschaftlichen Strukturen, soweit wir sie historisch überschauen können, keine radikalen Veränderungen durchgemacht zu haben scheinen, hat es in politischer Hinsicht vor allem seit der Etablierung der französischen Protektoratsherrschaft einen tiefgreifenden Wandel gegeben. Entsprechend schwieriger ist auch eine Rekonstruktion der traditionellen politischen Strukturen.

Bis 1933 waren die Ayt Ḥdiddu praktisch vollkommen autonom. Wenn der Sultan gelegentlich seine Herrschaftsansprüche geltend machte (wie wir es an einem Beispiel noch zeigen werden), so handelte es sich dabei um eine seltene Ausnahmeerscheinung. Der manipulative Einfluß des *maḫzen* bildete zweifellos einen nicht zu unterschätzenden politischen Faktor, der jedoch – anders als bei vielen anderen Stämmen Zentralmarokkos – keine unmittelbar spürbaren Auswirkungen auf die Formen lokaler Machtausübung hatte. Staatlicher Rückhalt war, soweit sich dies aus Schriftquellen und Oraltraditionen erschließen läßt, keine Basis für Machtpositionen innerhalb des Stammes und wurde auch nicht von jenen gesucht, die solche Positionen innehatten. Politische Macht wurde, ob von Personen oder Gruppen, nur auf fluktuierende und wenig dauerhafte Weise ausgeübt. Die einzige Ausnahme bildete hier die in religiöser Autorität begründete Macht, die von den Lineages der Heiligen, *ig^{w}rramn* (sg. *ag^{w}rram*) geltend gemacht werden konnte, sofern sie über genügend Charisma verfügten. Innerhalb der tribalen Statuskategorie gab es zwar einige unvollständig integrierte tribale Segmente, die von wichtigen Formen der politischen Partizipation ausgeschlossen waren; es gab jedoch keine permanenten politischen Eliten wie die Häuptlingslinien, in denen in vielen anderen nahöstlichen Stammesgesellschaften tribale Führungsämter weitergegeben wurden.

Die formelle politische Organisation, in hohem Maße unzentralisiert, zielte auf größtmögliche Diffusion der Macht ab. Gruppen auf mehreren Ebenen besaßen Oberhäupter, *imġarn* (sg. *amġar*), die jährlich neugewählt wurden und deren Ämter unter den Subsegmenten der jeweiligen Gruppen rotierten; dies schloß im Prinzip (wenn auch wohl nicht immer in der Praxis) eine sofortige Wiederwahl aus.[1] Während auf Dorfebene das Amt des *amġar* – wenn auch nicht ohne Veränderungen – bis heute besteht, wurden die politischen Vertreter der größeren tribalen Einheiten nach der „pacification" und der Etablierung der Protektoratsherrschaft durch permanente Stammesoberhäupter ersetzt. Der im Vergleich zu anderen tribalen Institutionen geringe Grad an Kontinuität trägt dazu bei, daß heute selbst

1 Der Terminus *amġar* leitet sich von einem Verbalstamm ab, der „groß sein, alt sein" bedeutet.

Stammesmitglieder höheren Alters – von denen die meisten die Epoche tribaler Autonomie nur als Kinder oder Jugendliche erlebt haben – keine genauen Vorstellungen von den vorkolonialen politischen Institutionen mehr haben. Ebenso wichtig ist dabei der generell sehr diffuse Charakter traditioneller politischer Macht. Woran man sich im Rückblick auf die Zeit vor der französischen Herrschaft erinnert, das sind weniger die gewählten Stammesoberhäupter (über deren Existenz sich viele meiner Gesprächspartner gar nicht im klaren sind) als jene Personen, die auf informeller Basis politischen Einfluß ausübten.

Informelle Autorität: Die *ižmmaɛn*

Praktisch lag ein Großteil der politischen Entscheidungsfindung in den Händen geachteter und wohlhabender Männer, die sich durch ihr politisches Talent einen Namen gemacht hatten. Sie wurden *ižmmaɛn* (sg. *ažmmaɛ*), d. h. etwa „Ratsmitglieder", genannt, da sie sich in informellen Ratsversammlungen *(ažmmuɛ* oder *lžmaɛt)* zusammenfanden, um die Angelegenheiten des Stammes oder seiner Untergruppen zu regeln.[2]

Die Position eines *ažmmaɛ* in diesem Sinne erhielt man nicht durch Wahl oder Ernennung. Sie war auch nicht an bestimmte Familien gebunden. Ein Mann, der die erforderlichen Eigenschaften besaß, um sein Dorf oder Stammessegment politisch zu vertreten, „offenbarte" oder „zeigte sich" *(iḍhr)* von selbst; das heißt, er wußte sich durch seine Fähigkeiten Anerkennung zu verschaffen. Klugheit sowie organisatorisches und taktisches Geschick standen dabei im Vordergrund. Der *ažmmaɛ* mußte rhetorisch zu überzeugen wissen und die Kunst beherrschen, als Schiedsrichter und Vermittler Rechtskonflikte zwischen den Mitgliedern seiner Gruppe durch den Ausgleich gegensätzlicher Interessen zu schlichten. Mut und Stärke im Kampf, die sonst als männliche Tugenden geschätzt wurden, kamen hier erst in zweiter Linie zum Tragen. Großzügigkeit dagegen – auch sie eine der grundlegenden Tugenden des Mannes – spielte eine zentrale Rolle, die weit über jene Erwartungen hinausging, die an einen gewöhnlichen Mann gerichtet wurden. Zu den wichtigsten Aufgaben eines *ažmmaɛ* zählte die Gastfreundschaft im Namen seines Dorfes. Seinem Haushalt fiel es zu, Gäste des Dorfes würdig zu bewirten. Er konnte dabei zwar durch Beiträge der übrigen Dorfbewohner unterstützt werden; die Hauptlast lag aber doch auf seinen Schultern. Alle meine Gesprächspartner betonten daher, daß nur ein reicher Mann als *ažmmaɛ* fungieren konnte.[3]

---

2 Als *ižmmaɛn* wurden (und werden) auch die jährlich neugewählten Mitglieder des formelleren Dorfrates bezeichnet.

3 Abstammung und Deszendenz spielten als Kriterium für die Position des *ažmmaɛ* bei den Ayt Ḥdiddu eine geringere Rolle, als dies laut Hammoudi (1974: 157 f.) bei den *iḫatarn* der Ayt Ɛṭṭa der Fall war (*aḫatar*, wörtlich „Großer", kann als weniger präziser Terminus auch bei den Ayt Ḥdiddu anstelle von *ažmmaɛ* verwendet werden). Bei den stärker hierarchisch differenzierten Ayt Ɛṭṭa war nach Hammoudi die anerkannte genealogi-

Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Reichtum und politischer Macht haben wir bereits im letzten Kapitel berührt. In den Augen der Ayt Ḥdiddu steht ein solcher Zusammenhang außer Zweifel: Reichtum war, zusammen mit persönlichen Fähigkeiten, die Voraussetzung für jene Form der Macht, die ein *ažmmaɛ* aufgrund seines Einflusses und seiner Autorität aufbauen konnte. Weiters bildete der Status des *ažmmaɛ* in der Regel wohl auch eine Vorbedingung für die formellen politischen Ämter. Dieser Zusammenhang war jedoch nicht zirkulär. Reichtum konnte zu Macht führen; Macht aber führte offenbar nicht zu mehr Reichtum. Eher war das Gegenteil der Fall: der *ažmmaɛ* durfte auf seine persönlichen Mittel wenig Rücksicht nehmen, wenn er sich die Wertschätzung erhalten wollte, die er genoß und in der seine Autorität begründet war. Darin dürfte einer der Gründe dafür liegen, daß der *ažmmaɛ*, dessen politische Fähigkeiten persönlicher Art waren, auch die materielle Grundlage seines Einflusses im Normalfall nicht innerhalb seiner Familie weitergeben konnte. Der Status eines *ažmmaɛ* konnte daher gewöhnlich nicht ererbt werden, sondern mußte in jeder Generation aufs Neue erworben werden.[4]

Dieser Prozeß begann im eigenen Dorf, wo der Ambitionierte zunächst seinen Einfluß etablieren mußte. In seinem Dorf wurde der *ažmmaɛ* in erster Linie als ein Ratgeber verstanden, und es wird betont, daß er über keinerlei Befehlsgewalt verfügte. Ihm oblag es, durch Überzeugung und Manipulation die Dorfgemeinschaft politisch zu lenken, aber auch, ihre Interessen in den Ratsversammlungen zu vertreten. Die meisten Dörfer besaßen ihren *ažmmaɛ*; andere hatten keinen, während es in einigen wenigen Dörfern sogar zwei *ižmmaɛn* gab, die in einer scharfen Konkurrenz um Macht und Einfluß standen.

Von der Position im eigenen Dorf ausgehend, konnte der *ažmmaɛ* sodann seinen Einfluß und seine Führungsrolle schrittweise erweitern: auf seinen Clan, dessen Mitglieder sich meist über mehrere nicht benachbarte Dörfer verteilten, und auf größere Segmente bis hin zum Substamm – der Ebene unterhalb des Stammes, auf der die Ayt Ḥdiddu in zwei Primärsegmente zerfallen. Es ist fraglich, ob es jemals einem Mann gelang, seine Autorität auf den ganzen Stamm auszuweiten, so wie es bei anderen Stämmen der Region manchmal der Fall war. Am Asif Mllull jedenfalls erinnert man sich an keinen Fall dieser Art, und auch in der Literatur gibt es keinerlei Hinweise.

Die informelle Autorität der *ižmmaɛn* spielte in politischen Entscheidungsprozessen zweifellos eine zentrale Rolle und trug wesentlich dazu bei, die durch die segmentäre Struktur des

---

sche Ableitung vom Gruppenkern, um den sich durch Eroberung und Inkorporation ein Segment gebildet hat, eine Voraussetzung für den Status des *aḥatar*. Bei den Ayt Ḥdiddu sind Personen mit gruppenfremder Abstammung gewöhnlich wenig zahlreich, und es handelt sich in der Regel um ein individuelles Phänomen. Die einzige bedeutende Ausnahme bilden die unvollständig integrierten Segmente, mit denen wir uns noch ausführlich befassen werden.

4 Dieser tendenziell negative Zusammenhang zwischen Macht und Reichtum begann sich erst nach der Etablierung der französischen Herrschaft umzukehren. In der Protektoratszeit gibt es einzelne Hinweise auf Fälle massiver Bereicherung durch die von der Staatsmacht eingesetzten permanenten Oberhäupter.

Stammes vorgegebenen Einheiten zu politisch agierenden Gruppen zu verdichten – Gruppen, die sich mit den segmentären Einheiten decken oder in deren Namen agieren konnten, dies aber nicht zwangsläufig taten. Auf greifbarere Weise übten die *iżmmaɛn* ihre Führungsrolle aus, indem sie zusammentraten, um in Ratsversammlungen die Geschicke des Stammes und seiner Untergruppen zu lenken. Besonders unterstrichen wird von Informanten ihre schiedsrichterliche Funktion, die sich mit der Vermittlerrolle der Heiligen überschnitt und auch in Kooperation mit diesen ausgeübt weden konnte. Schließlich darf angenommen werden, daß die *iżmmaɛn* auch diejenigen waren, die an den Wahlen für die formellen politischen Ämter teilnahmen und diese unter sich vergaben (vgl. Hammoudi 1974: 157).

Formelle Führungsämter

Aus den Ethnographien Gellners (1969: 81–104) und Harts (1981: 76–89; 1984c: 145–147) sind die Prinzipien bekannt, nach denen bei einigen Stämmen des zentralen Hohen Atlas und des südlich angrenzenden Gebietes die tribalen Führungsämter besetzt wurden. Gellner hat diese Prinzipien mit den Begriffen „rotation and complementarity" beschrieben (1969: 81). Stammes- und Clanoberhäupter, *imġarn* genannt, wurden grundsätzlich auf Jahresfrist gewählt; im Folgejahr ging das Amt nicht nur auf eine andere Person, sondern auch in ein anderes Subsegment der betreffenden Gruppe über. Die Führung der Gruppe rotierte also unter unter den Subsegmenten, aus denen sich diese zusammensetzte, und zwar in einer fest vorgegebenen Reihenfolge. Die Komplementarität bestand darin, daß die Mitglieder jener Subsegmente, aus denen das Oberhaupt gewählt wurde, jeweils von der Teilnahme am Wahlvorgang ausgeschlossen waren. Ein Mann hatte also, in modernen Begriffen, entweder das aktive oder das passive Wahlrecht, aber nie beides zugleich. Der Wahlzeremonie ging freilich ein komplexer informeller Entscheidungsprozeß voraus, in dem auch die nichttribalen Heiligen eine bedeutende Rolle spielen konnten (wie Gellner für den Fall der Iḥanṣaln betont). Überdies konnte von den beschriebenen Prinzipien in der Praxis mehr oder weniger weitgehend abgewichen werden (vgl. Hart 1981: 78 f.).

Bei den Ayt Ḥdiddu wissen heute selbst ältere Personen oft nichts von der Existenz regelmäßig gewählter Stammesoberhäupter. Andere jedoch – Informanten, deren Aussagen detaillierter und kohärenter sind – berichten von jährlich neugewählten *imġarn*. In Anbetracht des allgemeinen Kenntnisstandes über die vorkoloniale Epoche ist die Tatsache, daß das Wissen um die tribalen Führungsämter so wenig verbreitet und unpräzise ist, auffallend. Sie weist auf die relativ geringe ideologische und praktische Bedeutung der tribalen Oberhäupter hin. Mit der Rolle, die Hart der Institution des „top chief", *amġar n-uflla*, bei den Ayt Ɛṭṭa zuschreibt, steht dies in deutlichem Kontrast (1981: *passim*). Zu dieser geringen Bedeutung im Bewußtsein der Stammesmitglieder mag der Umstand beitragen, daß es bei den Ayt Ḥdiddu kein Oberhaupt für den Gesamtstamm gab, das als Symbol tribaler Einheit fungieren hätte

können, so wie dies bei den Ayt Ɛṭṭa der Fall war. Ebensowenig lassen sich andere politische Institutionen rekonstruieren, die den Stamm als Ganzes betrafen. Es scheint allerdings, daß im regionalen Kontext diesbezüglich eher die Ayt Ɛṭṭa die Ausnahme darstellten als die Ayt Ḥdiddu. So besaßen weder *Ayt Ɛbdi* und *Ayt Dawd u Ɛli*, Teilstämme der Konföderation der *Ayt Sḫman* (Gellner 1969: 102; Hart 1984c), noch Ayt Mrġad (Hart 1978: 59; Skounti 1995: 83 f.) regelmäßig gewählte Oberhäupter für den Stamm in seiner Gesamtheit. Wie Skounti feststellt, gab es zwei Faktoren, die bewirken konnten, daß die gewöhnlich nach geographisch-politischen und strukturalen Kriterien aufgesplitterte Führung auf einen einzigen Mann überging: zum einen Bestätigung und Rückhalt durch den *maḫzen*, zum anderen ein den Stamm als Ganzes betreffender Kriegszustand (1995: 84).

Bei den Ayt Ḥdiddu bezogen sich die vorkolonialen politischen Führungsämter – jedenfalls am Ende des 19. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh. – auf jene territorialen Einheiten, die sich infolge geographischer und politischer Gegebenheiten im Zuge der schrittweisen Expansion des Stammes herausgebildet hatten. Diese Einheiten entsprachen meist einer Talschaft oder einem Abschnitt einer solchen; wir können sie, in Anlehnung an den Sprachgebrauch der Protektoratszeit, als Distrikte bezeichnen. Die meisten Segmente der höheren Ebenen waren infolge des Expansionsprozesses in mehr als einem Distrikt vertreten; dennoch bildeten im Alltag die Distrikte, und nicht der Stamm als Ganzes, die größten politischen Einheiten. Dies kam nicht zuletzt in Institutionen wie den gewählten Oberhäuptern zum Ausdruck.

Zudem tendierten die tribalen Führungsämter dazu, strukturalen Kriterien Rechnung zu tragen. Im Asif Mllull-Tal, das gemeinsam mit dem benachbarten Isllatn-Tal einen Distrikt bildete, besaßen die beiden Primärsegmente oder Substämme, *Ayt Ttlt* oder *Ayt Brahim* (wie sie nach ihrem dominierenden Subsegment häufiger genannt werden) und *Ayt Iɛzza*, jeweils einen *amġar*, der offenbar nach den Prinzipien von Rotation und Komplementarität gewählt wurde.[5] Über den Ablauf der Amtseinsetzung dieser Oberhäupter und ihre Aufgaben und Kompetenzen konnte ich keine detaillierten Informationen erhalten. Es wurde jedoch hervorgehoben, daß bei den Ayt Brahim die unvollständig integrierten Segmente von dem Recht, den *amġar* zu stellen, ausgeschlossen waren. Bei den Ayt Iɛzza dagegen gibt es keinerlei Hinweise auf eine systematische politische Diskriminierung gewisser Segmente.

Auch die von Skounti angeführten Faktoren konnten – anders als bei den Ayt Mrġad – die strukturelle und politische Opposition zwischen den beiden Primärsegmenten nicht überwinden. Am Asif Mllull erinnert man sich nicht an einen Kriegszustand, der zur Einsetzung eines Kriegshäuptlings, *amġar n-lbarud*, für den ganzen Distrikt oder gar den Gesamtstamm

5 Nicht zuletzt wegen dieser politischen Eigenständigkeit der Substämme könnte man diese – im Sinne jenes Verständnisses des Stammesbegriffes, den wir im Kapitel 2 entwickelt haben – ebensogut selbst als Stämme bezeichnen. Wenn wir dies hier nicht tun, so geschieht es nicht aus definitorischer Strenge, sondern im Interesse deskriptiver Klarheit.

geführt hätte. Die großen intertribalen Konflikte, von denen erzählt wird, betrafen die Konföderation der Ayt Yaflman, die gegen die Ayt Ɛṭṭa kämpfte. In diesem Zusammenhang unterstellten sich die Ayt Ḥdiddu der Führung eines *amġar*s der Konföderation. Häufiger aber waren kriegerische Handlungen, bei denen Ayt Brahim und Ayt Iɛzza gegeneinander standen. Selbst als der Sultan Mulay l-Ḥasan gegen Ende des 19. Jh. im Distrikt von Asif Mllull und Isllatn permanente Vertreter seiner Macht installierte (die im übrigen keinerlei praktische politische Autorität besaßen), nahm er auf die innertribale Opposition Rücksicht und setzte für Ayt Brahim und Ayt Iɛzza jeweils einen eigenen *qayed* ein.

Eine ähnliche Situation bestand möglicherweise auch im Imdġas-Tal. Nach Hart gab es einen gemeinsamen *amġar* nur dann, wenn die beiden Primärsegmente – Ayt Ttlt und *Ayt Ɛbdrrziq* (die den Ayt Iɛzza des Asif Mllull-Tales entsprechen) – nicht gegeneinander kämpften. Sonst hatte jedes der beiden Segmente seinen eigenen *amġar* (1978: 65).[6] Im Amdġus-Tal, das die Ayt Brahim gemeinsam mit Ayt Mrġad-Gruppen in Besitz genommen hatten, ergab sich infolge dieses historischen Umstandes eine höchst außergewöhnliche Form intertribaler Beziehungen. Hier teilten sich die beiden Stämme einen Distrikt, den außer Ayt Ḥdiddu und Ayt Mrġad noch die *ššrfa* (a. *šorfa*) von *Ayt Lḥsn* bewohnten.[7] Die drei Gruppen besaßen nach Lecomte (1929)[8] eine gemeinsame Ratsversammlung, in der sie alle vertreten waren; über einen *amġar* des Distrikts liegen mir keine Informationen vor.

Wenn bei den Stämmen unserer Region eine tribale oder tribal-territoriale Gruppe sich auf die beschriebene Weise ein Oberhaupt wählte, dann setzte der *amġar* gewöhnlich bei seiner Wahl für die Untergruppen, aus denen sich die Gruppe zusammensetzte, der er vorstand, je einen Repräsentanten ein (für nähere Details s. Gellner 1969: 92 f., 103 f.; Hart 1981: 83–89; 1984c: 143–147). Diese wurden *id-bab n-imurr* (sg. *bab n-umur*) genannt; sie waren weniger Oberhäupter der betreffenden Einheiten als vielmehr Garanten für deren Mitglieder und Ansprechpartner gegenüber dem *amġar*.[9] Derartige Repräsentanten gab es wohl auch

6 Hier muß allerdings angemerkt werden, daß Harts Angaben zu den Ayt Ḥdiddu – Ergebnis einiger kurzer Besuche (vgl. 1978: 55) – wesentlich weniger verläßlich sind als sein reichhaltiges Material über die Ayt Ɛṭṭa und eine Reihe teils grober Fehlinformationen enthalten, darunter die Behauptung, bei den Ayt Ḥdiddu gebe es exogame Lineages (1978: 65, 67).

7 Im lokalen Kontext der Ayt Ḥdiddu und ihrer Nachbarn verwende ich alle Termini in ihren dort gebräuchlichen *tamaziġt*-Formen, also *ššrfa* und *ššrif* statt *šorfa* und *šrif* etc.

8 Die unveröffentlichte Arbeit Lecomtes weist in der mir zugänglichen Kopie keine durchgehende Pagination auf und wird daher stets ohne Seitenangaben zitiert.

9 Die Bezeichnung *bab n-umur* entzieht sich einer raschen Deutung. Sie kann zwar wörtlich als „Besitzer" oder „Inhaber eines Anteils" übersetzt werden, wie es Gellner (1969: 84) und Hart (1981: 83, 96 n. 24) in etwa tun. Diese Übersetzung, die für eine segmentäre Interpretation im Sinne der Gleichförmigkeit kollateraler Segmente zu sprechen scheint – eine Interpretation, zu der auch die Einheimischen meist greifen –, geht von jener Bedeutung aus, in der das Wort *amur* heute am häufigsten verwendet wird. *Amur* bezeichnet aber nicht nur den „Teil, Anteil", sondern auch den Schutz, der einer Person gewährt wird, sowie den „état de paix entre deux tribus caractérisé par l'existence de cautions réciproques" (Taïfi 1991: 427). Diesen Bedeutungen scheint der ur-

bei den Ayt Ḥdiddu. Jedenfalls verwendeten meine Gesprächspartner verschiedentlich den Terminus *bab n-umur*, wenn auch ohne eine ausreichend präzise Vorstellung von seinem Inhalt. Es kann daher anhand meiner Daten nicht rekonstruiert werden, auf welchen Ebenen der tribalen Struktur *id-bab n-imurr* zu finden waren und was ihre konkreten Funktionen waren.

Dagegen gibt es keinerlei Hinweise, daß Segmente unterhalb der distriktsinternen Primärsegmente über gewählte *imġarn* verfügt hätten, so wie es bei anderen Stämmen – etwa den Ayt Ɛbdi (Gellner 1969: 103; Hart 1984c: 146) – manchmal der Fall war. Erst auf der territorial-residentiellen Ebene der Dörfer gab es wieder *imġarn*, die nach den Prinzipien von Rotation und Komplementarität jährlich neugewählt wurden. Ihre Aufgaben standen zu einem wesentlichen Teil mit der Überwachung des dorfeigenen Landes und seiner Nutzung in Zusammenhang. Die Institutionen des Dorfoberhauptes sowie des ebenfalls gewählten Dorfrates bestehen bis heute; ich habe sie im Detail an anderer Stelle beschrieben (Kraus 1991: 46–48).[10]

Der Widerstand gegen die „pacification"

Wenn die militärische Unterwerfung des Kernlandes der Ayt Ḥdiddu auch erst im Sommer 1932 ernsthaft in Angriff genommen werden konnte – nur der östlichste Distrikt von *Amuggr* war schon seit 1929 teilweise unter französischer Kontrolle –, so war sich der Stamm doch bereits seit langem der französischen Präsenz und der von ihr ausgehenden Bedrohung bewußt. Schon von den späten achtziger Jahren des 19. Jh. an hatten religiöse Führer danach getrachtet, die Ayt Ḥdiddu und andere Stämme der Region gegen das allmähliche Vordringen der Franzosen ins südostmarokkanisch-algerische Grenzgebiet zu mobilisieren (Dunn 1977: 162 f.), und es wird berichtet, daß noch vor der Errichtung des Protektorates ein *šŝrif* aus dem Gebiet der Ayt Sẖman Krieger aus dem Asif Mllull-Tal nach *Ɛin š-Šɛir* in Südostmarokko – 300 km Luftlinie von Imilšil entfernt – gegen die Franzosen führte.[11]

Trotz dieses und anderer unmittelbarer Zusammenstöße mit den Truppen der Franzosen scheint es, daß die Ayt Ḥdiddu sich in ihren unzugänglichen Gebirgstälern ziemlich unan-

---

sprüngliche, heute fast vergessene Wortsinn, „Lanze", zugrunde zu liegen. Es ist plausibler, *bab n-umur* von hier abzuleiten (vgl. Westermarck 1926: I/537). Für eine eigenwillige Deutung dieses Begriffs, die mir zu spekulativ erscheint, s. Mezzine 1987: 183–185 n. 8.

10 Zusätzlich zu den beschriebenen Oberhäuptern konnten Gruppen unterschiedlicher Art und Größenordnung für diverse Zwecke wie etwa die Organisation und Überwachung des Wochenmarktes oder die Transhumanz auf regulärer oder ad hoc-Basis *imġarn* wählen. Ja sogar für die geordnete Abwicklung der kollektiven Hochzeitsfeiern wurde ein *amġar* eingesetzt, wie ich noch 1985 beobachten konnte.

11 Bei dem Kampf, an den man sich erinnert, handelt es sich wahrscheinlich um die Schlacht von Menabha nahe Ɛin š-Šɛir im April 1908 (vgl. Martin 1923: 479 f.; Dunn 1977: 233 f.).

greifbar fühlten. Dennoch war die gesamte Region bereits vom wachsenden Druck der Protektoratsmacht geprägt – ein Umstand, der bei der Interpretation einheimischer Schilderungen der Epoche von *ssiba*, der Zeit der tribalen Autonomie, nicht außer Acht gelassen werden darf. In den letzten Jahren vor der eigentlichen „pacification", an die sich die ältesten heute noch lebenden Informanten erinnern, waren die lokalen Lebensbedingungen zweifellos in zunehmendem Maße vom allmählichen Näherrücken der Grenze zwischen den schon unterworfenen und den noch dissidenten Gebieten geprägt. Obwohl alles andere als undurchdringlich, behinderte diese Grenze den regionalen Handel und mehr noch die Transhumanz. Zugleich schuf sie, vor allem durch den Waffenschmuggel, neue ökonomische Möglichkeiten, die einigen zu Wohlstand verhalfen (vgl. Hart 1984a: 177). Mit der französischen Armee, die danach strebte, mit allen einflußreichen Persönlichkeiten Kontakt aufzunehmen, etablierte sich zudem ein neuer und höchst aktiver Akteur auf der politischen Bühne, der dazu beitrug, das lokale soziale Gefüge zu verändern.

Am Ende der Operationen des Jahres 1931 bildeten der zentrale Hohe Atlas und das südlich davon gelegene *Saġru*-Gebirge die letzten wichtigen dissidenten Zonen. Innerhalb des zentralen Hohen Atlas wurde dem Gebiet der Ayt Ḥdiddu, vor allem dem Asif Mllull-Tal, größte strategische Bedeutung zugemessen (Kauffmann 1927: 11; Guillaume 1946: 398–399). Die Ayt Ḥdiddu, die zweifellos die technischen und militärischen Mittel ihres Gegners unterschätzten, setzten den Protektoratstruppen keinen geeinten Widerstand entgegen; an Entschlossenheit jedoch ließen sie es nicht fehlen. Wenn der General Guillaume, wie bereits zitiert, davon spricht, daß keiner der Gebirgsstämme Zentralmarokkos sich kampflos unterwarf und manche von ihnen ihren Widerstand bis zur völligen Erschöpfung ihrer Möglichkeiten aufrechterhielten (1946: 73), so fielen die Ayt Ḥdiddu ohne Zweifel in die letztere Kategorie. Infolge dieser Entschlossenheit dauerte es in den August des folgenden Jahres, bis das gesamte Stammesgebiet unter französischer Kontrolle war und die letzten Gruppen der Ayt Ḥdiddu kapitulierten.[12]

Die Gegenwehr der Ayt Ḥdiddu gegen das Vordringen der Protektoratstruppen in ihr Gebiet liefert ein Beispiel, anhand dessen unsere Darstellung der traditionellen Formen politischer Autorität vervollständigt werden kann. Sie illustriert die Führungsrolle der Heiligen, auf die wir noch nicht eingegangen sind. Die *ig^{w}rramn* der Gebirgsregionen Zentralmarokkos – oder besser, jene dominanten Persönlichkeiten unter ihnen, deren *lbaraka* oder Segenskraft allgemein anerkannt war – spielten eine wichtige Rolle als Friedensstifter und Vermittler in intra- wie intertribalen Konflikten. Ihre bedeutenderen Niederlassungen, die oft in die Netzwerke der Sufi-Orden eingebunden waren, bildeten Zentren der religiösen Gelehrsamkeit und Schriftpflege. Dies prädestinierte die Heiligen dazu, kulturelle und politische

12 Für eine detaillierte Darstellung der „pacification" des Gebietes der Ayt Ḥdiddu und ihrer Nachbarn aus französisch-militärischer Sicht s. Guillaume 1946: 334–451.

Kontakte zwischen den Stämmen und den fernen städtischen Zentren sowie der Staatsmacht aufrechtzuerhalten.[13]

Unter vorkolonialen Alltagsbedingungen war die politische Bedeutung der Heiligen somit gewiß keine geringe, machte sich aber in erster Linie indirekt bemerkbar.[14] Vor allem in Krisenzeiten konnte sich dies jedoch rasch ändern. Immer dann, wenn eine Krise als Bedrohung des Islam oder der islamischen Ordnung interpretiert werden konnte, waren die Heiligen aufgerufen, die Stammesmitglieder um sich zu scharen und zu politischer Aktion zu mobilisieren. In Zeiten dynastischer Instabilität konnte das bis zum Anspruch auf die Macht im Staat führen, wie wir es in Kapitel 6 am Beispiel der *zawya* von Dilāʾ gesehen haben. Auch die Familie der Imhiwaš, um deren führende Heilige sich immer wieder die Opposition der Stämme des Mittleren Atlas gegen den *maḫzen* kristallisierte, illustriert die politischen Ambitionen mancher Heiliger.

Es kann daher nicht überraschen, daß in der – noch dazu von Ungläubigen ausgelösten – Krise der „pacification" die *ig^{w}rramn* als politische Führer auftraten. Eher ist es auffallend, daß Stämme wie die Ayt Ḥdiddu keine Notwendigkeit sahen, dem Feind unter zentraler Führung geschlossen entgegenzutreten. Tatsächlich gibt es weder auf der Ebene des Gesamtstammes noch auf jener des Distrikts Hinweise auf die Einsetzung eines gemeinsamen Kriegshäuptlings. Dies könnte als eine Folge des diffusen und unzentralisierten Charakters traditioneller politischer Führung gewertet werden. Dabei sollte jedoch nicht übersehen werden, daß auch bei den Ayt Ɛṭṭa, der ehrwürdigen Institution des *amġar n-uflla* zum Trotz, das Stammesoberhaupt keine greifbare Rolle in der Organisation und Führung des Widerstandes gegen die „pacification" spielte, wenn wir davon absehen, daß 1932 jener Mann, der die im Saġru-Gebirge versammelten noch nicht unterworfenen Gruppen der Ayt Ɛṭṭa in der letzten Phase ihres Widerstandes anführte, von diesen zum *amġar n-uflla* gewählt wurde (Hart 1981: 230 f.; 1984b: 172–183).

Ähnlich zersplittert war auch die Gegenwehr der Ayt Mrġad, die so wie die Ayt Ḥdiddu über keine zentralen politischen Institutionen verfügten (Skounti 1995: 45 f., 86). Wenn unter den Ayt Mrġad und den Ayt Ɛṭṭa einige Stammesmitglieder als Anführer des militärischen Widerstandes hervortraten, so fiel diese Rolle bei den Ayt Ḥdiddu in erster Linie den als Ayt Sidi bekannten *ig^{w}rramn* der kleinen *zawya* von Tilmi in einem Seitental des Asif Mllull zu, deren Autorität insbesondere bei den Ayt Brahim groß war. In den französischen Aufklärungsberichten und Darstellungen der „pacification" wie auch in der oralen Tradition wird

13 So agierte beispielsweise 1819–20 (1235 H.) das Oberhaupt der *zawya* von Sidi Ḥamza als Vermittler zwischen den Stämmen des Mittleren Atlas und dem Sultan Mulay Sliman (an-Nāṣirī 1906–07: II/56, 63; El Mansour 1990: 190).

14 Zu den unterschiedlichen sozialen und politischen Funktionen der *ig^{w}rramn* s. Gellner 1969; für eine mehr historische Sicht der politischen Aktivitäten einiger der *ig^{w}rramn* aus der Familie der *Iḫanṣaln* s. Hammoudi 1974: 163–175; 1980; Morsy 1972.

in diesem Zusammenhang vor allem der Name von *Sidi Ɛisa bn Ḥmad* erwähnt, der bereits 1929 weiter östlich, im Distrikt von Amuggr, die Protektoratstruppen in ernste Schwierigkeiten gebracht hatte (Peyron 1997: 31 f.).

Sidi bn Ḥmad, wie er kurz genannt wurde, hatte ebenso wie seine Brüder „studiert" *(iqra)*, war also religiös gebildet. Er motivierte nicht nur die Ayt Ḥdiddu mit primär religiösen Argumenten zum Kampf gegen die Herrschaft der Christen,[15] sondern zog auch selbst zu Pferd in den Kampf – ein Abgehen vom grundsätzlichen Ideal des Pazifismus der *ig^{w}rramn* (vgl. Gellner 1969: 74–78), das in Zeiten religiöser Krisen als gerechtfertigt, wenn nicht gar geboten, angesehen wurde. Aber auch die ihm zugeschriebenen magischen Kräfte, in denen sich seine *lbaraka* manifestierte, spielten eine bedeutende Rolle. Dementsprechend schwer war der Schock, als er am 8. Juli 1933 fiel (Guillaume 1946: 416).[16] An seine Stelle trat sein Bruder *Sidi Ṭṭyyb*, bekannt als *Sidi Lmqqddm*. Er vermochte die militärischen Talente Sidi bn Ḥmads nicht zu ersetzen. Dennoch führte er die sich vor den vorrückenden Truppen nach Südosten ins Gebiet der Ayt Mrġad zurückziehenden Ayt Ḥdiddu des Asif Mllull praktisch bis zu ihrer endgültigen Unterwerfung im August 1933 an (Guillaume 1946: 439–443).

Die Protektoratsherrschaft etabliert sich

Neben den *ig^{w}rramn* – die vielfach als lokale Anführer des Widerstandes hervortraten – gab es auch Stammesmitglieder in dieser Rolle, die jedoch weniger Spuren hinterlassen haben. Angesichts der Tatsache, daß die Franzosen an den führenden Persönlichkeiten, über die man Einfluß auf die Stämme gewinnen konnte, außerordentlich interessiert waren, ist dies umso auffallender. Wie der General Guillaume feststellt, wurde in den zentralmarokkanischen Gebirgen die sonst oft recht erfolgreiche politische Vorbereitung der „pacification" dadurch sehr erschwert, daß es dort – im Gegensatz zu anderen Gebieten des Landes – an Stammesführern mangelte, die aufgrund ihrer Macht als Ansprechpartner hätten fungieren können (1946: 104; vgl. Burke 1973: 190).

Nach der Unterwerfung stellte sich die Frage nach den einheimischen Anführern, auf deren Macht die neue politische Ordnung sich stützen konnte, von neuem. Die Richtung war hier bereits durch die grundlegende Ideologie des Protektorates vorgegeben, die darin bestand, die einheimischen Strukturen soweit wie möglich beizubehalten und zu nutzen und ihnen dort, wo es erforderlich oder erstrebenswert erschien, neue koloniale Strukturen zur Seite zu stellen. Daraus ergab sich, daß die Stämme ebenso wie früher der Staat als admini-

15 Er sagte, so wird erzählt: „Es gibt nur Kampf oder Flucht, bis Gott Abhilfe schafft oder wir sterben – bis nicht einer mehr übrig ist".

16 Nach der Legende waren seine übernatürlichen Kräfte selbst nach seinem Tod noch so stark, daß sie auch die Franzosen beeindruckten (vgl. Kraus 2004).

strativer Rahmen dienten. Die Strategie, für die sich die Protektoratsverwaltung in der Frage der Stammesoberhäupter zunächst entschied, ähnelte jener des vorkolonialen *maḫzen*. Wo es lokale Machtpositionen gab, wurden diese ausgenützt und zu permanenten Führungsrollen ausgebaut, über die man die Stammesbevölkerung kontrollieren konnte. Anders als zuvor aber standen nun die Mittel und Möglichkeiten zur Verfügung, solche Machtpositionen dort, wo es sie nicht gab, neu zu schaffen.

Die neuen, permanenten Stammesoberhäupter, die den Titel *qayed* (pl. *qiyyad*) erhielten und deren Zuständigkeit sich wie bei den *imġarn* zur Zeit tribaler Autonomie meist über einen Distrikt erstreckte, also eine territorial-tribale Gruppe umfaßte, suchte man also in erster Linie dort, wo bereits lokale Macht oder Autorität bestand. Dabei kam es vor, daß auf die *ig^{w}rramn* zurückgegriffen wurde, die im Zuge der „pacification" vielfach ihren Einfluß auf die Stämme unter Beweis gestellt hatten (Drague o. J.: 176–178; Gellner 1969: 189, 252–256).[17] Die Ayt Sidi von Tilmi jedoch waren infolge ihrer allzu kompromißlosen ideologischen Gegnerschaft für eine solche Rolle ungeeignet, sowohl in den Augen der Franzosen als auch in jenen der Stammesmitglieder. Eine *militärische* Gegnerschaft, die bereit war, bis zum äußersten zu gehen, bildete jedoch kein Hindernis. So wurden mehr als einmal gerade jene Männer, die die Stämme bis zum bitteren Ende gegen die Franzosen geführt hatten, von diesen danach zu *qiyyad* gemacht. Dies war bei den Ayt Mrġad (Peyron 1997: 32) sowie (mit einigen Jahren Verzögerung) bei den Ayt Ɛṭṭa des Saġru der Fall (Hart 1984b: 178 f., 186). Ähnliches geschah auch bei den Ayt Ḥdiddu von Asif Mllull und Isllatn, wo, nach dem Vorbild der vorkolonialen Oberhäupter, jeder der beiden Substämme einen eigenen *qayed* erhielt. Der erste *qayed* der Ayt Iɛzza hatte einige ihrer Clans im Widerstand angeführt; vor der „pacification" war seine Familie nicht politisch hervorgetreten. Der *qayed* der Ayt Brahim dagegen entstammte einer Familie, die bereits früher durch ihren Einfluß von sich reden gemacht hatte (vgl. Lecomte 1929; Naudin 1928: 564). Ein übergeordnetes gemeinsames Oberhaupt für alle Ayt Ḥdiddu oder auch nur den ganzen Distrikt von Asif Mllull und Isllatn gab es auch weiterhin nicht.[18]

Die Sanktionierung lokaler Macht durch den Staat unter Beibehaltung des tribalen Rahmens hatte die Herausbildung einer tribalen Elite zur Folge, die für die Ayt Ḥdiddu zwar neu, in der weiteren Region aber nicht unbekannt war. Sie zeigte, trotz radikal veränderter politischer Bedingungen, eine gewisse Parallele zu den Beziehungen zwischen dem *maḫzen* und den Stämmen in der vorkolonialen Zeit. Bei benachbarten Stämmen wie den Ayt Mrġad und Ayt Izdg hatten die Wechselwirkungen zwischen tribaler und staatlicher Politik im 19. Jh.

---

17 Drague (Pseudonym des General Spillmann) deutet an, daß diese formelle politische Funktion mit der traditionellen Rolle der *ig^{w}rramn* im Widerspruch stand: „Sidi M'ha, *bien que marabout*, est alors investi du commandement des Aït Mhammed et des Aït Hakem" (o.J.: 177, meine Hervorhebung).

18 In den späteren Jahren des Protektorates wurden die Täler von Asif Mllull und Isllatn administrativ getrennt, sodaß es dann vier *qiyyad* anstelle der früheren zwei gab.

zeitweilig längerfristige Machtkonzentrationen in den Händen tribaler Oberhäupter nach sich gezogen, die eine Akkumulation von Reichtum sowie eine Tendenz zur „dynastischen" Weitergabe der Macht in der agnatischen Linie bedingten.[19] Ähnliches ließ sich nun auch bei den Ayt Ḥdiddu des Asif Mllull, zumindest in Ansätzen, unter dem Einfluß des kolonialen Staates beobachten (auch wenn die Möglichkeit der familiären Nachfolge im Amt, die auch von der Protektoratsmacht bevorzugt wurde, durch die Kurzlebigkeit dieses politischen Systems sehr eingeschränkt wurde).

Anders als die vom Sultan anerkannten tribalen Machthaber der vorkolonialen Zeit jedoch waren die neuen *qiyyad* vom Staat geschaffen und standen unter dessen aufmerksamer Kontrolle – einer Kontrolle allerdings, die ihnen weitgehende Freiheiten gewährte, solange sie sich loyal verhielten und die öffentliche Ruhe nicht gefährdet war. Ausgeübt wurde sie durch den *lqbṭan* (wie er von den Einheimischen genannt wurde), einen französischen Offizier des „Service des Affaires Indigènes", meist im Rang eines „capitaine". Er bildete als Vertreter der Protektoratsmacht das lokale Gegenüber des *qayed* und hatte weitreichende Kompetenzen militärischer, administrativer und juridischer Art inne. Während dem *qayed* jeweils eine tribale Gruppierung unterstellt war, war der „officier des Affaires Indigènes" seinerseits in eine rein territoriale Hierarchie eingebunden (vgl. Bidwell 1973: 160 f.), deren Einheiten aber in unserem Gebiet auf den untersten Ebenen in Anlehnung an die tribalen Territorien abgegrenzt waren (wie es häufig der Fall war). Dementsprechend ließ sich auch eine oft starke Identifikation des Offiziers mit „seiner" tribalen Gruppierung und ihren Interessen beobachten, die im Zusammenhang mit Fragen wie etwa den Weiderechten nicht selten mit jenen der Nachbarstämme kollidierten.

Unterhalb der Ebene der Substämme wurde von der Protektoratsverwaltung in jedem Dorf ein permanenter *amġar* eingesetzt. Daneben bestand die Institution des jährlich nach den Prinzipien von Rotation und Komplementarität neugewählten Dorfoberhauptes weiter, das wie erwähnt vor allem die Nutzung des Dorfterritoriums überwachte und daher zur Unterscheidung vom permanenten Dorfvorsteher als *amġar n-yigran* oder *amġar n-ddaw trg^{w}a*, d. h. *amġar* „der Felder" oder „des bewässerten Landes", bezeichnet wurde. Der Substamm verfügte über eine Ratsversammlung, die ihn politisch vertrat und sich anscheinend aus den permanenten *imġarn* der Dörfer zusammensetzte. Sie konnte beispielsweise unter der Aufsicht der jeweils zuständigen Offiziere Verträge über die Nutzung kollektiven Weidelandes mit benachbarten Gruppen abschließen. Dieser Ratsversammlung wurde eine neugeschaffene Institution zur Seite gestellt, das „tribunal coutumier", das unter dem Vorsitz des Verwaltungsoffiziers auf der Basis des – teilweise modifizierten – tribalen Gewohnheitsrechts Recht sprach. Die ebenfalls permanenten Mitglieder dieses Gerichts des Substammes wurde

19 Für die Ayt Izdg s. an-Nāṣirī 1906–07: II/193 f.; Philippe 1911: 269; für die Ayt Mrġad s. Henry 1937b: 10; Linarès 1932: II/114 f.; an-Nāṣirī 1906–07: II/375; Skounti 1995: 40–42.

von den Dörfern vorgeschlagen und von der Protektoratsverwaltung ausgewählt; einige kleinere Dörfer hatten kein eigenes Gerichtsmitglied.[20]

Im Lauf der Zeit zeigten sich gewisse Unzulänglichkeiten dieses Systems, und so kam es zu diversen Modifikationen. Am Asif Mllull bestand die wichtigste Reform darin, daß man 1951 die permanenten Stammesoberhäupter durch *imġarn* ersetzte, die jährlich nach den traditionellen Prinzipien von Rotation und Komplementarität neugewählt wurden. (Nun erhielten auch die zuvor ausgeschlossenen unvollständig integrierten Segmente das Recht, an den Wahlen teilzunehmen.) Ein Grund für diese Reform war, wie sich aus Dokumenten im lokalen Verwaltungsarchiv belegen läßt, die Parteilichkeit und der Machtmißbrauch der *qiyyad*, die man zu lange unbehelligt gewähren hatte lassen; ihre Ablösung durch jährlich gewählte Oberhäupter entsprach einem Wunsch der Stammesbevölkerung. Es ist jedoch anzunehmen, daß auch ein Zusammenhang mit der gleichzeitigen Krise des Protektorates bestand, die aus der zunehmenden politischen Selbständigkeit des Sultans *Sidi Muḥammed ben Yusef* (Muḥammad b. Yūsuf) und seiner Führungsrolle in der nationalistischen Bewegung resultierte und 1953 in seiner Absetzung kulminierte. Da der Sultan immer mehr Einfluß auf die *qiyyad* gewann, erwog man, ihre Macht durch eine Neuorganisation der tribalen Ratsversammlungen zu reduzieren, und 1951 wurde eine entsprechende politische Reform beschlossen (Bidwell 1973: 70 f., 83 f., 287–290). Die gleichzeitige Ablösung der permanenten *qiyyad* der Ayt Ḥdiddu durch befristete Stammesoberhäupter muß wohl auch in diesem weiteren politischen Kontext gesehen werden. Zur selben Zeit, wie es scheint, ging man auch dazu über, die *imġarn* der Dörfer jährlich neu wählen zu lassen.

Eine Folge der Form militärischer Verwaltung, die das Protektorat für tribale Regionen wie jene Zentralmarokkos entwickelte, war eine praktische Isolation der Stämme, die – trotz größerer individueller Mobilität und neuer Kommunikationskanäle – wohl über jenes Maß hinausging, das vor dem Protektorat bestanden hatte. Die wichtigsten Faktoren, die für diese gesteigerte Isolation verantwortlich waren, hat Gellner dargelegt. Er nennt zum einen die rechtliche Autonomie, die den Berberstämmen eingeräumt wurde (ein Thema, das uns im folgenden Kapitel beschäftigen wird). Für wichtiger noch hält er den Umstand, daß die administrative Bürokratie, die im wesentlichen mit Franzosen besetzt war, die Beziehungen der tribalen Verwaltungseinheiten untereinander sowie zu den staatlichen Machtzentren praktisch monopolisierte (1981g: 198–200). Alle Angelegenheiten, die über die unmittelbar lokalen Belange hinausgingen, liefen nun über administrative Kanäle, die von der Stammesbevölkerung, aber auch von ihren politischen Vertretern kaum beeinflußt werden konnten. Auch die traditionellen Kommunikationsmöglichkeiten zwischen Stämmen sowie zu den städtischen Zentren und zum Sultan, die durch die Heiligen und die Sufi-Orden gewährleistet wurden, verloren ihre Bedeutung (selbst wenn in intertribalen Konflikten auch durch die

20 Auf die Reorganisation des tribalen Gewohnheitsrechts unter dem Protektorat soll im folgenden Kapitel eingegangen werden.

Protektoratsverwaltung manchmal auf die Vermittlung der Heiligen zurückgegriffen wurde). In den späteren Jahren der Protektoratsherrschaft ging man zunehmend dazu über, die Isolation der Stämme, die der „politique berbère" des Protektorates entgegenkam, bewußt zu fördern, um diese von den nationalistischen Entwicklungen im Land fernzuhalten (vgl. Bidwell 1973: 95).

Das Ende der tribalen politischen Institutionen

Diese künstliche Isolation der Stämme ging mit der Erlangung der Unabhängigkeit im Jahr 1956 zu Ende. Die Politik des unabhängigen Marokkos definierte sich als Antithese zum kolonialen System des Protektorates, und die neue Staatsmacht bezog einen wesentlichen Teil ihrer Legitimation aus dieser antikolonialen, nationalistischen Ideologie. Wo das Protektorat auf den (größtenteils imaginären) Gegensatz zwischen Arabern und Berbern und auf tribale Partikularismen gesetzt hatte, da stand nun die nationale Einheit im Vordergrund. Daraus ergab sich, daß – trotz teils unvermeidlicher Kontinuitäten in den administrativen Strukturen – vor allem die Veränderungen betont wurden. Dies bedeutete aber auch das Ende der unter dem Protektorat aufrechterhaltenen tribalen Institutionen.[21]

Der unabhängige marokkanische Staat ersetzte die auf den tribalen Einheiten aufbauende Verwaltung durch ein rein territoriales Verwaltungssystem. Die neuen *qiyyad* hatten außer dem Namen mit den alten tribalen Oberhäuptern, deren Position auf einer lokalen Machtbasis beruhte, kaum etwas gemeinsam. Sie waren geschulte, in der Regel ortsfremde Beamte, die ähnlich wie die früheren militärischen Administratoren in ein hierarchisches Kommunikationssystem eingebunden waren.[22] Schließlich wurde – ein Faktor von größter symbolischer und praktischer Bedeutung – die rechtliche Sonderstellung der Berberstämme beendet. Die Stammesbevölkerung selbst stand dieser Maßnahme zwar vielfach eher skeptisch gegenüber, doch war damit ein weiteres Element ihrer früheren Isolation aus dem Weg geräumt. Eine wichtige Rolle spielten auch die sich rasch entwickelnden politischen Parteien. Sie bildeten für die lokale Bevölkerung ein neues Kommunikationsnetzwerk, das Verbindungen zu den Machtzentren ermöglichte (Gellner 1981g: 204). Mit der zunehmenden Konsolidierung der Macht in den Händen des Königs haben die Parteien allerdings einen Großteil der Bedeutung verloren, die sie in den ersten Jahren nach der Unabhängigkeit hatten.

Die auf einer tribalen Logik beruhenden politischen und rechtlichen Institutionen, die unter dem Protektorat auf mehr oder weniger modifizierte Weise perpetuiert wurden, wur-

---

21 Für eine auf persönlichen Eindrücken aufbauende Schilderung des Überganges zur Unabhängigkeit in Zentralmarokko und der sie begleitenden Stimmung unter den Stämmen s. Gellner 1957.

22 In seltenen Ausnahmefällen konnte dieselbe Person als *qayed* alten und neuen Stils fungieren (vgl. Hart 1984b: 191).

den im Zuge der politischen Reorganisation nach der Unabhängigkeit abgeschafft. Nur auf Dorfebene bestehen noch heute traditionelle Einrichtungen wie der jährlich neu gewählte *amǧar n-yigran*, dessen Amt unter den Segmenten des Dorfes rotiert, oder der *ažmmuε*, der ebenfalls jährlich neugewählte Dorfrat. Diese dörflichen Institutionen habe ich an anderer Stelle im Detail beschrieben (Kraus 1991: 44–52). Einige Funktionen der politischen Einheiten höherer Ebenen haben die „communes rurales" übernommen, die nach der Unabhängigkeit neu geschaffen wurden. Sie sollten nicht nur eine lokale Basisdemokratie ermöglichen; ihre Einrichtung hatte ganz explizit die Ablösung der tribalen Einheiten zum Ziel (vgl. Chiapuris 1979: 109 f.). Zu den offiziellen Aufgaben der „communes rurales" zählt etwa die Ausübung traditioneller kollektiver Landrechte, obwohl diese Rechte praktisch immer noch von der Mitgliedschaft in tribalen Einheiten abhängig sind, die offiziell keine rechtliche oder administrative Anerkennung genießen. Aufgrund dieses Zusammenhanges mit kollektiven Rechten sowie infolge geographischer und anderer Gegebenheiten entsprachen die „communes" in der Praxis nicht selten den alten tribalen Gruppen, die sie ersetzen sollten (vgl. Ihraï-Aouchar 1988–89: 194 f.). Dies war auch am Asif Mllull der Fall, der zunächst eine eigene „commune" bildete. Erst im Zuge von Neuordnungen der letzten Jahre sind die Grenzen so verschoben worden, daß die „commune" von Imilšil nun auch Gruppen der benachbarten Ayt Ɛbdi einschließt.

Die Aufrechterhaltung tribaler politischer Institutionen, die sich in der Zeit tribaler Autonomie entwickelt hatten, unter den grundlegend veränderten Bedingungen der Protektoratsherrschaft konnte nicht ohne mehr oder weniger tiefgreifende Modifikationen vor sich gehen. Zum Teil fand eine grundlegende Neuordnung statt, so wie es bei den Stammesoberhäuptern der Fall war. Aber auch bei anderen Institutionen mit scheinbar größerer Kontinuität ergaben sich wesentliche Veränderungen. Sie resultierten einmal aus der Tatsache, daß die nun vom Staat gewährleistete Sicherheit soziale Beziehungen und Strategien veränderte. Zum anderen wurde die zuvor in der Praxis oft große Flexibilität im Umgang mit den formellen Regeln nun durch eine staatlich sanktionierte und daher strengere Anwendung dieser Regeln ersetzt. Diese Überlagerung traditioneller Institutionen durch modifizierte und neu interpretierte Varianten unter französischer Aufsicht erschwert die Rekonstruktion der vorkolonialen Institutionen erheblich. All dies gilt in noch höherem Maße für den Bereich des Gewohnheitsrechts, dem das folgende Kapitel gewidmet ist.

9. DAS TRIBALE GEWOHNHEITSRECHT

Befragt man Mitglieder der Ayt Ḥdiddu, gleich ob Männer oder Frauen, worin für sie die Eigenart ihres Stammes liegt, so fällt über kurz oder lang der Begriff *lqaɛida* – ein Wort arabischen Ursprungs, das in diesem Zusammenhang am besten als „Brauch" übersetzt werden kann.[1] *Lqaɛida* bezeichnet eine spezifische, durch die Tradition bestimmte und grundsätzlich positiv bewertete Weise, Dinge zu tun. Oft wird der Begriff kontrastierend verwendet, um eine bestimmte Personengruppe gegen andere abzugrenzen. Dementsprechend kann die Reichweite eines „Brauchs" sehr unterschiedlich sein. Er kann die Gesamtheit der Muslime, *inslmn*, umfassen und sie von den *iṛumin*, d. h. Christen oder Europäern, abheben. Häufiger bezieht sich *lqaɛida* auf lokale kulturelle Unterschiede. Diese sind zwischen Stämmen oft deutlich ausgeprägt, selbst wenn die augenfälligsten Unterschiede – jene der Tracht, die früher einen wichtigen symbolischen Ausdruck tribaler Identität bildete – vielfach bereits verschwunden sind. Solche Unterschiede setzen sich aber auch innerhalb der Stämme fort. Bei den Ayt Ḥdiddu kann man heute noch anhand der Frauentracht zwischen den beiden Substämmen, Ayt Brahim und Ayt Iɛzza, unterscheiden. Auch jener Brauch, der bei den Ayt Iɛzza gern als erster kultureller Aspekt tribaler Identität genannt wird, die bis in die achtziger Jahre geübten kollektiven Erstverheiratungen, *timġriw*, wurden nur von ihnen praktiziert, nicht aber von den Ayt Brahim. Gewisse Bräuche sind manchmal sogar auf kleinere tribale Segmente beschränkt.

Ähnliches gilt auch für das tribale Gewohnheitsrecht, das als ein Teilbereich von *lqaɛida* im weitesten Sinne angesehen werden kann. Heute offiziell abgeschafft, bildete das Gewohnheitsrecht in der vorkolonialen Zeit, aber auch – in modifizierter Form – in der Protektoratsära einen zentralen Bestandteil tribaler Autonomie. So wie andere Aspekte lokaler Eigenart konnten gewohnheitsrechtliche Normen aber auch als Symbole kollektiver Identität fungieren. Gewisse Regeln und Prinzipien waren den Berberstämmen Zentralmarokkos insgesamt eigen. Andere unterschieden sich von Stamm zu Stamm, aber auch zwischen den Substämmen eines Stammes. Die lokale Bevölkerung war sich dessen wohl bewußt. Wie der Brauch hatte das Gewohnheitsrecht in der Sicht der Einheimischen einen relativen und pluralistischen Charakter. Von diesem unterschied es sich jedoch auf mehrfache Weise. Das Gewohnheitsrecht war expliziter zu Regeln ausformuliert; es besaß im Bewußtsein der Betroffenen eine in wesentlich höherem Maße von seiner Realisierung in der sozialen und kulturellen Praxis unabhängige Existenz. Während sich Bräuche durch eine sich wandelnde Praxis allmählich veränderten, bedurfte es im Falle rechtlicher Modifikationen daher offiziel-

1 Im Marokkanisch-Arabischen bedeutet *qaɛida* „rule", „principle", „habit, manner", „custom" (Harrell 1966: 110).

ler Beschlüsse der Gruppe, entweder durch die Versammlung der wehrfähigen Männer oder durch Delegierte. Im Hinblick auf die jeweiligen Formen sozialer Sanktionierung dagegen waren bei den Ayt Ḥdiddu die Unterschiede zwischen Brauch und Recht geringer, als man vermuten könnte. Ein Verstoß gegen die Normen wurde in beiden Fällen von der öffentlichen Meinung mißbilligt; weitergehende Reaktionen löste ein Rechtsbruch aber gewöhlich nur insofern aus, als er individuelle Interessen beeinträchtigte. Wie wir sehen werden, war es im Normalfall die Sache des Geschädigten, sein Recht durchzusetzen. Die Gesellschaft bot zwar verschiedene Möglichkeiten der Konfliktbeilegung durch Vermittlung und Schlichtung an. Das Ziel war hier aber primär, einen Ausgleich gegensätzlicher Interessen herbeizuführen und nicht, dem Recht an sich Geltung zu verschaffen.

Der Einfluß des islamischen Rechts

Ebenso wichtig wie diese Unterschiede gradueller Art war eine grundsätzliche Dimension, die das Gewohnheitsrecht in diesem sozialen und kulturellen Kontext charakterisierte und aus dem weiteren Bereich von *lqaɛida* hervorhob. Es war dies die Opposition zwischen dem Partikularismus des tribalen Rechts und dem universalen Geltungsanspruch der islamischen Rechtsordnung – eine Opposition, die oft latent blieb, die aber anhand konkreter Normen auch zu offensichtlichen Kollisionen und Widersprüchen führen konnte. Über diese praktischen Aspekte hinaus exemplifiziert sie jenen ideologischen Konflikt zwischen Islam und tribaler Identität, der uns in Kapitel 2 beschäftigt hat. In jener traditionellen Epoche, die dem Versuch einer Rekonstruktion zugänglich ist, stand es für die Stammesmitglieder im allgemeinen außer Zweifel, daß die islamische Ordnung, zu der sie sich bekannten, auf einer höheren Ebene stand als ihre separate tribale Identität. In Anbetracht dieser hierarchischen Beziehung wurde die Gültigkeit des islamischen Rechts, das einen zentralen Aspekt jener Ordnung bildete, von ihnen nicht offen in Frage gestellt. Trotzdem wurden Rechtsnormen und -praktiken aufrechterhalten, die zum islamischen Recht mit seinem Ursprung in der göttlichen Offenbarung in Widerspruch standen. Dieser Widerspruch war den Stammesmitgliedern selbst zumindest teilweise gegenwärtig; insgesamt aber wurde die Beziehung zwischen Gewohnheitsrecht und islamischem Recht nicht als gegensätzlich, sondern als komplementär aufgefaßt.

Dabei darf aber der dynamische Charakter dieser Beziehung nicht übersehen werden. Selbst wenn die Stämme meist nicht bereit waren, den Anspruch auf ein tribales Gewohnheitsrecht, das den Willen der Stammesmitglieder spiegelte, aufzugeben, bildete das islamische Recht aufgrund seiner besonderen ideologischen Legitimation einen wesentlichen Faktor des Wandels. Der Einfluß islamischer Rechtsprinzipien und Rechtsnormen machte sich jedoch in sehr unterschiedlichem Grade bemerkbar. Er war in den Gebirgen Zentralmarokkos allgemein wesentlich geringer als etwa im westlichen Hohen Atlas. Doch auch innerhalb dieser Region gab es große Unterschiede.

Es mag überraschen, daß dieser Einfluß vielfach nicht von der Nähe der vorkolonialen Zentren der Gelehrsamkeit und staatlichen Macht abhängig war.[2] Der inhaltliche Widerspruch zwischen islamischem Recht und berberischem Gewohnheitsrecht, der im Bewußtsein der Stammesmitglieder vielleicht am präsentesten war, bestand in den Erbregeln für Töchter. Während das islamische Erbrecht Töchtern bekanntlich je einen halben und Söhnen je einen Anteil zugesteht, erbten die Töchter im unbeeinflußten Gewohnheitsrecht nicht von ihren Vätern; von ihren Müttern erhielten sie höchstens für den weiblichen Gebrauch bestimmte Objekte wie Schmuck, Kopfputz und dergleichen. Dieses Prinzip bestand bei manchen Stämmen, die einem relativ kontinuierlichen Kontakt mit dem *maḫzen* ausgesetzt waren, bis in die Protektoratszeit: so etwa in der heute zwischen den Städten Rabat und Meknes und zuvor im Mittleren Atlas siedelnden Stammeskonföderation der Zemmur *(Ayt Zgg^{w}at)*, deren Gewohnheitsrecht Marcy (1949) eine eingehende Untersuchung gewidmet hat. Aber auch bei anderen Stämmen des mittleren Atlas, wie den *Iẓayyan* und *Ayt Mgild*, blieb es erhalten (Marcy 1949: 360).

Im Gegensatz dazu übernahmen die Ayt Ḥdiddu zu einem Zeitpunkt, der sich nicht näher bestimmen läßt, die grundlegenden Erbregeln des islamischen Rechts. Dasselbe scheint für die Ayt Mrġad zu gelten (Skounti 1995: 94 f.). In einem weiteren Fall aber kann dieser Entscheidungsprozeß datiert werden. In einer Versammlung in den frühen Jahren des 20. Jh. beschlossen die Ayt Ɛṭṭa, im Hinblick auf die Erbrechte von Töchtern von nun an den islamischen Vorschriften zu folgen.[3] Wie diese Regeln in der Praxis umgesetzt wurden, ist in allen diesen Fällen freilich eine andere Frage. Bei den Ayt Ḥdiddu besteht noch heute eine ausgeprägte Tendenz, nach praktischen Erbteilungsmodalitäten zu suchen, die verhindern, daß Töchtern die ihnen zustehenden Anteile am wichtigsten Besitz, Land, ausgefolgt werden, sofern es auch Söhne gibt. Dies konnte freilich nicht verhindern, daß schon in der vorkolonialen Zeit Frauen immer wieder als Besitzerinnen von Land auftraten.

Unsere Beispiele zeigen jedoch, daß die ziemlich abgelegenen Stämme den Normen des islamischen Rechts (a. *šṛaɛ*, b. *šṣrɛ*) manchmal zugänglicher waren als zentralere Gruppen, die mehr Kontakt mit den städtischen Zentren hatten. Es wäre nun gewiß voreilig, diese Feststellung zu verallgemeinern und anzunehmen, der Einfluß des religiös legitimierten Rechts sei stets umgekehrt proportional zu der Nähe städtischer Zentren. Richtiger wäre vielleicht die Schlußfolgerung, daß die „notable résistance à l'envahissement par la *chra*^{c}", die Marcy (1949: 4) bei den Zemmur konstatiert, unter anderem als ein symbolischer Ausdruck tribaler

2 Marcy scheint hier anderer Meinung zu sein. Für ihn steht das allmähliche Vordringen islamischer Rechtsnormen aber auch in einem evolutionären Zusammenhang, in dem der Übergang zur seßhaften Lebensweise einen entscheidenden Faktor bildet (1949: 360 f.).

3 Vgl. de Ligniville 1937: 31 f.; de Monts de Savasse 1951: 45. Diesen Quellen folgend, spricht Hart von zwei verschiedenen Ratsversammlungen, in denen Vertreter aller Substämme der Ayt Ɛṭṭa eine Reform des Erbrechts gemäß den islamischen Regeln beschlossen (1981: 127, 133 n. 40). Eine aufmerksame Lektüre läßt es allerdings plausibler erscheinen, daß beide Autoren von derselben Zusammenkunft sprechen (vgl. Kraus 1997c: 31 n. 20).

Autonomiebestrebungen fungieren konnte. In dieser Funktion entsprach die Aufrechterhaltung gewohnheitsrechtlicher Normen gegen den Druck islamischen Rechtsempfindens einem Bedürfnis, das für die Ayt Ḥdiddu und ihre Nachbarn – Stämme, deren politische Autonomie und kulturelle Eigenart kaum jemals ernstlich gefährdet war – zwar relativ bedeutungslos sein mochte. Für andere Gruppen dagegen, die unter stärkerem städtischem Einfluß standen oder die sich immer wieder gegen den Zugriff des Staates zu Wehr setzen mußten, ging es dabei wohl um einen höher bewerteten Aspekt tribaler Identität. In Ermangelung eingehender Untersuchungen bleibt das freilich nur Spekulation. Solche Untersuchungen müßten selbstverständlich auch den bei der Entscheidung für gewohnheitsrechtliche oder islamische Normen auf dem Spiel stehenden materiellen Interessen nachgehen, die ihrerseits in historische Prozesse eingebettet waren und einem entsprechenden Wandel unterlagen.

Halten wir aber fest, daß der dynamische Einfluß des islamischen Rechts sich nicht auf so offenkundige Veränderungen wie die Verdrängung früherer gewohnheitsrechtlicher Normen beschränkte, für die man viele weitere Bespiele anführen könnte. Er konnte sich auch subtiler bemerkbar machen, etwa durch Analogie. Auf diese Weise zeigte selbst der kollektive Eid – eine Institution, die als die charakteristischste des berberischen Gewohnheitsrechts angesehen werden kann und die sich als besonders resistent gegen die Erosion durch das islamische Recht erwies (Gellner 1969: 104; Marcy 1949: 361 f.) – Zeichen eines solchen Einflusses (s. unten, S. 263).

Angesichts dieser Durchdringung von Rechtsnormen und Prinzipien gewohnheitsrechtlichen und islamischen Ursprungs im traditionellen Recht von Stämmen wie den Ayt Ḥdiddu ist jeder Versuch einer präzisen Abgrenzung müßig. Andererseits spielt der Gegensatz von tribalem Gewohnheitsrecht und islamischem Recht im Bewußtsein der Stammesmitglieder selbst eine nicht unbedeutende Rolle, und die traditionelle Rechtspraxis kann nicht völlig verstanden werden, wenn man ihn vernachlässigt. Islamisches Recht und Gewohnheitsrecht sind hier kulturelle Kategorien, die es zu beschreiben und deren Wechselbeziehungen es zu untersuchen gilt. Aber auch in der Wahrnehmung der Protektoratsmacht spielte die teils reale, teils imaginierte Opposition zwischen berberischem Gewohnheitsrecht und islamischem Recht eine zentrale Rolle, die auf die sogenannte „politique berbère" des Protektorates entscheidende Auswirkungen hatte.

Staat und Gewohnheitsrecht

Der vorkoloniale *maḫzen* sah, gestützt auf eine in erster Linie religiöse Legitimation, die Durchsetzung und Erhaltung der islamischen Rechtsordnung zweifellos als eine seiner Hauptaufgaben an. Gegenüber der rechtlichen Autonomie jedoch, die die Stämme gewöhnlich für sich in Anspruch nahmen und hoch bewerteten, nahm der Staat offenbar eine relativ tolerante Haltung ein. Ein Beispiel hierfür führt Montagne an:

> Au cours de sa deuxième expédition dans [le Sud-Marocain] (1885), le sultan Moulay El Ḥassan fit réunir à Tiznit les recueils d'ᶜorf [d. h. die schriftlichen Aufstellungen gewohnheitsrechtlicher Regeln] des tribus vivant encore sous le régime du droit coutumier afin de s'assurer lui-même qu'ils ne contenaient rien d'opposé aux préscriptions du Coran, puis il les rendit aux tribus en promettant de respecter les institutions locales (1924: 330 n. 1.)

Dadurch wurde freilich die Integrität des islamischen Rechts nicht in Frage gestellt; die Schlußfolgerung, die koloniale Autoren aus solchen Begebenheiten zogen – der *maḫzen* habe sich seit langem damit abfinden müssen, daß er den Stämmen nicht das islamische Recht aufzwingen konnte, wie es Bruno (1916: 141 n. 2) in etwa formuliert – war folglich unberechtigt, wenn auch politisch opportun (s. auch Nehlil 1915–16: I/80).[4] Dennoch ist anzunehmen, daß in der Praxis der politischen Unterordnung mehr Bedeutung zugemessen wurde als der vollständigen Durchsetzung islamischer Rechtsnormen.

Es entspricht nur dieser politischen Situation, wenn die praktisch gegebene rechtliche Autonomie großer Bevölkerungsgruppen keinen Brennpunkt gelehrten Interesses bildete. Die gebildeten Eliten Marokkos mochten sich der Tatsache bewußt sein, daß die Stämme ein säkuläres Gewohnheitsrecht praktizierten, das in gewissen Punkten mit dem offenbarten islamischen Recht im Widerspruch stand. Dies wurde gelegentlich als Häresie gegeißelt (vgl. etwa Nehlil 1915–16: I/79). In den Werken der Schriftsteller aber gibt es nur selten Hinweise auf Prinzipien oder Praxis dieses tribalen Rechts. Eine der Ausnahmen bildet ein in den ersten Jahren des 20. Jh. entstandenes Geschichtswerk, dessen einschlägige Passagen Salmon in französischer Übersetzung publizierte (1904a). Der ungenannte Autor beschreibt in einem ausgedehnten Exkurs gewisse Praktiken des Gewohnheitsrechts, *azrf*, der Stämme der Region von Oujda in Nordostmarokko.[5] Nach ihm hatten die Stammesmitglieder die Möglichkeit, zwischen islamischer und gewohnheitsrechtlicher Rechtsprechung zu wählen, wobei sie meist dem Gewohnheitsrecht den Vorzug gaben – ein Umstand übrigens, der zwar konstatiert, nicht aber tadelnd hervorgehoben wird (Salmon 1904a: 130–135).

Ganz im Gegensatz zum vorkolonialen *maḫzen* hatte die französische Protektoratsmacht am Gewohnheitsrecht der marokkanischen Berberstämme ein reges Interesse. Infolge dieses in erster Linie politisch motivierten Interesses, mit dessen Hintergründen und Auswirkungen wir uns in diesem Kapitel noch beschäftigen werden, zählt das Gewohnheitsrecht zu den am besten dokumentierten Aspekten der traditionellen Kultur der Stämme. Vor allem in den

---

4 Diese beiden Autoren beziehen sich auf die Darstellung eines zu dem von Montagne erwähnten offenbar analogen Vorganges in den Worten des Sultans selbst (Coufourier 1906: 339).

5 Bei diesem Werk, dessen zeitgenössischer Autor offenbar anonym bleiben sollte (vgl. Salmon 1904a: 129), handelt es sich um die unveröffentlichte Chronik *al-Ḥulal al-bahīya fī mulūk ad-dawla al-ᶜalawīya* des Muḥammad al-Mašrafī (s. dazu Lévi-Provençal 1922: 371 f.). Salmon (1904b) sowie Coufourier (1906) publizierten weitere Ausschnitte aus diesem Werk, ebenfalls ohne den Autor namentlich zu nennen.

ersten Jahrzehnten des Protektorates entstand eine Fülle von Studien französischer Juristen und Administratoren, teils publiziert, teils unpubliziert, die sich mit diesem Thema beschäftigten.[6] Meist zeigt diese Literatur allerdings mit besonderer Deutlichkeit jene Beschränkungen, die für einen Großteil der kolonialen Ethnographie Marokkos insgesamt charakteristisch sind. Aus primär pragmatischen Interessen entstanden – der Notwendigkeit, die Stämme zunächst zu unterwerfen und dann effizient zu kontrollieren und zu verwalten –, sind viele der ethnographischen Arbeiten zwar am deskriptiven Detail interessiert, weniger aber am sozialen Kontext, der gerade am Anfang der Protektoratsherrschaft raschen und tiefgreifenden Veränderungen unterworfen war, oder gar an überregionalem Vergleich und theoretischer Verdichtung. Diejenigen Beiträge, auf die das nicht zutrifft, sind zu Recht bekannt (wie Montagne 1930; Berque 1978 [1955]).

Im rechtlichen Bereich bedeutete dies, daß die Prinzipien, Normen und Prozeduren des vorkolonialen Stammesrechts sorgfältig dokumentiert wurden, bildeten sie doch unter der Protektoratsherrschaft die Grundlage des für die Stämme unserer Region gültigen Rechts. Die im Vergleich zu der relativ systematischen tribalen „Legislatur" meist sehr flexible und daher eher chaotisch anmutende vorkoloniale Rechtspraxis aber stieß auf weit geringeres Interesse. Sie konnte vernachlässigt werden, da die Anwendung rechtlicher Normen nun von einer effizienten staatlichen Autorität gewährleistet wurde – Bedingungen, die mit denjenigen nur wenig gemeinsam hatten, die früher bei Stämmen wie den Ayt Ḥdiddu geherrscht hatten. Der soziale Kontext und die praktische Anwendung des Gewohnheitsrechts werden in vielen der Studien aus der Protektoratszeit daher nur wenig berücksichtigt, und eine detaillierte Rekonstruktion der vorkolonialen Rechtspraxis ist auf der Grundlage der kolonialen Literatur häufig nicht möglich.

Auch hier gibt es freilich Ausnahmen, bei denen das wissenschaftliche Interesse gegenüber dem pragmatisch-politischen überwiegt. Eine davon betrifft die Ayt Ḥdiddu. Es handelt sich dabei um eine Untersuchung, die Georges-Henri Bousquet, ein Spezialist für islamisches Recht mit ausgeprägten soziologischen und komparativen Interessen, kurz vor dem Ende der Protektoratsherrschaft durchführte – eine Arbeit, der die deklarierte Absicht zugrunde lag, Kenntnisse über das vorkoloniale Gewohnheitsrecht zu sammeln, solange dies noch möglich war (1956: 113 f.). Bousquet stützt sich allerdings zu einem großen Teil auf schriftliche Unterlagen aus der Protektoratszeit, ergänzt durch orale Informationen sowohl von Stammesmitgliedern als auch von französischen Offizieren und Funktionären. Die unvermeidlichen Einschränkungen dieser Vorgangsweise werden durch ein hohes Maß an Aufmerksamkeit für den sozialen Kontext und dessen rapide Veränderungen unter kolonialen Bedingungen aus-

6 Es ist illustrativ, daß in dem „Questionnaire sur la société berbère", den die 1915 neugegründete Zeitschrift *Archives berbères* in ihrem ersten Heft veröffentlichte, Fragen rechtlichen Inhalts bei weitem den breitesten Raum einnahmen (Anon. 1915). Für einen bibliographischen Überblick über die publizierte Literatur s. Bousquet 1952.

geglichen. Auf diese Weise rekonstruiert Bousquet viele Details über Regeln und Prozeduren des vorkolonialen Gewohnheitsrechts, die heute kaum mehr zu erheben sind. Dadurch wie auch durch seine allgemeinen und vergleichenden Überlegungen ist seine scharfsinnige Untersuchung für ein Verständnis vieler Aspekte des tribalen Gewohnheitsrechts der Ayt Ḥdiddu außerordentlich wertvoll.[7] In diesem Kapitel geht es hier jedoch nicht in erster Linie um eine inhaltliche Auseinandersetzung mit gewohnheitsrechtlichen Normen, wie sie Bousquet vornimmt, sondern um das tribale Recht im Spannungsfeld von lokaler und überlokaler, islamischer Identität.

Gewohnheitsrecht und islamisches Recht als kulturelle Kategorien

Wenn die Ayt Ḥdiddu von ihrem traditionellen Stammesrecht sprechen, dann bezeichnen sie dieses nicht mit dem vielerorts üblichen Terminus *azrf* oder *izrf*; meist gebrauchen sie dafür das Wort *taɛqqiṭṭ*, dessen eigentliche Bedeutung jedoch, wie wir sehen werden, eine engere ist. Aber auch das arabische Lehnwort *lɛurf* wird häufig verwendet. Mit dem ebenfalls aus dem Arabischen übernommenen Begriff *lqanun* bezeichnen sie das moderne staatliche Recht; er kann aber auch auf einzelne gewohnheitsrechtliche Regeln angewendet werden. Es gibt also keinen präzisen und eindeutigen Terminus für das tribale Gewohnheitsrecht, und es ist vielleicht kein Zufall, wenn die konzeptuelle Opposition zwischen Gewohnheitsrecht und islamischem Recht nicht klar artikuliert wird. Im Gegensatz dazu wird das islamische Recht mit einem eindeutigen Terminus bezeichnet. *Ššrɛ* – ein Begriff, der in ganz Marokko in Verwendung ist – wird als Gottes Offenbarung durch den Propheten verstanden. Die höhere Legitimation des offenbarten Rechts wird nicht angezweifelt. Ein zentraler Aspekt der Beziehung zwischen islamischem Recht und Gewohnheitsrecht ist daher das hierarchische Verhältnis, das zwischen ihnen besteht. Dieser Aspekt mag heute durch die Abschaffung des Gewohnheitsrechts und seine generell negative ideologische Beurteilung seit der Unabhängigkeit noch verstärkt sein; vorkoloniale Entwicklungen wie die formelle Einführung islamischer Erbregeln, von der oben die Rede war, belegen jedoch, daß das Bewußtsein einer höheren Legitimation des *ššrɛ* auch in der Zeit tribaler Autonomie bestand.

Dennoch konnten islamisches Recht und Gewohnheitsrecht in gewissen Zusammenhängen als alternative Rechtssysteme aufgefaßt werden, zwischen denen eine Wahlmöglichkeit bestand. Bedeutendere Gruppen von *igʷrramn* oder *ššrfa* (a. *šorfa*) nahmen es in der Regel für sich in Anspruch, *ššrɛ* zu praktizieren. Dies war etwa bei der benachbarten, sich von dem Heiligen Sidi Bu Iɛqub ableitenden Gruppe der Ayt Sidi Bu Iɛqub der Fall; in der Praxis scheint

7 Die knapp nach der Unterwerfung der Ayt Ḥdiddu verfaßte eingehende Studie des Commandant Denat über das Gewohnheitsrecht der Ayt Iɛzza, die Bousquet (1956: 117 f.) erwähnt, war mir bislang nicht zugänglich (vgl. oben, S. 226 n. 15).

es allerdings, daß ihr sogenanntes islamisches Recht vom Gewohnheitsrecht der anderen Stämme nur wenig unterschied (Henry 1937a: 26–28).[8] Aber auch die Mitglieder gewöhnlicher Stämme hatten, wie wir noch sehen werden, die Möglichkeit, sich in einem konkreten Streitfall einer Rechtsprechung zu unterstellen, die sich als islamisch deklarierte. Zugleich jedoch wurde die Aufnahme islamischer Regeln in das Gewohnheitsrecht, wie es im Bereich des Erbrechts geschah, nicht als ein grundsätzliches Abgehen von der gewohnheitsrechtlichen Praxis verstanden. Hier stand der komplementäre Charakter der Beziehung zwischen *šrε* und *taεqqiṭṭ* im Vordergrund.

Grundlegende Charakteristika des tribalen Gewohnheitsrechts

Wenn es die religiöse Legitimation war, die das islamische Recht vom Gewohnheitsrecht abhob, so könnte argumentiert werden, daß der religiöse Aspekt auch im Gewohnheitsrecht nicht fehlte. Immerhin hatte der kollektive Eid, das zentrale „Beweismittel" und vielleicht die typischste Institution des berberischen Gewohnheitsrechts, eine deutliche religiöse Dimension. Eine solche Schlußfolgerung würde jedoch einen wesentlichen Unterschied übersehen lassen.

Der kollektive Eid, *tagallit*, war ein Mittel, um festzustellen, ob eine Anschuldigung, die gegen eine bestimmte Person erhoben und von dieser bestritten wurde, als berechtigt anzusehen war oder nicht.[9] Sein Prinzip war einfach. Wenn keine schlüssigen Beweise vorlagen, dann wurde die beschuldigte Person von der gegnerischen Seite aufgefordert, mit einer bestimmten Anzahl an Eideshelfern zu schwören, daß die Anschuldigung zu Unrecht erhoben wurde. Die Eideshelfer, *imggillan*, waren die erwachsenen männlichen Agnaten des Beschuldigten in einer der Nähe der Verwandtschaft entsprechenden Reihenfolge; ihre Zahl war von der Schwere der Anschuldigung abhängig. Wenn der Eid korrekt geleistet wurde, galt der Beschuldigte als unschuldig, und die Sache war erledigt. Wenn aber nur einer der Eideshelfer fehlte, sich weigerte, den Eid abzulegen, oder auch nur sich beim Aussprechen der vorgegebenen Formel versprach, dann wurde der Beschuldigte als überführt angesehen. Er hatte dann eine Entschädigung zu leisten, die (wenigstens in der Theorie) für die meisten Delikte gewohnheitsrechtlich festgelegt war.

Für den Diebstahl eines Schafes etwa waren fünf *imggillan* erforderlich, d. h. der Beschuldigte – der als erster schwor und im Zusammenhang des Eides, so wie der Vorbeter in der

8 Vertragliche Vereinbarungen über die relative Anwendbarkeit von islamischem und Gewohnheitsrecht im Fall von Streitigkeiten zwischen den *šrfa* von Ayt Sidi Bu Iεqub und den Mitgliedern anderer Stämme finden sich bereits in Dokumenten aus der Mitte des 17. Jh. (Mezzine 1987: 98, 127).

9 Zur vielbesprochenen Institution des kollektiven Eides s. u. a. Adam 1948; Bousquet 1956: 186–192; Gellner 1969: 106–125; Hart 1981: 159–167; Marcy 1949: 66–81.

Moschee, *limam* genannt wurde – und seine vier engsten Agnaten. Für den Diebstahl einer Kuh wurden sieben, für den als schwerwiegender angesehenen Diebstahl aus einem Haus zehn *imggillan* gefordert. Die größte Zahl von Männern, vierzig, hatte bei Tötungsdelikten zu schwören. Hier zeigt sich auch der bereits erwähnte Einfluß islamischen rechtlichen Denkens. Die Zahl von vierzig *imggillan* betraf einen Mord oder Totschlag unter Männern; für den Mord an einer Frau (ein eher hypothetischer Fall) dagegen waren nur zwanzig *imggillan* nötig – eine von mehreren offenkundigen Analogien mit den islamischen Erbregeln.[10] Der kollektive Eid war nicht nur auf jene Handlungen anwendbar, die (wie die angeführten Beispiele) in unserem Verständnis Straftaten darstellen; er konnte auch herangezogen werden, um andere rechtlich relevante Sachverhalte zu klären, wie etwa den rechtmäßigen Besitz von Land. Hier waren meist zehn *imggillan* erforderlich.

Der kollektive Eid fand gewöhnlich am Grabmal eines Heiligen statt, in seltenen Fällen auch an anderen heiligen Plätzen. In den Augen der Einheimischen zog ein Meineid übernatürliche Sanktionen nach sich (die neben den Schuldigen auch Unbeteiligte treffen konnten). Aus diesem religiösen Hintergrund einer zentralen Institution des tribalen Gewohnheitsrechts zu schließen, daß dieses nicht grundsätzlich säkulärer Art gewesen sei, wäre jedoch ganz unberechtigt. Denn die religiöse Dimension des kollektiven Eides hatte in keiner Weise mit dem *Inhalt* des Gewohnheitsrechts zu tun, so wie es im islamischen Recht der Fall war. Sie bezog sich vielmehr auf eine Konzeption der Wahrheit, die der Eid festzustellen half.

In seiner Substanz wie in seinem Ursprung jedoch war das Gewohnheitsrecht säkulärer Art. Für die Stammesmitglieder besteht hier ein eindeutiger Gegensatz. Das islamische Recht wird als absolut und unwandelbar angesehen; seine Quelle ist die Offenbarung Gottes. Im Gegensatz dazu wurde das Gewohnheitsrecht als Ausdruck der traditionellen Praxis einer bestimmten Gruppe verstanden, aber auch des gegenwärtigen Willens ihrer Mitglieder. Dementsprechend konnten gewohnheitsrechtliche Normen modifiziert und an veränderte Verhältnisse angepaßt werden.[11] Solche Modifikationen wurden von Ratsversammlungen beschlossen, die jeweils eine konkrete tribale Gruppe vertraten. Ihre Beschlüsse bezogen sich auch nur auf die Mitglieder dieser Gruppe.

Ein Grundzug des Gewohnheitsrechts war somit sein relativer Charakter. Seine Normen betrafen nicht nur konkrete Stämme oder deren Untergruppen und variierten von Gruppe zu Gruppe. In ihrer Anwendung wurde auch implizit oder explizit unterschieden zwischen Personen, die Mitglieder der Gruppe waren, und solchen, die es nicht waren. So waren Nichtmitglieder des Stammes im Stammesterritorium grundsätzlich rechtlos, wenn sie nicht

10 Auch das Blutgeld für eine Frau betrug nur die Hälfte dessen, was für einen Mann festgesetzt war.

11 In einigen Fällen enthalten die schriftlichen Aufstellungen gewohnheitrechtlicher Normen (siehe unten) einen Passus, der eine Abänderung der festgesetzten Regeln untersagt (so in Bruno 1916: 147, 148). Dies steht vielleicht mit einer der Schrift zugesprochenen Fähigkeit in Zusammenhang, den aufgezeichneten Inhalten einen quasi sakralen Charakter zu verleihen; es entspricht jedoch nicht der Praxis der Stammesmitglieder.

Schutzverhältnisse eingingen, die sie auf provisorischer oder permanenter Basis mit Stammesmitgliedern gleichstellten. Im Gegensatz zum Universalismus des islamischen Rechts waren die gewohnheitsrechtlichen Regelungen und Normen also partikularistisch und gruppenspezifisch. Gewohnheitsrechtliche Unterschiede wurden mehr noch als die Unterschiede des Brauchs, von denen eingangs die Rede war, von den Stammesmitgliedern ziemlich wertfrei wahrgenommen.

Einen weiteren Grundzug, der das tribale Gewohnheitsrecht vom islamischen Recht unterschied, bildete das Prinzip der kollektiven Verantwortlichkeit, das auch dem kollektiven Eid zugrunde lag. Die grundsätzliche Rechtsfähigkeit des Individuums setzte seine Einbindung in eine agnatische Verwandtschaftsstruktur voraus, als deren Extension die tribale Struktur verstanden wurde. Jedes Individuum bildete den Mittelpunkt einer Gruppe männlicher Verwandter, *ayt εšra*, d. h. in etwa „Zehn-Leute" genannt, die für seinen rechtlichen Rückhalt unentbehrlich war (Bousquet 1956: 124, 129) und sich aus seinen engsten Agnaten zusammensetzte. Die *ayt εšra* stellten also kein fest abgegrenztes Segment dar, sondern eine Egozentrierte, durch die Nähe der Verwandtschaft vorgegebene Gruppierung. Sie hatten Ego gegenüber konkrete Rechte und Pflichten, die in unterschiedlichen rechtlich relevanten Zusammenhänge zum Tragen kamen. Die Zahl von zehn Personen, die in gewissen Belangen wesentlich war, schloß im Prinzip Ego mit ein.[12] Die *ayt εšra* teilten die Verantwortung für Egos Handlungen. Sie waren seine wichtigsten Eideshelfer; sie flohen mit ihm, wenn er einen Mord begangen hatte, um (wenigstens in der Theorie) von den zwanzig engsten Agnaten des Opfers verfolgt zu werden, deren Rache sie ebenso wie Ego zu fürchten hatten. Wenn Ego Blutgeld *(ddiyt)* zu leisten hatte, trugen sie zu gleichen Teilen dazu bei, während Ego selbst doppelt soviel beisteuerte; wenn Ego selbst getötet wurde, hatten sie Anspruch auf einen Teil seines Blutgeldes, das sie unter sich aufteilten (Bousquet 1956: 125).

In jenen Situationen, in denen es auf die exakte Zahl von Personen ankam (was nicht immer der Fall war), entschied zwischen gleich eng verwandten Agnaten das Los. Wurden – wie etwa bei einem kollektiven Eid mit vierzig *imggillan* – mehr Agnaten benötigt, um für Ego einzustehen, so war zunächst weiterhin die Nähe der Verwandtschaft ausschlaggebend. Erst wenn die bekannten Agnaten ausgeschöpft waren, griff man auf Männer zurück, die mit Ego die Mitgliedschaft in den Segmenten der verschiedenen Ebenen teilten. Dabei wurden jeweils die Mitglieder von Segmente niedrigerer Ebene als Ego näherstehend aufgefaßt.

Die „Agnaten", die als *ayt εšra* oder als Eideshelfer die Verantwortung für Ego trugen, waren jedoch nicht immer seine Blutsverwandten. Die Notwendigkeit, den Rückhalt der *ayt εšra* in ständiger Reichweite zu haben, veranlaßte Männer, die zu wenige echte Agnaten besaßen oder deren Agnaten zu weit entfernt waren, mit einer nichtverwandten Familie quasiagnatische Beziehungen einzugehen. Ein für beide Seiten verbindliches Ritual – analog zu jenem, mit dem ein Stammesfremder ein permanentes Schutzverhältnis einging –, in dessen

12 Vgl. Bousquet 1956: 125; Hart 1981: 197. Gellner (1969: 126 f.) irrt, wenn er hier anderer Meinung ist.

Mittelpunkt das Opfer eines Schafes stand, diente dazu, solche quasi-agnatischen Beziehungen herzustellen. Diese Beziehungen mit den neuen *ayt ešra* waren in allen rechtlich relevanten Belangen mit echter agnatischer Verwandtschaft gleichgestellt, mit einer allerdings wesentlichen Ausnahme: dem Recht, sich gegenseitig zu beerben. Auch darin dürfen wir zweifellos einen Einfluß des islamischen Rechts mit seiner Ablehnung dessen sehen, was Conte die „parenté élective" nennt (1991; 1994).[13]

Es ist nicht uninteressant, daß auch der Staat sich in seinen Beziehungen mit den Stämmen das Prinzip der kollektiven Verantwortlichkeit zunutze machte, wenn auch nur auf den höheren Ebenen der größten tribalen Segmente oder des gesamten Stammes. Die Stämme bildeten in den ländlichen Regionen Marokkos nicht nur, wie bereits erwähnt, die wichtigste administrative Struktur für den *maḫzen*.[14] Sie wurden auch kollektiv für Taten zur Verantwortung gezogen, die sich gegen die Vertreter des Sultans richteten, ohne daß danach gefragt wurde, wer diese begangen hatte. Zahlreiche Beispiele dafür finden sich in der Schilderung Linarès' des Feldzuges des Sultans Mulay l-Ḥasan nach Tafilalt, den er 1893 mitmachte (1932: *passim*).

Die schriftlichen Rechtskodizes

Eine weitere Eigenschaft, die das tribale Gewohnheitsrecht vom islamischen Recht unterschied, war nach Meinung mancher sein grundlegend oraler Charakter. Diese Ansicht (etwa bei Gellner 1969: 105) ist aber nur bedingt zutreffend. Es stimmt natürlich, daß im Bereich des Gewohnheitsrechts keine auf die Schrift gestützten Institutionen zur Vermittlung rechtlichen Wissens bestanden, so wie es überhaupt keine formelle rechtliche Ausbildung gab. Die Vermittlung gewohnheitsrechtlicher Kenntnisse erfolgte zweifellos in erster Linie auf orale Weise. Es war jedoch keineswegs ungewöhnlich, daß Stämme schriftliche Aufstellungen gewohnheitsrechtlicher Regeln besaßen. Das *tamaziġt*-Berberische, das in Zentralmarokko gesprochen wurde, war eine schriftlose Sprache; daher waren diese Schriftstücke (wie alle anderen lokalen Aufzeichnungen) in arabischer Schrift und Sprache abgefaßt – einem oft fehlerhaften Arabisch freilich, das den Einfluß des Berberischen nicht verleugnen konnte (vgl. Mezzine 1987: 35–38).[15] Der oben erwähnte Begriff *taεqqiṭṭ* (pl. *tiεqqiḍin*), der sich in seinem weiteren Sinn auf das Gewohnheitsrecht allgemein bezieht, bezeichnet im engeren Sinn diese Dokumente, die – selbst wenn in ihnen gewöhnlich nicht eine möglichst vollständige

13 Anderswo war dieser Einfluß manchmal weniger spürbar: bei den Ayt Nḍir etwa erhielt der durch das Opfer inkorporierte Fremde das Recht, in seiner neuen Familie zu erben, und verlor seine Erbrechte in seiner Herkunftsfamilie (Marty 1928: 502–504).

14 S. oben. S. 199.

15 S. oben, S. 223; vgl. auch Hart 1966: 98.

Erfassung aller Rechtsnormen angestrebt wurde – durchaus Kodizes genannt werden können.[16]

An dieser Stelle kann nicht im Detail auf die kulturelle Bedeutung der Schrift in Zentralmarokko eingegangen werden, die, beherrscht nur von einer schmalen Schicht mehr oder weniger gebildeter Spezialisten, nicht allein als ein praktisches Mittel der Aufzeichnung verstanden wurde. Untrennbar mit religiöser Bildung und über diese mit der göttlichen Offenbarung verbunden, war die Schrift auch außerhalb des unmittelbar religiösen Kontexts ein Mittel, Inhalte von der profanen auf eine fast sakrale Ebene zu heben.[17] Dieser Aspekt war bei der schriftlichen Aufzeichnung gewohnheitsrechtlicher Regeln gewiß nicht ohne Bedeutung. In erster Linie aber waren die *tiɛqqiḍin* als Anleitungen für die Rechtspraxis gemeint. Sie wurden konsultiert, wenn Streitfälle sich einer raschen Schlichtung entzogen (Skounti 1995: 89). Daß man, um sie zu lesen, einen *lfqih* (ha. *faqīh*) brauchte, also einen „Gelehrten", der den Koran studiert hatte und als Schriftkundiger jene religiöse Bildung verkörperte, die das Fundament des *šŝrɛ* bildete, zeigt nur die Komplexität und Widersprüchlichkeit einer kulturellen Situation, in der das Gewohnheitsrecht in seiner praktischen Anwendung mit dem islamischen Recht konkurrieren konnte, während es im Hinblick auf seine kulturelle Bewertung diesem klar untergeordnet war.

Die *tiɛqqiḍin* bestanden gewöhnlich aus einer Auflistung von Vergehen mit den entsprechenden Strafen oder Entschädigungen, die oft in Geld, manchmal auch in Naturalien – meist Vieh – angegeben waren. Sie deckten somit nur einen beschränkten Bereich des Gewohnheitsrechts ab. Gelegentlich regelten sie auch gewisse reziproke Rechte und Pflichten der Gruppenmitglieder. Eine Reihe solcher Rechtsdokumente zentral- und südmarokkanischen Ursprungs sind veröffentlicht worden.[18] Soweit diese exakt oder annähernd zu datieren sind, wurden sie sämtlich zwischen 1880 und 1910 abgefaßt. Ältere Dokumente derselben oder ähnlicher Art sollen nach Hart angeblich bei den Ayt Ɛṭṭa existiert haben, konnten aber von ihm nicht eingesehen werden (1966: 93; 1981: 155 f.). Das von Hart veröffentlichte und übersetzte Dokument – die Kopie eines undatierten Originals – könnte jedoch älter sein

16 In einem dritten Sinn dient *taɛqqiṭṭ*, obwohl grammatikalisch feminin, als Bezeichnung für die Rechtspezialisten, die als Experten des Gewohnheitsrechts fungierten. Dieser Sinn scheint der bei den Ayt Ɛṭṭa vorherrschende zu sein (vgl. Hart 1966: 97; 1978: 65; 1981: 170).

17 So wird etwa von Pakten (sg. *taḍa*) zwischen Stammessegmenten erzählt, die schriftlich festgehalten wurden. Danach fragte man sich, welcher der beiden Seiten man das Papier zur Aufbewahrung überlassen sollte. Die tribalen Ratgeber empfahlen, es lieber Gott zu geben. So überließen sie es dem Wind, und es stieg bis in den Himmel. Da sagten die Leute, Gott ist unser Treuhänder *(lmamun)*. Ein Verstoß gegen die Verpflichtungen, die ein solcher Pakt mit sich brachte, zog nach allgemeiner Auffassung die Strafe Gottes *(amuttl)* nach sich.

18 Bruno 1916: 145–151; Hammam 1987; Hart 1966; 1981: 219–227; Mezzine 1980–81; 1987: 133–259; Nehlil 1915–16. Analoge Kodizes sind unter anderen Bezeichnungen aus verschiedenen anderen Regionen Marokkos bekannt; bei den Berbern Algeriens, wo sie *qanun* genannt wurden, fanden sie schon am Ende des 19. Jh. wissenschaftliches Interesse (Hanoteau & Letourneux 1872–73; Masqueray 1886).

als die anderen *tiɛqqiḍin*, da es im Gegensatz zu diesen die meisten Strafen in Naturalien angibt (Hart 1966; 1981: 219–227; vgl. Mezzine 1987: 32 f.).

Das späte Entstehungsdatum der meisten *tiɛqqiḍin* und die oft ziemlich ungeordnete Aneinanderreihung von Regeln aus unterschiedlichen Bereichen lassen vermuten, daß in ihnen im wesentlichen ein zuvor oral tradiertes Wissen festgehalten wurde. Diese Annahme wird bestätigt durch die anschauliche Schilderung, die Mezzine vom Prozeß der Niederschrift eines – ungewöhnlich umfassenden – Dokuments dieser Art aus *Lgara*, einer der präsaharischen Siedlungen der Ayt Ɛṭṭa, erhielt:

> ᶜAli u Lhajj, le doyen d'âge du qsar, qui en mars 1972 avait quatre vingt dix ans environ, nous a affirmé qu'il se rappelle, alors qu'il devait avoir moins de dix ans, du moment où la jmaᶜa a décidé de rédiger ce recueil. Le fqih du qsar avait été mobilisé pendant trois jours, devant la porte de la mosquée, pour consigner les règles que lui dictaient les habitants du qsar (1987: 40).[19]

Sicherlich entstanden auch andere *tiɛqqiḍin* durch einen derartigen Prozeß, indem die oral tradierten gewohnheitsrechtlichen Normen zum Zweck der Niederschrift ins Arabische übersetzt wurden. Auf ähnliche Weise konnte in der Protektoratszeit gleichgeartetes orales Material in berberischer Sprache festgehalten (Laoust 1939: 260 f.; Monteil 1989) oder ins Französische übersetzt (Marty 1928) und veröffentlicht werden. Die schriftliche Aufzeichnung gewohnheitsrechtlicher Normen in den *tiɛqqiḍin*, die in vielen Fällen um die Wende vom 19. zum 20. Jh. stattfand, muß zweifellos – ebenso wie die erwähnten etwa gleichzeitigen Reformen der gewohnheitsrechtlichen Erbregeln – im Zusammenhang der historischen Dynamik der Gesellschaften unserer Region gesehen werden. Die Annahme, daß überlokale Einflüsse hierbei die entscheidenden Faktoren bildeten, ist naheliegend; das verfügbare Datenmaterial jedoch erlaubt es nicht, über Vermutungen hinauszugehen, wie sie Mezzine anstellt (1987: 28–30).

Bei den Ayt Ḥdiddu wird ebenfalls von schriftlichen Rechtsdokumenten berichtet. Diese wurden in einem vom Stammessegment der *Imlwan* bewohnten Dorf im Imdġas-Tal aufbewahrt. Die Imlwan, Reste eines zerfallenen Stammes gleichen Namens, der vor den heutigen Stämmen auf dem Südabhang des zentralen Hohen Atlas siedelte und dessen Splittergruppen von diesen absorbiert wurden, werden von den Ayt Ḥdiddu als nachträglich inkorporierte Fremde angesehen.[20] Außer ihrem kleinen Dorf im Imdġas-Tal bewohnen die Imlwan

---

19 Zu dieser Darstellung im Widerspruch steht allerdings Mezzines Bemerkung, „le texte de la Taᶜqqitt de Lgara n'est qu'une copie de la Taᶜqqitt des Ayt ᶜAtta [Hart 1966; 1981: 219–227], amenagée compte tenu des conditions locales du qsar de Lgara" (1987: 28 n. 27), ebenso wie seine Vorstellung, Ayt Yaflman und Ayt Ɛṭṭa hätten jeweils eine schriftliche *taɛqqiṭṭ* besessen, von der die Untergruppen auf mehreren Ebenen ihre eigenen angepaßten Versionen abgeleitet hätten (1987: 26 f.) – eine Ansicht, die sich auf mündliche Aussagen stützt, für die aber sonst wenig spricht.

20 Hart vermerkt also zu Recht, daß die Imlwan keine „echten" Ayt Ḥdiddu sind. Seine Feststellung, „[they] re-

noch vier Dörfer in den Tälern von Asif Mllull und Isllatn; auch bei anderen Stämmen der Region finden sich Splittergruppen der Imlwan.

Der Terminus *taεqqiṭṭ* wird zwar von vielen meiner Gesprächspartner mit den Imlwan des Imdġas in Zusammenhang gebracht; dabei ist aber weniger von einem Schriftstück die Rede als von der besonderen Rolle der Imlwan als „Stammesgericht", von der wir im folgenden Abschnitt hören werden. Sowohl diese Tatsache als auch die Unklarheit, die in der Literatur im Hinblick auf die schriftlichen Aufzeichnungen herrscht (vgl. die Aussagen Denats, zitiert in Bousquet 1956: 120, sowie Hart 1978: 65), deuten wohl darauf hin, daß die Bedeutung, die diesen Aufzeichnungen zugemessen wurde, in der Praxis eine relativ geringe war. Es steht aber außer Zweifel, daß die Imlwan des Imdġas über eine Aufstellung gewohnheitsrechtlicher Regeln der Ayt Ḥdiddu verfügten (Lecomte 1929).

Ein Dokument dieser Art, das in seiner Einleitung als *taεqqiṭṭ* bezeichnet wird, gibt Bousquet im Anhang an seinen Artikel unkommentiert wieder (1956: 216–220). Es ist dies die im Oktober 1933 angefertigte französische Übersetzung eines relativ kurzen arabischen Schriftstückes, das *ǧumādā l-ūlā* 1352 (August–September 1933) datiert ist. Der Text stellt eine fragmentarische und ziemlich willkürliche Aneinanderreihung von Regeln dar, die ohne eine genaue Kenntnis des tribalen Gewohnheitsrechts eher nutzlos waren. Darüber hinaus ist er in zahlreichen Punkten unverständlich, was zum Teil dem Original zugeschrieben werden muß, sicherlich aber durch die Übersetzung noch verstärkt wurde.

Dürfen wir annehmen, daß wir es hier mit der *taεqqiṭṭ* der Ayt Ḥdiddu zu tun haben, von der berichtet wird? Bei den Imlwan heißt es, daß diese verlorengegangen ist. Dies stimmt mit der Meinung des Commandant Denat überein, des ersten „officier des Affaires Indigènes" in Imilšil, der kurz nach der Unterwerfung der Ayt Ḥdiddu schrieb: „Les notables ne savent pas ce qu'est devenu ce document depuis les opérations de 1933" (zitiert in Bousquet 1956: 120). Bousquet jedenfalls stellt keinen Zusammenhang zwischen dem von Denat erwähnten Originaldokument und der Übersetzung her, die er wiedergibt. Er äußert sich überhaupt nicht zu ihrer Herkunft. Soweit ich sehe, gibt es dafür zwei Möglichkeiten. Entweder es handelt sich doch um eine Übersetzung der von den Imlwan aufbewahrte *taεqqiṭṭ* der Ayt Ḥdiddu. Das würde bedeuten, daß Denats Bemerkung unrichtig wäre. Das Datum des arabischen Dokuments – August–September 1933 – würde sich dann vermutlich auf eine in französischem Auftrag hergestellte Abschrift beziehen (wurde doch im Juli 1933 das Imdġas-Tal erobert und im August die Unterwerfung der Ayt Ḥdiddu abgeschlossen). Das Original wäre demnach erst nach diesem Zeitpunkt verschwunden. Oder aber die Original-*taεqqiṭṭ* ging wirklich im Zuge der Eroberung verloren. Dann wäre das unmittelbar danach abgefaßte ara-

---

present a rather dark skinned (although not negroid) relict population" (1978: 65), dagegen ist völlig unzutreffend. In Wirklichkeit besteht keinerlei augenfälliger Unterschied zwischen ihnen und den „echten" Ayt Ḥdiddu. In dieser von Hart unkritisch wiederholten Aussage aus zweiter Hand spiegelt sich jedoch eine kognitive Differenzierung, auf deren soziale Folgen wir im nächsten Kapitel eingehen werden.

bische Dokument ein Versuch des Stammes, den Inhalt des Rechtskodex zu rekonstruieren. Dies würde auch sein im Vergleich zu anderen *tiεqqiḍin* ziemlich unsystematisches und fragmentarisches Erscheinungsbild erklären. Für diese Möglichkeit einer späteren Entstehung spricht auch, daß ein Paragraph die Sicherheit des Besitzes des Inhabers des Rechtskodex *(mul taεqqiṭṭ)* und seiner Gruppe garantiert (Bousquet 1956: 220), was den besonderen Status der Imlwan als Bewahrer der *taεqqiṭṭ* bereits voraussetzt.

Auf jeden Fall ist auch über den Verbleib dieses Dokumentes nichts bekannt. Sicher ist, daß es tatsächlich aus dem Imdġas-Tal stammt, wie die Namen der erwähnten tribalen Gruppen belegen. Inhaltlich ist eine Entstehungszeit im ersten Drittel des 20. Jh. anzunehmen.[21] Was immer der Zusammenhang dieses Dokuments mit der Original-*taεqqiṭṭ* sein mag, es ist offensichtlich, daß es eine eingehende Kenntnis des oral tradierten Gewohnheitrechts voraussetzte und diese bestenfalls ergänzen konnte. Es darf jedoch angenommen werden, daß die Existenz eines schriftlichen Rechtskodex unabhängig von seinem praktischen Nutzen die Autorität jener tribalen Schlichtungsinstanz steigerte, der er anvertraut war und von der er gegebenenfalls konsultiert werden konnte.

Konfliktbeilegung in Theorie und Praxis

Die erste und naheliegendste Form der friedlichen Beilegung eines Rechtsstreits bestand darin, daß die Streitparteien sich an jene Männer wandten, die für ihre Intelligenz, ihre Fähigkeit, gegensätzliche Interessen auszugleichen und ihre Kenntnisse des Gewohnheitsrechts bekannt waren. Es waren dies die *iżmmaεn*, deren Position und Rolle wir bereits in Kapitel 8 besprochen haben. Der *ażmmaε* schlug eine Lösung vor, die den Streit beendete, sofern sie für beide Seiten akzeptabel war. Manche *iżmmaεn* erwarben sich durch ihr Geschick beim Schlichten von Konflikten einen Ruf, der weit über ihr Dorf und ihren Clan hinausreichte; sie konnten bei schwierigen Problemen auch in weit entfernte Dörfer geholt werden.

Eine vergleichbare informelle Rolle spielten auch die Heiligen. Ihre Vermittlung war besonders wichtig in Konflikten, die eine gewaltsame Austragung befürchten ließen. Wenn es bereits zu Kämpfen gekommen oder Blut geflossen war, dann bildete die religiöse Autorität der *ig^{w}rramn*, die die Streitparteien dazu drängten, Frieden zu machen, nahezu die einzige Möglichkeit, sich zurückzuziehen, ohne sich dem Verdacht der Feigheit auszusetzen. In manchen Fällen kam es vor, daß *ig^{w}rramn* und *iżmmaεn* gemeinsam auftraten, um einen Konflikt

21 Fast alle Strafen sind in *ryal* angegeben, einer Bezeichnung, die sich gemeinsam mit den spanischen und den französischen Silbermünzen, die so genannt wurden, erst in der zweiten Hälfte des 19. Jh. in Zentralmarokko verbreitete (Mezzine 1987: 41). In der ca. 1890 entstandenen *taεqqiṭṭ* von Lgara herrschen noch die älteren Bezeichnungen vor (Mezzine 1987: 41, 133–259), ebenso in der 1324 H./1906 datierten *taεqqiṭṭ* einer Gruppe der Ayt Nḍir (Bruno 1916: 147–151).

zu schlichten. Die Heiligen waren überdies die gegebenen Vermittler und Friedensstifter in den großen intra- und intertribalen Auseinandersetzungen, da sie nicht in die tribale Struktur eingebunden waren und daher als neutral angesehen wurden.

Auf eine formellere Weise konnten die Streitparteien ihren Fall verschiedenen Institutionen zur Rechtsprechung vorlegen, die in einer hierarchischen Ordnung zueinander standen. Dabei sollten wir uns allerdings vor Augen halten, daß die Rechtspraxis der vorkolonialen Zeit im idealisierten Rückblick heutiger Informanten, auf den sich meine Darstellung stützt, wohl systematischer und geordneter erscheint, als sie es tatsächlich war. Diese Darstellung bezieht sich in der Hauptsache auf die letzten Jahrzehnte vor der Etablierung der Protektoratsherrschaft; wieviel davon auch auf frühere Zeiten zutrifft, läßt sich aus den Aussagen meiner Gesprächspartner nicht erschließen.

Als erste Instanz fungierte ein tribales „Gericht" *(lmḥšma)* des Primärsegments. Bei den Ayt Brahim gab es eine solche Institution in Aqdim am Asif Mllull – jenem Dorf, das sie nach der Tradition als erstes nach der Erweiterung ihres Territoriums vom Imdġas-Tal aus errichteten, und das sie daher als ihre „Kapitale" *(lεaṣima)* bezeichnen. Personen, die an einer rechtlichen Beilegung ihres Konflikts interessiert waren, begaben sich nach Aqdim und legten ihren Fall den *ayt lḥqq*, den „Leuten der Gerechtigkeit" oder „Wahrheit", vor. Die *ayt lḥqq* waren keine Spezialisten; sie wurden unter den Dorfbewohnern jeweils für einen Fall ausgewählt. Jede der beiden gegnerischen Parteien suchte je zwei Männer aus; diese vier wählten dann einen fünften, um eine eventuelle Stimmengleichheit zu vermeiden. Die *ayt lḥqq* trafen eine mehrheitliche Entscheidung, wobei grundsätzlich nach einer für beide Seiten akzeptablen Lösung gesucht wurde. Bei den Ayt Iεzza gab es keine analoge Institution, sondern nur einzelne Personen, die sich einen Ruf als gewohnheitsrechtliche Schiedsrichter gemacht hatten und an die man Streitfälle herantrug. Sie konnten ebenso wie die *ayt lḥqq* Lösungen anbieten und moralischen Druck auf die Streitparteien ausüben, sich ihrem Urteil zu beugen, aber sie hatten keinerlei Zwangsgewalt. Die beiden Parteien – und das hieß grundsätzlich die unmittelbar betroffenen Personen mit ihren jeweiligen *ayt εšra* – mußten sich auf die vorgeschlagene Lösung einigen. War dies nicht der Fall, dann stand ihnen eine weitere Instanz zur Verfügung.

Diese zweite Instanz bildete für alle Ayt Ḥdiddu die auf den Besitz der *taεqqiṭṭ* gestützte Rechtsprechung durch die Imlwan des Imdġas-Tales, von denen bereits die Rede war. Diese gelten wie erwähnt als ein stammesfremdes und nachträglich inkorporiertes Segment; ihre besondere Position als „profane" Rechtsspezialisten steht zweifellos mit ihrer Außenseiterstellung in Zusammenhang. Sie fungierten, in den Worten meiner Gesprächspartner, als ein „Berufungsgericht" *(listinaf)* für den gesamten Stamm. Dies schloß jedoch sicherlich nicht aus, daß man sich sofort an sie wendete, ohne zuvor andere tribale Institutionen zur Konfliktbeilegung konsultiert zu haben.

Die Rolle der Imlwan als Rechtsspezialisten und Bewahrer der *taεqqiṭṭ* wird von ihnen durch eine Legende erklärt, nach der die Ayt Ḥdiddu eine Versammlung abhielten, um die Grundsätze ihres Gewohnheitrechts festzulegen. Sie besprachen, daß das Blutgeld für ein

Menschenleben nicht einheitlich sein sollte. Sollte man etwa für einen Schwachsinnigen dasselbe Blutgeld geben wie für einen Mann, der bei Verstand war? Dem stimmten alle zu. Nur der Vertreter der Imlwan sagte, nein – die Elternliebe *(tasa)* ist dieselbe. Wenn ich einen Schwachsinnigen zum Sohn habe und du einen Gescheiten, dann bedeutet mir mein Schwachsinniger ebensoviel wie dir dein Gescheiter. Die Elternliebe ist dieselbe. Da sagten die anderen: du sollst die *taɛqqiṭṭ* haben.[22]

Die wichtigste Funktion bei der schiedsrichterlichen Tätigkeit der Imlwan hatte offenbar der *bu tɛqqiṭṭ*, jener Mann, in dessen Obhut sich der schriftliche Rechtskodex befand. Nach Hart handelte es sich dabei um den jeweils ältesten Mann der Imlwan (1978: 65). Wenn ihm ein Streitfall vorgelegt wurde, hörte er die beiden Seiten an. Er beriet sich mit anderen Männern des Dorfes und konsultierte eventuell die schriftlichen Dokumente. Dann verkündete er seine Entscheidung. Es heißt, daß alle Entscheidungen niedergeschrieben wurden. Diese Aufzeichnungen sind jedoch ebensowenig erhalten wie die *taɛqqiṭṭ*.[23]

Es ist kaum anzunehmen, daß die Imlwan des Imdġas-Tales, die das kleinste Dorf ihres Distrikts bewohnten, über die Mittel verfügten, eine Anerkennung ihrer Entscheidungen gegen den Widerstand der Streitparteien zu erzwingen. Wie aber haben wir uns dann die Tatsache zu erklären, daß von einem „Gefängnis" erzählt wird, in das Übeltäter gesteckt wurden? Es handelte dabei sich um einen schmalen Schacht, der sich in dem Haus befand, in dem der *bu tɛqqiṭṭ* sein Amt ausübte. In diesen Schacht, der so tief war, daß er einen stehenden Mann aufnehmen konnte, so heißt es, stellte man den zu Bestrafenden, der sich darin kaum rühren konnte. Auf seine Schultern legte man flache Steinplatten, sodaß nur der Kopf herausschaute. So mußte er die Zeit verbringen, zu der er verurteilt war. Auf meine Frage, wie man verhinderte, daß etwa die Agnaten eines so Bestraften diesen aus dem Gefängnis befreiten, antworteten meine Informanten eher vage, dies sei nicht vorgekommen. Andernfalls wären die übrigen Ayt Ḥdiddu den Imlwan zu Hilfe gekommen. Dies ist jedoch wenig plausibel. Die einzig sinnvolle Erklärung für die Existenz eines solchen Gefängnisses ist, daß es im *Interesse* des Betroffenen, oder zumindest dem seiner Agnaten war, daß er einige Zeit dort zubrachte, so peinlich und unrühmlich dies auch sein mochte. Für diese Interpretation sprechen zwei weitere Aussagen meiner Informanten. Zu einer Gefängnisstrafe kam es nach ihnen bei Fällen wie Tötungsdelikten oder Übergriffen auf verheiratete Frauen – also bei jenen Delikten, die als die ernstesten Angriffe auf die Ehre der betroffenen Seite aufgefaßt wurden und die am

22 Die Höhe des Blutgeldes war also im Prinzip festgelegt. In der Praxis jedoch wurde sie sehr wohl ausgehandelt (Bousquet 1956: 125).

23 Für eine damit übereinstimmende Beschreibung einer analogen Institution bei den Ayt Mrġad s. Skounti 1995: 89 f. Auf ein Detail aus dieser Beschreibung habe ich bereits oben hingewiesen: Wenn die *taɛqqiṭṭ* konsultiert werden sollte, dann mußte der mit ihrer Aufbewahrung betraute Rechtsspezialist einen schriftkundigen *lfqih* heranziehen. Dieser wurde von demjenigen für seine Dienste bezahlt, der am Inhalt des Dokuments interessiert war (1995: 89). Die Rechtsspezialisten der Imlwan konnten ebensowenig lesen wie jene bei den Ayt Mrġad.

ehesten nach Rache verlangten.[24] Andererseits war der Aufenthalt im Gefängnis im Hinblick auf die Schwere dieser Delikte eher kurz. Man nannte mir als Beispiel einen Zeitraum von ein bis zwei Wochen. All dies läßt vermuten, daß der Zweck einer solchen Bestrafung, die sicherlich als sehr unehrenhaft empfunden wurde, vor allem darin bestand, den Täter (und mit ihm auch seine Agnaten, die ja die Verantwortung für seine Tat mittrugen) für eine gewisse Zeit der Rache der Geschädigten zu entziehen, bis sich die Gemüter etwas beruhigt hatten und die Chancen für eine friedliche Lösung besser standen.

Wenn auch die von den Imlwan vorgeschlagene Konfliktlösung die Streitparteien nicht zufriedenstellte, gab es eine dritte Instanz, diesmal außerhalb des Stammesgebietes – einen *lfqih*, dessen Rechtsprechung, so wird betont, nicht auf dem Gewohnheitsrecht beruhte, sondern auf *ššrɛ*, dem islamischen Recht. *Sidi Muḥamd u Lḥağğ u Taltfrawt* war der *lfqih* der großen Ansiedlung der *ššrfa* von Ayt Sidi Bu Iɛqub, des heutigen Asul. Henry beschreibt ihn als „un hartani [d. h. einen Schwarzen] étranger dont la reputation de science et de probité s'était, au cours de sa longue vie, étendue à toute la montagne" (1937a: 11). Sidi Muḥamd u Lḥağğ entstammte einer Familie von *ššrfa* aus *Sidi Reḥḥal* in der Nähe von Marrakesch; er wurde in Taltfrawt, einem kleinen Ort im Gebiet der Ayt Mrġad, geboren. Seine Studien führten ihn bis nach Ägypten und danach an die berühmte *Qarawīyīn*-Universität in Fes. Er war bis unmittelbar vor der Eroberung des Gebietes durch die Protektoratstruppen in Ayt Sidi Bu Iɛqub tätig und starb 1933 (vgl. Henry 1937a: 11 f., 28).

Sidi Muḥamd u Lḥağğ wurde nicht nur als letzte Instanz herangezogen, wenn andere Schlichtungsinstitutionen erfolglos geblieben waren; man konnte sich auch direkt an ihn wenden, wenn es um Angelegenheiten wie etwa Erbschaften ging, in denen man den Regeln des *ššrɛ* folgen wollte. Er hielt alle Fälle, in denen er entschied, schriftlich fest. Ich weiß von der Existenz einer Anzahl solcher Dokumente, die ich allerdings nicht einsehen konnte. Mir kam nur ein von ihm ausgefertigtes Schriftstück zu Augen, das 16. *rağab* 1338/5. April 1920 datiert ist und den Erbschaftsverzicht einer Frau aus dem Asif Mllull-Tal zugunsten ihrer Brüder zum Inhalt hat. Man erinnert sich auch an andere religiöse Rechtsspezialisten, aber keiner von ihnen spielte für die Ayt Ḥdiddu eine so institutionalisierte Rolle wie Sidi Muḥamd u Lḥağğ u Taltfrawt.

Doch auch die Konfliktlösungen, die ein Spezialist wie er anbieten konnte, waren nur dann wirksam, wenn alle Beteiligten willens waren, sie anzunehmen. Daher ist anzunehmen, daß es bei seinen Urteilen vielfach weniger um die buchstabengetreue Anwendung islamischer Rechtsprinzipien ging als um einen Ausgleich gegensätzlicher Interessen. Dieser Aspekt des Interessenausgleichs wurde von einem Angehörigen seiner Familie, den ich aufsuchte – selbst einem *lfqih* – besonders hervorgehoben. Wesentlich ist aber, daß seine Entscheidun-

24 Das Konzept der Ehre wird bei den Ayt Ḥdiddu praktisch nur auf negative Weise artikuliert. Man kann Schande (*ḥšuma* oder *lɛib*) auf sich ziehen und ist bestrebt, dies zu vermeiden; man spricht aber nicht davon, daß jemand auf positive Weise seine Ehre behauptet.

gen, was auch immer ihre Grundlage sein mochte, mit *šŝrɛ* gleichgesetzt wurden und daher über ein höheres Maß an moralischer Autorität verfügten als die auf *taɛqqiṭṭ* gestützten.

Ebenso wie die anderen Institutionen zur Konfliktbeilegung verfügte auch Sidi Muḥamd u Lḥağğ über keinerlei Möglichkeit, die Durchsetzung seiner Entscheidungen zu erzwingen. Über diesen Aspekt seiner Rechtsprechung waren sich meine Gesprächspartner völlig im klaren (vgl. auch Henry 1937a: 11 f.). Eine Begebenheit, die tradiert wird, bringt dies deutlich zum Ausdruck. Ein Mann war mit seinem Fall bis zum *lfqih* gegangen, ohne mit einer der Entscheidungen zufrieden zu sein. Seine Gegner fragten Sidi Muḥamd u Lḥağğ: Was können wir mit ihm machen? Er will sich deinem Urteil nicht beugen. Da sagte dieser: Nach meinem Urteil, nach *šŝrɛ*, gibt es nur mehr die Dolche. Wenn ihr dazu imstande seid, dann kämpft; seid ihr es nicht, kann ich auch nichts für euch tun.

Das, was im regionalen Kontext als islamisches Recht galt, mochte sich zum Teil inhaltlich vom Gewohnheitsrecht unterscheiden. In einer grundlegenden Hinsicht jedoch glich es ihm: es gab keine außerhalb des Konfliktes stehende Autorität, die seine Entscheidungen sanktionierte. Diese konnten angenommen werden, doch setzte das die Bereitschaft zu einer friedlichen Lösung auf beiden Seiten voraus. War diese Bereitschaft nicht gegeben, so bildete die gewaltsame Austragung des Konfliktes zu jedem Zeitpunkt eine realistische Alternative. Es gab zwar zweifellos einen gewissen sozialen Druck, rechtliche Formen der Konfliktaustragung zu suchen; dennoch konnten zu jedem Zeitpunkt die Vor- und Nachteile einer rechtlichen gegen die einer gewaltsamen Lösung abgewogen werden – eine Rechnung, in die freilich eine Vielzahl unterschiedlicher Faktoren eingingen. Das Endergebnis war, daß geringfügigere Streitfälle eher durch rechtliche Prozeduren gelöst wurden, während man dazu tendierte, Konflikte, die die individuelle oder kollektive Ehre betrafen, gewaltsam auszutragen. Vor allem bei Tötungsdelikten war dies unübersehbar. Es gab zwar genaue Regeln für die jeweiligen Anteile bei der Zahlung und Verteilung von Blutgeld (vgl. Arin 1915; Bousquet 1956: 124 f.; Gellner 1969: 126). Zugleich aber wurde es als Schande und ein Zeichen von Feigheit angesehen, wenn jemand *ddiyt* annahm, anstatt Blutrache zu üben. Eine Wendung, die ich des öfteren hörte, wenn von der vorkolonialen Zeit gesprochen wurde, lautet, ein Mörder müsse für seine Tat „bezahlen" *(adifru)*. Es ist bezeichnend, daß sich diese Aussage gewöhnlich auf die an ihm zu übende Rache bezog und nicht auf Blutgeld. In derartigen Fällen konnte nur die Autorität der Heiligen den Zyklus von Gewalt und Gegengewalt durchbrechen, den ein Mord gewöhnlich nach sich zog.

Es stand also eine Reihe von schiedsrichterlichen Institutionen zur Verfügung, die sich um Vermittlung und Konfliktbeilegung bemühten; diese unterschieden sich in der grundlegenden Logik, auf der sie aufbauten. Für die Heiligen war dies der göttliche Segen, *lbaraka*, an dem sie Anteil hatten und den sie den Stammesmitgliedern vermitteln konnten. Für die *iżmmaɛn* in den verschiedenen Dörfern, aber auch die *ayt lḥqq* von Aqdim war es allgemeines gewohnheitsrechtliches Wissen in Kombination mit Urteilsfähigkeit und politischem Geschick. Für das *taɛqqiṭṭ*-Gericht der Imlwan war es eine spezialisiertere Kenntnis des Ge-

wohnheitsrechts mitsamt seiner schriftlichen Fassung. Für das *ššrε*-Gericht des Sidi Muḥamd u Lḥağğ schließlich war es das, was lokal als islamisches Recht galt. Trotz dieser Unterschiede in ihrer theoretischen Basis wiesen alle diese Institutionen wesentliche praktische Übereinstimmungen auf, die sich aus den sozialen Bedingungen ergaben, unter denen sie zu agieren hatten. Ihnen allen war gemeinsam, daß sie nicht von sich aus aktiv wurden, sondern nur, wenn ein Konflikt an sie herangetragen wurde, und daß sie keinerlei Autorität besaßen, den Konfliktparteien ihre Entscheidungen aufzuzwingen.

Ein entscheidender Aspekt der gewohnheitsrechtlichen Praxis bei den Ayt Ḥdiddu war somit die Abwesenheit öffentlicher Sanktionen. Die Gemeinschaft – ob Dorf, Stammessegment oder Stamm – trat nur dann strafend in Erscheinung, wenn ihre unmittelbaren eigenen Interessen geschädigt worden waren. Dies betraf etwa Übertretungen der Regeln für die Organisation und Nutzung kollektiven Landes, das Bewässerungssystem oder den Wochenmarkt. Solche Übertretungen wurden mit Geld- oder Naturalstrafen zugunsten der Gemeinschaft, *izmaz* genannt, bestraft. Alle anderen Fälle betrafen niemand außer den unmittelbar Beteiligten. Niemand mischte sich unaufgefordert in Streitigkeiten ein, außer um Kämpfende voneinander zu trennen.[25] Die Autorität rechtlicher Normen beruhte nicht auf ihrer Durchsetzung durch die Gemeinschaft, sondern auf der Androhung privater Vergeltung, unterstützt durch die öffentliche Meinung und die gemeinsame Moral, die ihr zugrunde lag. Einen wesentlichen disziplinierenden Einfluß übte, wie Gellner (1969) unterstreicht, die allgemeine Abhängigkeit der Stammesmitglieder vom aktiven Rückhalt ihrer Agnaten und ihrer jeweiligen tribalen Segmente aus – einem Rückhalt, der eine Voraussetzung nicht nur für ihre formelle Rechtsfähigkeit, sondern auch für das nötige Mindestmaß an Sicherheit bildete.[26]

Nach der „pacification"

Das tribale Gewohnheitsrecht war also, sowohl was seinen Inhalt als auch was seine praktische Umsetzung betraf, in hohem Maße ein Produkt der sozialen Bedingungen, unter denen

25 Gellner stellt fest, daß ein Brudermord die Gemeinschaft zu Sanktionen veranlaßte, sofern er als nicht gerechtfertigt angesehen wurde (1969: 46 f.). Ich habe davon nichts gehört und weiß von zwei derartigen Fällen, die keine öffentliche Reaktion nach sich zogen. Sie wurden zwar entschiedenst verurteilt, aber als Familienangelegenheiten betrachtet, in die man sich nicht einmischte.

26 Dieses Bild trifft auf die Ayt Ḥdiddu zu; es darf jedoch nicht unkritisch verallgemeinert werden. Bei anderen Stämmen und in den höher zentralisierten Gemeinschaften der befestigten Oasensiedlungen (*qṣuṛ*, sg. *qṣeṛ*) des präsaharischen Marokko waren, wie aus einigen *tiεqqiḍin* hervorgeht, für viele Delikte nicht nur Entschädigungszahlungen vorgeschrieben, sondern auch Geldstrafen an das Dorf- oder tribale Oberhaupt oder an die Ratsversammlung (vgl. Hart 1981: 79; Mezzine 1987: 182–259; Montagne 1924: 323, 328; Nehlil 1915–16: I/83 und *passim*; Surdon 1936: 189 f.). Es scheint jedoch, daß auch dort die Gemeinschaft gewöhnlich nicht von sich aus strafend aktiv wurde (Surdon 1936: 190; aber vgl. Nehlil 1915–16: II/96, III/116, 123).

die Ayt Ḥdiddu lebten. Wir haben gesehen, daß sich diese Bedingungen mit der Unterwerfung des Stammes unter die Protektoratsherrschaft grundlegend wandelten. Wenn in der Protektoratszeit, wie bereits mehrfach erwähnt, das Gewohnheitsrecht mit französischer Duldung und Unterstützung weiter Gültigkeit hatte, so versteht sich, daß dies nicht ohne einschneidende Veränderungen wenigstens in seiner Praxis vor sich gehen konnte.

Als die Ayt Ḥdiddu sich 1933 unterwarfen, waren die wesentlichen Entscheidungen im Hinblick auf die Haltung des Protektorates gegenüber den Stämmen und ihrem Gewohnheitsrecht bereits gefallen. Diese Haltung gegenüber dem berberischen Gewohnheitsrecht war nach einer gängigen Ansicht, die sich vor allem auf den berühmten und politisch folgenschweren „dahir berbère" von 1930 stützt, in erster Linie von der politischen Absicht bestimmt, zwischen Berber und Araber einen Keil zu treiben, um so die Kontrolle des Protektorates über Marokko zu festigen (für entsprechende Aussagen s. etwa Ashford 1961: 30 f.; Bernard 1963: I/42; Gellner 1969: 18 f.; Hermassi 1972: 100; Rosen 1984: 134 f.). In der Tat setzte das Protektorat um diese Zeit immer deutlicher auf eine Politik des „divide et impera", und es gab einflußreiche Stimmen, die auch das Gewohnheitsrecht der Berberstämme in diesem Sinne ausgenützt wissen wollten. Diese Ansicht ist also nicht unzutreffend; sie vernachlässigt aber die Tatsache, daß sich die Haltung des Protektorates in dieser Frage schon lang zuvor und auf weit pragmatischere Weise entwickelt hatte.

Bei Stämmen wie den Ayt Ḥdiddu stellte, wie wir gesehen haben, der Widerstand gegen die Herrschaft der Ungläubigen eine wichtige Motivation im Abwehrkampf gegen die Protektoratstruppen dar. In anderen Regionen, die dem Zugriff des *maḫzen* in höherem Maße ausgesetzt gewesen waren, trat demgegenüber eine zweite Motivation in den Vordergrund. Hier wurde das Vordringen der französischen Truppen als eine neue und akute Form der Bedrohung der tribalen Autonomie durch den Staat verstanden. Ein zentraler Aspekt dieser Autonomie war das tribale Gewohnheitsrecht.

Als 1912 – zu einem Zeitpunkt, als über die Stämme des Mittleren Atlas und ihre Organisation noch nicht allzuviel bekannt war – die Offiziere der „Affaires Indigènes" daran gingen, diese Stämme zu unterwerfen, sahen sie sich mit einem unerwartet entschlossenen Widerstand konfrontiert. Wie Burke gezeigt hat, wurde bald klar, daß die Sorge der Stämme um ihre rechtliche Autonomie einen Schlüssel zu diesem Widerstand bildete. Unterwerfung unter den *maḫzen* bedeutete für sie auch, ihr Gewohnheitsrecht aufgeben zu müssen. Hier sah man einen Spielraum für Zugeständnisse. Die Kapitulationsbedingungen, die man den Stämmen anbot, wurden dementsprechend abgeändert; insbesondere garantierte man ihnen die weitere Ausübung des tribalen Gewohnheitsrechts. Diese Politik erwies sich als erfolgreich, und so wurde sie auch auf andere Berberstämme der Region angewendet (Burke 1973: 190–192).

In dieser eher pragmatischen Haltung wurde 1914 ein *ḍahir* (ha. *ẓahīr*, „Dekret") erlassen, in dem es hieß: „les tribus dites de coutumes berbères sont et demeuront réglées et administrées selon leurs lois et leurs coutumes propres, sous le contrôle des autorités" (zitiert in

Marcy 1949: 357). Während anfangs den Stämmen vorgeschrieben wurde, ob sie unter die gewohnheitsrechtliche Jurisdiktion fielen, wurde ihnen später erlaubt, selbst zwischen Gewohnheitsrecht und islamischem Recht zu wählen (Bidwell 1973: 273 f.). Nach Halstead wurden 1915 die tribalen Ratsversammlungen (a. *žmaɛa*) mit gerichtlichen Befugnissen ausgestattet (1967: 69 f.). Da solche Versammlungen jedoch in vielen Stämmen nicht als formelle Institutionen bestanden, mußten sie erst geschaffen und organisiert werden. Wie Marcy feststellt, dauerte es bis 1924, bevor „une organisation provisoire très simple des tribunaux berbères ou jmaᶜas, chargés d'appliquer la coutume tribale" realisiert werden konnte (1949: 357).

Im Mai 1930 wurde schließlich der sogenannte „dahir berbère" erlassen, der die gewohnheitsrechtliche Praxis auf eine neue gesetzliche Grundlage stellen sollte. War diese Praxis anfangs durch pragmatische Erwägungen bestimmt gewesen, so hatte sich in der Zwischenzeit das Klima gewandelt. Einflußreiche Kreise propagierten nun eine Abschirmung der Berber gegen arabische und islamische Einflüsse. Ihr Ziel war eine Assimilation der Berber an die französische Kultur; einzelne träumten gar von ihrer Christianisierung (vgl. Halstead 1967: 70–74; Montagne 1953: 181 f.). Diesen Kreisen erschien der *ḍahir* als ein willkommenes Instrument, um den angenommenen Gegensatz zwischen Berbern und Arabern zu vertiefen und die Berber enger an Frankreich und seine Interessen zu binden.

Mit dem „dahir berbère" wurden die früheren „jemâas judiciaires" durch sogenannte „Tribunaux coutumiers" ersetzt, denen die gewohnheitsrechtliche Jurisdiktion unter französischer Aufsicht oblag. Ihre Kompetenzen erstreckten sich jedoch nur auf den zivilrechtlichen Bereich. Die Berufungsgerichtsbarkeit wurde den „Tribunaux d'appel coutumier" übertragen. Im strafrechtlichen Bereich wurden die weniger schwerwiegenden Fälle der Jurisdiktion der „chefs de tribus" (d. h. der *qiyyad*) und der „Tribunaux d'appel coutumier" unterstellt.[27] Der vielzitierte, in seiner Intensität für die Franzosen unerwartete Proteststurm, den der „dahir berbère" hervorrief und der nach der gängigen Interpretation den wichtigsten Auslöser für die beginnende nationalistische Bewegung in Marokko bildete, bezog sich freilich weniger auf die formelle Anerkennung des Gewohnheitsrechts durch die Protektoratsbehörden als auf die Tatsache, daß die strafrechtliche Gerichtsbarkeit in schweren Fällen sowie die Strafgerichtsbarkeit zweiter Instanz in allen Fällen französischen Gerichten übertragen wurde. Dies wurde bald als schwerer politischer Fehler erkannt und 1934 rückgängig gemacht (Halstead 1967: 74; Bidwell 1973: 276).

Die meist vom „dahir berbère", dessen Intentionen und politischen Folgen ausgehenden Feststellungen über den Status des berberischen Gewohnheitsrechts unter dem Protektorat übersehen nicht nur häufig, daß die französische Politik der Unterstützung des Gewohnheitsrechts sich lange vor 1930 und unter ganz anderen Bedingungen entwickelt hatte, son-

27 Für eine detaillierte Darstellung der im „dahir berbère" vorgesehenen Organisation s. Halstead 1967: 68–72, für den Originaltext 1967: 276 f.

dern auch, daß das Thema des Gewohnheitsrechts im Protest gegen den *ḍahir* eine durchaus sekundäre Rolle spielte.[28]

Die Ayt Ḥdiddu mochten von der in religiösen Formen artikulierten Protestwelle von 1930 gehört haben; es gibt jedoch keinerlei Hinweise, daß die Legitimität des Gewohnheitsrechts, dessen Fortbestand die Franzosen ihnen anboten, ihnen Kopfzerbrechen bereitet hätte. Eher scheint es, daß sie bei ihrer Unterwerfung 1933 die formelle Beibehaltung der rechtlichen Autonomie des Stammes als einen wichtigen Faktor der Kontinuität empfanden.[29] Dies sollte uns aber nicht die tiefgreifenden praktischen Veränderungen übersehen lassen. Duclos bemerkt zu Recht: „... la ‚justice coutumière berbère' telle qu'elle fut institutionnalisé par le fameux dahir chérifien de 1930 n'a que de très lointains rapports avec le véritable droit coutumier des tribus" (1967: 24).

In formeller Hinsicht bedeutete die Beibehaltung des Gewohnheitsrechts zunächst, daß die Legislation Sache der tribalen Gruppe war. In Anbetracht der rechtlichen Unterschiede zwischen Ayt Brahim und Ayt Iɛzza und ihrer administrativen Trennung waren in diesem Zusammenhang die Substämme die relevanten Einheiten. Sie erhielten jeweils ein „Tribunal coutumier" mit permanenten Mitgliedern, die nach ihrer Kompetenz und wohl auch Loyalität ausgesucht wurden. Eine systematische Kodifikation des Gewohnheitsrechts, wie sie etwa bei den Ayt Nḍir 1918 stattfand (Marty 1928), scheint es bei den Ayt Ḥdiddu nicht gegeben zu haben. In der Praxis stützte sich die Rechtsprechung auf das Wissen der Mitglieder des „Tribunal coutumier", die die traditionellen Rechtsnormen des Substammes kannten. Dabei übte der lokale Verwaltungsoffizier – als Vorsitzender des „Tribunal" – manchmal erheblichen Einfluß aus. Änderungen der Rechtsnormen konnten und mußten von den Vertretern des Substammes beschlossen werden und bedurften der Bestätigung durch die Protektoratsbehörden; auch hier ging es oft nicht ohne französischen Einfluß ab (vgl. Bousquet 1956: 199–203).

Die „Tribunaux coutumiers" waren wie erwähnt für zivilrechtliche Angelegenheiten zuständig, und somit auch die zivilrechtlichen Aspekte von Straffällen, wie etwa Blutgeldansprüche.[30] Ein wichtiges Element der Kontinuität bildete die Beibehaltung des kollektiven Eides und des ihm zugrundeliegenden Prinzips kollektiver Verantwortlichkeit, das sich wie vor der „pacification" in der Institution der *ayt ešra* ausdrückte. Die einschneidendste Veränderung bestand in der Tatsache, daß sich die Rechtsprechung nicht wie früher auf eine schiedsrichterliche Entscheidung beschränken mußte. Obwohl die angewendeten Normen

28 In Browns sehr eingehender Untersuchung (1973) der Reaktionen auf den „dahir berbère" in Salé – jener Stadt, von der die Protestwelle ihren Ausgang nahm – wird die Frage des Gewohnheitsrechts nicht einmal erwähnt.

29 Der Anführer der Ayt Ɛṭṭa des Saġru gegen die Protektoratstruppen, Ɛssu u Ba Slam, machte zur gleichen Zeit die Beibehaltung des Gewohnheitsrechts zu einer der Bedingungen für seine Kapitulation (Hart 1984b: 185).

30 Aus dem oben Gesagten ergibt sich klar, daß für die Ayt Ḥdiddu eine Unterscheidung von Zivil- und Strafrecht in der vorkolonialen Zeit nicht möglich war.

vielfach grundsätzlich dieselben waren wie zuvor, gab es nun einen Staat, dessen Macht hinter jedem Gerichtsurteil stand. Dies war nicht nur im strafrechtlichen Bereich von größter Bedeutung, wo der Staat rasch für die Eindämmung der früher wenigstens als Möglichkeit der Konfliktaustragung ständig präsenten Gewalt sorgte; es führte auch im zivilrechtlichen Bereich zu einer zuvor unbekannten Rechtssicherheit. Trotz dieser tiefgreifenden Veränderungen wurde, wie Bousquet hervorhebt, auch in der Protektoratszeit in der gewohnheitsrechtlichen Praxis die Vermittlung und der Interessenausgleich gegenüber der strikten Anwendung der Rechtsnormen bevorzugt (1956: 183 f., 192–194).

Als 1956 Marokko die Unabhängigkeit erlangte, wurde mit der Vereinheitlichung von Legislation und Jurisdiktion die rechtliche Sonderstellung der Berberstämme formell beendet. Von der Opposition des unabhängigen Marokkos gegen das Protektoratsregime und die von ihm aufgebauten Strukturen, die sich auf der praktischen und mehr noch auf der rhetorischen Ebene zeigte, ist bereits im vorigen Kapitel die Rede gewesen. Im Einklang mit dieser ideologischen Haltung wurde das Gewohnheitsrecht, so wie die tribale Organisation insgesamt, auf die sich das Protektorat gestützt hatte, nun als politisch suspekt angesehen.

In der nationalistischen Ideologie, die in den Jahren um 1956 sehr stark war und deren Nachwirkungen noch heute spürbar sind, wurden die Abschaffung des Gewohnheitsrechts und die nationale Vereinheitlichung des Rechts als eine Rückkehr zu den Prinzipien des islamischen Rechts verstanden. Eine derartige Sicht wurde und wird auch von der lokalen Bevölkerung geteilt, die sich allerdings wohl bewußt ist, daß zwischen dem islamischen Recht, *ššrε*, und dem Gesetz des Staates, *lqanun*, unterschieden werden muß und daß das letztere den Anforderungen des ersteren nicht immer gerecht wird. Die zunehmende Annäherung an islamische Rechtsnormen nach 1956 wird zwar prinzipiell positiv bewertet; dennoch sehen die Stammesmitglieder das Ende des Gewohnheitsrechts mit gemischten Gefühlen. Der Grund dafür ist nicht allein die Tatsache, daß das geltende Recht in manchen Dingen dem lokalen Rechtsempfinden widerspricht. Ein wichtiger positiver Aspekt des Gewohnheitsrechts ist für sie, daß nach ihrer – sicherlich nicht unberechtigten – Auffassung die soziale Kohäsion und die tribale Solidarität durch das Prinzip kollektiver Verantwortlichkeit gestärkt wurde. Die Notwendigkeit, für einen eventuellen Eid vorbereitet zu sein, veranlaßte die Stammesmitglieder, ein gewisses Einverständnis mit ihren jeweiligen *ayt ešra* anzustreben, auf deren Unterstützung sie gegebenenfalls angewiesen waren. Darüber hinaus mußten sie imstande sein, auch entferntere agnatische Verwandtschaftsbeziehungen zu mobilisieren. Dies bedeutete zunächst einmal, daß man die größeren genealogischen Zusammenhänge kennen mußte, um seine ferneren Agnaten überhaupt identifizieren zu können. Das Ende der kollektiven rechtlichen Verbindlichkeiten ist für die Ayt Ḥdiddu eine der Ursachen einer langsamen Desintegration der traditionellen Strukturen und Werte, die sich im Überhandnehmen individueller Interessen gegenüber den in ihrer Sicht früher dominierenden kollektiven Interessen und Strategien ausdrückt.

Die in der Zeit tribaler Autonomie gegebene weitgehende Kongruenz von Gewohnheitsrecht und politischen Strukturen war schon in der Protektoratsperiode durch die Etablierung

einer effizienten staatlichen Herrschaft durchbrochen worden. In den Augen der Stammesmitglieder kam die Aufrechterhaltung gewohnheitsrechtlicher Prinzipien und Praktiken jedoch den traditionellen sozialen Strukturen entgegen, die gegenüber der abrupten politischen Neuordnung einem sehr viel langsameren Wandel unterlagen. Das Gewohnheitsrecht übte hier, so wie die Stammesmitglieder meinen, zweifellos eine stabilisierende Wirkung aus. Für sie bedeutete der Übergang zur Unabhängigkeit in mancher Hinsicht einen größeren Bruch mit den traditionellen Gegebenheiten als die Etablierung der Protektoratsherrschaft 23 Jahre zuvor.

Das tribale Gewohnheitsrecht erstreckte sich freilich nicht nur auf jene Bereiche, in denen es in der Protektoratszeit als eine manifeste Alternative zu der auf dem islamischen Recht beruhenden Jurisdiktion aufgebaut worden war und die nach 1956 der nationalen Vereinheitlichung des Rechts zum Opfer fielen. Neben anderen Dingen regelte es auch den Zugang zu Land und definierte die unterschiedlichen Kategorien von Landbesitz und die damit verbundenen Rechte und Pflichten (s. Kap. 7). Im Bereich kollektiver Landrechte wie auch in dem sich damit zum Teil überschneidenden Bereich dörflicher Selbstorganisation kommen auch heute noch viele gewohnheitsrechtliche Regelungen zur Anwendung, weil die staatliche Verwaltung sie für nützlich hält, aus anderen Gründen zögert, sie zu ersetzen, oder einfach an den Dingen, die sie betreffen, nicht interessiert ist. Gleich ob sie ihr Überleben staatlichem Desinteresse, stillschweigender Duldung oder offizieller Anerkennung und Unterstützung verdanken, tragen diese gewohnheitrechtlichen Elemente dazu bei, tribale soziale und ökonomische Strukturen, wenn auch nicht unverändert, aufrechtzuerhalten (Kraus 1991). Angesichts der radikalen Neuordnung politischer und rechtlicher Strukturen nach dem Ende des Protektorates und der seither eingetretenen schrittweisen, aber nicht minder tiefgreifenden sozialen und ökonomischen Veränderungen – Faktoren einer beschleunigten Erosion tribaler Strukturen und Identitäten – sind solche Kontinuitäten für die Ayt Ḥdiddu in praktischer wie in symbolischer Hinsicht gleich wichtig.

10. KONZEPTIONEN KOLLEKTIVER IDENTITÄT

In den vorangegangenen Kapiteln haben wir gesehen, wie sich ökonomische, politische und gewohnheitsrechtliche Institutionen, wenn auch auf unterschiedliche Weise, auf tribale Gruppenidentitäten stützten. Auf der normativen Ebene war die Rolle tribaler Einheiten als Träger von Rechten und Pflichten in diesen Institutionen meist klar definiert – im Zusammenhang mit den Wahlen tribaler Oberhäupter etwa durch die Prinzipien von Rotation und Komplementarität. In der sozialen Praxis der vorkolonialen Zeit tribaler Autonomie aber wurden alle diese Institutionen auf eine sehr flexible Weise gehandhabt, die neben den segmentären Identitäten und den an diese geknüpften institutionellen Normen viele andersgeartete Faktoren zu berücksichtigen hatte. In Anbetracht einer so hochgradig fluktuierenden sozialen Praxis ist es klar, daß es nicht die institutionellen Funktionen, Rechte und Pflichten der verschiedenen tribalen Einheiten allein sein konnten, die für die Dauerhaftigkeit dieser Einheiten sorgten – so wie etwa die Dauerhaftigkeit der Dorfgemeinschaften (die sich ja vielfach aus Gruppen verschiedener tribaler Segmente zusammensetzten) auf gemeinsamer Residenz und Nutzung des Dorfterritoriums beruhte. Die Kontinuität tribaler Identitäten wurde vor 1933 nicht primär durch die kontinuierliche Ausübung konkreter Funktionen sichergestellt, sondern durch die kulturellen Konzeptionen tribaler Gruppenzugehörigkeit, in denen das Modell agnatischer Verwandtschaft als Grundlage tribaler Identität eine zentrale Rolle spielte. Erst die Protektoratsherrschaft führte zu einem festen Zusammenhang zwischen tribalen Einheiten und politischen, ökonomischen und rechtlichen Funktionen.

Es erscheint nur auf den ersten Blick paradox, daß die Etablierung staatlicher Herrschaft tribale Identitäten auf eine festere praktische Basis stellte als zuvor. Tatsächlich ist dies ein Prozeß, der – zusammen mit der Umgestaltung gegebener tribaler Identitäten – in den historisch variablen Wechselbeziehungen zwischen Stämmen und Staaten in Vorderen Orient vielfach zu beobachten war. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß Staaten, die sich die tribale Organisation zunutze machten, tribale Einheiten in der Ausübung gewisser Funktionen bestätigten und bestärkten, während sie andere Funktionen an sich rissen – ein Prozeß, der sich im Falle der Protektoratsherrschaft in Zentralmarokko mit besonderer Deutlichkeit abzeichnet. Die Folge war, daß bestimmte Ebenen der tribalen Organisation durch den staatlichen Rückhalt gefestigt wurden, während andere ihrer praktischen Funktionen weitestgehend beraubt wurden. Mit der Unabhängigkeit Marokkos gab es einen radikalen Wandel in der Haltung des Staates gegenüber den Stämmen. Die staatliche Unterstützung der Funktionen tribaler Einheiten wurde aufgegeben (mit einigen Ausnahmen, von denen im letzten Kapitel die Rede war), was einen sehr viel weitergehenden Funktionsverlust der tribalen Gruppen nach sich gezogen hat.

Als Basis und Hintergrund der veränderlichen praktischen Aspekte tribaler Organisation bleiben die konkreten Konzeptionen und Modelle tribaler Identität, die solche und anders-

geartete Prozesse des Wandels überdauern. Diese Modelle, die Personen zu Gruppen ordnen und die Beziehungen zwischen diesen Gruppen festlegen, sind strukturelle Dispositionen in jenem Sinne, in dem wir den Begriff in Kapitel 5 eingeführt haben – Modelle einer tribalen Struktur, die der sozialen Praxis vorausgehen. Sie sind freilich selbst keineswegs unwandelbar, wenn auch vergleichsweise stabil; wir werden auf ihre Veränderungen noch zu sprechen kommen. Da uns – in Ermangelung andersgearteter Quellen – nur die Konzeptionen tribaler Identität selbst uns über ihre Veränderungen unterrichten können, müssen diese indirekt erschlossen werden. Dies ist umso schwerer, als diese Konzeptionen Veränderungen eher verschleiern als offenlegen, ist es doch Teil der ihnen zugrundeliegenden Ideologie, die tribale Segmentation als ahistorisch, fix und unwandelbar zu repräsentieren.

Für die meisten erwachsenen Stammesmitglieder stellt ihre Gruppenzugehörigkeit auf den verschiedenen Segmentationsebenen nach wie vor einen wichtigen Aspekt persönlicher Identität dar. Die Relevanz des Wissens über diese Zusammenhänge liegt für sie jedoch überwiegend in der Vergangenheit, in der Epoche tribaler Autonomie mit ihren sozialen Bedingungen, in zweiter Linie auch in der Protektoratszeit, die als eine teilweise Extension der vorkolonialen Situation gesehen wird. Die Darstellung segmentärer tribaler Identitäten und Beziehungen, die im wesentlichen von den Kenntnissen heutiger Informanten ausgehen muß, setzt also ein gewisses Maß an Rekonstruktion voraus. Die Rekonstruktion segmentärer Identitäten macht diesen jedoch weit weniger Schwierigkeiten als etwa eine Rekonstruktion politischer Strukturen. Den meisten Informanten mittleren oder höheren Alters, gleich ob männlich oder weiblich, fällt sie ziemlich leicht, wenigstens soweit es die Gruppen, denen sie selbst angehören, und die ihnen nahestehenden Segmente betrifft.[1] Entferntere Segmente dagegen werden eher als undifferenzierte Gruppen gesehen, für deren interne Zusammensetzung man sich nicht interessiert. Trotz der generell guten Kenntnis der tribalen Struktur stößt man in den individuellen Aussagen über die strukturellen Beziehungen zwischen den verschiedenen tribalen Segmenten immer wieder auf gewisse Widersprüche – Widersprüche, auf die mich manche Informanten selbst hinwiesen. Wir werden sehen, daß es sich dabei nicht um ein Problem der Rekonstruktion handelt, sondern daß diese Widersprüche der traditionellen Situation selbst inhärent sind.

Lokale Statusgruppen

Ein grundlegender Aspekt sozialer Identität ist die Zugehörigkeit zu einer der drei Statuskategorien, die lokal unterschieden werden. Die Kategorie der Stammesmitglieder, *imazigh*,

1 Die auf angenommenen oder realen agnatischen Beziehungen beruhende tribale Segmentation ist hier ganz entschieden nicht nur ein Modell der Männer, wie dies Eickelman für eine andere Region Marokkos behauptet. Ebensowenig ist dieses Modell an irgendwelche tribalen Eliten gebunden (Eickelman 1976: 107; 1989: 139).

wird – von den Unterscheidungen nach Geschlecht und Alter abgesehen – als egalitär und in sich undifferenziert aufgefaßt. Gewisse konzeptuelle und praktische Ungleichheiten, auf die wir unten eingehen werden, schließt dies freilich nicht aus. Diese tribale Statuskategorie umfaßt die überwältigende Mehrheit – weit über 90 % – der lokalen Bevölkerung. Neben der Kategorie der Stammesmitglieder gibt es zwei weitere, nichttribale Statuskategorien: die meist hochspezialisierten schwarzen Handwerker, *iqbliyn*, mit denen wir uns bereits in Kapitel 7 beschäftigt haben, sowie die Heiligen, *ig^{w}rramn*. Diese drei Kategorien können als hierarchisch geordnet angesehen werden. In diesem Sinne stehen die Heiligen über den Stammesmitgliedern, während die Schwarzen als inferior gelten. In einem anderen Sinne jedoch sind Heilige und Schwarze einander näher als den Stammesmitgliedern, da sie gegenüber der egalitären Kategorie der Stammesmitglieder als inegalitär definiert sind. Praktisch haben viele Personen, die durch ihre Abstammung in die Kategorie der Heiligen fallen, insofern eine den Stammesmitgliedern untergeordnete Position, als sie sich, so wie schwarze Handwerker und stammesfremde Personen, unter den Schutz tribaler Familien oder Segmente stellen müssen. Schließlich kennt man sogar schwarze Heilige, in denen sich die beiden inegalitären Kategorien vermischen.

Die schutzbedürftigen Heiligen bilden ein Ende eines breiten Spektrums von Erscheinungsformen, die wir in der Kategorie der *ig^{w}rramn* vorfinden. Am anderen Ende dieses Spektrums stehen die relativ wenigen „aktiven" Heiligen – Personen, die nicht nur über eine entsprechende Abstammung verfügen, sondern auch die persönlichen Zeichen göttlichen Segens aufweisen. Diese lebenden Heiligen sind praktisch ausnahmslos männlichen Geschlechts, während man unter den verstorbenen Heiligen, deren Grabmäler aufgesucht werden, auch Frauen findet. Sie genießen eine hohe Wertschätzung und bedürfen nicht des Schutzes tribaler Gruppen. Aufgrund ihres privilegierten Zuganges zur Welt des Übernatürlichen fungieren sie als religiöse Spezialisten. Von ihrer politischen Rolle als Vermittler in Konflikten, aber auch als Anführer der Stämme in Krisenzeiten, ist bereits die Rede gewesen. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es große Segmente von *ig^{w}rramn*, die zwar heilige Abstammung für sich beanspruchen, sich in Lebensweise und Wirtschaft aber nicht von den Stammesmitgliedern unterscheiden. Solche Gruppen – wie etwa die *Ayt Tuḫsin* in den Tälern von Imdġas und Amdġus – treten mehr oder weniger als selbständige tribale Einheiten auf, ohne aber in die großen Stämme integriert zu sein.

In der Sicht der Ayt Ḥdiddu ist die Mitgliedschaft in allen drei Statuskategorien in Patrifiliation begründet. In der grundsätzlich endogamen Kategorie der Schwarzen beruht sie de facto jedoch auf bilateraler Filiation. Zwischenheiraten zwischen den lokalen Heiligen und den Stammesmitgliedern werden – gleich ob es sich um Hyper- oder Hypogamie handelt – praktiziert und als unproblematisch angesehen. Man ist sich jedoch bewußt, daß bedeutende Gruppen von Heiligen in Zentralmarokko es gewöhnlich vermeiden, ihre Töchter an Männer aus der tribalen Statuskategorie zu verheiraten. Bei den Ayt Ḥdiddu aber bildet die Heirat nur für die Kategorie der schwarzen Handwerker ein Abgrenzungskriterium – in ihrem Fall

ein ziemlich eindeutiges, selbst wenn in letzter Zeit die Endogamieschranke gelegentlich übertreten wird, die *iqbliyn* von *imaziġn* trennt. Wir werden allerdings sehen, daß auch innerhalb der tribalen Kategorie der *imaziġn* die – im wesentlichen von außen aufgezwungene – Endogamie mancher Segmente als Merkmal einer gewissen hierarchischen Differenzierung auftritt.

Segmentation als kulturelles Modell

Die tribale Segmentation betrifft im Prinzip nur die Stammesmitglieder. Indirekt sind jedoch sowohl die Schwarzen als auch die weniger geachteten Familien und kleineren Gruppen von Heiligen von ihr betroffen, da sie wie erwähnt durch Schutzverhältnisse an tribale Segmente angegliedert sind. Das Grundmodell, auf dem sie beruht, ist jenes agnatischer Verwandtschaft. Die Mitgliedschaft in tribalen Segmenten ist grundsätzlich durch Patrifiliation erworben. Wie in vielen anderen islamischen Stammesgesellschaften konnte die Gruppenzugehörigkeit von Individuen, aber auch von Gruppen durch eine formelle Inkorporation verändert werden. Dies fand nicht allzu selten statt; trotzdem bilden die „abstammungsfremden" Familien und Segmente, deren aktuelle Gruppenzugehörigkeit auf eine solche Inkorporation zurückgeht, in den meisten Segmenten nur einen kleinen Prozentsatz. Da die Segmentation nach dem Ende der tribalen Autonomie und mehr noch nach der Unabhängigkeit einen großen Teil ihrer früheren praktischen Relevanz verloren hat, gibt es heute keine solchen Anpassungen der Gruppenzugehörigkeit mehr.

Neben dieser ersten der drei Dimensionen agnatischer Verwandtschaft in der Konstitution und Definition tribaler Identitäten, die wir in Kapitel 3 unterschieden haben, finden wir auch die beiden anderen bei den Ayt Ḥdiddu wieder. Der gemeinsame Ahne als Ursprung eines tribalen Segments mag im Falle kleinerer Gruppen eine historische Realität sein, an die man sich erinnert; bei den größeren Segmenten stellt er nichts anderes dar als eine Rückprojektion des Prinzips einer auf patrilinearer Deszendenz beruhenden Gruppenmitgliedschaft an den gedachten Anfang der Gruppe. Der Gründerahne, ob bekannt oder nur behauptet, liefert dem tribalen Segment vielfach seinen Namen. *Ayt Sεid u Ɛli* beispielsweise bezeichnet die „Nachfahren des Sεid, Sohn des Ɛli"; nicht selten ist dieser Name nahezu das einzige, was man von dem angenommenen gemeinsamen Ahnen weiß. In anderen Fällen jedoch, die zu häufig sind, um als bloße Ausnahmen abgetan zu werden, haben Segmente keine Traditionen von einem gemeinsamen Ahnen und tragen Namen, die nicht auf einen solchen Ahnen verweisen. Gewöhnlich handelt es sich bei diesen Kollektivbezeichnungen nicht etwa um geographische Bezeichnungen, sondern um Pluralbildungen wie zum Beispiel *Iḥudiġn*, die von den Einheimischen nicht gedeutet werden können. Ebenso werden schließlich vielfach, aber keineswegs immer die Gründerahnen verschiedener einander nahestehender Segmente in Verwandtschaftsbeziehungen miteinander gebracht. Die Abweichungen von diesem kul-

turellen Modell einer auf einer agnatischen Genealogie beruhenden tribalen Segmentation sind nicht nur relativ häufig, sondern auch, wie wir sehen werden, nicht zufällig verteilt.

Neben agnatischer Verwandtschaft spielen auch Heiratsbeziehungen in der Definition und Abgrenzung tribaler Einheiten eine Rolle. Hier kommt vor allem der Faktor der Gruppenendogamie zum Tragen, der jedoch je nach Segmentationsebene und gegebener Gruppe sehr unterschiedliche Bedeutung haben kann; auf die Rolle konkreter Heiratspraktiken ebenso wie der in der tribalen Genealogie in einigen Fällen postulierten affinalen und maternalen Beziehungen werden wir in der detaillierten Darstellung der Segmentation der Ayt Ḥdiddu in diesem Kapitel eingehen.

Die konkrete segmentäre Struktur des Stammes war im traditionellen Kontext vor allem im öffentlichen und politisch-rechtlichen Bereich von Bedeutung. Das Wissen um seine Zusammensetzung, die strukturellen Beziehungen zwischen seinen Untergruppen und die Gruppenzugehörigkeit von Individuen ist daher öffentliches Wissen. Dies sowie die formale Eindeutigkeit eines segmentären Modelles (Gellner 1969: 43 f.) würden ein kohärentes Bild der tribalen Segmentation erwarten lassen, über das – von partieller Unkenntnis abgesehen – alle Stammesmitglieder sich grundsätzlich einig sind. Die meisten ethnographischen Darstellungen der segmentären Struktur islamischer Stammesgesellschaften tendieren auch dazu, den Eindruck einer solchen Eindeutigkeit entstehen zu lassen.

Bei den Ayt Ḥdiddu ist eine derartige grundsätzliche Eindeutigkeit der tribalen Untergliederung des Stammes nicht gegeben. Der erste – aber nicht einzige – Grund dafür liegt in der Tatsache, daß sich infolge der Expansion des Stammes über ein großes, mehrere Gebirgstäler umfassendes Gebiet eine Reihe von Distrikten herausbildeten – territoriale Untereinheiten, die in politischer Hinsicht ein gewisses Eigenleben entwickelten, das allerdings meines Wissens nie so weit ging, daß sich ein Distrikt als politische Einheit gegen den anderen gestellt hätte. Wir haben in Kapitel 8 gesehen, daß die dauerhaften politischen Institutionen des Stammes sich stets auf den Distrikt bezogen. Auch politische Gruppenbeziehungen und Konflikte spielten sich – zumindest in jener Epoche, an die man sich detaillierter erinnert – großteils im Inneren der Distrikte ab. Die größeren Segmente jedoch waren in der Regel in mehreren Distrikten vertreten, sodaß sich die territoriale und die segmentäre Ordnung vielfach überschnitten.

Da die tribalen Segmente auf allen Ebenen ständig (wenn auch nicht immer erfolgreich) bestrebt waren, im Spiel der politischen Kräfte, das im wesentlichen innerhalb des Distrikts stattfand, kollaterale Segmente kein Übergewicht erlangen zu lassen, das diesen erlaubt hätte, sie zu dominieren, kam es immer wieder zu Modifikationen und partiellen Neuordnungen der strukturellen Gruppenbeziehungen. Infolge dieser und anderer ähnlichgearteter Prozesse bildete sich in jedem einzelnen Distrikt eine an die lokalen Verhältnisse angepaßte Form der tribalen Segmentation heraus. Das Modell tribaler Gruppenbeziehungen ist daher im heutigen Rückblick im wesentlichen ein den Distrikt betreffendes Modell. Aufgrund seiner partiellen Festschreibung in Form einer agnatischen Genealogie, deren Reichweite über den

Distrikt hinausgeht, und aufgrund der früher – vor allem in der historischen Phase rascher Expansion der Ayt Ḥdiddu – zweifellos engeren politischen Beziehungen auf der Ebene des Gesamtstammes mußte dieses Modell jedoch auch auf die weiteren Verhältnisse Rücksicht nehmen. Dabei ging es nicht immer ohne Widersprüche ab. Meine folgende Darstellung bezieht sich im wesentlichen auf die Vorstellungen, die man im Asif Mllull-Tal von der segmentären Gliederung des Stammes hat. Sie wird die aus den genannten und anderen Faktoren resultierenden Uneindeutigkeiten und Widersprüche nicht übergehen, sondern ihre Gründe und ihre Folgen für die lokalen Konzeptionen tribaler Identität aufzudecken trachten.

Stamm und Substämme

Am Asif Mllull zerfallen die Ayt Ḥdiddu, wie wir bereits gesehen haben, in zwei Primärsegmente. Diese können als Substämme bezeichnet werden, da sie – mit Ausnahme eines eigenen Territoriums – viele der für den Stamm charakteristischen Merkmale aufweisen. In der einheimischen Terminologie gibt es, wie auf allen anderen Segmentationsebenen, keinen eindeutigen Begriff für diese Gruppen. Sie werden so wie der Gesamtstamm *taqbilt* (von a. *qbila*, ha. *qabīla*) genannt (eine Bezeichnung, die aber auch auf die Dorfgemeinschaften angewendet wird). Kleinere Segmente dagegen werden ohne Unterscheidung der Ebene oder Größenordnung *iḫss* (pl. *iḫsan*), wörtlich „Knochen, Kern" genannt.

Die in den Tälern von Asif Mllull und Isllatn üblichen Namen der beiden Substämme lauten Ayt Brahim und Ayt Iɛzza. Der Gegensatz zwischen diesen beiden Gruppen wird nicht nur häufig artikuliert, nicht zuletzt in abwertenden Stereotypen über die jeweils andere Gruppe und in Erzählungen über die regelmäßigen gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen ihnen in der Zeit von *ssiba*, der Epoche tribaler Autonomie.[2] Er wird auch in der traditionellen Frauentracht augenfällig, die vor allem bei den Ayt Brahim noch heute fast ausnahmslos getragen wird. Die wollenen Umhänge der Frauen, *aḥndir* genannt, weisen ein charakteristisches Streifenmuster auf, das über die Zugehörigkeit der Trägerin zu einem der beiden Substämme Auskunft gibt. Eine analoge gruppenspezifische Differenzierung gibt es auch beim Kopfputz. Von weiteren Unterschieden in Brauch und Recht ist bereits die Rede gewesen.

Die beiden Substämme deklarieren sich, so wie der Stamm als Ganzes, als endogam. Tatsächlich waren Zwischenheiraten früher so außergewöhnlich, daß man sich über Generationen hinweg an die wenigen derartigen Fälle erinnert. Auch heute kommen sie nur sehr sel-

2 Die gegenseitige Sichtweise nimmt die zu konstatierenden Unterschiede zwar als negativ gefärbt wahr, ist aber nicht völlig symmetrisch: Wenn die Ayt Brahim von den Ayt Iɛzza als rückständig und wenig weltoffen angesehen werden, so ist dies eine Beurteilung, der sie zum Teil zustimmen.

ten vor – weit seltener als Heiraten mit stammesfremden Personen, die von vielen Frauen als erstrebenswert angesehen werden, sofern sie mit einer spürbaren Verbesserung des Lebensstandards verbunden sind. Auch diese Außenheiraten aber stellen nur einen sehr kleinen Prozentsatz aller Heiraten dar. Unterhalb der Substämme gibt es keine Segmente, in denen Endogamie geboten ist; es läßt sich jedoch eine Tendenz zu endogamen Heiraten feststellen, die auf den niedrigeren Segmentationsebenen stark abnimmt.

Die Dörfer sind immer nur von einem der beiden Substämme bewohnt, während sie oft Lokalgruppen mehrerer Segmente der niedrigeren Ebenen beherbergen. Allgemein läßt sich sagen, daß die Ayt Brahim im oberen und die Ayt Iɛzza im unteren Abschnitt des Tales leben; im Übergangsbereich jedoch gibt es keine klare Grenzlinie zwischen den Dorfterritorien der beiden Gruppen.

In Anbetracht eines so ausgeprägten Gegensatzes stellt sich die Frage, was dem Gesamtstamm, und damit *beiden* Substämmen, eigentlich gemeinsam ist. Es ist nicht allzuviel Konkretes, was sie miteinander verbindet. Zunächst einmal ein gemeinsamer Stammesname, für den es keine verbindliche Deutung gibt. Eine von mehreren Versionen bringt den Namen Ayt Ḥdiddu mit dem Akt des Ziehens einer Grenze, *lḥadd*, in Zusammenhang, der nach der Besiedelung des Asif Mllull-Tales das Territorium des Stammes von jenem der Nachbarn im Norden, der Ayt Sẖman, schied (vgl. Kraus 1991: 19). Die meisten befragten Personen kennen diese Legende nicht und haben auch keine andere Erklärung für den Ursprung des Namens. Einig sind sie sich nur, daß er nicht, wie man nach seiner Form annehmen könnte, auf einen gemeinsamen Ahnen Ḥdiddu verweist.[3] Es wird auch sonst keine genealogische Verbindung zwischen den Substämmen behauptet; vielmehr wird eine Abstammungsgemeinschaft, wie sie die meisten Nachbarstämme für sich beanspruchen, explizit geleugnet. Was die beiden Gruppen verbindet, das ist in erster Linie die angenommene geteilte Geschichte, die mit dem gemeinsamen Ursprung im Imdġas-Tal, über den sich alle Ayt Ḥdiddu einig sind, ihren Ausgang nimmt. (Doch schon die konkreten tradierten Episoden dieser Geschichte, die vor allem die sukzessive Expansion des Stammes in seine heutigen Siedlungsgebiete und deren Verteidigung gegen andere Stämme betreffen, lassen wieder die Substämme als Akteure in den Vordergrund treten.) Diese pragmatische Sicht der gemeinsamen Identität impliziert

3 In der Literatur findet sich allerdings eine Genealogie, die den Ayt Ḥdiddu einen gemeinsamen Ahnen Ḥdiddu zuschreibt; ihre umfassendste Version entstammt einem Dokument aus der Zawya Sidi bu Iɛqub (Guennoun 1939–40: II/217 f.; 1990: 149; vgl. Jacques-Meunié 1982: I/174; Laoust 1930–34: II/190; Lecomte 1929). Wie ich an anderer Stelle (Kraus 1989b: 87–89; 1991: 26 f.) dargelegt habe, hat man in dieser Version einen gelehrten Versuch zu sehen, die politischen Beziehungen der Stämme Zentralmarokkos zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt nach dem Vorbild der arabischen Genealogen anhand eines genealogischen Modells in einen erklärenden Zusammenhang zu bringen. Den Stammesmitgliedern ist diese Intention fremd. Die daraus resultierende Genealogie mag hier und da lokale Echos hinterlassen haben (vgl. Hart 1978: 56); meinen Informanten ist sie völlig unbekannt. Insgesamt sind die großen literarischen Konstruktionen übertribaler Genealogien, die man aus Arabien kennt, in Marokko wenig verbreitet.

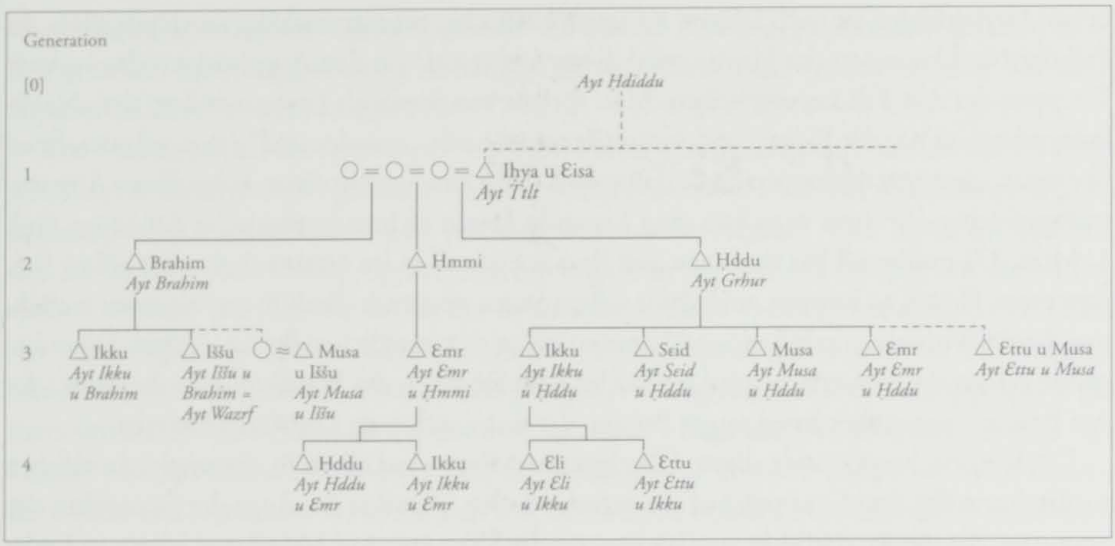
eine politische Allianz nichtverwandter Gruppen als Anfangspunkt der tribalen Einheit, was zweifellos historisch zutreffender ist, als es die ideologische Überhöhung dieser Einheit in der Person eines gemeinsamen Stammesahnen wäre. Als verbindend werden auch gewisse kulturelle Eigenheiten angesehen. Die wichtigste materielle Gemeinsamkeit aber ist das Stammesterritorium – genauer: jener Teil dieses Territoriums, der nicht den Gegenstand spezifischer Besitzrechte von Gruppen innerhalb des Stammes bildet –, das nicht zwischen den Substämmen geteilt ist.

Die Ayt Ttlt und ihre Genealogie

Am Asif Mllull wird der Substamm, der den oberen Talabschnitt bewohnt und der mit 63,5 % fast zwei Drittel der Bevölkerung des Tales umfaßt, wie erwähnt meist Ayt Brahim genannt. Vor allem die älteren Informanten sind sich jedoch bewußt, daß Ayt Brahim nur der Name eines Segments dieser Gruppe ist. Ihr wahrer Name lautet Ayt Ttlt. Dieser Name, der mit *ttlt*, „Drittel" (von a. *tlata*) in Zusammenhang zu bringen ist, besagt, daß die Gruppe nach genealogischen Kriterien in drei Untergruppen zerfällt, also „gedrittelt" ist. Die eigentlichen Ayt Brahim sind nur eine – wenn auch in einigen Distrikten die bei weitem zahlreichste – dieser Untergruppen.[4]

Gelegentlich wird von den Ayt Ttlt auch als *Ayt Iḥya u Ɛisa* gesprochen. *Sidi Iḥya u Ɛisa bn Dris* ist der Name des gemeinsamen Ahnen, den sie für sich in Anspruch nehmen. Diese genealogische Ableitung – mit der wir uns in Kapitel 11 noch näher beschäftigen werden – führt auf keinen Geringeren zurück als *Mulay Dris* I. (Idrīs b. ᶜAbdallāh), den Prophetennachfahren, der die erste marokkanische Dynastie begründete und ab 172 H./789 regierte. Iḥya u Ɛisa, der im Gegensatz zu seinem Vater *Mulay Ɛisa bn Dris* keine Spuren in den marokkanischen Geschichtswerken hinterlassen zu haben scheint, wäre nach dieser Genealogie ein Urenkel Mulay Dris' I. und Enkel seines Nachfolgers, Mulay Dris II. Aus der behaupteten Abstammung aus dem Hause des Propheten – einer Abstammung, die in Marokko den Status der allermeisten Heiligen und seit dem 16. Jh. auch den Anspruch auf das Sultanat legitimiert – werden im lokalen Kontext keine weitreichenden Schlüsse gezogen. Die Ayt Ttlt leiten daraus keine praktischen Ansprüche auf einen höheren Rang gegenüber den Ayt Iɛzza ab, selbst wenn (wie wir noch sehen werden) in der oralen Tradition das Prestige des Gründerahnen als Begründung für ein diffuses Gefühl der Überlegenheit thematisiert wird. Auch im Zusammenhang mit den Beziehungen zwischen den Ayt Ḥdiddu und dem Sultan wird uns der Verweis auf diese scherifische Abstammung noch begegnen.

4 Im Imdġas-Tal ist Ayt Ttlt der übliche Name für diese Gruppe; die sonst dominierenden Ayt Brahim spielen dort keine Rolle.



Figur 1. Genealogie der Ayt Ttlt (Gruppennamen sind *kursiv* angegeben; unterbrochene Linien repräsentieren Beziehungen, die genealogisch nicht eindeutig festgelegt sind.)

Der gemeinsame Ahne Sidi Iḥya u Ɛisa bn Dris ist der Ausgangspunkt einer tribalen Genealogie, die – nach einem Muster, das uns aus vielen nahöstlichen Stammesgesellschaften bekannt ist – als Abbild und Modell der formalen Segmentation des Substammes dient. Ihre ersten vier Generationen, die auch älteren Informanten meist nicht zur Gänze bekannt sind, aber doch relativ leicht in einer widerspruchsfreien Form rekonstruiert und daher als verbindlich angesehen werden können, „erklären" einen guten Teil der Beziehungen zwischen den größeren Untergruppen der Ayt Ttlt (Fig. 1).

Im Zusammenhang mit dem formalen Ideal der Gleichheit von Brüdern gibt eine derartige Genealogie ein egalitäres Grundmodell segmentärer Gruppenbeziehungen ab. Das tradierte genealogische Wissen begnügt sich aber nicht damit, nur Beziehungen formaler Äquivalenz festzulegen. Die einzelnen Ahnen sind nicht, wie im idealtypischen segmentären System Gellners, nur abstrakte Punkte, die gleichförmige Segmente definieren (1969: 35–39, 43 f.). Diverse genealogische Details und Legenden über die Beziehungen zwischen ihnen verleihen ihnen individuelle Konturen und erklären so gewisse Abweichungen von den Beziehungen formaler Egalität.

So wird erzählt, daß die drei Söhne des Sidi Iḥya u Ɛisa, von denen sich die Drittel der Ayt Ttlt ableiten, drei verschiedene Mütter hatten: *Brahim* eine schwarze Sklavin, *tismḥt*, *Ḥddu* eine Araberin, *taɛrabt*, *Ḥmmi* eine konvertierte Jüdin, *tudayt tamšhutt*.[5] Keine dieser mütter-

5 In einer komparativen Perspektive ist festzuhalten, daß von den Untergruppen der Ayt Ttlt nicht als „Dritteln" gesprochen wird, so wie man etwa im Jemen die territorialen Unterteilungen der Stämme oft als Bruchteile des Stammesganzen bezeichnet (Dostal 1985: 229; Dresch 1989: 111 n. 5).

lichen Herleitungen ist nach lokalen Kriterien besonders prestigeträchtig. Doch vor allem im Fall der Nachkommen des Ḥmmi wird dieser Umstand von den Angehörigen der anderer Gruppen der Ayt Ttlt hervorgehoben. Man spricht von ihnen als *tarwa n-tudayt*, der „Nachkommenschaft der der Jüdin", und wenn sie, wie es heißt, „minder sind" *(naqqsn)* oder, freier übersetzt, „geringgeschätzt werden", dann wird darin eine unmittelbare Folge dieser Abstammung gesehen. Weiters berichtet eine Legende, deren alttestamentarische Anklänge (vgl. 1. Mose 27) unübersehbar sind, wie Sidi Iḥya u Ɛisa, als er im Sterben lag, seine Söhne bat, ihm etwas Fleisch zu bringen, und dafür seinen Segen versprach. Brahim war als erster zurück, um diesen Wunsch zu erfüllen, und konnte sich so den väterlichen Segen sichern. Diese Legende erklärt die numerische und politische Überlegenheit der Nachkommen Brahims (der Ayt Brahim) gegenüber jenen seiner Brüder, die sie in mehreren Distrikten besitzen.

Die historischen Gründe dieser Überlegenheit liegen vor allem in der ungleichmäßigen Ausbreitung der drei Gruppen auf die verschiedenen Distrikte im Zuge der Expansion des Stammes. Als die Ayt Ḥdiddu von Imdġas aus die Täler von Asif Mllull und Isllatn in Besitz nahmen, verließen die Ayt Brahim im Gegensatz zu den meisten anderen Gruppen des Stammes das Imdġas-Tal zur Gänze; sie sind dort nicht mehr vertreten.[6] Am Asif Mllull erinnert man sich, daß Aqdim, das erste Dorf der Ayt Ttlt im Tal, ursprünglich aus drei Ortsteilen bestand, von denen je einer von einer der drei Untergruppen bewohnt war. Heute findet man dort nur mehr die Ayt Brahim. Die Nachkommen des Ḥmmi, von denen – nach dessen Sohn (Generation 3) – als *Ayt Ɛmr u Ḥmmi* oder kurz als *Ayt Ɛmr* gesprochen wird, wurden nach der oralen Tradition von den Ayt Brahim vertrieben. Genaugenommen betrifft dies nur die *Ayt Ikku u Ɛmr*, eines der beiden genealogisch definierten Segmente der Ayt Ɛmr, die als Clans bezeichnet werden können.[7] Der kleinere zweite Clan, *Ayt Ḥddu u Ɛmr*, machte, so wird erzählt, mit den Ayt Brahim Frieden und bewohnt drei Dörfer an Asif Mllull und Isllatn. Die Ayt Ikku u Ɛmr dagegen ließen sich nach zeitweiligen Aufenthalten in entfernteren Gebieten im benachbarten Tal des *Asif n-Uġddu* nieder; nach ihrem Hauptort dort werden sie gewöhnlich *Ayt Ɛmr n-Unfgu* genannt. Sie lockerten in der Folge ihre politischen Beziehungen zu den übrigen Ayt Ḥdiddu, obwohl sie noch Weiderechte am Asif Mllull aus-

6 Das einzige Segment, das (von möglicherweise vorhandenen kleinsten Splittergruppen abgesehen) im Imdġas-Tal zu finden ist, sind die *Ayt Musa u Iššu*, die, wie unten gezeigt werden wird, nicht als echte Ayt Brahim angesehen werden.

7 Zu meiner Verwendung des Begriffes Clan s. oben, S. 228 n. 16. Im einheimischen Sprachgebrauch gibt es wie erwähnt keine klare Terminologie für die Segmente der verschiedenen Ebenen. Obwohl ich eine eindeutige terminologische Differenzierung *aller* Segmentationsebenen durch den Ethnographen für entbehrlich und sogar irreführend halte, erscheint es sinnvoll, die Segmente einer bestimmten Ebene – Gruppen, die als politisch äquivalent angesehen werden, von denen im Alltag häufiger die Rede ist und die früher zweifellos eine ausgeprägtere politische Rolle spielten als andere – mit einem eigenen Terminus hervorzuheben. Ich nenne diese Gruppen Clans, ohne damit auf eine der traditionellen anthropologischen Definitionen dieses Begriffs Bezug zu nehmen.

üben; nach französischen Aufklärungsberichten aus der Zeit der „pacification" gerieten sie in ihrem neuen Siedlungsgebiet in Abhängigkeit von ihrem Nachbarstamm, den Ayt Ɛbdi (Lecomte 1933: II/101; Naudin 1928: 570).

Die Nachkommen des Sohnes der Araberin, Ḥddu, tragen nicht den Namen ihres Ahnen, sondern werden *Ayt Grhur* genannt – ein Name, der nach einer Version von der unverständlichen Sprache abgeleitet ist, die sie von ihrer Stammutter lernten. Auch bei ihnen heißt es, daß die meisten ihrer Untergruppen nach Streitigkeiten mit den Ayt Brahim von diesen vertrieben wurden. Die sich von dreien der Söhne (Generation 3) des Ḥddu ableitenden Clans *Ayt Sɛid u Ḥddu*, *Ayt Musa u Ḥddu* und *Ayt Ɛmr u Ḥddu* haben sich im Distrikt von Amuggr, unterhalb von Isllatn am Oberlauf des Ziz gelegen, niedergelassen; die drei Gruppen sind gemeinsam als *Ayt Šraḍ Iḫsan*, „Leute der drei Segmente", bekannt. Die übrigen Clans der Ayt Grhur – die *Ayt Ɛttu u Musa*, deren genaue genealogische Position unklar ist, sowie die *Ayt Ɛli u Ikku* und *Ayt Ɛttu u Ikku*, die sich von den beiden Söhnen (Generation 4) des *Ikku u Ḥddu* herleiten, bewohnen jeweils eigene Dörfer im Imdġas-Tal; an Asif Mllull und Isllatn sind (sieht man von einer kleinen Splittergruppe der Ayt Ɛttu u Musa ab) nur die Ayt Ɛli u Ikku vertreten.[8]

Die Folge dieser Verschiebungen – die allerdings bereits auf ein militärisches Ungleichgewicht zugunsten der Ayt Brahim innerhalb der Ayt Ttlt schließen lassen, sofern sie sich so abspielten, wie es die orale Tradition haben will – war eine entsprechende Verstärkung der politischen Vorrangstellung dieser Gruppe in den Tälern von Asif Mllull und Isllatn, die nicht zuletzt in der Tatsache zum Ausdruck kommt, daß hier von den Ayt Ttlt insgesamt gewöhnlich als Ayt Brahim gesprochen wird. Bei näherer Betrachtung zeigt sich überdies, daß gerade jene isolierten Gruppen, die den mehrheitlich abgewanderten Segmenten entstammen, diejenigen sind, die am Asif Mllull von einer völligen Gleichstellung ausgeschlossen sind. Sie weisen den besonderen Status auf, den wir als unvollständige Integration bezeichnet und mit dessen wirtschaftlichen und politischen Folgen wir bereits zu tun gehabt haben. Dies betrifft nicht nur (wie bereits erwähnt) die Ayt Ḥddu u Ɛmr, die die Nachkommen des Ḥmmi lokal repräsentieren. Es gilt auch für die Ayt Ɛli u Ikku, die dasselbe für die Nachkommen des Ḥddu tun.

Einen analogen Status haben auch die *Ayt Musa u Iššu*, die nur durch eine maternale Beziehung in die Genealogie eingebunden sind. Sie stammen nach der Legende von einem Hirten unbekannter Herkunft ab, der mit einem Mädchen aus der Nachkommenschaft Brahims einen unehelichen Sohn zeugte.[9] In den Augen der Ayt Brahim erklärt diese äußerst un-

8 In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, daß es im Isllatn-Tal ein Dorf namens Ayt Ɛli u Ikku gibt, das jedoch nicht von diesem Segment bewohnt wird (wie es früher einmal zweifellos der Fall war), sondern von den Ayt Brahim. Die Ayt Ɛli u Ikku des Isllatn-Tales leben heute weiter flußabwärts in *Tarribant*.

9 Diese Legende begegnete mir in unterschiedlichen Versionen, die sich jedoch über den Status der Ayt Musa u Iššu als *iḫramitn*, uneheliche Kinder, einig sind. Nach einer (die ich in die Genealogie in Fig. 1 aufgenommen habe) ist Musa u Iššu der Name des Hirten, nach einer anderen jener des Sohnes. In einer dritten Version ist

rühmliche Abstammung zur Genüge, daß die Ayt Musa u Iššu als „minder" angesehen werden. Alle diese unvollständig integrierten Segmente werden als *imlqqmn*, wörtlich die „Aufgepfropften" oder „Angestückelten", bezeichnet; sie gelten nicht als „echte" *(irṣliyn)* Ayt Brahim.

In der praktischen politischen Struktur der vorkolonialen Zeit, die mit der heute zu beobachtenden territorialen Verteilung der verschiedenen Untergruppen der Ayt Ttlt einherging, zerfiel diese Gruppe im Distrikt von Asif Mllull und Isllatn also nicht in drei strukturell äquivalente Segmente, so wie es die Genealogie mit den drei Söhnen des Sidi Iḥya u Ɛisa in Generation 2 impliziert. Vielmehr gab es die „echten" Ayt Brahim – die Nachfahren von *Ikku u Brahim* und *Iššu u Brahim (Ayt Wazrf)*, von denen sich die ersteren in mehrere Clans untergliedern, deren genealogische Beziehungen nicht bekannt sind, während die zweiteren als ein einziger Clan angesehen werden können, – und die unvollständig integrierten Clans der *imlqqmn* – die isolierten Gruppen der beiden anderen Drittel sowie die bereits in der Genealogie als inferior definierten Ayt Musa u Iššu.

Zu den *imlqqmn* zählen aber noch zwei weitere Clans, die in der Genealogie nicht auftreten. Einer davon sind die Imlwan, von deren besonderer Rolle als Rechtsspezialisten bereits die Rede war. Sie gelten wie erwähnt als nachträglich inkorporierte Stammesfremde; ihren Namen deutet die Volksetymologie als „die Nachgekommenen". Tatsächlich sind die Imlwan, deren Splittergruppen man auch unter benachbarten Stämmen wie den Ayt Mrġad und den Ayt Ɛṭṭa findet, Überreste eines offenbar im Zuge der tribalen Umschichtungen des 17. Jh. zerfallenen älteren Stammes gleichen Namens, dessen Gegenwart auf dem Südabhang des zentralen Hohen Atlas bereits um die Mitte des 12. Jh. belegt ist (Lévi-Provençal 1928: 68, 146, 182) und der noch im 16. Jh. intakt gewesen zu sein scheint (Henry 1937a: 13 f.; 1937b: 6–10).

Von den Ayt Ḥdiddu werden die Imlwan geringgeschätzt und als unheilbringend angesehen. Gelegentlich wird von ihnen als *iqbliyn* gesprochen – ein Begriff, der wie erwähnt für „Leute aus dem Süden" steht und gewöhnlich für die schwarzen Handwerker verwendet wird.[10] Dies versteht man nur, wenn man weiß, daß in den präsaharischen Oasen von den als *iqbliyn* (a. *qebala*) bezeichneten schwarzen Bodenbauern die sogenannten *iqbliyn imllaln* oder „weißen *iqbliyn*" unterschieden werden – eine meist seßhafte ältere Bevölkerung unterschiedlicher Herkunft, die in Abhängigkeit von den vor allem im 18. und 19. Jh. sich als Schutzherren über die Oasen etablierenden transhumantischen Stämmen (den *imaziġn*) geriet (Jacques-Meunié 1958: 245 f.; Mezzine 1987: 193 f. n. 34). Zu den *iqbliyn imllaln* wur-

---

das Mädchen, das den Ahnen der Ayt Musa u Iššu gebar, eine Schwester von Brahim, Ḥmmi und Ḥddu; die Ayt Musa u Iššu wurden ein Teil der Ayt Brahim, weil Brahim sich des unehelichen Kindes annahm und es großzog, während die beiden anderen Brüder es vorgezogen hätten, die schwangere Schwester zu töten.

10 Das mag zu der von Hart (1978: 65) unkritisch wiedergegebenen Irrmeinung geführt haben, die Imlwan seien von dunklerer Hautfarbe als die anderen Stammesmitglieder (s. oben, S. 267 n. 20).

den in Südostmarokko auch die versprengten Gruppen der Imlwan gezählt (Laoust 1930–34: III/155; 1939–49: II/37, 41 f.). Unter den Ayt Ḥdiddu werden die lokalen Imlwan nicht als eine separate Statusgruppe wahrgenommen, so wie es bei den *iqbliyn imllaln* der präsaharischen Oasen der Fall sein dürfte; sie zeigen jedoch die typischen Anzeichen unvollständiger Integration und der damit einhergehenden graduellen Inferiorität mit besonderer Deutlichkeit.

Der zweite Clan, der in der Genealogie der Ayt Ttlt nicht aufscheint, trägt den Namen *Iẓnagn*. Über seinen Ursprung herrscht weniger Übereinstimmung als über jenen der Imlwan. Eine Version geht aus von der Tatsache, daß es auch unter den Ayt Iɛzza – dem zweiten Substamm der Ayt Ḥdiddu des Asif Mllull – einen gleichnamigen Clan gibt. Nach dieser Version sind die den Ayt Brahim inkorporierten Iẓnagn ein abgespaltener Teil der Iẓnagn der Ayt Iɛzza, der sich im Zuge kriegerischer Auseinandersetzungen dem feindlichen Substamm angeschlossen hat (vgl. Kraus 1991: 33). Nach einer anderen Meinung jedoch ist dies nicht zutreffend; die Beziehung zwischen den beiden Gruppen bleibt in dieser Version unklar.[11] Daß die erste Version plausibel erscheint, bestätigt sie nicht unbedingt; es legt vielmehr ihre Entstehung aus einer lokalen Spekulation über die Gründe der Namensgleichheit nahe. Der Name selbst jedoch – eine Variante von *Ṣanhāǧa*, einem der Namen der angeblichen großen Berbergruppen des Mittelalters, die in den Werken Ibn Ḫaldūns (1925–56) und anderer ein Erklärungsschema für die historische Dynamik des Maghreb abgaben – ist alles andere als selten. In der berberischen Form Iẓnagn oder der arabischen *Znaga* ist er in innerhalb und außerhalb Marokkos vielerorts als Name von Gruppen unterschiedlichster Größe anzutreffen.[12]

Unter den Ayt Iɛzza haben die Iẓnagn keine Sonderstellung inne – ein Umstand, der zu der Annahme beigetragen haben mag, daß diese Gruppe die ursprüngliche sei, von der die zweite sich abgespalten habe. Die in die Ayt Brahim integrierten Iẓnagn dagegen gelten als *imlqqmn* und weisen den damit korrespondierenden Status unvollständiger Integration auf, auf dessen konkrete Manifestationen wir noch zurückkommen werden.

---

11 Eine Wendung, die ich mehrfach hörte, unterstreicht diese Unklarheit: es gebe die Gruppe der „großen" und jene der „kleinen" Iẓnagn; welche der beiden Gruppen jedoch die große und welche die kleine sei, das wisse nur Gott allein.

12 Die Gleichsetzung der Namen Iẓnagn bzw. Znaga und Ṣanhāǧa, die auch von gebildeten Einheimischen vorgenommen wird, findet sich bereits bei Ibn Ḫaldūn: nach ihm ist Ṣanhāǧ – der Name des Ahnen aller Ṣanhāǧa – eine arabische Deformation des berberischen Zanag (1925–56: II/2). Die Zanaga oder „Sanhadja de la troisième race" sind die Bewohner Zentralmarokkos und angrenzender Gebiete (1952–56: II/122). In Mauretanien bezeichnet *Eznāga* eine der drei tribal gegliederten Statuskategorien (s. oben, S. 128). Wie Berque (1953: 262–265) feststellt, macht gerade die Häufigkeit und die offenbar regellose Verteilung solcher Übereinstimmungen mit den großen mittelalterlichen Namen (die allerdings unter den zentralmarokkanischen Stämmen seltener sind als in anderen Regionen) die so naheliegende Annahme historischer Zusammenhänge suspekt.

Genealogische und politische Segmentation

Die im vorangegangenen Abschnitt beschriebene Genealogie ist zweifellos ein mit normativen Ansprüchen verbundenes Abbild einer segmentären tribalen Struktur und erfüllt somit eine der typischen Funktionen tribaler Genealogien in nahöstlichen Stammesgesellschaften, die wir in Kapitel 3 untersucht haben. Dabei ist aber unübersehbar, daß sie ein ziemlich unzureichendes Abbild darstellt, das mit den tatsächlichen strukturellen Gruppenbeziehungen in vieler Hinsicht nicht – oder nicht mehr – übereinstimmt.

Die kontinuierlichen Prozesse der Anpassung und Neuordnung struktureller Gruppenbeziehungen, die im wesentlichen im Rahmen des Distrikts abliefen, sind in diesem Kapitel bereits erwähnt worden. Im konkreten Fall der Ayt Ttlt von Asif Mllull und Isllatn lassen sich die Folgen dieser Prozesse zum Teil aus den Unterschieden und Widersprüchen zwischen der genealogischen Ordnung und jener strukturellen Ordnung ablesen, die nach den Aussagen der Stammesmitglieder die politischen Gruppenbeziehungen in der Zeit tribaler Autonomie bestimmte. Einen zusätzlichen Beitrag leisten die Oraltraditionen, die solche Widersprüche historisch erklären, wie etwa die Erzählungen über die Vertreibung der Ayt Šraḍ Iḫsan oder der Ayt Ikku u Ɛmr durch die Ayt Brahim. Die Abwanderung großer Teile der beiden ursprünglich zu den Ayt Brahim kollateralen Drittel, Ayt Grhur und Ayt Ɛmr u Ḥmmi, die wohl durch die politische Dominanz der Ayt Brahim ausgelöst wurde, diese Dominanz aber jedenfalls besiegelte, und die dadurch erforderlich gemachte Reintegration der zurückgebliebenen Segmente dieser Gruppen waren wesentliche Schritte auf dem Weg zu jener tribalen politischen Ordnung, die am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jh. die strukturelle Grundlage der politischen Beziehungen im Distrikt von Asif Mllull und Isllatn bildete. Weitere Schritte dieser Art bestanden in der Integration von Gruppen wie den Imlwan und den Iẓnagn, in denen man keine „echten" Ayt Ttlt sah. Häufiger noch waren derartige Vorgänge auf den niedrigeren Ebenen der Segmentation, wo der Umstand der Neuzuordnung von Segmenten und Familien – der in vielen Fällen in der kollektiven Erinnerung gegenwärtig ist – nicht wie im Fall der größeren Gruppen zu einem Sonderstatus mit erkennbaren sozialen Folgen führte.

In der historisierenden Sicht, die wir, angeleitet durch die Aussagen der Stammesmitglieder, mit dieser Darstellung einnehmen, gehen wir davon aus, daß die Diskrepanzen zwischen der genealogischen und der politischen Ordnung sich aus historischen Veränderungen erklären: die Genealogie beschreibt einen älteren Zustand politischer Gruppenbeziehungen, während die politisch-tribale Struktur der unmittelbar vorkolonialen Epoche das Resultat späterer Entwicklungen ist (vgl. Kraus 1991: 30–36). Diese Betrachtungsweise ist historisch nicht unplausibel, selbst wenn wir außer den oralen Traditionen der Stammesmitglieder und der heutigen Verteilung der Gruppen keine Hinweise haben, die sie bestätigen könnten. Sie droht allerdings – gerade aufgrund ihrer Übereinstimmungen mit der einheimischen Sichtweise – uns übersehen zu lassen, daß wir es bei den Aussagen über genealogische und politische Gruppenbeziehungen, auf die wir uns stützen und die wir in eine historische Abfolge

bringen, auch mit zwei gleichzeitig artikulierten Ebenen oder Submodellen der einheimischen Konzeption tribaler Gruppenbeziehungen zu tun haben – Modellen, die einander im wesentlichen ergänzen, zwischen denen aber auch Widersprüche auftreten. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf diese ideologische Ebene der einheimischen Modelle richten – auf die wir noch zurückkommen werden –, dann können wir die Diskrepanzen, auf die wir in den Aussagen der Stammesmitglieder stoßen, in unsere Sicht tribaler Identität integrieren, anstatt sie im Interesse eines idealisierten einheitlichen und widerspruchsfreien Bildes der tribalen Struktur zu ignorieren oder wegzuerklären.

Aus den Aussagen über die verschiedenen Segmente der Ayt Ttlt und die zwischen ihnen herrschenden strukturellen Beziehungen – die in der einheimischen Sicht, zumindest tendenziell, auch die Beziehungen zwischen individuellen Mitgliedern dieser Gruppen vorgeben – läßt sich eine teils implizite, teils explizite Unterscheidung zwischen zwei Arten der Zusammengehörigkeit ableiten. Die eine beruht auf den genealogischen Zusammenhängen, mit denen wir uns im vorhergehenden Abschnitt beschäftigt haben. In den Augen der Stammesmitglieder sind Beziehungen dieser Art, durch die bestimmte Segmente miteinander verbunden sind, ein Produkt der ursprünglichen genetischen Zusammenhänge, die in der Genealogie beschrieben sind. Diese ursprünglichen genealogischen Beziehungen, die – mit einem bewußt vage gewählten Begriff – als die „eigentlichen" Gruppenbeziehungen bezeichnet werden können, werden als ein bestimmender Faktor für die politischen Beziehungen zwischen Segmenten und deren Mitgliedern aufgefaßt. Entscheidender noch sind aber die „aktuellen" Gruppenbeziehungen, die sich von den „eigentlichen" Beziehungen unterscheiden können.[13] Diese zweite Art der Zusammengehörigkeit wird als eine Folge angenommener oder konkret bekannter historischer Prozesse der Anpassung an gegebene politische Verhältnisse angesehen. Derartige Anpassungen, die vielfach durch bewußte und öffentliche Akte der Neuordnung struktureller Beziehungen besiegelt wurden, trugen vor allem zwei Umständen Rechnung: erstens der ungleichen räumlichen Verteilung der Segmente, zweitens ihrem ungleichen politischen Gewicht. Dieses aber hing in einer Gesellschaft, in der alle wehrfähigen männlichen Stammesmitglieder Krieger waren und in der die gewaltsame Konfliktaustragung eine der Grundformen politischer Gruppenbeziehungen bildete, in erster Linie von der relativen quantitativen Stärke der Gruppen ab.

Die Anpassungen und Neuordnungen, die in den „aktuellen" Beziehungen zwischen Segmenten sichtbar werden, waren jedoch nicht nur das Ergebnis politischer Prozesse. Hinter ihnen stand das Modell einer segmentären tribalen Struktur, in dem das formale Erfordernis des Gleichgewichts das Grundelement bildete. Das bewußte Streben nach einem quantitativen Gleichgewicht kollateraler Gruppen hatte zwei wesentliche Aspekte. Zum einen lieferte die tribale Segmentation eine organisatorische Struktur für die gleichmäßige Aufteilung von

13 Wenn die Unterscheidung zwischen „eigentlichen" und „aktuellen" Gruppenbeziehungen auch dem einheimischen Diskurs inhärent ist, so muß doch hervorgehoben werden, daß es sich bei diesen beiden Begriffen nicht um Übersetzungen einheimischer Termini handelt.

Rechten und Pflichten innerhalb des Stammes. Die Grundlage hierfür bildete die Annahme einer sowohl qualitativen als auch quantitativen Egalität kollateraler Segmente. Zum anderen wurde die segmentäre Struktur als der bestimmende Rahmen für den Austausch von Gewalt zwischen kollektiven Akteuren angesehen. Die Notwendigkeit, ein Kräftegleichgewicht zwischen potentiell feindlichen Gruppen anzustreben, wird auch heute noch sehr deutlich artikuliert. In diesem Streben nach „struktureller Balance" wird eine Adaptation an den permanenten Zustand drohender oder tatsächlicher Gewaltausübung gesehen, der in der Sicht der Stammesmitglieder die Epoche von *ssiba*, der tribalen Autonomie, charakterisierte.

Die sozialen Folgen dieses formalen Modells einer balancierten tribalen Struktur sind in den Abweichungen der „aktuellen" Beziehungen von den „eigentlichen" Beziehungen zu erkennen. Kollaterale Segmente konnten gemäß diesem Modell nur dann in einer einigermaßen stabilen Beziehung koexistieren, wenn sie sich im Hinblick auf ihre quantitative Stärke in einem Kräftegleichgewicht befanden. Wenn das Verhältnis zwischen ihnen zu eklatant von diesem Idealzustand des Gleichgewichts abwich, dann kam es zu einer Modifikation der Gruppenbeziehungen, die wieder zu einem Gleichgewichtszustand führte.

Praktisch erfolgten solche Modifikationen im wesentlichen auf zweierlei Art. Auf friedliche Weise konnte ein Segment, das seine strukturelle Position nicht mehr auszufüllen imstande war, sich mit anderen zusammenschließen oder sich in eine neue übergeordnete Gruppe inkorporieren. Dies erforderte eine formelle Neuordnung der Gruppenbeziehungen durch einen öffentlichen Ritualakt – gewöhnlich offenbar (wie bei der individuellen Inkorporation) ein Tieropfer. Für organisatorische Zwecke wie etwa die Wahl von Gruppenoberhäuptern konnte ein Segment wohl auch ohne einen solchen öffentlichen Akt von seiner ursprünglichen Segmentationsebene auf eine höhere oder niedrigere verschoben werden.

Unterblieben solche friedlichen Prozesse der Wiederherstellung eines strukturellen Gleichgewichts, so konnte es auch zur gewaltsamen Vertreibung von Gruppen kommen. Dies hatte tiefgreifendere Veränderungen der politischen Verhältnisse zur Folge. Ein kollaterales Segment zu vertreiben bot einer Gruppe zwar unmittelbare Vorteile wie die Möglichkeit, dessen Dörfer und Ackerland zu übernehmen; es führte jedoch auch zu einer Schwächung der übergeordneten Gruppe, die einen Teil ihrer Mitglieder verlor. Daher konnte nur ein sehr starkes Segment es sich leisten, seine „Brüder" zu vertreiben. Daß die Ayt Brahim den größeren Teil ihrer beiden kollateralen Segmente aus dem Asif Mllull-Tal verdrängten, muß zu einer erheblichen Schwächung der Ayt Ttlt insgesamt in diesem Distrikt geführt haben. Aber es gab den Ayt Brahim, die sich offenbar in einem Prozeß der Expansion befanden, neuen Siedlungsraum, und sie sahen sich auch so imstande, den Ayt Iɛzza standzuhalten. Es ist offensichtlich, daß eine solche Vertreibung nicht nur eine Neuordnung der Gruppenbeziehungen innerhalb der Ayt Ttlt mit sich brachte, sondern auch das Gleichgewicht zwischen Ayt Ttlt und Ayt Iɛzza auf der nächsthöheren Ebene auf eine neue Basis stellte. In Anbetracht der nahezu konstanten gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Gruppen auf allen Ebenen der Segmentation ist es jedoch auffallend, wie selten es zu so radikalen Lösungen kam.

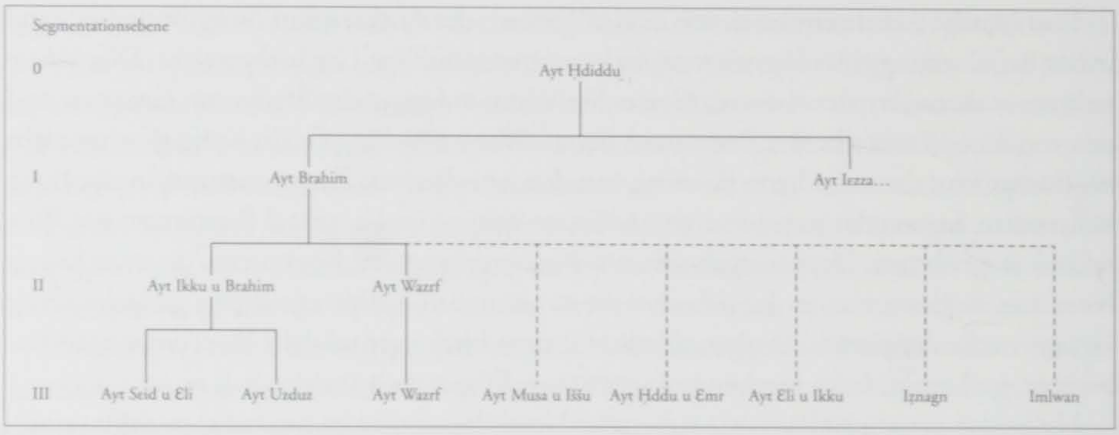
Eine häufige Alternative zu diesen beiden Formen der strukturellen Neuordnung bestand in der Beibehaltung eines begrenzten Grades an quantitativem Ungleichgewicht. Dies führte zu einer anderen Art von Balance, die das Verhältnis zwischen der Stärke von Gruppen und den von ihnen kontrollierten Ressourcen betraf. Wenn eine Gruppe im Kräftegleichgewicht begünstigt war, dann tendierte sie dazu, von den gewaltsamen Zusammenstößen mit ihren kollateralen Segmenten zu profitieren und ihnen knappe und begehrte Ressourcen wie Weideland abzunehmen. Daraus ergab sich eine Neuverteilung von Ressourcen, die zwar formal betrachtet ungleich war, in der sich aber die strukturellen Kräfteverhältnisse spiegelten. Die Gesamtstärke der jeweils übergeordneten Gruppe blieb von solchen Verschiebungen unberührt, und auch an der gegebenen segmentären Disposition änderte sich nichts.

Die beiden genannten Prozesse struktureller Neuordnung sind im wesentlichen dafür verantwortlich, daß die „aktuellen" Gruppenbeziehungen in vielen Fällen auf eine Art beschrieben werden, die sich von den „eigentlichen" genealogischen Beziehungen unterscheidet. Der genealogischen Struktur, die in Figur 1 dargestellt ist, läßt sich also ein anderes, teils übereinstimmendes, teils abweichendes Bild der tribalen Struktur gegenüberstellen, das sich aus den Aussagen der Einheimischen über die „aktuellen" Beziehungen ableiten läßt und das den politischen Gegebenheiten und ihren Veränderungen Rechnung trägt. Zur Unterscheidung von der „genealogischen Segmentation" kann diese Struktur als „politische Segmentation" bezeichnet werden.[14] Im Gegensatz zu dieser ist die politische Segmentation nicht völlig eindeutig; sie ist vielmehr durch den von den Stammesmitgliedern bewußt wahrgenommenen Widerspruch zwischen „aktuellen" und „eigentlichen" Beziehungen gekennzeichnet. Überdies ist sie historisch dynamisch, während die genealogische Repräsentation von Gruppenbeziehungen relativ stabil zu sein scheint. Eine schematische Darstellung ist daher immer etwas willkürlich. Figur 2 zeigt eine Version, die der Auffassung der meisten Informanten von den „aktuellen" strukturell-politischen Gruppenbeziehungen innerhalb der Ayt Ttlt/Ayt Brahim des Asif Mllull-Tales entsprechen dürfte.

Für die Einheimischen ist es diese in der Praxis zwar verhältnismäßig stabile, doch als veränderlich begriffene segmentäre Struktur „aktueller" Beziehungen, die als Richtschnur für das kollektive Handeln der tribalen Gruppen dient. In ihrer Sicht können Gruppen aus strategischen Erwägungen auch von den strukturell vorgegebenen politischen Allianzen abweichen, ohne daß dies die segmentäre Ordnung außer Kraft setzt. Ein wiederholtes und konsequentes Abweichen jedoch macht eine Neuordnung erforderlich. Andererseits können Verhaltenserwartungen und Anforderungen auch anhand der „eigentlichen" genealogischen Beziehungen formuliert werden, die als unwandelbar verstanden werden. Dies kann zu widersprüchlichen Verhaltenserwartungen und zu Loyalitätskonflikten führen; es vergrößert aber auch den Spielraum, der für die individuelle und kollektive Interpretation der strukturell vorgegeben Verhältnisse in der sozialen Praxis besteht.

---

14 Eine analoge Unterscheidung zwischen dem „segmentary political system" und „segmentary lineage system" der Yomut trifft Irons (1975: 58).



Figur 2. Politische Segmentation der Ayt Brahim des Asif Mllull-Tales
(Unterbrochene Linien stehen für unvollständige Integration.)

Hinter der Unterscheidung zwischen „eigentlichen" und „aktuellen" Gruppenbeziehungen im einheimischen Diskurs und der davon abgeleiteten analytischen Unterscheidung zwischen genealogischer und politischer Segmentation stehen also zwei teilweise widersprüchliche Modelle tribaler sozialer Beziehungen. Das eine ist ein primär formales Modell, das die Realisierung eines strukturellen Gleichgewichts in der tribalen Struktur anstrebt. Dieses formale Gleichgewicht besitzt in der Sicht der Stammesmitglieder von der vorkolonialen Zeit tribaler Autonomie aber einen unmittelbaren Bezug zur sozialen Praxis. Als Kräftegleichgewicht zwischen kollateralen Gruppen ist es die Voraussetzung dafür, daß ein Segment sich in den kompetitiven und gewaltsamen Gruppenbeziehungen behaupten kann; geht dieses Kräftegleichgewicht verloren, so muß es daher durch strategische Allianzen und Neuordnungen der tribalen Struktur wiederhergestellt werden.

Diesem formalen segmentären Modell steht ein anderes Modell gegenüber, das kultureller Art ist. Es betont das ideologische Bild agnatischer genealogischer Beziehungen als Ursache und Abbild politischer Beziehungen. In diesem Modell erklären die genealogischen Beziehungen zwischen den Ahnen, von denen sich die verschiedenen Segmente ableiten, die Beziehungen zwischen diesen Gruppen; weiters liefern sie durch die Transposition verwandtschaftlicher Verhaltensnormen in den politischen Bereich eine normative Grundlage für individuelles politisches Handeln. Wie Gellner hervorhebt, eignet sich eine agnatische Genealogie gut für die Konzeptualisierung einer segmentären Struktur (1969: 35–39, 43 f.). Ein gleichmäßiges Anwachsen vorausgesetzt, bringt eine solche Genealogie von selbst die formalen Eigenschaften eines segmentären „Baumes" hervor. Der strukturellen Äquivalenz der Segmente im formalen Modell entspricht die Gleichheit von Brüdern im ideologischen genealogischen Modell.[15]

15 Wie ich an anderer Stelle dargelegt habe, ist die Unterscheidung zwischen einer formalen Ebene des seg-

Die beiden Modelle ergänzen sich also im wesentlichen und bestärken sich wechselseitig. Die Unterschiede und Widersprüche zwischen ihnen lassen sich, wenn wir der einheimischen Sichtweise folgen, auf den Gegensatz zwischen der Natur genealogischer und politischer Beziehungen zurückführen. Die Genealogie ist in dieser Sicht fix und unwandelbar und beschreibt vergangene Tatsachen; die politischen Beziehungen sind demgegenüber flexibel und historischen Entwicklungen unterworfen. Nun trifft es zwar zu, daß die tradierten genealogischen Beziehungen wenig Anzeichen der Anpassung an veränderte politische Verhältnisse aufweisen. Es gibt nicht nur keinerlei Hinweise auf eine bewußte Anpassung tribaler Genealogien, wie sie für andere islamische Stammesgesellschaften beschrieben worden sind (z. B. Dostal 1985: 19); die Genealogien sind auch sonst zweifellos stabiler als in anderen vergleichbaren Fällen. Dennoch kann sich eine anthropologische Analyse nicht mit der einheimischen Sichtweise zufriedengeben, in der genealogische Beziehungen einfach die Ursache politischer Beziehungen darstellen, die dann durch politische Prozesse nach und nach verändert werden. Sie muß sich stattdessen fragen, unter welchen historischen Bedingungen es zur Herausbildung genealogischer Modelle politischer Beziehungen gekommen ist und warum eine Erneuerung dieser Modelle später unterblieben ist – eine Frage, die in Ermangelung konkreter Daten bestenfalls spekulativ zu beantworten ist (vgl. Kraus 1998: 13 f.). Die anthropologische Analyse muß sich ferner vergegenwärtigen, daß wir es bei beiden Modellen mit normativen Repräsentationen zu tun haben, die in der Wahrnehmung der Einheimischen koexistieren, selbst wenn die eine dieser Repräsentationsebenen einen engeren Bezug zur sozialen Praxis aufweisen mag als die andere. Beide können letztlich nur aus ihrem Bezug zu dieser sozialen Praxis verstanden werden.

Die unvollständig integrierten Segmente

Nehmen wir diese Haltung ein, anstatt in der historisierenden Sichtweise der Stammesmitglieder zu verharren, so kann die Frage nach dem Verhältnis zwischen den beiden Modellen und den Widersprüchen zwischen ihnen in der lokalen kulturellen Konzeption tribaler Identität neu gestellt werden. Dies wirft auch ein erklärendes Licht auf das empirische Phänomen der graduellen Ungleichheit mancher Segmente. Es zeigt sich nämlich, daß eine unvollständige Integration in die tribale Struktur und der damit einhergehende Status der Inferiorität

mentären Modells und einer Ebene der kulturellen Konzeptualisierung in Gellners idealtypischer Erörterung der segmentären Organisation impliziert, in der er sie in erster Linie als logisches System untersucht (1969: 41–63), selbst wenn er es in seiner eigenen Analyse verabsäumt, systematisch zwischen formaler Logik und kultureller Ideologie zu differenzieren (Kraus 1998; vgl. auch Kraus 1995: 12–14). Gellner nimmt auch eine gewisse Spannung zwischen diesen beiden Ebenen an: für ihn ist die politische Integration nichtverwandter Gruppen ein notwendiges Gegenstück zu einem Modell genealogischer Beziehungen, wenn die segmentäre Struktur längerfristig stabil bleiben soll (1969: 60 f.).

sich genau in jenen Fällen finden, in denen nach der kollektiven Erinnerung die strukturelle Position eines Segments durch Inkorporation in eine neue übergeordnete Gruppe verändert worden ist, in jenen Fällen also, in denen die beiden Modelle – das genealogisch-kulturelle Modell „eigentlicher" und das politisch-formale Modell „aktueller" Beziehungen – miteinander kollidieren. Dies trifft auf vier der fünf unvollständig integrierten Clans der Ayt Brahim zu (Fig. 2). Einer davon – die Ayt Ḥddu u Ɛmr – ist zusätzlich schon in der genealogischen Ordnung durch die Abstammung von einer Jüdin als inferior definiert. Im Fall des fünften Clans, der Ayt Musa u Iššu, gibt es keine Traditionen einer strukturellen Neuzuordnung, sondern nur eine genealogische Erklärung ihrer Inferiorität – die Abstammung vom illegitimen Sohn eines Ayt Brahim-Mädchens. Auch sie werden jedoch nicht als „echte" Ayt Brahim angesehen, sondern, ihres unbekannten Stammvaters wegen, als eine Gruppe fremden Ursprungs.

Die *imlqqmn* heben sich also von den anderen Segmenten dadurch ab, daß sie in den größeren Gruppen, denen sie zugerechnet werden, „eigentlich" fremd sind. Die Diskrepanz zwischen der „eigentlichen" und der „aktuellen" strukturellen Position eines Segments kommt in einem Diskurs zum Ausdruck, in dem je nach den Gegebenheiten des Augenblicks Inklusion oder Exklusion betont werden können. Man kann sagen: „Sie gehören zu uns, weil sie mit uns gekämpft haben," aber auch, „Sie sind keine echten Ayt Brahim, sondern haben sich uns nur angeschlossen."

Die aus dieser Diskrepanz resultierende Zweideutigkeit in der strukturellen Position der davon betroffenen Gruppen kann also von außen strategisch benützt werden, etwa um ihnen konkrete Rechte streitig zu machen, die von ihnen beansprucht werden. Sie kann aber auch von diesen Segmenten selbst benützt und manipuliert werden. Hier zeigen sich zwischen den einzelnen *imlqqmn*-Gruppen deutliche Differenzen, die offenbar das Ergebnis unterschiedlicher kollektiver Strategien sind. Im Falle der Ayt Ɛli u Ikku etwa wird die Zweideutigkeit ihrer Position auf der Ebene des symbolischen Ausdrucks der Gruppenzugehörigkeit klar ersichtlich: ihre Frauen tragen nicht die typischen Umhänge der Ayt Brahim (denen sie politisch zugerechnet werden), sondern jene der Ayt Iɛzza, von deren Dörfern ihr Dorf umgeben ist. Darüber hinaus feierten sie wie die Ayt Iɛzza und mit diesen die ersten Heiraten bis in die achtziger Jahre in Form kollektiver Hochzeitsfeste, *timġriw*, während es bei den Ayt Brahim nur individuelle Hochzeiten gab.[16] Im Gegensatz dazu haben die offenbar mehr auf Anpassung bedachten Iẓnagn der Ayt Brahim, bei denen früher eine andere Art von Umhang getragen wurde, diese zugunsten der Ayt Brahim-Umhänge aufgegeben.

Die Ayt Ḥddu u Ɛmr, die sich in ihrer Tracht nicht von den Ayt Brahim abhoben, standen im Ruf der politischen Unverläßlichkeit. Wenn die im *Asif n-Wirġan*, einem Seitental

16 Die Ayt Ikku u Ɛmr oder Ayt Ɛmr n-Unfgu – wie erwähnt eine Untergruppe der Ayt Ttlt, die sich politisch weitgehend von den Ayt Ḥdiddu des Asif Mllull-Tales löste – feierten ebenfalls kollektive Hochzeitsfeste; bei ihnen war diese Tradition noch Mitte der neunziger Jahre aufrecht.

des Asif Mllull, lebenden Ayt Brahim mit den benachbarten Ayt Ikku u Ɛmr von Anfgu Krieg führten, dann vermieden sie es, die Ayt Ḥddu u Ɛmr, die eines der drei dort gelegenen Ayt Brahim-Dörfer bewohnen, in ihre Pläne einzuweihen, da man befürchtete, daß diese die Gegner – nach der genealogischen Ordnung ihre „Brüder" – davon in Kenntnis setzen könnten. Es wird auch erzählt, daß die Ayt Ḥddu u Ɛmr sich in solchen Konflikten als neutral deklarierten, im geheimen jedoch die Ayt Ikku u Ɛmr mit den Materialien für die Herstellung von Schießpulver versorgten. All dies erklärt sich nicht nur aus der Diskrepanz zwischen den genealogischen und den politischen Verhältnissen, sondern bestärkt die übrigen Ayt Brahim auch in der Meinung, daß die Ayt Ḥddu u Ɛmr „schlecht" sind.

Dasselbe wird von den Imlwan gesagt, die auf noch offenere Weise ihre eigene politische Strategie verfolgten. Von ihnen heißt es, daß sie trotz ihrer politischen Zugehörigkeit zu den Ayt Brahim dazu tendierten, in den Konflikten zwischen Ayt Brahim und Ayt Iɛzza einen Mittelkurs zu steuern und sich nicht an eine der beiden Seiten zu binden. Manchmal verhielten sie sich neutral. In anderen Fällen spalteten sie sich; ein Teil unterstützte die Ayt Brahim, der andere die Ayt Iɛzza. Es entspricht nur dieser Strategie der Nichtanpassung, daß die Frauenumhänge der Imlwan ihr eigenes typisches Streifenmuster aufweisen, das noch dazu ein Mittelding zwischen dem Muster der Ayt Brahim und jenem der Ayt Iɛzza darstellt.

Die Imlwan waren stark genug, daß sie es sich leisten konnten, beide Substämme herauszufordern. In der Schlucht von *Taqqat n-Ḥdd Mnṣur*, einer Engstelle des Asif Mllull-Tales, an deren beiden Enden Dörfer liegen, die ganz oder teilweise von ihnen bewohnt sind, waren Mitglieder der Imlwan als berüchtigte Räuber zum Schaden der übrigen Ayt Ḥdiddu tätig. Ein gewisses Gegengewicht zu der Gefahr, von diesen zur Verantwortung gezogen zu werden, bildete die enge Verbindung der Imlwan mit den Heiligen der *Iḥanṣaln*. Die Iḥanṣaln sind eine der bedeutendesten Gruppen von *ig^{w}rramn* des zentralen Hohen Atlas (vgl. Gellner 1969). Ihr Einfluß erstreckte sich über ein großes Gebiet im Westen des Territoriums der Ayt Ḥdiddu und reichte bis ins Imdġas-Tal. Am Asif Mllull waren die Imlwan jedoch die einzigen, die regelmäßige Beziehungen zu den Iḥanṣaln unterhielten. Noch heute besuchen *ig^{w}rramn* aus *Tamga* (einer der Siedlungen der Iḥanṣaln) alljährlich die Dörfer der Imlwan, um deren Gaben einzusammeln. Dafür standen die Imlwan unter dem Schutz der Iḥanṣaln. Es wird erzählt, daß einer der Heiligen einst an den Grenzen ihres Dorfterritoriums Steinmarkierungen setzte: wer die Grenze verletzte, der zog *tunant*, die gefürchtete durch die *ig^{w}rramn* vermittelte Strafe Gottes auf sich.

Eine weitere Dimension der graduellen Ungleichheit, die mit unvollständiger Integration einhergeht, ließ und läßt sich am Beispiel der Imlwan mit besonderer Deutlichkeit beobachten. Es ist die Tendenz zu verschiedenen Formen der Teilspezialisierung, die sonst von den Stammesmitgliedern – von deren Ethik der „mechanischen Solidarität" bereits die Rede war – auffallend gemieden wird. Am Asif Mllull sind die Imlwan, mit Ausnahme einiger Armer, traditionell praktisch die einzigen einheimischen Stammesmitglieder, die gegen Bezahlung für andere arbeiten. Bei der Getreideernte etwa, einer Zeit stark erhöhten Bedarfs an

Arbeitskräften, werden die Männer der Imlwan gern herangezogen; sonst verdingen sich dafür nur stammesfremde Arbeiter.[17] Die übrigen Stammesmitglieder sehen diese bezahlten Arbeiten als „Schande" *(ḥšuma)* an; sie helfen sich gegenseitig auf der Basis strikter Reziprozität aus. Von ihnen wird es, zumindest im Kontext der traditionellen Arbeiten, bis heute als eine mit dem Ideal der Egalität kaum vereinbare Unterordnung empfunden, eine Bezahlung von ihresgleichen anzunehmen (vgl. Kraus 1991: 54, 85 f., 101 f.).

Die Tendenz zur Spezialisierung manifestiert sich nicht nur im wirtschaftlichen Bereich. Die Rolle der Imlwan des Imdġas-Tales als Rechtsspezialisten haben wir bereits in Kapitel 9 besprochen. Bei den Ayt Ḥddu u Ɛmr findet man eine rituelle Spezialisierung, die sicherlich im gleichen Zusammenhang unvollständiger Integration steht. In der Nachbarschaft eines ihrer Dörfer am Asif Mllull liegt das Grab des Heiligen *Sidi Ḥmad u Lmġnni*, das den Mittelpunkt eines alljährlich im September stattfindenden und viele tausende Menschen anziehenden Jahrmarktes *(agdud)* bildet. Da der Heilige keine lebenden Nachkommen hinterlassen hat, konnten die Ayt Ḥddu u Ɛmr die recht einträgliche Rolle der Verwalter des Wallfahrtswesens übernehmen. Die Einkünfte, die ihnen dadurch zufielen, wurden ihnen von den Ayt Brahim der umliegenden Dörfer nicht streitig gemacht (heute allerdings hat sie, soweit sie mit dem *agdud* in Zusammenhang stehen, die „commune rurale" an sich gerissen).

Die angeführten Formen, in denen sich der besondere Status der unvollständig integrierten Segmente manifestiert, sind das Resultat unterschiedlicher kollektiver und zum Teil auch individueller Strategien seitens dieser Gruppen. Manche dieser Strategien setzen eher auf Unauffälligkeit und Anpassung; andere versuchen, aus der strukturellen Uneindeutigkeit politischen Nutzen zu ziehen oder ziehen in Anbetracht der bereits gegebenen Ungleichheit ökonomischen Gewinn aus Nischen, die von den anderen Stammesmitgliedern ungenutzt gelassen werden, weil diese ihre Egalität und die daran geknüpfte Wertschätzung nicht aufs Spiel setzen wollen. Eine Folge solcher unterschiedlicher Strategien ist es vielleicht auch, daß die kollektive Erinnerung in manchen Fällen die (angeblichen) historischen Zusammenhänge bewahrt, während diese in anderen Fällen unbekannt sind. So gibt es etwa detaillierte Oraltraditionen über die fremde Herkunft der Imlwan, während der Ursprung der Iẓnagn, wie wir gesehen haben, trotz der irritierenden Namensgleichheit mit einem Clan der Ayt Iɛzza unklar gelassen wird.

Die auffallendste Folge des Sonderstatus der unvollständig integrierten Segmente jedoch war von ihren eigenen Strategien unabhängig. Sie bestand in der ihnen von außen aufgezwungenen Endogamie. Die übrigen Ayt Brahim sahen Heiraten mit Männern oder Frauen aus diesen geringgeschätzten Segmenten als *lɛib aḫatar*, „große Schande", an und standen solchen Verbindungen sehr kritisch gegenüber. Es scheint, daß im Fall von Heiraten mit Frauen aus den unvollständig integrierten Segmenten die Schande etwas geringer war als im umgekehrten Fall, doch auch diese Heiraten wurden eindeutig negativ bewertet. Die Bereitschaft,

17 S. oben, S. 236.

sich über diese öffentliche Beurteilung hinwegzusetzen, wurde unter Umständen durch besondere Vorzüge des „minderen" Heiratspartners, wie auffallende Schönheit bei Frauen oder Reichtum bei Männern, gefördert. Dennoch waren solche Fälle äußerst selten.

Heute, so hört man immer wieder, „vermischt sich alles," doch gibt es auch heute noch auffallend wenige Heiraten mit Personen aus den *imlqqmn*-Gruppen. Solche Heiraten werden trotz der Endogamie-Schranke, die Ayt Iɛzza und Ayt Brahim voneinander trennt, von den Ayt Iɛzza häufiger eingegangen als von den Ayt Brahim. Vor allem mit den Ayt Ɛli u Ikku, die wie erwähnt relativ enge Beziehungen zu den Ayt Iɛzza unterhielten, gibt es viele Zwischenheiraten. Im wesentlichen aber heirateten und heiraten die Mitglieder der unvollständig integrierten Segmente in der eigenen Gruppe. Es ist bemerkenswert, daß Heiratsbeziehungen zwischen den verschiedenen Segmenten der *imlqqmn* praktisch ebenso selten sind wie Heiraten mit den übrigen Ayt Brahim. Die anderen Segmente der Ayt Brahim dagegen heiraten ohne weiteres untereinander. In der vorkolonialen Epoche von *ssiba* bildeten auch explizit feindliche Gruppenbeziehungen (wie sie etwa zwischen den beiden Subsegmenten der Ayt Ikku u Brahim, Ayt Uzduz und Ayt Sɛid u Ɛli, geradezu legendär waren) kein Hindernis für Zwischenheiraten.

Das in diesen Heiratspraktiken implizite Ideal der Isogamie trägt also ganz wesentlich dazu bei, die unvollständig integrierten Segmente als inferior zu kennzeichnen. Es schafft aber keine generelle Grenze zwischen zwei hierarchisch geordneten Statuskategorien von Stammesmitgliedern, sondern isoliert jedes einzelne dieser „minderen" Segmente gegenüber den auf ihre Egalität bedachten voll integrierten Segmente, ohne deshalb zu einer engeren Verbindung zwischen den verschiedenen „minderen" Gruppen zu führen. Es ist bereits davon die Rede gewesen, daß die Mitglieder der unvollständig integrierten Segmente traditionell von bestimmten Formen politischer Partizipation wie der Möglichkeit, Stammesoberhäupter zu stellen, ausgeschlossen waren. Wir haben es also mit permanenten – wenn auch graduellen – Rangunterschieden zu tun, die sich jedoch nicht zu einer begrifflichen Differenzierung innerhalb der Kategorie der Stammesmitglieder verfestigt haben. Die Bezeichnung *imlqqmn* wird auf die Segmente als Ganzes angewendet, nicht aber auf ihre individuellen Mitglieder. Diese sind ebenso *imaziġn* wie die „echten" Ayt Brahim und unterliegen denselben statusgruppenspezifischen Verhaltenserwartungen wie diese.

Die Ayt Iɛzza

Der zweite Substamm bildet einen instruktiven Kontrast zu den Ayt Brahim und illustriert so die Variabilität und Flexibilität lokaler kultureller Formen. Bei den Ayt Iɛzza gibt es – trotz einer grundsätzlich gleichgearteten tribalen Struktur – keine verbindlichen Traditionen über einen gemeinsamen Ahnen und keine umfassende tribale Genealogie. Von den Ayt Brahim wird den Ayt Iɛzza gelegentlich eine „portugiesische", d. h. christliche Abstammung nachge-

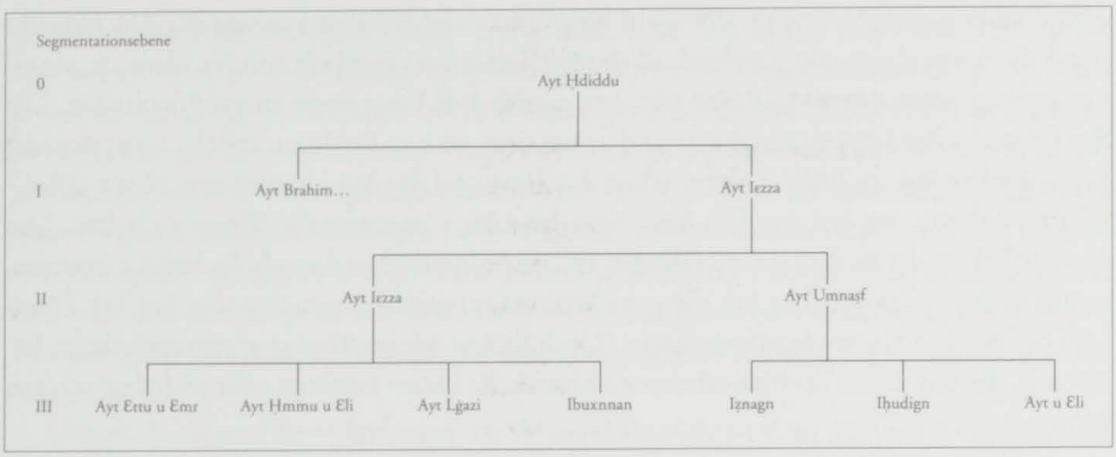
sagt. Solche Traditionen gibt es des öfteren in unserer Region; in ihnen hat man zweifellos ein Echo der lebhaften religiösen Gegenbewegung zu sehen, die die portugiesischen Kolonisation an den Küsten Marokkos im 15. und 16. Jh. auslöste.[18] Diese genealogische Herleitung von einem nichtmuslimischen Ahnen kontrastiert nur zu deutlich mit der höchst prestigeträchtigen idrisidischen Genealogie der Ayt Ttlt/Ayt Brahim; sie ist daher auch geeignet, die Gleichrangigkeit der Ayt Iɛzza in Zweifel zu ziehen. Die Ayt Iɛzza selbst akzeptieren diese Version nicht, haben ihr aber auch keine andere entgegenzusetzen.

Der Name Ayt Iɛzza wird nicht mit einem gemeinsamen Ahnen des gesamten Substammes in Zusammenhang gebracht. Er scheint – ähnlich wie im Fall der Ayt Brahim – von einer Untergruppe auf die übergeordnete tribale Einheit übergegangen zu sein. Im Imdġas-Tal wird der Substamm Ayt Ɛbdrrẓiq genannt; Ayt Iɛzza ist dort der Name eines Dorfes, das von mehreren Clans der Ayt Ɛbdrrẓiq bewohnt wird. Am Asif Mllull ist dieser Name nicht in Gebrauch; hier zerfällt der Ayt Iɛzza genannte Substamm in zwei Untergruppen, die sich weiter in Clans untergliedern: die eigentlichen Ayt Iɛzza sowie die *Ayt Umnaṣf* (Fig. 3).

Zwischen den verschiedenen Segmenten dieser beiden Gruppen werden zwar gelegentlich genealogische Zusammenhänge behauptet, doch herrscht darüber nur wenig Einigkeit. So wird manchmal gesagt, daß die beiden Hauptclans der Ayt Umnaṣf, Iẓnagn und Iḥudign, von Brüdern abstammen. Dies ist aber scheinbar nur eine sinnbildliche Art, die engen Beziehungen zwischen diesen Gruppen zu artikulieren. Die Bezeichnung Ayt Umnaṣf selbst, „Leute der Hälfte" (die bei den Stämmen unserer Region mehrfach anzutreffen ist) weist klar darauf hin, daß die Gruppe, die diesen Namen trägt, als Produkt einer politischen Allianz angesehen wird, die sich zusammengeschlossen hat, um eine zweite bereits bestehende Hälfte einer größeren Einheit „auszubalancieren", und somit keine „eigentliche" Verwandtschaft und keinen gemeinsamen Ahnen für sich in Anspruch nimmt. Etwas konkretere Hinweise auf angenommene genealogische Beziehungen gibt es für die vier Clans der eigentlichen Ayt Iɛzza. Aber auch in ihrem Fall haben die Aussagen über genealogische Beziehungen nicht jenen Charakter der Verbindlichkeit, der für die Ayt Brahim typisch ist. Diese Beziehungen beschränken sich hier auch auf eine einzige Generation und sind nicht in weitere genealogische Zusammenhänge eingebunden.

---

18 Der Heilige Sidi Ḥmad u Lmġnni, dessen bereits erwähnter *agdud* für die Ayt Ḥdiddu einen der Höhepunkte im Jahresablauf bildet, wird in der oralen Tradition manchmal mit dem Widerstand gegen die Portugiesen in Zusammenhang gebracht: er soll im *lžihad* gegen sie gefallen sein (vgl. auch Robichez 1946: 192). Die plausible Annahme Gellners, daß die häufigen lokalen Hinweise auf „portugiesische" Ruinen und dergleichen auf einer Gleichsetzung von Portugiesen und Christen beruhen und sich somit auf eine angebliche christliche Urbevölkerung beziehen (1969: 175 n. 1), stimmt mit den Auffassungen meiner Gesprächspartner überein, die *bartqqiz*, „Portugiesen", gelegentlich austauschbar mit *iṛumin*, „Christen", verwendeten. Diese Vorstellung von einer christlichen Urbevölkerung vermischt sich jedoch mit dem historischeren Echo der europäischen Bedrohung, die Marokko vor allem im 15. Jh. erschütterte. Zu den *mužahedin*-Heiligen in Nordwestmarokko s. Westermarck 1926: 1/43 f.; vgl. auch Fogg 1940: 100 f., 101 n. 4.



Figur 3. Politische Segmentation der Ayt Iɛzza des Asif Mllull-Tales

Bei den Ayt Iɛzza findet sich also nichts, was der umfassenden, von einem gemeinsamen Ahnen ausgehenden tribalen Genealogie der Ayt Ttlt/Ayt Brahim entsprechen würde. Dies bedeutet aber auch, daß der Gegensatz zwischen „eigentlichen" und „aktuellen" Gruppenbeziehungen weitgehend fehlt. Eine Unterscheidung von genealogischer und politischer Segmentation wie bei den Ayt Brahim ist hier daher nicht möglich. Es gibt bei den Ayt Iɛzza praktisch keine anerkannten Traditionen über strukturelle Neuordnungen, die größere tribale Einheiten betreffen – Traditionen, wie sie bei den Ayt Brahim alles andere als selten sind. Im Einklang damit steht die Tatsache, daß es bei den Ayt Iɛzza (mit der möglichen Ausnahme eines kleinen Clans, der *Ayt u Ɛli*) keinen einzigen klaren Fall unvollständiger Integration gibt. Scheinbar paradox, ist es also die Genealogie – ein prinzipiell eindeutiges Grundmodell egalitärer Beziehungen –, die durch ihr Beharrungsvermögen strukturelle Uneindeutigkeit und die damit einhergehenden inegalitären Beziehungen schafft oder sie zumindest sichtbar macht und aufrechterhält. Umgekehrt steht es zwar außer Zweifel, daß die genealogische Integration politischer Beziehungen auf der Basis gemeinsamer agnatischer Abstammung die Egalität von Gruppen und Personen ideologisch abstützt. Das Bespiel der Ayt Iɛzza zeigt jedoch, daß eine tribale Gruppe von beachtlichen Ausmaßen gut ohne ein genealogisches Modell der Einheit auskommen kann, ohne sich deshalb in ihren internen politischen Beziehungen oder in den diesen zugrundeliegenden kulturellen Modellen grundsätzlich von Gruppen mit einer gemeinsamen Genealogie zu unterscheiden.

Wir stehen also wieder vor der bereits aufgeworfenen Frage, unter welchen konkreten historischen Bedingungen genealogische Modelle politischer Beziehungen gebildet werden und wann dieser Prozeß unterbleibt. Die solcherart abstrakt formulierte Frage nach dem auffallenden Unterschied zwischen den beiden Substämmen der Ayt Ḥdiddu ist anhand der heute verfügbaren historischen Daten nur spekulativ zu beantworten. Eine mögliche Erklärung für diesen Unterschied könnte lauten, daß der Zusammenschluß disparater Gruppen unter-

schiedlicher Größenordnung, der wohl am Anfang der tribalen Einheit der Ayt Ḥdiddu stand, zu einem Zeitpunkt stattfand, als die Ayt Ttlt bereits Symbole tribaler Identität wie einen gemeinsamen Ahnen und eine von ihm ausgehende Genealogie ausgebildet hatten. Die Ayt Ɛbdrrẓiq/Ayt Iɛzza dagegen entstanden aus einer ad hoc-Koalition tribaler Gruppen, die sich – ähnlich wie im Fall der eigentlichen Ayt Iɛzza und der Ayt Umnaṣf eine Ebene tiefer – zusammenfand, um den Ayt Ttlt innerhalb des neuen Stammes die Waage zu halten. Der zentrale Faktor der Einheit wäre in diesem Fall nicht interner und symbolischer Art gewesen, sondern externer, politischer Art: die gemeinsame Opposition gegenüber den Ayt Ttlt innerhalb des übergeordneten Stammesganzen. Doch dies ist wie erwähnt eine rein spekulative Erklärung, die nur durch noch zu erhebende historische Daten bestätigt oder widerlegt werden kann.

Die weitere Segmentation

Auf der Ebene der Subclans und mehr noch auf den niedrigeren Ebenen der Segmentation sind die strukturellen Gruppenbeziehungen – bei den Ayt Brahim ebenso wie bei den Ayt Iɛzza – in erster Linie durch die flexible Anpassung an politische Gegebenheiten und Prozesse bestimmt. Dementsprechend verlieren die „eigentlichen" Beziehungen zwischen Gruppen, und mit ihnen die tribale Genealogie, die sie beschreibt, an Bedeutung. Die Anpassungen, die sich rekonstruieren lassen, sind zu einem guten Teil durch den Umstand bedingt, daß die segmentäre strukturelle Ordnung tribaler Gruppen – so wie wir es schon bei den Distrikten konstatiert haben – ein zweites Mal durch eine territoriale Ebene der Gruppenorganisation durchschnitten wird. Es handelt sich dabei um die Dorfgemeinschaften, von denen bereits mehrfach die Rede war. Diese residentiellen Einheiten waren nicht nur wichtige politische Einheiten; sie bilden bis heute den zentralen Organisationsrahmen für die agrarische Produktion und einen wichtigen Rahmen für die pastorale Landnutzung (s. Kap. 7; vgl. Kraus 1991: 43–52). Eine Folge davon ist, daß die Segmentation auf den niedrigeren Ebenen im wesentlichen auf die Dorfgemeinschaft hin orientiert ist.

Die Dorfgemeinschaft, *taqbilt*, setzt sich in jedem Dorf aus mehreren – am häufigsten aus drei oder vier – Segmenten zusammen, die ebenso wie die Segmente anderer Ebenen *iḫsan* genannt werden. Die strukturellen Beziehungen zwischen diesen Gruppen sind weitgehend durch die dorfinternen Formen kommunaler Organisation, gemeinsamer Nutzung von Ressourcen sowie intensiver sozialer Interaktion bestimmt. Die *iḫsan* spielten und spielen in der dörflichen kommunalen Organisation – so etwa bei der jährlichen Wahl des Dorfoberhauptes und des Dorfrates – eine bedeutende Rolle. Früher traten sie auch als kollektive Akteure in kriegerischen Auseinandersetzungen innerhalb des Dorfes auf. In allen diesen Zusammenhängen wurde (so wie wir es bereits allgemein für die höheren Ebenen der Segmentation beschrieben haben) bewußt eine strukturelle Balance im Sinne eines quantitativen Kräfte-

gleichgewichtes der beteiligten Gruppen angestrebt. Die Folge dieser Gegebenheiten und Bestrebungen ist eine eigene lokale Ausformung struktureller Gruppenbeziehungen in jedem einzelnen Dorf, die freilich auch bis zu einem gewissen Grad auf die Beziehungen auf den höheren Ebenen der Segmentation Rücksicht nehmen mußte. Auch hier konnte es zu Uneindeutigkeiten und Widersprüchen kommen.[19] Die Einheiten, die innerhalb des Dorfes als *iḫsan* fungieren, sind oft lokalisierte Teile von über mehrere Dörfer verteilten Clans oder deren Subsegmenten; ebenso häufig haben diese Gruppen keine Entsprechung in anderen Dörfern oder sind überhaupt ad hoc aus unterschiedlichen Elementen zusammengesetzt. Nur in sehr wenigen Fällen gibt es Hinweise auf eine genealogische Rechtfertigung der dorfinternen Segmentation.

Unterhalb dieser Ebene kommen wir in jenen Bereich, in dem die vom Modell agnatischer Verwandtschaft ausgehende segmentäre Gliederung allmählich echten agnatischen Verwandtschaftsbeziehungen Platz macht. Diese bekannten Verwandtschaftsbeziehungen, die infolge innertribaler residentieller Mobilität auch über die Dorfgemeinschaft und nicht selten sogar den Distrikt hinausreichen, haben für die Zuweisung individueller Rechte und Pflichten große Bedeutung. Manche dieser Rechte und Pflichten sind (wie wir es in Kapitel 3 generalisierend festgestellt haben) an die grundsätzlich durch patrilineare Deszendenz bedingte Mitgliedschaft in tribalen Segmenten gebunden. Andere, die im traditionellen Kontext nicht minder wichtig waren, wie etwa die Verpflichtung zur Blutrache und der dazu komplementäre Anspruch auf Blutgeld oder die Verpflichtung zur Eidesleistung beim kollektiven Eid, aber waren von Ego-zentrierten agnatischen Verwandtschaftsbeziehungen abhängig. Hier war im Prinzip die relative Nähe zu Ego ausschlaggebend (s. oben, S. 264; vgl. Kraus 1998: 17).[20]

Welche weiterführenden Überlegungen lassen sich aus dem Überblick über die kulturellen Konzeptionen tribaler Identität, die wir bei den Ayt Ḥdiddu finden, in diesem Kapitel ableiten? Tribale Identität wird nach einer Feststellung Eickelmans, mit der wir uns bereits befaßt haben, „gemacht" – von den Stammesmitgliedern selbst, aber auch von anderen, die mit ihnen interagieren oder über sie Aussagen machen (Eickelman 1989: 127 f.). Dies bedeutet unter anderem, daß die konkreten tribalen Identitäten, mit denen wir es zu tun haben, nicht gegeben sind und sich einfach perpetuieren. Tribale Identitäten sind nicht nur historisch bedingt; sie müssen auch von den sozialen Akteuren selbständig reproduziert werden. Diese Reproduktion beschränkt sich nicht allein auf die Ebene praktischer sozialer Beziehungen. Sie findet zu einem wesentlichen Teil auf der ideologischen Ebene statt. Theoretische Überlegungen wie jene Salzmans (1978a, 1978b), die wir in Kapitel 5 aufgegriffen ha-

19 Für eine andere Art von Uneindeutigkeit, die abstammungsbedingte Egalität gewisser Segmente betreffend, s. Kraus 1998: 15.

20 Zur Unterscheidung von Deszendenz- und Verwandtschaftsbeziehungen s. Scheffler 1973: 756 f.; vgl. auch Scheffler 2001: Kap. 1; Kraus 1997a.

ben, legen es nahe, daß kulturelle Modelle tribaler Struktur und die ihnen entsprechenden strukturellen Dispositionen, die konkrete tribale Identitäten definieren, auf einer teilautonomen ideologischen Ebene reproduziert werden, auf der sie bis zu einem gewissen Grad von einer ihnen entsprechenden sozialen Praxis unabhängig sind. Die aus den Konzeptionen tribaler Identität, die von den Ayt Ḥdiddu artikuliert werden, abgeleitete Unterscheidung zwischen zwei teilweise widersprüchlichen Modellen tribaler sozialer Beziehungen – einem eher formalen Modell, das ein strukturelles Gleichgewicht anstrebt, und einem eher kulturellen Modell, das genealogische Beziehungen als Ursache politischer Beziehungen postuliert – gewährt eine praktische Einsicht, wie tribale Identität auf der ideologischen Ebene nicht einfach perpetuiert, sondern „gemacht" wird.

11. DIE KOLLEKTIVE ERINNERUNG

Soll unser Versuch, tribale Gruppenidentitäten in einem Stamm wie jenem der Ayt Ḥdiddu ethnographisch zu erfassen, über eine rein formale Sicht stuktureller Zusammenhänge hinausgehen, so kommen wir, wie sich bereits mehrfach gezeigt hat, nicht ohne historische Rekonstruktion aus. Ein retrospektives Element führen schon die Stammesmitglieder selbst ein, die unweigerlich auf die vorkoloniale oder koloniale Vergangenheit zu sprechen kommen, wenn sie die praktischen Aspekte der tribalen Struktur erklären oder illustrieren wollen. Dies ist eine Folge der einschneidenden politischen und sozialen Veränderungen, die das 20. Jahrhundert für die Ayt Ḥdiddu gebracht hat. Mit diesen Veränderungen haben wir uns bereits beschäftigt, ebenso wie mit den Kontinuitäten, die – wohl weil sie als selbstverständlich angesehen werden – in der Wahrnehmung der Ayt Ḥdiddu selbst eine geringere Rolle spielen. Solche Kontinuitäten dürfen nicht unterschätzt werden; dennoch kann kein Zweifel daran bestehen, daß die tribalen Strukturen und Institutionen nach 1933 und vor allem nach 1956 den größten Teil ihrer praktischen Relevanz eingebüßt haben.

Die Vergangenheit bedeutet den Ayt Ḥdiddu jedoch mehr als nur intakte tribale Institutionen und Strukturen. Oral tradiertes Wissen über die Vergangenheit des Stammes und der Region, die sie besiedeln, liefert ihnen Erklärungen der gegebenen intra- wie intertribalen strukturellen Zusammenhänge und situiert den Stamm innerhalb der weiteren Gesellschaft. Die Kenntnis der Vergangenheit bietet aber auch positive wie negative Bilder von der praktischen Verwirklichung tribaler Strukturen und Werte und stellt somit einen unmittelbareren Ausdruck tribaler Ideologie dar als explizite normative Aussagen. Diesem Wissen über die Vergangenheit und einigen seiner ideologischen Dimensionen soll in diesem Kapitel nachgegangen werden.

Lokales historisches Wissen

Auch wenn für den Historiker Schriftquellen nach wie vor das bevorzugte Datenmaterial bilden, haben mündliche Aussagen historischen Inhalts in den letzten Jahrzehnten zunehmend Beachtung in der historischen Forschung gefunden. In der „oral history", die sich auf solche Aussagen stützt, geht es jedoch meist um persönliche Erinnerungen, Augenzeugenberichte und Erzählungen über konkrete Ereignisse aus erster oder zweiter Hand. In den westlichen Gesellschaften definiert sich historisches Datenmaterial oralen Ursprungs primär in Opposition zur Geschichtsschreibung. Während diese aus einem Prozess der Kommunikation, und somit einer in gewissem Grade kollektiven Interpretation erwächst, kann man in den Reminiszenzen, derer sich die „oral history" bedient, eher eine individuelle als eine kollektive Pro-

duktion sehen (die freilich auch den Stempel ihrer sozialen Entstehungsbedingungen trägt). Anders ist die Situation in Gesellschaften ohne eine breite Schrifttradition. Hier kann mündlich tradiertes historisches Wissen, wenigstens zum Teil, jene Funktionen haben, die in den westlichen Gesellschaften der geschriebenen Geschichte zufallen. Ähnliches gilt auch für jene komplexeren kulturellen Situationen, in denen de facto nicht-literate Lokalkulturen mehr oder weniger intensiv mit gelehrten Schrifttraditionen interagieren, so wie dies in den islamischen Stammesgesellschaften generell der Fall ist. Hier wie dort finden wir gewöhnlich eine „oral tradition", die aus kollektiven und von Generation zu Generation weitergegebenen Aussagen über die Vergangenheit besteht und von der auf persönlichen Reminiszenzen beruhenden „oral history" unterschieden werden kann (vgl. Vansina 1985: 3–13, 27 f.).[1] Was sind die typischen Merkmale der oralen Tradition in diesem Sinn, wie wir sie bei den Ayt Ḥdiddu antreffen?

Betrachten wir das Sprechen über die Vergangenheit als kulturelle Praxis, so läßt sich feststellen, daß die entsprechenden Kenntnisse nicht gleichmäßig verteilt sind. Es ist dies grundsätzlich eine Frage persönlichen Interesses: manche Personen haben aufmerksamer gelauscht als andere, wenn Angehörige älterer Generationen von früheren Zeiten, von tribalen Beziehungen und von genealogischen Zusammenhängen erzählten; sie reden lieber und häufiger von derartigen Themen und finden mehr Anlässe, in Alltagsgesprächen auf sie anzuspielen. Hier gibt es natürlich auch eine, wenn auch nur lose, Korrelation mit dem individuellen Lebensalter: ältere Personen sprechen öfter von der Vergangenheit als junge. Dieses Interesse korreliert jedoch nicht mit irgendwelchen konkreten sozialen Positionen innerhalb der tribalen Gesellschaft. Es gibt keine definierten Spezialisten für historisches Wissen, sondern nur mehr oder weniger informierte Personen. Ich konnte auch zwischen dem Wissen von Männern und Frauen keine prinzipiellen Unterschiede feststellen, selbst wenn im allgemeinen der „historische Horizont" der Männer weiter reichen dürfte (was mit dem generell weiteren Kreis ihrer sozialen Interaktionen übereinstimmt).

Das Sprechen über die Vergangenheit ist also die Sache vieler, und ihre Stimmen harmonieren nicht immer. Niemand besitzt die grundsätzliche Autorität, eine offizielle Geschichte des Stammes oder irgendeiner seiner Untergruppen zu formulieren; gültig ist das, worüber ein praktischer Konsens herrscht, der nur selten vollständig ist. Für die anthropologische Auswertung der unterschiedlichen Auffassungen und Versionen bedeutet das, daß ihrer Analyse als Ausdruck einer kollektiven Erinnerung eine höchst subjektive Interpretation zugrunde liegt. Diese Interpretation muß neben evidenten Faktoren wie der Übereinstimmung verschiedener Versionen und der sozialen Identität der Sprecher auch eher unwägbare Indizien berücksichtigen wie etwa den generellen Eindruck von Kompetenz und Glaubwürdigkeit ei-

1 Nach Vansinas Arbeitsdefinition ist es nicht erforderlich, daß „oral traditions" von der Vergangenheit sprechen: für ihn handelt es sich um alle Arten von „verbal messages which are reported statements from the past beyond the present generation" (1985: 27, vgl. 28).

nes Informanten. Dabei hat man sich allerdings zu hüten vor dem Bedürfnis, jeweils eine einzelne „richtige" Version rekonstruieren zu wollen oder den Aussagen der Einheimischen ein linear-kausales historisches Denken dort überzustülpen, wo es nicht gegeben ist.

Von diesen Feststellungen ausgehend, lassen sich einige deskriptive Unterscheidungen treffen, die graduell und eher unscharf, aber dennoch für die Analyse sehr aufschlußreich sind. Oraltraditionen – also einzelne Erzählungen zu konkreten Themen, aus deren Gesamtheit sich die orale Tradition zusammensetzt – können als mehr oder weniger „verbindlich" angesehen werden. Den Begriff der Verbindlichkeit beziehe ich dabei (so wie ich es bereits im Zusammenhang mit Traditionen genealogischen Inhalts getan habe) auf die Übereinstimmung der Aussagen verschiedener Personen, aus der sich ablesen läßt, daß diese Aussagen einen mehr oder weniger weitgehenden kollektiven Konsens repräsentieren. Herrscht unter mehreren Personen über bestimmte Themen und Zusammenhänge Einigkeit und gibt es keine oder nur vereinzelte abweichende Meinungen, so haben wir es mit hochgradig verbindlichen Traditionen zu tun. Eine derartige Verbindlichkeit ist im allgemeinen inhaltlicher Art; es gibt aber auch gelegentlich Schlüsselformulierungen, gewöhnlich in der direkten Rede, die in den Erzählungen verschiedener Personen wortwörtlich wiederkehren.

Oraltraditionen unterscheiden sich weiters nach dem Grad ihrer Reichweite. Sie können nur in einer bestimmten, kleinen oder größeren tribalen Untergruppe bekannt oder als verbindlich anerkannt sein, aber auch im gesamten Stamm oder darüber hinaus. Diese Reichweite ist zum Teil offenbar eine Funktion tribaler Grenzen: gewisse Traditionen drücken die Sicht einer konkreten Gruppe aus und werden von anderen implizit oder explizit zurückgewiesen. Andere dagegen haben keinen solchen unmittelbar tribalen Kontext. Schließlich müssen die Traditionen nach dem Grad unterschieden werden, in dem sie Standardelemente beinhalten, die in weitgehend invarianter Form verschiedenen historischen Fällen zugeschrieben werden. Dies ist besonders bei Heiligenlegenden der Fall, die vielfach wiederkehrende typische Elemente enthalten und nicht selten ganz auf diese reduziert sind. Ich bin aber auch in den Traditionen über tribale Konflikte auf Begebenheiten gestoßen, die in praktisch identischer Form von verschiedenen Gruppen und historischen Situationen erzählt werden, bis hin zu wörtlich wiederholten Wendungen.

Was die Verbindlichkeit historischer Traditionen betrifft, so läßt sich feststellen, daß über die wichtigsten Stationen der lokalen Geschichte weitgehende Einigkeit herrscht. Umgekehrt bedeutet das: wenn es von wichtigen Begebenheiten divergierende Versionen gibt, so kann dieser mangelnde Konsens als signifikant gewertet werden und verlangt nach einer Interpretation – vorausgesetzt freilich, es handelt sich nicht um rein individuelle Abweichungen, die in mangelnder Kenntnis der kollektiven Sicht begründet sind (auch hierfür gibt es viele Beispiele). All dies trifft vor allem auf weiter zurückliegende Ereignisse zu, die in hohem Maße kollektiv überformt sind. Wenn es dagegen um rezentere Ereignisse geht, an die sich Informanten entweder noch selbst erinnern oder von denen sie von Angehörigen ihrer Eltern- oder Großelterngeneration gehört haben, die sie erlebt haben, müssen wir eher mit individuellen

Variationen rechnen. Aber man findet auch über relativ rezente Episoden, wie etwa die Rolle der lokalen Heiligen im Abwehrkampf gegen die Franzosen 1932–33, Traditionen, die eher das Bild kollektiv geformter Legenden aufweisen als jenes individueller Reminiszenzen (vgl. Kraus 2004). Insgesamt kann die Grenze zwischen „oral tradition" und „oral history" im Sinne Vansinas vielfach nicht klar gezogen werden, und die beiden Formen von Erzählungen über die Vergangenheit, die prinzipiell zu unterscheiden sind, gehen praktisch oft ineinander über.

Wenn wir uns ansehen, zu welchen konkreten Themen es verbindliche Traditionen gibt, so tritt ein Hauptmerkmal des oral tradierten Wissens über die Vergangenheit zutage, nämlich sein hochgradig selektiver Charakter. Die Ereignisse und Episoden, von denen immer wieder übereinstimmend erzählt wird, sind relativ wenige; sie haben offenbar einen besondere erklärende, expressive oder ideologische Bedeutung. Eine derartige Selektivität stellt, wie Vansina unterstreicht, ein generelles Charakteristikum der oralen Tradition dar: „Traditions about events are only kept because the events were thought to be important or significant" (1985: 118). Im Fall der Ayt Ḥdiddu jedoch könnte man noch weiter gehen. Das Schweigen der oralen Tradition zu bestimmten Themen – vor allem zu der Formation des Stammes als einer tribalen Einheit –, das auf höchst auffallende Weise mit dem detaillierten Wissen über Umschichtungsprozesse innerhalb des Stammes kontrastiert, gibt Grund zu der Annahme, daß der Selektionsprozeß nicht nur auf dem Vergessen insignifikanter Begebenheiten beruht, sondern daß auch eine Art von „Verdrängung" stattgefunden hat: Episoden, die mit der tribalen Ideologie nicht in Einklang zu bringen sind, wie der historische Zusammenschluß des Stammes aus disparaten Elementen (der in den Traditionen konkreter Untergruppen durchaus angedeutet werden kann), sind aus der kollektiven Erinnerung ausgeblendet worden. Sofern diese Annahme zutreffend ist, sind Rückschlüsse auf die tribale Ideologie nicht nur aus den tradierten historischen Wissensinhalten möglich, sondern auch aus dem Schweigen über kritische Ereignisse, die sich auf Umwegen erschließen lassen.

Ein weiteres Merkmal dieser verbindlichen Oraltraditionen liegt in ihrem Desinteresse für chronologische Kontinuität. Die einzelnen Episoden sind an sich bedeutsam; sie stehen jedoch in der Regel nicht in einem fortlaufenden Zusammenhang, oder nur insofern, als dieser Zusammenhang aus dem gegebenen Zustand (etwa der räumlichen Verteilung tribaler Gruppen) erschlossen werden kann. In dieser Hinsicht kontrastiert die orale Tradition deutlich mit der vorkolonialen marokkanischen Historiographie, für die die streng chronologisch geordnete Schilderung von Ereignissen die gebräuchlichste Darstellungsweise bildet (Lévi-Provençal 1922: 69).[2] Auch andersgeartete Werke wie genealogische oder biographische Schriften sind gewöhnlich chronologisch aufgebaut. In den Oraltraditionen dagegen werden – so wie es Mezzine für die benachbarte Region der südostmarokkanischen Präsahara unterstreicht

2 Für Beispiele s. Ibn Abī Zarᶜ al-Fāsī 1860; Coufourier [al-Mašrafī] 1906; an-Nāṣirī 1906–07; 1923–36; al-Qādirī 1913–1917; az-Zayyānī 1886.

(1987: 84) – Ereignisse, die Jahrhunderte voneinander trennen, gleichberechtigt nebeneinandergestellt. Entsprechend finden wir auch nur in den seltensten Fällen Datierungen. Jene Ausnahmen, auf die ich gestoßen bin, lassen sich wohl mit dem indirekten Einfluß des schriftlichen historischen Diskurses in Zusammenhang bringen.[3]

Auffallend ist schließlich auch, daß die Oraltraditionen historischen Inhalts sich nicht auf Angelegenheiten beschränken, die den eigenen Stamm betreffen. Ereignisse dieser Art nehmen im historischen Bewußtsein der Stammesmitglieder sicherlich einen bevorzugten Platz ein. Doch die Erinnerung an die eigene Vergangenheit vermischt sich mit Episoden, die für die weitere Region von Bedeutung sind, ohne die Ayt Ḥdiddu unmittelbar zu berühren, oder die das Schicksal Marokkos insgesamt betreffen. Freilich weisen auch von diesen letzteren manche lokale Bezüge auf. Die Verfolgung der idrisidischen *šŝrfa* nach dem Ende ihrer Herrschaft (von der wir noch hören werden) etwa kann herangezogen werden, um zu erklären, wie der scherifische Ahne der Ayt Ttlt oder andere *šŝrfa* in den Hohen Atlas verschlagen wurden. Andere Episoden aus der marokkanischen Geschichte, von denen bei den Ayt Ḥdiddu erzählt wird, wie die Anfänge der alawitischen Dynastie, haben keinen solchen unmittelbaren Nutzen. Allgemein wird zwischen der lokalen und der weiteren Geschichte keine klare Grenze gezogen.

Die einzelnen Traditionen beziehen ihre Signifikanz zweifellos vielfach aus der Tatsache, daß sie einen „gegenwärtigen" Zustand erklären, rechtfertigen oder kommentieren. Der Begriff der „Gegenwart" ist dabei relativ; er bezieht sich auf den Blickpunkt, von dem aus die Vergangenheit wahrgenommen wird. Dieser Blickpunkt jedoch ist in der Regel kein heutiger; vielmehr erklärt die orale Tradition größtenteils Zusammenhänge, deren Relevanz im wesentlichen in der vorkolonialen Zeit vor 1933 liegt. Dies illustriert ihr Beharrungsvermögen gegenüber sich wandelnden sozialen Bedingungen und ihre partielle Autonomie gegenüber einer zu eng aufgefaßten sozialen Funktion. Nach Mezzines Auffassung wird diese Funktion aus der Selektivität der oralen Tradition ersichtlich: „La memoire populaire qui est le répertoire de la tradition orale, exerce, en effet, une censure inconsciente sur les informations, et n'en retient que ceux qui ont eu un effet sur la destinée des groupes, ou qui justifient et perpétuent des privilèges présents" (1987: 84 f.). Wir werden sehen, daß dieses enge Verständnis dem historischen Bewußtsein der Ayt Ḥdiddu nicht gerecht wird, das sich in ihren Oraltraditionen ausdrückt; der Stellenwert, den nichtlokale Ereignisse und Zusammenhänge darin einnehmen, ist nur eine weitere Bestätigung für diese Feststellung. Hinzu kommt noch, daß für die Stammesmitglieder die historische Erzählung nicht klar gegen andere Genres genealogischer, mythischer und literarischer Art abgegrenzt ist. In diesen Bereichen ist die

3 So erklärte in einer durch meine Fragen ausgeslösten Debatte einer meiner Gesprächspartner, der Stamm habe sein erstes Dorf am Asif Mllull vor mehr als sechshundert Jahren errichtet, in jenem Jahr, als die Christen Andalusien betraten. Ein anderer, der sich auf das gelehrte Wissen der lokalen Heiligen berief, widersprach dem und meinte, dieses Ereignis liege sicher nicht mehr als vierhundert Jahre zurück.

außerordentliche Mobilität von Motiven und Inhalten bekannt. So finden wir auch hier überraschende Wechselbeziehungen: von den alttestamentarischen Anklängen in einer genealogischen Legende etwa, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, haben wir bereits gehört. Aber auch im Bereich des eigentlichen historischen Wissens sollte die Offenheit gegenüber äußeren Einflüssen nicht unterschätzt werden. Immerhin – und das ist eine unserer wichtigsten Schlußfolgerungen – erweist sich bei der Analyse der bei den Ayt Ḥdiddu gesammelten oralen Texte historischen Inhalts, daß die Erzählungen und Legenden oft ein teilweise transformiertes Echo von Inhalten der marokkanischen Historiographie darstellen.

Die orale Tradition der Ayt Ḥdiddu darf somit nicht auf unmittelbare lokale Funktionen reduziert werden. Sie erklärt und rechtfertigt nicht nur innertribale Verhältnisse und soziale Beziehungen, sondern muß darüber hinaus als Ausdruck eines historischen Bewußtseins verstanden werden, das in einem größeren Zusammenhang steht. Wenn sich im oralen historischen Diskurs auf privilegierte Weise jene tribalen Identitäten artikulieren, die in der sozialen Praxis heute nur mehr eine sehr eingeschränkte Rolle spielen, so zeigt sich auch, daß diese lokalen Identitäten nicht vom Platz des Stammes in der umfassenderen Gesellschaft getrennt werden können.

Eine eingehendere Auseinandersetzung mit einigen Episoden des bei den Ayt Ḥdiddu oral tradierten historischen Wissens wird uns die Gelegenheit geben, unsere Sicht der oralen Tradition als eines Ausdrucks tribaler Ideologie zu vertiefen und konkretere Rückschlüsse für unser Verständnis tribaler Identität zu ziehen. Der Übersichtlichkeit halber präsentiere ich dieses Datenmaterial, soweit dies möglich ist, in einer chronologischen Ordnung; es sei jedoch nochmals darauf hingewiesen, daß diese Ordnung nicht in der einheimischen Sicht vorgegeben ist.[4]

Die Verfolgung der *ššrfa*

Diese Legende mit konkreten historischen Anknüpfungspunkten ist nur relativ wenigen Informanten mit besonderen Kenntnissen der oralen Tradition im Detail bekannt, obwohl ihre Schlüsselfigur des öfteren genannt wird. Ich hörte sie erstmals auf meine Frage hin, wie die Nachfahren des Enkels von Mulay Dris II., von dem sich die Ayt Ttlt herleiten, in den Hohen Atlas gekommen waren. Die Antwort, die ich erhielt, lautet:

---

4 Die Übersetzungen der auf Cassetten aufgenommenen Erzählungen folgen so weit wie möglich dem berberischen Wortlaut; meine Einschübe (in eckigen Klammern) dienen dazu, den Sinn des Gesagten zu verdeutlichen. Für seine technische Unterstützung gilt mein Dank dem Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, das Geräte und Material zu Verfügung stellte; dort ist auch ein Teil meiner Aufnahmen archiviert.

Erzählung 1:

Nun, sie waren *šrfa*. Sie kämpften mit einem Juden in Fes und Meknes, der *Buεafi* hieß. Er herrschte über die Juden; Gott gab ihm eine Zeit zu herrschen. Er vertrieb sie [die *šrfa*]; der öffentliche Ausrufer rief [in seinem Auftrag] aus: Wo ist ein *šrif* (wörtlich: Wo [bist] du, o *šrif*)? Wer sich umdrehte, dem schlug dieser Jude den Kopf ab. So vertrieb er sie – das ist auch der Grund, warum U Lmġnni (der wichtigste Heilige im Stammesgebiet, an dessen Grab der Jahrmarkt der Ayt Ḥdiddu stattfindet) herkam und hier begraben wurde… Überall wo jetzt die Heiligengräber im Gebirge sind [war der Jude dafür verantwortlich]. Er ging [verfolgte sie], bis er zu diesen Bergen hier kam, [wo] er sie nicht mehr erreichen konnte, [und] kehrte um. Bald darauf tötete jemand diesen Buεafi, und es war Friede.

Eine zweite Version dieser Tradition von dem Juden Buεafi oder *Buεfiya* stimmt in allen wesentlichen Zügen mit der ersten überein, zeichnet jedoch ein noch dramatischeres Bild. Den Anstoß für diese Erzählung bot ebenso wie im ersten Fall eine Frage nach Sidi Iḥya u Ɛisa bn Dris, dem idrisidischen Ahnen der Ayt Ttlt. Der Wortlaut zeigt, daß die Erzählung, von dieser Frage nach einer für den Stamm höchst relevanten Person ausgehend, zu einem Thema ohne lokale Assoziationen abschweift, um dann wieder zum Ausgangspunkt zurückkehren. Nach dem Ort des Grabes von Sidi Iḥya u Ɛisa bn Dris gefragt, antwortet mein Gesprächspartner, es befinde sich in *Iqudas*, in Mulay Ɛisa bn Dris bei *Ayt Ɛtab*, einem Ort, der etwa 100 km Luftlinie westlich von Imilšil am Nordabhang des Hohen Atlas liegt. Auf meinen Einwand hin, dies sei doch das Grab des Vaters, Mulay Ɛisa bn Dris, dessen Namen der Ort trägt, meint der Sprecher, nein, dort sei Iḥya u Ɛisa begraben.[5] Daran schließt sich die folgende Erzählung:

Erzählung 2:

Es heißt, er hatte zwölf Söhne (es bleibt unausgesprochen, von wem die Rede ist; nach den zwölf Söhnen zu schließen geht es um Mulay Dris II.) – dies ist, was man uns erzählt hat, was wir gehört haben. Darunter war *Mulay Ɛli Šrif* (ein als heilig angesehener Ahne der alawitischen Dynastie), darunter war… sie waren zahlreich; jedenfalls, dieser Ɛisa bn Dris [war auch darunter]. Es heißt, die *Ifilaliyn* (die Leute von Tafilalt, der Ursprungsregion der alawitischen Dynastie) kamen zu ihm und sagten, [wir wollen,] daß du uns einen Sohn gibst, damit er uns das Land anfüllt [mit seinen Nachkommen]. Er rief einen von seinen Söhnen und sagte zu ihm: Wer dir Gutes *(lḫir)* tut … Er antwortete: Dem tue ich Gutes. Er sagte ihm: Wer dir Übles *(lεar)* tut … Er antwortete: Dem tue ich Übles. [So tat er es auch mit den anderen Söhnen.] Es heißt, als die Reihe an Mulay Ɛli Šrif kam, sagte er ihm: Wer dir Gutes tut … Er antwortete: Dem tue ich Gutes. Er sagte ihm: Und wer dir Übles tut … Er antwortete: Dem tue ich Gutes, damit es ihn schlage. Er [der Vater] sagte: Dies

5 Nach der Meinung der dort lebenden Nachfahren von Mulay Ɛisa bn Dris ist das unrichtig, wie wir noch hören werden.

ist der eure, o *Filala* (die arabische Form von Ifilaliyn). [Und] er gab Mulay Ɛli Ššrif [der Region] Tafilalt.

Es heißt, bald darauf trat ein Jude namens Buɛfiya auf; wer ein *ššrif* war, den tötete er. Sie zerstreuten sich, da sie der Jude verfolgte. Er rief, o *ššrif*, o *ššrif*; wer sich umdrehte, den tötete er. Er schlug sie, [und] sie zerstreuten sich in [ganz] Marokko; manche sind offenbar [d. h. man kennt ihre Gräber], bei manchen wissen die Leute nicht, wo sie [begraben] sind. Buɛfiya schlug sie, [denn] er wollte das Scherifentum *(tašrfiyt)* in Marokko zum Verschwinden bringen. Es verfolgte sie und tötete sie ein Jude namens Buɛfiya. Er entdeckte die Leute, [indem er rief,] o *ššrif*, o *ššrif*; wer sich umdrehte, den ergriff und tötete er. So verbargen die Leute das Scherifentum und hörten auf... ein jeder fürchtete, wenn er sagte [er sei] *ššrif*, werde er sterben, sie schwiegen, und [das Scherifentum] kam abhanden (?). Es floh auch jener und kam nach Iqudas, wie man uns erzählt, in der Provinz Azilal – Iḥya u Ɛisa. Es heißt, er kam nach Ayt Ɛtab, wo er [begraben] ist. Nun, die anderen zerstreuten sich, manche tötete Buɛfiya, manche schwiegen und hielten still... die Leute wußten nicht, daß sie *ššrfa* waren, [denn] es verfolgte sie der Jude namens Buɛfiya. Nun, dies ist, was uns die Alten erzählten, doch wir erinnern uns nicht daran [d. h. wir wissen es nicht aus eigener Erfahrung].

Der erste Kommentar, den diese Erzählung erfordert, betrifft den Anachronismus der behaupteten Vater-Sohn-Beziehung zwischen Mulay Dris II., einem Prophetennachfahren der 6. Generation, der im ersten Drittel des 9. Jh. in Fes regierte, und Mulay Ɛli Ššrif (Mawlāy ᶜAlī l-Šarīf), der ebenfalls vom Propheten abstammt – nach an-Nāṣirī (1906–07: I/1) in der 24. Generation –, doch nicht in idrisidischer Linie, und ins 15. Jh. gehört. Dieser genealogische Zusammenhang ist jedoch nicht zufällig: Idrisiden (b. *Idrasiyn*) und Alawiten (b. *Iɛlawiyn*) – die hier als die Nachkommen des Mulay Ɛli Ššrif aufgefaßt werden – sind die wichtigsten Gruppen von *ššrfa* in Marokko und werden einander oft kontrastierend gegenübergestellt.[6] Sie von einem gemeinsamen Vater – Mulay Dris II. – abzuleiten, wie mein Gesprächspartner es tut, entspricht einer genealogischen Logik, die für tribale Genealogien typisch ist (selbst wenn dies zu Unrecht impliziert, daß die Idrisiden nur von einigen der zwölf Söhne abstammen, aber nicht von allen). Wenn idrisidische und alawitische *ššrfa* hier in einem Bild ohne historische Tiefe nebeneinander stehen, so ist man sich der unterschiedlichen Rollen bewußt, die sie in den vergangenen Jahrhunderten gespielt haben: rekrutieren sich aus den letzteren, neben zahllosen mehr oder weniger bedeutenden *ššrfa* Südostmarokkos, die seit dem 17. Jh. herrschenden Sultane, so stellen die ersteren fast alle der über die Gebirge Zentralmarokkos verstreuten Heiligen. Diesen Kontrast assoziierte auch der Erzähler der ersten Version mit der Geschichte von der Verfolgung der *ššrfa* durch Buɛfiya; er schloß

6 Die Vorstellung, die Alawiten des Maghreb seien die Nachfahren des Mulay Ɛli Ššrif – tatsächlich steht ihr gemeinsamer Ahne drei Generationen höher (vgl. an-Nāṣirī 1906–07: I/3) – scheint davon auszugehen, daß der Name Iɛlawiyn sich von Mulay Ɛli Ššrif ableitet. In Wirklichkeit verweist er auf ᶜAlī b. Abī Ṭālib, den Cousin und Schwiegersohn des Propheten.

an seine Schilderung die Bemerkung: „Die Iɛlawiyn haben das Königtum genommen; die Idrasiyn haben den Koran genommen."

Trotz ihrer Ahistorizität sind die historiographischen Querverbindungen dieser Traditionen unübersehbar. Die Geschichte von der Prüfung der Söhne, die hier von Mulay Ɛli Ššrif erzählt wird, findet sich im *Kitāb al-istiqṣā'* – an-Nāṣirīs einflußreicher, 1894 abgeschlossener Gesamtgeschichte Marokkos – wieder, wo ihr Protagonist Mawlāy al-Ḥasan b. Qāsim ad-Dāḫil ist, der eigentliche Ahne der alawitischen *ššrfa* Marokkos. Unter Berufung auf einen ungenannten Schriftsteller berichtet an-Nāṣirī, daß die Leute von Siǧilmāsa (dem später zerstörten Zentrum von Tafilalt) sich an dessen Vater, Mawlāy Qāsim b. Muḥammad, wandten, den berühmtesten und gottesfürchtigsten Prophetennachfahren des Ḥiǧāz zu jener Zeit. Sie baten ihn, einen seiner Söhne nach Tafilalt zu senden. An-Nāṣirīs Darstellung soll hier im vollen Wortlaut der Übersetzung Fumeys wiedergegeben werden, um den Grad der Übereinstimmung, aber auch den stilistischen Gegensatz deutlich zu machen.

> Moûlay Qâsém voulut éprouver ses enfants, qui étaient, dit-on, au nombre de huit, avant de désigner celui qui conviendrait le mieux à cette mission; il les interrogea donc successivement, en leur disant: « Comment vous conduiriez-vous à l'égard de quelqu'un qui vous aurait fait du bien? » Tous répondirent qu'ils lui feraient du bien. « Et, ajouta-t-il alors, comment vous conduiriez-vous envers celui qui vous aurait fait du mal? » Chacun des enfants, à qui cette question avait été posée, ayant répondu qu'ils rendraient le mal pour le mal, le père leur avait dit de s'asseoir; mais arrivé à Moûlay Elḥasan Eddâkhil, et lui ayant adressé la même question, celui-ci répondit: « Je lui ferais du bien. » – Et s'il continue à te faire du mal, répliqua le père. » – « Je lui ferais encore du bien, et je persévérais jusqu'à ce que mes bontés viennent à bout de sa méchanceté, reprit Moûlay Elḥasan. » En entendant cette réponse, le visage de Moûlay Qasém s'illumina, et se sentant pénétré par l'inspiration hâchimite, il apella les bénédictions du ciel sur ce fils et ses descendants. Dieu exauça sa prière (1906–07: I/6).

Obwohl die schriftliche Fassung an-Nāṣirīs von anderen Personen handelt, stimmt sie soweit mit der auf die wesentlichen Züge verknappten oralen Tradition überein, daß sie als Bestätigung für ihre Interpretation gewertet werden kann, sofern diese irgendeinem Zweifel unterliegt. Doch die Querverbindungen zur geschriebenen Geschichte erschöpfen sich nicht im moralischen Kommentar, der die Heiligkeit der Anfänge der alawitischen Dynastie unter Beweis stellt. Historische Persönlichkeiten sind nicht nur die alawitischen Ahnen oder Mulay Dris. Auch Buɛfiya – den andere lokale Versionen ebenfalls als jüdischen König nennen – findet sich in der marokkanischen Historiographie wieder; so wie Mulay Ɛli Ššrif werden auch ihm von der oralen Tradition Züge zugeschrieben, die anscheinend von anderen historischen Figuren entlehnt sind.

Geht man der Geschichte der idrisidischen Dynastie nach, so stößt man rasch auf jene historische Persönlichkeit, aus der die Legende den jüdischen König von Fes und Meknes

gemacht hat. Es handelt sich um Mūsā b. Abī l-ᶜĀfiya, einen Anführer des Miknāsa-Stammes, der in der ersten Hälfte des 10. Jh. als Vertreter der schiitischen Fatimiden (von denen er später abfiel) mit den im Niedergang begriffenen Idrisiden um die Herrschaft über Marokko konkurrierte und an der Entmachtung dieser Dynastie entscheidenden Anteil hatte.[7] Er wird von vielen arabischen Autoren erwähnt (siehe die Bibliographie in Latham 1993: 642); eine zusammenfassende Darstellung findet sich bei an-Nāṣirī. Er schildert im Detail seine sich über Jahrzehnte erstreckenden Kämpfe mit den Idrisiden (1923–36: II/51–61). Die für die populäre Sicht seiner historischen Rolle wesentlichste Episode ist wohl die folgende:

> Devenu le maître de Fès et du Maroc, Mousa ben Abil-Afiya voulut se débarrasser des Idrisites: il les expulsa de leurs maisons et les chassa des territoires qu'ils occupaient, comme Chella, Arzila, etc. Les Idrisites allèrent se réfugier tous à la citadelle de Hajar en-Nesr, dépossédés de leur royaume et bannis dans la capitale fondée par leur ancêtre. Cette citadelle, bâtie par Mohammed ben Ibrahim ben Mohammed ben El-Qasem ben Idris, était un chateau-fort inexpugnable, dont le sommet se perdait dans les nuages. Mousa ben Abil-Afiya vint la bloquer étroitement, résolu à exterminer complètement ses ennemis; mais les chefs résistèrent à sa volonté: « *Tu veux donc anéantir et faire disparaître du Maroc la famille du Prophète?* lui dirent-ils. C'est un acte que nous désapprouvons et que nous ne te laisserons pas accomplir! » Mousa recula devant ces paroles: il partit pour Fès, laissant à son caïd Aboul-Fath Et-Tsouli le soin de poursuivre le siège, avec une troupe de mille cavaliers pour enlever aux Idrisites toute liberté de mouvement. C'était en 317 (J.-C. 929) (1923–36: II/56, meine Hervorhebung).

Auf dieses Bild des zur Verfolgung und Vernichtung der Prophetennachfahren entschlossenen Ibn Abī l-ᶜĀfiya – oder Buɛfiya – verweisen zahllose Schriftquellen und Oraltraditionen aus verschiedenen Teilen Marokkos (s. etwa Guennoun 1939–40: I/220; Lesur 1920: 143; Mezzine 1987: 84; Michaux-Bellaire 1927: 75; an-Nāṣirī 1906–07: I/5; Salmon 1905a: 266, 275, 276; 1905b: 414 f.).[8] Das Hauptmotiv dieser Aussagen ist die Zerstreuung der Idrisiden über ganz Marokko; typisch ist die Berufung auf die Verfolgung durch Buɛfiya, um die Umstände zu erklären, die einen bestimmten Heiligen oder eine bestimmte *šŝrfa*-Familie an ihren späteren Wohnort verschlagen haben, so wie es auch bei den Ayt Ḥdiddu der Fall ist.

---

7 Für moderne Darstellungen dieser Ereignisse und ihres historischen Hintergrunds s. Abun-Nasr 1987: 59–64; Eustache 1971; Laroui 1977: 134–137; Latham 1993.

8 Basset konstatiert in seinem *Essai sur la littérature des Berbères*: „La légende de Moulay Idris, connu du peuple comme marabout plutôt que comme personnage historique, n'a guère pénétré chez les Berbères; même la guerre que livra à leurs descendants le Miknasi Mousa ibn Abi 'l-'Afya, à qui se rattachent tant de légendes, ne resta populaire que chez les arabisés: le caractère de Mousa, représenté comme un Juif acharné à détruire la descendance du Prophète, en fait foi" (1920: 249). Es gilt jedoch zu bedenken, daß diese Zeilen zu einem Zeitpunkt geschrieben wurden, als ein großer Teil des berberophonen Marokko für die Franzosen noch unzugänglich war. Aus heutiger Sicht läßt sich Bassets Meinung nicht bestätigen.

Die Schilderung an-Nāṣirīs liefert nicht nur eine Rechtfertigung für solche Traditionen. Die enge Übereinstimmung der Schlüsselformulierungen – „er wollte das Scherifentum in Marokko zum Verschwinden bringen", heißt es in der Erzählung 2, „Tu veux donc anéantir et faire disparaitre du Maroc la famille du Prophète?" bei an-Nāṣirī – legt die Annahme nahe, daß hier auch eine unmittelbare Beeinflussung der Oraltradition durch die Historiographie vorliegt.[9]

Die weite Verbreitung der Legende von Buɛfiya jedoch geht vermutlich auf eine wesentlich ältere historische Konstellation zurück: auf die Herausbildung einer spezifisch marokkanischen Form der Assoziation zwischen *šŝrfa*-Verehrung und Heiligenkult, zu der die Wiederentdeckung des Grabes Mulay Dris' II. in Fes im Jahr 841 H./1437 einen wesentlichen Anstoß bildete (Salmon 1905b; Brignon et al. 1967: 172). Dieser religiöse Stil, von dem Geertz (1968) in Anlehnung an ältere französische Autoren als „Marabutismus" spricht, kam nicht zuletzt unter dem Einfluß der portugiesischen und spanischen Kolonisation an den Küsten Marokkos zustande; durch die krisenhafte Schwäche der Staatsmacht begünstigt, die dieser Bedrohung nicht adäquat zu begegnen imstande war, brachte er auch ausgeprägte politische Ambitionen religiöser Führer hervor. Vor allem nach dem Niedergang der saaditischen Dynastie kam es zur Entwicklung einer Reihe religiös legitimierter, um die politische Macht rivalisierender Zentren, gegen die sich letztlich die Dynastie der alawitischen *šŝrfa* durchsetzen konnte. Mit dem weitgehenden – wenn auch bis zur Etablierung des französischen Protektorates nicht vollständigen – Verzicht der verschiedenen heiligen Gruppierungen auf politische Führungsansprüche jedoch, der auf die Konsolidierung der alawitischen Macht folgte, stellte sich jenes Gleichgewicht ein, auf das man bei den Ayt Ḥdiddu anspielt: nun traf es tatsächlich zu, daß die Alawiten das Königtum genommen hatten, die Idrisiden aber den Koran.

In dieser längerfristigen und veränderlichen historischen Konstellation wurde die idrisidische Genealogie allmählich zur wichtigsten Form der Legitimation von Heiligkeit. Es ist anzunehmen, daß die Legende von der Verfolgung durch Buɛfiya in dieser Situation als ein willkommenes Mittel diente, den Anspruch auf eine idrisidische Abstammung zu rechtfertigen, die man nicht belegen konnte – war man denn nicht gezwungen gewesen, diese Abstammung zu verheimlichen, wollte man nicht der Verfolgung zum Opfer fallen?

---

9 Ob dieser wahrscheinliche Einfluß auf an-Nāṣirī selbst zurückgeht – immerhin ist sein *Kitāb al-istiqṣā'* nach Cénival „l'ouvrage historique auquel tous les lettrés du Maroc se réfèrent" (1925: 194) – oder auf ältere Historiker, deren Darstellungen an-Nāṣirī oft aufgreift, ist hier eine untergeordnete Frage. In dem aus dem frühen 14. Jh. stammenden Geschichtswerk *Rawḍ al-qirṭās* des Ibn Abī Zarᶜ (das an-Nāṣirī an anderer Stelle unter seinen Quellen anführt) zeigt Mūsā b. Abī l-ᶜĀfiya die „intention manifeste d'anéantir la race des Edrissites". Die ihn begleitenden Fürsten jedoch wollen dies nicht zulassen und halten ihm entgegen: « Comment, … vous voulez enlever à notre pays jusqu'au dernier rejeton de la famille du Prophète! Vous voulez exterminer cette race bénie! » (Ibn Abī Zarᶜ 1860: 112). Eine sehr ähnliche Formulierung findet sich in dem in der zweiten Hälfte des 11. Jh. entstandenen *Kitāb al-mamālik wa-l-masālik* (al-Bakrī 1913: 248).

Bleibt die Frage, warum die orale Tradition aus Buɛfiya einen *jüdischen* König gemacht hat. Soll man darin einen bis ins Extrem übertriebenen Hinweis seitens der sunnitischen Orthodoxie, die Mulay Dris I. und seinem Sohn eine überlebensgroße Rolle in der Ausbreitung des wahren Glaubens in Marokko zugewiesen hat, auf die religiöse Differenz zu der schiitischen Macht sehen, auf deren Seite Mūsā b. Abī l-ᶜĀfiya stand? Wahrscheinlicher ist, daß wir es mit einer weiteren anachronistischen Querverbindung zu tun haben. Denn es gibt einen weiteren Legendenkreis, der von einem jüdischen König oder Sultan erzählt, jedoch mehr als sieben Jahrhunderte später spielt. In seinem Mittelpunkt steht die Ermordung des als Tyrann gezeichneten Juden *Ibn Mešɛal*, der als Herrscher von Fes oder Taza auftritt, durch *Mulay Rašid* (Mawlāy al-Rašīd), den ersten Alawitensultan. In einem faszinierenden Artikel geht de Cénival (1925) den verschiedenen schriftlichen und oralen Fassungen dieser Legende nach und deckt ihre vielfältigen Querverbindungen auf. Auf die Details kann hier nicht eingegangen werden; die von der Historiographie und mehr noch der Legende heroisch verklärte historische Realität, die de Cénival anhand arabischer und europäischer Quellen sorgfältig rekonstruiert, lautet, daß Mulay Rašid 1664 mit seinen Leuten an einem Ort namens *Dar Ben Mešɛal* einen dort residierenden reichen Juden (keineswegs jedoch einen Herrscher) tötete und sich seiner Reichtümer bemächtigte. Diese lieferten ihm die materielle Grundlage zur weiteren Festigung seiner Macht (1925: 148–200).

Was uns hier interessiert, das ist die Frage, ob ein Einfluß durch die weitverbreitete Legende von Ibn Mešɛal dafür verantwortlich gemacht werden kann, daß aus Buɛfiya ein jüdischer König wurde. Dies ist nicht unwahrscheinlich; tatsächlich liefert auch de Cénival einen Hinweis auf eine mögliche wechselseitige Beeinflussung der beiden Legenden. Von einer lokalen Gruppe namens Wlad Mešɛal, die er mit dem Ortsnamen Dar Ben Mešɛal in Zusammenhang bringt und der eine jüdische Abstammung nachgesagt wird, berichtet er: „Un lettré d'Oudjda, Si Driss Remdani, m'a déclaré que Mechᶜal, l'ancêtre, était un fils de Moûsa Ibn Abi el-Afîa le Meknâsi." Und er schließt: „Son intervention dans la généalogie des Ouled Mechᶜal s'explique suffisamment par l'attraction qu'exerce l'aventure du juif de Dar Ben-Mechᶜal sur tous les éléments légendaires où figure un juif" (1925: 174). Ebenso erscheint auch ein umgekehrter Einfluß der Figur des Ibn Mešɛal auf die Vorstellung von Buɛfiya plausibel.

Die idrisidischen Ahnen der Ayt Ttlt

Die genealogische Ableitung der Ayt Ttlt von einem Enkel Mulay Dris' II., von der bereits im letzten Kapitel ausführlich die Rede war, ist am Asif Mllull allgemein bekannt, nicht nur unter den Ayt Brahim (wie die Ayt Ttlt dort gewöhnlich genannt werden), sondern auch unter den Ayt Iɛzza. Der Name des gemeinsamen Ahnen, den sie für sich beanspruchen, lautet Sidi Iḥya u Ɛisa bn Dris; an seine Person knüpfen sich diverse Erzählungen. Wie wir gesehen

haben, soll er durch die Verfolgung durch Buɛfiya in die Gegend von Ayt Ɛtab verschlagen worden sein, wo er starb und begraben wurde. Mit dieser Verfolgung wird auch erklärt, wie das Scherifentum der Ayt Brahim „verlorengegangen" ist, das heißt, wieso es keine praktischen Konsequenzen hat.

Es wird erzählt, daß es unter den Ayt Brahim einige Leute gab, die das Grabmal ihres heiligen Ahnen regelmäßig aufsuchten. Tatsächlich gibt es bei Ayt Ɛtab ein Heiligtum, das allerdings den Namen Mulay Ɛisa bn Dris trägt und dessen Grab enthält. Hier divergieren die Auffassungen bei den Ayt Brahim etwas: manche meinen, daß dort sein Sohn Sidi Iḥya u Ɛisa begraben sei, andere sagen, sie wissen nicht, wo sich das Grab des Sohnes – ihres eigentlichen Stammvaters – befindet. Jedenfalls wird ein genealogischer Zusammenhang mit dem dort begrabenen Heiligen behauptet, und es heißt, wenn ein „echter" U Brahim (so der Singular von Ayt Brahim) seine Hand auf die versperrte Türe des Grabes lege, dann öffne sie sich von selbst.

Erzählung 3:

Es gab zwei Leute [im Dorf], die dorthin auf Wallfahrt gingen, doch sie sind [bereits] gestorben. … Sie zogen umher in *ssiba* (der vorkolonialen Zeit) und suchten nach Lohnarbeit; sie kamen [auch] dorthin. Dieses Grabmal unseres Ahnen, die Leute von dort versperrten die Türe mit einem Schloß. [Doch] sie öffneten das Schloß ohne einen Schlüssel. Die Leute des Ortes [d. h. die dortigen Nachfahren des Heiligen] versperrten die Türe. Sie sagten, nun, wer von euch ein *ššrif* ist, der von Mulay Ɛisa bn Dris abstammt, der wird das Schloß ohne Schlüssel öffnen. Es ging ein U Iɛzza mit einem U Brahim, meinem väterlichen Onkel – sie gingen, bis sie dorthin kamen. Sie fanden, daß dort gerade ein *agdud* (ein Jahrmarkt an einem Heiligengrab) stattfand, wie der von U Lmġnni. [Da] sagten sie, dies ist [auch] unser Ahne, gebt uns unseren Anteil an den Gaben für unseren Ahnen. Sie [die Leute dort] sagten, wenn ihr von ihm abstammt – wir haben [da] ein Zeichen, an dem wir euch erkennen. Sie antworteten, wo ist es? Sie sagten, wir werden euch das Schloß an der Türe versperren; wer es öffnet, stammt von ihm, wer es nicht öffnet, stammt nicht von ihm. Der U Iɛzza mühte sich ab, es zu öffnen, bis er es aufgab – die Ayt Iɛzza sind geschäftig –, er ging es zuerst an, vor dem U Brahim, er mühte sich damit ab, bis er es aufgab. Da ging es dieser mein Onkel an, [und] er öffnete es. Sie sagten, oho, haben wir es [etwa] nicht versperrt, nun, warte, daß wir es dir versperren. Sie versperrten es, bis er es ihnen dreimal öffnete. Sie sagten zu ihm, du, dies ist [wirklich] dein Ahne; willkommen, bleib [hier] bis du stirbst. Er sagte, o nein, ich werde nicht bleiben, mich hat nur hergeführt, daß ich zu meinem Ahnen wallfahren wollte. Sie blieben bei ihnen zwei Tage; sie sagten, dein Ahne ist dies [gewiß], [und] sie gaben ihm zwei Hemden, sie schnitten ihm [für] zwei Hemden Stoff ab und [gaben ihm] einen Turban und Schuhe. Sie kauften diesem [seinem] Begleiter ein einzelnes Hemd und Sandalen, [und] sagten zu ihm, dies erhältst du in der *zawya* deinem Begleiter zu Ehren, doch du bist nicht darin [gehörst nicht zu den Nachfahren des Heiligen].

In einer anderen Version wird behauptet, nur ein „ungemischter" U Ttlt könne das Schloß ohne Schlüssel öffnen.[10] Meine Feldforschungsassistenten, mit denen ich diesen Text besprach, bezogen diese Aussage auf jemanden, der in väterlicher Linie von den „eigentlichen" Ayt Ttlt abstamme, also nicht einer der *imlqqmn*-Gruppen angehöre; die Herkunft der Mutter sei dabei irrelevant. Dies wäre die übliche Logik tribaler Zugehörigkeit; meine Nachfrage ergab jedoch, daß eine Person gemeint war, deren Vater *und* Mutter vom Heiligen abstammten. Auf der Ebene tribaler Beziehungen wäre dieses unerwartete Insistieren auf bilateraler Filiation infolge einer Heirat innerhalb der Abstammungslinie – die in allen praktischen Belangen irrelevant ist, solange die Heiratschranke gegen untergeordnete Kategorien wie die schwarzen Handwerker gewahrt bleibt – in der Tat unverständlich. Sie erklärt sich aus dem Versuch, der in dieser Oraltradition vom heiligen Ahnen ersichtlich wird, aus dem alltäglichen Register der als grundsätzlich symmetrisch und egalitär aufgefaßten Beziehungen unter den Stammesmitgliedern in ein anderes kulturelles Register zu wechseln, das die Beziehungen zwischen Stammesmitgliedern und Heiligen bestimmt. Unter den bedeutenderen Gruppen von Heiligen finden wir, wie wir bereits gesehen haben, den Anspruch, hypogame Heiraten mit Stammesleuten zu vermeiden; auf deren Status spielen die Ayt Brahim an, wenn sie von einer „ungemischten" Abstammung vom heiligen Stammvater sprechen, ungeachtet der Tatsache, daß viele wirkliche Heilige nicht imstande sind, diesem Ideal gerecht zu werden.

Das gleiche Motiv zieht sich durch die Erzählung 3. Sie macht auch klar, gegen wen sich dieser praktisch völlig bedeutungslose Anspruch auf eine heilige Abstammung in erster Linie richtet: gegen den zweiten Substamm, die Ayt Iɛzza. Der Text macht die Statusdifferenz zwischen den beiden Freunden nur zu deutlich. Wird der U Brahim von den Heiligen als ebenbürtig behandelt, so wird der U Iɛzza nur um seinetwillen aufgenommen und beschenkt. Jener erhält mehr und bessere Geschenke, die offenbar den Gaben der Wallfahrer entstammen – Gaben, auf die er ja als Nachfahre des Heiligen sogar ein Anrecht hat; für diesen müssen Geschenke gekauft werden. Wir haben in Kapitel 10 gehört, daß ein solcher Diskurs der Statusdifferenz seitens der Ayt Brahim sich nicht mit dem Hinweis auf ihre idrisidische Abstammung begnügt, sondern den Ayt Iɛzza überdies einen „portugiesischen", d. h. nichtmuslimischen Ahnen zuschreibt. Ähnliche Diskurse finden sich auch innerhalb der Ayt Brahim, wo gelegentlich behauptet wird, daß in Wahrheit nur ein Segment, die Ayt Issumur, echte *ššrfa* seien. In allen diesen Aussagen manifestiert sich ein untergeordnetes kulturelles Modell der internen Statusdifferenzierung, das mit dem gewöhnlich dominierenden Modell der Egalität der Stammesmitglieder im Widerstreit liegt, ohne sich dauerhaft an seine Stelle setzen zu können.

Doch auch das dominierende Modell der Statusdifferenzierung – jenes, das die Beziehungen zwischen den hierarchisch geordneten Statuskategorien vorgibt – kann von der Oraltradition in Frage gestellt werden. So heißt es, daß Iḥya u Ɛisa bn Dris, als er in die Region kam,

10 Der Erzähler dieser Version fügte hinzu, heute, da es eiserne Schlösser gebe, sei es nicht so gewiß, daß die Sache noch funktioniere.

wo sich später die Ayt Ḥdiddu niederließen, sich unter den Schutz der Ayt Rriban stellte, indem er ihnen opferte. Diese Ayt Rriban jedoch, die – damals wie heute – unweit der Zawya Sidi Bu Iɛqub am Oberlauf des Ġris siedeln, sind eine Gruppierung von Schwarzen, bekannt dafür, daß sie dem typischen Beruf des Schmiedes nachgehen; auch die Schmiede von Imilšil etwa stammen von den Ayt Rriban. Es wird ihnen allerdings auch nachgesagt, daß sie *ddrɛ*, d. h. Mut und Wehrhaftigkeit, besaßen, was bei Schwarzen als Ausnahme gilt.[11] Ungeachtet dessen sieht man in dem Umstand, daß der idrisidische *šṣrif* und tribale Ahne sich unter den Schutz von Schwarzen stellte, eine Umkehrung der geltenden Hierarchie, wird das durch ein rituelles Tieropfer besiegelte Schutzverhältnis doch zunächst einmal als eine Art von Unterordnung verstanden. Es ist nicht ohne bewußte Ironie, wenn eine äußerst selbstbewußte tribale Einheit an den Anfang ihrer Geschichte in der Region die Unterordnung unter die geringgeschätzte Kategorie der schwarzen Handwerker setzt, die, wie es in einer Version heißt, die „Herren" der scherifischen Ahnen waren, bis diese sich vermehrten und sich auf ihre eigene Stärke verlassen konnten. Wir werden noch eine weitere Gelegenheit haben, auf die einem Schmied zugeschriebene privilegierte historische Rolle bei der Etablierung des Stammes zu sprechen zu kommen.

Eine derartige Infragestellung geltender Hierarchien haben wir vielleicht auch in der Erwähnung der drei Frauen des Sidi Iḥya u Ɛisa zu sehen, von der in Kapitel 10 bereits die Rede war. Diese fragmentarische Tradition entzieht sich jedoch einer eindeutigen Interpretation. Interessanter ist die ebenfalls bereits kurz angeführte Legende von der Segnung eines der drei Söhne durch den sterbenden Sidi Iḥya u Ɛisa.

Erzählung 4:

Als der Vater der drei Brüder im Sterben lag, da war er krank. Er sagte ihnen: wer von euch wird mir etwas Fleisch bringen, meine Söhne? Ich will ihm dafür meinen Segen *(ddɛut)* geben. Jeder ging und suchte Fleisch, aber Brahim brachte es ihm als erster. Er fand ihn unter seiner Decke. Da sagte der Vater zu ihm: Geh; Gott setzte deinen Rang über den deiner Brüder. Und so sind die Ayt Brahim die stärksten geworden.[12]

Über die unmittelbare Aussage dieser Legende kann kein Zweifel bestehen, und die Erzählung spricht sie sogar aus: sie erklärt die quantitative und politische Dominanz der Ayt Bra-

11 Henry erwähnt für das 16. Jh. unter den tribalen Gruppen der Region „la puissante tribu des Ait Er Ribane, qui selon leur tradition y avait été laissée par un Sultan (?), pour assurer la garde des communications du Taghia et du Taqat n Ouanfers" (1937a: 14); an anderer Stelle spricht er von ihnen als „descendants de garnisons nègres" (1937b: 6). Er meint weiters: „Cette tribu ne compte plus aujourd'hui qu'une cinquantaine de feux, chez qui se recrutent tous les forgerons de la région" (1937a: 14 n. 1). Es wäre zu klären, ob wir es tatsächlich mit dem Paradox einer „nichttribalen" tribalen Einheit zu tun haben.

12 Diese nur einmal im Jahr 1985 ganz gehörte Erzählung habe ich nicht im *tamaziġt*-Originaltext notiert; auch die Aufnahme ist nicht erhalten. Es handelt sich daher um eine freiere Wiedergabe.

him über die anderen beiden Gruppen, Ayt Ɛmr und Ayt Grhur. Doch woher kommt das Motiv, an dem diese Aussage festgemacht wird? Auch dies steht außer Zweifel. Wir haben es mit einem unverkennbaren Echo der alttestamentarischen Geschichte von der Überlistung Esaus durch Jakob zu tun (Gen 27). Auf welchem Weg dieses Motiv zu den Berbern des Hohen Atlas gelangt ist, das kann wohl kaum rekonstruiert werden; fest steht nur, daß dieser Weg nicht über den Koran führte, wo von dieser Begebenheit nicht die Rede ist. In der arabischen Literatur findet sich eine der bekanntesten Fassungen bei aṭ-Ṭabarī, in dessen *Ta'rīḫ al-rusul wa-l-mulūk* (1987: 137 f.; vgl. Heller 1976: 805). Diese deckt sich im wesentlichen mit der Schilderung in der Genesis. Es ist jedoch auffällig, daß die Oraltradition ein Detail der biblischen Darstellung aufgreift, das sich bei aṭ-Ṭabarī nicht findet: daß nämlich Isaak, der Vater, im Sterben liegt.[13] Dagegen zeigt die orale Version eine inhaltliche Verschiebung, die sich als aufschlußreich erweist. In der biblischen Fassung steht das Streben Jakobs nach dem väterlichen Segen offenbar mit dem Vorrecht der Primogenitur in Zusammenhang, um das er mit seinem älteren Zwillingsbruder wetteifert; dies bezeugt auch die Episode des Verkaufs der Erstgeburt Esaus an Jakob (Gen 25,29–34). Bei aṭ-Ṭabarī kommt diese Episode nicht vor; dafür berichtet dieser eingehender als die Genesis vom Wettstreit der Brüder schon im Mutterleib, wo Jakob dem Esau nur deshalb den Vortritt bei der Geburt läßt, weil dieser droht, die Mutter sonst zu töten (1987: 137).

In der oralen Version der Ayt Ḥdiddu jedoch geht geht es nicht darum, einen Sohn zu segnen, dem der Vorrang vor den Brüdern ohnehin schon durch das relative Alter zusteht. Hier geht die Erzählung aus von der prinzipiellen Gleichrangigkeit der drei Söhne. Sie erklärt zwar eine faktische Asymmetrie; doch wenn die Grundannahme nicht die egalitäre Symmetrie wäre, so würde es keiner Erklärung bedürfen. In der Negation wird so das primäre kulturelle Modell der symmetrischen Egalität genealogisch äquivalenter Gruppen bestätigt. Wie dieses Motiv in den Hohen Atlas gelangte, wo es lokalen Interessen entsprechend reinterpretiert wurde, das ist wohl nicht zu klären; die Indizien scheinen aber darauf hinzuweisen, daß die islamische skripturale Tradition und die arabische Literatur dabei nicht die wichtigsten Vermittler waren. Es sollte nicht übersehen werden, daß Christentum und Judentum im marokkanischen Hinterland eine bedeutende Rolle spielten und sich der Islamisierung anfangs erfolgreich widersetzen konnten; der Ruhm Mulay Dris' I. als Verbreiter des wahren Glaubens stützt sich nicht zuletzt auf die Tatsache, daß er die am Ende des 8. Jh. noch überwiegend christliche oder jüdische Bevölkerung des Mittleren Atlas und anderer Gebiete zum Islam bekehrte (Colin 1965: 874; vgl. Ibn Ḫaldūn 1925–56: II/560). Doch wir müssen nicht so weit zurückgehen; in den marokkanischen Gebirgsregionen gab es (ebenso wie in den Städten und anderen Teilen des Landes) bis zur Mitte des 20. Jh. eine zahlreiche jüdische

13 Dieses Detail fehlt auch in den bekannten al-Kisāʾī zugeschriebenen Prophetenlegenden *(Qiṣaṣ al-anbiyāʾ)*, die in erster Linie der volkstümlichen Tradition der Geschichtenerzähler entlehnt zu sein scheinen (Nagel 1986: 180). Für diesen Hinweis danke ich Stephan Procházka.

Bevölkerung. Obwohl die Juden von den Stammesmitgliedern weit mehr noch als die Schwarzen geringgeschätzt wurden, ist nicht auszuschließen, daß von ihnen ein entsprechender Einfluß ausging.[14] Wie dem auch sei, Legenden biblischen Ursprungs jedenfalls sind in der Oraltradition der Berber Zentralmarokkos keineswegs selten. So sind Erzählungen, in deren Mittelpunkt Joseph, der Sohn Jakobs, steht, an mehreren Orten aufgezeichnet worden (vgl. Laoust 1949: I/172 f., II/310 f.; Pellat 1955: 80, 81); Skounti spricht allgemein von einem „fond local des traditions bibliques" (1995: 28 f.).

Aber kehren wir zu den idrisidischen Ahnen der Ayt Ttlt zurück. Auf die außer Frage stehende historische Bedeutung der ersten beiden Idrisidensultane braucht hier nicht eingegangen zu werden. Auch ᶜĪsā b. Idrīs, bekannt als Mulay Ɛisa bn Dris, tritt in der marokkanischen Historiographie auf, selbst wenn er dort nur eine relativ geringe Rolle spielt. Über die Ereignisse, in deren Mittelpunkt er steht, herrscht unter den Historikern weitgehende Übereinstimmung. Als Mulay Dris II. 213 H./828 starb, hinterließ er zwölf Söhne. Sein Nachfolger wurde der älteste, Muḥammad, der das Reich unter seinen bereits erwachsenen Brüdern aufteilte; er selbst behielt das Sultanat und die Hauptstadt Fes. ᶜĪsā b. Idrīs erhielt bei dieser Teilung das damals Tāmasna genannte Gebiet (das die Küstenebene zwischen den Flüssen *Umm r-Rbiɛ* und *Bu Regreg* umfaßt) samt den Städten *Salā*, *Šalla* und *Azammūr*. Andere Quellen fügen dem noch einen Teil des *Fāzāz* (des nordwestlichen Mittleren Atlas) hinzu (s. Colin 1965: 874). In der Folge jedoch revoltierte ᶜĪsā gegen seinen Bruder Muḥammad, dem er den Thron streitig machte. Dieser sandte einen weiteren Bruder, ᶜUmar, gegen ihn, der ᶜĪsā eine vernichtende Niederlage zufügte und ihn aus seinen Gebieten vertrieb (al-Bakrī 1913: 241 f.; Ibn Abī Zarᶜ 1860: 61–63; Ibn Ḫaldūn 1925–56: II/563 f.; an-Nāṣirī 1923–36: II/38–40). Über sein weiteres Schicksal schweigen die meisten Quellen; klar ist nur, daß er im heutigen Gebiet der Ayt Ɛtab begraben wurde, wo, wie wir gesehen haben, eine Gruppe von *šŝrfa* lebt, die sich von ihm ableitet und wo sein Grab verehrt wird (vgl. an-Nāṣirī 1923–36: II/40).[15]

Sein Sohn dagegen, auf den sich die Ayt Ttlt zurückführen, scheint weder in der Historiographie noch in den sich mit den *šŝrfa* und ihren Genealogien beschäftigenden Werken Spuren hinterlassen zu haben. Es gab und gibt diverse Gruppen von *šŝrfa* in vielen Teilen Marokkos, die sich von ᶜĪsā b. Idrīs herleiten. Für die meisten dieser Gruppen werden genealogische Ableitungen angegeben. Als Söhne des ᶜĪsā b. Idrīs werden darin Muḥammad, Ibrāhīm, ᶜAbdalkabīr, ᶜAbdarraḥmān und Ḥurma genannt (Salmon 1904c: 446; 1905a: 267, 271 f., 273 f., 274 f.).[16] Ein Yaḥyā b. ᶜĪsā b. Idrīs jedoch tritt in diesen Genealogien nicht auf.

14 Im Gebiet der Ayt Ḥdiddu selbst lebten keine Juden; sie kamen höchstens als Wanderhändler und -handwerker in ihre Dörfer. Dagegen gab es in Tinġir am Fuß des Hohen Atlas, unmittelbar südlich des Stammesgebiets, eine bedeutende jüdische Ansiedlung.

15 Die Ereignisse, die zu ᶜĪsās Vertreibung führten, fanden somit fast ein Jahrhundert vor der Verfolgung der Idrisiden durch Mūsā b. Abī l-ᶜĀfiya statt.

16 Eine weitere, weniger verläßliche Genealogie nennt noch einen Ḥamza (Basset & Terrasse 1924–26: I/21 n. 4).

Anhand der mir vorliegenden Schriftquellen kann somit nicht geklärt werden, ob es sich bei Sidi Iḥya u Ɛisa bn Dris um eine historische Persönlichkeit handelt. Auch das Wissen der sich von Mulay Ɛisa bn Dris ableitenden *šŝrfa*, die sich um sein Grabmal scharen, hilft uns hier nicht weiter. In Mulay Ɛisa bn Dris gibt es 24 Haushalte, die sich die Verwaltung des Heiligtums teilen. Ich hatte die Gelegenheit, dort mit einem der berberophonen Nachfahren des Heiligen zu sprechen, einem älteren Mann mit einer religiösen Ausbildung. Ihm war der Name Iḥya u Ɛisa bekannt; er war jedoch der Meinung, dessen Grab befinde sich bei den Ayt Ḥdiddu. Er wußte vom Anspruch der Ayt Brahim auf eine genealogische Ableitung von Mulay Ɛisa bn Dris und wies diesen nicht zurück. Er erinnerte sich auch an Besucher, die von den Ayt Brahim gekommen waren. Die berberische Form Iḥya u Ɛisa, in der er den Namen des angeblichen Sohnes seines heiligen Ahnen nannte, deutet darauf hin, daß sein Wissen über diesen nicht arabischen Schriftquellen entstammt, sondern oraler Art ist; wahrscheinlich ist, daß er diesen Namen nur aus den Aussagen der Ayt Brahim kennt, die das Grab aufsuchten. Detailliertere Fragen nach der Nachkommenschaft von Mulay Ɛisa bn Dris konnte er nicht beantworten; stattdessen verwies er auf einen Stammbaum, der im Besitz eines Nachfahren des Heiligen in Marrakesch sein soll.

Über das Zustandekommen der genealogischen Ableitung der Ayt Ttlt von Sidi Iḥya u Ɛisa bn Dris kann somit nur spekuliert werden. Denkbar wäre, daß ein Nachkomme von Mulay Ɛisa bn Dris bei der Herausbildung der kollektiven Identität der Ayt Ttlt eine Rolle spielte und im Lauf der Zeit in den Rang eines tribalen Ahnen aufstieg, doch gibt es keinerlei konkrete Hinweise auf einen solchen Prozeß. Fest steht nur die zeitliche Distanz zwischen dem angeblichen Ahnen und der tribalen Einheit seiner Nachfahren, und damit auch die Willkürlichkeit dieses genealogischen Zusammenhanges. Falls Iḥya u Ɛisa jemals existiert hat, muß er um die Mitte des 9. Jh. gelebt haben; die früheste Erwähnung der Ayt Ttlt dagegen stammt von etwa 1660; zwei ihrer Untergruppen werden 1603–04 genannt (Mezzine 1987: 121; Skounti 1995: 36 f., 355; i. Dr.; s. oben, S. 218).

Die Inbesitznahme des Asif Mllull-Tales

Die erste verbindliche Lokalisierung des Stammes, die in der oralen Tradition vorgenommen wird, spricht vom Imdġas-Tal als dem Ursprungsgebiet der Ayt Ḥdiddu; Aussagen über frühere Siedlungsgebiete des Stammes sind selten, vage und widersprüchlich.[17] Ebensowenig findet man klare Vorstellungen über die Bildung des Stammes, ob dort oder an einem anderen Ort, und seine eventuelle Etablierung im Imdġas-Tal. Dies gilt zumindest am Asif Mllull; das Vorhandensein entsprechender Traditionen im Imdġas-Tal selbst kann ich nicht aus-

17 Es ist bemerkenswert, daß auch die Ayt Mrġad ihren Ursprung auf das Imdġas-Tal zurückführen (Skounti 1995: 30 f., 178 f.).

schließen. Vom Asif Mllull aus gesehen, ist nur eindeutig, daß den beiden Substämmen, Ayt Ttlt und Ayt Iɛzza, ein unterschiedlicher Ursprung zugeschrieben wird. Dies impliziert, daß zwei bereits existierende Gruppen sich zu einem nicht näher bestimmten Zeitpunkt zusammenfanden und gemeinsam den neuen Stamm der Ayt Ḥdiddu bildeten. Doch die orale Tradition hält auf die Fragen nach diesen Zusammenhängen keine Antworten bereit.

Ganz anders ist die Situation, was die Etablierung des bereits bestehenden Stammes am Asif Mllull betrifft. Hier finden wir detaillierte Traditionen mit einem hohen Grad an Verbindlichkeit. Etwas weniger eindeutig sind die Vorstellungen von der Art der Besiedelung des Tales vor der Ankunft der Ayt Ḥdiddu; doch auch darüber stimmen die Aussagen im wesentlichen überein. Als die früheste lokale Bevölkerung werden die „Portugiesen" *(bartqqiz)* angesehen, also Christen, denen an vielen Orten Ruinen oder Felsformationen, die man für Ruinen hält, zugeschrieben werden. Wir haben bereits gesehen, daß den Ayt Iɛzza gelegentlich eine Abstammung von portugiesischen Ahnen nachgesagt wird (so wie dies auch bei manchen anderen Gruppen in der Region der Fall ist). Über das Verschwinden dieser Vorbevölkerung ist nichts bekannt.

Weiters wird oft davon gesprochen, daß vor den Ayt Ḥdiddu andere Stämme sich im Asif Mllull-Tal aufhielten. Am häufigsten fallen in diesem Zusammenhang die Namen Igrwan und Ayt Nḍir, die fast immer gemeinsam erwähnt werden – beides Stämme, die sich später sehr viel weiter nördlich niedergelassen haben, über deren Anwesenheit in der Region aber kein Zweifel bestehen kann. Dasselbe gilt auch für die Ayt Yimur, die ebenfalls genannt werden (s. oben, S. 214; vgl. Lesne 1966–67: II/99 f., 109 f.). Von diesen Stämmen heißt es, daß sie am Asif Mllull nur in Zelten lebten und noch keine festen Siedlungen besaßen.[18] Sie nutzten das Gebiet in erster Linie als sommerliches Weideland; gelegentlich wird jedoch auch erzählt, daß sie abseits des Tales etwas Anbau betrieben. Die übereinstimmende Meinung der Ayt Ḥdiddu lautet, daß diese Stämme vom Schnee vertrieben wurden; in einigen Versionen ist von einem vierzigtägigen Schneefall die Rede, dem viele zum Opfer fielen. Immer wieder ist von den Spuren die Rede, die sie hinterlassen haben: so sieht man etwa noch ihre Dreschplätze. Vor allem aber wird ihnen eine Reihe von Friedhöfen zugeschrieben, die im unkultivierten Land abseits des Tales liegen. Dort sollen sie ihre Toten begraben haben, die im Schnee erfroren waren. Zur Bestätigung dieser Aussagen dient eine Legende, die – auf typisch anachronistische Weise – erzählt, wie um die Wende vom 19. zum 20. Jh. ein U Ḥdiddu in der Gegend von Meknes einen Greis von einem dieser Stämme antraf, der noch aus eigener Erfahrung vom Leben am Asif Mllull wußte. Ein Hauptmotiv dieser Erzählung ist die Erinnerung an den Geruch oder Geschmack des Brotes, wie es im alten Siedlungsgebiet in der Asche von *izri*, der Artemisia, gebacken wurde. Solche Begegnungen werden verschiedenen Leuten zugeschrieben.

---

18 Den Stimmen, die das Gegenteil behaupten, habe ich in meiner früheren Beschäftigung mit dem Thema zuviel Gewicht zugemessen (Kraus 1991: 11 f.)

Nachdem die Igrwan, Ayt Nḍir und Ayt Yimur die Region verlassen hatten, wurden, so heißt es, die höchstgelegenen Teile des Asif Mllull-Gebietes von den Ayt Ɛṭṭa als Weidegebiet genützt. Die Legende berichtet, daß diese den Ayt Ḥdiddu zwar Zutritt zu den Weiden des Tales gewährten, ihnen das Errichten von festen Siedlungen aber untersagten. Erst die Vertreibung der Ayt Ɛṭṭa ermöglichte den im Imdġas-Tal zunehmend beengten Ayt Ḥdiddu eine dauerhafte Ansiedlung am Asif Mllull. Mit diesem Ereignis beschäftigt sich ein Zyklus von Oraltraditionen, die in gewissen Einzelheiten divergieren, in den wesentlichen Zügen jedoch meist übereinstimmen. Das erste Dorf, das am Asif Mllull errichtet wurde, war Aqdim, „das Alte"; darüber sind sich alle Ayt Ḥdiddu einig. Es wird, wie bereits erwähnt, auch erzählt, daß dieses Dorf, in dem die Ayt Brahim bis 1933 ihr „Gericht" hatten, ursprünglich aus drei Ortsteilen bestand, die von den drei Segmenten der Ayt Ttlt bewohnt waren. Aqdim ist somit fest mit den Ayt Brahim bzw. Ayt Ttlt assoziiert. Auf die naheliegende Frage, ob die Ayt Iɛzza zugleich mit den Ayt Ttlt von Imdġas kamen und wo sie sich zuerst niederließen, gibt die orale Tradition keine verbindliche Antwort, und die individuellen Aussagen sind widersprüchlich. Mit dieser Frage konfrontiert, erzählt ein Mann aus einem der Dörfer der Ayt Brahim folgendes:

Erzählung 5:

Ich weiß nicht, wer zuerst kam. Es sind [nur] die Ayt Brahim, von denen ich Nachricht habe. Sie lebten in Feindschaft mit den Ayt Ɛṭṭa. Die Ayt Ɛṭṭa stiegen herauf ins Zeltlager im Sommer – an den Asif Mllull, um ihr Vieh zu weiden. Es gab einen Schmied in Imdġas von den Ayt Brahim, der kam und beschlug ihnen [den Ayt Ɛṭṭa] während des Sommers, bis es kalt wurde, bis es Winter war [und] sie zurückkehrten. Als er zurückkehrte, sagte er [den Ayt Brahim], ich habe euch ein Land ausgemacht, das Getreide trägt. Doch seine Ernte wird nicht reifen vor dem August. Sie sagten ihm, woher weißt du das? Er sagte, sie leeren Futter [d. h. Gerste] aus für die Pferde und Maultiere; es hat geregnet und sie keimte. Als ich wieder dorthin kam, da [sah ich] es war August, als sie reif war. Jetzt, wenn ihr wollt, werden wir dorthin ziehen. Er sagte zu diesen Ayt Ɛṭṭa – er sagte, nun, seht diese Hütte [aus Zweigen], die ich gebaut habe, es verdirbt sie mir der Regen; ich will, daß ihr mir die Erlaubnis gebt, eine Kammer aus gestampfter Erde zu errichten, daß ich darin meine Geräte lagere, bis ich zurückkehre; warum soll ich sie schultern [mit mir herumtragen]. Diese Hütte da ist schon schlecht, Regen und Schnee haben sie mir ruiniert. Ich will, daß ihr mir die Erlaubnis gebt. Sie sagten ihm, in Ordnung. Er ging und trug den Kasten [zum Stampfen der Mauerblöcke] auf seinem Rücken von Imdġas bis Aqdim. Er nahm ihn und arbeitete, bis er eine Kammer aus gestampfter Erde gebaut hatte. Es wendete sich das Jahr [und] er kehrte zurück, [und] siehe, Regen und Schnee hatten daran nichts [d. h. keinen Schaden] angerichtet. Er sagte [den Ayt Brahim], ich habe euch [den Beweis] gegeben, daß auch seine Erde gut ist [für den Hausbau] – fürchtet nicht, daß sie einstürzt. [So] kamen sie her und bauten. Sie lebten in Feindschaft mit den Ayt Ɛṭṭa, es waren in *Azaġar Irs* (einer Hochebene zwischen den Tälern von Asif Mllull und Isllatn) die Ayt Ɛṭṭa, sie waren in den Bergen, [und] sie schlossen Frieden [miteinander]. Es machten ihnen [den Ayt Bra-

him] die Ayt Ɛṭṭa zur Bedingung, ihr baut nicht [d. h. errichtet keine Häuser am Asif Mllull]; es machten ihnen [den Ayt Ɛṭṭa] die Ayt Brahim zur Bedingung, ihr schaut nicht herab [zu uns von den Bergen]. Nach einiger Zeit schauten die Ayt Ɛṭṭa herunter, und siehe, die Ayt Brahim bauten. Sie sagten ihnen, ihr [seid vertragsbrüchig und] schuldet [uns] Strafe, da ihr baut; [da] sagten ihnen die anderen, ihr schuldet [uns] Strafe, da ihr zu uns heruntergeschaut habt. [Da] sagten ihnen die Ayt Ɛṭṭa, da ihr schon gebaut habt, ziehen wir weg, und sie flohen ohne Kampf, ohne Blei [d. h. Gewehrkugeln]. ... Es gibt auch jetzt noch die Mauern, die jener Schmied errichtete in Aqdim. Es gibt noch jene Mauern, sie sind noch nicht eingestürzt. Es gibt noch einen Überrest vom Fundament.

Andere Versionen berichten, daß die Ayt Ɛṭṭa sehr wohl gewaltsam vertrieben werden mußten; in allen anderen wesentlichen Dingen stimmen sie jedoch mit dieser überein. Das betrifft auch die zentrale Rolle des Schmiedes.

Erzählung 6:

Es kam ein Schmied her, um für die Ayt Ɛṭṭa zu arbeiten. Er stellte sein Zelt auf und arbeitete bei den Nomaden der Ayt Ɛṭṭa. Dann kehrte er wieder nach Imdġas zurück und ging zur Versammlung der Ayt Ḥdiddu. Er sagte, es gibt dort ein gutes Land; allerdings kann man dort erst spät ernten. Sie sagten zu ihm, woher weißt du das? Er sagte, der *agasis* (eine Art Gras) reift nicht vor August. Zu der Zeit, zu der *agasis* reif ist, wird auch das Getreide reifen. Sie sagten zu ihm, und was sollen wir mit den Ayt Ɛṭṭa machen? Er sagte, ich werde das Land für euch besiedeln; kümmert euch nicht darum. Er stieg wieder hinauf an den Asif Mllull, um für die Ayt Ɛṭṭa zu arbeiten. Dort zündete er sein Zelt an. Dann sagte er, ach, ihr Ayt Ɛṭṭa, laßt mich ein Haus bauen, die Funken verbrennen mir immer das Zelt. Sie sagten, bau nur. Die Ayt Ɛṭṭa kehrten mit ihrem Zeltlager zurück in den Süden. Der Schmied aber holte die Ayt Brahim, und sie errichteten Aqdim, jenen Dorfteil, der ganz eingestürzt ist, neben dem Fluß. Sie bauten das Dorf, bis es fertig war, mit Ecktürmen und allem, was dazugehört. Als die Ayt Ɛṭṭa zurückkamen und sahen, daß die Ayt Brahim ein Dorf errichtet hatten, da beschlossen sie, jeder ihrer *iḫsan* solle ein Viertel des Dorfes angreifen. Die Ayt Brahim aber machten einen Graben neben dem Dorf. Sie gruben, bis er sehr tief war; dann füllten sie ihn mit Wasser und bedeckten das Wasser mit Stroh. Als die Ayt Ɛṭṭa sie auf ihren Pferden attackierten, stürzten sie in den Graben. Viele ertranken, und die anderen flohen. Danach versuchten sie nie wieder, Aqdim anzugreifen.[19]

Der Schmied, so wird erzählt, erhielt zum Dank für seine Verdienste ein gutes Stück Land in Aqdim, das immer noch als *taġzutt n-imzill*, „die Flur der Schmiede", bekannt ist; von Aqdim aus sollen sich die Schmiede über die Dörfer der Ayt Brahim ausgebreitet haben. Die lokale

19 Diese Erzählung, die mit vielen Unterbrechungen und Abschweifungen vorgetragen wurde, ist hier in einer freieren Übersetzung wiedergegeben.

Toponymie dient als Bestätigung für die Traditionen von der Anwesenheit der Ayt Ɛṭṭa und ihrer Vertreibung. Auf dem Land, wo heute *Ag^{w}dal*, liegt, das oberste Dorf im Tal, soll sich früher ein *ag^{w}dal*, also eine Nutzungsbeschränkungen unterliegende Weide, der Ayt Ɛṭṭa befunden haben. Das nächste Dorf, *Timariyin*, dessen Name „die Grenzsteine" bedeutet, liegt angeblich dort, wo die Grenze des *ag^{w}dal* das Tal durchschnitt; nach der Auffassung mancher war dies zugleich die Grenze zwischen dem Weideland der Ayt Ɛṭṭa und dem der Ayt Ḥdiddu.

Eine weitere Version konzentriert sich auf die gewaltsame Vertreibung der Ayt Ɛṭṭa. Nachdem die Ayt Ḥdiddu, entgegen ihrer Abmachung mit den Ayt Ɛṭṭa, am Asif Mllull zu bauen begonnen hatten, wurde eine Versammlung einberufen, um den daraus entstandenen Konflikt beizulegen. Es wurde vereinbart, daß beide Stämme sich ohne Gewehre und Dolche einfinden sollten. Doch die Ayt Ḥdiddu hatten heimlich am Ort der Zusammenkunft ihre Dolche vergraben. Auf ein zuvor festgelegtes Wort hin – *ha dattqqazm s-tinna grrnin*, „ihr grabt nach denen, die vergraben sind" – holten sie die Dolche aus der Erde und fielen über die unbewaffneten Ayt Ɛṭṭa her. Auf solche Weise wurden sie die alleinigen Herren des Asif Mllull-Tales. Doch diese – im übrigen wenig ehrenvolle – Kriegslist wird nicht nur den Ayt Ḥdiddu im Kampf gegen die Ayt Ɛṭṭa zugeschrieben. Eine im zentralen Punkt identische Begebenheit wird von den *Ayt Mmu*, einer Gruppe von Schwarzen in *Tadiġust* im Gebiet der Ayt Mrġad erzählt, denen es auf diese Art gelang, die gesamte Ratsversammlung der Ayt Mrġad zu töten. Auch hier lautet die im Mittelpunkt der Erzählung stehende Wendung *ha dattqqazm s-tinna grrnin* (vgl. Skounti 1995: 71).

Wieder eine andere Erzählung schildert detaillierter die Beziehungen zwischen Ayt Brahim und Ayt Ɛṭṭa, um dann von diesen auf die internen Beziehungen der Ayt Brahim überzugehen. Als die beiden Stämme vereinbart hatten, daß die einen nicht bauen und die anderen nicht zu ihnen herunterschauen würden, da gaben sie sich gegenseitig Geiseln als Garantie. Die Ayt Ɛṭṭa hatten ihre Zeltlager in Azaġar Irs zwischen den Tälern von Asif Mllull und Isllatn.

Erzählung 7:

Bald darauf machte sich einer auf von den Ayt Brahim, er ging und spielte den Vagabunden.[20] Er ging bis zu den Ayt Ɛṭṭa, er ging umher, [und] als er zu den Zeltlagern der Ayt Ɛṭṭa kam, [da] verbarg er sich [in seiner Verkleidung], als ob er gar nicht da sei. … Es waren dort Geiseln, sie hatten einander Geiseln gegeben. Nun, er ging, bis er ihn erkannte [den Mann, der als Geisel dort war], bis sie einander erkannten, er und jener inmitten der Ayt Ɛṭṭa, [doch] die Ayt Ɛṭṭa bemerkten ihn nicht. Sie glaubten, er sei irgendein Vagabund von irgendwo. [Da] zeigte ihm jener, der Geisel war, den Plan für den Bau [den sie errichten sollten] in der Hand auf diese Weise, mit Kotbällchen [von

20 D. h. einen Mann, der umherzieht und von der Wohltätigkeit anderer lebt – der sich also den Verhaltensnormen und -idealen für Männer nicht unterwirft und somit auch keine Bedrohung darstellt.

Schafen] und Steinchen … bis er ihm alles erzählt hatte mit Sinn. Er sagte, macht euren Bau, errichtet den Bau. Ihr macht ihn mit zwei *lɛlwan* (sg. *lɛlu*, aus zahlreichen von einem gemeinsamen Gang aus zu begehenden einzelnen „Häusern", d. h. Wohnungen für jeweils einen Haushalt, bestehenden Gebäuden).[21] [Darin] macht ihr Haus an Haus; daß ihr [nur] nicht [da] die der Ayt Uzduz und [dort] die der Ayt Sɛid u Ɛli macht, mischt sie [immer] eines [von diesen] und eines [von jenen], sodaß ihr [d. h. die beiden *iḫsan*] nicht streitet untereinander. Nun, sie bauten, sie begannen zu bauen; bald darauf sahen sie die Ayt Ɛṭṭa. [Da] sagten die Ayt Ɛṭṭa, ihr schuldet [uns] Strafe, da ihr baut; und wir haben euch doch zur Bedingung gemacht, daß ihr nicht bauen sollt. [Da] sagten ihnen diese hier, ihr schuldet [uns] Strafe – und warum schaut ihr zu uns herunter, wir haben euch doch zur Bedingung gemacht, daß ihr nicht zu uns herunterschauen sollt. Sie kämpften, und sie [die Ayt Brahim] trieben sie abwärts von Zeltlager zu Zeltlager, bis sie dort anhielten, wo sie anhielten. Auf solche Weise [hat sich] dies [begeben].

Andere Versionen schildern noch anschaulicher, wie der Plan für den zu errichtenden Bau aussah. Der Gefangene tat so, als ob er nicht mehr ganz richtig im Kopf sei und mit Steinchen und Kotbällchen spiele wie die Kinder. So legte er abwechselnd ein Steinchen und ein Kotbällchen aneinander, und der verkleidete Bote verstand, daß er meinte, sie sollten abwechselnd ein Haus des einen und ein Haus des anderen *iḫss* aneinanderreihen. Diese Botschaft überbrachte er den Ayt Brahim. In der Folge gelang es dem Gefangenen zu entkommen: als die Ayt Ɛṭṭa einmal nicht auf ihn achteten, ging er zur Frau eines einflußreichen Mannes und „saugte" an ihrer Brust – eine symbolische Handlung, die diesen verpflichtete, ihn unter seinen Schutz zu nehmen (vgl. Westermarck 1926: I/522). So wurde er wohlbehalten zu den Ayt Brahim zurückgeschickt. Doch als er nach Aqdim kam, sah er, daß jeder *iḫss* seinen eigenen *lɛlu* errichtet hatte. Er sagte, hat euch der Bote denn nicht gesagt, wie ihr es machen sollt? Eines Tages werdet ihr untereinander kämpfen, und der eine *iḫss* wird dem anderen das Wasser absperren. Wenn ihr die Häuser gemischt hättet, so wie ich es euch gesagt habe, dann wäre Friede im Dorf. Tatsächlich sind die beiden Segmente der Ayt Brahim bekannt dafür, daß sie immer wieder, selbst innerhalb eines einzigen Dorfes, Krieg gegeneinander führten.

Diese Legende ist nicht nur unter den Ayt Ḥdiddu bekannt, wo sie bei Ayt Brahim und Ayt Iɛzza gleichermaßen gehört werden kann. Bei den Ayt Sidi Bu Iɛqub wurde sie als orale Tradition von Henry aufgezeichnet (1937a: 16 n. 2; vgl. 1937b: 7 f.). Diese Version schreibt der Geisel, die ihr Leben aufs Spiel setzte, damit die Ayt Ḥdiddu sich am Asif Mllull festsetzen konnten, sogar einen Namen zu.[22] Das Motiv der angestrebten Durchmischung der *iḫsan*

21 Für eine Beschreibung der typischen Erscheinungsform eines *lɛlu* s. Kraus 1991: 24; zum Wort *lɛlu* vgl. Laoust 1930–34: III/127 f.

22 Dieser Name lautet *Ɛli u Issumur;* darauf darf man jedoch nicht zuviel geben, wird doch derselbe Ɛli u Issumur von der oralen Tradition auch als Kriegsoberhaupt jener Ayt Brahim genannt, die wesentlich später, in der ersten

im zu errichtenden Dorf dagegen erwähnt sie nicht. Dafür ist von den drei Ortsteilen die Rede, die in Aqdim entstanden, nämlich jenen der Ayt Grhur, der Ayt Brahim und der Ayt Ɛmr. Dies läßt vermuten, daß dieses Motiv einer versäumten Möglichkeit der Konfliktminimierung sich ursprünglich auf die drei Untergruppen der Ayt Ttlt bezog; die Ayt Ttlt, und nicht nur die Ayt Brahim im engeren Sinne, waren es ja, die Aqdim zunächst besiedelten. Es erscheint plausibel, daß die ursprüngliche Fassung der Legende außerhalb des Stammes erhalten blieb, wo sie nicht ein unmittelbares Erklärungsbedürfnis abzudecken hatte, während sie bei den Ayt Ḥdiddu selbst von späteren Versionen überlagert wurde (in dieser ursprünglichen Fassung müßte es dann allerdings, neben Steinchen und Kotbällchen, noch ein weiteres relativ naheliegendes Zeichen für die Häuser des dritten *iḫss*, gegeben haben, wie etwa Dattelkerne). Bei den Ayt Ḥdiddu dagegen verschob sich mit der Zeit das Erklärungsbedürfnis auf eine andere Segmentationsebene. Mit der mehrheitlichen Vertreibung von Ayt Grhur und Ayt Ɛmr und der zunehmenden Dominanz der Ayt Brahim rückte die kriegerische Opposition zwischen Ayt Uzduz und Ayt Sɛid u Ɛli an die Stelle, die früher jene zwischen den drei Segmenten der Ayt Ttlt eingenommen hatte. Das Erklärungspotential dieser Tradition kann jedoch auch in anderen Zusammenhängen nutzbar gemacht werden: in einer Version, die ich bei den Ayt Iɛzza hörte, wird die alternierende Abfolge von Steinchen und Kotbällchen auf die Dörfer von Ayt Brahim und Ayt Iɛzza bezogen, die sich nach dem Plan des Gefangenen am Asif Mllull abwechseln sollten. Stattdessen jedoch sicherten sich, dieser Version zufolge, die Ayt Brahim die strategisch bessere Position im oberen Teil des Tales.

Die Rolle der Geisel bei der Errichtung von Aqdim kann wohl ebensowenig als historisch angesehen werden wie jene des Schmiedes. Doch wie steht es mit der Ansiedlung der Ayt Ḥdiddu auf Kosten der Ayt Ɛṭṭa, die den Hintergrund und zugleich die zentrale Aussage dieser Traditionen darstellt? Wir haben keinen Grund, an der Anwesenheit der Ayt Ɛṭṭa in unserer Region zu zweifeln. Die über mehr als drei Jahrhunderte anhaltende aggressive Expansion dieser Stammesgruppe aus ihrem Ursprungsgebiet im präsaharischen Saġru-Gebirge richtete sich in ihrer ersten Phase primär nach Norden (Dunn 1973: 88 f.; 1977: 70–72; Hart 1984b: 56 f.). Es wird allgemein angenommen, daß die Formation der Stammeskonföderation der Ayt Yaflman, die in die erste Hälfte des 17. Jh. datiert werden kann, mit dem Druck der Ayt Ɛṭṭa in dieser Richtung und der zunehmenden Konkurrenz um die Sommerweiden des Hochgebirges im Zusammenhang steht. Ihr weitester Vorstoß führte die Ayt Ɛṭṭa im Nordwesten bis in die Gegend von *Wawizġt* am Nordrand des zentralen Hohen Atlas, wo sie sich wohl nach der Mitte des 17. Jh. festsetzten (Morsy 1972: 27 f.). Die *Ayt Ɛṭṭa n-*

Hälfte des 19. Jh., gemeinsam mit den Ayt Mrġad die Ayt Ɛṭṭa aus dem Amdġus-Tal vertrieben. Die Ayt Issumur, denen Ɛli u Issumur wohl entstammte, sind jener *iḫss* der Ayt Brahim, die nach der Meinung mancher die einzigen „echten" Nachkommen des Sidi Iḥya u Ɛisa bn Dris darstellen. Der Name Issumur kommt aber auch unabhängig davon vor, so etwa bei den Ayt Izdg in einer im 19. Jh. bedeutenden Familie (an-Nāṣirī 1906–07: II/193–195; Linarès 1932: I/116; Philippe 1911: 269).

Umalu, also Ayt Ɛṭṭa der Schattenseite, wie sie dort genannt werden, konnten sich dort halten; die Verbindung dieser exponierten Gruppe zum Rest des Stammes im Süden jedoch ging bald verloren. Ein Großteil der Gebiete im zentralen und östlichen Hohen Atlas, in denen von einer Gegenwart der Ayt Ɛṭṭa berichtet wird, wurden ihnen von den Ayt Yaflman wieder entrissen.[23] Dieser Prozeß ihrer allmählichen Zurückdrängung aus dem Gebirge dauerte bis in die erste Hälfte des 19. Jh., als Ayt Brahim und Ayt Mrġad gemeinsam die Ayt Ɛṭṭa aus dem Amdġus-Tal vertrieben. Im Ġris-Gebiet am Südfuß des Hohen Atlas wurde de Foucauld noch in den achtziger Jahren des 19. Jh. zum Zeugen territorialer Auseinandersetzungen der Ayt Ɛṭṭa mit den Ayt Mrġad, in denen die ersteren frühere Landgewinne wieder einbüßten (1888: I/226); nach Südosten jedoch konnten sie sich bis zum Vordringen der Franzosen von Algerien aus in diese Region nahezu ungehindert ausbreiten (Dunn 1973; Lefébure 1986).

Die zeitweilige Präsenz der Ayt Ɛṭṭa im obersten Teil des Asif Mllull-Tales und in angrenzenden Weidegebieten wie der Hochebene von Azaġar Irs ist historisch also durchaus plausibel. Ihre Vertreibung durch die Ayt Ḥdiddu ist es nicht minder, auch wenn sie gewiß nicht ein so punktuelles Ereignis darstellte wie in der Legende von der Entstehung Aqdims. Die orale Tradition läßt jedoch, trotz vereinzelter „pseudochronologischer" Aussagen (s. oben, S. 313 n. 3), keine Datierung der Etablierung der Ayt Ḥdiddu im Asif Mllull-Tal zu. Der Versuch einer solchen Datierung kann sich daher nur auf angenommene historische Querverbindungen stützen.

Henry gibt wie erwähnt eine von den Ayt Sidi Bu Iɛqub erzählte Version der Legende von der Errichtung der ersten Ansiedlung am Asif Mllull durch die Ayt Ḥdiddu wieder. Er zieht den historischen Wahrheitsgehalt dieser Tradition nicht in Zweifel und vermutet, daß eine Periode der Schwäche der Ayt Ɛṭṭa die Voraussetzungen für das Ereignis mit sich brachte, von dem sie berichtet: « Il est probable que cet évènement se place après la bataille du Tizi n Telghemt où les Ait Atta furent décimés … » (1937a: 16 n. 2). Die Schlacht, auf die Henry hier anspielt und von der er später sagt, « Les Igerouan ont en effet participé à la bataille du

23 Die wesentlichen Ausnahmen sind – neben den schon erwähnten Ayt Ɛṭṭa n-Umalu von Wawizġt – das Hochplateau von *Talmst* nahe der Zawya Aḥanṣal samt den umliegenden Weiden (Lefébure 1979) und die Talabschnitte von *Msmrir* und *Usikis* im unteren Imdġas-Tal. Spuren einer früheren Anwesenheit haben die Ayt Ɛṭṭa an verschiedenen anderen Orten hinterlassen, so etwa im Gebiet von Anfgu östlich des Asif Mllull, wie Peyron (1984: 125) anhand der lokalen Toponymie zeigt. Peyrons Beitrag zur Geschichte der Ayt Yaflman liefert einige interessante Hinweise, die vor allem der genauen Landeskenntnis seines Autors zu verdanken sind; er läßt aber die nötige kritische Sorgfalt bei der Auswertung seiner Quellen vermissen. Seine Schlußfolgerungen sind daher leider wenig verläßlich. Dasselbe gilt für viele Detailinformationen. In dem Zusammenhang, um den es hier geht, behauptet Peyron (ohne Quellenangabe), daß die Ayt Ɛṭṭa im Lauf des 18. Jh. Imilšil und das nahegelegene Seenplateau an die Ayt Ḥdiddu verloren (1984: 124 f.). In Imilšil jedoch habe ich keinerlei Hinweise auf eine Anwesenheit der Ayt Ɛṭṭa erhalten; vielmehr heißt es dort explizit, die Ayt Ɛṭṭa seien nur im obersten Teil des Tales gewesen. Auch Peyrons Behauptung, Imilšil sei damals ein bedeutender Getreidemarkt gewesen (1984: 124 f.), stützt sich nur auf eine plausibel erscheinende, doch höchstwahrscheinlich falsche Etymologie des Ortsnamens.

Telghemt vers 1678 » (1937a: 17 n. 1), kann anhand der mir zugänglichen Literatur nicht eindeutig identifiziert werden. Der bekannte *Tizi n-Tlġ^{w}mt* ist der wichtigste Paß über den östlichen Hohen Atlas. Auf eine Schlacht, die dort stattgefunden hätte, habe ich weder in der Literatur noch in der oralen Tradition Hinweise gefunden. Dagegen fällt in die Zeit um 1678 einer der bedeutendsten militärischen Zusammenstöße zwischen den Ayt Ɛṭṭa und einem der Alawitensultane. In diesem Jahr erhielt Mulay Smaɛil Nachricht, daß sich in Tafilalt drei seiner Brüder gemeinsam mit drei ihrer Cousins gegen ihn erhoben hatten; die Aufständischen konnten dabei auf die Unterstützung der Ayt Ɛṭṭa zählen. Am 3. Februar 1679 kam es im Saġru-Gebirge zu einer Schlacht gegen eine fast zur Gänze aus Ayt Ɛṭṭa bestehende Streitmacht, bei der die Armee des Sultans trotz schwerer Verluste siegreich blieb (an-Nāṣirī 1906–07: I/79 f.; vgl. La Chapelle 1931: 22 f.). Dies ist zumindest die Darstellung der offiziellen Chronisten; die orale Tradition der Ayt Ɛṭṭa behauptet das Gegenteil (Hart 1981: 58; Lefébure 1975: 11). Wie dem auch sei, es ist zumindest denkbar, daß die Konfrontation zwischen den Ayt Ɛṭṭa und Mulay Smaɛil jene Bedingungen mit sich brachte, die, wie Henry vermutet, die Ayt Ḥdiddu ausnützten, um die Ayt Ɛṭṭa aus dem Hochgebirge zurückzudrängen. Eine entsprechende Datierung der definitiven Ansiedlung der Ayt Ḥdiddu am Asif Mllull jedenfalls stünde mit den wenigen anderen chronologischen Hinweisen, über die wir verfügen, im Einklang.

Selbst wenn diese Datierung spekulativ bleibt, können wir also davon ausgehen, daß die Oraltraditionen der Ayt Ḥdiddu von ihrer Etablierung im Asif Mllull-Tal in legendär überhöhter Form eine historische Situation beschreiben. Bei der Auswertung solcher Erzählungen sollte uns jedoch die berechtigte Frage nach ihrem historischen Wahrheitgehalt nicht die weniger naheliegende Frage nach dem übersehen lassen, was man die „blinden Flecken" der oralen Tradition nennen könnte.

Für den Ethnographen, der sich anhand des Wissens der Einheimischen ein einigermaßen kontinuierliches Bild von den historischen Abläufen machen will, die zu der heute gegebenen tribalen und territorialen Ordnung geführt haben, ist es auffallend, daß die orale Tradition auf manche Fragen Antworten bereit hat und andere, die er an sie richtet, unbeantwortet läßt. Es läßt sich aber auch beobachten, daß gewisse Antworten aus dem tradierten Wissen der Stammesmitglieder indirekt zu erschließen sind, ohne daß es diesen immer bewußt ist. Um ein Beispiel zu geben: die Erzählung 5 hörte ich, wie bereits erwähnt, als ich einen alten U Brahim fragte, ob Ayt Brahim und Ayt Iɛzza zugleich von Imdġas ins Asif Mllull-Tal gekommen waren. Er antwortete, er wisse es nicht; er habe nur von den Ayt Brahim Nachricht. Dann begann er, vom Schmied und von der Errichtung des ersten Dorfes am Asif Mllull durch die Ayt Brahim zu erzählen. Am Ende seiner Geschichte nochmals gefragt, meinte der Erzähler, es seien also offenbar die Ayt Brahim die ersten gewesen.

Dies ist eine mögliche Schlußfolgerung, die aus dem vorhandenen historischen Wissen gezogen werden kann; es ist jedoch nicht im selben Ausmaß wie die tradierten Begebenheiten Bestandteil dieses Wissens. Manche Personen ziehen, mit derselben Frage konfrontiert, ihre

Schlüsse aus anderen Wissensinhalten und kommen so zu entgegengesetzten Ergebnissen. So sagten mir andere, die Ayt Iɛzza seien schon vor der Errichtung von Aqdim im unteren Abschnitt des Asif Mllull-Tales gewesen; dies wird offenbar aus der ihnen nachgesagten Abstammung von den „Portugiesen" geschlossen. Einen Zusammenhang zwischen der angeblichen portugiesischen Abstammung gewisser Gruppen und der Vorstellung, daß diese Gruppen früher da waren als der Rest des Stammes, finden wir auch anderswo in der Region, wie etwa bei den Ayt Mrġad (Skounti 1995: 26). Ich habe aber im Fall der Ayt Iɛzza keine konkreten Traditionen gefunden, die ihnen eine zeitliche Priorität gegenüber den Ayt Ttlt/Ayt Brahim zusprechen würden. Das Beispiel zeigt, daß bei der Interpretation von Aussagen historischen Inhalts sorgfältig unterschieden werden muß, ob wir es mit tradierten kollektiven Wissensinhalten zu tun haben (die, wie bereits hervorgehoben wurde, nicht notwendigerweise widerspruchsfrei sein müssen) oder nur mit aus solchem Wissen abgeleiteten individuellen Schlußfolgerungen.

Im Hinblick auf die Umstände und den Zeitpunkt der Etablierung der Ayt Iɛzza am Asif Mllull können wir also nur feststellen, daß im historischen Bewußtsein der Ayt Ḥdiddu diese Frage keine Rolle spielt. Klarheit herrscht darüber, daß Ayt Iɛzza und Ayt Ttlt unterschiedlichen Ursprungs sind und daß sie sich bereits im Imdġas-Tal zu einem gemeinsamen Stamm zusammenfanden. Wie dies jedoch geschah und worauf sich ihre Einheit gründet, darüber schweigt die Tradition. Im Gegensatz dazu kann man von einzelnen Informanten beispielsweise detaillierte Erzählungen über die Umstände hören, durch die die ursprünglich stammesfremden Imlwan zu den Ayt Ḥdiddu kamen. Unerklärt bleibt auch etwa die – wenigstens für den Ethnographen – auffallende Tatsache, daß die Ayt Brahim (so wie auch die Ayt Ɛmr) Imdġas zur Gänze verließen, während alle anderen großen Untergruppen der Ayt Ḥdiddu dort Teile zurückließen, als das Asif Mllull-Tal in Besitz genommen wurde.[24]

Derartige Lücken ergeben sich zum Teil aus dem Desinteresse der oralen Tradition für historische Kontinuität, auf das bereits hingewiesen wurde. Die Konzentration auf die isolierte signifikante Episode auf Kosten chronologischer und kausaler Kontinuität alleine jedoch kann diese blinden Flecken der oralen Tradition nicht ausreichend erklären.

Es ist sicherlich kein Zufall, wenn wir immer gerade dann auf Lücken stoßen, wenn es um die tribale Einheit des Gesamtstammes geht. Wir haben in Kapitel 10 gesehen, daß den beiden Substämmen der Ayt Ḥdiddu mit Ausnahme des Stammesnamens und -territoriums wenig Konkretes gemeinsam ist. Ihre tribale Einheit stützt sich auf ein diffuses Gefühl kultureller und historischer Zusammengehörigkeit, das sich jedoch kaum in Traditionen über gemeinsames Handeln des Gesamtstammes äußert; dagegen gibt es eine Fülle von Traditionen, in denen Ayt Iɛzza oder Ayt Ttlt/Ayt Brahim als für sich agierende Einheiten auftreten; nicht selten ist dieses Gemeinschaftshandeln der Substämme gegeneinander gerichtet.

---

24 Unter allen *iḫsan* der Ayt Brahim sind in Imdġas nur die Ayt Musa u Iššu vertreten, eine der unvollständig integrierten Gruppen, die nicht als „echte" Ayt Brahim gelten.

Dieser letzte Umstand alleine braucht uns nicht zu überraschen. Die segmentäre Opposition kollateraler tribaler Einheiten, die sich auf allen Ebenen bemerkbar macht, ist ein zentrales Element der lokalen Konzeption tribaler Identität, in der Zusammengehörigkeit und interne Opposition keinen Widerspruch bilden. Wir haben gesehen, daß die Legenden von der Errichtung Aqdims bereits den gruppeninternen Gegensatz thematisieren; der drohende Konflikt innerhalb der Gruppe wird in unterschiedlichen Interpretationen dieses Motivs auf verschiedene Ebenen der segmentären Struktur bezogen.

Auffallend ist jedoch das Fehlen von Traditionen, die die Einheit des Gesamtstammes zum Ausdruck bringen. Es zeigt sich, daß, so wie wir es bereits anhand der konkreten tribalen Institutionen konstatieren haben können, auch im historischen Selbstbewußtsein der Ayt Ḥdiddu die Ebene der Substämme wichtiger ist als die Stammesebene. Die gemeinsame Geschichte wird zwar angenommen; ihre Kenntnis liefert aber ebensowenig wie das genealogische Wissen der Stammesmitglieder Anhaltspunkte, an denen Symbole der von allen Ayt Ḥdiddu geteilten Identität festgemacht werden können. Hat man in diesem Mangel an Traditionen, die das Thema der Einheit des Stammesganzen betreffen, eine Folge des Desinteresses an solchen Symbolen zu sehen? Immerhin hat der Stamm nicht einmal einen gemeinsamen Ahnen hervorgebracht, der doch leichter zu erfinden wäre als konkrete Episoden einer gemeinsamen Geschichte. Oder ist die orale Tradition doch von den realen historischen Abläufen abhängig, die keine Begebenheiten anbieten, die sich für eine solche symbolische Funktion eignen würden?

Die beiden Möglichkeiten schließen sich nicht aus. Das wenige, was wir aus den oralen Traditionen und anderen Hinweisen wie der räumlichen Verteilung der verschiedenen Untergruppen des Stammes über die tatsächliche Geschichte der Ayt Ḥdiddu ableiten können, legt die Annahme nahe, daß die Einheit des Stammes nur in der ersten Phase seiner Expansion überhaupt praktische Bedeutung hatte. Von Imdġas aus drangen Ayt Ttlt und Ayt Iɛzza gemeinsam in die Täler von Asif Mllull und Isllatn vor, wie auch immer dies praktisch abgelaufen sein mag; und selbst dabei konnten – falls uns die Oraltradition nicht falsch unterrichtet – große intertribale Konflikte wie jener mit den Ayt Ɛṭṭa von den Ayt Ttlt alleine ausgetragen werden. Diese erste Phase war bald abgeschlossen; danach aber traten die Einzelinteressen der Substämme oder noch kleinerer Gruppen stärker in den Vordergrund, wie sich an den weiteren Expansionsschritten sowie den Bevölkerungsverschiebungen im Inneren des Stammesgebietes ablesen läßt (Kraus 1991: 12–14). Nun gab es anscheinend auch keine bedeutenden intertribalen Konflikte mehr. Eine Folge dieser historischen Situation war, daß kein gemeinsames Agieren des Gesamtstammes stattfand, an das man sich erinnern könnte; andererseits bestand auch kein Bedarf für eine ideologische Absicherung des Gemeinschaftshandelns durch Symbole der Stammesidentität mehr.

Die tribale Ideologie, die die Einheit des Stammes voraussetzt, macht sich dabei freilich auf negative Weise bemerkbar. Alles, was mit den Umständen des Zusammenschlusses von zuvor separaten tribalen Einheiten zu tun hat, die dann die Kerngruppen der Ayt Ḥdiddu

bildeten, ist aus der kollektiven Erinnerung ausgelöscht, selbst wenn man sich keinen Illusionen über eine gemeinsame Abstammung dieser Gruppen hingibt. Dieser Zusammenschluß, der zu irgendeinem Zeitpunkt – vermutlich nicht allzulang vor 1603–04, dem Datum der ersten bekannten Erwähnung der Ayt Ḥdiddu – stattgefunden haben muß, betraf wohl primär die beiden Substämme. Die Ayt Ttlt verfügten anscheinend schon zu dieser Zeit über Symbole einer gemeinsamen Identität und ein starkes Bewußtsein der Einheit; sie verstanden sich daher als geschlossen agierende Gruppe und wurden von außen so wahrgenommen. Daher treten sie in der oralen Tradition schon früh als politische Akteure auf. Die Ayt Iɛzza dagegen schlossen sich selbst möglicherweise erst um diese Zeit aus kleineren tribalen Einheiten zusammen, um in der tribalen Struktur des neuen Stammes ein Gegengewicht zu den Ayt Ttlt zu bilden. Der ad hoc-Charakter dieser Gruppe stellte möglicherweise eine weniger effiziente Basis für politisches Gemeinschaftshandeln dar; er lud wohl auch weniger zur Glorifizierung ihrer Taten in der oralen Tradition ein, als es bei den Ayt Ttlt der Fall war. Ich habe in Kapitel 10, wo ich bereits derartige Überlegungen angestellt habe, darauf hingewiesen, daß diese spekulativ sind und die Quellen, die sie bestätigen oder widerlegen könnten, erst gefunden werden müssen. Es ist aber bezeichnend, daß die orale Tradition diese Quellen nicht liefert, obwohl sie mehr oder weniger detailliert über den fremden Ursprung von Gruppen berichtet, die sich dem Stamm auf einer anderen Basis als jener der völligen Egalität angeschlossen haben. Es scheint fast, als ob der ursprüngliche Zusammenschluß der Kerngruppen der Ayt Ḥdiddu auf der Übereinkunft einer praktischen Gleichstellung erfolgte, die eine Erinnerung an diesen Prozeß nicht zuließ. An ihre Stelle tritt das diffuse Bewußtsein des gemeinsamen Ursprungs, das die Traditionen freilich auch nicht zu konkretisieren vermögen. Allerdings ist auch hier Platz für jene Zweideutigkeit tribaler Identitäten, mit der wir uns in Kapitel 10 beschäftigt haben. Die Gleichrangigkeit der Ayt Iɛzza wird von den Ayt Ttlt/Ayt Brahim grundsätzlich anerkannt; andererseits bietet die genealogische Ableitung von Mulay Ɛisa bn Dris und die damit zu kontrastierende angebliche portugiesische Abstammung der Ayt Iɛzza den Ayt Brahim die Möglichkeit, ein gewisses Gefühl der Überlegenheit zu artikulieren, das praktisch jedoch ohne Konsequenzen bleibt.

Zwei Themen in den Traditionen von der Inbesitznahme des Asif Mllull-Tales verdienen noch unsere besondere Aufmerksamkeit. Das eine ist die dem Schmied zugeschriebene Schlüsselrolle in diesem Prozeß. Er gibt den Ayt Ḥdiddu nicht nur den Hinweis auf das neu zu besiedelnde Gebiet, sondern schafft auch die praktischen Voraussetzungen für die Errichtung einer festen Siedlung. Er ist es, der den Ayt Ɛṭṭa die Erlaubnis für einen ersten Bau ablistet; er trägt auf seinem Rücken den Kasten zum Stampfen der Mauerblöcke von Imdġas über das Gebirge bis nach Aqdim. Das Wissen um diese Zusammenhänge finden wir nicht nur bei Stammesmitgliedern; es ist auch für die schwarzen Handwerker, die einen Verwandtschaftszusammenhang mit diesem ersten Schmied beanspruchen, eine Quelle des Stolzes. An den Anfang der lokalen Geschichte gestellt, der für die Ayt Ḥdiddu mit der Besiedelung des Asif Mllull-Tales beginnt, kann diese Episode als Symbol einer Art von Symbiose zwischen

den schwarzen Handwerkern und den Stammesmitgliedern aufgefaßt werden, die einen festen Bestandteil der lokalen sozialen Ordnung darstellt.

Es ist wohl nicht zufällig, daß in diesem Zusammenhang gerade die Errichtung der ersten Bauten den entscheidenden Moment darstellt. Denn das zweite Thema legt den Schluß nahe, daß im historischen Bewußtsein der Ayt Ḥdiddu feste Siedlungen und die damit einhergehende private Aneignung des Landes – denen stets als impliziter Kontrast das nomadische Leben im Zelt und die kollektive Landnutzung gegenübersteht – eine Voraussetzung für den legitimen Besitz des Landes durch eine Gruppe bilden. Dies würde erklären, warum die orale Tradition auf dieses Thema – die Formen der Landnutzung durch die den Ayt Ḥdiddu vorangegangenen Stämme und die Umstände ihrer Vertreibung – so großen Wert legt.

Die mehrheitliche Meinung der Ayt Ḥdiddu lautet, daß die Stämme, die vor ihnen am Asif Mllull lebten, keine festen Siedlungen besaßen und – falls überhaupt – nur an einigen Orten abseits des Tales etwas Bodenbau betrieben. Wichtiger noch ist die Überzeugung, daß sie nicht etwa von nachkommenden Stämmen aus diesem Gebiet verdrängt wurden. Alle Erzählungen stimmen darin überein, daß sie vom Schnee vertrieben wurden. Dies aber bedeutet, daß ihre nomadische Lebensweise den lokalen klimatischen Bedingungen nicht angepaßt war. Eine Version schildert, wie die Nomaden der Ayt Yimur die Warnungen eines ihrer weisen Ratgeber vor dem Winter im Gebirge in den Wind schlugen; eine andere beschreibt, wie die Zelte und Unterstände vom Schnee bedeckt wurden, bis nichts mehr von ihnen zu sehen war.

Dieses Thema findet sich auch bei anderen Stämmen unserer Region. Bei den Ayt Mrġad wird erzählt, daß die Igrwan vor ihnen das Imdġas-Tal besiedelten, wo sie – im Gegensatz zu den nachfolgenden Stämmen – nur von ihren Herden lebten; ein besonders schneereicher Winter vertrieb sie von dort (Skounti 1995: 178). Die Tradition der Ayt Mrġad ist in jenem Punkt, der uns hier beschäftigt, sogar noch expliziter: es wird hervorgehoben, daß die Igrwan noch keinen privaten Besitz an Land und keine notariellen Besitzurkunden *(ṛṛsm)* besaßen. Skounti schließt daraus: « Cette absence justifie par la suite l'appropriation de ces terres par les Ayt Merghad … » (1995: 178).[25]

Legt die orale Tradition Wert darauf, daß diese früheren Stämme das Gebiet freiwillig oder infolge natürlicher Bedingungen verließen, so wird ebensosehr betont, daß die Ayt Ɛṭṭa gewaltsam vertrieben wurden. Diese hatten jedoch in der Sicht der Ayt Ḥdiddu einen zentralen Punkt mit ihren Vorgängern in der Region gemeinsam: die Abwesenheit fester Siedlungen und intensiven Bodenbaues. In diesem Zusammenhang betrachtet, gewinnt die Tradition von dem durch die Ayt Ɛṭṭa ausgesprochenen Verbot der Errichtung von Häusern am Asif Mllull eine neue ideologische Dimension: es geht darin um nichts geringeres als die Etablierung legitimer Rechte auf das fragliche Land, die die Ayt Ɛṭṭa den Ayt Ḥdiddu untersagen oder um die sie mit ihnen wetteifern wollen.

---

25 Solche Besitzurkunden waren wenigstens bei den Ayt Ḥdiddu in der vorkolonialen Zeit praktisch inexistent.

Erinnern wir uns daran, daß, wie bereits in Kapitel 7 erwähnt, kollektives Land zwar gewaltsam in Besitz genommen werden konnte; Land in privatem Besitz dagegen wurde nach der kollektiven Erinnerung der Ayt Ḥdiddu den Vorbesitzern abgekauft, wenn eine Gruppe aus ihrem Wohngebiet vertrieben wurde. Wir sind dort zu dem Schluß gekommen, daß für den überraschenden Respekt, den nach diesen Aussagen derartige Besitzrechte genossen, die Tatsache verantwortlich gemacht werden muß, daß privater Besitz an Land *(lmlk)* eine Kategorie des islamischen Rechts darstellt. Solche Rechte besitzen folglich eine Legitimation, die mit den zentralen religiösen Werten dieser Gesellschaft verknüpft ist. Es zeigt sich, daß diesen Werten – wenigstens in gewissen Bereichen – letztlich ein höheres Maß an Gültigkeit zugesprochen wird als den Werten der tribalen Ideologie, die ein „Recht des Stärkeren" begünstigen würden.

Es muß allerdings hevorgehoben werden, daß uns das Sprechen über die Vergangenheit in erster Linie über die Rolle dieser unterschiedlichen Werte auf der ideologischen Ebene unterrichtet; über die Art, in der sie in der sozialen Praxis verwirklicht wurden, dagegen können wir anhand des vorliegenden Materials kaum Aussagen machen. Die Oraltraditionen, mit denen wir uns in diesem Kapitel beschäftigt haben, lassen durchaus in großen Zügen Rückschlüsse auf die Geschichte unseres Stammes zu, wenn sie mit der nötigen Vorsicht interpretiert werden. Mehr noch aber spiegelt sich in ihnen der ideologisch bestimmte Blick, mit dem die Ayt Ḥdiddu ihre Vergangenheit betrachten. Die Charakteristika der oralen Tradition, die wir herausgearbeitet haben, berechtigen zu der Annahme, daß die Ideologien, die in den heutigen Erzählungen von der Vergangenheit zum Ausdruck kommen, in höherem Maße von der traditionellen sozialen Realität geprägt sind, die vor der französischen Kolonisation vorherrschte, als von der ihr gegenüber tiefgreifend veränderten Realität der Gegenwart. Diese Erzählungen, die wiederholt werden, ohne daß man sich aller ihrer Implikationen bewußt ist, können auch ideologische Gegensätze und Widersprüche deutlich machen, die auf der Ebene der bewußt artikulierten „offiziellen" Ideologie kaum ersichtlich werden, und so die auf dieser Ebene dominierenden Modelle in Frage stellen.

Aus der Auseinandersetzung mit den Oraltraditionen, die uns in diesem Kapitel beschäftigt haben, können wir ableiten, daß in der kollektiven Erinnerung der Ayt Ḥdiddu lokale und überlokale Ereignisse und Erklärungsbedürfnisse gleichberechtigt nebeneinanderstehen und nicht voneinander getrennt werden können. Das sozusagen unterschwellige Thema legitimer Landrechte, das wir aus den Erzählungen über frühere Stämme in der Region herausgelesen haben, ist eine weitere Illustration dafür, wie dabei dem Verbindenden und Überlokalen, das sich vor allem aus der gemeinsamen Religion ergibt, gegenüber dem lokalen tribalen Partikularismus eine hierarchisch übergeordnete Position eingeräumt wird.

12. DIE STÄMME UND DER SULTAN

Neben den Traditionen, mit denen wir uns im letzten Kapitel beschäftigt haben, wissen die Ayt Ḥdiddu von vielen anderen Begebenheiten zu erzählen, die vor allem mit den stammesinternen Gruppenbeziehungen zu tun haben. So wird beispielsweise von den Umständen der Besiedelung bestimmter Dorfterritorien und von späteren Bevölkerungsverschiebungen innerhalb des Stammesterritoriums berichtet. Aber auch von der Vertreibung einzelner Gruppen wird erzählt, wie der Ayt Ikku u Ɛmr, die infolge von Konflikten mit den Ayt Brahim Aqdim verlassen mußten und sich nach einem Aufenthalt im Ziz-Tal auf den Rat eines dortigen Heiligen hin in ihrem heutigen Siedlungsgebiet Anfgu niederließen. Auch die segmentären Konflikte zwischen kollateralen Gruppen bilden ein nahezu unerschöpfliches Thema. So heißt es, daß zwischen Ayt Brahim und Ayt Iɛzza immer wieder gekämpft wurde. Einmal nahmen die Ayt Brahim ein Dorf der Ayt Iɛzza ein und hielten es vierzehn Jahre besetzt, bis es wieder zurückerobert werden konnte. Andere Konflikte dieser Art sind ebenfalls sprichwörtlich, wie jener zwischen Ayt Ḥmmu u Ɛli und Ayt Umnaṣf innerhalb der Ayt Iɛzza oder zwischen Ayt Sɛid u Ɛli und Ayt Uzduz innerhalb der Ayt Brahim.

In solchen Erzählungen werden die tribalen Gruppen der verschiedenen Größenordnungen in der Regel als geschlossen agierende politische Gruppen gezeichnet; sofern Einzelpersonen hervorgehoben werden, so fungieren sie gewöhnlich entweder nur als mehr oder weniger zufällige Auslöser von größeren Konflikten oder als Ratgeber und Strategen, die das politische Handeln ihrer Gruppe lenken. Auf diese Traditionen soll hier nicht eingegangen werden, da sie dem Bild, das wir von den intratribalen Gruppenbeziehungen gezeichnet haben, keine grundlegend neuen Aspekte hinzufügen. Wie jene Traditionen, in denen Stämme und Stammeskonföderationen als Akteure auftreten, setzen sie eine Kenntnis der strukturellen Beziehungen zwischen den beteiligten tribalen Gruppen voraus; zugleich aber bestätigen sie diese Beziehungen und unterstützen ihre Kenntnis. In der Abgrenzung gegen andere Gruppen derselben Art gewinnen die tribalen Einheiten auf den verschiedenen Ebenen ihre Konturen und ihre Identität.

Diese Identität setzt aber nicht nur die Abgrenzung gegen andere Stämme und tribale Segmente voraus. Die Stammesmitglieder grenzen sich auch gegen nichttribale Bevölkerungsgruppen ab; als Vertreter einer tribalen Organisationsform grenzen sie sich zudem gegen andere Formen politischer Organisation ab – vor allem gegen den Staat, der mit der tribalen Organisation konkurriert. In der vorkolonialen Zeit strebte der Staat zumindest latent danach, seine Dominanz über die Stämme zu etablieren, ohne dabei auf eine Auflösung tribaler Organisationsformen abzuzielen. Dieses Streben machte sich in episodischen Konfrontationen zwischen den Stämmen und dem Sultan bemerkbar. In der Region, die uns beschäftigt, war der Staat jedoch nicht imstande, eine tatsächliche politische Kontrolle über die Stämme

durchzusetzen. Dies gelang erst unter der französischen Protektoratsherrschaft, die, wie erwähnt, die tribale Organisation unter staatlicher Kontrolle als administrativen Rahmen zu nützen versuchte; erst der unabhängige marokkanische Staat hat sich die völlige Ablösung tribaler Organisationsformen durch staatliche Strukturen zum Ziel gesetzt.[1]

Stämme und Staat in lokaler Perspektive

Die Ayt Ḥdiddu sind sich dieser Veränderungen der politischen Rahmenbedingungen sehr bewußt. Entsprechend teilen sie die Vergangenheit in drei große Phasen ein. Die Zeit der tribalen Autonomie benennen sie mit dem Wort *ssiba*, das dem Arabischen entlehnt ist und im marokkanischen Alltagsgebrauch etwa „anarchy, complete disorder" bedeutet (Harrell 1966: 135). *Ssiba* als „dissidence" zu übersetzen, wie es viele anglophone Autoren tun (z. B. Gellner 1969: 1; Hart 1973: 27; Vinogradov 1974: 5), gibt den politischen Gehalt dieses Begriffes wieder, läßt jedoch seinen negativen Beigeschmack unberücksichtigt, der auch im Gebrauch der Stammesmitglieder selbst zumindest als Ambivalenz spürbar wird. Diese blicken auf die Zeit tribaler Autonomie vielfach mit Stolz und Nostalgie zurück; ihre Sicht ist jedoch keineswegs nur positiv und schließt das Bewußtsein ein, daß das Streben der Stämme, sich der politischen Kontrolle des Staates und des Sultans zu entziehen, von anderen Gruppen durchaus negativ beurteilt wurde. Die zweite Phase, jene der Protektoratsherrschaft zwischen 1933 und 1956, wird als *listiεmr*, „Kolonisation", bezeichnet; die bis heute anhaltende dritte Phase schließlich wird *listiqlal*, „Unabhängigkeit", genannt; häufiger noch spricht man von ihr mit der Wendung *iḥya lmalik*, „es lebe der König!". Auch diese Bezeichnungen stammen alle aus dem Arabischen. Der Staatsapparat des unabhängigen Marokko wird so wie sein vorkolonialer Vorläufer *lmḫzn* (a. *maḫzen*) genannt; was ihn für die Ayt Ḥdiddu vor allem von diesem unterscheidet, das ist neben der Abschaffung des Gewohnheitsrechts die Tatsache, daß die weit effizientere staatliche Kontrolle heute eine tribale Autonomie nicht mehr zuläßt. In diesem abschließenden Kapitel wird auf Kolonialzeit und Gegenwart nicht näher eingegangen werden; in seinem Mittelpunkt soll die retrospektive Sicht der Ayt Ḥdiddu von ihren Beziehungen und denen anderer Stämme zum vorkolonialen Staat und zu dessen Oberhaupt stehen, von dem sie als *ssluṭan* oder häufiger als *agllid*, „König", sprechen.

Die meisten Stammesmitglieder, die nicht über detailliertere historische Kenntnisse verfügen, sind der Meinung, daß die Ayt Ḥdiddu mit dem Sultan und seinen Vertretern nichts zu schaffen hatten. Seine Macht beschränkte sich nach ihrer Auffassung im wesentlichen auf die Ebenen und reichte nicht bis ins Hochgebirge. Gelegentlich heißt es, man kannte die Sultane nur von ihrem Geld, das man benützte, da die Münzen jeweils den Namen des Sultans trugen, der sie prägen ließ. Jedenfalls werden meist nur die Namen der seit dem letzten Drit-

1 Mit diesen Zusammenhängen haben wir uns bereits in früheren Kapiteln befaßt.

tel des 19. Jh. regierenden Sultane erwähnt. Die einzige Ausnahme bildet Mulay Sliman (1792–1822), von dessen Konflikt mit den benachbarten Ayt Sẖman einige wenige wissen. Aber schon von Mulay Smaɛil (1672–1727), dem mächtigsten Sultan der alawitischen Dynastie, spricht kaum jemand, geschweige denn von früheren Dynastien. Nur Mulay Dris spielt, wie wir gesehen haben, im historischen Bewußtsein der Ayt Ḥdiddu eine Rolle; in ihm sieht man jedoch eher den Heiligen als den Sultan. Am häufigsten wird Mulay l-Ḥasan (1873–1894) genannt. Dies ist nicht nur seiner energischen Politik gegenüber den Stämmen zuzuschreiben, sondern vor allem dem Umstand, daß es zu einer unmittelbaren Konfrontation zwischen ihm und den Ayt Ḥdiddu kam, an die noch lebendige Erinnerungen bestehen.

Obwohl die Machtausübung des Sultans der tribalen Autonomie entgegengesetzt war – einer Autonomie, die als Wert bis heute artikuliert wird – ziehen die Ayt Ḥdiddu die Legitimität dieser in der religiösen Rolle des Sultans als Oberhaupt der Gläubigen begründeten Macht nicht offen in Zweifel. Für sie sind, wie in der klassischen islamischen Staatstheorie, die politischen und religiösen Aspekte seiner Führung fest miteinander verbunden. Auf die religiöse Grundlage seiner Macht spielen sie an, wenn sie den Sultan – auf Arabisch – *sidna*, „unseren Herrn", nennen, so wie man von *Sidna Ɛisa*, dem Propheten Jesus, oder *Sidna Žbrayl*, dem Erzengel Gabriel, spricht. Dem Widerspruch zwischen dieser religiösen Legitimation des Sultans und der faktischen Zurückweisung seiner politischen Herrschaft wird begegnet, indem man im Rückblick dem grundsätzlich gerechten Staatsoberhaupt seine willkürlichen und despotischen Vertreter gegenüberstellt. In mehreren Traditionen, in denen davon erzählt wird, daß ein Stamm seinem *qayed* – dem vom Sultan eingesetzten Vertreter der Staatsmacht – nicht gehorchte oder diesen gar tötete, tadelt der Sultan die Stammesmitglieder: „Wenn ihr mit eurem *qayed* nicht zufrieden wart, dann hättet ihr es mir sagen müssen, und ich hätte ihn durch einen anderen ersetzt."

Immer wieder kommt auch zum Ausdruck, daß die Stämme Unrecht taten, indem sie sich gegen die Autorität des Sultans auflehnten oder ihn bekämpften. Die Ayt Ḥdiddu beteuern zwar, daß sie selbst nie gegen ihn kämpften. Sie wissen aber, daß die Ayt Sẖman und andere Stämme im Norden wiederholt mit Armeen Mulay Slimans und Mulay l-Ḥasans zusammenstießen. Die orale Tradition (die die beiden Sultane nicht immer klar auseinanderhält) berichtet von Episoden dieser Konfrontationen, die manchmal bis ins Detail mit den Darstellungen der Historiographen übereinstimmen (vgl. etwa an-Nāṣirī 1906–07: II/51–55, 368–370). Aus dem aktiven Widerstand dieser rebellischen Gebirgsstämme werden unerwartet negative Schlußfolgerungen gezogen: das Unrecht ihrer Auflehnung gegen den Sultan wird sogar für die Einrichtung des französischen Protektorates im Jahr 1912 verantwortlich gemacht, wie eine Tradition zeigt, von der ich mehrmals hörte.

Erzählung 8:

Nun, der König, er bat die Christen nicht her [d. h. holte sie nicht zu Hilfe], bis sie [die revoltierenden Stämme] ihm Kadaver an den Ort warfen, wo er Wasser schöpfte … sie verunreinigten ihm

das Wasser. Er befragte seine Gelehrten [was er gegen sie unternehmen solle], und sie sagten ihm: schlage die [d. h. mit Hilfe der] Ungläubigen gegen die Verderbten *(ġrf lkkʷffar i-lfžžar).*[2] Er holte die Christen zu Hilfe und sagte ihnen, soundsoviele [Soldaten] sollen herüberkommen [übers Meer], um uns diese [die Stämme] niederzuhalten. Er versammelte seine Gelehrten *(lɛulama)* und sagte, was soll das, was sie treiben? Sie sagten: *ġrf lkkʷffar i-lfžžar.* Er bat bei den Staaten [um Hilfe], so wie bei den Vereinten Nationen, und sagte, soundsoviele Christen sollen mir herüberkommen; [aber] sie kamen zahlreicher und waren uns gegenüber in der Übermacht, sodaß sie uns alles nahmen.

Der Sultan, um den es geht, bleibt hier, wie in vielen Erzählungen, ungenannt. Eine zweite Version schreibt die Errichtung des Protektorates (zu Unrecht) Mulay l-Ḥasan zu. Sie schildert noch ausführlicher die Untaten der Gebirgsstämme, die untereinander Krieg führen, die gegen den *lmḫzn* rebellieren und die den Sultan überhaupt nicht akzeptieren wollen. Dessen Beschwörungen, mit denen er sie umstimmen will, stoßen auf taube Ohren. In den wesentlichen Zügen aber stimmt diese Version mit der ersten überein: das Verunreinigen des Brunnens des Sultans, die Versammlung der Gelehrten, und vor allem deren Rat *ġrf lkkʷffar i-lfžžar* kehren auch hier wieder.

In einer dritten Version wird den Stämmen eine etwas indirektere Verantwortung zugeschrieben. Nach dem Tod Mulay l-Ḥasans, so heißt es darin, stritten seine beiden Söhne, *Mulay Ɛbdelɛziz* (Mawlāy ᶜAbdalᶜazīz) und *Mulay Ḥafiḍ* (Mawlāy ᶜAbdalḥāfiẓ) um die Thronfolge.

Erzählung 9:

Sie setzten seinen Sohn ein [als seinen Nachfolger]. Mulay Ɛbdelɛziz setzten sie ein in Marrakesch. [Da] sagte Mulay Ḥafiḍ seinerseits, ich setze mich in Fes [als Sultan] ein. Bald stritten sie miteinander, es kam zum Zwist. Als es zum Zwist kam, [da] kämpften sie mit den Berbern – es schlugen sie die Ayt Nḍir, es schlugen sie die – Igrwan, es schlugen sie – die Leute. Jedenfalls schlugen sie sie, und sie zahlten [d. h. der Sultan, und wohl auch der Prätendent, bezahlten ihre Soldaten]. Bald war die Kasse des *lmḫzn* erschöpft, es war kein Geld mehr darin. Er sagte, siehe, ich habe [mit] Gold bezahlt, bis es zu Ende war; ich habe [mit] Silber bezahlt, bis es zu Ende war; er sagte, ich habe [mit unedlem] Geld[3] bezahlt, bis nichts [mehr da war]. Nun lebt wohl. Es heißt, er trat [aus seinem Palast] heraus. Er trug einen schwarzen Burnus aus *lmlf.*[4] Es heißt, er trug eine schwarze Mütze. Es heißt, er ritt auf einem schwarzen Pferd.[5] Es heißt, er verlautbarte ihnen und sagte, ihr werdet

2 Einen entscheidenden Hinweis für das Verständnis dieser Wendung verdanke ich Mohamed Guerssel (persönliche Mitteilung, 6. 6. 2000).

3 Das Wort *lflus*, das hier verwendet wird, bedeutet heute meist einfach „Geld"; ursprünglich bezeichnet *fels* (pl. *flus*) eine Bronzemünze von geringem Wert.

4 Ein feiner Wollstoff oder -filz.

5 Schwarz symbolisiert hier die düstere Stimmung.

profitieren,[6] o Soldaten, siehe, ich habe Gold gegeben, bis nichts [mehr da war], ich habe Silber gegeben, bis nichts [mehr da war], [ich habe] Geld [gegeben], jetzt ist der *lmḫzn* erschöpft; nun bin ich [nur mehr] ein *šŝrif* mit seiner Schreibtafel, siehe, ich gehe, um zu studieren [mich der Gelehrsamkeit zu widmen]. Es heißt, er gab seinem Pferd [die Zügel] frei und kehrte in den Palast zurück. Es heißt, [da] rebellierte die Stadt, und sie [die Leute] kämpften untereinander. Es heißt, es nahm [etwa] einer ein Kilo [-gewicht] aus Eisen, schlug einen Juden zwischen die Augen und fällte ihn, drang in seinen Laden ein und trieb was er wollte. Es heißt, die Stadt war im Aufruhr. Es heißt, [da] schickte er [nach ihnen] und die Christen kamen herüber. Frankreich kam herüber. Er erbat von ihnen vierzig [-tausend] Soldaten. Es sagten ihm die Gelehrten: hole die Ungläubigen gegen die Verderbten *(awy d lkkʷffar i-lfžžar)* – hole die Christen, damit sie uns die Rebellen unterwerfen. Es heißt, er holte sie her, und Frankreich kam herüber. Vierzig [waren es], die er von ihnen erbat an Soldaten – vierzigtausend Soldaten, sie [aber] kamen herüber mit achtzigtausend. Sie fügten vierzigtausend andere hinzu … . Es heißt, sie kamen herüber und handelten unrecht. Sie handelten unrecht gegenüber den Frauen, sie handelten unrecht gegenüber den Reichen[7], sie handelten unrecht – sie verfolgten nicht das Wohl der Leute. Es heißt, [da] wandten sich die Berber und kämpften gegen die Christen. Es kämpften die Berber mit den Christen, sie kämpften und kämpften und kämpften, bis der Christ [endlich] alles beherrschte. …

Diese Erzählung weist eine ganze Reihe mehr oder weniger exakter historischer Details auf. In den Jahre zwischen dem Tod Mulay l-Ḥasans und der Errichtung des Protektorates wurde Marokko von schweren ökonomischen und politischen Krisen erschüttert. Mulay Ɛbdelɛziz folgte 1894 seinem Vater nach; er wurde von seinem Bruder Mulay Ḥafiḍ gestürzt (allerdings wurde dieser 1907 in Marrakesch von den *ɛulama* zum Sultan proklamiert, während Mulay Ɛbdelɛziz in Fes residierte). Zu der „Erschöpfung der Staatskassa" leistete Mulay Ɛbdelɛziz zweifellos einen bedeutenden Beitrag, selbst wenn seine legendäre Verschwendungssucht (vgl. Harris 1921: 40, 79–85) nur einer von vielen Gründen für den Staatsbankrott und die Auslandsverschuldung war, die Marokko in die Arme Frankreichs trieben. Ende 1907 war Fes tatsächlich „im Aufruhr". Und schließlich spielten die Ayt Nḍir – jener Stamm, dessen Namen der Erzähler ohne Zögern nennt – die führende Rolle im Widerstand gegen den Sultan Mulay Ḥafiḍ. Die Rebellion der Stämme des Mittleren Atlas mündete 1911 in die Belagerung von Fes, die nur mit französischer Hilfe gebrochen werden konnte; dies stellte einen letzten entscheidenden Schritt zur Etablierung der französischen Protektoratsherrschaft dar (Brignon et al. 1967: 322–333; Burke 1991: 138 f.).

Uns interessiert hier aber weniger die historische Exaktheit dieser Erzählung als jenes Motiv, das im Mittelpunkt aller drei Versionen steht: der Zuweisung einer direkten oder indirekten

6 Die feststehende Formel, mit denen der öffentliche Ausrufer seine Verlautbarungen einleitet.

7 Das dem Arabischen entlehnte Wort *ttažr* bedeutet eigentlich „Händler", bezeichnet aber im Sprachgebrauch der Ayt Ḥdiddu gewöhnlich einfach einen „Reichen".

Verantwortung für die französische Kolonisation an die Berberstämme, die sich nicht der Herrschaft des Sultans unterwerfen wollen. Auf den ersten Blick erinnert diese Tradition überraschend an die in den Jahren um 1912 vorherrschende französische Auffassung, nach der das Scheitern des marokkanischen Staates, der keine politische Kontrolle über sein Territorium durchzusetzen imstande war, das Eingreifen Frankreichs im Rahmen des Protektorates legitimierte (vgl. Burke 1973). Hier geht es jedoch um ein ganz anderes Interesse. Der Protektoratsvertrag, der Mulay Ḥafiḍ von Frankreich aufgezwungen wurde und den dieser nach längerem Widerstreben am 30. März 1912 unterzeichnete, wurde als ein Verkauf des Landes an die Christen verstanden – ein Akt, der mit der Rolle des Sultans als Oberhaupt der Gläubigen in diametralem Widerspruch stand.[8] Die zitierten Traditionen dagegen verschieben die Verantwortung für diese Tat vom Sultan – dessen religiöse Position somit unangetastet bleibt – auf die Stämme und deren Auflehnung gegen seine legitime Herrschaft. In diesem Zusammenhang ist die Betonung der Rolle der *ɛulama* von zentraler Bedeutung. Sie geben ihm den Rat, sich an die Christen um Hilfe zu wenden; ihre Autorität als Hüter des islamischen Rechts schließt jeden Verdacht einer der religiösen Grundlage seiner Macht widersprechenden Handlungsweise des Sultans aus. Die Franzosen freilich setzen sich über dessen Intentionen sofort hinweg und ergreifen die Gelegenheit, sich des Landes ganz zu bemächtigen.

Wenn die Stammesmitglieder eine solche Sicht tradieren – deren Ursprung wohl kaum in den peripheren Gebirgsregionen zu suchen ist – so schließen sie sich damit bis zu einem gewissen Grade der Auffassung der städtischen Zentren und der Gelehrten von den Beziehungen zwischen den Gebirgsstämmen und dem Sultan an, wie sie etwa aus den Darstellungen der marokkanischen Historiographen spricht. In dieser Oraltradition wird die Rechtfertigung des Handelns des Sultans und die Legitimität seiner Herrschaft eindeutig höher bewertet als das Autonomiestreben der Stämme, das ihre praktische Haltung gegenüber dem Staat bestimmte. Die implizite Selbstkritik einer solchen Sicht ist unübersehbar. Sie wird von den Ayt Ḥdiddu dadurch etwas entkräftet, daß sie darauf beharren, sich im Gegensatz zu anderen Stämmen wie den Ayt Sḫman nie am aktiven Widerstand gegen den Sultan beteiligt zu haben. Sie unterstreichen aber auch, daß sie nie Steuern entrichteten, wie es die faktische Anerkennung alleine der religiösen Position des Sultans erfordert hätte.

Die Ayt Ḥdiddu und Mulay l-Ḥasan

Einen tieferen Einblick in die Sicht der Ayt Ḥdiddu von ihrer Beziehung zum Sultan gewähren ihre Erzählungen von dem einzigen unmittelbaren Kontakt, von dem man weiß. Ge-

8 Für eine anschauliche Schilderung der nach der Unterzeichnung des Protektoratsvertrages in Marokko herrschenden Stimmung, aus der diese Sicht klar hervorgeht, s. F. Weisgerber, *Au seuil du Maroc moderne*, Rabat 1947, S. 272–279, zit. in Brignon et al. 1967: 334 f.

legentlich werden andere Begegnungen mit einem Sultan erwähnt, die jedoch als rein legendär anzusehen sind. Von der Konfrontation mit Mulay l-Ḥasan im Jahr 1893 dagegen wissen nicht nur viele Stammesmitglieder im Detail zu erzählen; sie wird auch in einigen Schriftquellen unterschiedlicher Art beschrieben.

Diese Begegnung fand im Laufe der letzten der Kampagnen Mulay l-Ḥasans statt, die der Sultan praktisch alljährlich in verschiedene Teile seines Landes führte und die vor allem der Bestätigung und Erweiterung seiner politischen Autorität sowie der Eintreibung von Steuern dienten. Diese letzte Reise, die Mulay l-Ḥasan mit seiner Armee im Juni 1893 antrat, führte ihn von Fes über den östlichen Mittleren und Hohen Atlas nach Tafilalt, in das südostmarokkanische Herkunftsgebiet der alawitischen Dynastie. Von dort ging es weiter nach Marrakesch, wo es einen mehrmonatigen Aufenthalt gab. Auf dem Rückweg, im Juni 1894, starb der durch Krankheit geschwächte Sultan in der Tadla-Ebene. Über den Ablauf dieser Expedition sind wir nicht nur durch an-Nāṣirī und andere arabische Chronisten unterrichtet. Der französische Arzt Mulay l-Ḥasans, Fernand Linarès, hat eine eingehende tagebuchartige Beschreibung der Reise veröffentlicht, die er bis Marrakesch begleitete (1932). Er geht darin auch auf die Rolle der Ayt Ḥdiddu ein.

Der typische Ablauf einer solchen Kampagne, den Linarès anschaulich schildert, bestand darin, daß der Sultan, von Ort zu Ort weiterziehend, die Delegationen der Stämme der jeweiligen Gegend mit ihren Geschenken und Steuern empfing. Unwillige Stämme wurden kontaktiert und zur Nachzahlung ausständiger Steuern aufgefordert. Für den Fall ihrer Weigerung wurden Militäraktionen angedroht und nötigenfalls auch durchgeführt. Überdies wurden, sofern möglich, die Stämme und in manchen Fällen auch wichtige Einzelpersonen für begangene Akte der Auflehnung gegen den Sultan zur Verantwortung gezogen.

Auf diese Weise wurde auch mit den Ayt Ḥdiddu verfahren, deren Gebiet der Sultan nicht betrat. Wenn wir Linarès glauben dürfen, so hatte sich schon im August bei der Ankunft in *Gers*, östlich des Stammesgebietes in der Nähe des heutigen Marktortes *r-Riš*, durch informelle Kommunikationskanäle abgezeichnet, daß die Ayt Ḥdiddu zögerten, ihren Pflichten nachzukommen (1932: II/102). Einen Monat später, am 26. September, notiert Linarès, daß man bereits ungeduldig auf die Zahlungen der „widerspenstigen" Ayt Ḥdiddu wartete (1932: II/108). Von *Smgat* aus, dem im Gebiet der Ayt Mrġad gelegenen Distrikt um das heutige *Amllagu*, wo der Heerzug am 29. September ankam, wurde der *qayed* der Ayt Mrġad zu den Ayt Ḥdiddu entsandt, um eine Deputation des Stammes mitsamt den zu entrichtenden Zahlungen zum Sultan zu bringen (1932: 110). Am 6. Oktober traf diese endlich ein. Vom folgenden Tag berichtet Linarès:

> A l'aser [um die Zeit des Nachmittagsgebetes], on procède à la mise à la chaîne des principaux Aït Haddidou arrivés hier soir. Le Sultan avait demandé à la députation de verser la quote-part de l'amende infligée à la confédération Aït Yafelman pour le meurtre de Mohammed Ould Taleb. Les principaux de la députation ont répondu que pour réunir la somme démandée, un délai de deux

> mois leur était nécessaire. Le Sultan leur a offert un délai de dix jours. Ils ont persisté à dire que les deux mois leur étaient indispensables. Alors, on a usé des grands moyens et cent députés ont été mis à la chaîne jusqu'à paiement de la somme demandée. De plus, en raison de leur participation au meurtre de Moulay Serou, l'aman [Friede] qui avait été accordé aux Aït Haddidou leur a été retiré (1932: II/111).

Bei den Missetaten, die den Ayt Ḥdiddu zur Last gelegt wurden, ging es um zweierlei. Einerseits hatten sich die Ayt Yusi gegen ihren *qayed* erhoben und seinen Tod verursacht, woran offenbar auch die Ayt Izdg beteiligt gewesen waren. Für diese Tat wurden nach Linarès' Darstellung die Ayt Yaflman insgesamt mitverantwortlich gemacht (1932: I/100, 106, 108, 113). Andererseits hatten die Ayt Sẖman unter der Führung von Sidi Ɛli Amhawš einen Onkel des Sultans, Mulay Srur, getötet, der mit Truppen zu ihnen entsandt worden war; nach an-Nāṣirī (1906–07: II/369 f.) hatten sie sich danach zu den Ayt Ḥdiddu, Ayt Mrġad und anderen Berberstämmen geflüchtet (vgl. Drague o. J.: 155; Linarès 1932: I/100, II/109). In beiden Fällen jedoch war die Beteiligung der Ayt Ḥdiddu wohl primär ein Vorwand für Forderungen.

Einige Tage später hörte man dann gerüchteweise:

> Que le Sultan a proposé aux gros personnages Aït Haddidou, prisonniers à la chaîne de les tenir quittes des 100.000 douros qu'il leur demande et de tous les impôts arriérés qu'ils doivent encore, s'ils veulent lui amener vivant Si Ali Amhaouch. Les prisonniers ont proposé de faire apporter la tête de ce dernier. Le Sultan a répondu qu'il le veut vivant (Linarès 1932: II/112).

Sidi Ɛli Amhawš war ein Nachkomme eines Bruders des Heiligen Sidi Bubkr Amhawš, der als Anführer der Ayt Umalu gegen Mulay Sliman aufgetreten war und diesen in ernstliche Schwierigkeiten gebracht hatte.[9] Sidi Ɛli wurde nun praktisch als politisches Oberhaupt der Ayt Sẖman angesehen; sein Einfluß erstreckte sich aber auch auf andere Stämme der Region. Ihm wurde die Hauptverantwortung für den Tod von Mulay Srur zugeschrieben; im Lager des Sultans hieß es, daß er sich nach einem Konflikt mit den Ayt Sẖman zu den Ayt Ḥdiddu begeben hatte (Linarès 1932: II/109).[10]

Von einer Auslieferung Sidi Ɛlis war später nicht mehr die Rede; vielmehr beharrte der Sultan offenbar auf einer Zahlung ihrer „Schulden" durch die Ayt Ḥdiddu und drohte, die

---

9 Drague spricht von Sidi Ɛli als einem Urgroßneffen von Sidi Bubkr (o. J.: 153); nach seiner Genealogie der Imhiwaš (Tafel VI) jedoch wäre er dessen Großneffe (BSS). Zu Sidi Bubkrs Konflikt mit Mulay Sliman s. oben, S. 201 f.; zur Biographie von Sidi Ɛli s. Drague o.J.: 153–159.

10 Über einen Aufenthalt Sidi Ɛlis unter den Ayt Ḥdiddu hörte ich keine ausführlichen Erzählungen, doch gibt es Echos seiner Anwesenheit. In einer Oraltradition heißt es, Sidi Ɛli sagte zu den Ayt Ɛbdi (einem der Stämme der Ayt Sẖman): Ihr seid unmoralisch, lebt wohl, ich gehe zu den Ayt Ḥdiddu. Er ging zu den Ayt Ḥdiddu und fand, daß sie neidisch waren. Da sagte er, *ḷḷahumma lfsad wala lḥsd*, besser Unmoral als Neid, und verließ sie.

Gefangenen andernfalls als Geiseln mitzunehmen. Mitte Oktober – die Armee lagerte noch immer in Smgat – trafen die ersten bescheidenen Zahlungen des Stammes ein. Am 17. Oktober notiert Linarès:

> Ce matin, est arrivé au camp un convoi de mules et de bétail de chez les Aït Haddidou, comprenant 72 chevaux et mules, 26 bœufs ou vaches. Le tout a été estimé par les experts du trésor 1.254 francs! Après cette expertise, le Sultan a fait demander aux otages s'ils voulaient ou non payer leur amende. Ils ont répondu qu'éloignés de leur tribu depuis longtemps, ils ignoraient les directives prises par la Djemaa. Il a été décidé alors qu'on emmènerait les otages vers le Tafilalet, jusqu'à ce que la tribu ait fait part de ses intentions à Sa Majesté Chérifienne (1932: II/113).

Vom weiteren Schicksal der gefangenen Ayt Ḥdiddu ist bei Linarès nicht mehr die Rede.[11] Eine zweite, knappe Schilderung dieser Ereignisse stammt aus der Feder des Sultans selbst oder wurde zumindest in seinem Namen verfaßt. Es handelt sich um ein Schreiben, in dem er den „gouverneurs du Maġrib" über die Expedition berichtete und das an-Nāṣirī, mit Ausnahme der einleitenden Floskeln, in voller Länge wiedergibt (1906–07: II/372–378). Dasselbe Schreiben ist auch in der Chronik des Muḥammad al-Mašrafī zitiert (Coufourier 1906: 384–388).[12] Darin heißt es:

> ... nous avions envoyé des émissaires pour faire payer aux Aït Ḥadîddo les contributions qui leur avaient été imposées et rapporter ce qu'ils devaient. Mais ces envoyés étant revenus sans avoir réussi, nous avons fait surveiller un grand nombre des notables de cette tribu, des arbitres de sa destinée, au nombre de deux cents environ, et nous les avons emprisonnés pour les punir, avec l'intention de les maintenir auprès de nous jusqu'à ce que avec l'aide de Dieu ils versent les contributions dont ils ont été frappés (an-Nāṣirī 1906–07: II/375 f.).[13]

---

11 Eine weitere Bemerkung Linarès' über den Stamm, die mit dieser Angelegenheit nichts zu tun hat, habe ich an anderer Stelle analysiert (Kraus 1997b).

12 Zu diesem Werk s. oben, S. 259 n. 5.

13 In der Übersetzung des Werkes al-Mašrafīs lautet diese Passage: „... nous avions envoyé chez les Aït Ḥadiddou des émissaires, pour leur faire remplir leurs obligations; les émissaires revinrent les mains vides, sans avoir pu se faire payer. Nous nous mîmes alors à surveiller les notables et gens influents d'entre eux, et nous nous emparâmes un beau jour de 200 personnages importants; nous ne les relâchâmes qu'après paiement intégral de notre dû" (Coufourier 1906: 386 f.). Die Unterschiede zwischen den beiden Fassungen dieses Textes sind wohl hauptsächlich auf die Übersetzungen zurückzuführen. Auch die Tatsache, daß das Schreiben des Sultans in der von Coufourier veröffentlichten Form etwas gekürzt ist, ergibt sich vielleicht erst aus der Übersetzung. Es besteht allerdings auch eine inhaltliche Abweichung: in dieser Fassung wird von der Freilassung der Geiseln in der Vergangenheit gesprochen, während bei an-Nāṣirī nur von der Absicht die Rede ist, sie nach erfolgter Bezahlung freizulassen. Hier erscheint die sorgfältige Übersetzung des Werkes dieses Autors glaubwürdiger. Für diese Annahme spricht auch die orale Tradition der Ayt Ḥdiddu, aus der hervorgeht, daß die Geiseln erst zu einem späteren Zeitpunkt freigelassen wurden (s. unten). Das Schreiben des Sultans trägt in beiden Quellen das Datum 15. ǧumādā l-ūlā 1311/24. November 1893. Dem Tagebuch Linarès zufolge war dies der letzte Tag, den

Auch diese Quelle klärt uns nicht über den weiteren Verbleib der Geiseln auf. Die orale Tradition der Ayt Ḥdiddu dagegen berichtet ausführlich über ihre Gefangenschaft und endliche Freilassung. Ein französischer Reisender, der Marquis de Segonzac, der etwa ein Jahrzehnt nach diesen Ereignissen durch dieselbe Gegend kam, berichtet, daß die Kampagne Mulay l-Ḥasans bei den Einheimischen einen tiefen Eindruck hinterlassen hatte und man sich an ihren Ablauf im Detail erinnerte (1910: 74). Auf die Ayt Ḥdiddu trifft ähnliches – wenn auch in etwas abgeschwächter Form – noch heute zu.

Die Begegnung mit dem Sultan nach der oralen Tradition

Von der Konfrontation mit Mulay l-Ḥasan wird vor allem bei den Ayt Brahim erzählt; wie wir sehen werden, ist es wieder dieser Substamm, der hier im Mittelpunkt der Ereignisse steht. Die Oraltraditionen, die davon berichten, sind aber auch bei den Ayt Iɛzza bekannt. Es heißt, daß Mulay l-Ḥasan zwei *qiyyad* bei den Ayt Ḥdiddu einsetzte: für die Ayt Brahim *Ɛli u Ttrmun* aus *Tabrrašt* im Isllatn-Tal, für die Ayt Iɛzza *U Bu Iḫf* aus *Tiġrmt n-Iḥudign* im Asif Mllull-Tal. Es bleibt unklar, unter welchen Umständen die *qiyyad* eingesetzt wurden und ob dies bereits vor der unmittelbaren Begegnung mit dem Sultan 1893 stattfand, wie es die folgenden Erzählungen annehmen. Ich gebe hier zwei Versionen wieder, die sich ergänzen und gemeinsam die Sicht der Ayt Ḥdiddu vom Ablauf der Gefangennahme und Freilassung ihrer Geiseln verdeutlichen. Die Erzählung 10, die häufige Wiederholungen und Abschweifungen aufweist, ist etwas gekürzt.[14]

Erzählung 10a:

Es kam Mulay l-Ḥasan der Erste. Er schickte seine Stellvertreter (sg. *ḫlifi*, a. *ḫlifa*). Sie setzten einige *qiyyad* bei den Ayt Ḥdiddu ein. Aber obwohl sie hier *qiyyad* waren, herrschten sie nicht. Die Stämme machten ihnen Schwierigkeiten, die Stämme akzeptierten nicht, daß sie *qiyyad* waren. …

Bald darauf kam Mulay l-Ḥasan, er zog einen Weg, der über Ṣefru führte, [und] stieg an dem [Ort] hinauf, den man Asdad n-Uqmnni nennt. Es war nicht der Tizi n-Tlġ^{w}mt bei Midelt [den er nahm]. Er zog über das Land der Ayt Sġruššn, Asdad n-Uqmnni, und kam bei r-Riš heraus.[15] Er kam von r-Riš und erreichte Smgat. Er errichtete die Zeltlager in Smgat; nun, [dort] kamen die Leute zu ihm, es kamen die, welche sich ihm präsentierten, … [und] er gab ihnen Kapuzenmäntel,

Mulay l-Ḥasan in Tafilalt zubrachte (1932: II/125; der Text erweckt allerdings den Eindruck, als sei der Sultan bereits nach Marrakesch aufgebrochen).

14 Eine dritte, etwas verworrene und mehr legendenhafte Version, die in den wesentlichen Motiven mit den anderen beiden übereinstimmt, diese aber mit Elementen aus anderen Oraltraditionen verbindet, gebe ich hier nicht wieder.

15 Daß der Weg des Sultans über Ṣefru führte, bestätigt Linarès; dagegen geht aus seiner Wegbeschreibung hervor, daß der Hohe Atlas am Tizi n-Tlġ^{w}mt überschritten wurde (1932: I/101, 121).

Hemden, schwarze Burnusse aus einem Baumwollstoff von damals – einem schwarzen Stoff, den man *ṭṭalyan* [d. h. Italien] nennt… Sie kamen und präsentierten sich. Er rief die *ižmmaɛn* zu sich – die, welche reich waren in den Dörfern. Er rief den [Groß-]vater von Ɛ*** (dem Vater des Erzählers der zweiten Version), er war reich und hatte viele Felder. Er war unter den *ižmmaɛn*. Er rief Lḥsn u Ɛddi, den Großvater von S***. Er rief einen, den man U Tawzzuhrt nannte. Er rief viele Leute. Als die *ižmmaɛn* gingen, sagten sie den Tänzern *(ayt uḥidus)*,[16] vorwärts, [begleitet uns,] daß wir mit euch zusammen gehen, den Folklore-Leuten *(ayt lfulkklur)* also, [sie waren] so wie [heute] die Folklore-Leute [die Tanzgruppe, die bei offiziellen und touristischen Anlässen auftritt]. Sie präsentierten sich ihm …; auch er gab ihnen Geschenke, einige Kleider.

Die zweite Erzählung beginnt ebenfalls mit der Einsetzung der *qiyyad* und beschreibt dann, wie den zögernden *ižmmaɛn* der Ayt Brahim über Vermittlung eines lokalen Heiligen nahegelegt wurde, sich zum Sultan zu begeben. Sie macht auch klar, warum in der ersten Version so ausführlich von der „Folkloretruppe" die Rede ist: der Vater des Erzählers dieser Version war unter den jungen Männern, die als Tänzer zu Mulay l-Ḥasan kamen und das Schicksal der *ižmmaɛn* teilten.

Erzählung 11a:

Es heißt, es kam Mulay l-Ḥasan [und] setzte *qiyyad* ein. Bald darauf kam er in die Sahara [das Gebiet südlich des Hohen Atlas]; er sagte, ihr sollt *lešur* (Zehent) geben, ihr sollt dem *dar l-maḫzen* (arab.) helfen, ihr sollt dem Haus des *lmḫzn* helfen [d. h. der Staatskasse]. Sie [aber] zögerten, er schickte zu ihnen, [aber] sie gaben ihnen [den Boten?] nichts. Er schickte zu allen, die Rang hatten im Stamm, den Leuten, die man kannte – also [zu denen,] die reich waren im Stamm, er schickte zu ihnen in allen Dörfern der Ayt Ḥdiddu – der Ayt Brahim und der Ayt Wazrf.[17] Die Ayt Iɛzza hatten ihm [bereits] ein Geschenk gegeben;[18] die Ayt Brahim [aber] gaben sich keine Eile. Sie gingen hin [zum Sultan], es machten sich auch einige Arme auf und gingen, sie sagten [sich], wir gehen, sicher wird er … es sagte [auch] der Vater von Ɛt*** (dem Erzähler der ersten Version), er wird mir Hemden für mich geben, er glaubte, er werde ihn kleiden, er werde ihm Hemden geben. Es gab einen Mann von den Ayt Sidi (den bedeutendsten lebenden Heiligen am Asif Mllull), den Vater von Sidi Muḥa Awraġ, Sidi Ɛbdrrḥman; er war ein Schreiber, er konnte schreiben. Er sagte [d. h. der Sultan ließ ihm sagen], schreib die Leute auf, o Sidi Ɛbdrrḥman. Nun, er schrieb, soundso ist in Ag^{w}dal, soundso in Aqdim, soundso in Tilmi, soundso hier, er schrieb die Leute auf [die zum Sultan gerufen werden sollten]. Ein Freund von ihm aus Utrbatt kam dazu, der Ɛzdda genannt wurde. Er sagte, schreib mich auf, o Sidi Ɛbdrrḥman. Er [aber] sagte, ich weiß nicht, was ich schreiben soll. Das

16 Also den jungen Leuten, die gerne am Tanz, *aḥidus*, teilnahmen.

17 Der Erzähler meint hier die Ayt Ikku u Brahim und die Ayt Wazrf – die beiden Hauptsegmente der Ayt Brahim (vgl. Kap. 10, Fig. 2) – die in der Folge verschieden behandelt wurden.

18 Zum „Geschenk" *(lhdiyt)* s. unten, S. 360.

heißt, er sagte ihm [meinte], lauf davon. Er sagte wieder, schreib mich auf, o Sidi Ɛbdrrḥman. Er sagte, ich weiß nicht, was ich schreiben soll. Schließlich [nach dem dritten Mal] sagte er, siehe, ich habe dich aufgeschrieben. Er sagte es mit Ärger, er meinte, du wirst ins Gefängnis kommen.

Diese Erzählung geht nun direkt zur Gefangennahme über. Die erste Version dagegen beschreibt ihre Umstände und Hintergründe genauer.

Erzählung 10b:

Sie gingen hin nach Smgat, wo er sie empfing. Er sagte, ich will, daß ihr mir ein wenig *lɛšur* (Zehent) gebt. Daß ihr zulässig [der göttlichen Rechtsordnung konform] macht eure Nachkommenschaft und eure *zzakka* (Almosensteuer) und diese eure [Verpflichtungen], so wie die Steuer ..., die die Leute jetzt geben... Sie sagten ihm, gib uns Aufschub. Er sagte, wieviel braucht ihr? Sie sagten ihm, zwei Monate. Er sagte, acht Tage genügen euch nicht? Sie sagten ihm nein. Er sagte, nun, *arriw fatḥa* (arab. „gebt mir *fatḥa*") [d. h. betet mit mir die *fatḥa* (ein kollektives Gebet um den Segen Gottes)].[19] Er gab ihnen die *fatḥa* und berührte [dann] sein Gesicht. Die Spitzel des Königs sagten ihnen, siehe, da er sein Gesicht berührt hat und nicht seine Brust, ist er nicht mit euch einverstanden, er wird euch sicher gefangennehmen.[20] [Da] machten sich einige auf und liefen ihnen davon während der Nacht. Es flohen einige der *ižmmaɛn*. Am nächsten Tag rief er die *ižmmaɛn* [auf], um sie gefangenzunehmen. Er rief, [doch] siehe, Lḥsn u Ɛddi war nicht da. Er rief U Tawzzuhrt, er war nicht da. Er rief einige [andere] Leute, sie waren nicht unter den *ižmmaɛn*. [Da] sagte er, *qbḍu mžmuɛ* (arab.), ergreift sie alle. Sie ergriffen sowohl die Folklore [-Leute] als auch die *ižmmaɛn*. Er führte sie zwei Monate mit. Sie gingen, bis sie nach Žorf unterhalb von Tafilalt kamen.[21]

Die zweite Version versäumt es, zu erklären, daß man die *ižmmaɛn* einzeln beim Namen rief. Sie fährt gleich mit der Gefangennahme fort, die sie folgendermaßen schildert:

Erzählung 11b:

Sie kamen zu einem Mann aus Tilmi – dem Großvater von S*** dort, Lḥsn u Ɛddi. Er [der Sultan] sagte, *fin* (arab. „wo") [ist] Lḥsn u Ɛddi? Sie sagten ihm, er ist nicht da. [Da] sagte er, *qbḍu mžmuɛ* (arab.), ergreift sie alle. Die Mokhaznis *(imḫzniyn)*[22] umringten sie alle und ergriffen sie. Vorwärts

---

19 Die arabischen Worte und Wendungen, die dem Sultan und seinen Leuten in den Oraltraditionen in den Mund gelegt werden, sind teils fehlerhaft; ich transkribiere sie hier phonetisch, ohne zu versuchen, sie zu berichtigen.

20 Am Ende des Gebetes führt man die Hände erst zum Gesicht und dann zum Herzen; der Sultan aber ließ die Hände vor dem Gesicht.

21 Diese Angabe bestätigt Linarès wieder; allerdings liegt *Žorf* nordwestlich und flußaufwärts von Tafilalt.

22 Der ins administrative Französisch Marokkos übernommene Begriff mokhazni (a. *mḫezni*, pl. *mḫazniya*, b. *amḫzni*, pl. *imḫzniyn*), bedeutet eigentlich „Bediensteter des *maḫzen*". Er bezeichnet, in der Protektoratszeit ebenso wie im heutigen Marokko, den Angehörigen einer uniformierten und bewaffneten Ordnungstruppe,

(yaḷḷah), [und] er legte sie in Ketten. Er legte sie in Ketten [und] band [jeweils] eine Gruppe mit einer Kette [am Hals] zusammen. Es heißt, U L***, der Vater von Ɛt***, war groß, so wie du; es heißt, sie banden ihn mit einigen Kleinen zusammen, so wie Sɛid (mein Feldforschungsassistent). Es heißt, wenn er sich aufrichtete, hob er sie auf, und die Kette zog ihn hier [am Hals] nieder und würgte ihn; machte er sich klein, um ihnen gleich zu sein, schmerzten ihn die Beine. Es heißt, er war [wirklich] in Bedrängnis geraten. Es heißt, es waren Mokhaznis, [die] schlugen sie mit den Zügeln der Zaumzeuge. Es heißt, sie trieben sie durch einen Fluß von Smgat, es heißt, das Wasser reichte ihnen bis zu den Knien, [doch] sie konnten nicht trinken, [denn] sie schlugen sie, sie schnappten nach etwas Wasser, [und] sie schlugen sie – mit den Zaumzeugen der Pferde. [So ging es], vorwärts vorwärts, bis sie nach Sidi Lhwari kamen. Da beschwerten sich die Ayt Sidi Lhwari für sie [in ihrem Namen]. Sie sagten, *sidna*, Guter, die Ayt Ḥdiddu, von ihnen leben wir – sie geben uns Vieh, sie geben uns Getreide zur Erntezeit, wir erbitten von ihnen [Gaben] – sie sind die Weide, wir sind die Lämmer. Bei ihnen weiden wir. Es heißt, er versprach ihnen Gutes. Es heißt, die Ayt Wazrf waren [bereits] gegangen und hatten die Ihren befreit. … Sie hatten ein Geschenk gebracht und die Ayt Wazrf befreit. Sie kamen [auch] zum Großvater meines Vaters [als sie ihre Gefangenen holten], sie sagten ihm, auch du, Armer, du bist schuldlos, sie befreiten auch ihn mit den Ayt Wazrf. Denn er hatte … den Ayt Zayd u Iḥya geopfert, den Ayt Wazrf [d. h. er stand unter dem Schutz eines *iḫss* der Ayt Wazrf]. Sie befreiten auch unseren Ahnen, Lḥsn u Ɛlikkuš. Sie kehrten zurück, [und] die Ayt [Ikku u] Brahim blieben, bis sie nach Sidi Lhwari kamen. Es beschwerten sich die Ayt Sidi Lhwari für sie. Es heißt, es sagte ihnen ein verständiger Mann, nun, wenn er euch trinken läßt, [dann] trinkt nicht aus den Händen, steckt alle die Mäuler in den Bewässerungskanal wie die Vieher (*lbhaym*, eigentlich „Lasttiere"). Es heißt, er führte sie trinken, es heißt, sie steckten alle die Mäuler in den Bewässerungskanal wie die Vieher; [da] sagte er zum König, zu Mulay l-Ḥasan: sieh sie dort, das sind [doch] Vieher, was hast du da erwischt? Siehe, sie trinken mit den Mäulern wie die Vieher. Es heißt, [da] gab er sie frei und sagte, *siru* (arab. „geht"), *ḷḷah inɛl lqbila dyalkum* (arab.) – Gott verfluche euren Stamm! Es heißt, sie gingen, [doch] er starb zugleich [auf der Stelle]. Es heißt, er sagte, die Ayt Brahim sind von mir [d. h. von meinem Fluch] geschlagen worden [und] ich bin von ihnen geschlagen worden. Er sagte, ich bin von ihnen getroffen worden [und] sie sind von mir getroffen worden.

Im Gegensatz zu dieser Erzählung, in der die Fürbitte der Heiligen von *Sidi Lhwari* von der List des „verständigen Mannes" überlagert ist, die nach ihr zur Freilassung der Ayt Brahim führt, betont die erste Version die entscheidende Rolle der Intervention der Heiligen. Der folgende Abschnitt dieser ersten Erzählung unterscheidet sich von ihrem bisherigen Verlauf – ebenso wie von der anderen Version – dadurch, daß nun eine individuelle Stimme wieder-

---

die, der Administration unterstellt, auch für Botendienste herangezogen wird (vgl. Bidwell 1973: 172). Eine ähnliche Rolle spielten die *mḫazniya* offenbar auch am Ende des 19. Jh., doch fungierten sie damals, wenn wir einem zeitgenössischen Reisenden glauben dürfen, auch als militärische Kavallerie (Lenz 1882: 508 f.).

gegeben wird. Der Erzähler beschreibt das Schicksal der Gefangenen in den Worten seines Vaters, der wie erwähnt als einer der Tänzer unter ihnen war.[23]

Erzählung 10c:

Unser Vater sagte uns, er sagte, wir durchquerten [öfters] das Wasser im Fluß, wo uns das Wasser bis hierher reichte (der Erzähler zeigt: bis zur Brust). Es waren noch Flüsse voll Wasser zu jener Zeit in Tafilalt, es gab [noch] keine Dürre. Er sagte, wenn ich trinken wollte, [dann] schlugen mich die Mokhaznis mit Stöcken, er sagte, die Mokhaznis waren böse. Was die Soldaten betrifft, er sagte, wenn sie bei uns vorbeikamen, [dann] gaben sie uns *tagg*^{w}*rišin* (sg. *tagg*^{w}*rišt*, a. *gerš*, pl. *gruš*, eine alte Münze von geringem Wert) und Francs und *lflus*.[24] Er sagte, sie sagten uns, *siru ḷḷah iṭlq srḥkkum a-msakkin* (arab.), geht, Gott möge euch befreien.[25] Er sagte, die Soldaten waren gut; er sagte, [bei den] Mokhaznis [gab es] nur den Stock, mit dem sie uns quälten. Er sagte, am Morgen gab er uns eine Schüssel voll Butter, darin war etwa ein Viertel [Kilo] Butter und ein Brotfladen. Er sagte, wir aßen. Er sagte, am Abend gab er uns eine Schüssel voll Couscous, darin war etwa ein Viertel Fleisch. Er sagte, wir aßen es. Er sagte, wir hatten keinen Hunger, es mangelte uns an nichts. Er sagte, aber er band uns alle mit Ketten zusammen. Er sagte, er band fünf zusammen, oder sieben, oder neun, oder elf – er machte nicht sechs oder acht oder … Er sagte, nun, so nahm er uns mit. Er sagte, endlich ließ er uns frei, als das Geschenk ankam. Es ging ein Maultier von uns [drauf] in jenem Geschenk, das ihm die Ayt Wazrf brachten. [Da] ließ er die Ayt Wazrf frei. Sie kehrten hierher zurück, die Ayt Wazrf, er sagte, wir stiegen die Dörfer des Südens [d. h. von Dorf zu Dorf] hinauf. Er sagte, wenn wir bei den Ayt Ɛṭṭa nächtigten, [dann] machten sie uns ein gutes Couscous, sie gaben uns Datteln, sie gaben uns gute Nahrung; er sagte, wir aßen gut, wir tranken gut. Er sagte, sie sagten zu uns, bleibt, daß wir euch rasieren, bleibt, daß ihr euch wascht, seid willkommen, Ayt Yaflman. Er sagte, [und] doch war Feindschaft zwischen uns und ihnen, sie waren unsere Feinde. Er sagte, wir blieben nicht, wir nahmen [die Einladung] nicht an. Er sagte, wenn wir bei den Ayt Mrġad nächtigten, [dann] machten sie uns einen Getreidebrei, er sagte, [so dünn daß] ich darin mein Gesicht sah [im Spiegelbild]. Er sagte, sie gaben uns schlechte Datteln, wie diese hier. Er sagte, was die Ayt Ɛṭṭa betrifft, sie gaben uns gute Datteln, sie gaben uns Couscous, sie gaben uns Gutes, [und] sagten uns, bleibt. Er sagte, sie wollten nicht bedürftig erscheinen. Er sagte, endlich kamen wir hier an.[26]

Es heißt, die Ayt [Ikku u] Brahim gingen [weiter], er nahm sie mit, damit sie bis Marrakesch gingen – die Gefangenen. Es heißt, sie gingen bis Ayt Sidi Lhwari, es heißt, [da] lahmten dem Pferd [des Sultans] die Beine, es ging nicht [mehr weiter]. Es heißt, er sagte, wessen ist dieser Stamm? Sie

---

23 Die Wendung *innaš (inna aš)*, wörtlich „er sagte dir", durch die jede Erzählung strukturiert wird, die sozusagen aus zweiter Hand stammt, habe ich bisher stets mit „es heißt" übersetzt; hier gebe ich sie durch das persönlichere „er sagte" wieder.

24 Zu *lflus* s. S. 344 n. 3.

25 Die arabische Formulierung fügt noch hinzu: … ihr Armen.

26 Damit ist die persönliche Erzählung beendet.

sagten ihm, Sidi Lhwari Afrkla – Mulay Lhwari Afrkla. Es heißt, er sagte, ruft mir ihre Ratsversammlung. Es heißt, sie riefen die Versammlung. Es heißt, er sagte, erbittet vom *lmḫzn*, daß er euch etwas arbeitet, was auch immer es ist, sei es eine Brücke, sei es eine Moschee, die er euch erbauen soll, sei es was auch immer, was ihr benötigt, der *lmḫzn* wird es euch verschaffen. Da es diesen euren *šṣrif* hier gibt [und] die Beine des Pferdes festgehalten werden in eurem Land durch den Segen *(lbaraka)* des Ortes… Es heißt, sie sagten ihm, Lieber, was wir von dir erbitten, wir erbitten von dir diese Gefangenen der Ayt Brahim, daß du sie freiläßt. Es heißt, er sagte, siehe, sie sind schlecht, sie wollen nicht dem *lmḫzn* das Geschenk geben. Es heißt, sie sagten ihm, sie sind gut; ihr Land ist schlecht, es besteht aus Bergen und Klippen – so wie es [ja] wirklich ist –, doch uns, wenn sie in den Süden kommen, [dann] geben sie uns Lämmer, geben sie uns Zicklein, geben sie uns Wolle, sie geben uns, Lieber, sie sind gut. Wir bitten dich bei dem Angesicht Gottes und dem Propheten Gottes, daß du sie freiläßt. Es heißt, er sagte, einverstanden. Es heißt, er ließ die Ayt Brahim frei, er sagte, *siru hana ṭlq srḥkkum, ḷḷah inɛl lqabila dyalkkum* (arab.), er sagte, geht, siehe, ich gebe euch frei, Gott verfluche euren Stamm.

Die zweite Erzählung schließt an die Schilderung des Todes des Sultans (den die erste Version unerwähnt läßt) noch eine Beschreibung des weiteren Ablaufes bis zum Ende der Reise an, die nicht mehr unmittelbar mit den Ayt Brahim zu tun hat, dafür aber wieder recht exakte historische Informationen liefert.

Erzählung 11c:

Sie gingen [zogen weiter]. Es heißt, seine Ratgeber begannen, die Nachtlager hinauszuzögern. Als er noch nicht gestorben war, waren sie gegangen bis um die Zeit des Mittags- oder Abendgebetes, [dann] waren sie geblieben und hatten genächtigt. Als er gestorben war, [da] gingen sie vom Morgen bis in die Nacht. Es gab [dort] einen Mann aus Tiẓgi [im Todġa-Tal], er folgte ihnen, der wurde Sidi Lɛdlani genannt. Bald darauf sagte er zu einem, er sagte, er ist gestorben, Mulay l-Ḥasan ist gestorben, *sidna*. Er sagte, wer hat dir das gesagt [d. h. woher weißt du das]? Er sagte, sie zögern die Nachtlager hinaus. Zuvor, als er noch nicht gestorben war, gingen sie ein wenig und blieben dann. Nun gibt es nur Marschieren von Nacht zu Nacht. Er sagte, er ist gestorben. Er [der andere] sagte, ach, ich glaube es nicht. Sie gingen [weiter], [doch] bald kreisten dort die Fliegen um die Sänfte auf dem Pferd. Er sagte, glaubst du es [nun], dort, die Fliegen riechen [schon] den Geruch der Leiche, dort kreisen sie um ihn. Es heißt, sie betraten Fes, [da] trat einer aus seiner Familie hervor, ich erinnere mich nicht, wer von ihnen es war, [und] verkündete auf dem Pferd [sitzend]: Mulay l-Ḥasan, Gott sei ihm gnädig, soundso, Gott setzte ihn [als Sultan] ein.[27] … Nun, so riefen sie einen anderen König aus; doch ich erinnere mich nicht, welchen unter den Alawiten sie ausriefen. … Nun, dies ist die Geschichte der Ayt Brahim.

27 Dies ist die übliche arabische Formel, mit der ein Wechsel auf dem Thron verkündet wurde; das Verb *nṣr*, das ich mit „einsetzen" wiedergebe, heißt wörtlich „siegreich machen".

Den Grund für die übereilte Rückkehr des Heerzuges und die Geheimhaltung des Todes des Sultans spricht die Erzählung nicht aus; für den Erzähler und den mit dem historischen Kontext vertrauten Zuhörer liegt er jedoch auf der Hand. Der Tod eines Sultans brachte stets das Risiko einer breiten Auflehnung gegen die staatlichen Autoritäten mit sich. Es war daher die Angst vor einer Attacke der Stämme, die den Heerzug veranlaßte, in sicheres Gebiet zurückzukehren, bevor es bekannt wurde, daß Mulay l-Ḥasan gestorben war. Die Schilderung eines weiteren Augenzeugen der Kampagne von 1893–94 läßt daran keinen Zweifel.[28] Die äußerst detailreichen Erinnerungen von l-Ḥağğ Salem l-Ɛbdi, einem Offizier der marokkanischen Armee, die von Arnaud aufgezeichnet und 1952 veröffentlicht wurden, bestätigen die Oraltradition weitestgehend. Der engste politische Vertraute Mulay l-Ḥasans und spätere Regent für den minderjährigen Mulay Ɛbdelɛziz, *Ba Aḥmed*, sagt nach dieser Quelle den Ministern, nachdem er sie vom Tod des Sultans informiert hat:

> Je pense que vous devez garder la silence sur tout ce que je vous ai annoncé tout à l'heure: notre intérêt à tous est que cette nouvelle ne s'ébruite pas et nous ne devons pas oublier que la vie de tous les gens de la mehalla [des Heerzuges] est entre nos mains. Or, si vous racontez ce que vous savez, demain matin, d'oreille en oreille, la mort de Moulay el-Hassan sera connue des tribus qui sauteront en selle pour nous attaquer et nous piller. Cernée de toutes parts, la mehalla sera „mangée" [d. h. vernichtet]. Il faut donc garder sur tout cela un silence prudent, jusqu'à ce que nous soyons arrivés dans un pays ami (Arnaud 1952: 82).

Der Leichnam des Sultans wird in seine Sänfte gesetzt, als ob er noch am Leben sei, ganz so wie es die Oraltradition der Ayt Ḥdiddu andeutet, und Ba Aḥmed spricht mit ihm und gibt seine Befehle weiter, um die Illusion vollkommen zu machen (1952: 83–85). Später heißt es dann: „On était en été (mi-juin) et le cadavre de Moulay el-Hassan commençait à empester l'air: aussi les étapes furent forcées et la dernière doublée" (1952: 88). Zu diesem Zeitpunkt hatte man den Tod des Sultans allerdings schon innerhalb des Heerzuges bekanntgegeben; weiters kehrte man nach Rabat zurück und nicht nach Fes (1952: 86 f., 88). Dennoch ist die enge Übereinstimmung zwischen den zentralen Motiven der Oraltradition und dem Augenzeugenbericht erstaunlich.[29]

---

28 Vgl. im gleichen Sinne eine weitere Oraltradition zum Tod Mulay l-Ḥasans in Guillaume 1946: 55, sowie Linarès 1933: 77.

29 Für eine weitere Darstellung, die in allen wesentlichen Dingen – der von den feindlichen Stämmen ausgehenden Gefahr und der Notwendigkeit vorzutäuschen, der Sultan sei noch am Leben, der Rolle Ba Aḥmeds, der großen Eile des Heerzuges sowie dem von der verwesenden Leiche ausgehenden Gestank – mit der von Arnaud aufgezeichneten Schilderung übereinstimmt, siehe Harris 1921: 11–13.

Sultan und Stamm in der Sicht der Ayt Ḥdiddu

Doch wenden wir uns wieder der Geschichte der Ayt Brahim zu. Aus den Erzählungen von der Gefangenschaft der Geiseln und ihrem Vergleich mit andersgearteten Quellen lassen sich vielfältige Rückschlüsse ziehen: auf die praktischen Beziehungen zwischen den Ayt Ḥdiddu und dem Sultan, auf die ideologischen Dimensionen dieser Beziehungen, auf die Selbstsicht unseres Stammes. In diesen Erzählungen mischen sich deutlicher als in den bisher untersuchten Oraltraditionen drei verschiedene Elemente: mehr oder weniger exakte historische Aussagen, in denen eine kollektive Perspektive vorherrscht, individuelle Reminiszenzen, sowie stark legendär überformte Passagen, in denen man vor allem einen symbolischen Kommentar zu sehen hat. Im Verlauf der Erzählungen ist es jedoch meist ziemlich klar, mit welcher der drei Stimmen der Tradition der Erzähler gerade spricht. Hier unterscheiden sich auch die beiden Versionen voneinander: das Element der individuellen Reminiszenz ist – aus evidenten biographischen Gründen – in der Erzählung 10 besonders stark, wie sich nicht zuletzt anhand der Fülle an lebendigen, doch für die eigentliche Aussage irrelevanten Details zeigt. Dies reflektiert allerdings auch den persönlichen Stil des Erzählers, ebenso wie die ausgeprägte humoristische Note jenem des zweiten Erzählers entspricht. Ein Stilelement, das beiden Erzählungen (ebenso wie den meisten anderen Traditionen dieser Art) eigen ist, trägt dazu bei, den Kontrast zwischen den Stammesmitgliedern und der Welt des Sultans noch zu betonen: wenn der Sultan oder seine Soldaten zu Wort kommen, so werden die zentralen Äußerungen – die in den verschiedenen Versionen wortwörtlich oder zumindest sehr ähnlich wiederkehren – stets auf Arabisch wiedergegeben. In diesem Stilelement hat man einen impliziten Kommentar zur eigenen berberischen Identität zu sehen.

Die hier wiedergegebenen Versionen von der Begegnung mit Mulay l-Ḥasan sprechen beide davon, daß der Sultan oder seine Stellvertreter *qiyyad* bei den Ayt Ḥdiddu einsetzten. Die Erzählung 10 betont – sicherlich weitgehend zu Recht – die Machtlosigkeit dieser Männer, die in der Erinnerung an den Konflikt mit dem Sultan keinerlei aktive Rolle spielen. Es ist jedoch aufschlußreich, wie weit bei ihrer Nominierung auf die bei den Ayt Ḥdiddu herrschende politische Realität Rücksicht genommen wurde. Zwar wurde aus der Perspektive des staatlichen Zentrums generell der Gesamtstamm als Einheit wahrgenommen. Aus dem bereits zitierten Bericht des Sultans (an-Nāṣirī 1906–07: II/375 f.), wo immer nur von den Ayt Ḥdiddu insgesamt die Rede ist, geht dies klar hervor; das gilt auch für das Tagebuch Linarès', das dieselbe Sicht spiegelt (1932: II/102, 107–113). In der Praxis jedoch, so zeigt sich, gab es hier eine weit größere Flexibilität. So wurden anstatt eines *qayed* für den ganzen Stamm, entsprechend der Trennung aller kontinuierlich funktionierenden tribalen politischen Institutionen nach Substämmen, zwei *qiyyad* eingesetzt.

Ebenso wurde offenbar auch bei der Behandlung derjenigen Ayt Ḥdiddu, die nach Smgat gekommen waren, um der Einladung des Sultans Folge zu leisten, nach der tribalen Zugehörigkeit innerhalb des Stammes differenziert. Die Ayt Iɛzza hatten die an sie gerichteten For-

derungen erfüllt – daran läßt die orale Tradition keinen Zweifel – und blieben daher unbehelligt. Es wurden nur die Ayt Brahim gefangengenommen, und selbst mit ihren Segmenten wurde in der Folge unterschiedlich verfahren. Die beiden hier wiedergegebenen Versionen sind sich einig, daß die Ayt Wazrf ihr „Geschenk" früher ablieferten und man ihre Gefangenen daraufhin freiließ, während die Ayt Ikku u Brahim bis Sidi Lhwari mitgenommen wurden.

Interessant sind auch die Hinweise auf die Rolle der Heiligen als Vermittler zwischen dem Sultan und den Stämmen.[30] Ein Heiliger der Ayt Sidi von Tilmi – dessen Schriftkundigkeit seinen überlokalen Horizont unter Beweis stellt – wird nach der Erzählung 11 beauftragt, eine Liste der einflußreichen Männer unter den Ayt Ḥdiddu (oder den Ayt Brahim?) anzulegen, die dann nach Smgat gerufen werden. Und die Heiligen von Sidi Lhwari – einer *zawya* im Distrikt von *Ferkla* (b. *Afrkla*) nahe dem heutigen *Tinždad* im Gebiet der Ayt Mrġad – setzen sich beiden Versionen zufolge bei Mulay l-Ḥasan für die Freilassung der Ayt Brahim ein. Eine solche Intervention ist historisch durchaus plausibel; vielleicht waren die Heiligen von den Ayt Brahim um ihre Vermittlung ersucht worden.[31] Auf die höchst signifikante Argumentation, die den Heiligen von der oralen Tradition zugeschrieben wird, werden wir noch zu sprechen kommen. Wenn wir annehmen, daß die Ayt Sidi Lhwari tatsächlich mit der Freilassung der Ayt Brahim zu tun hatten und diese in Ferkla erfolgte, dann ergibt sich, daß die Angabe der Erzählung 10, wonach der Sultan die Geiseln zwei Monate mit sich führte, ziemlich exakt ist. Wie das Tagebuch Linarès belegt, erfolgte die Gefangennahme am 7. Oktober; in Ferkla machte der Heerzug am 29. November Halt (1932: II/111, 127). Die Gefangenschaft hätte demnach siebeneinhalb Wochen gedauert.[32] Die humoristische Geschichte von der List, die Gefangenen wie das Vieh aus dem Bewässerungskanal trinken zu lassen, ist dagegen wohl nur Legende. Doch auch sie trägt zu einem gewissen abwertenden Bild von den Gebirgsstämmen bei, das – mit einem gehörigen Maß an Selbstironie – auch von ihnen selbst artikuliert wird.[33] Zu diesem Bild paßt auch, daß die Gefangenen vom Sultan am Hals aneinandergekettet wurden – so wie die Maultiere zum Dreschen Seite an Seite zusammengebunden werden.

---

30 Andere Beispiele für diese Vermittlerrolle haben wir bereits in früheren Kapiteln erwähnt (s. S. 224 n. 12; S. 247 n. 13); vgl. auch Hammoudi 1974: 167 f.

31 Die Ayt Sidi Lhwari kommen noch heute ins Asif Mllull-Tal, um Gaben einzusammeln, so wie es auch verschiedene andere Gruppen von Heiligen tun.

32 Die entsprechende Passage der Erzählung lautet: „Er führte sie zwei Monate mit. Sie gingen, bis sie nach Žorf unterhalb von Tafilalt kamen." Diese Aussage könnte sich freilich auf die Ayt Wazrf beziehen, denen der Vater des Erzählers angehörte, und nicht auf die erst später freigelassenen Ayt Ikku u Brahim. Es ist möglich, daß die Ayt Wazrf in Žorf freikamen, als ihr „Geschenk" eintraf. Dies würde auch mit der Angabe übereinstimmen, daß sie bei ihrer Rückkehr durch das Gebiet der Ayt Ɛṭṭa zogen. Im Hinblick auf die Dauer der Gefangenschaft macht das aber keinen großen Unterschied: die Oase von Žorf wurde nach Linarès nur drei Tage vor der Ankunft in Sidi Lhwari durchquert (1932: II/125).

33 Für einen besonders drastischen Ausdruck dieser Selbstironie s. Hart 1984c.

Ein weiteres Motiv der beiden Erzählungen ist der Kontrast zwischen dem Leichtsinn der Armen, die sich freiwillig zum Sultan nach Smgat begeben, und der Vorsicht der eingeladenen *ižmmaɛn*, von denen einige die Zeichen rechtzeitig deuten und sich aus dem Staub machen. Hier ist auch von einer Warnung die Rede, die aus dem Umkreis des Sultans kommt.[34] In diesem Zusammenhang fällt auch in weniger ausführlichen Schilderungen dieser Angelegenheit oft der Name von Lḥsn u Ɛddi, einem *ažmmaɛ* aus Tilmi. Die Flucht der *ižmmaɛn*, und vor allem Lḥsn u Ɛddis, bildet dann den unmittelbaren Auslöser für die Gefangennahme der Ayt Brahim. Warum die orale Tradition diesem einen Mann eine so prominente Rolle zuweist, habe ich nicht klären können.

Ein lebendiges und berührendes Detail ist die Beschreibung der Behandlung, die den freigelassenen Gefangenen auf ihrem Rückweg zuteil wird. Die Ayt Ɛṭṭa erzeigen sich großzügig gegenüber den Feinden im Elend und tun ihnen Gutes; doch diesen verbietet es der Stolz, die ihnen angebotene Gastfreundschaft über das nötige Mindestmaß hinaus in Anspruch zu nehmen. Dabei war die Feindschaft, die in der Erzählung unterstrichen wird, eine sehr reale: immerhin lagen die sehr blutigen territorialen Auseinandersetzungen zwischen Ayt Ɛṭṭa und Ayt Yaflman, von denen de Foucauld (1888: I/226) berichtet, erst ein Jahrzehnt zurück. An diesen Kämpfen, die ganz in der Nähe stattfanden, hatten sich auch die Ayt Ḥdiddu beteiligt.[35] Die Ayt Mrġad dagegen – der den Ayt Ḥdiddu am engsten verbundene Stamm innerhalb der gemeinsamen Konföderation der Ayt Yaflman – geben sich nach der Erzählung keine besondere Mühe, den Bundesgenossen ihre traurige Lage zu erleichtern.

Zwei Themen sind noch zu besprechen, die höchst aufschlußreich sind für unsere Frage nach der aus diesen Oraltraditionen zu erschließenden Positionierung tribaler Identität und Ideologie gegenüber dem Sultan und dem islamischen Staat, an dessen Spitze er steht. Das eine betrifft die generellen Beziehungen zwischen dem Sultan und den Stämmen, oder seinen Untertanen insgesamt, und ist daher ein Thema von überlokaler Bedeutung. Das andere hat mit der spezifischen Identität zu tun, die die Ayt Brahim für sich beanspruchen.

Das erste Thema hat mit den materiellen Forderungen, die der Sultan an die Stämme richtet, und deren Legitimität zu tun. Das Zögern der Ayt Brahim, diese Forderungen zu erfüllen, führt ja zu ihrer Gefangennahme. In beiden Erzählungen verlangt der Sultan von den Ayt Brahim den *lešur*, „Zehent"; in der ersten fällt auch der Begriff *zzaka*, „Almosensteuer". *Lešur* (ha. *ʿušūr*) und *zzaka* (ha. *zakāt*) standen im vorkolonialen Marokko für die mit der *šarīʿa* konformen Steuern, die vor allem auf landwirtschaftliche Produktion eingehoben wur-

34 Noch ausführlicher erzählt die dritte, hier nicht wiedergegebene Version von einer solchen Warnung.

35 De Foucauld notierte 1884, daß man in den Oasen Südostmarokkos allgemein mit dem baldigen Wiederaufflammen der Kämpfe rechnete, die im Vorjahr durch einen einjährigen Waffenstillstand unterbrochen worden waren: „Les Aït Atta enlevèrent, il y a une trentaine d'années, aux Aït Melṛad [Ayt Mrġad] une partie des qçars qu'ils possédaient dans cette oasis [Ġris], entre autres Gelmima, l'un des principaux de la contrée. Les Aït Melṛad vont, pense-t-on, essayer de reprendre ce dernier" (1888: I/226). Die orale Tradition weiß zu berichten, daß die Rückeroberung von *Gulmima* den Ayt Mrġad mit der Unterstützung der Ayt Ḥdiddu gelang.

den (vgl. Ayache 1958: 285; El Mansour 1990: 48). Weiters ist vom „Geschenk" die Rede, das die Ayt Iɛzza und dann auch die Ayt Wazrf brachten; die Ayt Brahim dagegen werden vom Sultan dafür getadelt, daß sie kein Geschenk für den *lmḫzn* haben.

Das „Geschenk" (a. *hdiya*, b. *lhdiyt*) hatte in den Beziehungen zwischen dem Sultan und den Stämmen (wie auch anderen Bevölkerungsgruppen) seinen festen Platz. Es handelte sich um eine Art von Abgabe, die – ihrer Bezeichnung zum Trotz, die den Anschein von Freiwilligkeit erweckte – von Gruppen, die unter der dauernden Kontrolle des Sultans standen, regelmäßig mehrmals jährlich entrichtet wurde (Aubin 1904: 136 f., 143 f.; El Mansour 1990: 51; Bourqia 1993). Mit der *hdiya* brachten die Stämme auch anläßlich der Kampagne Mulay l-Ḥasans ihre Unterwerfung unter die Autorität des Sultans zum Ausdruck (Linarès 1932: I/112).

Die Schilderung Linarès' macht jedoch klar, daß die tatsächlichen Forderungen des Sultans weit über die zu leistenden Steuern und die *hdiya* hinausgingen. Den Ayt Izdg etwa sagte Mulay l-Ḥasan:

> Vous aurez ... à payer une amende de cent mille douros pour la dia (prix du sang) de Mohamed Ould Taleb et l'injure faite à Brahim Cherardi, et cela, indépendamment des impôts que vous avez à acquitter, qui sont fixés à vingt mille douros pour lesquels je n'accepte ni moutons, ni chèvres. Vous aurez à donner des bœufs, des vaches, des chevaux et des mulets (1932: I/113).

Die Entschädigung für die dem Stamm zur Last gelegten Missetaten war demnach fünfmal so hoch wie die geforderte Steuernachzahlung. Die gleiche Summe von 100 000 *duro*-s wurde auch, zusätzlich zu den ausständigen Steuern, von den Ayt Ḥdiddu gefordert, denen so wie den Ayt Izdg eine Mitschuld am Tod *Muḥammed uld Ṭaleb*-s, des *qayed* der Ayt Yusi, zugeschrieben wurde (1932: II/111).[36]

In den Erzählungen der Ayt Ḥdiddu ist von solchen Entschädigungs- oder Strafzahlungen nicht die Rede. Sie klären uns auch nicht darüber auf, auf welche Weise die Forderungen des Sultans erfüllt wurden; wir hören nur, daß die Familie des Erzählers der ersten Version dabei ein Maultier einbüßte.[37] Aus der Beschreibung Linarès geht hervor, daß die Zahlungen der Stämme zur Gänze in Naturalien (nämlich in Vieh) erfolgten und von den Finanzexperten des Sultans in Geld umgerechnet wurden (1932: I/113, II/113). Eine erstaunliche Übereinstimmung zwischen unseren beiden Hauptquellen ergibt sich dagegen im Hinblick auf die Weigerung der Ayt Brahim, den an sie gerichteten Forderungen rasch nachzukommen. Bei Linarès heißt es diesbezüglich: „Les principaux de la députation ont répondu que pour réunir la somme démandée, un délai de deux mois leur était nécessaire. Le Sultan

36 Die Bezeichnung *duro*, die mit *ryal* austauschbar verwendet wurde, steht für eine in ihrem Wert an den spanischen Peso duro (entsprechend 5 Pesetas) angelehnte Silbermünze (Linarès 1932: I/113; Denzel 1994: 58).

37 Unter den Ayt Ɛyyaš wurde die zu entrichtende Strafe nach Chiapuris „according to household land holdings" aufgeteilt (1979: 52). Bei den Ayt Ḥdiddu gibt es keine entsprechenden Hinweise.

leur a offert un délai de dix jours. Ils ont persisté à dire que les deux mois leur étaient indispensables" (1932: II/111). In der Erzählung 10 lautet die entsprechende Passage: „Sie sagten ihm, gib uns Aufschub. Er sagte, wieviel braucht ihr? Sie sagten ihm, zwei Monate. Er sagte, acht Tage genügen euch nicht? Sie sagten ihm nein."

Angesichts solch präziser Reminiszenzen dürfen wir annehmen, daß nicht einfach ein zufälliges Vergessen dafür verantwortlich zu machen ist, wenn die Überlieferung der Ayt Ḥdiddu die von ihnen verlangte Entschädigung unerwähnt läßt. In ihrer kollektiven Erinnerung ist für Forderungen des Sultans, deren Legitimität in Frage gestellt werden könnte, kein Platz. Daher ist nur von den von der *šarīʿa* vorgesehenen Steuern sowie dem „freiwilligen" Geschenk die Rede. In den Worten, die Mulay l-Ḥasan in der Erzählung 10 an die Ayt Brahim richtet, geht es sogar darum, daß diese erst durch die Entrichtung ihrer Steuern ihre Nachkommenschaft *ḥlal*, mit der göttlichen Rechtsordnung konform, machen.

Hinter diesem Bild, das die orale Tradition zeichnet, steht ein größeres Problem, das über die Frage der Beziehungen zwischen peripheren Stämmen wie den Ayt Ḥdiddu und dem Sultan weit hinausgeht. Eines der Spannungsfelder, in denen Ideologie und politische Realität der vorkolonialen marokkanischen Gesellschaft miteinander zu kollidieren drohten, betrifft die materielle Basis des Staatswesens. Nach der Auffassung der Rechtsgelehrten waren die koranischen Steuern, *zakāt* und *ʿušūr*, die einzig zulässigen Steuern. Ihre Erträge (die noch durch Zolleinnahmen und andere Einkünfte ergänzt wurden) waren jedoch seit langem bereits unzureichend für die Sicherung der Staatsfinanzen – eine Situation, die sich durch die zunehmende ökonomische Krise im Lauf des 19. Jh. noch verschärfte. Es gelang zwar zeitweilig, die *ɛulama*, auf deren Rückhalt die Sultane angewiesen waren, für eine Duldung zusätzlicher Steuern zu gewinnen. Solche nichtkoranischen Steuern, die unter der Bezeichnung *maks* zusammengefaßt wurden, galten unter besonderen Bedingungen als zulässig (El Mansour 1990: 48). Doch sie waren generell suspekt, und die Anwendung der in der *šarīʿa* vorgesehenen Regeln bildete stets die Richtschnur, anhand derer sie gemessen und verworfen werden konnten. So sah sich etwa Mulay Sliman bei seinem Regierungsantritt 1792 – vielleicht unter dem Druck der Bürger von Fes – genötigt, die nichtkoranischen Steuern abzuschaffen, die seine Vorgänger eingehoben hatten und deren Last vor allem die städtische Bevölkerung getragen hatte (El Mansour 1990: 48–50). 1873 war Mulay l-Ḥasan mit derselben Forderung der Bürger von Fes konfrontiert (Ayache 1958: 294).

Unter der Herrschaft von *Sidi Muḥammed ben Ɛbderrḥman* (Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān) ging man zwar um 1865 dazu über, die Steuer in der Praxis nicht mehr, den Vorschriften der *šarīʿa* entsprechend, anhand der tatsächlichen Produktion zu bemessen. Stattdessen wurde für jeden Stamm eine bestimmte für ein Jahr zu entrichtende Summe festgesetzt, die dann unter seinen Segmenten weiter aufgeteilt wurde. Die Bezeichnungen *zakāt* und *ʿušūr* aber wurden beibehalten, mit denen der Anspruch auf eine mit dem religiösen Recht konforme Besteuerung einherging (Ayache 1958: 289). Wie wir gesehen haben, schrieb auch Mulay l-Ḥasan 1893 den Stämmen eine willkürlich festgesetzte Summe an

nachzuzahlenden Steuern vor. Dazu kamen jedoch weit höhere und noch willkürlichere Entschädigungszahlungen, die sich nur aus einem bis an seine äußersten Grenzen erweiterten Prinzip kollektiver Verantwortlichkeit (vgl. Linarès 1932: I/109) rechtfertigen ließen.

In der oralen Tradition der Ayt Ḥdiddu ist für diese fragwürdigen Forderungen des Sultans kein Platz, und aus dem skizzierten historischen Zusammenhang wird der Grund dafür ersichtlich. Die Betonung der koranischen Steuern, von denen der Sultan in den Erzählungen spricht, unterstreicht, daß an der Berechtigung seiner Forderungen kein Zweifel bestehen kann. Wir haben hier – so wie wir es bereits am Beispiel der Traditionen von der Errichtung des Protektorates gesehen haben – einen Diskurs, der die Handlungsweise des Sultans legitimiert und dafür jene der Stämme in Frage stellt, die zögern, den ihnen vom islamischen Recht auferlegten Verpflichtungen nachzukommen. Dieser Diskurs bestätigt ein zentrales Modell sozialer Beziehungen, nach dem es die religiöse Pflicht der Gläubigen ist, sich der Herrschaft des Sultans zu unterwerfen.

Doch dieses zentrale Modell steht in der oralen Tradition nicht für sich allein. Ihm wird ein anderes Modell peripherer Art entgegengesetzt, das geeignet ist, die Stämme und ihre Autonomiebestrebungen zu rechtfertigen und den Tadel zu entkräften, der sich aus der Nichterfüllung der legitimen Forderungen des Sultans ableiten läßt. Hier kommen nun die Heiligen von Sidi Lhwari ins Spiel. In der Erzählung 10 betreten sie mit einer unübersehbaren Manifestation ihrer Segenskraft *(lbaraka)* die Szene: die Beine des Pferdes, das der Sultan reitet, sind plötzlich gelähmt, es weigert sich weiterzugehen. Vergessen wir nicht: der Sultan ist selbst ein *šŝrif*, dessen Autorität auf seiner *lbaraka* beruht. Doch hier sieht er sich einer überlegenen Macht gegenüber. Der Sultan läßt die Heiligen holen und stellt ihnen – in Anerkennung der *lbaraka* ihres scherifischen Ahnen – einen Wunsch frei.

Das Angebot eines öffentlichen Bauwerkes spiegelt wohl eher die heutigen Erwartungen an den Staat als jene des ausgehenden 19. Jh., wo Mulay l-Ḥasan wichtige Gruppen von Heiligen mit großzügigen Geldgeschenken ehrte (vgl. an-Nāṣirī 1906–07: II/376). Doch die Heiligen erbitten nichts für sich selbst. Sie ersuchen den Sultan um die Freilassung der gefangenen Ayt Brahim. Dieser hält ihnen entgegen: „Sie sind schlecht, sie wollen nicht dem *lmḫzn* ein Geschenk geben." Die Ayt Sidi Lhwari aber sagen: „Sie sind gut; ihr Land ist schlecht, es besteht aus Bergen und Klippen ..., doch uns, wenn sie in den Süden kommen, dann geben sie uns Lämmer, geben sie uns Zicklein, geben sie uns Wolle, sie geben uns, Lieber, sie sind gut." So lautet die Formulierung in der ersten Version; in der zweiten heißt es ganz ähnlich: „*Sidna*, Guter, die Ayt Ḥdiddu, von ihnen leben wir – sie geben uns Vieh, sie geben uns Getreide zur Erntezeit, wir erbitten von ihnen ..." Und die Heiligen fügen noch hinzu: Sie sind die Weide, und wir die Lämmer, die darauf weiden.

Legenden, in denen ein Heiliger eine dem Sultan überlegene Segenskraft unter Beweis stellt, sind nicht selten; es ist gewiß nicht zufällig, wenn diese Legenden oft gleichzeitig den Verzicht der Heiligen auf politische Ansprüche artikulieren, mit dem, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, das Verhältnis zwischen Alawiten und Idrisiden assoziiert wird (vgl.

Geertz 1968: 33–35; Gellner 1969: 292–294; Jamous 1981: 234 f.). Hier kommt aber noch ein neuer Aspekt dazu. Das Argument der Ayt Sidi Lhwari lautet nicht nur, wie man auf den ersten Blick meinen könnte: Die Ayt Ḥdiddu sind arm, aber dennoch tun sie uns Gutes; daher bitten wir für sie. Dahinter steht eine Argumentation von größerer Tragweite. Die Heiligen stehen im Hinblick auf ihre *lbaraka* mit dem Sultan auf einer Stufe, wenn sie ihm nicht gar überlegen sind. *Lbaraka* ist aber die Basis der Macht des Sultans. Die Heiligen sagen also: Wir können uns mit dem Sultan durchaus messen, was die eigentliche Grundlage seiner Autorität betrifft; doch wir verzichten darauf, mit ihm um die politische Macht zu wetteifern. Die Stämme jedoch ziehen es vor, ihre religiöse Pflicht der Wohltätigkeit – auf der die koranischen Steuern beruhen – uns gegenüber zu erfüllen anstatt gegenüber dem Sultan und dem Staat. Das eine ist so legitim wie das andere.[38]

In dieser von der Oraltradition der Ayt Ḥdiddu artikulierten Sicht verbindet sich also die faktische Anerkennung des Sultans und seiner politischen und religiösen Führungsrolle mit einer impliziten Relativierung gewisser Aspekte dieser Rolle. Das dominierende Modell, das den Sultan als das alleinige Zentrum eines religiös begründeten Staatswesens auffaßt, wird nicht zurückgewiesen. Im Gegenteil, immer wieder geht es um eine Rechtfertigung des Sultans, dessen Position – in der die faktische Ausübung der Macht den Beweis für die ihr zugrundeliegende *lbaraka* liefert (vgl. Jamous 1981: 224–228) – eine Kritik nicht zuläßt.[39] Doch diesem zentralen Modell wird ein zweites, mit ihm konkurrierendes und im Widerspruch stehendes Modell gegenübergestellt, das die Einzigartigkeit des religiösen Zentrums in Frage stellt und durch das multizentrische Bild lokaler Heiligengruppen ersetzt, die, durch ihre Abstammung aus dem Hause des Propheten legitimiert, jeweils den religiösen Brennpunkt für einige tribale Gruppen bilden. Dieses Modell spielt im Diskurs der oralen Tradition eine verdeckte und untergeordnete Rolle; die vorkolonialen sozialen und politischen Beziehungen unserer Region beschreibt es jedoch besser als das dominierende erste Modell.

---

38 Auch wenn es unzulässig wäre, hier einen direkten Zusammenhang anzunehmen, ist es doch aufschlußreich, daß die zu den Hauptpflichten des Islam zählende Almosensteuer (die in ihrem ursprünglichen weiten Sinn auch den Zehent miteinschließt) anfangs in privater Wohltätigkeit bestand und erst später vom Staat eingefordert wurde (Schacht 1976). Was den *lešur* betrifft, so wird er bei den Ayt Ḥdiddu auch heute noch direkt an lokale Bedürftige abgeführt. Gaben an die Heiligen werden von ihnen mit dem Begriff *ssadaqa* (ha. *ṣadaqa*) bezeichnet, der im Islam für die freiwillige Wohltätigkeit steht.

39 Man kennt allerdings auch Legenden und Oraltraditionen, die eine explizite Kritik am Sultan zum Ausdruck bringen, wie etwa jene von der Begegnung zwischen Mulay Smaɛil und *Sidi Lḥsn Lyusi* (Geertz 1968: 33–35). Bei den Ayt Ḥdiddu bin ich jedoch auf keine solchen Traditionen gestoßen. Bildet die bedingungslose Rechtfertigung des Sultans hier das ideologische Gegengewicht zur faktischen Zurückweisung seiner Herrschaft, und konnte man es sich nur dort, wo man dem Zugriff des Staates ausgesetzt war, leisten, Kritik am Sultan zu üben? Oder haben wir in dieser bedingungslosen Anerkennung eine Folge der heutigen politischen Situation zu sehen, in der die tribalen Autonomiebestrebungen hinfällig geworden sind und bis vor kurzem jede offene Kritik am König mit Repression zu rechnen hatte? Ich neige eher zu der ersten Annahme, doch müssen solche Fragen ohne eingehende weitere Forschungen vorläufig unbeantwortet bleiben.

Auf ähnliche Weise wird die einzigartige Position des Sultans ein weiteres Mal in Frage gestellt, mit dem Unterschied, daß es dabei um die spezifische genealogisch begründete Identität der Ayt Brahim geht. In beiden Erzählungen heißt es, daß der Sultan die Ayt Brahim mit einem Fluch in die Freiheit entläßt. Die Erzählung 11 beschreibt die Folgen dieses Fluches, und nun sind wir mitten im Reich der Legende. Der Sultan sagt: Gott verfluche euren Stamm. Die Ayt Brahim gehen; Mulay l-Ḥasan aber stirbt auf der Stelle. Doch er ist sich über den Grund dafür im klaren: „Die Ayt Brahim sind von mir geschlagen worden und ich bin von ihnen geschlagen worden. Ich bin von ihnen getroffen worden und sie sind von mir getroffen worden."[40] Das hier ungenannte Konzept, das hinter diesem Bild steht, heißt *tunant* – die von einem Heiligen oder *šŝrif*, der beleidigt oder mißachtet worden ist, gesandte und durch Gott vermittelte Strafe. Die Ayt Brahim, deren *tunant* den Sultan tötet, sind keine Heiligen, aber sie sind *šŝrfa*, so wie es der Sultan ist, und dürfen sich mit ihm auf eine Stufe stellen. Und der plötzliche Tod des Sultans, den sein Fluch nach sich zieht, ist der Beweis dafür, daß das Unrecht, das er ihnen getan hat, jenes übersteigt, das sie ihm zugefügt haben.[41]

---

40 Die bereits erwähnte dritte Version (die übrigens von einem U Iɛzza stammt) erzählt in sehr ähnlichen Worten vom Tod des Sultans; sie ist aber noch expliziter, was den scherifischen Status der Ayt Brahim betrifft, der diesen Tod erklärt. Der Sultan kommt mit seinen Gefangenen bis Sidi Lhwari. Dort sagt er: „Siehe, ich bin von den Kindern des Sidi Iḥya u Ɛisa bn Dris geschlagen worden... Sie sind von mir geschlagen worden, und ich bin von ihnen geschlagen worden." Dann stirbt er.

41 Es versteht sich, daß diese Legende vom Tod Mulay l-Ḥasans nur im Umkreis der Ayt Brahim tradiert wird. In anderen Regionen gibt es abweichende, wenn auch nicht minder legendäre Schilderungen. So etwa die von Guillaume wiedergegebene Oraltradition, die – mit deutlichen Anklängen an ein Motiv aus Tausendundeiner Nacht – einen vom Sultan erst gefangengenommenen und dann unvorsichtigerweise freigelassenen „Geist" für den Tod des Sultans verantwortlich macht (1946: 54 f.). Doch es besteht eine frappierende Übereinstimmung zwischen dieser Version und jener der Ayt Ḥdiddu: auch hier steht der Tod des Sultans mit Gefangenschaft und Freilassung in Zusammenhang.

13. DIE AYT ḤDIDDU ALS ISLAMISCHE STAMMESGESELLSCHAFT

Orale Tradition, Ideologie und tribale Identität

Unsere Beschäftigung mit dem historischen Wissen, das bei den Ayt Ḥdiddu tradiert wird, hat uns wichtige Rückschlüsse auf die Selbstsicht dieses zentralmarokkanischen Berberstammes ermöglicht. Sie hat uns erlaubt, Aspekte ihrer Identitätskonzeptionen offenzulegen, die in expliziteren Aussagen über tribale Identitäten und Gruppenbeziehungen nicht zur Sprache kommen. Das Thema der oralen Tradition hat unser Interesse, von den Schwerpunkten und Fragestellungen ausgehend, die den ersten, vergleichenden Teil der vorliegenden Arbeit bestimmt haben, in eine bestimmte Richtung gelenkt. Dies ist eine Folge der Eigendynamik meiner Forschung – einer Forschung, die, wie bereits einleitend ausgeführt, durch den fortgesetzten Dialog zwischen theoretischer und empirischer Arbeit bestimmt war. Aus den theoretischen Überlegungen, von denen ich bei meinen Felderhebungen ausging, ergab sich eine stärkere Gewichtung kultureller Aspekte als in meinen früher durchgeführten Untersuchungen. Zugleich konnte ich, auf meinem bereits erarbeiteten Wissen über die als Fallbeispiel zu untersuchende Gesellschaft sowie auf meinen verbesserten Sprachkenntnissen aufbauend, meine Forschung offener anlegen als zuvor. Dies bedeutete vor allem, den Stammesmitgliedern, die mich an ihrem Wissen teilhaben ließen, mehr Freiheit einzuräumen, über die für sie relevanten Themen und Zusammenhänge zu sprechen. Aus meiner theoretischen Orientierung, der Notwendigkeit historischer Rekonstruktion (von der in Kapitel 6 ausführlich die Rede war) und den Interessen meiner Gesprächspartner ergab sich so fast zwingend eine Auseinandersetzung mit der oralen Tradition, nicht nur als Quelle für historische Informationen. Denn im Rückblick auf die Vergangenheit und im Sprechen über die Vergangenheit kommt in einer Gesellschaft wie jener der Ayt Ḥdiddu tribale Identität auf privilegierte Weise zum Ausdruck. Der orale historische Diskurs eröffnet einen Einblick in die sinngebenden Zusammenhänge tribaler Identität, die der Blick auf die Praxis tribaler politischer Beziehungen nur erahnen läßt. Darüber hinaus bildet dort, wo eine solche Praxis nur mehr in sehr eingeschränkter Form besteht – wie dies bei den Stämmen Zentralmarokkos der Fall ist – die retrospektive Selbstsicht der untersuchten Gesellschaft den einzig möglichen Ausgangspunkt für eine ethnographische Auseinandersetzung mit dem Phänomen tribaler Identität. Es war somit nur konsequent, diese kollektive Sicht der eigenen Vergangenheit und die Ideologie, die aus ihr spricht, in den Mittelpunkt unserer Fallstudie zu stellen.

Wenn die Beschäftigung mit dem Thema des lokalen historischen Wissens uns auf diese Weise von manchen der Schwerpunkte des ersten Teils dieser Arbeit entfernt hat, so hat sie uns zugleich an einen ihrer Ausgangspunkte zurückgeführt. Die Interpretation der Oraltra-

ditionen bestätigt und bestärkt eine Feststellung, die wir an ihren Anfang gesetzt haben. Tribale Identität kann auf der kulturell-ideologischen Ebene nicht aus sich heraus verstanden werden. Sie muß vielmehr in ihren Wechselwirkungen mit der weiteren und übergeordneten islamischen Identität betrachtet werden, ebenso wie die islamischen Stammesgesellschaften des Vorderen Orients als historische Gebilde nur in ihren politischen, ökonomischen und religiösen Interaktionen mit den Staaten dieses Raumes verstanden werden können, die ihre Legitimation traditionell aus dem islamischen Bezugsrahmen schöpfen. Eine Sichtweise, die sich auf die internen sozialen Beziehungen zwischen den Stammesmitgliedern sowie zwischen diesen und anderen mit ihnen eng verbundenen lokalen Statusgruppen wie den Heiligen beschränkt und weiterreichende historische Querverbindungen ignoriert, kann nicht mehr als ein partielles und unvollständiges Verständnis solcher Stammesgesellschaften erreichen.[1] Diese Wechselwirkungen zwischen lokaler und tribaler Identität auf der einen Seite und übergeordneter Identität auf der anderen müssen jedoch als historisch bedingt und somit von Fall zu Fall variabel aufgefaßt werden.

Das Fallbeispiel der Ayt Ḥdiddu hat uns erlaubt, diese sehr generellen Feststellungen zu konkretisieren und mit historischer Substanz auszustatten. Den Wechselbeziehungen zwischen lokaler und überlokaler Ebene im historischen Diskurs der Stammesmitglieder nachzugehen hat sich dabei als besonders aufschlußreich erwiesen. Es hat sich gezeigt, daß die orale Tradition, bei aller gebotenen Vorsicht, als ein Ausdruck einer Ideologie gewertet werden kann, die stärker durch vorkoloniale Bedingungen geprägt ist als durch die späteren sozialen Verhältnisse. Die traditionelle Ideologie, die aus diesem Diskurs partiell rekonstruiert werden kann, positioniert den Stamm und seine tribalen Untergruppen nicht nur im Bezug aufeinander und auf andere tribale und nichttribale Gruppen der Region, sondern auch im Bezug auf die weitere Gesellschaft und vor allem auf den Staat. Neben den Begebenheiten, die dazu beigetragen haben, die lokalen Verhältnisse und politischen Beziehungen zu etablieren, werden in den Erzählungen der Stammesmitglieder immer wieder auch nichtlokale Themen und Ereignisse angesprochen. Diesem über den lokalen Horizont hinausreichenden Wissen habe ich in meiner Auseinandersetzung mit der oralen Tradition besondere Aufmerksamkeit geschenkt, da es besonders geeignet ist, die kulturellen und ideologischen Verbindungen der Stammesmitglieder mit der weiteren Gesellschaft sichtbar zu machen. Dabei haben wir gefunden, daß in den Traditionen der Ayt Ḥdiddu lokale und überlokale Erklärungsbedürfnisse gleichermaßen artikuliert werden, daß lokale und überlokale Werte nebeneinander stehen, ohne deshalb harmonisch miteinander verbunden zu sein.

Der Sultan, Personifikation des Staates und Oberhaupt der Gläubigen, nimmt in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle ein. Unsere Beobachtung, daß eine marokkanische Stammesgesellschaft, unabhängig vom Grad ihrer realen politischen Autonomie, dem Sultan

1 Dies ist auch einer der Kernpunkte von Hammoudis Kritik (1974) an Gellners Sicht der Heiligen der Zawya Aḥanṣal und ihrer Beziehungen mit den Stämmen (1969).

als dem Zentrum einer überlokalen politisch-religiösen Identität, an der sie Anteil hat, eine privilegierte ideologische Rolle zuweist, ist nicht neu. Raymond Jamous etwa hat diese Tatsache in seiner brillanten Untersuchung einer berberophonen Stammeskonföderation im nordmarokkanischen Rif-Gebirge demonstriert (1981: 221–241). Der Fall der Iqarɛiyen unterscheidet sich insofern von jenem der Ayt Ḥdiddu, als es bei dieser Konföderation nach den Aussagen der Einheimischen immer *qiyyad* gab, die den Staat repräsentierten (Jamous 1981: 237). Die Staatsmacht war dort demnach in der Praxis wesentlich präsenter als bei den Ayt Ḥdiddu. Es ist höchst aufschlußreich, daß auch bei einem Stamm, der nur ausnahmsweise mit dem Sultan in Berührung kam, sich eine ähnliche Ideologie aufdecken läßt.

Worin sich jedoch meine Sicht derartiger Konzeptionen bei den Ayt Ḥdiddu grundlegend von dem Bild unterscheidet, das Jamous von der Ideologie der Iqarɛiyen entwirft, das ist das Vorhandensein von Brüchen und Widersprüchen, die es eher rechtfertigen, von Ideologien in der Mehrzahl zu sprechen. Meine Aufmerksamkeit für das, was man die kulturellen Bruchstellen nennen könnte, an denen unterschiedliche Ideologien miteinander kollidieren, hat gute theoretische Gründe; sie ist aber auch, wie ich in der Einleitung ausgeführt habe, eine praktische Folge meiner Erfahrung der Differenz zwischen den klaren und übersichtlichen theoretischen Modellen, die fern von der untersuchten Lokalgesellschaft gebildet werden, und der unordentlichen und widersprüchlichen empirischen Realität. Schließlich verlangt auch das ethnographische Material, mit dem wir bei den Ayt Ḥdiddu konfrontiert sind, immer wieder nach einer Auseinandersetzung mit solchen Widersprüchen.

Während derartige Widersprüche etwa im Zusammenhang mit der einheimischen Konzeption segmentärer kollektiver Identitäten, der wir in Kapitel 10 nachgegangen sind, nur durch eine gründliche ethnographische Analyse aufgedeckt werden können, sind sie in den Oraltraditionen offenkundiger. Die Erzählungen, mit denen wir uns im vorigen Kapitel beschäftigt haben, rechtfertigen den Sultan, der die französischen Kolonisatoren ins Land holte, und tadeln die ungebärdigen Stämme, die ihn zu dieser Maßnahme zwangen. Der Widerspruch dieser Sicht, aus der nur zu deutlich eine dem staatlichen Zentrum nahestehende Perspektive spricht, zu der tribalen Ideologie politischer Autonomie ist unübersehbar. Weniger augenfällig, aber nicht minder gravierend ist jener Widerspruch zwischen zentralen und lokalen Werten, den wir aus den Oraltraditionen von der Gefangenschaft der Ayt Brahim herausgelesen haben. Auch hier wird einerseits der Sultan legitimiert, indem seine tatsächlich weit höheren Forderungen an den Stamm auf die von der Religion gebotenen Steuern reduziert werden; andererseits wird dem zentralen Modell des Staates, der diese Steuern eintreibt und über sie verfügt, ein dezentrales Modell entgegengesetzt, nach dem die Stammesmitglieder ihre Glaubenspflicht der Wohltätigkeit auf freiwilliger Basis gegenüber den lokalen Heiligen erfüllen. Deutlicher noch wird dieser Widerspruch in der Legende vom Tod Mulay l-Ḥasans. Sie stellt nichts weniger als eine völlige Umkehrung der sonst so unangefochten erscheinenden Hierarchie dar, die den Sultan an die Spitze der Gemeinschaft der Gläubigen setzt und zum Symbol einer übergeordneten islamischen Identität macht, die Stämme mit

ihrer separaten Identität aber ihm klar unterordnet. Nun sind es nicht, wie in der Tradition von der Etablierung des Protektorates, die Stämme, die dem Sultan mit ihrem Autonomiestreben Unrecht zufügen. Nein, der Sultan hat den Stammesmitgliedern, die zugleich *šŝrfa* sind, Unrecht getan, indem er sie erst in Ketten gelegt und dann noch verflucht hat. Das kostet ihn sein Leben; die durch Gott vermittelte Strafe, die ihn trifft, zeigt, daß Gott in diesem Moment mit dem Stamm ist und nicht mit dem Sultan.

In Jamous' Sicht ist kaum Platz für solche Widersprüche. In seiner Analyse gibt es keine konkurrierenden Ideologien, die gegensätzliche Verhaltensanforderungen an die Stammesmitglieder stellen könnten. Widersprüchliche Elemente werden miteinander in Einklang gebracht, indem sie auf verschiedenen Ebenen der Ideologie angesiedelt werden, die unterschiedliche Arten sozialer Beziehungen sowie unterschiedliche Statusgruppen betreffen. So sind die Beziehungen zwischen männlichen Stammesmitgliedern durch den egalitären Wert der Ehre bestimmt, der sich im Austausch von Gewalt manifestiert; ihre Beziehungen zu den Nachkommen des Propheten, Vermittlern zwischen den Menschen und Gott, aber sind durch den hierarchischen Wert der Gnade *(baraka)* bestimmt, der der Gewalt Einhalt gebieten kann. Louis Dumont folgend, der die theoretische Inspiration für diese Analyse liefert, sieht Jamous die beiden Werte in einem Verhältnis „hierarchischer Opposition" miteinander integriert. Diese Opposition, in dem die Gnade der Ehre übergeordnet ist und die Bereiche der beiden Werte klar voneinander getrennt sind, bestimmt die lokale Ebene. Auf der globalen Ebene des marokkanischen Staates dagegen sind *baraka* und Gewaltausübung in der Person des Sultans untrennbar miteinander verbunden (Jamous 1981; 1992). Wenn also ein Heiliger eine dem Sultan überlegene Segenskraft demonstriert, wie es eine Legende der Iqarɛiyen beschreibt, so haben wir es mit einer Überlegenheit auf der spirituellen Ebene zu tun; auf der weltlichen Ebene jedoch bleibt die Autorität des Sultans unangefochten (Jamous 1981: 234–236). Im umfassenden Rahmen der Ideologie der Iqarɛiyen kommen die beiden Ebenen einander nicht in die Quere.

Vieles an dieser eindrucksvollen Analyse ist sehr überzeugend, und der Zugang, der ihr zugrunde liegt, läßt sich teilweise auch auf den Fall der Ayt Ḥdiddu übertragen. Jamous' Ansatz reicht jedoch nicht aus, um alle Widersprüche aufzuheben, die wir bei den Ayt Ḥdiddu vorgefunden haben. Mehr noch, er verführt, so scheint mir, zu zwei Tendenzen, die unser Verständnis dieser Lokalgesellschaft eher gefährden als fördern. Zum einen verbindet er sich leicht mit einem wissenschaftlichen Ordnungsbedürfnis, das Widersprüchlichkeit grundsätzlich als störend empfindet und sie daher im Interesse eines spannungsfreien und in sich geschlossenen Modells der einheimischen Ideologie aufzulösen trachtet, anstatt sich die Möglichkeit offenzuhalten, sie als eine empirische Tatsache zu nehmen wie andere auch. Zum anderen tendiert ein solcher Ansatz zu einer ahistorischen Sicht der solcherart zum System erhobenen Ideologie oder bietet zumindest kaum eine Möglichkeit an, historische Veränderungen in den Griff zu bekommen. Dagegen lenkt die Aufmerksamkeit für die widersprüchlichen und unharmonischen Elemente der Ideologie unseren Blick auf die Veränderlichkeit und historische

Bedingtheit der Konzeptionen, mit denen wir konfrontiert sind (auch wenn es uns weitgehend an den Quellen mangelt, um ihre Veränderungen nachzeichnen zu können).

Was das wissenschaftliche Ordnungsstreben betrifft, das Widersprüche als irritierend ansieht und die virtuose Analyse begrüßt, die alle Elemente logisch eindeutig und schlüssig miteinander verknüpft, so mag die ihm zugrundeliegende Ästhetik der intellektuellen Ordnung den Stammesmitgliedern, anhand deren Sichtweise wir unser Bild von ihrer Ideologie formen, nicht völlig fremd sein. Daraus ergeben sich zwar weiterführende Fragen, mit denen wir an unser Material heranzugehen haben. Dennoch darf nicht einfach vorausgesetzt werden, daß ihre Konzeptionen ein logisch in sich geschlossenes System bilden, das dann verstanden worden ist, wenn alle Widersprüche ausgeräumt sind. Im Fall der Ayt Ḥdiddu zumindest würde ein derartiges Streben nach widerspruchsfreier Ordnung einem Verständnis eher im Weg stehen. In ihrer ideologischen Welt gibt es gegensätzliche Modelle, die sich nicht unter Berufung auf unterschiedliche Ebenen der Ideologie miteinander verbinden lassen. Es lassen sich auch die Bereiche, in denen diese gegensätzlichen Modelle Gültigkeit beanspruchen, nicht klar voneinander trennen. Die Modelle können daher miteinander kollidieren und widersprüchliche Anforderungen an das Handeln des Einzelnen stellen. Hinzu kommt noch, daß die Statuskategorien, auf deren eindeutiger Differenzierung Jamous' Analyse aufbaut, bei den Ayt Ḥdiddu nicht so klar voneinander getrennt sind: die Ayt Brahim, die in ihrer oralen Tradition die hierarchisch übergeordnete Position des Sultans zugleich bestätigen und in Frage stellen, fallen zweifellos in allen praktischen Belangen in die Kategorie der Stammesmitglieder; sie können sich aber auch unter Berufung auf ihre angebliche Abstammung vom Propheten mit dem Sultan auf eine Stufe stellen.

Widersprüchlichkeiten und Abweichungen von den sonst dominierenden ideologischen und kulturellen Konzeptionen haben wir auch in anderen Bereichen gefunden, etwa dort, wo die orale Tradition den geringgeschätzten Schwarzen eine Schlüsselrolle bei der Etablierung der heutigen Verhältnisse zuweist. Einem Schmied ist die Errichtung der ersten festen Behausungen am Asif Mllull zu verdanken; Schmiede waren es auch, unter deren Schutz sich die scherifischen Ahnen der Ayt Brahim in der Region ansiedelten. Auch hier werden die gewohnten Grenzen der Statuskategorien in Frage gestellt, den dominierenden Modellen sozialer Beziehungen alternative Modelle gegenübergestellt. Ausgeprägte Statuszweideutigkeiten gibt es, wie wir in Kapitel 10 gesehen haben, auch im Bereich der tribalen Gruppenbeziehungen.

Nicht zuletzt sind in diesem Zusammenhang noch die Epiphänomene ideologischer Wandelerscheinungen zu nennen, wie etwa die Anpassung gewohnheitsrechtlicher Regeln an islamische Rechtsnormen, die für verschiedene Stämme Zentral- und Südmarokkos belegt ist und von der in Kapitel 9 die Rede war. Für die Ayt Ɛṭṭa ist ein derartiger Anpassungsprozeß, die Erbrechte von Töchtern betreffend, genauer dokumentiert als für die anderen Stämme. Er kann auf den Beginn des 20. Jahrhunderts datiert werden,[2] und es ist klar, daß er in einem

2 S. oben, S. 257.

konkreten historischen Kontext steht, über den wir in Ermangelung entsprechender Quellen allerdings nur spekulieren können. Im gegebenen Fall kann die Reform gewohnheitsrechtlicher Regeln wohl mit dem zunehmenden französischen Einfluß in Südostmarokko in Zusammenhang gebracht werden, der zu einer heftigen und im wesentlichen in islamischen Formen ausgedrückten lokalen Gegenbewegung führte.[3] Es ist wahrscheinlich, daß diese Situation den historischen Hintergrund bildete, vor dem sich die latente Spannung zwischen tribalem Gewohnheitsrecht und islamischem Recht in einer das letztere begünstigenden Reform entlud.

Einer derartigen, von divergierenden und konkurrierenden Ideologien und ideologischen Modellen gekennzeichneten empirischen Situation ist nur ein Zugang adäquat, der die sich daraus ergebenden Widersprüche als historisch bedingt begreift und in das Bild der zu untersuchenden Gesellschaft integriert, anstatt ihnen aus dem Weg zu gehen und sie aufzulösen. Das Ergebnis eines solchen Zuganges ist zunächst einmal eine präzisere Beschreibung, sodann aber, so ist zu hoffen, auch ein tieferes Verständnis der zu untersuchenden kulturellen Konzeptionen und der von ihnen bestimmten sozialen Beziehungen.

Komparative Aspekte und theoretische Schlußfolgerungen

Es ist nun an der Zeit, von unserer Fallstudie zum allgemeineren Problem der Grundlagen tribaler Identitäten in den Gesellschaften des Vorderen Orients zurückzukehren und uns zu fragen, was die Untersuchung der Ayt Ḥdiddu zu unserem Verständnis islamischer Stammesgesellschaften beizutragen vermag. Bei der Frage nach solchen komparativen Rückschlüssen gilt es jedoch der naheliegenden, aber irreführenden Tendenz auszuweichen, die Erkenntnisse aus der intensiven und in die Tiefe gehenden Auseinandersetzung mit einem konkreten Einzelfall unkritisch auf andere ähnlichgeartete Fälle zu übertragen und die oft bedeutenden Unterschiede zu übersehen. Wo aber die Ergebnisse einer solchen gründlichen Fallstudie durchaus allgemeine Rückschlüsse zulassen, das ist in jenen Bereichen, wo sie komplexere Zusammenhänge nahelegen als die – notwendigerweise oberflächlichere – allgemeinkomparative Sicht, und somit auch nach komplexeren theoretischen Modellen verlangen.

Der Begriff des Stammes hat – spätestens seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und bis weit ins 20. Jahrhundert hinein – der politischen Philosophie des Westens und der aus ihr hervorgegangenen empirischen Disziplin der Sozial- und Kulturanthropologie ein Gegenbild zum Staat geliefert, der für die westlichen Gesellschaften ebenso wie für die frühen Zivilisationen typischen Form politischer Gemeinschaft. Die vor allem von Maine und Morgan ausgearbeitete Idee der Abfolge einer älteren gesellschaftlichen Ordnung, deren Grundlage Verwandtschafts- und Abstammungsbeziehungen bildeten, und einer jüngeren, auf terri-

3 S. oben, S. 245.

torialen und vertraglichen Beziehungen beruhenden Ordnung stellte tribale und staatliche Organisation einander kontrastierend gegenüber. Solche Evolutionsmodelle erwiesen sich zwar rasch als nicht haltbar. Der grundsätzliche Gegensatz zwischen Stamm und Staat aber wurde erst ab den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts ernstlich in Frage gestellt.

Auf die islamischen Stammesgesellschaften des Vorderen Orients läßt sich diese Vorstellung eines derartigen grundsätzlichen Gegensatzes zwischen tribaler und staatlicher Organisation nicht anwenden, gleich ob man ihn wie die amerikanischen Neoevolutionisten (Sahlins 1961; 1968; Service 1962) im Sinne einer evolutionären Sequenz versteht oder die beiden Organisationsformen in einer streng synchronen Sichtweise miteinander kontrastiert, so wie es die britische Sozialanthropologie tat (Fortes & Evans-Pritchard 1940). Stämme und Staaten haben in weiten Teilen des Vorderen Orients seit vielen Jahrhunderten koexistiert, ohne daß die einen die anderen zum Verschwinden bringen konnten. Gewöhnlich befanden sie sich dabei in einem Verhältnis wechselseitiger politischer Abhängigkeit. In manchen Ländern trifft dies auch heute noch zu, während in anderen (zu denen auch Marokko zählt) die frühere Wechselbeziehung durch eine einseitige Abhängigkeit der Stämme vom Staat abgelöst worden ist und die Stämme dementsprechend viel an politischer Bedeutung eingebüßt haben. Insgesamt aber steht es außer Zweifel, daß eine Perspektive, die Stamm und Staat als gegensätzliche Formen gesellschaftlicher Organisation auffaßt, zu einem historischen Verständnis islamischer Stammesgesellschaften nur wenig beitragen kann. Ein solches Verständnis muß vielmehr von den Wechselbeziehungen zwischen Stamm und Staat ausgehen. Stämme und Staaten waren im Vorderen Orient – und sind es vielfach noch immer – auf vielfältige und äußerst variable Weise miteinander verbunden; tribale Organisation als politisches Phänomen kann daher nur in ihren Interaktionen mit staatlichen Organisationsformen und Einflüssen verstanden werden, gleich ob wir es mit der mehr oder weniger weitgehenden Integration tribaler Einheiten in übergeordnete staatliche Einheiten zu tun haben oder mit tribalen Autonomiebestrebungen, die sich gegen staatliche Machtansprüche zur Wehr setzen.

All das ist unter einschlägig interessierten Anthropologen und Historikern weitgehend unbestritten. Somit stellt sich die Frage, was die vorliegende Untersuchung diesem Bild an Neuem hinzufügen kann. Die wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit sind ein Resultat der konsequenten Anwendung der – für sich genommen auch nicht neuen – Einsicht, daß die wesentlichen Übereinstimmungen der verschiedenen islamischen Stammesgesellschaften im kulturell-ideologischen Bereich zu finden sind und daß ein Verständnis tribaler Identität im Vorderen Orient folglich von dieser kulturellen Ebene auszugehen hat (auch wenn es dabei nicht stehenbleiben sollte). Aus einer solchen kulturellen Perspektive haben wir nicht nur unsere vergleichende Auseinandersetzung mit den Gemeinsamkeiten und Unterschieden islamischer Stammesgesellschaften vorgenommen; auch in der Fallstudie haben wir uns auf die lokalen kulturellen Konzeptionen tribaler Identität sowie auf die Ideologien konzentriert, die hinter ihnen erkennbar werden.

Die besonderen Verhältnisse, die wir bei den Ayt Ḥdiddu finden, haben die theoretischen Ergebnisse der vorliegenden Arbeit insofern geprägt, als sie ein Ausmaß an Autonomie des kulturell-ideologischen Bereichs gegenüber dem politisch-praktischen erkennen lassen, das über die in unserer theoretischen Diskussion in Kapitel 5 formulierten Annahmen noch hinausgeht, jedenfalls aber die dort gezogenen Schlußfolgerungen bestärkt.

Wir konnten bereits eingangs feststellen, daß auf der ideologischen Ebene die separaten tribalen Identitäten, die von den Stammesgesellschaften unseres Raumes für sich beansprucht werden, mit größeren Identitäten koexistieren und zum Teil auch konkurrieren. Den partikularistischen tribalen Identitäten stehen übergreifende Identifikationen gegenüber, die im wesentlichen durch das verbindende Element des Islam bestimmt sind; das Verhältnis zwischen diesen beiden Bezugsrahmen wird vielfach – wenn auch nicht ausnahmslos – als ein hierarchisches verstanden, in dem die gemeinsame islamische Identität höher steht als die trennende tribale. Die beiden Bezugsrahmen sind jeweils mit unterschiedlichen Ideologien verbunden, die nicht immer miteinander harmonieren. Stämme sind jedoch nicht nur ideologische Konstruktionen; sie tendieren auch dazu, als politische Einheiten zu agieren. Mit dem ideologischen Gegensatz zwischen separater tribaler und übergeordneter islamischer Identität korrespondiert eine politische Situation, in der die Stämme nach größtmöglicher Autonomie trachten, während die traditionellerweise durch den Islam legitimierten Staaten, denen sie angehören oder an deren Peripherie sie sich befinden, danach streben, sie möglichst weitgehend unter ihre Herrschaft zu bringen.

In unserer Beschäftigung mit Gesellschaft und Ideologie der Ayt Ḥdiddu sind wir immer wieder auf das Spannungsverhältnis zwischen separater und übergeordneter Identität gestoßen, so etwa im Zusammenhang mit dem tribalen Gewohnheitsrecht oder mit den Erzählungen über die Prozesse tribaler Landnahme und anderen historischen Oraltraditionen. Am deutlichsten aber kommt dieses Spannungsverhältnis wohl in der Sicht der Ayt Ḥdiddu von ihren Beziehungen zum traditionellen marokkanischen Staat und seinem Oberhaupt zum Ausdruck. In unserer Analyse der Oraltraditionen zu diesem Thema hat sich eines klar gezeigt: Das ideologische Gewicht, das dem islamischen Staatswesen und seinem Zentrum, dem Sultan, zugemessen wird, ist nicht an entsprechende praktische Beziehungen politischer Dominanz durch den Staat gebunden. Den Ayt Ḥdiddu, die, von ihrer Konfrontation mit Mulay l-Ḥasan abgesehen, mit der Staatsmacht bestenfalls distanzierte und indirekte Kontakte unterhielten, geht es in ihren Traditionen weniger darum, ihre eigene, faktisch sehr weitgehende politische Autonomie zu rechtfertigen als vielmehr die Machtausübung des Sultans zu legitimieren, und damit zugleich ihre eigene übergeordnete – das heißt marokkanische und islamische – Identität zu artikulieren. Politische Macht und religiöse Autorität des Sultans sind in ihrem Bild untrennbar miteinander verbunden; staatliches Machtzentrum und Islam erscheinen als nahezu deckungsgleich. Nur verdeckt und fast unterschwellig werden diesem zentralen und dominierenden ideologischen Modell andere Modelle entgegengesetzt, die enger mit der separaten tribalen Identität verbunden sind und die scheinbar unangefoch-

tene Rolle des Sultans partiell in Frage stellen (so wie auch andere dominierende Modelle in den Oraltraditionen in Frage gestellt werden). Wir kennen aus der Geschichte Zentralmarokkos allerdings auch Situationen, in denen es mit religiöser Autorität ausgestatteten Männern gelang, die Stämme zu offener politischer Konkurrenz mit dem Sultan zu mobilisieren. Religiöse Bewegungen solcher Art haben es Stammesgesellschaften auch in anderen Teilen der islamischen Welt immer wieder ermöglicht, die herrschende Staatsmacht in Frage zu stellen oder gar zu stürzen und sich an ihre Stelle zu setzen.

Wenn das Beispiel der Ayt Ḥdiddu belegt, daß man in der die Selbstsicht einer tribalen Gruppe dominierenden Ideologie nicht einfach einen Reflex der herrschenden politischen Bedingungen zu sehen hat, sondern daß die Ideologie einen hochgradig autonomen Bereich bildet, so zeigt es auch, daß dieser Bereich nicht einheitlich ist, sondern widersprüchliche Modelle umfaßt. So wird die dominierende Ideologie, die dem Sultan die Rolle des Zentrums eines religiös-politischen Staatswesens zuweist, in ihren Traditionen sowohl bestätigt als auch in Frage gestellt. Zugleich aber steht auch außer Zweifel, daß die artikulierten Ideologien nicht unbedingt die handlungsleitenden Modelle liefern. Ferner zeigt die Geschichte der Region, daß nur aus dem konkreten historischen Kontext erklärt werden kann, welche der verfügbaren Modelle handlungsleitend wirken und welche auf der Ebene der sozialen Praxis im Hintergrund bleiben. Hier sind auch rasche und radikale Veränderungen nicht ungewöhnlich.

Die Gegebenheiten, die wir bei den Ayt Ḥdiddu und anderen berberophonen Stämmen Zentralmarokkos finden, dürfen nicht unkritisch auf andere islamische Stammesgesellschaften übertragen werden. Die besondere Form der Beziehungen zwischen den Stämmen und einem durch die Abstammung aus dem Hause des Propheten legitimierten Sultanat etwa, die aus ihren Oraltraditionen herausgearbeitet werden kann, hat sicherlich spezifisch marokkanische Züge, auch wenn sich anderswo Parallelen dazu finden lassen. Dasselbe gilt für die historische und kulturelle Bedeutung einer solchen scherifischen Abstammung, die auch zahlreichen weiteren Personen und Gruppen eigen ist, diesen in sehr unterschiedlichem Ausmaß einen besonderen Status verleiht und zu durchaus gegensätzlichen Zwecken instrumentalisiert werden kann. Diese kulturellen Konstruktionen und die durch sie geprägten Beziehungen sind Grundelemente für ein Verständnis der tribalen Identitäten, die wir in Zentralmarokko finden. Wir dürfen nicht voraussetzen, daß solche in einem konkreten historischen Kontext stehenden kulturellen und ideologischen Formen in anderen islamischen Stammesgesellschaften wiederkehren und dort eine ähnliche Rolle spielen.

Die Betrachtungsweise aber, die wir in der theoretisch angeleiteten Auseinandersetzung mit dieser historisch situierten sozialen und kulturellen Realität entwickelt haben, kann nutzbringend auch auf andere ähnlichgeartete Fälle angewendet werden. In einer komparativen Perspektive stellt sich jedoch die Frage, inwieweit wir einem Verständnis islamischer Stammesgesellschaften nähergekommen sind, wenn wir begonnen haben, uns einen Zugang zu ihrer Ideologie zu erarbeiten. Ein solches Verständnis muß, wie ich vielfach unterstrichen

habe, den jeweiligen historischen Kontext mitsamt seinen Veränderungen berücksichtigen. Das bedeutet, daß wir nichtkulturelle Aspekte wie die ökologischen Gegebenheiten und andere Rahmenbedingungen und äußere Einflüsse in unser Bild einbeziehen müssen. Wir haben uns auch zu fragen, auf welche Weise die kulturell-ideologischen Modelle, die sich aufdecken lassen, die praktisch herrschenden sozialen, politischen und ökonomischen Beziehungen, sowohl innerhalb der tribalen Gruppen als auch mit nichttribalen Bevölkerungsgruppen und organisatorischen Formen, bestimmen und welche der verfügbaren Modelle in welchen Situationen handlungsleitend wirken.

Auf das Problem der Zusammenhänge zwischen Ideologie und sozialer Praxis sind wir bereits in Kapitel 5 anhand der Frage nach der organisatorischen Bedeutung der segmentären Ideologie eingegangen, die in vielen islamischen Stammesgesellschaften eine so zentrale Rolle spielt. Die dort gewonnenen theoretischen Einsichten legen bereits nahe, daß Ideologie und Praxis miteinander in einer Wechselwirkung stehen, daß zwischen ihnen aber kein fester Zusammenhang angenommen werden darf, nicht zuletzt deshalb, weil ideologische Modelle multipel und potentiell widersprüchlich sind. Diese Erkenntnis kann nun auf der Grundlage der Auseinandersetzung mit unserem Fallbeispiel noch vertieft werden. Die scheinbar so dominante segmentäre Ideologie koexistiert nicht nur mit anderen Modellen mit lokalem und tribalem Hintergrund. Gemeinsam mit diesen konkurriert sie mit universelleren kulturellen und ideologischen Modellen, die, auf ihren behaupteten religiösen Hintergrund gestützt, gegenüber den lokalen Modellen eine hierarchisch übergeordnete Position beanspruchen. Nicht nur auf der Ebene praktischer sozialer Beziehungen sind die islamischen Stammesgesellschaften in überlokale Zusammenhänge eingebunden. Dasselbe gilt auf der kulturell-ideologischen Ebene. Auf beiden Ebenen interagieren lokale und überlokale Faktoren miteinander, ohne daß deswegen die relative Bedeutung des Lokalen und des Überlokalen auf den beiden Ebenen notwendigerweise proportional wäre.

Dies ist aber auch ein deutlicher Hinweis darauf, daß der Bereich des Ideologischen in den islamischen Stammesgesellschaften nicht voreilig auf die unmittelbar tribalen kulturell-ideologischen Modelle – wie etwa das Modell segmentärer tribaler Organisation mitsamt seinen so deutlich artikulierten Verhaltenserwartungen – reduziert werden darf. Eine Theorie, die von diesen kulturellen Modellen ausgeht, kann unter bestimmten Rahmenbedingungen sehr wohl erklärenden Wert haben. Sie kann allerdings nur Teilbereiche sozialer Beziehungen erklären, nicht aber eine umfassende Theorie tribaler Identitäten, Beziehungen und Organisationsformen im Vorderen Orient liefern.

Eine derartige umfassende Theorie ist allerdings auch in der vorliegenden Arbeit nicht formuliert worden. Ich habe mich darin in erster Linie auf die kulturellen und ideologischen Aspekte tribaler Identität konzentriert, nicht ohne dabei die Frage nach den Zusammenhängen zwischen Ideologie und Praxis zu problematisieren. Den für eine solche Theorie notwendigen nächsten Schritt einer empirischen Auseinandersetzung mit der Praxis tribaler sozialer Beziehungen bin ich aufgrund der Voraussetzungen, die die als Fallbeispiel unter-

suchte Stammesgesellschaft für ein solches Vorhaben bietet, nicht gegangen, und ebensowenig denjenigen, der auf ihn folgen sollte: nämlich die analytische Trennung zwischen Ideologie und Praxis wieder aufzuheben, um die untersuchte Realität, in der soziale Praxis und kulturelle Konzeptionen und Modelle untrennbar miteinander verbunden sind, mit einem Blick erfassen zu können, der beide Analyseebenen einschließt. Doch meine ich, daß ein empirisch fundiertes und offenes Verständnis für die kulturellen Konzeptionen tribaler Identität, das auch Widersprüche als kulturelle Tatsachen anzuerkennen imstande ist, eine notwendige Voraussetzung für eine solche theoretische Weiterentwicklung bildet. Insofern hoffe ich, einem erklärenden Verständnis des Phänomens tribaler Identität in den islamischen Gesellschaften des Vorderen Orients in dieser Arbeit einige Schritte näher gekommen zu sein.

ANHANG

GLOSSAR

Das Glossar bezieht sich ausschließlich auf den zweiten Teil und führt nur mehrfach verwendete Begriffe an. Folgende Abkürzungen werden verwendet: ha. = Hocharabisch; a. = Marokkanisch-Arabisch; b. = *tamaziġt*-Berberisch; sg. = Singular; pl. = Plural. Formen, die im Marokkanisch-Arabischen und Berberischen praktisch identisch sind, sind in der *tamaziġt*-Form transkribiert (d.h. *lbaraka* statt *[l-]baraka*).

agdud (b.)	Jahresfest, ähnlich einem Jahrmarkt, zu Ehren eines Heiligen
ag^{w}dal, pl. *ig^{w}dlan* (b.)	Weiden, die gewissen, meist jahreszeitlichen Nutzungsbeschränkungen unterliegen
ag^{w}rram, pl. *ig^{w}rramn* (b.)	Heiliger, Angehöriger der Statuskategorie der Heiligen
amġar, pl. *imġarn* (b.)	Oberhaupt einer tribalen Gruppe, meist gewählt
amġar n-uflla (b.)	oberstes Stammesoberhaupt bei den Ayt Ɛṭṭa
amġar n-yigran (b.)	gewähltes Dorfoberhaupt, das die Nutzung des Dorfterritoriums überwacht
ayt ɛšra pl. (b.)	„Zehn-Leute", die engsten Agnaten Egos
ažmmaɛ, pl. *ižmmaɛn* (b.)	„Ratsmitglied", Vertreter einer tribalen Gruppe oder eines Dorfes
ažmmuɛ (b.)	Dorfrat; Ratsversammlung
ddiyt (b.)	Blutgeld
ḍahir (a.)	Dekret des Sultans
ǧihād (ha.)	Kampf für den wahren Glauben
ig^{w}rramn pl. (b.)	s. *ag^{w}rram*
iḫss, pl. *iḫsan* (b.)	tribales Segment unterhalb der obersten Ebenen
imaziġn, sg. *amaziġ* (b.)	Angehörige der Statuskategorie der Stammesmitglieder; auch Berber (vor allem als linguistische Kategorie)
imggillan pl. (b.)	Eideshelfer beim kollektiven Eid *(tagallit)*
imġarn pl. (b.)	s. *amġar*
imlqqmn pl. (b.)	nicht authentische, unvollständig integrierte Segmente, eigentlich die „Angestückelten"
iqbliyn, sg. *aqbli* (b.)	Angehörige der Statuskategorie der schwarzen Handwerker
iṛumin, sg. *aṛumi* (b.)	Christen, Europäer
ižmmaɛn pl. (b.)	s. *ažmmaɛ*
lbaraka (a., b.)	Gnade, von Gott ausgehende Segenskraft, die Menschen und Dingen innewohnen kann
lfqih (a., b.)	„Gelehrter", Schriftkundiger, der den Koran studiert hat

lmḫzn (b.)	s. *maḫzen*
lmlk (a., b.)	Privatbesitz
lqanun (a., b.)	staatliches Recht
lqaɛida (a., b.)	Brauch
lžihad (a., b.)	s. *ǧihād*
lɛšur (b.)	s. *ᶜušūr*
lɛurf (a., b.)	Gewohnheitrecht
maḫzen (a.)	der vorkoloniale marokkanische Staat bzw. Staatsapparat
qayed, pl. *qiyyad* (a.)	vom Sultan eingesetzter Vertreter der Zentralmacht
qiyyad pl. (a.)	s. *qayed*
sidna (a.)	„unser Herr": Anrede für den Sultan
ssiba (a., b.)	Epoche der tribalen Autonomie
šarīᶜa (ha.)	islamisches Recht
šrif, pl. *šoṛfa* (a.)	Mann, dem Abstammung in agnatischer Linie von Muḥammads Tochter Fāṭima zugeschrieben wird
ššrif, pl. *ššrfa* (b.)	s. *šrif*
ššrɛ (b.)	islamisches Recht
taggurt, pl. *tigʷura* (b.)	Einheit bei der Zuteilung von Wasser und Land, eigentlich „Türe"
tamaziġt (b.)	Sammelbegriff für die Berberdialekte Zentralmarokkos
taqbilt (b.)	Stamm bzw. Untergruppe eines Stammes, auch Dorfgemeinschaft
tašlḥit (b.)	Sammelbegriff für die Berberdialekte Südwestmarokkos
tayssa (b.)	Schutzvertrag, meist zwischen Heiligen und Stämmen; eigentlich „Hüten"
taɛqqiṭṭ, pl. *tiɛqiḍin* (b.)	schriftlicher Rechtskodex; auch Gewohnheitrecht im allgemeinen
tigʷura pl. (b.)	s. *taggurt*
timġriw pl. (b.)	kollektive Hochzeitsfeste der Ayt Iɛzza
tiɛqqiḍin pl. (b.)	s. *taɛqqiṭṭ*
tunant (b.)	göttliche Strafe, vor allem für Übergriffe oder mangelnden Respekt gegenüber Heiligen oder *ššrfa*
ṭriq s-selṭan (a.)	„imperiale" Straße von Fes und Meknes nach Tafilalt
ᶜušūr (ha.)	Almosensteuer
zakāt (ha.)	Zehent
zawya, pl. *zawyat* (a.)	Zentrum einer sich von einem Heiligen ableitenden Familie und/oder Sitz eines Sufi-Ordens
zzaka (b.)	s. *zakāt*
ɛulama, sg. *ɛalem* (a.)	religiöse Gelehrte

LITERATUR

Verwendete Abkürzungen:

AOM *Archives d'Outre-Mer*, Aix-en-Provence.
CHEAM *Centre des Hautes Études sur l'Afrique et l'Asie Modernes*, Paris.
SHAT Archiv des *Service Historique de l'Armée de Terre*, Vincennes.

Abou-Zeid, Ahmed M. 1966. Honour and Shame among the Bedouins of Egypt, in J. G. Peristiany (Hg.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society.* S. 243–259. London: Weidenfeld & Nicolson.

Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society.* Berkeley: University of California Press.

Abun-Nasr, Jamil M. 1987. *A History of the Maghrib in the Islamic Period.* Cambridge: Cambridge University Press.

Adam, André. 1948. Remarques sur les modalités du serment collectif dans l'Anti-Atlas occidental, *Hespéris* 35 (3–4): 299–310.

– 1973. Berber Migrants in Casablanca, in Gellner & Micaud 1973: 325–343.

Addison, Lancelot. 1672. *West-Barbarey...* 2 Teile in 1 Bd. Nürnberg: Hoffmann [*West Barbary ...*, Oxford: Wilmot, 1671].

Ahmed, Akbar S. 1976. *Millennium and Charisma among Pathans: A Critical Essay in Social Anthropology.* London: Routledge & Kegan Paul.

– 1983. *Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan.* Cambridge: Cambridge University Press.

– 1984. Religious Presence and Symbolism in Pukhtun Society, in Ahmed & Hart 1984a: 310–330.

Ahmed, Akbar S. & David M. Hart (Hg.). 1984a. *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus.* London: Routledge and Kegan Paul.

– 1984b. Introduction, in Ahmed & Hart 1984a: 1–21.

Albergoni, Gianni & Alain Mahé. 1995. Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut-Atlas, *Annuaire de l'Afrique du Nord* 34: 451–512.

Al Rasheed, Madawi. 1991. *Politics in an Arabian Oasis: The Rashidi Tribal Dynasty.* London: Tauris.

Altorki, Soraya. 1980. Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage, *Ethnology* 19 (2): 233–244.

Anderson, Jon W. 1983. Khan and Khel: Dialectics of Pakhtun Tribalism, in Tapper 1983a: 119–149.

Anonymus. 1915. Questionnaire sur la société berbère, *Archives berbères* 1 (1): 7–16.

Anonymus. O. J. *Les Ait Haddidou: Notes.* Unveröff. Bericht, 19 S. SHAT (Vincennes), Karton 3H 1037.

Appadurai, Arjun. 1991. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology, in Richard G. Fox (Hg.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present.* S. 191–210. Santa Fe, NM: School of American Research.

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Arin, F. 1915. Le talion et le prix du sang chez les Berbères marocains, *Archives berbères* 1 (2): 62–87.

Arnaud, Louis. 1952. *Au temps des mehallas ou le Maroc de 1860 à 1912.* Casablanca: Éditions Atlantides.

[Arnold, T. W.] 1976. Art. Khalīfa, in A. J. Wensinck & J. H. Kramers, *Handwörterbuch des Islam.* 2. Aufl. S. 291–296. Leiden: Brill.

[Arvieux, Laurent d']. *Voyage fait par ordre du Roy Louis XIV. dans la Palestine...* Hg. de la Roque. Paris: Cailleau, 1717 [dt.: *Beschreibung der Reise nach Palästina...* Leipzig: Braun, 1740].

Asad, Talal. 1972. Market Model, Class Stucture and Consent: A Reconsideration of Swat Political Organization, *Man* (N.S.) 7 (1): 74–94.

Ashford, Douglas E. 1961. *Political Change in Morocco.* Princeton: Princeton University Press.

Aswad, Barbara C. 1971. *Property Control and Social Strategies: Settlers on a Middle Eastern Plain* (Anthropological Papers 44). Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.

Atlas du Maroc. 1957. *Forêts* (Atlas du Maroc, Planche 19 a). Notice explicative par A. Métro (1958). Rabat: Comité de Géographie du Maroc.

– 1958. *Précipitations annuelles* (Atlas du Maroc, Planche 4 a). Notice explicative par H. Gaussen, J. Debrach & F. Joly. Rabat: Comité de Géographie du Maroc.

– 1962. *Étages bioclimatiques* (Atlas du Maroc, Planche 6 b). Notice explicative par Ch. Sauvage (1963). Rabat: Comité National de Géographie du Maroc.

Atran, Scott. 1986. *Ḥamula* Organization and *Masha'a* Tenure in Palestine, *Man* (N.S.) 21 (2): 271–295.

Aubin, Eugène. 1904. *Le Maroc d'aujourd'hui.* Paris: Colin.

Ayache, Germain. 1958. Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition espagnole de 1860, *Revue Historique* 220 (2): 271–310.

Bachofen, Johann Jakob. 1975. *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur.* Eine Auswahl, hg. Hans-Jürgen Heinrichs (stw 135). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Stuttgart: Krais & Hoffmann, 1861].

al-Bakrī, Abū ʿUbayd. 1913. *Description de l'Afrique septentrionale, par El-Bekri.* Übers. Mac Guckin de Slane. Ed. revue et corrigée. Alger: Jourdan.

Barfield, Thomas J. 1990. Tribe and State Relations: The Inner Asian Perspective, in Khoury & Kostiner 1990a: 153–182.

Barnes, John A. 1962. African Models in the New Guinea Highlands, *Man* 62 (1): 5–9.

– 1967. Agnation among the Enga: A Review Article (M. J. Meggitt, *The Lineage System of the Mae-Enga of New Guinea*), *Oceania* 38 (1): 33–43.

Barth, Fredrik. 1954. Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan, *Southwestern Journal of Anthropology* 10 (2): 164–171.

– 1959a. *Political Leadership among Swat Pathans* (LSE Monographs on Social Anthropology 19). London: Athlone.

– 1959b. Segmentary Opposition and the Theory of Games: A Study of Pathan Organization, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89 (1): 5–21.

– 1960. The System of Social Stratification in Swat, North Pakistan, in E. R. Leach (Hg.), *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan* (Cambridge Papers in Social Anthropology 2). S. 113–148. Cambridge: Cambridge University Press.

– 1961. *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy* (Universitetets Etnografiske Museum, Bulletin 8). Oslo: Oslo University Press.

– 1962. Nomadism in the Mountain and Plateau Areas of South West Asia, in *The Problems of the Arid Zone: Proceedings of the Paris Symposium* (Arid Zone Research 18). S. 341–355. Paris: UNESCO.

– 1966. *Models of Social Organization* (RAI Occasional Papers 23). London: Royal Anthropological Institute.

– 1969a. Introduction, in Fredrik Barth (Hg.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Organization of Cultural Difference.* S. 9–38. Bergen & Oslo: Universitets Forlaget/London: Allen & Unwin.

– 1969b. Pathan Identity and its Maintenance, in Fredrik Barth (Hg.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Organization of Cultural Difference.* S. 117–134. Bergen & Oslo: Universitets Forlaget/London: Allen & Unwin.

– 1973. Descent and Marriage Reconsidered, in Jack Goody (Hg.), *The Character of Kinship.* S. 3–19. Cambridge: Cambridge University Press.

– 1987. Complications of Geography, Ethnology and Tribalism, in B. R. Pridham (Hg.), *Oman: Economic, Social and Strategic Developments.* S. 17–30. London: Croom Helm.

– 1992. Method in Our Critique of Anthropology [Kommentar], *Man* (N.S.) 27 (1): 175–177.

Basset, Henri. 1920. *Essai sur la littérature des Berbères.* Alger: Carbonel.

Basset, Henri & Henri Terrasse. 1924–26. Sanctuaires et forteresses almohades, *Hespéris* 4 (1): 9–91, 4 (2): 181–203, 5 (3): 311–376, 6 (2–3): 107–270.

Bates, Daniel G. 1972. Differential Access to Pasture in a Nomadic Society: The Yörük of Southeastern Turkey, in William Irons & Neville Dyson-Hudson (Hg.), *Perspectives on Nomadism* (International Studies in Sociology and Social Anthropology 13). S. 48–59. Leiden: Brill.

– 1973. *Nomads and Farmers: A Study of the Yörük of Southeastern Turkey* (Anthropological Papers 52). Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.

Bates, Daniel G. & Amal Rassam [Vinogradov]. 1983. *Peoples and Cultures of the Middle East.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Beck, Lois. 1986. *The Qashqa'i of Iran.* New Haven: Yale University Press.

– 1990. Tribes and the State in Nineteenth- and Twentieth-century Iran, in Khoury & Kostiner 1990a: 185–225.

Bédoucha, Geneviève. 1987. Une Tribu sedentaire: la tribu des hauts plateaux yéménites, *L'Homme* 27 (2): 139–150.

Behnke, Roy H., Jr. 1980. *The Herders of Cyrenaica: Ecology, Economy, and Kinship among the Bedouin of Eastern Libya* (Illinois Studies in Anthropology 12). Urbana: University of Illinois Press.

Bellen, Heinz. 1972. Art. Phyle, in *Kl. Pauly:* IV, 835 f.

Benjelloun-Laroui, Latifa. 1990. *Les bibliothèques au Maroc* (Islam d'hier et d'aujourd'hui 34). Paris: Maisonneuve & Larose.

Benveniste, Émile. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes.* 2 Bde. Paris: Minuit.

Bernard, Stephane. 1963. *Le conflit franco-marocain 1943–1956* (Centre européen de la dotation Carnegie pour la paix internationale, Études de cas de conflits internationaux 2). 3 vols. Bruxelles: Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles.

Bernus, S., P. Bonte, L. Brock & H. Claudot (Hg.). 1986. *Le fils et le neveu: Jeux et enjeux de la parenté touarègue.* Cambridge: Cambridge University Press & Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Berque, Jacques. 1953. Qu'est-ce qu'une „tribu" nord-africaine? in *Hommage à Lucien Febvre: Éventail de l'Histoire vivante.* Bd. 1, S. 261–271. Paris: Colin.

– 1978 [1955]. *Structures sociales du Haut-Atlas.* 2. Aufl. Paris: Presses Universitaires de France.

Bidwell, Robin. 1973. *Morocco under Colonial Rule: French Administration of Tribal Areas 1912–1956.* London: Cass.

Bohannan, Paul. 1954. The Migration and Expansion of the Tiv, *Africa* 24 (1): 2–16.

Bonte, Pierre. 1979. Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens: Eléments d'une problématique, in Équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (Hg.), *Pastoral Production and Society/Production pastorale et société: Actes du colloque international sur le pastoralisme nomade – Paris 1–3 Déc. 1976.* S. 171–199. Cambridge: Cambridge University Press & Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

– 1986. Introduction, in Bernus et al. 1986: 1–36.

– 1987a. Introduction, *L'Homme* 27 (2) (= *Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient*): 7–11.

– 1987b. Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes? Les Awlād Qaylān, tribu de l'Adrar mauritanien, *L'Homme* 27 (2): 54–79.
– 1991a. Égalité et hiérarchie dans une tribu maure: les Awlād Qaylān de l'Adrar mauritanien, in Bonte et al. 1991: 145–199.
– 1991b. Art. Tribu, in Pierre Bonte, Michel Izard et al. (Hg.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* S. 720–721. Paris: Presses Universitaires de France.
– (Hg.). 1994a. *Épouser au plus proche: Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée.* Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
– 1994b. Manière de dire ou manière de faire: Peut-on parler d'un mariage „arabe"?, in Bonte 1994a: 371–398.
Bonte, Pierre & Édouard Conte. 1991. La tribu arabe: approches anthropologiques et orientalistes, in Bonte et al. 1991: 13–48.
Bonte, Pierre, Édouard Conte, Constant Hamès & Abdel Wedoud Ould Cheikh. 1991. *Al-ansāb: la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe.* Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
Boogert, Nico van den. 1997. *The Berber Literary Tradition of the Sous: With an Edition and Translation of „The Ocean of Tears" by Muhammad Awzal (d. 1749)* (Publication of the De Goeje Fund 27). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
Bouaziz, Ahmed. 1993. *Developpement agricole d'une zone de montagne: cas des deux communes rurales du caidat d'Imilchil.* Unveröff. Bericht. Association Adrar, Agoudal – Imilchil – Rich – Errachidia.
Bouderbala, Négib. 1997. Les terres collectives du Maroc dans la première période du protectorat (1912–1930), *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 79–80: 143–156.
Bourdieu, Pierre. 1979. *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft.* Übers. Cordula Pialoux u. Bernd Schwibs (stw 291). Frankfurt/M.: Suhrkamp [veränderte Übers. von *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnographie kabyle.* Genève: Droz, 1972].
– 1985 [1958]. *Sociologie de l'Algérie* (Que sais-je? 802). 7. Aufl. Paris: Presses Universitaires de France.
Bourqia, Rahma. 1993. Don et théâtralité: Reflexion sur le rituel du don (hadiyya) offert au sultan au XIXe siècle, *Hespéris-Tamuda* 31: 61–75.
Bousquet, Georges-Henri. 1952. Pour l'étude des droits berbères: À propos de G. Marcy, *Le droit coutumier Zemmoûr*, suivi d'une bibliographie d'ensemble de la question, *Hespéris* 39 (3–4): 501–513.
– 1956. Le droit coutumier des Ait Haddidou des Assif Melloul et Isselaten (Confédération des Ait Yafelmane), *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* 14: 113–230.
Bradburd, Daniel. 1987. Tribe, State, and History in Southwest Asia: A Review, *Nomadic Peoples* 23: 57–71.

Brignon, Jean et al. 1967. *Histoire du Maroc.* Paris: Hatier.

Brockelmann, Carl et al. 1969. *Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der Islamischen Welt: Denkschrift dem 19. internationalen Orientalistenkongreß in Rom vorgelegt von der Transkriptionskommission der DMG.* Neudruck. Wiesbaden: Steiner.

Brown, Kenneth L. 1973. The Impact of the Dahir Berbère in Salé, in Gellner & Micaud 1973: 201–215.

– 1976. People of Salé: Tradition and Change in a Moroccan City, 1830–1930. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bruinessen, Martin van. 1992. *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan.* London: Zed.

Bruno, Henri. 1916. Notes sur le statut coutumier des Berbères marocains (Iguerouan du Sud, Ait Ndhir, Ait Mguild), *Archives berbères* 1 (3): 135–151.

Bruno, Henri & Georges-Henri Bousquet. 1946. Contribution à l'étude des pactes de protection et d'alliance chez les Berbères du Maroc Central, *Hespéris* 33 (3–4): 350–371.

Brunschvig, Robert. 1962. Métiers vils en Islam, *Studia Islamica* 16: 41–60.

Burke, Edmund, III. 1973. The Image of the Moroccan State in French Ethnological Literature: A New Look at the Origin of Lyautey's Berber Policy, in Gellner & Micaud 1973: 175–199.

– 1991. Tribalism and Moroccan resistance, 1890–1914: The role of the Ait Ndhir, in E. G. H. Joffé & C. R. Pennell (Hg.), *Tribe and State: Essays in Honour of David Montgomery Hart.* Wisbech: Menas Press.

Caton, Steven C. 1987. Power, Persuasion, and Language: A Critique of the Segmentary Model in the Middle East, *International Journal of Middle East Studies* 19 (1): 77–102.

– 1990. *„Peaks of Yemen I Summon": Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe.* Berkeley: University of California Press.

Célérier, Jean. 1927. La transhumance dans le Moyen-Atlas, *Hespéris* 7 (1): 53–68.

– 1937. L'évolution de la propriété foncière dans une tribu marocaine: Du régime collectif à l'individualisation, *Revue Africaine* 81 (3–4) (= Actes du 3ᵉ congrès de la F.S.S.A.N., Constantine 1937, Bd. 1): 247–283.

– 1938. La montagne au Maroc: Essai de définition et de classification, *Hespéris* 25 (2–3): 109–180.

Cénival, Pierre de. 1925. La légende du Juif Ibn Mechᶜal et la fête du Sultan des Tolba à Fès, *Hespéris* 5 (2): 137–218.

Chelhod, Joseph. 1965. Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe, *L'Homme* 5 (3–4): 113–173.

– 1969. Les structures dualistes de la société bédouine, *L'Homme* 9 (2): 89–112.

– 1978. Art. Ḳabīla, in *EI²*: IV, 334 f.

– 1985a. L'évolution du système de parenté au Yémen, in Chelhod et al. 1985: 99–123.
– 1985b. L'ordre social, in Chelhod et al. 1985: 15–37.
– 1985c. L'organisation tribale, in Chelhod et al. 1985: 39–62.
Chelhod, Joseph et al. 1985. *L'Arabie du Sud: Histoire et civilisation.* Bd. 3: *Culture et institutions du Yémen.* Paris: Maisonneuve & Larose.
Chevalier, Michel. 1985. *Les montagnards chrétiens du Hakkâri et du Kurdistan septentrional* (Publications du Département de Géographie de l'Université de Paris-Sorbonne 13). Paris: Département de Géographie de l'Université de Paris-Sorbonne.
Chiapuris, John. 1979. *The Ait Ayash of the High Moulouya Plain: Rural Social Organization in Morocco* (Anthropological Papers 69). Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.
Claudot, Hélène & Mahmoudan Hawad. 1987. Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs, in Marceau Gast (Hg.), *Hériter en pays musulman: Ḥabus, lait vivant, manyahuli.* S. 129–155. Paris: Èditions du CNRS.
Cohen, Ronald & John Middleton. 1970. Introduction, in Ronald Cohen & John Middleton (Hg.), *From Tribe to Nation in Africa: Studies in Incorporation Processes.* S. 1–34. Scranton, PA: Chandler.
Cole, Donald P. 1975. *Nomads of the Nomads: The Āl Murrah Bedouin of the Empty Quarter.* Chicago: Aldine.
– 1984. Alliance and Descent in the Middle East and the „Problem" of Patrilateral Parallel Cousin Marriage, in Ahmed & Hart 1984: 167–186.
Colin, Georges S. 1934. Un voyage de Fès au Tâfilâlt en 1787, *Revue de Géographie Marocaine* 18 (1): 3–8.
– 1938. Origine arabe des grands mouvements de populations berbères dans le Moyen-Atlas, *Hespéris* 25 (2–3): 265–268.
Colonna, Fanny. 1983. Présentation, in Masqueray 1983: i-xxv.
Colson, Elizabeth. 1951. The Plateau Tonga of Northern Rhodesia, in Elizabeth Colson & Max Gluckman (Hg.), *Seven Tribes of British Central Africa.* S. 94–162. London: Oxford University Press.
– 1968. Contemporary Tribes and the Development of Nationalism, in Helm 1968: 201–206.
Combs-Schilling, M. Elaine. 1985. Family and Friend in a Moroccan Boom Town: The Segmentary Debate Reconsidered, *American Ethnologist* 12 (4): 659–675.
– 1989. *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice.* New York: Columbia University Press.
Conte, Édouard. 1987. Alliance et parenté élective en Arabie ancienne. Éléments d'une problématique, *L'Homme* 27 (2): 119–138.
– 1991. Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines, in Bonte et al. 1991: 55–100.

– 1994. Choisir ses parents dans la société arabe: La situation à l'avènement de l'islam, in Bonte 1994a: 165–187.

Coon, Carlton S. 1951. *Caravan: The Story of the Middle East.* New York: Holt.

Coufourier, L. 1906. Chronique de la vie de Moulay el-Ḥasan, *Archives marocaines* 8: 330–395 [partielle Übers. von Muḥammad al-Mašrafī, *al-Ḥulal al-bahīya fī mulūk ad-dawla al-ʿalawīya*].

Couvreur, G. 1968. La vie pastorale dans le Haut Atlas central, *Revue de Géographie du Maroc* 13: 3–54.

Crone, Patricia. 1986. The Tribe and the State, in John A. Hall (Hg.), *States in History.* S. 48–77. Oxford: Blackwell.

– 1993. Tribes and States in the Middle East, *Journal of the Royal Asiatic Society* (series 3) 3 (3): 353–376.

Cuisenier, Jean. 1962. Endogamie et exogamie dans le mariage arabe, *L'Homme* 2 (2): 80–105.

Dahrendorf, Ralf. 1969. Art. Sozialer Status, in Wilhelm Bernsdorf (Hg.), *Wörterbuch der Soziologie.* S. 1010–1012. Stuttgart: Enke.

– 1971. *Homo Sociologicus: Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle.* 10. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Davis, John. 1991. An Interview with Ernest Gellner, *Current Anthropology* 32 (1): 63–72.

Denny, F. M. 2000. Art. Umma, in *EI²*: X, 859–863.

Denzel, Markus A. 1994. Finanzplätze in der Levante und Nordafrika im 19. und 20. Jahrhundert, in Jürgen Schneider et al. (Hg.), *Währungen der Welt, Band 8: Afrikanische und levantinische Devisenkurse im 19. und 20. Jahrhundert* (Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte 57). S. 30–70. Stuttgart: Steiner.

Digard, Jean-Pierre. 1982. Une contribution équivoque du droit coutumier Baxtyâri à la théorie de la segmentarité, in Jean-Pierre Digard (Hg.), *Le cuisinier et le philosophe: Hommage à Maxime Rodinson.* S. 167–172. Paris: Maisonneuve et Larose.

– 1983. On the Bakhtiari: Comments on „Tribes, Confederation and the State", in Tapper 1983a: 331–336.

– 1987. Jeux de structures. Segmentarité et pouvoir chez les nomades Baxtyâri d'Iran, *L'Homme* 27 (2): 12–53.

Dole, Gertrude E. 1968. Tribe as the Autonomous Unit, in Helm 1968: 83–100.

Dostal, Walter. 1967. *Die Beduinen in Südarabien. Eine ethnologische Studie zur Entwicklung der Kamelhirtenkultur in Arabien* (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 16). Horn & Wien: Berger.

– 1972. *Handwerker und Handwerkstechniken in Tarīm (Südarabien, Hadramaut)* (Publikationen zu wissenschaftlichen Filmen, Sektion Völkerkunde – Volkskunde, Ergänzungsband 3). Göttingen: Institut für den Wissenschaftlichen Film.

– 1974. Sozio-ökonomische Aspekte der Stammesdemokratie in Nordost-Yemen, *Sociologus* N.F. 24 (1): 1–15.
– 1979. *Der Markt von Ṣanʿāʾ* (Veröffentlichungen der Arabischen Kommission 1, SBph 354). Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
– 1985. *Egalität und Klassengesellschaft in Südarabien: Anthropologische Untersuchungen zur sozialen Evolution* (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 20). Horn & Wien: Berger.
– 1990. *Eduard Glaser – Forschungen im Yemen: Eine quellenkritische Untersuchung in ethnologischer Sicht* (Veröffentlichungen der Arabischen Kommission 4, SBph 545). Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Drague, Georges [Pseud. für (Général) Georges Spillmann]. o.J. [1951]. *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc: Confréries et zaouïas.* Paris: Peyronnet.

Dresch, Paul. 1984. The Position of Shaykhs among the Northern Tribes of Yemen, *Man* (N.S.) 19 (1): 31–49.
– 1986. The Significance of the Course Events Take in Segmentary Systems, *American Ethnologist* 13 (2): 309–324.
– 1988. Segmentation: Its Roots in Arabia and Its Flowering Elsewhere, *Cultural Anthropology* 3 (1): 50–67.
– 1989. *Tribes, Government, and History in Yemen.* Oxford: Oxford University Press.
– 1990. Imams and Tribes: The Writing and Acting of History in Upper Yemen, in Khoury & Kostiner 1990a: 252–287.

Drouin, Jeannine. 1975. *Un cycle oral hagiographique dans le Moyen-Atlas marocain* (Université de Paris 5 René-Descartes, Série Sorbonne 2). Paris: Imprimerie nationale.
– 1996. Mystique et politique: Traditions étiologiques d'une fondation maraboutique au Maroc, *Littérature Orale Arabo-Berbère* 24: 129–146.

Duclos, Louis-Jean. 1967. Note sur l'organisation judiciaire des Ait ʿAtta dans la vallée de l'oued Draʿ, *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée* 4: 23–29.

Dumont, Louis. 1978. La communauté anthropologique et l'idéologie, *L'Homme* 18 (3–4): 83–110.

Dunn, Ross E. 1977. *Resistance in the Desert: Moroccan Responses to French Imperialism, 1881–1912.* London: Croom Helm & Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Durkheim, Émile. 1893. *De la division du travail social: Étude sur l'organisation des sociétés supérieures.* Paris: Alcan.

Dyson-Hudson, Neville. 1972. The Study of Nomads, in W. Irons & N. Dyson-Hudson (Hg.), *Perspectives on Nomadism.* S. 2–29. Leiden: Brill.

EI². 1960–. *The Encyclopaedia of Islam.* New Edition. Leiden: Brill.

Eickelman, Dale F. 1976. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center.* Austin: University of Texas Press.

– 1977. Ideological Change and Regional Cults: Maraboutism and Ties of „Closeness" in Western Morocco, in R. P. Werbner (Hg.), *Regional Cults* (A.S.A. Monographs 16). S. 3–28. London: Academic Press.
– 1981. *The Middle East: An Anthropological Approach.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
– 1984. New Directions in Interpreting North African Society, in Jean-Claude Vatin (Hg.), *Connaissances du Maghreb: Sciences sociales et colonisation.* S. 279–289. Paris: CNRS.
– 1985. *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable.* Princeton: Princeton University Press.
– 1989. *The Middle East: An Anthropological Approach.* 2. Aufl. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
El Mansour, Mohamed. 1990. *Morocco in the Reign of Mawlay Sulayman.* Wisbech: Menas Press.
Eustache, D. 1971. Art. Idrīsids, in *EI²*: III, 1035–1037.
Evans-Pritchard, Edward E. 1938. Rezension G. W. Murray, *Sons of Ishmael, Africa* 11 (1): 123.
– 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.* London: Oxford University Press.
– 1949. *The Sanusi of Cyrenaica.* London: Oxford University Press.
– 1951. *Social Anthropology.* London: Cohen & West.
– 1981. *A History of Anthropological Thought.* Hg. André Singer. London: Faber & Faber.

Fabietti, Ugo. 1986. Control and Alienation of Territory among the Bedouin of Saudi Arabia, *Nomadic Peoples* 20: 33–39.
Fernea, Robert A. & James M. Malarkey. 1975. Anthropology of the Middle East and North Africa: A Critical Assessment, *Annual Review of Anthropology* 4: 183–206.
Firestone, Ya'akov. 1990. The Land-equalizing *Mushāᶜ* Village: A Reassessment, in Gad G. Gilbar (Hg.), *Ottoman Palestine 1800–1914: Studies in Economic and Social History.* S. 91–129. Leiden: Brill.
Fogg, Walter. 1940. A Moroccan Tribal Shrine and Its Relations to a Nearby Tribal Market, *Man* 40 (7): 100–104 (= No. 124).
Fortes, Meyer 1953. The Structure of Unilineal Descent Groups, *American Anthropologist* 55 (1): 17–41.
– 1969. *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan.* Chicago: Aldine.
Fortes, Meyer & Edward E. Evans-Pritchard. 1940. Introduction, in M. Fortes & E. E. Evans-Pritchard (Hg.), *African Political Systems.* S. 1–23. London: Oxford University Press.
Foucauld, Charles de. 1888. *Reconnaissance au Maroc 1883–1884.* 2 Bde. Paris: Challamel.
Fried, Morton H. 1957. The Classification of Corporate Unilineal Descent Groups, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 87 (1): 1–29.
– 1966. On the Concepts of „Tribe" and „Tribal Society", *Transactions of the New York Aca-*

demy of Sciences Ser. II, 28 (4): 527–540 [Nachdruck in Helm 1968: 3–20; leicht verändert in Fried 1967: 154–173].
– 1967. *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology.* New York: Random House.
– 1975. *The Notion of Tribe.* Menlo Park, CA: Cummings.
Fustel de Coulanges, Numa-Denis. 1984. *La cité antique.* Préface de François Hartog. Paris: Flammarion [Strasbourg: Silberman, 1864].

Ganzer, Burkhard. 1988. Camp, Sektion und Herrschaft in iranischen Stammesgesellschaften: Zu F. Barths Revision der Lineage-Theorie, *Sociologus* N.F. 38 (1): 35–54.
– 1990. Zur Bestimmung des Begriffs der ethnischen Gruppe, *Sociologus* N.F. 40 (1): 3–18.
– 1994. Constructing Tribal Identity in Iran, *Man* (N.S.) 29 (1): 182 f.
Garthwaite, Gene R. 1983a. *Khans and Shahs: A Documentary Analysis of the Bakhtiyari in Iran.* Cambridge: Cambridge University Press.
– 1983b. Tribes, Confederation and the State: An Historical Overview of the Bakhtiari and Iran, in Tapper 1983a: 314–330.
Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.* New Haven: Yale University Press [dt.: *Religiöse Entwicklungen im Islam: beobachtet in Marokko und Indonesien.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991].
– 1971. In Search of North Africa, *New York Review of Books* 16 (7), 22. April: 20–24.
– 1973a. Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture, in Ders., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays.* S. 3–30. New York: Basic Books [dt. in Geertz 1983: 7–43].
– 1973b. Religion as a Cultural System, in Ders., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays.* S. 87–125. New York: Basic Books [zuerst in Michael Banton (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* S. 1–46. London: Tavistock, 1966; dt. in Geertz 1983: 44–95].
– 1976. „From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding, in Keith H. Basso & Henry A. Selby (Hg.), *Meaning in Anthropology.* S. 221–237. Albuquerque: University of New Mexico Press [zuerst in *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28 (1), 1974; dt. in Geertz 1983: 289–309].
– 1979. Suq: The Bazaar Economy in Sefrou, in Clifford Geertz, Hildred Geertz & Lawrence Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis.* S. 123–313. Cambridge: Cambridge University Press.
– 1983. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Übers. Brigitte Luchesi u. Rolf Bindemann (stw 696). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
– 1984. Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism, *American Anthropologist* 86 (2): 263–278.
Geertz, Hildred. 1971. Rezension E. Gellner, *Saints of the Atlas, American Journal of Sociology* 76: 763–765.

– 1979. The Meaning of Family Ties, in Clifford Geertz, Hildred Geertz & Lawrence Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis.* S. 315–391. Cambridge: Cambridge University Press.

Gellner, Ernest. 1957. Independence in the Central High Atlas, *Middle East Journal* 11 (3): 237–252.

– 1969. *Saints of the Atlas.* London: Weidenfeld & Nicolson.

– 1973a. Introduction, in Gellner & Micaud 1973: 11–21.

– 1973b. Our Current Sense of History, in Jerôme Dumoulin & Dominique Moisi (Hg.), *The Historian Between the Ethnologist and the Futurologist.* S. 3–24. Paris & The Hague: Mouton.

– 1973c. *Cause and Meaning in the Social Sciences.* Hg. I. C. Jarvie & Joseph Agassi. London: Routledge & Kegan Paul [erweiterte Neuauflage: *The Concept of Kinship*. Oxford: Blackwell, 1987].

– 1978. Notes Towards a Theory of Ideology, *L'Homme* 18 (3–4): 69–82.

– 1981a. *Muslim Society.* Cambridge: Cambridge University Press [dt.: *Leben im Islam: Religion als Gesellschaftsordnung.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1985].

– 1981b. Flux and Reflux in the Faith of Men, in Gellner 1981a: 1–85.

– 1981c. The Distinctiveness of the Muslim State, in Ernest Gellner, Jean-Claude Vatin et al., *Islam et politique au Maghreb.* S. 163–175. Paris: Editions du CNRS.

– 1981d. Doctor and Saint, in Gellner 1981a: 114–130 [zuerst in Nikki R. Keddie, (Hg.), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500.* S. 307–326. Berkeley: University of California Press, 1972].

– 1981e. The Sociology of Robert Montagne (1893–1954), in Gellner 1981a: 179–193 [zuerst in *Daedalus* 105, 1976: 137–150].

– 1981f. The Marabouts in the Market Place (Review Article: D. F. Eickelman, *Moroccan Islam*; K. L. Brown, *People of Salé*), in Gellner 1981a: 214–220 [zuerst in *Times Literary Supplement* 3936, 19. August 1977: 1011].

– 1981g. Patterns of Rural Rebellion in Morocco During the Early Years of Independence, in Gellner 1981a: 194–206 [zuerst als „Patterns of Rural Rebellion in Morocco: Tribes as Minorities" in *Archives Européennes de Sociologie* 3 (2), 1962: 297–311].

– 1983. The Tribal Society and Its Enemies, in Tapper 1983a: 436–448.

– 1985a. *Relativism and the Social Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press.

– 1985b. The Roots of Cohesion (Review Article: É. Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*), *Man* (N.S.) 20 (1): 142–155.

– 1985c. Relativism and Universals, in Gellner 1985a: 83–100 [zuerst in Barbara Lloyd & John Gay (Hg.), *Universals of Human Thought.* S. 1–20. Cambridge: Cambridge University Press].

– 1988. The Politics of Anthropology, *Government and Opposition* 23 (3): 290–303 [Nachdruck in Gellner 1995a: 11–26].

– 1990. Tribalism and the State in the Middle East, in Khoury & Kostiner 1990a: 109–126.
– 1995a. *Anthropology and Politics: Revolution in the Sacred Grove.* Oxford: Blackwell.
– 1995b. Segmentation: Reality or Myth? [Kommentar zu Munson 1993], *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1 (4): 821–829 [verändert und erweitert als Gellner 1996].
– 1996. Reply to Critics, in Hall & Jarvie 1996: 623–686.

Gellner, Ernest & Charles Micaud (Hg.). 1973. *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa.* London: Duckworth.

Georges, Karl Ernst. 1913–1918. *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch.* 8. Aufl. 2 Bde. Hannover: Hahn.

Gerber, H. 1993. Art. Mushāᶜ: 1. In the Near East, in *EI²*: VII, 666 f.

Gingrich, Andre. 1986. ᶜīš wa milḥ: Brot und Salz. Vom Gastmahl bei den Ḫawlān bin ᶜĀmir im Jemen, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 116: 41–69 [erweiterter Nachdruck in Gingrich 1999: 36–72].
– 1989. How the Chiefs' Daughters Marry: Tribes, Marriage Patterns and Hierarchies in North-Western Yemen, in A. Gingrich et al. (Hg.), *Kinship, Social Change and Evolution: Proceedings of the Symposion Held on the Occasion of Walter Dostal's 60th Birthday in Vienna, 7th and 8th April 1988* (Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie 5). S. 75–85. Horn & Wien: Berger.
– 1993. Tribes and Rulers in Northern Yemen, in A. Gingrich et al. (Hg.), *Studies in Oriental Culture and History: Festschrift for Walter Dostal.* S. 253–280. Frankfurt/M.: Lang.
– 1994. *Südwestarabische Sternenkalender: Eine ethnologische Studie zu Struktur, Kontext und regionalem Vergleich des tribalen Agrarkalenders der Munebbih im Jemen* (Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie 7). Wien: WUV-Universitätsverlag.
– 1995. The Prophet's Smile and Other Puzzles. Studying Arab Tribes and Comparing Close Marriages (Review Article: P. Bonte et al., *Al-ansāb: la quête des origines*; P. Bonte, Hg., *Épouser au plus proche: Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*), *Social Anthropology* 3 (2): 147–170.
– 1999. *Erkundungen: Themen der ethnologischen Forschung.* Wien: Böhlau.
– 2001. Art. Tribe, in Neil J. Smelser & P. B. Bates (Hg.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences.* Bd. 23, S. 15906–15909. Amsterdam: Elsevier.

Gingrich, Andre & Johann Heiß. 1986. *Beiträge zur Ethnographie der Provinz Ṣaᶜda (Nordjemen)* (Veröffentlichungen der Ethnologischen Kommission 3, SBph 462). Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Glatzer, Bernt. 1983. Political Organisation of Pashtun Nomads and the State, in Tapper 1983a: 212–232.

Gluckman, Max. 1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society.* Oxford: Blackwell.

Godelier, Maurice. 1977 [1973]. Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie? in Ders., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie.* Nouv. éd. Bd. 1, S. 188–235. Paris: Maspero.

Gräf, Erwin. o. J. [1952]. *Das Rechtswesen der heutigen Beduinen* (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients 5). Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde.

Grimm. 1960 [1919]. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm.* 10. Bd., 2. Abt., 1. Teil, bearbeitet von M. Heyne, Br. Crome, H. Meyer, H. Seedorf. Leipzig: Hirzel.

Gros, P. 1934. Deux qanouns marocains du début du XVIe siècle, *Hespéris* 18 (1): 64–75.

Grote, George. 1846–56. *History of Greece.* 10 Bde. London: Murray.

Gruner, Dorothee. 1973. *Die Berber-Keramik: Am Beispiel der Orte Afir, Merkalla, Taher, Tiberguent und Roknia* (Studien zur Kulturkunde 33). Wiesbaden: Steiner.

Guennoun, Saïd (Capitaine). 1933 [1929]. *La montagne berbère: Les Aït Oumalou et le pays Zaïan.* [2. Aufl.] Rabat: Omnia.

– (Commandant). 1939–40. La Haute Moulouya, *Renseignements coloniaux* 49 (10–11), 1939: 209–224; 49 (12), 1939: 225–240; 50 (2–3), 1940: 25–32; 50 (5), 1940: ...

– 1990. Les Berbères de la Haute-Moulouya, *Études et Documents Berbères* 7: 136–176 [verfaßt 1938].

Guillaume, A. (Général). 1946. *Les Berbères marocains et la pacification de l'Atlas central (1912–1933).* Paris: Juillard.

Gupta, Akhil & James Ferguson (Hg.). 1997. *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology.* Durham, NC: Duke University Press.

Hall, John A. & Ian Jarvie (Hg.). 1996. *The Social Philosophy of Ernest Gellner* (Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 48). Amsterdam: Rodopi.

Halm, Heinz. 1991. *Das Reich des Mahdi: Der Aufstieg der Fatimiden (875–973).* München: Beck.

– 1993. Die Bekehrung der Berber der Kleinen Kabylei zum ismailitischen Islam im 9. Jahrhundert, in Andre Gingrich et al. (Hg.), *Studies in Oriental Culture and History: Festschrift for Walter Dostal.* S. 120–126. Frankfurt/M.: Lang.

Halstead, John P. 1967. *Rebirth of a Nation: The Origins and Rise of Moroccan Nationalism, 1912–1944* (Harvard Middle Eastern Monographs 18). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hamès, Constant. 1987. La filiation généalogique *(nasab)* dans la société d'Ibn Khaldūn, *L'Homme* 27 (2): 99–118.

– 1991. De la chefferie tribale à la dynastie étatique: généalogie et pouvoir à l'époque almohado-ḥafṣide (XXIe–XIVe siècles), in Bonte et al. 1991: 101–137.

Hammam, Mohammed. 1987. Coutumes inédites des qsûr-s Ayt Iḥya: groupe de qsûr-s Ayt Sedrate de l'Oued Dades (1881), *Hespéris-Tamuda* 25: 91–106.

Hammoudi, Abdallah. 1974. Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté: Reflexions sur les thèses de Gellner, *Hespéris-Tamuda* 15: 147–179.

– 1980. Sainteté, pouvoir et société: Tamgrout aux XVIIe et XVIIIe siècles, *Annales Économies Sociétés Civilisations* 35 (3–4): 615–641.

Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning.* New York: Columbia University Press.

Hanoteau, A. & A. Letourneux. 1872–73. *La Kabylie et les coutumes kabyles.* 3 Bde. Paris: Imprimerie Nationale.

Harrell, Richard S. (Hg.). 1966. *A Dictionary of Moroccan Arabic: Moroccan–English.* Washington, DC: Georgetown University Press.

Harris, Walter B. 1895. *Tafilet: The Narrative of a Journey of Exploration in the Atlas Mountains and the Oases of the North-West Sahara.* Edinburgh: Blackwood.

– 1921. *Morocco That Was.* Edinburgh: Blackwood.

Hart, David M. 1966. A Customary Law Document from the Ayt ʿAtta of the Jbil Saghru, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 1: 91–112.

– 1970. Conflicting Models of a Berber Tribal Structure in the Moroccan Rif: The Segmentary and Alliance Systems of the Aith Waryaghar, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 7: 93–99.

– 1976. *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History* (Viking Fund Publications in Anthropology 55). Tucson: University of Arizona Press.

– 1978. Notes on the Sociopolitical Structure and Institutions of Two Tribes of the Ayt Yafalman Confederacy: The Ayt Murghad and the Ayt Ḥadiddu, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 26: 55–74.

– 1981. *Dadda ʿAtta and his Forty Grandsons: The Socio-Political Organisation of the Ayt ʿAtta of Southern Morocco.* Wisbech: Menas Press.

– 1984a. Segmentary Systems and the Role of „Five Fifths" in Tribal Morocco, in Ahmed & Hart 1984a: 66–105 [zuerst in *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 3, 1967: 65–95].

– 1984b. *The Ayt ʿAtta of Southern Morocco: Daily Life and Recent History.* Wisbech: Menas Press.

– 1984c. The Ayt Sukhman of the Moroccan Central Atlas: An Ethnographic Survey and a Case Study in Sociocultural Anomaly, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 38: 137–152.

– 1989. Rejoinder to Henry Munson, Jr., „On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif", *American Anthropologist* 91 (3): 765–769.

Hausmaninger, Herbert. 1964. Art. Curia, in *Kl. Pauly:* I, 1556 f.

Heiß, Johann. 1989. War and Mediation for Peace in a Tribal Society (Yemen, 9th century), in Andre Gingrich et al. (Hg.), *Kinship, Social Change and Evolution: Proceedings of the Symposion Held on the Occasion of Walter Dostal's 60th Birthday in Vienna, 7th and 8th April 1988* (Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie 5). S. 63–74. Horn & Wien: Berger.

[Heller, B.]. 1976. Art. Yaʿḳūb, in A. J. Wensinck & J. H. Kramers, *Handwörterbuch des Islam.* 2. Aufl. S. 805 f. Leiden: Brill.

Helm, June (Hg.). 1968. *Essays on the Problem of Tribe: Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society.* Seattle: University of Washington Press.

Henninger, Josef. 1942. *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete: Ein Beitrag zur Frage nach der ursprünglichen Familienform der Semiten* (Internationales Archiv für Ethnographie 42). Leiden: Brill.

Henry, Roger (Capitaine). 1937a. *Notes sur les Ait Sidi Bou Yacoub.* Unveröff. Ms., CHEAM (Paris), Nr. 45, Assoul, 28 Janvier 1937.

– (Capitaine). 1937b. *Une tribu de transhumants du grand Atlas: Les Ait Morhrad.* Unveröff. Ms., CHEAM (Paris), Nr. 147, 24 Mai 1937.

– 1944. Où se trouvait la zaouïa de Dilâ?, *Hespéris* 31: 49–54.

Hermassi, Elbaki. 1972. *Leadership and National Development in North Africa.* Berkeley: University of California Press.

Holy, Ladislav. 1976. Kin Groups: Structural Analysis and the Study of Behaviour, *Annual Review of Anthropology* 5: 107–131.

– (Hg.). 1979. *Segmentary Lineage Systems Reconsidered* (Queen's University Papers in Social Anthropology 4). Belfast: Queen's University Press.

– 1987. Introduction: Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms, in L. Holy (Hg.), *Comparative Anthropology.* S. 1–21. Oxford: Blackwell.

– 1989. *Kinship, Honour and Solidarity: Cousin Marriage in the Middle East.* Manchester: Manchester University Press.

Höst, Georg. 1781. *Nachrichten von Marókos und Fes, im Lande selbst gesammlet, in den Jahren 1760 bis 1768.* Kopenhagen: Proft [orig. Kopenhagen 1779].

Hourani, Albert. 1990a. In Memory of Malcolm Kerr, in Khoury & Kostiner 1990a: xi–xiii.

– 1990b. Conclusion: Tribes and States in Islamic History, in Khoury & Kostiner 1990a: 303–311.

Humphreys, S. C. 1978. The Social Structure of the Ancient City, Part II: Kinship in Greek Society, c. 800–300 B.C., in Dies., *Anthropology and the Greeks.* S. 193–208. London: Routledge & Kegan Paul.

Hymes, Dell. 1968. Linguistic Problems in Defining the Concept of „Tribe", in Helm 1968: 23–48.

[Ibn Abī Zarᶜ, Abū l-ᶜAbbās Aḥmad al-Fāsī] 1860. *Roudh El-Kartas: Histoire des souverains du Maghreb (Espagne et Maroc) et annales de la ville de Fès [Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī aḫbār mulūk al-maġrib wa ta'rīḫ madīnat Fās].* Übers. A. Beaumier. Paris: Imprimerie Impériale.

Ibn Ḫaldūn, ᶜAbdarraḥmān b. Muḥammad. 1925–56. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale.* Übers. de Slane, neue Aufl., hg. Paul Casanova. 4 Bde. Paris: Geuthner.

– 1958. *The Muqqadimah: An Introduction to History.* Übers. Franz Rosenthal. 3 Bde. London: Routledge & Kegan Paul.

Ihraï-Aouchar, Amina. 1988–89. Les communautés rurales de la haute Moulouya du XVIIème siècle à nos jours: Administration locale et pouvoir central, *Hespéris-Tamuda* 26–27: 171–196.

Irons, William. 1974. Nomadism as a Political Adaptation: The Case of the Yomut Turkmen, *American Ethnologist* 1 (4): 635–658.

– 1975. *The Yomut Turkmen: A Study of Social Organization among a Central Asian Turkic-speaking Population* (Anthropological Papers 58). Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.

Jacques-Meunié, D. 1958. Hiérarchie sociale au Maroc présaharien, *Hespéris* 45 (3–4): 239–269.

– 1982. *Le Maroc saharien des origines au XVIe siècle.* 2 Bde. Paris: Klincksieck.

Jamous, Raymond. 1981. *Honneur et* baraka*: Les structures sociales traditionelles dans le Rif.* Cambridge: Cambridge University Press & Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

– 1992. From the Death of Men to the Peace of God: Violence and Peace-making in the Rif, in J. G. Peristiany & Julian Pitt-Rivers (Hg.), *Honor and Grace in Anthropology.* S. 167–191. Cambridge: Cambridge University Press.

Jaussen, Antonin. 1948 [1907]. *Coutumes des Arabes au pays de Moab.* Paris: Adrien-Maisonneuve.

Karp, Ivan & Kent Maynard. 1983. Reading *The Nuer, Current Anthropology* 24 (4): 481–503.

Kasriel, Michèle. 1989. *Libres femmes du Haut-Atlas? Dynamique d'une micro-société au Maroc.* Paris: L'Harmattan.

Kauffmann (Capitaine). 1927. *Ètude de la vallée de l'Assif Melloul (d'après reconnaissances et photos faites en Goliath en mai 1927...).* Unveröff. Bericht, 14. 7. 1927. 12 S. SHAT (Vincennes), Karton 3H 1037.

Keyser, James M. B. 1974. The Middle Eastern Case: Is There a Marriage Rule?, *Ethnology* 13 (3): 293–309.

Khalaf, Sulayman N. 1990. Settlement of Violence in Bedouin Society, *Ethnology* 29 (3): 225–242.

Khazanov, Anatoly M. 1994. *Nomads and the Outside World.* 2. Aufl. Madison: University of Wisconsin Press.

Khoury, Philip S. & Joseph Kostiner (Hg.). 1990a. *Tribes and State Formation in the Middle East.* Berkeley: University of California Press.

– 1990b. Introduction: Tribes and the Complexities of State Formation in the Middle East, in Khoury & Kostiner 1990a: 1–22.

Khuri, Fuad I. 1970. Parallel Cousin Marriage Reconsidered: A Middle Eastern Practice That Nullifies the Effects of Marriage on the Intensity of Family Relationships, *Man* (N.S.) 5 (4): 597–618.

Kickinger, Claudia. 1993. *Organisationsformen und Kontrollinstanzen des städtischen Marktes im arabischen Raum in vorindustrieller Zeit – Tradition und Wandel: Eine vergleichende ethnologische Untersuchung.* 2 Bde. Phil. Diss. Universität Wien.

– 1997. *Städtische Märkte des Nahen Ostens: Eine Untersuchung der vorindustriellen Organisation der Berufe* (Europäische Hochschulschriften XIX B, 47). Frankfurt/M.: Lang.

Kl. Pauly. 1964–75. *Der kleine Pauly: Lexikon der Antike.* Hg. Konrat Ziegler, Walther Sontheimer (& Hans Gärtner). 5 Bde. München: Druckenmüller.

Kostiner, Joseph. 1990. Transforming Dualities: Tribe and State Formation in Saudi Arabia, in Khoury & Kostiner 1990a: 226–251.

Kraus, Wolfgang. 1989a. *Die Ayt Ḥdiddu des zentralen Hohen Atlas: Tribale Struktur, dörfliche Organisation und Wirtschaft bei marokkanischen Berbern.* Phil. Diss, Universität Wien.

– 1989b. Segmentation and Genealogy: The Ayt Ḥdiddu of the Central High Atlas, Morocco, in Andre Gingrich et al. (Hg.), *Kinship, Social Change and Evolution: Proceedings of the Symposion Held on the Occasion of Walter Dostal's 60th Birthday in Vienna, 7th and 8th April 1988* (Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie 5). S. 86–100. Horn & Wien: Berger.

– 1991. *Die Ayt Ḥdiddu: Wirtschaft und Gesellschaft im zentralen Hohen Atlas. Ein Beitrag zur Diskussion segmentärer Systeme in Marokko* (Veröffentlichungen der Ethnologischen Kommission 7, SBph 574). Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

– 1992. Ein Töpfer im Hohen Atlas, Marokko, *Archiv für Völkerkunde* 46: 149–156.

– 1993. Tribale Struktur und Fremdheit in Marokko, in Thomas Fillitz et al. (Hg.), *Kultur, Identität und Macht: Ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt.* Frankfurt/M.: IKO.

– 1995. Segmentierte Gesellschaft und segmentäre Theorie: Strukturelle und kulturelle Grundlagen tribaler Identität im Vorderen Orient, *Sociologus* (N.F.) 45 (1): 1–25.

– 1997a. Zum Begriff der Deszendenz: Ein selektiver Überblick, *Anthropos* 92 (1): 139–163.

– 1997b. Glücksspiel und Frauen im Hohen Atlas: Zur ethnographischen Quellenkritik, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 127: 99–109.

– 1997c. Tribal Land Rights in Central Morocco: A Call for Comparative Research, *Morocco* 2: 16–32.

– 1998. Contestable Identities: Tribal Structures in the Moroccan High Atlas, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (1): 1–22.

– 2003. Der Heilige in der Kanone: Volksislam und politischer Widerstand in Zentralmarokko, in Hermann Mückler, Manfred Kremser & Werner Zips (Hg.), *Geschichten der Begegnungen* (Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie 14). Wien: WUV.

Kuper, Adam. 1982. Lineage Theory: A Critical Retrospect, *Annual Review of Anthropology* 11, 71–95.
– 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion.* London: Routledge.
– 1996. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School.* 3. Aufl. London: Routledge.

La Chapelle, F. de (Lieutenant). 1931. Le Sultan Moulay Ismaᶜil et les Berbères Ṣanhaja du Maroc central, *Archives marocaines* 28: 7–64.
Lafitau, Joseph-François. 1987. *Die Sitten der amerikanischen Wilden im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit.* Hg. und kommentiert von Helmut Reim (tw. Reprint von: *Algemeine Geschichte der Länder und Völker von America*, hg. Siegmund Jacob Baumgarten. 2 Bde. Halle: Gebauer, 1752–53). O. O. [Leipzig]: Ed. Leipzig [*Mœurs des sauvages amériquains, comparées aux mœurs des premiers temps.* 2 Bde. Paris: Saugrain & Hochereau, 1724].
Lambton, A. K. S. 1978. Art. Khalīfa: (II) In Political Theory, in *EI²*: IV, 947–950.
Lancaster, William. 1981. *The Rwala Bedouin Today.* Cambridge: Cambridge University Press.
Lancaster, William & Fidelity Lancaster. 1986. The Concept of Territory among the Rwala Bedouin, *Nomadic Peoples* 20: 41–48.
Laoust, Émile. 1930–34. L'habitation chez les transhumants du Maroc central: I. La tente et le douar, *Hespéris* 10 (2), 1930: 151–253; II. La maison, *Hespéris* 14 (2), 1932: 115–218; III. l'iġerm, *Hespéris* 18 (2), 1934: 109–196.
– 1939. *Cours de berbère marocain: Dialecte du Maroc Central.* 3. Aufl. Paris: Geuthner.
– 1939–1940. Contribution à une étude de la toponymie du Haut Atlas, *Revue des Études Islamiques* 13 (3–4): 201–302; 14 (1–2): 27–73.
– 1949. *Contes berbères du Maroc* (Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines 50). 2 Bde. Paris: Larose.
Lapidus, Ira M. 1990. Tribes and State Formation in Islamic History, in Khoury & Kostiner 1990a: 25–47.
– 1988. *A History of Islamic Societies.* Cambridge: Cambridge University Press.
Laroui, Abdallah. 1977. *The History of the Maghrib: An Interpretive Essay.* Princeton: Princeton University Press.
Latham, J. D. 1993. Art. Mūsā b. Abi 'l-ᶜĀfiya, in *EI²*: VII, 641 f.
La Veronne, Chantal de. 1997. Art. Ṣanhādja, in *EI²*: IX, 18.
Leach, E. R. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure.* London: Bell.
Lecomte (Lieutenant). 1929. *Les Ait Haddidou.* Unveröff. Bericht, M'zizel, 15. 4. 1929. AOM (Aix-en-Provence), Karton 31 H 15.
– (Lieutenant). 1933. La région de Sidi Yahia ou Youssef, *L'Afrique française* 43 (1): 28–38; 43 (2): 96–116.
Lefébure, Claude. 1975. Eleveurs nomades dans l'état: Les Ayt Atta et le Makhzen, *Cahiers*

du centre d'études et de recherches marxistes 121 (= Études sur les sociétés de pasteurs nomades 3): 1–18.

– 1979. Accès aux ressources collectives et structure sociale: l'estivage chez les Ayt Atta (Maroc), in Équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (Hg.), *Pastoral Production and Society/Production pastorale et société: Actes du colloque international sur le pastoralisme nomade – Paris 1–3 Déc. 1976.* S. 115–126. Cambridge: Cambridge University Press & Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

– 1986. Ayt Khebbach, impasse sud-est: L'involution d'une tribu marocaine exclue du Sahara, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 41–42 (= *Désert et montagne au Maghreb: Hommage à Jean Dresch*, hg. Pierre-Robert Baduel): 136–157.

Lenz, Oskar. 1882. Die Machazniyah in Marokko, *Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik* 4 (11): 505–511.

Lesne, Marcel. 1966–1967. Les Zemmour: Essai d'histoire tribale, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 2, 1966: 111–154; 3, 1967: 97–132; 4, 1967: 31–80.

Lesur. 1920. Notes sur la Zaouya Sidi Hamza, *Bulletin de la Société de Géographie du Maroc* 2 (2–3): 141–147.

Lévi-Provencal, É. 1922. *Les historiens des Chorfa.* Paris: Larose.

– 1928. *Documents inédits d'histoire almohade: Fragments manuscrits du „legajo" 1919 du fonds arabe de l'Escurial.* Paris: Geuthner.

Lewis, Bernard. 1991. *Die politische Sprache des Islam.* Berlin: Rotbuch.

Lewis, I. M. 1961. *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa.* London: Oxford University Press.

– 1968. Art. Tribal Society, in David L. Sills (Hg.), *International Encyclopedia of the Social Sciences.* Bd. 16, S. 146–151. O.O.: Macmillan & Free Press.

– 1984. Sufism in Somaliland: A Study in Tribal Islam, in Ahmed & Hart 1984a: 127–168.

Ligniville, de (Capitaine). 1937. *La coutume privée des Aït Atta du Sahara.* Unveröff. Ms., CHEAM (Paris), Nr. 551, Alnif, 24 septembre 1937.

Linant de Bellefonds, Y. 1959. Un problème de sociologie juridique: Les terres „communes" en pays d'Islam, *Studia Islamica* 10: 111–136.

Linarès, Fernand. 1932. Voyage au Tafilalet avec S. M. le Sultan Moulay Hassan en 1893, *Bulletin de l'Institut d'Hygiène du Maroc* 2 (3): 93–116, 2 (4): 95–136.

– 1933. Après le voyage au Tafilalet, *Bulletin de l'Institut d'Hygiène du Maroc* 3 (4): 71–77.

Lindholm, Charles. 1986. Kinship Structure and Political Authority: The Middle East and Central Asia, *Comparative Studies in Society and History* 28: 334–355.

– 1996a. *The Islamic Middle East: A Historical Anthropology.* Oxford: Blackwell.

– 1996b. Despotism and Democracy: State and Society in the Premodern Middle East, in Hall & Jarvie 1996: 329–355.

Linton, Ralph. 1936. *The Study of Man: An Introduction.* New York: Appleton-Century.

Lowie, Robert H. 1960 [1921]. *Primitive Society.* 5. Aufl. London: Routledge & Kegan Paul.

Machado, José Pedro. 1995. *Dicionário etimológico da língua portuguesa.* 7. Aufl., 5 Bde. Lisboa: Livros Horizonte.

McLennan, John F. 1970. *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origins of the Form of Capture in Marriage Ceremonies.* Ed. and with an introduction by Peter Rivière. Chicago: University of Chicago Press [Edinburgh: Black, 1865].

– 1866. Kinship in Ancient Greece, *The Fortnightly Review* 4 (23): 569–88, 4 (24): 682–91.

Maine, Henry Sumner. 1883. *Dissertations on Early Law and Custom.* London: Murray.

– 1907 [1861]. *Ancient Law.* New impression, with introduction and notes by Frederick Pollock. London: Murray.

Marcy, Georges. 1936. L'alliance par colactation (tâd'a) chez les Berbères du Maroc Central, *Revue Africaine* 79 (3–4) (= Actes du 2ème congrès de la F.S.S.A.N., Tlemcen 1936): 957–973.

– 1941. Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touarègues, *Revue Africaine* 85 (3–4): 187–211.

– 1949. *Le droit coutumier Zemmoûr* (Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines 40). Alger: Carbonel & Paris: Larose.

Marmol [-Carvajal, Luys de]. 1667. *L'Afrique.* Übers. Nicolas Perrot d'Ablancourt. 3 Bde. Paris: Billaine [*Descripcion general de Africa...* 2 Bde. Granada 1573, Malaga 1599].

Martin, A. G. P. 1923. *Quatre siècles d'histoire marocaine: Au Sahara de 1504 à 1902, au Maroc de 1894 à 1912 d'après archives et documentations indigènes.* Paris: Leroux.

Marty, Paul. 1928. Droit coutumier berbère: L'orf des Beni M'tir, *Revue des Études Islamiques* 2 (4): 481–511.

Marx, Emanuel. 1977. The Tribe as a Unit of Subsistence: Nomadic Pastoralism in the Middle East, *American Anthropologist* 79 (2): 343–363.

Marx, Emanuel. 1979. Back to the Problem of the Tribe, *American Anthropologist* 81 (1): 124–125.

Masqueray, Émile. 1983. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie: Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâb.* Aix-en-Provence: Edisud [Paris: Leroux, 1886].

Medicus, Dieter. 1967. Art. Gens, in *Kl. Pauly:* II, 743–745.

Mensching, Horst. 1957. *Marokko: Die Landschaften im Maghreb.* Heidelberg: Keysersche Verlagsbuchhandlung.

Mensching, Horst & Eugen Wirth. 1989. *Nordafrika und Vorderasien: Der Orient* (Fischer Länderkunde 4). 2. Aufl. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch.

Meyer, Eduard. 1893. *Geschichte des Alterthums.* 2. Bd.: *Geschichte des Abendlandes bis auf die Perserkriege.* Stuttgart: Cotta.

Meyer, J. (Hg.). 1852. *Das große Conversations-Lexicon für die gebildeten Stände.* 2. Abt., 10. Bd. Hildburghausen: Bibliographisches Institut [ab 1840].

Mezzine, Larbi. 1980–81. Ta^cqqitt de Ayt ^cAtman, *Hespéris-Tamuda* 19: 89–121.

– 1985. Société et pouvoir dans le Maroc présaharien au XVIIe siècle: Reflexion à propos de la Tayssa de Sidi ᶜAbdal ᶜAli, *Hespéris-Tamuda* 23: 43–56.
– 1987. *Le Tafilalt: Contribution à l'Histoire du Maroc aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines – Rabat, Theses 13). Rabat: Imprimerie Najah el Jadida.
Mezzine, Larbi & Hammam, Mohammed. 1985. Un document inédit sur l'histoire du Maroc présaharien vers 1630 J.-C.: La Tayssa de Sidi ᶜAbdal ᶜAli, *Hespéris-Tamuda* 23: 25–42.
Michaux-Bellaire, E. 1917. Note sur les Amhaouch et les Ahançal, *Archives berbères* 2 (3): 209–218.
– 1927. *Conférences faites au cours préparatiore du Service des Affaires Indigènes* (Archives marocaines 27). Paris: Champion.
Middleton, John & David Tait. 1958. Introduction, in J. Middleton & D. Tait (Hg.), *Tribes Without Rulers: Studies in African Segmentary Systems.* S. 1–31. London: Routledge & Kegan Paul.
Mommsen, Theodor. 1854–56. *Römische Geschichte.* 3 Bde. Leipzig: Weidmann.
Montagne, Robert. 1924. Le régime juridique des tribus du Sud Marocain, *Hespéris* 4 (3): 313–331.
– 1930. *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc: Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh).* Paris: Alcan.
– 1953. *Révolution au Maroc.* Paris: France Empire.
– 1973. *The Berbers: Their Social and Political Organisation.* Übers. David Seddon. London: Cass [*La vie sociale et la vie politique des Berbères*, Paris: Comité de l'Afrique Française, 1931].
Monteil, Vincent-Mansour. 1989. Le coutumier des Aït Khebbâsh (Tafilalt marocain, été 1940), *Études et documents berbères* 6: 30–41.
Monts de Savasse, R. de (Capitaine). 1951. *Le régime foncier chez les Ait Atta du Sahara.* Unveröff. Ms., CHEAM (Paris), Nr. 1815, Marrakech, 10 février 1951.
Morgan, Lewis Henry. 1877. *Ancient Society: Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization.* New York: Holt (Reprint, ed. with introduction and annotations by Eleanor Burke Leacock. 2. Aufl. Gloucester, MA: Smith, 1974).
Morsy, Magali. 1972. *Les Ahansala: Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain au XVIIIe siècle* (Maison des Sciences de l'Homme, Recherches Méditerranéennes, Documents 5). Paris & La Haye: Mouton.
– 1983. *La relation de Thomas Pellow: Une lecture du Maroc au 18e siècle.* Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.
– 1984. Arbitration as a Political Institution: An Interpretation of the Status of Monarchy in Morocco, in Ahmed & Hart 1984a: 39–65.
Mouliéras, Auguste. 1895–1899. *Le Maroc inconnu: 22 ans d'explorations dans cette contrée mystérieuse de 1872 à 1893.* 2 Bde. Paris: André.

Müller-Hohenstein, Klaus & Herbert Popp. 1990. *Marokko: Ein islamisches Entwicklungsland mit kolonialer Vergangenheit.* Stuttgart: Klett.

Mundy, Martha. 1994. Village Land and Individual Title: *Musha*ᶜ and Ottoman Land Registration in the ᶜAjlun District, in Eugene L. Rogan & Tariq Tell (Hg.), *Village, Steppe and State: The Social Origins of Modern Jordan.* S. 58–79. London: British Academic Press.

– 1997. La propriété dite *mushāᶜ* en Syrie: à propos des travaux de Yaᶜakov Firestone, *Revue des Mondes Musulmanes et de la Méditerranée* 79–80: 273–287.

Munson, Henry, Jr. 1989. On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif, *American Anthropologist* 91 (2): 386–400.

– 1993. Rethinking Gellner's Segmentary Analysis of Morocco's Ayt ᶜAtta, *Man* (N.S.) 28 (2): 267–280 [Nachdruck in Hall & Jarvie 1996: 291–307].

– 1995. Segmentation: Reality or Myth? [Kommentar zu Gellner 1995b], *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1 (4): 829–832.

Murdock, George Peter. 1949. *Social Structure.* New York: Macmillan.

Murphy, Robert F. & Leonard Kasdan. 1959. The Structure of Parallel Cousin Marriage, *American Anthropologist* 61 (1): 17–29.

– 1967. Agnation and Endogamy: Some Further Considerations, *Southwestern Journal of Anthropology* 23 (1): 1–14.

Musil, Alois. 1928. *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins* (Oriental Explorations and Studies 6). New York: American Geographical Society.

Nagel, T. 1986. Art. Ḳiṣaṣ al-Anbiyāʾ, in *EI*²: V, 180 f.

Naroll, Raoul. 1964. On Ethnic Unit Classification, *Current Anthropology* 5 (4): 283–312.

an-Nāṣirī, Aḥmad b. Ḫālid. 1906–07. *Kitâb Elistiqṣâ li-Akhbâri Doual Elmaġrib Elaqṣâ ..., 4ᵉ partie: Chronique de la dynastie Alaouie du Maroc (1631–1894).* Übers. Eugène Fumey. 2 Bde. (Archives marocaines 9, 1906; 10, 1907). Paris: Leroux [orig. Kairo 1312 H./1894–95].

– 1923–36. *Kitab El-Istiqça li-Akhbar doual El-Maghrib El-Aqça (Histoire du Maroc) ... Tome premier.* Übers. A. Graulle (Archives marocaines 30, 1923); *Tome deuxième: Les Idrisides.* Übers. A. Graulle; *Les Almoravides.* Übers. G. S. Colin (Archives marocaines 31, 1925); *Tome troisième: Les Almohades.* Übers. Ismaël Hamet (Archives marocaines 32, 1927); *Tome quatrième: Les Mérinides.* Übers. Ismaël Hamet (Archives marocaines 33, 1934); *Tome cinquième: Les Saâdiens, première partie (1509–1609).* Übers. Mohammed en-Nâciri (Archives marocaines 34, 1936). Paris: Geuthner (Bd. 30–31); Champion (Bd. 32–34) [orig. Kairo 1312 H./1894–95].

Naudin (Lieutenant). 1928. Dans le Haut Atlas: Le pays des Aït Sokhman et Aït Yafelman. Les hautes vallées du Dadès, du Todra, du Gheris et du Ziz, *Renseignements coloniaux* 38 (9): 549–571.

Nehlil [Mohamed]. 1915–16. L'azref des tribus et qsour berbères du Haut-Guir, *Archives berbères* 1 (1), 1915: 77–89, 1 (2), 1915: 88–103, 1 (3), 1916: 107–134.

Niebuhr, Carsten. 1772. *Beschreibung von Arabien: Aus eigenen Beobachtungen und im Lande selbst gesammleten Nachrichten.* Kopenhagen: Möller.

Nieuwenhuijze, C. A. O. van. 1971. *Sociology of the Middle East: A Stocktaking and Interpretation* (Social, Economic and Political Studies of the Middle East 1). Leiden: Brill.

Noin, D. 1961. La neige au Maroc, *Notes marocaines* 15: 5–11.

Notes and Queries. 1951. *Notes and Queries on Anthropology.* 6. Aufl. London: Routledge & Kegan Paul.

OED. 1989. *The Oxford English Dictionary.* 2. Aufl. 20 Bde. Oxford: Oxford University Press.

Ould Cheikh, Abdel Wedoud. 1991. La tribu comme volonté et comme représentation. Le facteur religieux dans l'organisation d'une tribu maure: les Awlād Abyayri, in Bonte et al. 1991: 201–238.

[Paret, R.] 1976. Art. Umma, in A. J. Wensinck & J. H. Kramers, *Handwörterbuch des Islam.* 2. Aufl. S. 762–764. Leiden: Brill.

Patai, Raphael. 1949. Musha^{c}a Tenure and Co-operation in Palestine, *American Anthropologist* 51 (3): 436–445.

– 1955. Cousin Right in Middle Eastern Marriage, *Southwestern Journal of Anthropology* 11 (4): 371–390.

– 1965. The Structure of Endogamous Unilineal Descent Groups, *Southwestern Journal of Anthropology* 21 (4): 325–350.

– 1967. *Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East.* 2. Aufl. Philadelphia: University of Pennsylvania Press [3. Aufl. u. d. Titel: *Society, Culture and Change in the Middle East.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971].

Payre, Gabriel. 1938. Note sur la fortune des Aït Haddidou, *Renseignements coloniaux* 48 (2): 21–24.

Pellat, Ch. 1993. Art. Mushā^{c}: 2. In the Maghrib, in *EI*^{2}: VII, 667.

Perronny (Capitaine). 1937. *Pages de folklore: Ait-Hadiddou (Les cérémonies de mariage).* Unveröff. Ms., Imilchil, 1. 9. 1937. Bibliothek La Source (Rabat).

Peters, Emrys L. 1960. The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90 (1): 29–53 [Nachdruck in Peters 1990a: 84–111].

– 1967. Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica, *Africa* 37 (3): 261–282 [Nachdruck in Peters 1990a: 59–83].

– 1984. The Paucity of Ritual Among Middle Eastern Pastoralists, in Ahmed & Hart 1984a: 187–219.

– 1990a. *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power.* Cambridge: Cambridge University Press.

– 1990b. The Power of Shaikhs, in Peters 1990a: 112–137.

– 1990c. The Tied and the Free: An Account of a Type of Patron-Client Relationship among the Bedouin Pastoralists of Cyrenaica, in Peters 1990a: 40–58 [zuerst in J. G. Peristiany (Hg.), *Contributions to Mediterranean Sociology: Mediterranean Rural Communities and Social Change.* S. 167–188. Paris: Mouton].

Peyron, Michaël. 1976. Habitat rural et vie montagnarde dans le Haut Atlas de Midelt (Maroc), *Revue de Géographie Alpine* 64 (3): 327–363.

– 1980. Les chutes de neige dans l'Atlas marocain, *Revue de Géographie Alpine* 68 (3): 237–254.

– 1984. Contribution à l'histoire du Haut Atlas oriental: Les Ayt Yafelman, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 38: 117–135.

– 1997. Combattants du Maroc central: une résistance morcelée (1912–1933), *Awal* 16: 25–41.

Philippe, F. 1911. Voyage d'El Hadj El Bachir au Tafilala en 1867, *Revue Africaine* 55 (3) = 282: 255–273.

al-Qādirī, Muḥammad b. aṭ-Ṭayyib. 1913–1917. *Nachr al-Mathânî de Mouhammad al-Qâdirî* (Archives marocaines 21, 1913; 24, 1917). 2 Bde., übers. A. Graulle und P. Maillard (Bd. 1), E. Michaux-Bellaire (Bd. 2). Paris: Leroux.

Rabinow, Paul. 1975. *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco.* Berkeley: University of California Press.

Rachik, Hassan. 1989. *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain.* Casablanca: Afrique Orient.

Radcliffe-Brown, A. R. 1952. Patrilineal and Matrilineal Succession, in Ders., *Structure and Function in Primitive Society.* S. 32–48. London: Cohen & West [zuerst in *Iowa Law Review* 20 (2), 1935: 286–303].

Rasuly-Paleczek, Gabriele. 1993. Beg, Moyzafid und Arbab: Das politische System der Chechka-Usbeken und der afghanische Zentralstaat, in Andre Gingrich et al. (Hg.), *Studies in Oriental Culture and History: Festschrift for Walter Dostal.* S. 89–105. Frankfurt/M.: Lang.

– 1994. Verwandtschaft und Heirat als Mittel zur Festigung von Macht und Einfluß: Ein Fallbeispiel aus Nordost-Afghanistan, in Bert G. Fragner & Birgitt Hoffmann (Hg.), *Bamberger Mittelasienstudien: Konferenzakten, Bamberg 15.–16. Juni 1990* (Islamkundliche Untersuchungen 149). S. 193–216. Berlin: Schwarz.

Renaud, H.-P.-J. 1934. Un prétendu catalogue de la bibliothèque de la grande mosquée de Fès daté de 1268 Hég./1851–52 J.-C., *Hespéris* 18 (1): 76–99.

Rivers, W. H. R. 1924. *Social Organization.* Hg. W. J. Perry. New York: Knopf.

Robert, Paul. 1986. *Le Grand Robert de la langue française: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française.* 2. Aufl. 9 Bde. Paris: Dictionnaires Robert.

Robichez, Jean. 1946. *Maroc central: Cent vingt-trois photographies commentés.* Grenoble: Arthaud.

Rohlfs, Gerhard. 1873. *Mein erster Aufenthalt in Marokko und Reise südlich vom Atlas durch die Oasen Draa und Tafilet.* Bremen: Kühtmann.

Rosen, Lawrence. 1973. The Social and Conceptual Framework of Arab-Berber Relations in Central Morocco, in Gellner & Micaud 1973: 155–173.

– 1979. Social Identity and Points of Attachment, in Clifford Geertz, Hildred Geertz & Lawrence Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis.* S. 19–122. Cambridge: Cambridge University Press.

– 1984. *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community.* Chicago: University of Chicago Press.

– 1989. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenberger, Bernard & Hamid Triki. 1973–74. Famines et épidémies au Maroc au XVIe et XVIIe siècles, *Hespéris-Tamuda* 14, 1973: 109–175; 15, 1974: 5–103.

Rosenfeld, Henry. 1965. The Social Composition of the Military in the Process of State Formation in the Arabian Desert, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 95 (1): 75–86, 95 (2): 174–193.

Royaume du Maroc. 1962. *Recensement démographique (Juin 1960): Population rurale du Maroc.* Rabat: Service général des statistiques.

Sahlins, Marshall D. 1961. The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion, *American Anthropologist* 63 (2): 322–345.

– 1968. *Tribesmen.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

– 1974. *Stone Age Economics.* London: Tavistock.

Sahlins, Marshall D. & Elman R. Service (Hg.). 1960. *Evolution and Culture,* by Thomas G. Harding, David Kaplan, Marshall D. Sahlins & Elman R. Service. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Said, Edward W. 1978. *Orientalism.* New York: Pantheon.

Salmon, G. 1904a. Les institutions berbères au Maroc, *Archives marocaines* 1 (1): 127–148 [partielle Übers. von Muḥammad al-Mašrafī, *al-Ḥulal al-bahīya fī mulūk ad-dawla al-ʿalawīya*].

– 1904b. Une opinion marocaine sur la conquête du Touat, *Archives marocaines* 1 (3): 416–424 [partielle Übers. von Muḥammad al-Mašrafī, *al-Ḥulal al-bahīya fī mulūk ad-dawla al-ʿalawīya*].

– 1904c. Les chorfa idrisides de Fès d'après Ibn Aṭ-Ṭayyib al-Qadiry, *Archives marocaines* 1 (3): 425–453.

– 1905a. L'opuscule du chaîkh Zemmoûry sur les chorfa et les tribus du Maroc, *Archives marocaines* 2 (3): 258–287.

– 1905b. Le culte de Moulay Idrîs et la mosquée des Chorfa à Fès, *Archives marocaines* 3 (3): 413–429.

Salzman, Philip Carl. 1972. Multi-Resource Nomadism in Iranian Baluchistan, in William Irons & Neville Dyson-Hudson (Hg.), *Perspectives on Nomadism* (International Studies in Sociology and Social Anthropology 13). S. 50–68. Leiden: Brill.

– 1978a. Does Complementary Opposition Exist? *American Anthropologist* 80 (1): 53–70.

– 1978b. Ideology and Change in Middle Eastern Tribal Societies, *Man* (N.S.) 13 (4): 618–637.

– 1979. Tribal Organization and Subsistence: A Response to Emanuel Marx, *American Anthropologist* 81 (1): 121–124.

– 1981. Culture as Enhabilmentis, in Ladislav Holy & Milan Stuchlik (Hg.), *The Structure of Folk Models* (A.S.A. Monographs 20). S. 233–256. London: Academic Press.

– 1983. Why Tribes Have Chiefs: A Case from Baluchistan, in Tapper 1983a: 262–283.

– 1995. Understanding Tribes in Iran and Beyond [Kommentar], *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1 (2): 399–403.

– 1996. Introduction: Varieties of Pastoral Societies, in Ugo Fabietti & Philip Carl Salzman (Hg.), *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies: The Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation/Anthropologia delle società pastorali tribali e contadine: la dialettica della coesione e della frammentazione sociale* (Studia Ghisleriana). S. 21–37. Como: Ibis.

[Schacht, J.] 1976. Art. Zakāt, in A. J. Wensinck & J. H. Kramers, *Handwörterbuch des Islam.* 2. Aufl. S. 821–823. Leiden: Brill.

Scheffler, Harold W. 1973. Kinship, Descent, and Alliance, in John J. Honigmann (Hg.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology.* S. 747–793. Chicago: Rand McNally.

– 1985. Filiation and affiliation, *Man* (N.S.) 20 (1): 1–21.

– 1986. The Descent of Rights and the Descent of Persons, *American Anthropologist* 88 (2): 339–350.

– 2001. *Filiation and Affiliation.* Boulder, CO: Westview.

Seddon, David. 1973. Introduction, in Montagne 1973: xiii–xxxvii.

Segonzac, R. Marquis de. 1903. *Voyages au Maroc (1899–1901).* Paris: Colin.

– 1910. *Au cœur de l'Atlas: Mission au Maroc 1904–1905.* Paris: Larose.

Serjeant, R. B. 1977. South Arabia, in C. A. O. van Nieuwenhuijze (Hg.), *Commoners, Climbers and Notables: A Sampler of Studies on Social Ranking in the Middle East.* S. 226–247. Leiden: Brill.

Service, Elman R. 1962. *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective.* New York: Random House.

Seymour-Smith, Charlotte. 1986. *Macmillan Dictionary of Anthropology.* London: Macmillan.

Sharp, John. 1996. Art. Tribe, in Adam Kuper & Jessica Kuper (Hg.), *The Social Science Encyclopedia.* 2. Aufl. S. 883 f. London: Routledge.

Skinner, Elliot. 1968. Group Dynamics in the Politics of Changing Societies: The Problem of „Tribal" Politics in Africa, in Helm 1968: 170–185.

Skounti, Ahmed. 1995. *Le sang et le sol: Les implications socioculturelles de la sédentarisation. Cas des Nomades Ayt Merghad (Maroc).* Thèse de doctorat. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

– In Druck. La *tayssa* de Tazouka: Contribution à l'histoire du sud-est marocain au XVIIe siècle, *Hespéris-Tamuda.*

Smith, William Robertson. 1903 [1885]. *Kinship and Marriage in Early Arabia.* New edition with additional notes by Ignaz Goldziher, hg. Stanley A. Cook. London: Black.

Sore (Lieutenant). 1932. *Fiche de tribu des Ait Ameur.* Unveröff. Bericht, Anefgou, 14. 11. 1932. 45 S. SHAT (Vincennes), Karton 3H 453.

Southall, Aidan. 1970. The Illusion of Tribe, *Journal of Asian and African Studies* 5 (1–2): 28–50.

– 1996. Art. Tribes, in David Levinson & Melvin Ember (Hg.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology.* Bd. 4, S. 1329–1336. New York: Holt.

Spencer, Robert F. 1952. The Arabian Matriarchate: An Old Controversy, *Southwestern Journal of Anthropology* 8 (4): 478–502.

Stewart, C. C. 1973. Political Authority and Social Stratification in Mauritania, in Gellner & Micaud 1973: 375–393.

Strathern, Andrew. 1983. Tribe and State: Some Concluding Remarks, in Tapper 1983a: 449–453.

Street, Brian V. 1992. Method in Our Critique of Anthropology [Kommentar zu Barth 1992], *Man* (N.S.) 27 (1): 177–179.

Street, Brian V. 1995. Understanding Tribes in Iran and Beyond [Kommentar zu Salzman 1995], *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1 (2): 403 f.

Surdon, G. 1936. *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb (Maroc – Algérie – Tunisie – Sahara): Leçons de droit coutumier berbère.* Tanger: Éditions Internationales.

aṭ-Ṭabarī, Abū Ǧa^c^far Muḥammad b. Ǧarīr. 1987. *The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk).* Hg. Ihsan Abbas et al. Bd. 2: *Prophets and Patriarchs,* übers. William M. Brinner (SUNY Series in Near Eastern Studies, Bibliotheca Persica). Albany: State University of New York.

Taïfi, Miloud. 1991. *Dictionnaire Tamazight–Français (Parlers du Maroc central).* Paris: L'Harmattan-Awal.

Tapper [Lindisfarne], Nancy. 1981. Direct Exchange and Brideprice: Alternative Forms in a Complex Marriage System, *Man* (N.S.) 16 (3): 387–407.

Tapper [Lindisfarne], Nancy & Richard Tapper. 1982. Marriage Preferences and Ethnic Relations among Durrani Pashtuns of Afghan Turkestan, *Folk* 24: 157–177.

Tapper, Richard. 1979a. *Pasture and Politics: Economics, Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran.* London: Academic Press.

– 1979b. Individuated Grazing Rights and Social Organization among the Shahsevan Nomads of Azerbaijan, in Équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales (Hg.), *Pastoral Production and Society/Production pastorale et société: Actes du colloque international sur le pastoralisme nomade, Paris 1–3 Déc. 1976.* S. 95–114. Cambridge: Cambridge University Press & Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

– (Hg.). 1983a. *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan.* London: Croom Helm.

– 1983b. Introduction, in Tapper 1983a: 1–82.

– 1984. Holier than Thou: Islam in Three Tribal Societies, in Ahmed & Hart 1984a: 244–265.

– 1990. Anthropologists, Historians and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East, in Khoury & Kostiner 1990a: 48–73.

– 1997. *Frontier Nomads of Iran: A Political and Social History of the Shahsevan.* Cambridge: Cambridge University Press.

Thurnwald, Richard. 1958. Das Gesellungsleben der Naturvölker, in Leonhard Adam & Hermann Trimborn (Hg.), *Lehrbuch der Völkerkunde.* 3. Aufl. S. 159–188. Stuttgart: Enke.

Trübner. 1955. *Trübners Deutsches Wörterbuch.* Bd. 6, Hg. Walther Mitzka. Berlin: de Gruyter.

Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom.* 2 Bde. London: Murray.

Vansina, Jan. 1985. *Oral Tradition as History.* London: Currey.

Vinogradov, Amal Rassam. 1974 *The Ait Ndhir of Morocco: A Study of the Social Transformation of a Berber Tribe* (Anthropological Papers 55). Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.

Volkmann, Hans. 1975a. Art. Tribus, in *Kl. Pauly*: V, 950–952.

– 1975b. Art. Trittyes, in *Kl. Pauly*: V, 970 f.

Vom Bruck, Gabriele. 1996. Being Worthy of Protection. The Dialectics of Gender Attributes in Yemen, *Social Anthropology* 4 (2): 145–162.

Vossen, Rüdiger. 1990. *Reisen zu Marokkos Töpfern: Forschungsreisen 1980 und 1987* (Wegweiser zur Völkerkunde 36). Hamburg: Christians.

Waterbury, John. 1972. *North for the Trade: The Life and Times of a Berber Merchant.* Berkeley: University of California Press.

Weber, Max. 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie.* Hg. Johannes Winckelmann. 5. Aufl., Studienausgabe. Tübingen: Mohr.

Westermarck, Edward. 1926. *Ritual and Belief in Morocco.* 2 Bde. London: Macmillan.

Wilken, G. A. 1884. *Das Matriarchat (Das Mutterrecht) bei den alten Arabern.* Leipzig: Schulze [*Het Matriarchaat bij de Oude Arabieren.* Amsterdam: De Bussy, 1884].

Wilkinson, John C. 1987. *The Imamate Tradition of Oman.* Cambridge: Cambridge University Press.

Willms, A. 1991. Art. B66. Beraber (lingustique), in Gabriel Camps (Hg.), *Encyclopédie berbère.* Bd. 10, 1473–1475. Aix-en-Provence: Edisud.

Winthrop, Robert H. 1991. *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology.* New York: Greenwood Press.

Wirth, Eugen. 1989. Einleitung: Der Orient –Versuch einer Definition und Abgrenzung, in Mensching & Wirth 1989: 15–26.

Wolf, Charlotte. 1996a. Art. Prestige, in Adam Kuper & Jessica Kuper (Hg.), *The Social Science Encyclopedia.* 2. Aufl. S. 665 f. London: Routledge.

– 1996b. Art. Status, in Adam Kuper & Jessica Kuper (Hg.), *The Social Science Encyclopedia.* 2. Aufl. S. 842 f. London: Routledge.

Wright, Susan. 1992. Method in Our Critique of Anthropology: A Further Comment, *Man* (N.S.) 27 (3): 642–644.

– 1994. Constructing Tribal Identity in Iran [Kommentar zu Ganzer 1994], *Man* (N.S.) 29 (1): 183–186.

– 1995. Understanding Tribes in Iran and Beyond [Kommentar zu Salzman 1995], *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1 (2): 404–406.

az-Zayyānī, Abū l-Qāsim b. Aḥmad. 1886. *Le Maroc de 1631 à 1812: Extrait de l'ouvrage intitulé Ettordjemân elmoʿarib ʿan douel elmachriq ou 'lmaghrib, de Aboulqâsem ben Ahmed Ezziâni.* Übers. O. Houdas (Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes, IIe série, 18). Paris: Leroux.

Zobel, H.-J. 1993. Art. *šeḇæṭ,* in Heinz-Josef Fabry & Helmer Ringgren (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.* Bd. 7, Sp. 966–974. Stuttgart: Kohlhammer.

REGISTER

In der historischen Dynamik des islamischen Vorderen Orients haben Stämme eine ganz zentrale Rolle gespielt. Stets auf größtmögliche politische Autonomie bedacht, sind sie doch mit den Staaten der Region durch vielfältige Wechselbeziehungen verbunden. Tribale Identitäten und Organisationsformen werden im Vorderen Orient daher nur in ihrer Einbindung in umfassendere politische, historische und kulturelle Zusammenhänge verständlich. Das Buch untersucht die Grundstrukturen und ideologischen Modelle tribaler Identität und analysiert am Fallbeispiel eines marokkanischen Berberstammes die Selbstsicht einer solchen Stammesgesellschaft und ihr spannungsreiches Verhältnis zum Zentralstaat. Theoretisch anspruchsvoll, aber sprachlich durchaus zugänglich, eröffnet es der deutschsprachigen Anthropologie ein Themenfeld, das bislang kaum Beachtung gefunden hat.

„... dem Autor [sind] innovative und inspirierende ‚Schritte zu einer historischen Anthropologie islamischer Gesellschaften' gelungen." – Professor Andre Gingrich, Universität Wien

„... die faszinierende ... Studie ... liest sich als hervorragende, qualitativ solide, doppelte Biographie tribaler Identität und tribalen Selbstverständnisses in den Gesellschaften des Vorderen Orients." – Professor Anton Escher, Universität Mainz

Wolfgang Kraus ist außerordentlicher Professor am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien. Seine aktuellen Forschungen konzentrieren sich auf unterschiedliche Dimensionen und Ebenen historischen Wissens in islamischen Stammesgesellschaften.

ISBN 3-205-77186-9
http://www.boehlau.at
http://www.boehlau.de
9 783205 771869