



# DISSERTATION

Titel der Dissertation

## Unterhaltung in der Wüste

Verbale Interaktion und Soziabilität bei Imuhaṛ-NomadInnen

Verfasserin

Dipl.-Ing. Mag.phil. Anja Fischer

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2010	
Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 092 307
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:	Kultur- und Sozialanthropologie
Betreuer:	O. Univ.-Prof. Dr. Andre Gingrich



# INHALTSVERZEICHNIS

<b>Vorwort</b>	<b>7</b>
<b>Danksagung</b>	<b>8</b>
<b>Vorbemerkungen</b> Verwendete Terminologie, Transkription	<b>9</b>
<b>Ausblick</b> Thema, Methode, Aufbau	<b>13</b>
<b>TEIL I GRUNDLAGEN</b>	<b>16</b>
<b>1. Imuhar</b>	<b>16</b>
1.1 Nomadisches Gefüge	16
1.2 Geographisches Gefüge	16
1.3 Historisches Gefüge	22
1.4 Gesamtgesellschaftliches Gefüge	23
1.5 Aktuelles Gefüge	27
<b>2. Tamahaq/Tamascheq</b>	<b>28</b>
2.1 Ursprung	28
2.2 Grammatik der Vielfalt	28
2.3 Linguistische Forschung	32
<b>3. Feldforschungreflexionen</b>	<b>36</b>
3.1 Feldforschungsphasen und Spracherwerb	37
3.2 Feldforschungssituation	39
3.3 Methodische Problematik	41
<b>4. Linguistische Anthropologie</b>	<b>46</b>
4.1 Linguistische Anthropologie zur Sahara	48
4.2 Linguistische Nomadologie	49
4.3 Ethnographie des Sprechens	50

<b>TEIL II EMPIRIE</b>	<b>57</b>
<b>5. Unterhaltung im linguistischen Porträt</b>	<b>57</b>
<b>5.1 Nuna und der Schauplatz</b>	<b>59</b>
5.1.1 Ein Tag im Winter	59
5.1.2 Räumliche Dimensionen	62
5.1.3 Zeitliche Dimensionen	72
5.1.4 Soziale Dimensionen	75
5.1.5 Schauplatz Unterhaltung	85
<b>5.2 Zeinaba und das Sprachenvermögen</b>	<b>101</b>
5.2.1 Sprachrepertoire	101
5.2.2 Sprachkapazität	108
5.2.3 Sprachmischung	110
5.2.4 Sprachloyalität	110
<b>5.3 Haba und das Alltagsgespräch</b>	<b>111</b>
5.3.1 Isalan: Neuigkeiten	112
5.3.2 Ehare, Imuğar et Akasa: Herde, Dromedare und Futter	113
5.3.3 Addunat: Menschen	114
5.3.4 Verbale Rituale im Alltag	115
<b>5.4 Tedar und die verschleierte Botschaften</b>	<b>118</b>
5.4.1 Getarntes Sprechen	119
5.4.2 Geheime visuelle Nachrichten	123
<b>5.5 Kela und die Geheimsprachen</b>	<b>125</b>
5.5.1 Tagenegat: Geheimsprache der Imuhağ	126
5.5.2 Codierungen	129
5.5.3 Tenet: Geheimsprache der Inağan	135
5.5.4 Etymologie	137
5.5.5 Vergleich von Geheimsprachen in der Umgebung	137
<b>5.6 Alambo und die rätselhafte Wüste</b>	<b>141</b>
5.6.1 Tunzart: Rätsel	143
<b>5.7 Akidima und die Dichtkunst</b>	<b>146</b>
5.7.1 Tesawit: Gedicht	147
<b>5.8 Mena und die kleinen und großen Erzählungen</b>	<b>151</b>
5.8.1 Esem n Edag: Geographische Bezeichnung	153
5.8.2 Taneqqest / Emay: Geschichte	154
5.8.3 Anhi: Sprichwort	156

<b>Teil III ANALYSE</b>	<b>159</b>
<b>6. Unterhaltung: Soziabilität und Interaktion</b>	<b>159</b>
6.1 Das Nomadische	159
6.2 Soziale Werte	160
6.3 Konzepte der Meidung	162
6.4 Geselligkeit	165
6.5 Verortung	166
6.6 Verbale Interaktionsnormen	<b>169</b>
6.6.1 Schwarz / Weiss	170
6.6.2 Fragen / Zuhören	171
6.6.3 Reden / Schweigen	172
6.6.4 Lob / Tadel	173
6.6.5 Direkt / Indirekt	175
6.7 Virtuose Interaktionen	<b>177</b>
6.7.1 Verdecktes Sprechen	177
6.7.2 Spielfeld Sprache	178
6.7.3 Getarnte Weisheiten	179
<b>7. Sprechkonzept der Imuhaḡ</b>	<b>180</b>
<b>8. Anhang</b>	<b>183</b>
8.1 Glossar	183
8.2 Bibliographie	192
8.3 Sprachbücher	205
8.4 Zusammenfassung/Abstract	208
8.5 CV	212

*„Es gibt umherziehende, ambulante Wissenschaften, die darin bestehen, daß man einem Strom in einem Feld von Vektoren folgt, wo Singularitäten wie eine Reihe von „Zufällen“ (Problemen) verteilt sind“*  
(Deleuze/Guattari 2005: 512).

## **Vorwort**

Wir setzten uns in den Schatten einer Akazie. Drei Nomadenfrauen der Kel Ahnet und ich hatten den Vormittag lang mit Stöcken auf Akazien eingeschlagen, auf dass die herabfallenden Blätter von den Zicklein gefressen wurden. Kela, eine der Nomadinnen, sagte etwas in einer Sprache zu mir, die ich nicht verstand. Eigentlich hatte ich bei meinen Feldforschungen Tamahaq, die Sprache der Kel Ahnet, soweit gelernt, um mich gut zu verständigen. Die Worte, die Kela sprach, klangen nicht nach Tamahaq. Sie wiederholte das, was sie gesagt hatte. Nach wie vor verstand ich kein Wort. Ich bekam den Eindruck, sie wollte mich necken. Dann fing eine zweite Frau in der gleichen Sprache an zu sprechen. Ich war verwirrt und die Frauen amüsierten sich darüber. Ich fragte sie, in welcher Sprache sie sprechen und Kela meinte, dass sie Tagenegat sprechen.

Zu dem Zeitpunkt betrieb ich schon seit fünf Jahren jeden Winter für mehrere Monate Feldforschung bei den Kel Ahnet in Südalgerien, jedoch hatte ich weder bei meinen Feldforschungen etwas über Tagenegat erfahren noch bei meinen Literaturrecherchen etwas darüber gelesen. Kurz nach diesem Ereignis endete meine Feldforschung bei den Kel Ahnet und in Tamançasset fragte ich den Chef einer dortigen Reiseagentur, ob er Tagenegat kennt und er meinte, dass das die Geheimsprache der Imuhaç sei.

Der Grundstein zu dieser Nomadologie der Sprache und des Sprechens wurde damit gelegt.

## **Danksagung**

Zunächst möchte ich meinen Eltern Ulrike und Joachim Fischer herzlich danken, die in der Zeit, als ich im Jahre 2008 auf Feldforschung in Algerien war, schwere Zeiten erleben mussten.

Aus wissenschaftlicher Sicht habe ich Bambi Schieffelin (New York University) sehr viel zu verdanken. Sie hat mich in das faszinierende Forschungsfeld der Linguistischen Anthropologie eingeführt und ist mir bei meiner Dissertation von Anfang an unterstützend zur Seite gestanden.

Schon in meiner Studienzeit waren die Vorlesungen von Andre Gingrich (Universität Wien) wegweisend für meinen wissenschaftlichen Werdegang. Der erfolgreiche Abschluss meiner Magisterarbeit bei Andre Gingrich, die anschließende Veröffentlichung dieser Arbeit im Reimer-Verlag und die durchwegs positiven Rezensionen zu diesem Buch motivierten mich, auch bei der Dissertation die ausgezeichnete Betreuung durch Andre Gingrich in Anspruch zu nehmen. Dafür möchte ich ihm ganz besonders herzlich danken.

Der Forschungsschwerpunkt von Wolfgang Kraus (Universität Wien) liegt bei den Imaziɣen in Marokko und von daher waren seine Seminare eine grosse Inspirationsquelle für meine Arbeiten. Für seine Betreuung möchte ich ihm vielmals danken.

Bei meiner lieben Freundin Gabriela Kreimer möchte ich mich für das versierte Korrekturlesen dieser Studie herzlich bedanken und bei Gabriela Tomitza für die linguistische Beratung.

Ahmed Efekase und Aicha Cheikh Salah bin ich ausgesprochen dankbar für ihre kompetente Unterstützung bei der Verifikation der Studie.

Für die kompetente Transportorganisation ins Feldforschungsgebiet habe ich besonders Chrikh Mellak, Chef der algerischen Reiseagentur Adrar Bous, vielmals zu danken.

Ganz besonders habe ich jedoch den Kel Ahnet Nomaden und Nomadinnen zu danken. Sie haben mich bei sich aufgenommen und ohne ihre Unterstützung wäre die Studie nicht zustande gekommen.

## Vorbemerkungen

Diese Untersuchung beschäftigt sich mit ruralen NomadInnen und nicht mit metaphorischen beziehungsweise urbanen NomadInnen (siehe dazu Fischer 2010a), da ich den Großteil meiner Feldforschungen in der Zentralsahara bei nomadisierenden Gruppen, die hauptsächlich von Viehzucht leben, durchgeführt habe. Somit beziehen sich die hier getroffenen Aussagen auf die nomadische Bevölkerung in Südalgerien und nicht auf die neu entstandenen sesshaften Bevölkerungsgruppen der Imuhar. Die Gruppierung der NomadInnen wird weder statisch noch isoliert betrachtet, sondern als im Prozess veränderlich und im lokalen und globalen Kontext eingebunden.

Wer hier eine spezifisch linguistische Arbeit erwartet, wird enttäuscht werden, da ich mehr Wert auf die anthropologischen Aspekte in der Sprache und im Sprechen lege.

Da die Linguistische Anthropologie vor allem im englischen Sprachraum vertreten ist, sind spezifische Fachtermini in Englisch. Daher finden sich in dieser Studie oftmals die englischen Fachbegriffe mit angeführt.

## Verwendete Terminologie

Besonders für eine Studie, die sich mit linguistischer Anthropologie beschäftigt, ist es meiner Ansicht nach wichtig, grundsätzlich auf Fremdbezeichnungen zu verzichten und stattdessen auf das Vokabular der Umgangssprache im Forschungsgebiet zurück zugreifen.

Alle Namen der Kel Ahnet sind, aus Gründen der Anonymität, explizit keine Namen aus der Ahnet Region, sondern Personennamen von Imascheren aus dem Niger.

### *Tuareg (Touareg)*

In der wissenschaftlichen Literatur findet man die Bezeichnung Tuareg oder Touareg, manchmal sogar Tuaregs oder Touaregs. Tuareg ist jedoch an sich schon der Plural von Targi (Sg.fem.) und Targia (Sg.mask.).

Die Etymologie des Begriffes Tuareg ist umstritten. Einerseits wird die Wortgeschichte auf die arabische Wurzel *terek*<sup>1</sup> (verlassen) zurückgeführt, welches dazu führt, dass Tuareg als „die von Gott Verlassenen“<sup>2</sup> interpretiert wird. Die

---

<sup>1</sup> Siehe Nicolaisen/Nicolaisen 1997: 47.

<sup>2</sup> Siehe zum Beispiel Duveyrier 1864: 317.

Herkunft des Begriffes wird auch auf eine Region im heutigen Libyen namens „Targa“<sup>3</sup> zurückgeführt. Jede Ableitung ist bis dato eine Spekulation.

Obwohl es in der wissenschaftlichen und populären Literatur Usus ist, die Bevölkerung als Tuareg zu bezeichnen, möchte ich hier aus Rücksichtnahme<sup>4</sup> auf die Bevölkerung darauf verzichten. De facto handelt es sich bei dem Begriff Tuareg um eine Fremdbezeichnung und die Bevölkerung in der Sahara bezeichnet sich selbst als Imuhaɣ, Imascheɣen beziehungsweise Imuschaɣ.

#### *Imuhaɣ/Imascheɣen/Imuschaɣ*

Als Imuhaɣ bezeichnen die in Algerien und Libyen beheimateten Gruppen ihre gesamte Gesellschaft. Die im Niger ansässigen Gruppen benennen ihre Gesellschaft als Imascheɣen beziehungsweise in Mali als Imuschaɣ. Durch den entstandenen Lautwandel in den Regionen ist es nun schwer, eine gemeinsame Bezeichnung wie Tuareg zu finden. Es existieren Bestrebungen, sie unter dem Sammelbegriff Kel Tamascheq (Menschen die Tamascheq sprechen) zusammenzufassen. Jedoch zeigen auch die Sprachbezeichnung den Lautwandel auf. Somit grenzt die Bezeichnung Kel Tamascheq jedoch die Sprache der im nördlichen Teil der Sahara Lebende, das Tamahaq, aus. Diese Studie behandelt den Teil der Menschen die sich selbst Imuhaɣ nennen und in Südalgerien leben, daher wird die Bezeichnung Imuhaɣ im Folgenden gewählt. Der Singular von Imuhaɣ ist Amahaɣ (Sg.mask.) und Tamahaq (Sg.fem.).

#### *Ikufar*

Mit der aus dem arabisch stammenden Bezeichnung Ikufar<sup>5</sup> benennen die Imuhaɣ alle hellhäutigen Menschen. Ikufar kann man als die Ungläubigen beziehungsweise die Heiden übersetzen. Somit belegen auch die Imuhaɣ alle hellhäutigen Menschen mit einer (abwertenden) Fremdbezeichnung.

#### *Nomadologie*

Gilles Deleuze und Félix Guattari (2005) entwickelten mit ihrem Konzept der Nomadologie erstmals ein nomadisches Prinzip des Denkens in der Philosophie. In der anschließenden postmodernen Debatte werden privilegierte Gruppen zu

---

<sup>3</sup> Foucauld 1984: 31; Keenan 1977: 15; Sudlow 2001: 3.

<sup>4</sup> Siehe dazu auch Fischer 2008: 15f.

<sup>5</sup> Akafar (Sg.mask.), Takafart (Sg.fem.), Ikufar (Pl.mask.), Tikufar (Pl.fem.).

metaphorischen urbanen NomadInnen erhoben.

Deleuze und Guattari (2005) haben erkannt, dass die Wissenschaft von den NomadInnen Nomadologie heißen sollte. Unter dem Sammelbegriff lassen sich sämtliche wissenschaftliche Studien zur Lebensart und -weise der ruralen NomadInnen und der metaphorischen urbanen NomadInnen zusammenfassen.

### *Verwendete Abbildungen und Fotografien*

Sämtliche angeführte Abbildungen und Fotografien sind von Anja Fischer.

### **Transkription**

Die Transkription der Umgangssprache stellt eine Herausforderung dar, weil bis dato jeder Sprachwissenschaftler ein eigenes Transkriptionssystem verwendete. Diese hoch differenzierten Systeme sind für die Erstellung eines Lexikons geeignet, doch für den vorliegenden Fall wird zugunsten der Lesbarkeit eine reduzierte Variante gewählt.

In den bisherigen wissenschaftlichen Abhandlungen habe ich mich einer vereinfachten Transkription Foucaulds (1951-52) bedient. Jedoch verwendet Foucauld keine sehr moderne Orthographie (Heath 2005: 3), daher möchte ich eine eigene, leicht lesbare Transkription verwenden. So verwende ich nicht das von Orientalisten eingeführte gh, für das im Gaumen gesprochene r, sondern r.

Die angeführten Transkriptionen entsprechen dem Tamahaq, welches im Forschungsgebiet (Südalgerien) gesprochen wird, es sei denn, ich beziehe mich auf eine andere Literatur. Da es sich um eine Transkription in das deutsche System handelt, verwende ich auch die deutschen Groß- und Kleinschreibregeln. Grundsätzlich gebe ich den Singular einzelner Worte in Tamahaq an. Im Glossar kann der Plural nachgeschlagen werden. Schlussendlich habe ich mich entschlossen, auf die Anführung der Lang- und Kurzvokale zu verzichten, welches wieder zu Sonderzeichen führen und die Lesbarkeit erschweren würde. Wer sich mit der detaillierten Prononcierung der Begriffe beschäftigen möchte, kann diese im Glossar nachlesen oder in den im Anhang angeführten linguistischen Werken nachschlagen. Wenn nicht anders angegeben übernehme ich die Schreibweise der arabischen Begriffe beziehungsweise arabische Lehnwörter von Foucauld (1951-52).

## Umschrift

## Deutsche Aussprache

- a	a
- b	b
- d	d
- ḏ	d, emphatisch
- e	e
- f	f
- g	g
- ġ	dj, palatal
- h	h
- i	i
- j	j
- k	k
- ch	ch, wie in „Bach“
- l	l
- m	m
- n	n
- ñ	nj, nasal, wie in „Anja“
- q	q, im Gaumen gesprochen
- r	r, rollend
- ṛ	r, im Rachen gesprochen (oft als gh umschrieben)
- s	s
-sch	sch
- t	t
- ṭ	t, emphatisch
- w	w, wie im Englischen „we“
- z	z
- ź	z, emphatisch

## **Ausblick**

„ ..., it is a question of what a foreigner must learn about a group`s verbal behavoir in order to participate appropriately and effectively in its activities. The ethnography of speaking is concerned with the situations and uses, the patterns and functions, of speaking as an activity in its own right“ (Hymes 1971 [1962]: 16).

## **Thema**

Soziales Handeln und Kommunikation sind die zentralen Elemente, durch die sich eine Gesellschaft konstituiert und verortet. Diese Studie zielt auf eine detaillierte Analyse der sozialen Gesichtspunkte der verbalen Interaktion am Beispiel der Imuhař-NomadInnen in der Algerischen Sahara ab. Die forschungsleitende Fragestellung dabei lautet: Wie reflektiert sich Soziabilität im interaktionalen Gebrauch von semiotischen Ressourcen?

Ziel dieser Untersuchung ist es, die komplexen sozialen Zusammenhänge der interaktionalen Kommunikation bei den Imuhař zu analysieren. Dabei dient die von Hymes (1971 [1962]) entwickelte Ansatz der Ethnographie des Sprechens als Grundstein der Forschung. Das Hauptaugenmerk dieser Arbeit liegt auf der semiotischen Gemeinschaft zwischen Sprechen, Raum, Zeit, Gender, Alter, Hierarchie, soziokulturellen Werten und Normen in einer nomadischen Gesellschaft. Imuhař leben als ViehzüchterInnen in einem der extremsten Lebensräume dieser Erde. Mobilität ist Grundvoraussetzung für das Überleben. Reflektiert sich dies in der Sprechweise? Das Erlernen einer Sprache bildet die Grundlage. Das Wissen über die Art und Weise des Sprechens eröffnet den Zugang in eine Gesellschaft. Der Sprachgebrauch wird als sozialer Prozess interpretiert. Diese Untersuchung analysiert das Sprechverhalten in der Unterhaltung der Imuhař mit einem holistischen Ansatz. So werden die sozialen Aspekte, die das Sprechen beeinflussen, mit einbezogen. Welche semiotischen Muster sind in welchem Kontext verfügbar und wie, wann und wo werden diese verwendet? Dazu werden verschiedene stilistische Genres untersucht. Haben Sahara-NomadInnen eine spezifische Auffassung, was Sprechen bedeutet und woraus setzt sich adäquates Sprechen in der Gesellschaft der nomadischen Imuhař zusammen? Thema dieser Studie ist die kommunikative Funktion der Sprache bei der Konstitution von sozialem Leben in der Wüste.

## **Methode**

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine empirische Studie, die auf teilnehmender Beobachtung in der Feldforschung basiert. Die qualitative Methode der Anthropologie erlaubt Einblick in die soziokulturellen Komponenten der Unterhaltung. Durch das Sprechen eröffnet sich die unsichtbare Dimension des sozialen Handelns. Der Fokus bei der Untersuchung liegt nicht auf der Bevölkerung insgesamt, sondern auf der individuellen Persönlichkeit. Mit Hilfe der Darstellung einer Person in ihrem Umfeld und in Zusammenhang mit einem linguistischen Thema wird versucht, dem „native point of view“ entgegen zu kommen. Die Personalisierung des Sprechgenres ermöglicht den NomadInnen ihre Sichtweise darzustellen. Es wird nicht nur das Sprechereignis beziehungsweise die Performance selbst betrachtet. Auch Berichte<sup>6</sup> über diese Ereignisse dienen der Analyse. Dafür verwende ich Gedächtnisprotokolle von informellen Gesprächen. Interviews sind in dieser speziellen Situation wenig zielführend. Die Wiedergabe der Unterhaltung erlaubt einen direkten Einblick. Die Aversion der NomadInnen (und der Ethnologin) gegenüber vielen formalen Fragen sperrt sich der Methode des Fragebogens. Gewöhnlich gehört die Tonbandaufnahme zur Methode in der linguistischen Anthropologie. Was wenn die untersuchte Gruppe dies ablehnt? Ich analysiere nicht akribisch einzelne Sätze. In den Vordergrund rücken die Bedeutung, das Muster und die Funktion von Sprachgebrauch.

---

<sup>6</sup> „Reported speech“ Hymes 1971.

## **Aufbau**

In folgenden Kapiteln wird zunächst das ethnographische Feld um die Imuḥar aufgespannt. In einem Überblick präsentiere ich das nomadische Gefüge im geographischen Kontext. Danach entfaltet sich der komplexe linguistische Raum mit seiner enormen Sprachvielfalt. Dabei ist die Darstellung des Standes der linguistischen Forschung in der Sahara hilfreich. Im Anschluss erfolgt die Aufarbeitung der Erfahrungen in der Feldforschung, in der die permanente Selbstreflexion erforderlich ist. Der Abschluss des ersten einführenden Teils dieser Studie bildet einen kurzen theoretischen Einstieg in die linguistische Nomadologie.

Der empirische zweite Teil ist das Kernstück – die Nomadographie des Sprechens. Die Unterhaltungen in der Wüste werden anhand von personalisierten linguistischen Portraits veranschaulicht. Nuna, Zeinaba, Haba, Tedar, Kela, Alambo, Akidima und Mena eröffnen den Zugang zu jeweils verschiedenen Arten des Sprachgebrauchs der Imuḥar und umreißen damit das soziale Leben in der Sahara. Durch die Darstellung des sozialen Raumes wird zunächst eine Kontextualisierung der verbalen Kommunikation versucht. Welches linguistische Repertoire haben überhaupt Sahara-NomadInnen? Die Exposition des Alltagsgesprächs bis hin zum komplexen Sprechgenren zeigen die verbale Virtuosität der NomadInnen.

Im letzten Teil werden die vielschichtigen Zusammenhänge von Soziabilität und Sprachgebrauch analysiert. Soziale Werte und Normen beeinflussen die Wahl der Worte und formen sprachliche Interaktionsnormen. Durch die analytische Betrachtung der Bedeutung des Sprechens werden die Sprechmuster der NomadInnen nachvollziehbar. Die Situationen, der Gebrauch, das Muster und die Funktion des Sprechens zeigen den engen Konnex von verbaler Interaktion und Soziabilität. Was bedeutet das Sprechen für NomadInnen? Im letzten Kapitel kristallisiert sich das Sprechkonzept der Imuḥar heraus und die Vorstellung der NomadInnen über die verbalen Interaktionen wird deutlich.

# TEIL I GRUNDLAGEN

## 1. Imuhar

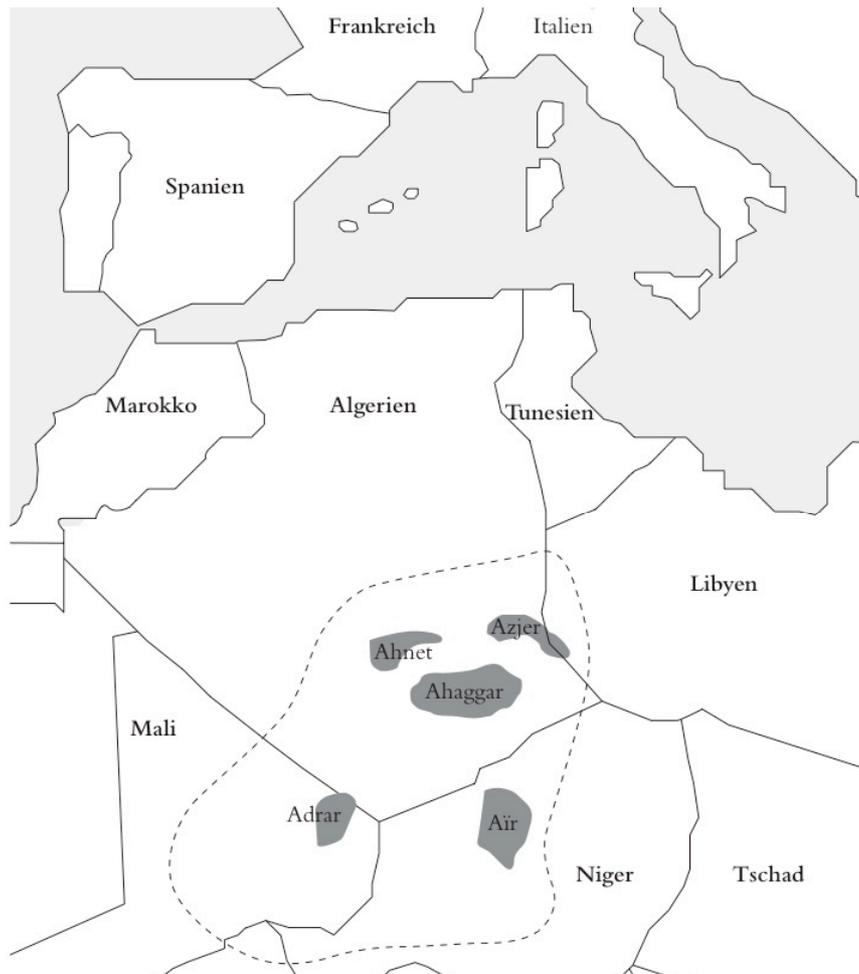
### 1.1 Nomadisches Gefüge

Das nomadisch-territoriale Gefüge manifestiert sich in netzartigen Geflechten, die aus Linien und Punkten bestehen: Standpunkte, Treffpunkte, Handelspunkte und so weiter und deren virtuellen und konkreten Verbindungen. Die (Rast-)Punkte implizieren dabei Sesshaftigkeit und ihre Verbindungswege Mobilität. Die Knotenpunkte wie Wasserstellen oder bewachsene Täler vermitteln Sicherheit, die Verbindungen, die den unwirtlichen Raum der Wüste durchqueren, bergen Gefahr. Diese Linien und Punkte spannen territoriale Netze auf, deren Ränder nicht wie staatliche Grenzen durch Verbot, sondern durch Erlaubnis gekennzeichnet sind. Nomadische Landrechte sind präferenziell und nicht exklusiv (Claudot-Hawad 2006: 663). Falls erforderlich können sich diese permeablen Ränder ausdehnen oder zusammenziehen.

Die netzartigen Gefüge sind nicht isoliert zu sehen, vielmehr sind sie überlagert von weiter gespannten Netzen. Handelsnetze oder linguistische Netze verbinden soziale Gefüge und bilden größere territoriale Konfigurationen. So existieren vielschichtige Gefüge aus sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und linguistischen Elementen. Diese Netze sind rein geographisch (heutzutage, aber auch schon in früheren Tagen) nicht nur auf die Sahara beschränkt, sie reichen manchmal bis nach Europa, Amerika oder/und tief in den Süden Afrikas. NomadInnen sind zwar hochmobil innerhalb dieses flexiblen Gefüges und das unterscheidet nomadische Strategien von Migrationsstrategien. „One of the great paradoxes about pastoral nomads is that they are among the most ‚rooted‘ cultures on earth“ (Hobbs 2006: 785).

### 1.2 Geographisches Gefüge

In der Zentralsahara sind geomorphologische Formationen prägnante (Treff-) Punkte im territorialen Gefüge der NomadInnen. Fünf tektonischen Ausformungen markieren gleichzeitig soziale Gefüge.



Skizze: Anja Fischer

Das Ahaggar, ein mächtiges Vulkangebirge, bildet das Herz der Fünfergruppe. Dieses Bergmassiv entwickelte sich zum sozialen und kulturellen Zentrum der Kel<sup>7</sup> Ahaggar. Flankiert wird es im Nordosten vom Tassili n Azjer, einem zerklüfteten Hochplateau, welches das Gebiet der Kel Azjer bestimmt. Vom Ahaggar nach Südosten gesehen, erheben sich die schwarzen Berge des Aïr, das Gebiet der Kel Ewey. Südlich vom Aïr bis in die Sahelzone hinein entwickelte sich die Gruppe der Iwellemeden. Den Mittelpunkt der Kel Adrar bildet das südwestlich von Ahaggar gelegene, kleine Bergmassiv, das mittlerweile Adrar n Iforas genannt wird. Südlich des Adrar erstreckt sich das Land in dem unter anderem die Kel Tademekkat ansässig wurden.

In der Ahnet/Mouydir Berglandschaft im Nordwesten befindet sich der Lebensraum der Kel Ahnet-NomadInnen beziehungsweise befand sich das Gebiet der Taytoq, bis Armeen europäischer Staaten gewaltsam in die Sahara eindringen.

<sup>7</sup> Tamahaq: Menschen/Leute.

„Es ist das vitale Interesse jedes Staates, [...] das Nomadentum zu besiegen, [...]“  
(Deleuze/Guattari 2005: 532).

Ende des 19. Jahrhunderts kam es zu tief greifenden Veränderungen im Gefüge der Imuḥar/Imascheḗen/Imuschaḗ. Französische Truppen drangen von nördlicher und von südlicher Richtung in die Zentralsahara vor. Italienische Armeen griffen von nordöstlicher Seite an und das britische Militär kam aus südlicher Richtung (Claudot-Hawad 2006). Mit der Annexion erfolgte die Errichtung einer kolonialen Administration. Bewährte Knotenpunkte und ihre Verbindungen dienten der Etablierung invasiver Macht. Ohne Rücksicht auf die vorhandenen elastischen Ränder des soziale Gefüges wurden auf europäischen Reißbrettern entworfene Grenzlinien fixiert. Starre Grenzen mit neu errichteten Grenz- und Kontrollpunkten, die als klare und eindeutige Manifestation der europäischen Staaten in der Sahara zu sehen sind, entstanden. Fünf künstlich errichtete Staaten zeugen von der wirtschaftlich motivierten Expansion von europäischen Regierungen. Die neuen artifiziiellen Kolonien unterhielten Machtzentren wie Tripolis und Algier tausende Kilometer entfernt vom Gebiet der Imuḥar/Imascheḗen/Imuschaḗ - ein zerschnittenes Gefüge der Sahara-NomadInnen, in die Peripherie abgedrängt, blieb zurück.

Aus den Kolonien formten sich in den 1960er-Jahren Nationalstaaten, die sowohl die koloniale Grenzziehung und Machtzentren wie auch europäische Demokratie- und Staatsmodelle übernahmen. Keinerlei Rücksicht wurde dabei auf die Bevölkerung der Imuḥar/Imascheḗen/Imuschaḗ genommen, sondern deren Marginalisierung etabliert.

Heutzutage findet man hauptsächlich im Algerien, Niger und Mali Imuḥar, Imascheḗen und Imuschaḗ. Seit circa 250 Jahren lebt auch eine kleine Gruppe Imascheḗen, die aus Mali eingewandert ist, in Burkina Faso. In Libyen leben circa 17.000 Imuḥar, vor allen in der Oase Ghat, wobei man auch den großen Zuzug aus dem Niger sehen muss.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Siehe zur nigrischen Bevölkerungsgruppe in Ghat: Kohl 2007.

	<b>Sprach- bezeichnungen</b>	<b>Regionen</b>	<b>Hauptgruppen (Auswahl)</b>	<b>Anzahl</b>
<b>Imuhaṛ</b>	Tamahaq	Algerien (Ahaggar), Libyen (Ghat)	Kel Ahaggar, Kel Azjer, Kel Ahnet	62.000 (1987)
<b>Imuschaṛ</b>	Tamascheq	Mali (Kidal, Gao), Burkina Faso (Udalan)	Kel Adrar, Anastaram, Kel Tademekkat	281.168 (1991)
<b>Imascheṛen</b>	Tamascheq/ Taïart	Niger (Nördlich, Aïr-Gebirge)	Kel Ewey	250.000 (1998)
<b>Imascheṛen</b>	Tamascheq/ Tawaallammett	Niger (NW)	Iwellemeden	640.000 (1998)

Anmerkung zur Tabelle:

Die Angaben wurden großteils von Ethnologue (<http://www.ethnologue.com> / Stand 2009) übernommen.

### *Südalgerien*

Die sozialen und wirtschaftlichen Netzwerke zwischen den sieben<sup>9</sup> Hauptgruppen der Imuhaṛ wurden durch die fünf sich unterschiedlich entwickelnden und sich abschottenden Nationalstaaten gekappt. Das Territorium der Kel Ahaggar, welches jetzt im Nationalstaat Algerien liegt, ist selbst nicht direkt geteilt worden, wie zum Beispiel das Gebiet der Kel Azjer, das sich nun in Libyen und Algerien befindet. Jedoch ist das ausgewogene Geflecht aus Punkten und Linien aus dem Gleichgewicht geraten.

Ursprünglich war die Ortschaft Abalessa ein, wenn nicht der wichtigste Handelsknotenpunkt in der Region, genau zwischen dem Gebiet der Taytoq und der Kel Ahaggar gelegen. Die jetzige Stadt Tamanṛasset<sup>10</sup>, westlich des Ahaggar-

<sup>9</sup> Fünf Gruppen bei den Bergmassiven und zwei Hauptgruppen südlich der Gebirge gelegen.

<sup>10</sup> Das Wort Tamanṛasset ist möglicherweise auf die Bezeichnung eines kleinen schwarzen mit weissen Tupfen versehenen Käfer (Tamanṛasat - Gattung der Coleopteres) zurückzuführen, der wohl in dem Gebiet häufig vorkam. Der Käfer kann ein Sekret ausspucken, das auf der Haut brennt.

Gebirges platziert, wurde unter kolonialer Militäradministration errichtet und permanent gefördert. In knapp 100 Jahren ist sie von 42 BewohnerInnen im Jahr 1909 (Keenan 1977: 359) auf nunmehr 150.000 EinwohnerInnen (Keenan 2006: 920) mutiert. Ein artifiziell ausgearteter Knotenpunkt schaffte ein Zentrum mit magnetischer Wirkung, das vor allem Nicht-Imuhaḥ anzog und weiterhin anzieht. Waren es zunächst einzelne Gruppen der Kel Ahaggar, die ihr nomadisches Leben aufgaben und permanent sesshaft wurden, so löste die seit Anfang der 1990er-Jahre in Nordalgerien stattfindende politische Unruhe eine enorme Zuwanderungswelle auch und vor allem von AraberInnen nach Tamanḥasset aus. Heute schließlich sind es vor allem afrikanische MigrantInnen aus den Subsahara-Ländern, die im Transitraum Tamanḥasset warten. Diese Entwicklung macht die etwa 25.000 Kel Ahaggar (Keenan 2004: 68) zu einer Minorität in ihrer eigenen Region. Traditionell überregionale Verbindungspunkte wie die Oase Abalessa sind dadurch in eine periphere Lage geraten. Es entstehen Ungleichgewichte, die das netzartige Gefüge zerstören.

### *Ahnet*

Eine weitere Hinterlassenschaft französischer Besatzung ist das 1962 kurz vor der Unabhängigkeit geschlossene Atombomben-Testgelände<sup>11</sup> bei In Eker keine 170 km nördlich von Tamanḥasset, auf dem unterirdisch Atombomben getestet wurden. Westlich von In Eker liegt das oberirdische Atombombentestgelände der französischen Besatzer (Hammoudin bei Reggane). Das Ahnetgebiet liegt direkt zwischen diesen strahlenden Belastungspunkten.

Die Wasserstelle In Ziza im Süden des Ahnet ist von jeher ein bedeutender Knotenpunkt. 1375 wird sie von Abraham Cresques erstmals kartografiert<sup>12</sup>. Unter dem Namen les Guanziga, Zuenziga ist die Wasserstelle 1707 auf einer Karte von Guillaume de L'Isle (Bernus/Durou 1996: 46f.) vermerkt. In Ziza stellt einen für die Durchquerung der Sahara wesentlichen Versorgungspunkt dar.

„L'Ahnet, [...] a eu une singulière bonne fortune en librairie. Il a fait l'objet d'une description géographique détaillée, quinze ans avant d'être exploré ou même entrevu par un Européen“ (Monod 1932: 3). Die Beschreibung des Ahnet durch den französischen Hauptmann Bissuel (1888) im Buch *Touareg de l'Ouest* entstand rein

---

<sup>11</sup> Siehe dazu Claudot-Hawad 2001:141.

<sup>12</sup> Siehe Monod 1932: 3 und Abbildung in Bernus/Durou 1996: 45.

nach den Erzählungen von sechs inhaftierten Nomaden des Ahnet in Algier. Erst 1903 durchquerten die ersten Franzosen mit Kommandant Laperrine die Region Ahnet.<sup>13</sup> Begleitet wurden sie von Gautier, der mehrere Berichte über das Ahnet veröffentlichte. Es folgten weitere militärischen Erkundungen der Franzosen im Ahnetgebiet und 1923 erreichte die erste wissenschaftliche Expedition das Ahnet. Manche Berichte dieser Mission Olufsen bezeichnet Monod (1932: 7) in seiner Monographie über das Ahnet als höchst unwahrscheinlich. Im Jahr 1929 reiste Monod als Rekrut der französischen Einheit Saharienne du Tidikelt-Hoggar ins Ahnet.

„Im Ahnet ist es heiß im Sommer, aber auch sehr windig. Sandstürme, noch mehr Sandstürme, weitere Sandstürme und immer so weiter. Hier mangelt es eindeutig an Abwechslung: Einen Sturm aus Puderzucker, Heringsschuppen oder Gurkenkernen ließe ich mir ja noch gefallen, aber immer nur Quarzkörnchen sind auf die Dauer doch langweilig. Das Ende der Welt oder der Anfang? Genese oder Apokalypse? Die Erde, ein schaukelndes Floß, taucht ein in ein farbloses Chaos“ (Monod 2004: 83).

Auf 160 von 180 Seiten seines Werkes *L'Adrar Ahnet* beschreibt er Gräbern, Steinwerkzeugen und Felsgravuren im Ahnet. Nicolaisen bereiste im Herbst 1954 mit einem arabischen Führer die Ahnet Region. In seinem umfangreichen Werk *Ecology and Culture of the Pastoral Tuareg* (1963) geht er jedoch nicht näher auf die Kel Ahnet ein und wenige Schwarzweißaufnahmen zeugen von seiner Reise. Das Ahaggar-Gebirge, das Zentrum der Kel Ahaggar, ist nach wie vor das Hauptziel der europäischen Reisenden.

150 bis 200 Kel Ahnet-NomadInnen leben im Ahnet. Ihren Lebensunterhalt erwirtschaften sie hauptsächlich mit Ziegen-, Schafs- und Dromedarzucht (siehe dazu Fischer 2008).

Das Ahnetbergmassiv unterscheidet sich von sämtlichen anderen Gebirgen in der Zentralsahara. Es ist nach wie vor rein nomadisch erschlossen, es gibt keinerlei fixe Ansiedlungen. „[...] un pays de vie exclusivement nomade, [...]“ (Monod 1932: 11).

---

<sup>13</sup> Siehe Monod 1932: 5.

### 1.3 Historisches Gefüge

Ein Gespräch mit einer Kel Ahnet Nomadin (geführt im Dezember 2008):

Anja: Woher stammen eigentlich die Imuhaṛ?

Nuna: Das weiß ich nicht. Sag Du es mir!

Anja: Ich?

Nuna: Stammen wir nicht aus euerm Land? Also von den Weissen?

Anja: Das weiß ich nicht. Ich habe aber eine Geschichte gehört, wo eine Frau namens Tin Hinan (die von den Zelten) mit ihrer jüngeren Schwester oder Dienerin ins Ahaggar gekommen sei und sie die Mütter aller Imuhaṛ seien. Sie sollen aus nordwestlicher Richtung hergekommen sein - aus Marokko.

Nuna: Diese Geschichte kenne ich nicht und Marokko kenne ich auch nicht. Ich weiß nur, dass, bevor wir hierhergekommen sind, hier die Isebeten gelebt haben. Von denen sind die Steinwerkzeuge und die großen Gräber. Sie waren nicht intelligent. Sie waren auch nicht mehr da, als wir gekommen sind. Aber da gab es noch die Ama Mellen.

Anja: Wie heißen sie?

Nuna: Ama Mellen!

Anja: Von den Menschen habe ich noch nie etwas gehört. Hatten sie weiße Haut oder warum Mellen (Weiß)?

Nuna: Das weiß ich nicht. Sie waren schon da, als wir kamen. Von denen ist die Schrift (Tifinaṛ) auf den Felsen. Sie waren sehr intelligent.

Anja: Kannst Du die Schrift auf den Felsen lesen?

Nuna: Nein, sie benutzen einige Buchstaben, die wir nicht kennen.

Anja: Als Ihr hierhergekommen seid, da waren die Isebeten schon weg. Und was ist mit den Ama Mellen? Waren sie auch schon weg?

Nuna: Sie waren noch da, als wir kamen.

Anja: Was ist mit denen passiert?

Nuna: Weiß ich nicht. Ich habe gehört, sie haben noch mit uns zusammen hier gelebt.

Anfang des 20. Jahrhunderts begannen Besatzer und Reisende die Geschichtsschreibung der Imuhaṛ zu übernehmen. Die Isebeten werden immer wieder

in der Literatur angeführt. Foucauld und Calassanti-Motylnski (1984: 233) erwähnen auch eine Geschichte zu den Isebeten, in der ein Isebet, der bald wegreiten möchte, gefragt wird, was er alles mitnimmt. Er führt Diverses auf. Dann wird er gefragt, ob er sein Dromedar dabei hat und er meint, dass er dieses vergessen hat. Auch in dieser Erzählung wird den Isebeten wenig Intelligenz zugeschrieben. Nuna kann nicht sagen, ob die Isebeten nun helle oder dunkle Hautfarbe hatten. Die Sprache der Isebeten wird von Foucauld (1951: 1803) als „la langue touaregue dans un dialecte spécial et grossier“ angegeben.

Die Bezeichnung Ama könnte von Hama abgeleitet sein (Arabisch: Leute/Menschen, Foucauld 1951: 603), dann würde es die weißen Leute heißen. Keenan (1977: 28,31) erwähnt eine Gruppe der Kel Eham Mellen. Auch Nicolaisen (1963: 187) erwähnt die Kel Eham Mellen: „[...] roaming pastoralists north of Ahaggar or settled farmers at the oasis of Inrer in Tidikelt“ (im Ahnet/Mouydir-Gebiet). Auf das Gespräch hin habe ich noch andere Nomadinnen gefragt, die meinten, dass man die Menschen auch Wa Mellen (Diese, die Weiß sind) nennt. Die Männer, die ich fragte meinten, die Ama Mellen würden im Arabischen Delias oder/und Dailul genannt.<sup>14</sup>

Interessant ist, dass in allen Ursprungsvermutungen es sich um zwei Gruppen handelt. Meist trifft eine Gruppe aus nördlicher Richtung auf eine schon ansässige Gruppe und sie leben miteinander in einem Gebiet. Oder wie im Fall von Tin Hinan kommen zwei Frauen an und sind die Mütter von zwei Gruppen, die miteinander auf einem Gebiet leben. Vermutet wird auch, dass sich daraus in der gesamtgesellschaftlichen Organisation die Differenzierung zwischen den Ihaggaren und den Kel Ulli ergeben hat.<sup>15</sup>

#### **1.4 Gesamtgesellschaftliches Gefüge**

Die Hauptgruppen der Imuḥar wie die Kel Ahaggar bestehen aus mehreren Untergruppen, sogenannten Tausatin (Sg.: Tausit). Diese verwandtschaftlich orientierten Gruppen gelten als bevorzugt endogame, territorial begrenzte, matrilineare Gruppen (Nicolaisen 1963; Bonte 1986; Kraus 2004: 64).

Die soziale Schicht der Izaggaren sind FeldarbeiterInnen/PächterInnen, die in starker

---

<sup>14</sup> Hanoteau (1860: 146) führt eine „Histoire d’Ammamellen et d’Elias“ an. Siehe auch Zakara/Drouin 1979: 98ff.

<sup>15</sup> Siehe dazu Keenan 1977 und Nicolaisen/Nicolaisen 1997; zur Herkunft der Imuḥar siehe auch Böhm 2002.

Abhängigkeit zu den jeweiligen LandbesitzerInnen (Mitglieder eines Tausit) standen. Eine besondere Rolle spielen die Inaḍan (Sg.: Enaḍ) innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Organisation. Diese HandwerkerInnen schätzen ihre Tätigkeit höher ein als die der nomadischen ViehzüchterInnen (Stühler 1978: 86f.). Mitglieder der Tausatin sehen die Inaḍan nicht als Teil der Imuḥar.

Die soziale Gruppierung der Ineslemen (Sg.: Aneslem) ist gekennzeichnet durch ihre Religiosität und ihre gute Kenntnis des Korans. Im sozialen Gefüge der Taytoq und Kel Ahaggar spielen die Ineslemen keine wesentliche Rolle im Gegensatz zu den Kel Azjer. Auch dieser Stand sieht sich in einer höheren Position innerhalb der Gesellschaft als die anderen Gruppierungen.

Die angeführten Gruppen sind nicht homogen, sondern intern durch Familienzugehörigkeit, politische Funktion, Wirtschaftsweise und auch individuelle Fähigkeiten ihrer Mitglieder differenziert (ebd.: 84). Gemeinsamkeiten bestehen darin, dass die Mitglieder der Gruppen über einen eigenen Haushalt, vererbbares Besitz verfügen und jedes Individuum einer in Blutsverwandtschaft gründenden Familien- und Verwandtschaftsgruppe angehört.

Damit unterscheiden sie sich jedoch von der sozialen Gruppe der Eklan<sup>16</sup>. Diese ArbeiterInnen galten als Besitz einer Familie eines Tausit, standen jedoch mit dieser in einer fiktiven, asymmetrischen Verwandtschaftsbeziehung. Eklan selbst bezeichneten sich nicht als solche, sondern mit dem Namen des Tausit der Familie (ebd.: 31).

Innerhalb der Tausatin gab es wahrscheinlich Differenzierungen. Es scheint so, dass mancher Tausit sich seinen Lebensunterhalt vorwiegend mit Ziegenzucht erwirtschaftete und somit auch als Kel Ulli (Menschen der Ziegen) bezeichnet wurde und andere als Ihaggaren<sup>17</sup> benannt wurden, die weniger Kleinviehzucht betrieben. Keenan (1977: 10) gibt das Bevölkerungsverhältnis zwischen Ihaggaren und Kel Ulli nach einer Angabe aus 1949 mit eins zu acht an. Beide waren durch eine reziproke Beziehung miteinander verknüpft - ein stark interdependentes, nicht jedoch hierarchisches Verhältnis zwischen den Tausatin.

Stühler (1978: 86) schreibt zu den zwei „Schichten“ der Kel Ulli und Ihaggaren (Sg.:

---

<sup>16</sup> Eklan wird meist mit dem Begriff Sklaven übersetzt; siehe Bouman 2003; Rossi 2009.

<sup>17</sup> Die Übersetzung dieses Begriffes ist umstritten und könnte die Roten oder von den Hauara abstammend bedeuten (Siehe dazu Stühler 1978: 27f.).

Ahaggar): „Aus dem Gesagten folgt, dass die gesamtgesellschaftliche Organisation keine objektiv festzumachende Ungleichheit der sozialen Schichten hinsichtlich ungleicher Anteile im ökonomischen, politischen und religiösen Bereich begründet, welche die Basis für die Unter- und Überordnung der Schichten zueinander bilden könnte“.

Jedoch waren die Mitglieder der sozialen Gruppen nicht frei von Überlegenheitsgefühlen wie folgende Sprichwörter zeigen:

Ihaggaren:

Die Kel Ulli sind für nichts gut. Ihre Frauen reiten nicht auf Kamelen, sondern auf alten Eseln, die ihnen gleichen.<sup>18</sup>

Kel Ulli:

Anesbarağ hund Ahaggar (Ein Prahler wie ein Ahaggar).

Diese sprichwörtliche Überheblichkeit führte dazu, dass die französische Militäradministration und Reisende, die vorwiegend mit den Ihaggaren verkehrten, deren Wertung ihrer gesellschaftlichen Position übernahmen und die Ihaggaren an die Spitze einer nun sozialen Hierarchie setzten.<sup>19</sup> Die Ihaggaren wurden zu *Noblen* erhoben und Kel Ulli zu deren *Vasallen* degradiert. Durch die Wahl der Terminologie wurde dem komplexen Gefüge der Mantel des Feudalismus übergestülpt und die Imuhağ wurden zeitlich ins Milieu des Mittelalters katapultiert. Durch diese ideologische Translation wurde die vorhandene komplexe, nicht staatlich organisierte Gemeinschaft grob vereinfacht dargestellt, in ein (überholtes) aus Europa stammendes hierarchisches Staatsmodell überführt und mit einem *König* gekrönt.

Die ursprüngliche Funktion des Amenuka<sup>20</sup>, den die Militärherrschaft zum König machte, war eher die eines Beraters oder Leiters einer Hauptgruppe, jedoch hatte er keine Exekutivgewalt über einzelne Gruppen. Mit dieser wurde er vom französischen Militär ausgestattet.

---

<sup>18</sup> Stühler 1978: 86.

<sup>19</sup> Siehe dazu auch Stühler 1978: 87.

<sup>20</sup> Siehe Badi 2010.

„[...] the authority of the Amenokal, supported and reinforced by the French military administration and no longer disputed by the other drum groups, became almost absolute throughout Ahaggar“ (Keenan 1977: 90).

### *Kel Ahnet oder die vergessenen Imuhaṛ des Westens*

Foucauld (1951: 533) gibt sieben Hauptgruppen der Imuhaṛ an: Kel Adrar, Iwellemmeden, Kel Air und Kel Geres in den südlichen Regionen und in den nördlichen Bereichen die Kel Azjer, Kel Ahaggar und eben die Taytoq, als eigene Hauptgruppe. Schon früh gibt es sogar eine (nicht unumstrittene) Monographie über die Taytoq und mit ihnen verbundenen Tausatin wie die Kel Ahnet von Bissuel (1888), *Touareg de l'Ouest*. Diese Imuhaṛ des Westens werden in den nachfolgenden Publikationen nicht mehr als Hauptgruppe geführt, stattdessen werden sie nun als Untergruppen der Kel Ahaggar geführt.

Was ist geschehen, dass eine eigene Hauptgruppe der Imuhaṛ nun in der Literatur vergessen wird, verschwunden ist beziehungsweise degradiert wurde?

Bevor das französische Militär eindrang, gab es drei eigenständige Hauptgruppen der Imuhaṛ im heutigen Algerien: Kel Azjer, Kel Ahaggar und Taytoq. Der Leiter einer solchen Hauptgruppe war der Amenokal (Pl.m.: Imenukalin). 1905 wurde Moussa ag Amastane als Amenokal der Kel Ahaggar und Sidi ag Keradji als Amenokal der Imuhaṛ des Westens vom Vertretern des französischen Militärs in In Salah offiziell bestätigt (Keenan 1977: 86). Die Imuhaṛ des Westens waren, im Gegensatz zu den Kel Ahaggar, jedoch immer im Widerstreit mit den Besatzern. Im Juni 1918 wurde der Amenokal der Imuhaṛ des Westens einfach den der Militäradministration abgesetzt und alle Tausatin dem Amenokal der Kel Ahaggar offiziell untergeordnet, schlimmer noch, die Taytoq wurden von ihrem Land vertrieben und waren gezwungen, nach Süden abzuwandern (Keenan 1977: 90). Die NomadInnen der Kel Ahnet blieben.

Da sich die beiden Imenukalen auch uneinig waren, war es leichter für die Besatzer, eine zentrale Herrschaft zu installieren. Ein massiver Eingriff in das soziale, kulturelle und territoriale Gefüge einer Gesellschaft wurde durchgeführt. Diese artifiziell geschaffene Unterordnung und Vertreibung einer vormals autonomen Bevölkerungsgruppe rund um die Taytoq war ein rücksichtsloser Übergriff zur

Etablierung invasiver Macht. In der nachfolgenden Literatur wurde dieses Ungleichgewicht als ursprünglich gegeben übernommen und die Imuḥar des Westens gerieten in Vergessenheit.

### **1.5 Aktuelles Gefüge**

Heute führen die Taytoq ein Leben im Grenzraum zwischen Algerien und Niger. Ein Teil ist in Abalessa sesshaft geworden. Große Teile der Kel Ahnet habe das Ahnet während der großen Dürre in den 1980er Jahren verlassen (müssen) und so findet man Kel Ahnet in den Orten wie In Salah, Arak, Tamanḥasset und Abalessa rund um das Ahnet Gebiet und im Grenzraum Algerien/Niger. Die NomadInnen, die sich nach wie vor im Ahnet befinden, stehen durchaus mit den sesshaft gewordenen verwandten Kel Ahnet in Kontakt.

Einerseits ist im Zeitalter der Globalisierung nicht auszuschließen, dass Kel Ahnet sich nun auch weltweit verteilt haben und in Europa, Amerika und so weiter zu finden sind. Andererseits beginnt seit Jahren eine geologische Exploration<sup>21</sup> des Ahnet, die es auf die vorhandenen Bodenschätze abgesehen hat und es erfolgt einen touristische Erschließung dieser beeindruckenden Landschaft.

Das Ahnet zählt zu den extremsten Lebensräumen der Erde, die bewirtschaftet werden. Die karge Vegetation, die außerordentlichen klimatischen Bedingungen und die zerklüftete geomorphologischen Strukturen können nur von hochspezialisierten ExpertInnen genutzt werden. Im Gegensatz zum Beispiel zu den NomadInnen des Aïr, wo großteils Transhumanz<sup>22</sup> betrieben wird, ziehen Kel Ahnet außerordentlich unregelmäßig umher, sowohl zeitlich wie örtlich. Die Häufigkeit der Umzüge und die ausgewählte Region sind unter anderem abhängig von den jeweiligen Klimabedingungen. Bei Trockenheit im Winter kann es vorkommen, dass schon nach zwei Wochen ein neuer Standort angesteuert wird. Ist es ein fruchtbarer Winter, dann kann es sein, dass Zelteinheiten über einen Monat an einem Standort verbleiben. Nicht nur die klimatischen Bedingungen sondern durchaus auch persönliche Vorlieben lassen unterschiedliche Zeltkonstellationen entstehen. Zumeist beherbergt ein Zelt eine Kernfamilie (Mutter, Vater und deren Kinder). Manchmal schließen sich bis zu zehn Zelteinheiten zu Verbänden zusammen, aber es kommt auch vor, dass

---

<sup>21</sup> Siehe zum Beispiel Wendt und anderen 2006.

<sup>22</sup> Ein Winter- und ein Sommerstandort wird bezogen.

eine Zelteinheit allein in einem Tal wirtschaftet. Oft jedoch findet man drei bis sechs Zelteinheiten zusammengeschlossen vor, die dann als Kollektiv wirtschaften (weiterführend Fischer 2008). Die Kel Ahnet-NomadInnen sind die empirische Quelle dieser Studie.

## **2. Tamahaq**

Das komplexe Gefüge dieser Menschen in der Sahara zeigt sich auch in ihren vielfältigen linguistischen Ausformungen.

### **2.1 Ursprung**

Folgt man dem Ursprung der Menschen, erkundet man auch die Herkunft ihrer Sprache. Eine Verbindung findet man zum Tamaziɣt (im Gebiet nördlich der Sahara), das wie das Tamahaq zur afro-asiatischen Sprachfamilie gehört. Der Ursprung des Tamahaq wird in Libyen vermutet (Sudlow 2001: 3). Von Nordafrika aus gestaltet sich die Suche nach den Ursprüngen schwierig. Einige Forschungen führen in Richtung des heutigen Sudans (Zum Beispiel Böhm 2002). Es scheint deutlich zu sein, dass eine Ausbreitung zuletzt von Norden nach Süden erfolgte und die südlichsten SprecherInnengruppen in Burkina Faso erst in den letzten 250 Jahren entstanden sind. Somit ergibt sich ein sehr großes Gebiet, über das sich die Sprache ausgebreitet hat mit jedoch verhältnismäßig wenigen SprecherInnen. Die großen geographischen Distanzen und die sich unterschiedlich kulturell entwickelten SprecherInnengruppen, zum Beispiel in Bezug auf Kleidung, Nutrition, Unterkünfte und gefördert durch sich unterschiedlich sich entwickelnden Nationalstaaten, zeigen sich auch in der sprachlichen Differenzierung.

Die sich unterschiedlichen Hauptgruppen mit ihren jeweiligen Untergruppen kennzeichnen sich nun jeweils durch eigene Sprachvarianten - ein hohes Potential an Sprachvielfalt.

### **2.2 Grammatik der Vielfalt**

„Because Tuareg varieties are spoken by nomads and transhumants over a vast area in southern Algeria, northern Mali, the north of the Republic of Niger, and (more recently) in Burkina Faso, and because in a given local area there are many tribal and

caste divisions that have linguistic ramifications, it is very difficult to decide whether we are dealing with a single "Tuareg" language (with many dialects), or two or more languages (each with some internal dialectal variation)" (Heath 2005: 2).

Heath (2005: 2) unterteilt die Sprache in vier Hauptgruppen mit möglicherweise jeweils autonomem Status:

Tamahaq	Algerien(Ahaggar)
Tayert (Tamajeq)	Niger (Air-Gebirge)
Tawellemmett (Tamajeq)	Niger (NW), Mali (Menaka)
Tamascheq	Mali (Kidal, Gao, Timbuktu)

Man findet auch die folgende Aufteilung:

Tamahaq	Algerien (Ahaggar)
Tamajeq	Niger (Air-Gebirge u. NW), Mali (Menaka)
Tamascheq	Mali (Kidal, Gao, Timbuktu)

Jede der angeführten Sprachen beziehungsweise jeder der angeführten Dialekte unterteilen sich wiederum in weitere Sprachvarianten. Foucauld (1951-52: 2) gibt an, dass Dialektvarianten des Tamahaq im Ahaggar, dem Azjer und im Land der Taytoq zu finden sind. Auch hier ist vielleicht ein Hinweis auf die ursprüngliche Dreiteilung der nördlichen Hauptgruppen gegeben.

### *Gemeinsamkeiten*

Allen Sprachvarianten gemeinsam (inklusive dem Tamazigt) ist das System der dreiteiligen Konsonantenwurzeln. Die Wurzel flektiert mit eingefügten Vokalen, Präfixen und Suffixen.<sup>23</sup> Die bevorzugte Wortordnung ist Verb-Subjekt-Objekt. Vergleicht man zum Beispiel das Tamascheq mit dem Tashelheit (SW Marokko) ergibt sich ein 30-40% korrespondierendes Vokabular (Sudlow 2001: 4). In den Sprachvarianten existiert kein bestimmter Artikel. Maskuline Nomina beginnen im

---

<sup>23</sup> Zum Beispiel wird NKR (Enkar –Wach auf!) mit dem Präfix S wird zu S-NKR (Senker-Aufwecken!).

Singular wie im Plural zumeist mit dem Vokal A und feminine Nomina mit dem Konsonant T. Die Sprache besitzt keine Adjektive, stattdessen werden oft Verben mit qualitativer Bedeutung benutzt wie zum Beispiel „klein sein“ oder „schwarz sein“. Bei der Sprache ist zu beachten, dass die Verben nicht wie im Deutschen speziell zeitorientiert sind. Im Tamahaq erfolgt eine auf die Qualität der Aktion orientierte Konstruktion, wo die Zeit aus dem Kontext beziehungsweise durch unterstützende Worte zu erfassen ist. Tamahaq hat Verbalaspekte statt Zeitformen.

Ein Beispiel des intensiven Imperfekts:

*Das Dromedar trinkt Wasser*

*Amis yeswa Aman*

In dem Fall trinkt das Dromedar gerade oder es kann schon getrunken haben. Zum Beispiel kann nun mit dem Zusatz Gestern (Tufat) oder Jetzt (Dimarda) die Zeit genauer angegeben werden.

*Amis ysass Aman*

In dem Fall des intensiven Imperfekts von *esw* kann dieser Satz mit *das Dromedar trinkt gewöhnlich/üblicherweise Wasser* übersetzt werden. Damit wird eine dauerhafte, permanente Aktion angegeben.

So wie es in der Grammatik große Übereinstimmung zwischen den Sprachen beziehungsweise Dialekten gibt, ergeben sich große Unterschiede in der Phonetik und dem Vokabular.

*Differenzen*

Eine Tamascheq-Nomadin aus dem Niger trägt für gewöhnlich einen Wickelrock mit einem weiten Oberteil, isst Hirsebrei (Eschink) und übersiedelt einmal im Frühjahr und einmal im Herbst. Eine Tamahaq-Nomadin aus Algerien trägt normalerweise ein langes Kleid (Roba) und darüber ein Wickelgewand (Tesirnest), isst Brot (Tagella) und wechselt öfters im Jahr den Lagerplatz.

Kann sich nun eine nigrische Tamascheq mit einer algerischen Tamahaq verständigen?<sup>24</sup>

Beispiele:

<b>Tamascheq</b>	<b>Tamahaq</b>	<b>Deutsch</b>
<i>Tamtot</i>	<i>Tamet</i>	<i>Frau</i>
<i>Elis</i>	<i>Ales</i>	<i>Mann</i>
<i>ameschikken</i>	<i>andukken</i>	<i>wenig</i>
<i>Behu</i>	<i>Bahu</i>	<i>Lüge</i>
<i>Ezni</i>	<i>Ahni</i>	<i>Blut</i>
<i>Escherḍ</i>	<i>Eherḍ</i>	<i>Esel</i>
<i>Tele</i>	<i>Tehale</i>	<i>Schaf (fem.)</i>

Es kommt aber auch vor, dass völlig verschiedene Termini benutzt werden:

<i>Abaraḍ</i>	<i>Arraw</i>	<i>Kind</i>
<i>Aralak</i>	<i>Eddunet</i>	<i>Menschen</i>
<i>Agur</i>	<i>Ebeggi</i>	<i>Goldschakal</i>
<i>Alem</i>	<i>Amis</i>	<i>Dromedar</i>
<i>Tarat</i>	<i>Tirse</i>	<i>Ziege</i>
<i>sEbeideq</i>	<i>Amakar</i>	<i>Dieb</i>
<i>termat</i>	<i>hik</i>	<i>schnell</i>
<i>kei-kei</i>	<i>bo-bo</i>	<i>nein</i>

Dazu kann es vorkommen, dass ein Vokabel unterschiedliche Bedeutung hat:

<i>Tesa</i>	<i>Leber (Niger)</i>	<i>Bauch (Algerien)</i>
<i>Ausa</i>	<i>Milz (Niger)</i>	<i>Leber (Algerien)</i>

Grundsätzlich können sich beide nach einer gewissen Eingewöhnungsphase

---

<sup>24</sup> Für die Beispiel habe ich einmal die Begriffe von den Kel Ahnet verwendet und andererseits die Begriffe von Imascheren aus Arlit und Agadez im Niger.

miteinander verständigen. Jedoch muss man auch berücksichtigen, dass es im Tamahaq viele Lehnwörter aus dem Arabischen gibt und wiederum im Tamascheq viele Worte aus dem Hausa übernommen wurden, was die Kommunikation erschwert. Die dialektalen Differenzen zwischen den einzelnen sozialen Gruppen innerhalb des Tamahaq zum Beispiel sind eher geringfügig und meist phonetischer Natur.<sup>25</sup>

### *Tifinaɣ*

Jene, die das Tifinaɣ - die Schrift der Imuhaɣ - in die Sahara eingeführt haben sollen, sind laut der Aussage von Nuna die Ama Mellen gewesen. Tifinaɣ kann man als geometrische Schrift bezeichnen, sie setzt sich aus Strichen, Punkten und Kreisen zusammen. Die Schrift orientiert sich an den Konsonanten, es existieren 24 Haupt-Tifinaɣzeichen, jedoch mit zahlreichen Sonderzeichen (siehe ausführlich Ritter 2009a). Die Schrift kann von rechts nach links, von links nach rechts, von oben nach unten oder unten nach oben geschrieben werden. Nicht alle Kel Ahnet NomadInnen beherrschen Tifinaɣ. Männer wie Frauen bringen bei Gelegenheit den Kindern Tifinaɣ bei, indem sie die Zeichen einfach mit dem Finger in den Sand zeichnen. Die Schrift ist durchaus in Verwendung bei den Kel Ahnet, wobei längere Abhandlungen nicht üblich sind. Sie wird nicht dazu verwendet, die Geschichte der Imuhaɣ festzuhalten, sondern wird von den Kel Ahnet NomadInnen zum Schreiben von Einkaufslisten oder zur Übermittlung von Nachrichten, vor allem Grußbotschaften, verwendet. Auf Gegenstände wie Teegläser werden Tifinaɣzeichen eingeritzt, um den Besitzer beziehungsweise die Besitzerin zu fixieren.

## **2.3 Linguistische Forschung**

Innerhalb der sozialen Gruppierungen existieren jeweils eigene Dialektvarianten, die mehr oder weniger stark differenziert sind. So wie sich die Gruppierungen immer weiter sozial und kulturell auseinander entwickeln, driften auch deren Sprachen immer mehr auseinander. Das führt dazu, dass LinguistInnen nicht mehr klar sagen können, ob es sich rezent um eine Sprache oder mehrere Sprachen handelt - ein äußerst komplexes Sprachgefüge.

---

<sup>25</sup> Zu den ausgeprägten Unterschieden bei vokalischen Phonemen siehe Tomitza 2009.

*Algerien (Libyen)*

Aber was geschieht, wenn eine solch enorme Vielfältigkeit des Verbalen auf ein Dogma der linguistischen Korrektheit und Unkorrektheit trifft?

Der berühmte regionale Experte Foucauld war Missionar und Freund der französischen Besatzungsarmee. Er verfasste ein umfangreiches Wörterbuch (1951-52) zu Tamahaq und schrieb in seinem Vorwort:

„Les nobles seuls le parlent correctement. Le plébéiens (imrad et Isekkemaren) y introduisent des incorrections et des expressions spéciales plus ou moins nombreuses, qui varient de tribu à tribu. Les esclaves le parlent d'une façon tout à fait défectueuse“ (ebd.: 2).

Er bestimmt, dass die Ihaggaren, hier als Noble bezeichnet, allein korrekt die Sprache sprechen, die von ihm als Plebejer bezeichneten Kel Ulli und Isekkemaren sprechen unkorrekt und die Eklan gar eine defekte Façon. Die Selbstüberschätzung der Ihaggaren und deren Bevorzugung durch die französischen Eindringlinge katapultiert auch deren Sprachvariation an die Spitze einer nun hierarchisierten Sprachvielfalt. So wie das Gesellschaftssystem hierarchisiert wird geschieht es mit den Sprachvarianten. Jedoch stellt das Werk von Foucauld eine Fundgrube für die ethnographische Forschung dar. So präsentiert er auf 2.028 Seiten zum Beispiel Skizzen zu Zeltbau, Frisierkunst, Kleidung und Gebrauchsgegenständen samt Beschreibung. Im Vorwort zu Cortade/Mammeri (1967) wird dieses vierbändige Werk sogar als Enzyklopädie des Ahaggar bezeichnet. Foucauld, der 1916 in Tamanrasset ermordet wurde, war jedoch nicht der erste, der ein Werk zu Tamahaq verfasst hat.

Masqueray veröffentlicht schon 1893 ein *Dictionnaire Français-Touareg: Dialecte des Taytoq*, das erste und letzte Wörterbuch zum Taytoq-Dialekt. Dieses nicht sehr umfangreiche Werk entstand auf Basis der Aussagen von gefangenen und nach Algier verschleppten Taytoq und Kel Ahnet, insbesondere Kenan ag Tissi und Chekkadh ag Rali.

1894 erscheint das *Dictionnaire Français-Tamacheq* und 1900 das *Dictionnaire pratique Tamâheq-Français* von Cid Kaoui. Zu diesem umfangreichen Werk war ursprünglich noch ein dritter Band geplant, der jedoch nie erschienen ist.

Ein Jahr nach dem Tod Motylinskis erscheint *Grammaire, dialogues et dictionnaire Touaregs* (1908). Motylinski, der im Dienst der französischen Besatzer stand, war ein enger Freund von Foucauld. Im Vorwort des Bandes, herausgegeben von Basset, wird erwähnt, dass Ben-Hammou, Ben Messis und auch Foucauld dabei behilflich waren. Basset gibt 1918-20 das zweibändige Werk *Dictionnaire abrégé Touareg-Français* und dann 1940 ein kleines *Dictionnaire abrégé Touareg-Français des noms propres* mit Foucauld als Autor heraus. Cortade (1967), wie Foucauld ein Missionar, schreibt ein *Lexique Français-Touareg* auf Basis der umfangreichen Wörterbücher von Foucauld (1951-52) zusammen mit Mammeri. Umstritten ist, ob die Werke von Cid Kaoui die Basis für alle folgenden Wörterbücher des Tamahaq bilden, auch für das umfangreiche Wörterbuch von Foucauld.

1860 wird von Hanoteau das erste Werk zur Grammatik veröffentlicht: *Essai de grammaire de langue Tamacheq*. In seinem Vorwort macht er deutlich, dass die Bezeichnung der Menschen nicht Tuareg ist und benennt sie mit der Eigenbezeichnung Imouchar. Auch spricht er (1860: XIII) die Hochmütigkeit der Ihaggaren an. Jedoch gibt er nicht an, von wem er sein Wissen über die Sprache erworben hat.

1897 wird von Masqueray *Observations grammaticales sur la grammaire Touareg, Textes de la Tamahaq des Taïtoq* herausgegeben, wiederum auf Basis von Gefangenen in Algier. 1908 erscheint das schon erwähnte Buch von Motylinski, in dem auch ein Grammatikteil vorhanden ist.

Ebenfalls posthum gibt Basset 1920 das Werk *Notes pour servir à un essai de grammaire Touaregue* von Foucauld heraus. Darauf aufbauend entsteht das Buch von Cortade *Essai de Grammaire Touareg (Dialecte de l'Ahaggar)* und noch vorher ein kleines Lehrbuch 1952 von Barthé *Manuel élémentaire de conversation Touarègue*, in dem er angibt, dass Tamahaq des Ahaggar zu verwenden, jedoch ohne Spezifizierung des Dialekts.

Prasse (1969) beginnt sich sehr intensiv mit der Grammatik des Tamahaq zu beschäftigen. Bemerkenswert detailliert ist sein 1972 erschienenes *Manuel de Grammaire Touaregue (tahaggart), I-III: Phonétique-Ecriture-Pronom*, 1973 dazu *VI-VIII: Verbe* und 1974 *IV-V: Nom*.

Prasses Hauptinteresse gilt später der Sprache im Niger.

## *Niger*

Die Erforschung der Sprachen im Niger setzt erst wesentlich später ein. 1957 schreibt Nicolas einen kleinen Artikel zu *Vocabulaires ethnographiques de la „Tamâjeq“ des Iullemmenden de l'Est*. Alojaly, ein Amascheɽ von der Gruppe der Elwelitan (l'Azawagh) aus dem Niger, veröffentlicht 1980 das *Lexique Touareg-Francais*. Er wird darin die Dialekte aus Azawagh wie auch aus Agadez angeben und er meint, dass der dritte wichtige Dialekt in Niger, der der Kel Geres, ähnlich dem in Agadez sei. 1998 wird ein umfangreicheres *Lexique Touareg-Francais* von Prasse, Alojaly und Mohamed herausgegeben. Mohamed ist bei dem Werk für die Angaben zum Dialekt der Kel Ferwan aus dem Air-Gebirge zuständig.

## *Mali / Burkina Faso*

1986 gibt die Direction Nationale de l'Alphabétisation Fonctionnelle et de la Linguistique Appliquée in Mali das *Lexique Tamasheq Francais* heraus. Dies bildet die Basis für die Studien zum Tamascheq.

Mit der Sprache der wenigen Imuschaɽ in der Oudalan Region in Burkina Faso beschäftigt sich Sudlow (2001) in *The Tamasheq of North-East Burkina Faso: Notes on Grammar and Syntax including a Key Vocabulary*. In dieser Region leben die in den letzten 250 Jahren eingewanderten Imuschaɽ aus Mali. Sudlow gibt an, dass dieser Dialekt ähnlich wie der in der Gourma Region beziehungsweise Timbuktu und Kidal ist (ebd.:2).

Jeffrey Heath schreibt zunächst 2005 eine sehr umfangreiche Grammatik, *A Grammar of Tamashek (Tuareg of Mali)* und 2006 ein *Dictionnaire Touareg du Mali: Tamachek-Anglais-Français*. Er gibt an, dass er darin die Tamascheq Varianten der Goundam, Timbuktu, Gao, Ansongo, Kidal und Gourma Region berücksichtigt.

2009 erscheint erstmals ein umfangreiches Wörterbuch in zwei Bänden in deutscher Sprache von Ritter. Ritter versucht darin die Sprachvarianten aus Mali, Niger und Algerien zusammenzufassen und geht sehr ausführlich auf die Begriffe aus der Tier- und Pflanzenwelt ein. Es handelt sich anscheinend um eine Zusammenfassung der Literaturrecherche ohne Verifikation durch MuttersprachlerInnen.

Mit der Verschriftlichung der Sprache erfolgt eine Selektion und eine Bevorzugung eines Dialektes. Im Süden Algeriens übernehmen die Verschriftlichung Ausländer. Foucauld macht deutlich, dass er den Dialekt der angeblich Noblen bevorzugt. Jahre später erfolgt die Verschriftlichung im Niger, diesmal mit Hilfe von Einheimischen, die ihren Dialekt verwendeten. In Mali wiederum gab es zunächst eine staatliche Veröffentlichung. Danach beschäftigten sich ausländische Linguisten in Mali und Burkina Faso intensiver mit der Verschriftlichung.

Jeder der Sprachwissenschaftler verwendet dabei seine eigenen linguistischen Sonderzeichen, welche die Lesbarkeit für Nicht-LinguistInnen erschwert.

Kaum etwas erfährt man darüber, wie die Sprachwissenschaftler zu ihren Daten gekommen sind. In Flemming (2004) erfährt man etwas über die Methode, wie Foucauld und Calassanti-Motyliniski Daten gesammelt haben. Sie ritten in das Ahaggar und boten jedem einen Sous für eine Geschichte an, worauf sie zahlreiche Geschichten erhielten, sich jedoch nicht um die zeitliche Einordnung kümmerten (ebd.: 257f.). Daraus entstand später das Werk Foucauld/ Calassanti-Motyliniski (1984) *Textes Touaregs en prose*.

### 3. Feldforschungsreflexionen

Fünf Nomadinnen der Kel Ahnet und ich ziehen mit Holzstöcken (Askum), an denen vorne ein Eisenhaken befestigt ist, an Ästen eines Akazienbaums, auf dass Blätter herunterfallen. Der Sohn (ca. 20 Jahre alt) einer der Frauen kommt vorbei und setzt sich in die Nähe. Der Haken an unserem Askum hat sich mittlerweile etwas aufgeweitet, sodass es schwer fällt, an den Ästen zu rütteln.

Tellit: Der Haken ist zu weit. Den müssen wir wieder zusammen drücken. Am besten mit einem Stein. Wo ist denn ein großer Stein?

*Ich sehe mich mit suchendem Blick um und sehe in der Nähe des Sohnes einen großen Stein, der passen könnte und ich rufe zum Sohn herüber.*

Anja: Gib mir das weibliche Geschlechtssteil!

Statt Ekade (Stein) habe ich Akadil (weibliches Geschlechtsteil) gesagt. Ich war das

zweite Mal auf Feldforschung (2004) bei den Kel Ahnet und am Beginn meines Tamahaq-Spracherwerbs. Es ist eine bleibende Erinnerung, die auch von den Kel Ahnet immer wieder gern zitiert wird. Das ist bei weitem nicht der einzige Sprach-Fauxpas, den ich im Laufe des Erlernens von Tamahaq begangen habe.

### **3.1 Feldforschungsphasen und Spracherwerb**

Eine Grundvoraussetzung für qualifizierte Feldforschung ist der Erwerb der Sprache der zu Erforschenden (Siehe dazu auch Boas 1964: 14; Gingrich 1999a: 26). Besonders für eine Forschung auf dem Gebiet der linguistischen Anthropologie ist es unabdingbar, die lokale Sprache zu beherrschen. Es ist mir von Anfang an ein großes Anliegen gewesen, mit den NomadInnen in der Sahara direkt und nicht über einen Übersetzer sprechen zu können.

Bei meinen Expeditionen von 1997 bis 2002 in der Sahara habe ich nur wenige Worte Tamahaq gelernt. Vor meiner ersten Feldforschung bei den Kel Ahnet habe ich intensiv begonnen, Tamahaq zu lernen. Zunächst habe ich angefangen, das 2028-seitige Tamahaq/Französisch-Lexikon von Foucauld (1951-52) zu übersetzen und eine komprimierte Version davon zur Mitnahme zur Feldforschung vorzubereiten. Gleichzeitig habe ich vier Einzelunterrichtsstunden pro Woche bei Mohamed Alamine, einem Rechtsanwalt aus Mali, absolviert. Lehrgrundlage war das Grammatikbuch von Cortade (1969). So hatte ich einen gewissen Wortschatz und Grammatikkenntnisse vor meiner ersten Feldforschung erwerben können.

Jedoch war mein Hörverständnis sehr schwach ausgebildet, sodass ich beim ersten Kontakt wenig verstanden habe. Mit der Zeit ist es mir jedoch gelungen, Basisworte auszutauschen. Erschwerend kam hinzu, dass die Kel Ahnet-NomadInnen ein anders geartetes Lehrkonzept besitzen. So wurde mir zum Beispiel, als ich das Verb *nehmen* nicht verstanden habe, nicht die Bewegung des Nehmens vorgeführt, sondern der Begriff mehrfach wiederholt.

Bei meinen ersten fünf Feldforschungsaufenthalten mit Schwerpunkt auf Ökonomische Anthropologie konnte ich einen guten Kontakt zur Gruppe aufbauen und auch durch die Gespräche meinen Wortschatz ständig erweitern (siehe dazu auch Fischer 2006: 38ff). Die Feldforschungen fanden von Jahr 2002 bis 2006 für jeweils zwei bis drei Monate statt.

Durch die im Vorwort beschriebenen Ereignisse kam es zur Änderung meines Forschungsschwerpunktes von der Ökonomischen zur Linguistischen Anthropologie. Für diese Studie stellen die vorangegangenen Kontaktaufnahmen und der Spracherwerb einen Vorteil dar.

Eine wesentliche Hilfe im Spracherwerb aber auch als Informationsquelle war die Überarbeitung des selbst geschriebenen Wörterbuches zusammen mit den Kel Ahnet. Dabei konnte ich eruieren, ob das jeweilige Wort von den Kel Ahnet benutzt wird, wie es betont wird und ich konnte Informationen zur Semantik des Begriffes sammeln. Meist wechselnde PartnerInnen habe ich nach einem Tamahaq-Begriff aus dem Lexikon gefragt und bei für mich nicht klar erkennbaren pikanten Termini kam es zu spannenden Situationen. So fragte ich einmal nach dem Begriff *enber*, den ich mir mit *in der Nacht ankommen* notiert hatte. Die vier anwesenden älteren Frauen machten ein entsetztes Gesicht und mir war schlagartig klar, dass das Wort beziehungsweise durch die nicht korrekte Aussprache ein ähnlicher Begriff eine sexuelle Konnotation besitzt. Im Wörterbuch des Missionars Foucauld (1951-52) sind überhaupt erstaunlich viele Worte aus dem sexuellen Kontext enthalten.

Bei meinem Feldforschungsaufenthalt im Winter 2006/2007 bei den Kel Ewey im Niger habe ich gutes Vergleichsmaterial zu Tamascheq sammeln können und einen Einblick in den (sprachlichen) Alltag einer in vielen Punkten deutlich differenten Gesellschaft von (Semi-)NomadInnen erhalten. Die Teilnahme an einer Doppelhochzeit im Frühsommer 2007 hat sich auch als außerordentlich ergiebig herausgestellt. Zu diesem Ereignis haben sich nicht nur zahlreiche Zelte der Kel Ahnet versammelt, sondern sesshaft gewordene Verwandte eingefunden und befreundete Imuhaḥ-Gruppen, die nicht zu den Kel Ahnet zählen. Dadurch hat sich an einem Platz ein großes Sprachspektrum zur Erforschung ergeben. Die Teilnahme an einem Ritual wie es eine Hochzeit darstellt samt den entsprechenden Sprachritualen war sehr aufschlussreich.

Während meiner Feldforschung im Frühjahr 2008 habe ich mich dann intensiv mit der Erforschung des Tagenegat beschäftigt. Dabei war das „Knacken des Codes“ der Geheimsprache ein großer Fortschritt. Bei der Untersuchung wurde jedoch auch der

soziale Kontext des Tagenegat genauer betrachtet. Dabei waren die Kel Ahnet grundsätzlich kooperativ, jedoch war es ihnen kein besonderes Anliegen, mir diese Geheimsprache beizubringen.

In meiner letzten Feldforschung im Winter 2008/2009 hatte ich mit widrigen Umständen zu kämpfen. Es herrschte Dürre, sodass die Muttertiere kaum Milch gaben, wodurch es kaum Ziegenbutter gab und die Zicklein schwer zu füttern waren. Allgemein herrschte betrübt Stimmung in der Gruppe, die zu dieser Zeit aus vier Zelteinheiten bestand. Ich konnte trotzdem weitere wichtige Daten für diese Studie sammeln.

Selbstverständlich beschränke ich mich bei meinen Feldforschungen nicht auf linguistische Details, sondern forsche nach wie vor zu ökonomischen Aspekten und erkunde soziale und kulturelle Gegebenheiten. So tendiere ich generell zu einem breiten holistischen Forschungsansatz.

### **3.2 Feldforschungssituation**

Seit Anfang an begleite ich eine bestimmte Familie der Kel Ahnet, die mit wechselnden sie begleitenden Familien durch das Ahnet Gebiet zieht. Ich habe zwar mein eigenes Zelt neben dem Zelt der Familie, in dem ich schlafe und meine Sachen aufbewahre, die Mahlzeiten aber nehme ich mit der Familie ein.

Das Leben mit NomadInnen in der Zentralsahara ist kein einfaches Unterfangen. So wird tagtäglich die Tagella (Brot) im Sand gebacken und zu Mittag und am Abend gegessen. Das Trinkwasser wird aus Brunnen (Anu) oder Wasserlöchern (Agelmam) entnommen und ist zumeist naturtrüb und da es in alten Autoreifenschläuchen transportiert wird, hat es oft einen intensiven Gummigeschmack. Das Leben spielt sich hauptsächlich am Boden ab. Die Mahlzeiten werden im Sand sitzend eingenommen, es wird am Boden geschlafen, handwerkliche Tätigkeiten werden zumeist sitzend durchgeführt, ebenso erfolgen die Unterhaltungen sitzend oder liegend. Man muss immer damit rechnen, dass man plötzlich mit giftigen Sandvipern oder Hornvipern sowie Skorpionen konfrontiert ist.

Es kann im Winter vorkommen, dass es zu Mittag 30°C hat und in der Nacht dann die Temperaturen auf 0°C absinken. Mit heftigen Sandstürmen ist vor allem im Frühjahr

zu rechnen. Eine Feldforschung ist mir in den Sommermonaten nicht möglich, da dann Temperaturen bis auf 50°C in der Sahara steigen können.

Es scheint heutzutage kaum noch ein Leben ohne Elektrizität, Telekommunikation, Tiefkühlkost und Fahrzeugen denkbar. Für ein (Über-)Leben in der Zentralsahara sind diese Hilfsmittel nicht erforderlich. NomadInnen sind auch durchaus Teil des Globalisierungsprozesses. Sie trinken Tee aus China, tragen Armbanduhr aus Japan, haben Sandalen aus Italien und hören Musik aus MP3-Spielern. Sie nutzen globale Waren sehr selektiv (Fischer/Kohl 2007). Ihre Fremdbezeichnung, Tuareg, dient als Name für Geländewagen, Partyzelte, Kinderspielzeug und Trekkingschuhe. Sie sind moderne NomadInnen auch ohne die scheinbar unabdingbaren Hilfsmittel.

Der Aufenthalt bei den NomadInnen hat mein Leben beeinflusst. Es hat unter anderem ein Umdenkprozess in punkto der Notwendigkeit von technischen Hilfsmittel und im Umgang mit unerwarteten Ereignissen eingesetzt. Mein Aufenthalt bei den NomadInnen hat auch Spuren bei den NomadInnen hinterlassen.

Der in Fischer 2006 und 2008 erwähnte Sozialisierungsprozess setzt sich weiter fort und so war auch bei meiner letzten teilnehmenden Beobachtung der Satz „Tidaggel Tamahaq“ (Sie wird zu einer Tamahaq) mir gegenüber zu hören. Ich gehe davon aus, dass dieser Zustand von Dauer ist und ich nicht das Stadium „sie ist eine Tamahaq“ erreichen werde. Eine Art Adoptionsprozess mit vollständiger Integration in eine so differente Gesellschaft wie die der Sahara-NomadInnen halte ich persönlich für nicht erreichbar. Mir ist kein Fall bei SaharabewohnerInnen, weder unter EthnologInnen noch sonstiger Personen bekannt. Man bleibt die Takafart, die weisse Heidin.

Abu Lughod (1999: 1ff) zum Beispiel berichtet von einem Adoptionsprozess, in dem sie zum Gast und zur Tochter geworden ist in einer Beduinengesellschaft in Ägypten. Hier muss man aber berücksichtigen, dass sie von ihrem Vater mit arabischen Wurzeln in die Gesellschaft eingeführt wurde, was einen gewissen Vorteil bedeutet. Besonders die unterschiedliche religiöse Einstellung zwischen NomadInnen und Ethnologin schafft eine schwer zu überwindende Barriere. Die Kel Ahnet erkundigen sich immer wieder, ob ich nicht Muslimin werden will, aber ich gehe davon aus, dass ich selbst dann nicht vollständig integriert werde. Ich besitze den Status des Gastes beziehungsweise der Freundin in der Gruppe der Kel Ahnet NomadInnen.

Bis dato haben vor allem Männer bei NomadInnen die extremen Lebensbedingungen

in der Sahara erforscht. Als alleinreisende unverheiratete Ethnologin<sup>26</sup> bekomme ich einen anderen Zugang zu der Gesellschaft. Da es sich hier um geschlechtergetrennte Lebenswelten innerhalb der Gesellschaft handelt, halte ich mich hauptsächlich in der Frauenwelt auf. Durch meinen Sonderstatus habe ich jedoch auch Zugang zu der Männerwelt, die ansonsten unverheirateten NomadInnen nicht offen steht. Grundsätzlich wird jedoch von den Kel Ahnet gewünscht, dass ich mich bei Frauen aufhalte. Für (männliche) Forscher ist der Zugang zu Männerwelt einfach, jedoch ist der Eintritt in die Frauenwelt sehr erschwert.

Kela: Es ist gut, dass Du eine Frau bist.

Anja: Wieso?

Kela: Männer möchten wir hier nicht gerne.

Anja: Hm...

Kela: Die bringen nur Unruhe und dann gibt es sicher Probleme mit unseren Frauen.

In dem Gespräch mit Kela erklärt sie mir, dass sie einen männlichen Ethnologen nicht gerne in der Gruppe aufnehmen möchten. Ein Ethnologe hätte sicher Schwierigkeiten, sich in einer Gruppe von Frauen im Alltag aufzuhalten.

### **3.3 Methodische Problematik**

Gerade im Feld der Linguistischen Anthropologie ist es üblich, Gespräche mit Hilfe von Aufnahmegeräten aufzuzeichnen und eine genaue Transkription vorzunehmen (Duranti 1997: 84ff.; Schieffelin 1990: 24ff.). Damit ist eine exakte Wiedergabe des Gesprochenen möglich. Abu-Lughod (1989: 171f.) berichtet: „Laughingly accusing my machine of being a tattler, people were reluctant to let me record their ordinary conversations or the songs that often punctuated these conversation“.

Um zu erläutern warum dieses bei Sahara-NomadInnen kaum möglich ist, ist es notwendig, auf ihre Kosmologie näher einzugehen.

Die Kel Esuf (Leute der Einsamkeit) leben laut den Imuhar in einer Parallelwelt. Sie haben wie die Menschen Herden. Die Kel Esuf haben Menschen- und Tiergestalt. Für Menschen sind sie (zumeist) unsichtbar, Tiere können jedoch die Kel Esuf sehen.

---

<sup>26</sup> Siehe dazu auch Beer 2007.

Aber die Kel Esuf können die Menschen sehen. Ähnlich wie die Djinn (Geister) im muslimischen Glauben können sie Böses oder Gutes verursachen.

Die schwarzen Kel Esuf sind die Ursache für Unglück und können Geisteskrankheit erzeugen. Die weißen Kel Esuf sind nicht so bedrohlich und können im Notfall durchaus hilfreich sein (Fuchs 1991: 63).

Kel Ahnet zeigen großen Respekt vor den Kel Esuf und versuchen, sich vor ihnen zu schützen. Es wird angenommen, dass die Ahnen sich in dieser Welt aufhalten. Wenn man nun den Namen eines Verstorbenen ausspricht, könnte dieser kommen und Unheil verursachen, daher vermeiden Kel Ahnet-NomadInnen den Namen ihrer toten Verwandten auszusprechen, was zum Beispiel die Erstellung einer Genealogie erheblich erschwert. So besteht eine generelle Furcht vor Stimmen von Verstorbenen. Wie sensibel Kel Ahnet auf Stimmen von Verstorbenen reagieren zeigt das folgende Feldforschungserlebnis:

Bei meiner letzten Feldforschung habe ich wieder einmal einige Musikkassetten mit E-Gitarrenmusik aus Tamanrasset mitgebracht. Darunter war auch eine Kassette mit Musik vom Künstler Bali Othmani aus Djanet. Ich saß mit einer Gruppe junger NomadInnen zusammen und wir hörten die Kassette von Bali, als ein junger Mann vorbei kam und meinte, dass die Musik von Bali sei und dieser verstorben sei. In dem Moment wurde die Kassette aus dem Rekorder genommen und ich habe diese Kassette bei den NomadInnen nicht wieder gesehen.

So ist es schwierig, Aufzeichnungen von Stimmen auf einen Rekorder zu erhalten, da sie befürchten, dass diese noch nach dem Tod hörbar sind. Ebenfalls stehen sie dem direkten Aufschreiben des Gespräches skeptisch gegenüber. Sofort erfolgt die Frage, was man aufschreiben würde und das Gespräch gerät ins Stocken. Bei allen angeführten Gesprächen handelt es sich um Gedächtnisprotokolle, die ich nach dem Gespräch aufgeschrieben habe. Dabei versuche ich mich so weit wie möglich an das Gesagte zu halten, jedoch kann man nicht davon ausgehen, dass es nicht auch zu Veränderungen des Gesprochenen kommt, da einige Zeit zwischen Hören und Aufzeichnen liegt. So schreibe ich oft den Wortlaut in Tamahaq auf, manchmal gleich die Übersetzung ins Deutsche. Eine exakte linguistische Mikroanalyse der Aussage ist dadurch nicht möglich.

Es ist mir bewusst, dass es sich bei den Kel Ahnet-NomadInnen um eine relativ kleine Gruppe handelt, die natürlich nicht repräsentativ für alle Imuhaṛ/Imuschaṛ/Imascheren zu sehen ist, sondern vielmehr exemplarisch. Andererseits hätte ich in einem städtischen Umfeld mit mehr als 150 Menschen forschen können? Bei den Kel Ahnet habe ich die Gelegenheit, jedes Mitglieder der gesamten Gesellschaft zu kennen und zu beobachten, während ich in urbaner Umgebung sehr selektiv arbeiten und mir die Wahl meiner Kontakte gut überlegen müsste, um eine repräsentative Aussage zur Gesamtbevölkerung vor Ort treffen zu können. Wenn ich maximal 150 Menschen in Tamanṛasset studiere, eine Stadt mit 150.000 EinwohnerInnen, kann ich dann einen Aussage über die Gesamtbevölkerung Tamanṛassets treffen?

### *Lernen nicht zu fragen*

„I contend that interview techniques are prima facie expressions of our underlying, generally unstated theories of communication and of reality“ (Briggs 1986: 115).

Es ist in der Gesellschaft der Imuhaṛ nicht üblich, viele Fragen zu stellen. Sobald man beginnt, viel zu fragen, werden die GesprächspartnerInnen sofort skeptisch und das Gespräch wird zumeist beendet (Siehe dazu auch Teil III dieser Studie).

Die qualitative Methode des Interviews, die in der ethnographischen Forschung durchaus vielfach Verwendung findet, habe ich bei meiner Feldforschung nicht verwendet. Besonders nicht Interviews, in dem der Interviewpartner beziehungsweise die Interviewpartnerin gezielt in ein künstliches Umfeld platziert wird und damit dem sozialen Raum enthoben, der meiner Ansicht nach wichtig ist für die Interpretation des Gesagten.

Die Situation, in der die Ethnographin die Fragen vorgibt und die Lokalbevölkerung antwortet, wird von Imuhaṛ (und nicht nur von diesen) als Ausfragen empfunden und sehr bald verweigert. Ich hatte auch den Eindruck, wenn ich zu viel zu einem Thema frage, erfolgen Antworten, von denen die Kel Ahnet denken, dass ich sie gerne hören würde, oder die ein Bild vermitteln, wie sie sich gerne verhalten beziehungsweise gesehen hätten.

Imuhaṛ geben Informationen sehr selektiv. Sie wiederum stellen nur wenige Fragen

zu meinem Leben in Österreich. Meist sind es Fragen zu meiner Familie und über die Wetterbedingungen in Europa.

„Given the degree to which interview techniques form powerful encapsulations of our folk views of life and language, what we are exporting is not simply an approach to research. The formula is classic: members (primarily) of the middle and upper middle classes of dominant, Western societies enter into other communities. Once there, they impose a priori notions of the most efficient means of accomplishing their goals. The goals themselves are not intrinsically malignant; [...]“ (Briggs 1986: 121).

Eine dominante Gesprächsführung, in der eine Gesprächsteilnehmerin immer die thematische Richtung bestimmt, kann zu einer Form des „scientific colonialism“ (Hymes 1974: 49) führen.

### *Zuhören*

Bei allen Dialogen handelt es sich um informelle Gespräche, und nicht um eine klassische Interviewsituation. In dieser Situation auch noch Forschung zum Thema Geheimsprache zu verfolgen, ist besonders schwierig. Wie in den europäischen Gesellschaften auch ist die Verwendung von Geheimsprachen, Rätseln, Sprichwörtern oder Gedichten eher rar. Das erschwert zusätzlich die Forschung, wenn man darauf wartet, an einer authentischen Situation zur Forschungsthematik teilzunehmen.

Die Methode des bewussten Zuhörens inklusiver gewisser Lenkung der Thematik kann damit sehr langwierig sein. So habe ich sechs Jahre bis zur Entdeckung der Geheimsprache gebraucht. Es hätte genauso gut sein können, dass ich während meiner ersten Feldforschung davon erfahren hätte. Günstig ist es, wenn zufällig das Gespräch der NomadInnen auf ein bestimmtes Thema kommt und man sich dann gegebenenfalls am Gespräch beteiligt.

Zuhören heißt auch Informationen zu bekommen, die jemand im gewöhnlichen Alltag erzählt innerhalb des sozialen Raumes mit einem gewissen Authentizitätsgehalt. Zu bedenken ist auch, dass ich nur Geschehnisse weitergebe, die ich gesehen oder gehört habe. Durch meine Anwesenheit beeinflusse ich immer die entsprechende Situation. Inwieweit es sich dadurch um eine „natürliche“ Situation aus dem Alltag handelt

wäre zu diskutieren. Durch die Länge meiner Aufenthalte ergibt sich eine gewisse Gewöhnung an meine Person und die Anwesenheit der Ethnologin wird zum Alltagszustand. Es geschieht häufig, dass ich in das Gespräch involviert werde, zu einer Thematik, die die Kel Ahnet bestimmen.

### *Reflexion*

Bei der Feldforschung habe ich versucht, meine Situation zu reflektieren und meine Sichtweise auf die erhaltenen Informationen zu prüfen.

Ein Beispiel:

Nuna: Ekerki ist eine schöne Frau.

Schon ergibt sich bei mir ein Bild einer Frau, die schlank, zierlich, groß und jung ist. Hier ist die vorgefasste Sichtweise zu relativieren und möglichst der lokalen Sichtweise anzupassen, beziehungsweise zu hinterfragen, was oder wer aus der Sicht der Imuhaṛ schön ist. Es kann sich nämlich aus der Sicht der Imuhaṛ um eine dicke, kleine, selbstbewusste Frau handeln, die als schön erachtet wird.

Trotz den Bemühungen, sich ständig seine Situation und die der Anderen vor Augen zu führen und den sozialen Kontext zu berücksichtigen, bleiben alle Ergebnisse hier subjektiv, da auch die Kel Ahnet subjektiv auf mich reagieren und vielleicht eine andere Persönlichkeit, mit anderem Geschlecht oder anderer Generationszugehörigkeit ein divergierendes Ergebnis erhalten würde.

Dem Wahrheitsgehalt einer Aussage und der Interpretation des Geschehenen habe ich versucht, mit einem gewissen Abstand entgegenzutreten und alles Gesagte und Geschehene zu überdenken. Insbesondere habe ich versucht, den sozialen Raum, in dem die Aussage getätigt wurde, mit einzubeziehen. Sagt eine junge Ehefrau mir etwas in der Gegenwart ihres Schwiegervaters, der mithört, ist die Aussage eine idealisierte Darstellung zu betrachten, da eine Schwiegertochter in Gegenwart ihres Schwiegervaters zum Beispiel keine Schwächen zugeben würde. Deswegen wird in dieser Studie auf die genaue Darstellung des sozialen Raumes Wert gelegt.

### *Vertrauen und Verrat*

Als Ethnologin gerät man leicht in das Dilemma zu überlegen, wie weit man gewisse Informationen der Öffentlichkeit zugänglich macht oder nicht. In meiner Forschung zu Arbeitsprozessen (2006; 2008) hat die Veröffentlichung von Arbeitsabläufen im Nomadismus neue Erkenntnisse vermittelt (Scholz 2009). Soweit mir bewusst ist, wurde dabei nicht das Vertrauen, das die NomadInnen in mich haben, verletzt. Im neuen Forschungsschwerpunkt, der Linguistischen Anthropologie, ist die Situation etwas schwieriger. So wie die NomadInnen mit ihren vorhandenen Informationen haushalten, versuche ich hier, keinen Vertrauensbruch gegenüber den NomadInnen zu begehen. Eine der Maßnahmen dagegen ist die Anonymisierung der Personen, indem ich ihnen neue Namen zuordne, die Personennamen von Imascheřen aus dem Niger sind. Darüber hinaus gebe ich nicht das genaue Datum preis, wann welches Gespräch beziehungsweise Ereignis erfolgte. Aber mir ist bewusst, dass ich mich hier auf eine Gratwanderung begeben. Abu-Lughod (1999: XXVI) beschreibt in ihrem Vorwort, dass die Übersetzung ihres Buches ins Arabische die Erforschten veranlasste, ihr Buch zu verstecken, damit manches Gesagte, das veröffentlicht wurde nicht der Jugend zugänglich ist. Eine Reaktion der Kel Ahnet zu meinem Buch über ihre Arbeitsprozesse war, ob ich denn über Arbeit schreiben kann, wenn ich doch keinen dicken Ast mit einem Axthieb, so wie die Nomadinnen, durchhacken kann.

So wie im Forschungsfeld von Abu-Lughod (ebd.) möchten auch NomadInnen am liebsten in ihrer schönsten Kleidung fotografiert werden. Es wird gewünscht, dass man nicht lächelt und am besten verschleiert auf Fotos erscheint. Dadurch dass ich mich bemühe, Alltag darzustellen (sowohl im Text wie auf Abbildungen), gerate ich in ein gewisses Dilemma zwischen gestellten gewünschten Abbildungen und Impressionen aus dem Alltagsleben zu entscheiden. Der Wunsch, sich von seiner besten Seite zu zeigen, ist gut nachvollziehbar, als menschlich zu bezeichnen und wohl in jeder Gesellschaft zu finden - das gilt für Abbildungen sowie für Gesprochenes.

## 4. Linguistische Anthropologie

“... a definition of language is always, implicitly or explicitly, a definition of human beings in the world” (Williams 1977: 21).

Die Untersuchung der Sprache und des Sprechens in Verbindung mit sozialen Aspekten bei NomadInnen ist der Hauptfokus dieser Studie und damit zählt diese Arbeit zum neuesten Paradigma in der linguistischen Forschung innerhalb der Anthropologie laut Duranti (2003).

Folgt man der Geschichte der Studien zur Sprache in der Anthropologie, erkennt man drei paradigmatische Ansätze. Die Anthropologische Linguistik, mit Boas<sup>27</sup> als Hauptvertreter, hat als erstes einen sprachwissenschaftlichen Schwerpunkt der Forschung gelegt. Sie erforschte vor allem die Grammatik, das Vokabular und die Klassifikation der Sprachen anderer Ethnien. Jakobson (1960) beschäftigte sich erstmals intensiv mit der Funktion der Sprache und er erläuterte die (möglichen) konstitutiven Faktoren eines jeden Sprechaktes, um die verschiedenen Sprachfunktionen zu definieren. Sprache wurde in dieser Tradition vor allem als Grammatik verstanden und so entstand die These von der linguistischen Relativität, die auch als Sapir-Whorf-Hypothese bekannt ist (Hill/Mannheim 1992). Dabei wird die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Sprache und Denken gestellt und erkannt, dass nicht allen Sprachen die außersprachliche Wirklichkeit in der gleichen Weise interpretieren. Die ersten Studien legten die Basis für die Erforschung der Sprache als Werkzeug für eine kulturelle und historische Analyse.

Das zweite Paradigma kann man als Linguistische Anthropologie oder Soziolinguistik bezeichnen. In den 1960er Jahren entstand die Ethnographie der Kommunikation. Hymes (1979) betrachtete dabei erstmals die Sprache und das Sprechen im anthropologischen Kontext. Ferguson`s und Gumperz`s (1960) Interesse galt den sozialen Dialekten und linguistischen Varianten und aus ihren Studien entstand die Soziolinguistik.

Die Vertreter des zweiten Paradigmas untersuchten vor allem den Kontext der Situation, die Muster von Sprechaktivitäten und die Sprechgemeinschaften mit dem Schwerpunkt auf Sprache als kulturelle Ressource (Duranti 2003: 327).

---

<sup>27</sup> Siehe zum Beispiel Boas 1911.

Die neuesten Tendenzen und damit das dritte Paradigma rücken die Rolle der Sprache im sozialen Umfeld in den Mittelpunkt. Ein Ansatz, Sprachideologie<sup>28</sup> zu erforschen, untersucht vor allem die Vorstellung, wie Kommunikation als sozialer Prozess wirksam wird (Woolard/Schieffelin 1994: 55). Es werden linguistische Formen mit Ideen zu Wissen, Identität, Gruppencharakter und Schönheit verbunden und analysiert (Gal 1998: 329). Ein Zweig dieser neuen Entwicklung untersucht Sprachkontakte. So untersuchen zum Beispiel historische Studien die sprachlichen Auswirkungen durch den Kolonialismus und die Missionsarbeit (zum Beispiel Makihara/Schieffelin 2007). Bei den Untersuchungen werden einerseits in Mikroanalysen genauestens Transkriptionen studiert und andererseits in Makroanalysen Studien in metapragmatischer Hinsicht vorgenommen.

Zunehmend spielt dabei auch die Semiotik (Eco 1991) eine tragende Rolle und die verschiedenen semiotischen Ressourcen werden in die Analyse integriert.

#### **4.1 Linguistische Anthropologie in der Sahara**

Die Linguistische Anthropologie als Sammelbegriff dieses Forschungsfeldes hat mehrere Transformationen durchlaufen und permanent entwickeln sich neue Strömungen.

In der Sprachforschung in der Sahara kann man das Wörterbuch von Foucauld (1951-52) dem Paradigma der Anthropologischen Linguistik zuordnen, da er in der Begriffserläuterung der einzelnen Vokabeln näher auf die Ethnographie der Imuhar eingeht.

Murphy (1967) analysiert die Verwandtschaftsterminologie der Imuhar wesentlich mehr unter sozialen Aspekten. In seinem Artikel (1964) *Distance and the Veil* untersucht er die sozialen Beziehungen und semiotischen Interaktionen anhand der Kopfbedeckung (Tagulmust) der Nomaden im Niger. Rasmussen (1991a) beschäftigt sich in ihrem Artikel *Veiled Self, Transparent Meanings: Tuareg Headdress as Social Expression* mit der Thematik sowie Claudot-Hawad (1992; 2007) die visuelle Kommunikation rund um den Tagulmust der Männer untersucht. Rasmussen schreibt noch weitere Artikel mit Ansätzen von Linguistischer Anthropologie zu Mali. Bernus

---

<sup>28</sup> Siehe Schieffelin/Woolard/ Kroskirty 1998.

zählt zu den ersten, der sich im Niger in seinen Werken<sup>29</sup> mit der Terminologie der Imascheren beschäftigt.

Youssouf, Grimshaw and Bird (1976) gehen in ihrem Artikel *Greetings in the Desert*, genauer auf die Interaktion bei Imuhaṛ während der Begrüßung ein. Ausführlich behandelt dann Casajus (2002) in seinem Buch *Gens de parole: Langage, poésie et politique en pays Touareg* Sprache und Sprechen bei den Imascheren im Niger (siehe dazu auch Casajus 1995; 2006). Casajus hat auch zusammen mit Albaka verschiedene Studien<sup>30</sup> zur Poetik und zu Liedtexten der Imascheren verfasst. Die anthropologische Forschung zum Sprechgenre ist bedeutend, da sie gleichfalls Träger der (oralen) Geschichte sind. Sprechgenre übermitteln, was Menschen dachten und was ihnen wichtig war.

Zur verbalen Virtuosität sind zahlreiche Werke<sup>31</sup>, vor allem zu Poetik, Sprichwörtern und Liedtexten der Imuhaṛ/Imascheren/Imuschaṛ erschienen, die jedoch kaum Interpretationen bieten oder den Kontext hinterleuchten. In den letzten Jahren wurden kaum weitere Untersuchungen zur Linguistischen Anthropologie der Sahara verfasst. Bernus und Casajus kann man durch ihre zahlreichen Arbeiten grundsätzlich als Hauptvertreter der linguistischen Nomadologie der Sahara bezeichnen.

## 5.2 Linguistische Nomadologie

Die Nomadologie (Fischer 2006; 2010) als Wissenschaft zu den NomadInnen legt ihren Forschungsschwerpunkt nicht wie die Nomadismus-Forschung auf die wirtschaftlichen Aspekte, sondern studiert das Nomadentum unter allen Aspekten gleichermaßen. Die Nomadismus-Forschung kann somit als ein Teil der Nomadologie verstanden werden.

Für die Anthropologie offeriert diese Forschungsrichtung, immer den Menschen als Mittelpunkt betrachtend, vielfältige Möglichkeiten und Ansätze. Bis dato können diverse Studien zum Nomadentum unter dem Begriff Nomadologie zusammengefasst werden und zwar nicht nur Arbeiten in Bezug auf die Sahara, sondern zu NomadInnen weltweit. In diesem neuen Forschungszweig können sowohl Studien zu

---

<sup>29</sup> Zum Beispiel Bernus 1972; 1981; 1982; 1987.

<sup>30</sup> Zum Beispiel Casajus 1985, 1989b; 1998, 2000b; 2004; 2006; Albaka/Casajus 1988; 1992.

<sup>31</sup> Zum Beispiel Födermayr 1964; Bernus/agg Albostan 1981; Ghabdouane 1989; Rivailé 1993; Louali-Raynal/Decourt/Elghamis 1997; Badi 2006.

realen wie auch metaphorischen NomadInnen<sup>32</sup> integriert werden. Die vorliegende Arbeit zu NomadInnen legt ihren Schwerpunkt auf den linguistischen Aspekt und kann somit als Studie zur Linguistischen Nomadologie bezeichnet werden.

### 4.3 Ethnographie des Sprechens

„Die Ethnographie des Sprechens befasst sich mit den Situationen und Gebrauchsweisen, den Mustern und Funktionen des Sprechens als einer gesellschaftlichen Aktivität aus eigenem Recht“ (Hymes 1979: 33).

Der Ausgangspunkt dieser Studie ist der von Hymes entwickelte Ansatz der Ethnographie des Sprechens. Hymes baut mit seinem Ansatz unmittelbar auf die Untersuchungen von Sapir und Boas auf. Sapir (1929) meint, dass die Linguisten über die Struktur ihres Objektbereiches hinaussehen und erkennen sollten, wie bedeutend diese Wissenschaft für die Interpretation des menschlichen Verhaltens sei und dafür sei es unumgänglich, die anthropologischen, soziologischen und psychologischen Aspekte, die die Sprache berühren, mit einzubeziehen.

Boas (1943: 314) stellt fest, dass, wenn wir uns ernsthaft darum bemühen, die Vorstellungen einer Gesellschaft zu verstehen, die ganze Analyse der Erfahrungen auf ihnen, nicht auf unseren Begriffen basieren muss. Boas definiert damit eine Analyseperspektive, die später von Pike (1967) als emischer Ansatz<sup>33</sup> bezeichnet wird.

Für Hymes (1979: 145) definiert sich dieser Standpunkt, indem „... danach gefragt wird, was die Mitglieder einer Sprechgemeinschaft als Bestandteil des Beschreibungsgegenstands akzeptieren“. Er fokussiert in seiner Ethnographie des Sprechens die Bedingungen des kulturadäquaten Kommunikationsverhaltens und konzentriert sich auf die Gesamtheit aller Kommunikationsgewohnheiten einer Gemeinschaft.

Zentrale Begriffe dieser Analyse sind: Sprechgemeinschaft (speech community), Sprechsituation (speech situation), Sprechereignis (speech event) und Sprechakt

---

<sup>32</sup> Zum Beispiel Kohl 2009: Siehe zur Definition Fischer 2010.

<sup>33</sup> Die etische Analyse setzt einen systemexternen und die emische einen systeminternen Standpunkt voraus (Pike 1967: 37ff.).

(speech act). Sie dienen als heuristisches Gerüst des im einzelnen ausdifferenzierenden, deskriptiven Rahmens (siehe Hymes 1979: 156).

Der gesamte Ansatz wird von Hymes einmal als *ethnography of speaking* (1971[1962]) bezeichnet oder auch als *ethnography of communication* (1964), *ways of speaking* (1974) und *models of the interaction of language and social life* (2003).

Nicht nur die Bezeichnungen seiner deskriptiven Theorie (siehe dazu Hymes 2003: 34ff) wechseln, sondern auch die Anzahl seiner Komponenten des Sprechens, auch als Komponenten des Sprechaktes (2003: 40) bezeichnet. Diese Komponenten werden von Hymes zuerst Faktoren genannt. Sind es zunächst sieben Faktoren (siehe Hymes 1971 [1962]: 25), wächst die Anzahl später auf 16 Komponenten (2003: 40ff). Um sich die einzelnen Komponenten leichter zu merken, bietet er eine Gruppierung um die Buchstaben des Begriffes SPEAKING<sup>34</sup> (Situation/Participants/Ends/Act sequences/ Key/Instrumentalities/ Norms/Genre) an. Dieses SPEAKING-Modell bietet ein etisches Gerüst für die Beobachtung der Sprechertätigkeit in den natürlichen Sprechsituationen. Die Grundlage der Analyse muss immer die Beobachtung des Systems-in-Funktion sein (siehe dazu Hymes 1979: 193ff.).

Chomskys linguistischer Kompetenz<sup>35</sup> setzt Hymes die kommunikative Kompetenz<sup>36</sup> als sein Analyseziel gegenüber. Gumperz (1972: 205) definiert den Unterschied: Während die linguistische Kompetenz die Befähigung des Sprechers, grammatikalisch korrekte Sätze zu formulieren betrifft, beschreibt die kommunikative Kompetenz die Fähigkeit des Sprechers, aus einer Gesamtheit von möglichen, grammatikalisch korrekten Formulierungen diejenigen auszuwählen, die die entsprechenden Normen des Verhaltens in der jeweiligen Begegnung reflektieren.

Der Grammatikabilität in Chomskys kommunikationsunabhängiger Sprachanalyse setzt er die Akzeptabilität gegenüber. Die sprachlichen Ausdrücke werden vom Sprecher beziehungsweise von der Sprecherin nicht nur in Hinsicht auf ihre Wohlgeformtheit beurteilt. Auch Angemessenheits- und Akzeptabilitätsurteile in Beziehung zu Kontexten, Sprechsituationen und Zwecken fällen zu können gehören zu den Fähigkeiten, die dem adäquaten Gebrauch der Sprache zuzurechnen sind (siehe Hymes 2001). Die diversen soziokulturellen Gruppen können sich nicht nur durch verschiedene Sprachen beziehungsweise Dialekte, die sie sprechen,

---

<sup>34</sup> Siehe dazu Hymes 2003: 46.

<sup>35</sup> Siehe dazu Chomsky 1965.

<sup>36</sup> Siehe dazu Hymes 1972a; 2001.

unterscheiden, sondern Gemeinschaften können sich auch in ihrer Sprechweise, in der Art und Weise, wie sie von ihrer Sprache Gebrauch machen, unterscheiden.

Die Art und Weise der Koordination der sprachlichen und nicht-sprachlichen Elemente im Kommunikationsverhalten sind weder natürlich noch willkürlich festgelegt. Die Sprechweise ist Teil eines kulturspezifischen Regelsystems, das zum Wissensstand beziehungsweise zu den Fähigkeiten der Mitglieder einer jeden Sprechgemeinschaft gehört.

### **Komponenten des Sprechens**

Innerhalb des SPEAKING Modells<sup>37</sup> unterteilt Hymes sechs von acht Komponenten wiederum in Komponenten:

Situation	- Setting - Scene
Participants	- Speaker (or Sender) - Adressor - Hearer (or Receiver, or Audience) - Addressee
Ends	- Purposes- outcomes - Purposes- goals
Act sequences	- Message form - Message content
Key	- Key
Instrumentalities	- Channel - Forms of speech
Norms	- Norms of interaction - Norms of interpretation
Genres	- Genres

Hymes Komponenten sind eine klare Weiterentwicklung der sechs Faktoren (Context, Adresser, Message, Addressee, Contact, Code), die von Jakobson (1960) entwickelt wurden. Anders als Hymes ist Jakobson als Linguist stärker am linguistischen Code

---

<sup>37</sup> Siehe dazu Hymes 2003: 40ff; 1972b; 1974.

und weniger an den sozialen Aspekten der Sprache interessiert. Die hier angeführten Komponenten sind als Anhaltspunkt zu sehen und werden von Hymes in der Anzahl und auch in den Bezeichnungen flexibel gehandhabt.<sup>38</sup>

Hymes (1971 [1962]) geht davon aus, dass für jede Forschung ein individuell abgestimmtes Konzept zu erarbeiten ist. Es hat sich gezeigt, dass Analysen streng nach dem SPEAKING-Modell, klassifiziert nach allen Komponenten, rar sind (Duranti 1997: 288). Ebenfalls hat sich herausgestellt, dass die analytische Trennung von Sprechereignis und Sprechsituation problematisch ist (Duranti 1997: 289). Bei einer holistischen Betrachtungsweise ist die klare analytische Trennung der Komponenten kaum durchführbar, da die einzelnen Komponenten ineinander übergehen.

In dieser Studie wird versucht, die komplexen Zusammenhänge in Bezug auf das Sprechen darzustellen. Dafür ist der Schauplatz, wo sich das Sprechen abspielt, ein zentrales Thema. „Der Schauplatzfaktor im Sprechereignis ist von grundlegender Bedeutung, aber schwierig zu erfassen“ (Hymes 1979: 52). Für die Darstellung des Schauplatzes (situation) betrachte ich zunächst die räumlichen, zeitlichen und sozialen Hintergründe bei den Imuhar-NomadInnen, die den Rahmen (Goffman 1980) bilden. Ein Beispiel im Hinblick auf die Einbeziehung des Schauplatzes in die Analyse des Sprechens ist Durantis (1992) Artikel *Bodies in social space*. Auch wenn die Teilnahme (participation) eine wichtige Dimension im Ansatz von Hymes zur Betrachtung der Sprechgemeinschaft darstellt, bildet sie nicht den zentralen Aspekt seines Modells (Duranti 1997: 294). Dazu wird Goffmans Ansatz (1980) interessant, in dem er „life as a stage“ sieht. Goffman (1981) (unter anderen) vollzieht die Dekonstruktion von „Speaker“ und „Hearer“. In der Analyse wird speziell auf Goffmans *face-work* (1972) eingegangen.

Die Anzahl der linguistischen Codes einer Sprechgemeinschaft muss empirisch festgelegt werden (Hymes 1971[1962]: 47). Die Übergänge zwischen Form der Botschaft (form of message) und Form des Sprechens (form of speech) wiederum sind fließend.<sup>39</sup> Hymes zählt zum Beispiel die Geheimsprachen klar zu den Codes: „The presence of argots, jargons, forms of speech disguise, and the like enters here“

---

<sup>38</sup> Hymes bezeichnet zum Beispiel die Komponente *forms of speech* (2003) in einem früheren Artikel (1971[1962]) als *code*.

<sup>39</sup> Auf die Kompetente *key*, zum Beispiel auf den Tonfall, wird in dieser Studie nicht näher eingegangen, da dafür eine Mikroanalyse erforderlich ist.

(Hymes 1971 [1962]: 26). Zum Thema Geheimsprachen gibt es in der Anthropologie sehr wenige Studien und wenn, dann vor allem Arbeiten über Geheimsprachen bestimmter sozialer Gruppen in einer Gemeinschaft.<sup>40</sup> Zu der Komponente Codes (forms of speech) zählt er unter anderem die Sprachen, Dialekte und Register (Hymes 2003: 44). Forschungen zu diesen Aspekten sind vor allem in der Soziologie, im speziellen in der Soziolinguistik zu finden.

Hymes (2003: 44) sieht ein theoretisches und empirisches Hauptproblem darin, die verschiedenen verbalen Ressourcen einer Gemeinschaft zu unterscheiden. Zu diesen zählen auch die verschiedenen Sprechgenres. „From one standpoint the analysis of speech into acts is an analysis of speech into instances of genres“ (Hymes 2003: 45).

Schon die Gebrüder Grimm sammelten im frühen 19. Jahrhundert zahlreiche Märchen und Sagen. Darauf aufbauend beschäftigt sich traditionell die Volkskunde (folklore) mit den verschiedenen Sprechgenres.<sup>41</sup> In der Linguistischen Anthropologie (und Anthropologischen Linguistik) ist seit Boas (1940), Sapirs (1909) und Malinowskis Werk (1960) das Interesse an Sprechgenres geweckt. Nach Hymes beschäftigen sich vor allem Sherzer, Briggs und Bauman mit Sprechgenres.<sup>42</sup> Sherzer (2002: 69) bezeichnet einige Sprechgenres als *speech play and verbal art* und schreibt dazu:

„This forms of talk and interaction, when contextualized ethnographically, reveal much about a group of people`s social, cultural, and personal lives - their systems of beliefs, their daily preoccupations, their relations with others, and the kinds of changes they are undergoing“. Die Bezeichnung von Sprechgenre als verbale Kunst ist jedoch kritisch zu sehen, da dieser eine etische Bewertung innewohnt, welche Genres nun von WissenschaftlerInnen als Kunst einer Gemeinschaft angesehen werden und welche nicht.

Hymes geht in seinen ersten Werk (1971 [1962]) über die Ethnographie des Sprechens nicht auf Sprechgenres ein. Erst in seinem Artikel von 1967 bekommen die Sprechgenres einen fixen Platz innerhalb der Komponenten des Sprechens. „ ... by Genres are meant categories or types of speech act and speech events“ (Hymes 1967:

---

<sup>40</sup> Studien, die unter anderem auch auf spezielle Geheimsprachen sozialer Gruppen eingehen, siehe zum Beispiel Bagemihl 1989; Bellman 1984; Murphy W. 1980; Ardener 1965; Ardener1975; Bledsoe 1980; Power 2000. Eine linguistische Sichtweise auf Geheimsprachen bieten zum Beispiel Blake (2010) oder Li (1985).

<sup>41</sup> Zur Kritik an der Vorgehensweise in der Folklore siehe zum Beispiel Briggs/Bauman 1992: 136ff.

<sup>42</sup> Siehe zum Beispiel Sherzer 2002; Baumann/Briggs 1990; Briggs/Baumann 1992.

25). Es finden sich verschiedene Studien, die sich mit einzelnen Sprechgenres beschäftigen, zum Beispiel: Mythen/Erzählungen (u.a. Sapir 1909; Erdoes/Ortiz 1999), Rededuelle (Friedl 1962; Dundes/Leach/Özkök 1972; Gossen 1976), Lobsingen (Smith 1957), Poetik (Feld 1982), Schweigen (Basso 1970; Gal 1989), Witze (Berger 1997; Chiaro 1992; Davies 1990; Douglas 1968), Rätsel (Messenger 1960; Scott 1965; Beuchat 1957), Sprichwörter (Arewa/Dundes 1964; Prahlad 1996), Flüche (Evans-Pritchard 1956; Kratz 1989), rituelles Sprechen (Kuipers 1990; Duranti 1984), Begrüßung (Duranti 1992) und zu Genres allgemein (siehe zum Beispiel auch Ben Amos 1976 [1969] oder Bakhtin 2003 [1986]).

Zwei Typen von Sprechgenres werden unterschieden (siehe zum Beispiel Bakhtin 2003 [1986]): Zum ersten zählt weitgehend all das, was wir tagtäglich mit der Sprache tun, während der zweite Typ eher die komplexen und häufig schriftlichen Formen umfasst. Hymes (1979: 180ff) unterscheidet zwischen Elementar- oder Minimal-Genres und komplexen Genres. Zu den erstgenannten Genres zählt er Rätsel, Sprichwörter, Gebete und kleine Versformen. Das Geschichtenerzählen der Zuni (nordamerikanische Pueblo-IndianerInnen) in förmlicher Vortragsweise zählt er zu den komplexen Genres. Diese Differenzierung ist jedoch kritisch zu sehen, da zum Beispiel Basso (1996) gezeigt hat, dass schon die Verwendung von geographischen Bezeichnungen bei den westlichen Apachen hochkomplex sein kann.

Bei der Analyse von einzelnen Sprechgenres ist jedoch darauf zu achten, dass diese nicht zeitlos oder fixiert sind. Sie besitzen auch keine einheitliche Struktur. Daher ist eine umfangreiche komparative Studie erforderlich, um ein spezielles Sprechgenre einer Gemeinschaft, wie zum Beispiel Rätsel mit Rätseln anderer Sprechgemeinschaften vergleichen zu können. In dieser Arbeit werden die einzelnen Sprechgenres personalisiert und am Schauplatz dargestellt. Damit werden die einzelnen Komponenten in Zusammenhang gesetzt.

Die Genres in ihrer Gesamtheit bilden die Grundlage für die Struktur und Organisation unseres Sprechens. Dementsprechend schreibt Bakhtin (1986: 79) auch: „If speech genres did not exist and we had not mastered them, if we had to originate them during the speech process and construct each utterance at will for the first time, speech communication would be almost impossible.“

Das Problem bei der Betrachtung der Sprechgenres ist jedoch: „The wealth and the diversity of speech genres are boundless ...“ (Bakhtin 2003 [1986]: 60). Daher werden

in dieser Arbeit einige prägnante Beispiele aus der Gesellschaft der Imuhar herangezogen, die dem Verständnis der spezifischen Sprechweise dienlich sind. Gerade bei den Imuhar-NomadInnen sind die Formen des versteckten Sprechens sehr umfangreich. Vor allem in der Analyse wird in dieser Studie auf die Zwecke beziehungsweise die Funktionen dieses getarnten Sprechens jeweils im Zusammenhang mit Soziabilität eingegangen. In diesem Zusammenhang sind unbedingt die Normen der Interaktion bei den NomadInnen zu betrachten. Diese umfangreichen Regeln des angemessenen Sprechverhaltens bei den Imuhar beinhalten mehr als lediglich das grammatisch korrekte Sprechverhalten. Für die Ermittlung der Normen sind Anzeichen dafür, dass solche Regeln verletzt werden, besonders hilfreich (Hymes 1979: 53). „Norms of interpretation implicate the belief system of a community“ (Hymes 2003: 45). Die Einbeziehung des Glaubenssystems der Imuhar-NomadInnen in die Analyse erlaubt einen Einblick in den eigentlichen Beweggrund dieser spezifischen Sprechweise der Imuhar-Nomadinnen und zeigt, wie maßgebend die Kosmologie der Imuhar für ihre Sprechweise (way of speaking) eigentlich ist.

Dieser Studie dient die Ethnographie des Sprechens als Ausgangspunkt. Es gilt, die soziokulturellen Besonderheiten der einzelnen Sprache so detailliert wie möglich darzustellen, um die anthropologischen Konstanten der Sprache zu erfassen. Dafür werden die Bedingungen des adäquaten Kommunikationsverhaltens fokussiert und es wird versucht, die Kommunikationsgewohnheiten einer Gemeinschaft darzustellen. Hymes (1971: 16) spricht zwei Zugangsmöglichkeiten an: Was haben Kinder oder Fremde über die Sprechweise in einer Gemeinschaft zu lernen, um sich adäquat in ihr zu verhalten? Schiffelin (1990) wählt den Zugang zur Sprechweise über die Sozialisation der Kinder bei den Kaluli (Papua New Guinea) und beschreibt in ihrer Studie, wie und in welchem Maße das Sprechen in Sozialisation und Erziehung einhergeht. Für diese Arbeit wird im Folgenden der Zugang über den Blickwinkel des Fremdseins in einer Gemeinschaft gewählt, um die Sprechweisen (ways of speaking) in Bezug auf die Imuhar-Nomadinnen als Teil des sozialen Lebens näher zu untersuchen.

## TEIL II EMPIRIE

### 5. Unterhaltung im linguistischen Portrait

„The specialization of particular languages or varieties to particular situations or functions, and the implications of each for personality, status, and thinking, will be a normal part of a description. Standard analysis of each code will of course be necessary, but the broader framework seems more 'natural', indeed, more properly anthropological. The structure of this argument also applies if the focus of attention is not a population but an individual personality“ (Hymes 1971: 23).

Nicht nur die verschiedenen Sprachvarianten und Codes, das Hauptuntersuchungsfeld der Soziolinguistik, sind in einem größeren Kontext zu analysieren. Generell ist es nützlich, verbale Interaktionen auf ihre Funktionen und ihre Auswirkungen auf die Persönlichkeit, den Status und auf das Denken hin zu untersuchen. Hymes legt in seiner Ethnographie des Sprechens Wert darauf, dass die individuelle Persönlichkeit und nicht die Gesamtbevölkerung im Mittelpunkt steht. Im Folgenden werden daher einzelne Aspekte der Unterhaltung anhand eines (linguistischen und sozialen) Portraits einer speziellen Person in einem „typischen“ sozialen Raum samt ihrer Ideen über Bedeutung, Funktion und Wert der Teilaspekte von Unterhaltung präsentiert. Eine Personalisierung der Ethnographie versucht, eine dichte Beschreibung der verbalen Interaktion bei den Imuhaṛ vorzunehmen und damit die Verbindung zur Soziabilität zu demonstrieren.

#### *Unterhaltung*

Der Terminus Unterhaltung hat im Deutschen mehrere Bedeutungen. Einmal wird der Begriff verwendet, um eine Situation, in der zwei oder mehrere Personen miteinander sprechen, zu bezeichnen. Ein Gespräch oder eine Konversation kann man als Unterhaltung bezeichnen. Eine andere Bedeutung, die für diese Studie herangezogen wird, ist die des Entertainments oder des Zeitvertreibs. Indem man sich amüsiert, unterhält man sich.

Der Begriff deckt ein breites Spektrum vom Alltagsgespräch bis hin zum Genre beziehungsweise zur Performance mit hoher verbaler Virtuosität ab.

Bauman und Briggs (1990: 73) definieren Performance wie folgt:

„Performance, the enactment of the poetic function, is a highly reflexive mode of communication. As the concept of performance has been developed in linguistic anthropology, performance is seen as a specially marked, artful way of speaking that sets up or represents a special interpretive frame within which the act of speaking is to be understood. Performance puts the act of speaking on display – objectifies it, lifts it to a degree from its interactional setting and opens it to scrutiny by a audience.“

Bei der Unterhaltung als Amüsement ist die Evaluierung der Performance ein substanzieller Aspekt. Die Bewertung der verbalen Darbietung evaluiert die verbale Kompetenz des Sprechers/ der Sprecherin in der Gemeinschaft.

Dass man sowohl ein seriöses Gespräch wie auch Entertainment mit einem Begriff bezeichnen kann, findet man nicht in jeder Sprache wieder.

### *Eduwanne*

Es war mein erster Tag bei den NomadInnen der Kel Ahnet. Acht Zelte hatten sich versammelt und ich stand einer großen Gruppe von Sahara-BewohnerInnen gegenüber. Bald wurde ich zur Gruppe der Frauen gelotst. Mein verbales und soziales Verständnis dieser Gruppe war minimal. Zunächst sprach niemand. Eine der Nomadinnen sagt dann: Eduwanne - Eduwanne. Ich verstand nicht, was sie meinte und blätterte verzweifelt in meinem selbstgeschriebenen Wörterbuch. Schlussendlich habe ich es gefunden: Eduwanne – Unterhaltung. Ich musste lächeln und auch die NomadInnen fingen an zu lächeln, da sie merkten, dass ich verstanden hatte, was sie wollten.

Bei Ritter (2009a: 328) findet man den Begriff Edawanne übersetzt mit Unterhaltung, Gespräch; Abend (Soiree); Mitternacht; Flirt- und Kontakttreffen junger Leute.

Durchaus schwingt im Wort Eduwanne die Komponente des Amüsements mit. Sich unterhalten heißt auf Tamahaq iseduwennet<sup>43</sup> und wie dies bei Imuhaṛ-NomadInnen zu verstehen ist, erläutert das Folgende.

---

<sup>43</sup> Da kein Infinitiv im Tamahaq existiert, ist hier die 3.Pers.Sing.Mask. angegeben.

## 5.1 Nuna und der Schauplatz

„Communicative acts should always be located in the social space that those acts utilize and help reconstitute along culture-specific distinctions” (Duranti 1992: 660).

Der Raum rund um eine verbale Interaktion stellt eine soziokulturelle Landkarte dar, auf der die AkteurInnen entschlüsseln können, wie sie sich zu bewegen haben. Sie können darauf ablesen, wie die sozialen Beziehungen zwischen den TeilnehmerInnen sind und wie diese sich verhalten werden. Der soziale Raum illustriert die verbale Kommunikation und bereichert die Kommunikationen für diejenigen, die die Kompetenz besitzen, diese Landkarten der visuellen Kommunikation zu entschlüsseln. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Raum in der Sahara nicht durch materielle Ressourcen wie Tische, Stühle, Wände, Türen und Strassen geregelt wird, sondern durch subtilere Zeichen.

Innerhalb dieser Schauplätze (*settings*) bildet der Körper eine semiotische Ressource zur Ver- und Entschlüsselung von verbalen Interaktionen und diese Ressource kann behilflich sein, die eigentliche Botschaft zu ermitteln, die möglicherweise konträr zur verbalen Äußerung zu verstehen ist. Die Interpretation der räumlichen und auch zeitlichen Dimensionen der Gesprächssituation unterstützt den Zugang zur eigentlichen Botschaft (*message*).

Sozialer Raum wird interpretiert als Darstellung des Systems der sozialen Beziehungen. In dem Umfang, in dem der Raum soziale Beziehungen, gesellschaftliche Normen und Utopien verortet, ist gesellschaftliche Ordnung auch immer räumlich erfahrbar und handlungsbestimmend (Dafinger 2004: 187).

Nicht nur die Untersuchung des Sprechaktes selbst, sondern auch dessen Interpretation als etwas, das in Raum und Zeit eingebettet ist, führt die linguistische hin zu einer anthropologischen Analyse.

### 5.1.1 Ein Tag im Winter

Nuna steht als erste morgens auf, geht Brennholz holen und wirft dabei einen Blick auf die Ziegenherde. Es ist Winter, die Sonne ist noch nicht aufgegangen und in der

Nacht hatte es Temperaturen um die 0°C gehabt. Sie macht direkt vor ihrem Zelt Feuer. Ihr Mann ist auch schon aufgestanden und hat nach den Tieren gesehen. Ihre Töchter kommen langsam unter ihren Decken aus dem Zelt hervor und strecken Arme und Beine dicht ans Feuer. Nuna gibt ihrer ältesten Tochter gleich die Anweisung, die Zicklein zu versorgen. Ihre Söhne, die um das Zelt herum geschlafen haben, schauen nach den Dromedaren und kommen dann auch zum Feuer. Ihr Mann Huna beginnt einen Tee zuzubereiten. Sie erzählt ihm, dass es Probleme mit einer Ziege gibt. Die ältere Schwester ihres Mannes, die ihr Zelt gleich nebenan aufgestellt hat, kommt zu ihnen und setzt sich neben Huna ans Feuer. Sie unterhalten sich über die Schakale, die letzte Nacht geheult haben. Sie sind beunruhigt, dass diese so nah zu hören waren. Die jüngste Tochter (sieben Jahre alt) ist hungrig. Nuna gibt ihr ein Stück Brot, das vom Abendessen übrig geblieben ist. Die Tochter muss heute die Kleinviehherde begleiten, da befürchtet wird, dass die Schakale die Herde angreifen könnten. Diesen Winter herrscht extreme Trockenheit, sodass die Herden, aber auch die Schakale sehr hungrig sind. Nuna hängt den Milchsack an den Mittelpfosten ihres Zeltes und beginnt die Milch zu schütteln, auf dass sie die Butter abschöpfen kann. Nach dem Tee reitet der älteste Sohn mit den Kamelstuten los, um sie in der Nähe weiden zu lassen. Nuna gibt den Töchtern Anweisungen, was sie zu erledigen haben. Ihr Mann geht mit den beiden anderen Söhnen (14 Jahre und 16 Jahre alt) zu einem Zelt, um sich mit dem Nachbar zu besprechen. Nuna geht mit drei Nachbarinnen und den Zicklein zu einer nahegelegenen Akazie. Während sie mit den anderen Frauen mit Stöcken auf den Baum einschlägt, kann sie einiges mit ihren Nachbarinnen besprechen.

Zu Mittag kommt sie wieder zu ihrem Zelt zurück, wo ihre älteste Tochter das Mittagessen zubereitet hat. Ihr Mann und die Söhne kommen vom Nachbarn, bei dem sie einen Tee getrunken haben, zurück. Beim Mittagessen werden die Ereignisse vom Vormittag besprochen. Ihr ältester Sohn und die jüngste Tochter nehmen die Mittagsmahlzeit draußen bei den Tieren ein. Nach dem Mittagessen geht Nuna zu einer Nachbarin. Sie sieht die Männer und die älteren Söhne des Zeltlagers bei einem Zelt zusammensitzen. Die Ehefrauen und die älteren Mädchen treffen sich bei einem anderen Zelt der Zeltgruppe, die aus fünf Familien besteht. Während der Unterhaltung mit den Nachbarinnen werden handwerkliche Tätigkeiten ausgeführt. Sie sieht die Kleinkinder der Zeltgruppe in der Nähe spielen. Am späten Nachmittag

schickt sie ihre älteste Tochter zum Holzsammeln in die Umgebung. Nach und nach trifft nun die Kleinviehherde wieder ein und auch ihre jüngste Tochter, die sofort zu erzählen beginnt, was ihr alles mit der Herde widerfahren ist. Da sehen sie die ältere Tochter mit einem schweren Holzbündel auf dem Kopf zum Zelt zurückkommen. Nuna und ihre Töchter müssen nun die Kleinviehherde versorgen. Inzwischen trifft auch der älteste Sohn mit den Dromedarstuten und ihren Fohlen wieder ein und die Männer versorgen die Dromedare. Es ist schon dunkel, als Nuna beginnt, das Abendessen zuzubereiten. Die jüngste Tochter ist schon eingeschlafen. Die Familie sitzt wieder zusammen am Feuer. An diesem Abend kommen die Ehemänner des Zeltlagers zu Huna und trinken gemeinsam einen Tee. Dicht gedrängt sitzt man nun am Feuer. Einige Ehefrauen kommen ebenfalls. Unter anderem werden die besonderen Vorkommnisse des Tages besprochen. Aus der Ferne kann man hören, wie sich die Jugendlichen unterhalten, die sich bei der verwitweten Schwester von Nunas Mann versammelt haben. Drei Runden Tee sind getrunken und das Abendessen ist fertig. Die NachbarInnen gehen zurück zu ihren Zelten. Nach dem Abendessen schauen Nuna und ihr Mann noch einmal nach den Tieren. Sie löscht das Feuer und die Familie legt sich zum Schlafen nieder.

Der Tagesablauf von Nuna im Dezember 2008 steht exemplarisch für eine Folge von Gesprächssituationen von NomadInnen im Winter. Immer wieder kommt es jedoch zu Veränderungen im Tagesablauf durch Klimaeinflüsse oder andere Tätigkeiten wie Wasserholen oder Wäschewaschen. Es kann auch Probleme mit der Herde geben oder mit anderen Personen. Nuna hat innerhalb der Gruppe der Kel Ahnet eine besondere Position, da sie die Leiterin der Ehefrauen ist und sie immer wieder als Beraterin herangezogen wird. Grundsätzlich haben Nomadinnen jedoch einen relativ regelmäßigen Tagesverlauf, während die wirtschaftlichen Handlungsfelder der Männer einen situativen Arbeitseinsatz verlangen (siehe dazu Fischer 2006; 2008).

Nuna verbringt den Großteil ihrer Zeit in Gesellschaft und hat somit immer die Gelegenheit, sich zu unterhalten wie die meisten Nomadinnen. Kinder, Jugendliche und Männer kommen in die Situation, dass sie allein die Tiere weit entfernt vom Zeltlager bewachen oder verloren gegangene Tiere aufspüren müssen. In dem beschriebenen Fall herrscht Dürre und junge Mädchen müssen die Kleintierherden

begleiten. Bei guten klimatischen Bedingungen ist es nicht notwendig, die Tiere zu begleiten. Allein in der Wüste zu sitzen und sich mit sich selbst zu beschäftigen, fällt jungen Mädchen sehr schwer (Spittler 1998).

Auf die Frage, wie sein Tag war, antwortet ein Hirte, der den Tag allein bei den Dromedarstuten verbracht hat, mit *Eşuf ıras!* (Nur Einsamkeit!). Jeder der allein in der Wüste unterwegs ist, kann sehr schnell von *Eşuf* (Einsamkeit) betroffen sein.

Klute (1992) gibt an, dass das für die NomadInnen die härteste Arbeit der Welt darstellt, wenn man alleine und somit ohne Ansprache den Tag in der Wüste verbringen muss.

Um ein besseres Verständnis zu gewinnen für den Einfluss der Umgebung auf ein Gespräch, ist es hilfreich, die räumlichen und zeitlichen Dimensionen der nomadischen Lebenswelten darzulegen.

### **5.1.2 Räumliche Dimensionen**

Die Komplexität des Raumes in dessen vielfachen Dimensionen wird als Ausdruck einer emischen Konzeption der Gesellschaft interpretiert. In sechs Dimensionen wird vom Mund, mit dem das Sprechen erfolgt, bis zum Universum, das die Gesprächssituation beeinflusst, die Lebenswelt der NomadInnen dargestellt. Es werden dabei die semiotischen Aspekte, die für NomadInnen relevant sind, in den jeweiligen Dimensionen angesprochen.

*Elam - Der Körper: Erste Dimension*

Nuna: Was machst Du da?

Mena: Ich trinke. Ich bin durstig.

Nuna: Hast Du nicht gesehen, dass Musa gerade aus dem Kanister getrunken hat?

*Leila stellt den Kanister zur Seite.*

Nuna: Der Mund ist schmutzig und da sollte man nicht aus dem gleichen Kanister trinken, weißt du das nicht! Da steht ein Becher. Besser du schüttest Dir dort etwas ein und trinkst.

Der Mund (Emi), der Teil des Körpers aus dem das Sprechen erfolgt, ist bei NomadInnen stark tabuisiert. Es ist durchaus üblich, dass mehrere Personen aus einer Schüssel trinken, jedoch wird vermieden genau an der Stelle, an der vorher jemand anderer getrunken hat, den Mund anzusetzen. Im oben angeführten Beispiel ist die Öffnung des Kanisters sehr klein und damit wird es unumgänglich, den Mund an derselben Stelle anzusetzen. Einerseits liegt es an den verschiedenen Vorbehalten, die es rund um den Mund gibt, andererseits wissen NomadInnen auch, dass ansteckende Krankheiten wie Grippe dadurch übertragen werden können. Auch küssen ist bei NomadInnen unüblich, sowohl zwischen Ehepartnern wie auch zur Begrüßung.

Das Folgende wurde gesagt während meiner zweiten Feldforschung bei den Kel Ahnet in einer Gruppe von Frauen, nachdem ich einen Löffel der Mahlzeit gegessen hatte.

Nuna: Besser Du sagst Bismilla <sup>44</sup> bevor Du anfängst zu essen.

Anja: Wieso?

Nuna: Wenn Du Bismilla sagst, reinigst Du damit den Mund und es können keine Geister (Kel Esuf) in Dich eindringen.

Anja: Was machen denn die Geister?

Nuna: Wenn die in Dich eindringen, dann können sie Krankheiten verursachen.

Es ist den Kel Esuf durch die Mundöffnung möglich, in den Körper einzudringen und Krankheiten zu verursachen. Die Aussprache einer religiösen Formel kann das verhindern. Das gilt für die Aufnahme von Nahrung und es wird auch versucht, dies bei der Aufnahme von Flüssigkeit so zu handhaben. Dabei werden die Worte meist recht deutlich bei Mahlzeiten ausgesprochen und beim Einnehmen von Flüssigkeiten können sie auch im Flüsterton gesprochen werden, sodass oft nur ein *Bis...* hörbar bleibt. Können Kleinkinder noch nicht sprechen, kommt es vor, dass man, bevor sie gefüttert werden, für sie ein Bismilla ausspricht.

Der Terminus Emi wird generell für die Bezeichnung einer Öffnung verwendet. So heißt die Öffnung bei einem Zelt Emi n Ehan (der Mund des Zeltes). Die

---

<sup>44</sup> Arab.: Im Namen Gottes.

architektonische Terminologie legt eine Verbindung von Zelt und Körper nahe, damit eine Verbindung von dritter mit erster Dimension.

Das Sprechen kann man genauso mit dem Wort Iles (Zunge) ausdrücken. Für den Begriff Iles gibt es mehrere figurative Bedeutungen. Der Terminus Iles kann im Sinne von der Spracheigentümlichkeit (Idiom) einer Person oder Gruppe interpretiert werden. Mit Iles kann auch ein Informant gemeint sein, der Neuigkeiten bekannt gibt. Es ist möglich eine Person als Iles zu bezeichnen, die für jemanden oder für eine Gruppe spricht.<sup>45</sup>

Die Stimme, die zum Beispiel in einem Streit laut verwendet wird, kann sofort als Iles n Iblis (Zunge/Sprache des Teufels) bezeichnet werden.

Am Körper ist auch die linke Hand stark tabuisiert, sie wird weder zum Essen noch zum Trinken oder zur Begrüßung verwendet. Sie gilt als schmutzig und wird tunlichst nicht in den Mund genommen und sie darf auch nicht mit Mahlzeiten oder Getränken in Berührung kommen.

Der Körper wird auch bei den Imuhaṛ zur Übermittlung von Botschaften eingesetzt. Tätowierungen des Körpers sind jedoch bei den Imuhaṛ nicht üblich. Nur kleine Ritzungen werden vorgenommen, die zur Erhaltung der Gesundheit dienen (Fischer 2008: 59). Henna wird nicht nur von älteren Frauen zum Färben der Haare verwendet, sondern auch für Zeichen auf der Haut, vor allem bei Festlichkeiten. Färben sich ältere Frauen die gesamten Hände und Füße, verwenden junge Frauen neben der Einfärbung der Fingerspitzen vorwiegend vier Zeichen für die Innenfläche der Hände. Einmal wird ein Kreis in die Handflächen gefärbt, der als Tafuk (Sonne) bezeichnet wird. Ein Dreieck in der Handfläche wird als Chomessa benannt. Dann gibt es das Motiv einer Sichel mit jeweils einem Punkt an den Spitzen, das als Mond (Tallit) und zwei Sterne (Atri) bezeichnet wird. Das vierte Symbol ist ein Kreuz mit vier Punkten, das den Tifinaṛ -Buchstaben für T darstellen soll. Der Buchstabe T gilt bei den Kel Ahnet als Zeichen für Frau beziehungsweise weiblich. Sehr beliebt bei den Imuhaṛ ist auch ein stark abfärbender Kleiderstoff, der die Haut dunkelblau einfärbt. Daher

---

<sup>45</sup> Siehe dazu auch Foucauld 1951-52: 1137f.

werden sich auch manchmal als die blauen Menschen bezeichnet(zum Beispiel Prasse 1995).

Körperkontakt in der Öffentlichkeit ist unüblich. Weder sieht man Ehepartner noch Liebende in engem Kontakt. Mütter tragen ihre Kinder nicht auf dem Rücken und fremde Kinder werden von Frauen kaum angefasst. So hatte zum Beispiel die ältere Tochter von Nuna einmal das Kleinkind der Nachbarin auf dem Schoß und sofort wurde sie als neue Mutter des Kindes tituliert, worauf sie das Kleinkind wieder der Mutter übergab.

Semiotische Ressourcen wie Gesten, Blicke, Gesichtsausdrücke, Körperhaltung oder Körperbewegungen werden verwendet, jedoch auf eine dezente Art. Nicht die großen ausladenden Gesten, sondern die dezente Verwendung von semiotischen Ressourcen werden bevorzugt. Die Gesten werden eher kleinräumlich verwendet (siehe dazu auch Kendon 2004). Gerade Körperhaltung und Position im Raum spielt eine markante Rolle, worauf in den folgenden Abschnitten näher eingegangen wird. Blickkontakt wird eher vermieden, so schauen unverheiratete Menschen unterschiedlichen Geschlechtes bei der Begrüßung aneinander vorbei. Der direkte Blickkontakt kann auch bei NomadInnen gezielt zur Übermittlung von Botschaften, insbesondere bei Liebenden verwendet werden. So schaut ein liebender junger Mann gerne bei größeren Treffen, ob seine Angebetete ihm einen Blick zuwirft, was ihn zu weiteren Werben ermuntern kann. Der direkte Blickkontakt beinhaltet jedoch auch die Gefahr, vom bösen Blick getroffen zu werden. In Bezug auf Blicke, Gesichtsausdrücke und Gestik befindet man sich im Graubereich zwischen erster und zweiter Dimension.

#### *Aselsu - Textile Hülle: Zweite Dimension*

Diverse Botschaften können bei der Verwendung der textilen Verhüllung des Körpers übermittelt werden. Die Geschlechterzugehörigkeit ist ab dem Jugendalter damit klar ablesbar. Männer tragen eine weite Stoffhose (Ekerbei) und darüber ein weites Gewand. Heutzutage wird meist zusätzlich noch von Männern wie auch Frauen ein T-Shirt oder ein Pullover getragen. Nomadinnen tragen über einem langen Kleid (Roba) ein Wickelgewand (Tesirnest), welches den gesamten Körper inklusive den Kopf bedeckt. Damit unterscheiden sie sich von den Nomadinnen im Niger, die über einen

Wickelrock ein weites hüftlanges Oberteil (Akakkat) tragen. So ist die Gruppenzugehörigkeit durch die textile Hülle ablesbar.

Imuhaṛ legen großen Wert auf ihr Gewand. Die Kleidung, die mit Indigo eingefärbt ist, wird hoch geschätzt. Bei Festlichkeiten wie Hochzeiten wird das indigofarbene Wickelgewand (Bukar) von Frauen bevorzugt. Dieses Gewand färbt sehr stark auf die Haut ab.

Ein markantes Kleidungsstück der Imuhaṛ, welches schon vielfältig untersucht wurde, ist die Kopfbedeckung<sup>46</sup>. Die Kopfbedeckung der Männer wird Tagulmust in der großen Ausführung und Schesch in der schlichteren Ausführung genannt. Imuhaṛ können an der Wickeltechnik den Träger erkennen. Junge Männer binden den Schesch gerne so, dass der vordere Haaransatz ein Stück frei bleibt und die Haare zu sehen sind. Ältere Männer tendieren dazu, auch im Alltag einen Tagulmust zu tragen. Die Kopfbedeckung bietet verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten. Sie kann so getragen werden, dass nur die Augen zu sehen sind oder so geöffnet werden, dass das Gesicht zu sehen ist. Die Gesten rund um die Kopfbedeckung haben laut Claudot-Hawad (1992; 2007: 34ff) verschiedene Bedeutungen.

„Zwar raubt die Verschleierung der nonverbalen Kommunikation einige gebräuchliche Zeichen, wie zum Beispiel das Lächeln oder die Mimik, doch schafft sie zugleich in der Welt der Tuareg Ausdrucksmöglichkeiten, die komplex und einmalig sind und die eine ganze Palette wesentlicher, überraschender Bedeutungen eröffnet“ (Claudot-Hawad 2007: 50). Es interagiert die erste mit der zweiten Dimension.

Auch bei der Kopfbedeckung der Frauen, dem Aleschu, unter dem Tesirnest getragen, ergeben sich verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten. Der Aleschu besteht aus mehreren Streifen, die zusammengenäht und mit Indigo eingefärbt werden. Zunächst ist es ein Erkennungszeichen für ältere Frauen, da er vorwiegend von diesen getragen wird. Mit dem Aleschu oder mit dem Tesirnest kann das Gesicht abgedeckt werden, sodass nur die Augen zu sehen sind. In Gegenwart von mehreren Männern beziehungsweise vor männlichen Besuchern wird das Gesicht abgedeckt und dies stellt eine Kommunikationsweise dar, die auf Ehre basiert.

---

<sup>46</sup> Siehe dazu unter anderem Palmers 1926; Murphy 1964; Keenan 1974; Rasmussen 1991; Claudot-Hawad 1992.

Die Art und Weise, wie die Nomadin ihren Tesirnest trägt, lässt Rückschlüsse auf ihre momentane Situation zu. Ist der untere Teil des Tesirnest hochgebunden und der obere Teil rückwärts so verknötet, dass nur ein schärpenartiges Stück mit knapper Kopfbedeckung übrig bleibt, dann befindet sich die Nomadin in einer Arbeitssituation und es sind keine Besucher in der Nähe. In dieser Aufmachung, bei der fast das gesamte Unterkleid sichtbar wird, werden Arbeiten unter Frauen durchgeführt. Bedeckt der Tesirnest den gesamten Körper und den Großteil des Gesichts, kann es daran liegen, dass BesucherInnen eingetroffen sind oder schlicht niedrige Temperaturen herrschen. Der Tesirnest stellt ein Symbol der Eigendefinition dar.

Die Fußbekleidung sagt ebenfalls einiges über ihre TrägerInnen aus. BesucherInnen tritt man möglichst immer mit Schuhen, meist Sandalen, entgegen. Wenn man sich niedersetzt, zieht man möglichst zuerst die Sandalen aus. Betritt man ein Zelt, zieht man die Schuhe vor dem Eingang aus.

Insgesamt ergibt sich ein Wissen, dass aus der Gruppenzugehörigkeit resultiert und die textile Hülle zum Sprechen bringt.

#### *Ehan – Zelt: Dritte Dimension*

Das Zelt, der Wohnort der NomadInnen, drückt unter anderem die finanzielle Situation der jeweiligen BewohnerInnen aus. Besitzt die Familie ein neues großes Leinenzelt (Algadun), dann sind ihre wirtschaftlichen Tätigkeiten so erfolgreich, dass sie sich ein solches leisten konnte. Drückte dies in früheren Zeiten ein großes Zelt aus rotgefärbten Lederhäuten (Ehaket) aus, demonstriert dies heutzutage ein Leinenzelt. Dies besteht aus einer großen Leinenplane, die so wie früher mit Lederhäuten auf eine Holzunterkonstruktion gezogen wird. Der Esedekan, dessen Dach aus zusammengenähtem altem Gewand besteht, gilt als sehr einfache Unterkunft. Der Esedekan ist bei Nomadinnen im Sommer als eine Art Sonnensegel beliebt. Bei den Kel Ahnet wird der Esedekan als kühl bezeichnet.

Das Zelt wird generell mit dem Namen der Ehefrau als Besitzerin assoziiert und ist der Dreh- und Angelpunkt ihrer und ihrer Kinder Lebenswelt, der Ehemann scheint eher nur Gast in ihrem Zelt zu sein (Fischer 2008: 62). Direkt vor dem Zelt befindet sich die Feuerstelle, um die sich in den Wintermonaten die BewohnerInnen und BesucherInnen versammeln. Dabei bildet das Feuer den Mittelpunkt und auch dies kann als Ausdrucksmittel genutzt werden. Versammeln sich am Abend die Nachbarn

rund um das Feuer und die GastgeberInnen legen kein Holz nach oder nur kleine Stöcke ins Feuer, ist das ein Hinweis, dass der Gast gehen möge. Wird großes gutes Holz für das Feuer verwendet, zeigt dies den hohen Stellenwert des Besuchers oder der Besucherin.

Ich sitze mit Nuna am Feuer und stochere gedankenverloren im Feuer.

Nuna: Lass das! Jeder Stoß, den Du ins Feuer machst, verursacht Schmerzen bei meiner Herde.

Das Feuer steht in einer unsichtbaren Verbindung mit der Kleinviehherde und es ist nicht erwünscht, darin unbegründet herumzustochern. Vielmehr stellt es eine Kunst dar, die Holzscheite möglichst so zum Brennen zu bringen, dass sie eine hohe Flamme erzeugen. Es ist den GastgeberInnen vorbehalten, das Brennholz in die richtige Position zu bringen.

Das Zelt hat einen permanent geöffneten Eingang. Das deutet auf eine stetige Gastfreundschaft hin und dass keine Angst vor DiebInnen besteht. Die Öffnung des Zeltes wird grundsätzlich nach Süden orientiert. Durch die jeweiligen geographischen, klimatischen und ökologischen Verhältnisse kann die Öffnung des Zeltes auch west- beziehungsweise ostorientiert sein. Die einheitliche Ausrichtung dient als strukturierendes Merkmal eines Zeltlagers der NomadInnen, Niemals wird das Zelt mit dem Eingang nach Norden orientiert, da angenommen wird, dass die Kel Esuf immer aus nördlicher Richtung erscheinen.

Frauen, Ehemänner und Kinder schlafen im Zelt. Männliche Jugendliche und erwachsene unverheiratete Söhne schlafen in der Nähe des Zeltes in einer Sandkuhle. Damit befinden sie sich in der Übergangszone zur vierten Dimension.

#### *Eṛahar - grünes Tal: Vierte Dimension*

Die bewachsenen Täler sind die Lebensadern innerhalb der Sahara und sie sind die eigentlichen Produktionsstätten der NomadInnen: Hier weidet das Vieh, hier befinden sich die Wasserstellen und hier wird das Brennholz gesammelt.

Das grüne Tal zieht sich durch eine Gebirgsgruppe, bildet sich entlang einer Senke auf einer Ebene oder befindet sich schlicht zwischen Sanddünen. Wasserstellen als Quelle des Lebens können sich im Tal befinden oder in den Bergen. NomadInnen wissen sehr genau, wo sich diese befinden, sowie sie die Pflanzen und ihren Nutzen kennen.

Der Standort der Zeltgruppe innerhalb eines Tales ist von mehreren Faktoren abhängig. Der Platz sollte unter anderem möglichst windgeschützt sein, nicht weit entfernt von der Wasserstelle. In unmittelbarer Nähe sollte ausreichend Futter für die Ziegen wachsen, damit sie in der Nacht fressen können. In dem Raum der grünen Täler außerhalb des Lagers bewegen sich Frauen meist in Gruppen. Gemeinsam gehen die Frauen zu den Akazienbäumen die Zicklein füttern oder zur Wasserstelle, um Wäsche zu waschen. Mit anderen Nomadinnen oder mit ihren Kindern gehen sie Brennholz sammeln. Auch Kinder bewegen sich in diesem Raum gemeinsam mit anderen Kindern, um zu spielen oder Hilfsarbeiten durchzuführen. Kinder, die auf die Kleinviehherden oder Männer, die auf die Dromedarstuten aufpassen, halten sich in diesem Raum alleine auf und das wird als besonders schwer empfunden. Vor allem Männer halten sich, bedingt durch ihre Arbeiten, öfters alleine in diesen Räumen auf. Die begrünten Täler mitten in der Wüste vermitteln den Eindruck, dass Leben in der Sahara möglich ist. Sie betten das Zelt in ein Gefühl der Sicherheit und ein Aufenthalt in den Tälern vermittelt Vertrauen, zumindest tagsüber. Es wird vermieden, sich in der Nacht außerhalb des Zeltlagers aufzuhalten. Besonders Kinder fürchten die Dunkelheit und am Abend spielt sich das Leben im Zeltlager ab. Tagsüber sind die grünen Täler Raum der nomadischen Konversation, in der Nacht sind kaum menschliche Stimmen in der Tälern außerhalb des Zeltlagers zu vernehmen, deutlich überwiegen in der vierten Dimension die Tierstimmen in der Nacht.

Die grünen Täler bilden eine Oase in der Wüste. Fallweise wird einem doch bewusst, dass man sich eigentlich auf einer grünen Insel inmitten des Stein- und Sandmeeres der Sahara befindet, besonders dann, wenn man die fünfte Dimension erblickt oder betritt.

### *Tenere - Ort weit draußen: Fünfte Dimension*

„Und wenn ich vom Wasser auf die Wüste umsteige - bedeutet es etwas anderes als das Meer zu wechseln? Ob es nun aus Salzwasser, Sand oder Kies besteht, ein Meer ist es auf jeden Fall“ (Monod 2004: 18).

Verlässt man die grünen Täler und betritt die Tenere, ist man mit dem Nichts konfrontiert. Aus Sand, Kies, Stein und Fels formt sich eine bizarre Landschaft, in der kein Leben möglich zu sein scheint. Flache Kies- oder Sandflächen, die endlos erscheinen, bizarre Felsformationen und eigenartige Bergmassive bilden ein einzigartiges Naturreich. Dieser Raum wird von Frauen und Kindern möglichst nur gemeinsam betreten und nur dann, wenn eine Durchquerung unabdingbar ist. Auf dem Weg zu einem neuen grünen Tal durchquert man tagsüber die Tenere, die einen Raum der Gefahr vermittelt, da weder Wasser noch Nahrung zu finden ist. Sie bildet einen Transitraum, den es möglichst rasch zu durchqueren gilt. Die Kommunikation mit den Tieren überwiegt, vor allem um sie anzutreiben. Unbeschwerte Unterhaltungen sind nicht möglich, da Bewegung vorherrscht. Es gilt wachsam zu sein, dass die Tiere zusammenbleiben, das Gepäck auf den Lastdromedaren nicht verrutscht und das eigene Reitdromedar Schritt hält. Ein Umzug stellt ein strapaziöses Unterfangen dar und verlangt volle Konzentration. Nur Männer durchqueren diesen unwirtlichen Raum alleine auf der Suche nach verloren gegangenen Tieren, wegen anderer arbeitsbedingter Tätigkeiten oder einfach, um eine Nachbargruppe zu besuchen. Auch Männer bevorzugen die Tenere in Gruppen zu durchqueren. NomadInnen vermeiden, in der Tenere zu lagern. Es wird immer versucht, eine begrünte Fläche zu erreichen. In den heißen Monaten werden jedoch die Ränder der Täler am Übergangsbereich zur Tenere als Zeltplatz bevorzugt. Das liegt daran, dass sich zahlreiche Giftschlangen und giftige Skorpione in den Sommermonaten in den grünen Tälern aufhalten. NomadInnen haben gelernt, mit dieser tödlichen Gefahr umzugehen, und schon Kleinkinder werden darauf getrimmt, beim Anblick eines Skorpions zu schreien.

Dazu eine Geschichte laut Gardi (1971: 324 nach Zeltner 1913):

„Der Tanz der Geister

Ein Targi hatte sich in der Wüste verirrt. Als er auf eine Düne ritt, hörte er von ferne Musik. Er näherte sich und sah eine Gruppe junger Burschen und Mädchen, welche musizierten, tanzten und sangen. Er zwang sein Kamel, sich niederzulegen, stieg aus dem Sattel und setzte sich in den Sand. In dem Augenblick verschwand der Zauber. Er blieb sitzen, zitterte und wagte nicht, sich zu erheben. Da erscheint ein Djinn und sagte zu ihm: „Du bist nicht von der gleichen Art wie die da. Komm mit mir, ich werde dir den Weg zeigen.“ Es war der König der Geister, der ihm half. Die jungen Leute, die sich über ihn lustig gemacht hatten, waren alle Geister.“

Wenn man sich in der Nacht in der Tenere aufhält, kann es vorkommen, dass man mit unerklärlichen Geräuschen konfrontiert wird. Dann kann man davon ausgehen, dass es sich um die Kel Esuf handelt und man ist dann direkt mit der sechsten Dimension konfrontiert - dem Esuf.

#### *Esuf – Universum: Sechste Dimension*

„En fait, loin d'être un monde négatif qui serait toujours opposé à un monde positif, celui de la civilisation, l'essuf est conçu comme un élément nécessaire et incontournable de la structure de l'univers“ (Claudot-Hawad 1996: 7).

In der Kosmologie der Imuḥar existiert eine Welt der Kel Esuf (Leute der Einsamkeit), Geister beziehungsweise Ahnen, die in einer Parallelwelt leben und die wie die NomadInnen Vieh haben. Sie können die Lebenden beobachten, aber die Imuḥar wiederum können sie nicht sehen. Nur Tiere können die Kel Esuf sehen.

Die Kel Esuf leben für gewöhnlich in menschenleeren Gegenden wie der Tenere auf Bergen oder in Höhlen (Fuchs 2002: 19). Ruft man ihre Namen, können sie erscheinen und durchaus auch Schlechtes bringen. Da es sich auch um tote Verwandte handeln kann, wird vermieden, den Namen von Verstorbenen auszusprechen, damit die Kel Esuf nicht erscheinen. So wird, falls das Gespräch auf einen Toten kommt, immer versucht, seinen Namen zu umschreiben. Unerklärliche

Geräusche, vor allem in der Nacht, werden den Kel Esuf zugeschrieben, die sich unterhalten, singen oder trommeln.

Die Furcht vor übernatürlichen Sanktionen der Kel Esuf, die das Universum beherrschen sollen, beeinflusst jedes Gespräch und vor allem besteht immer die Gefahr, dass sie über den Mund in den Körper dringen und damit die sechste mit der ersten Dimension konfrontieren.

### 5.1.3 Zeitliche Dimensionen

Nuna trägt eine digitale Armbanduhr, die ihr jeweils die nächste Stunde hörbar ankündigt. Um 12 Uhr Mittag und um Mitternacht piepst die Uhr deutlich länger. Gerade zu Mittag piepst eine Digitalarmbanduhr fast bei jedem Zelt. Meist jedoch nacheinander, da die Uhren nicht alle auf die gleiche Zeit eingestellt sind. Für Nuna ist ihre Uhr ein Statussymbol und sie kann die Stunden und Minuten von ihrer Uhr aus Japan nicht ablesen. Dies ist auch nicht nötig, da sie aus dem Sonnenstand ablesen kann, dass nun zum Beispiel Tarut (Mittag) ist. Sie teilt ihren Tag (Ahel) nicht nach Stunden oder Minuten ein. Sie benutzt Begriffe, die sehr präzise den jeweiligen Abschnitt am Tag definieren:<sup>47</sup>

- |            |                   |   |
|------------|-------------------|---|
| Ahel (Tag) | -Tufat (Morgen)   | - Ahokhak (früher Morgen, vor Sonnenaufgang)  |
|            |                   | - Tesebberbert (erstes Licht des Tages)   |
|            |                   | - Agmud en-Tafuk (Sonnenaufgang)  |
|            |                   | - Agedelsit semmidet („der kalte Vormittag“/ die Zeit von Sonnenaufgang bis zu zwei Stunden später) |
|            |                   | - Agedelsit tekkuset („der warme Vormittag“/ die Zeit am Tag wenn die Sonne höher steigt am Himmel) |
|            | - Tarut (Mittags) | - Ewa d yegun Ehel („Der Moment an dem sich der Tag wendet“)  |
|            |                   | - Ererewal („Stunde in dem sich der Schatten nach Osten wendet“)                                    |

---

<sup>47</sup> Siehe dazu auch Cortade 1969.

- Tadeggat (Nachmittag) - Tazerrahat (die erste Stunde des Nachmittags)
- Azellewaž (die Stunde vor Sonnenuntergang)
- Egadal n Tafuk (Sonnenuntergang)
- Almož (Zeit der Abenddämmerung)
- Ehođ (Nacht) - Ehođ (Nacht)
- Azouzeğ („Zeit des Melkens“/ein bis zwei Stunden nach Sonnenuntergang)
- Tisuřsin („Schlafenszeit“/zwei bis vier Stunden nach Sonnenuntergang)
- Ewa d yezum Ehođ („Zeit wo sich die Nacht wendet“/Mitternacht)
- Tesessenkert („Zeit der Aufstehens“/letztes Drittel der Nacht)

Wochentage haben für Nuna keine große Relevanz. Heutzutage werden die Bezeichnungen der Wochentage aus dem Arabischen übernommen. Für Nuna ist Ahel wa-rer (Heute), Tufat (Morgen) und Ahel-in sel Tufat (Übermorgen) oder Gestern (End Ahel) beziehungsweise Ahen-d-in sel end Ahel (Vorgestern) von Bedeutung.

Nuna weiss genau in welchem Abschnitt im Monat (Tallit) sie sich befindet. Tallit heisst nicht nur der Monat, sondern auch der Mond selber. Die Monate orientieren sich nach den Mondphasen und so kann sie anhand des Mondstandes und der Form erkennen in welchem Abschnitt des Monats sie sich befindet beziehungsweise wann ein neuer Monat beginnt.

Tallit ta n A.zum	„der junge Monat“/ Ramadan / Fastenmonat
Tallit ta n Tasese	„Monat des Trinkens“
Tallit en .gir Muhden	„Monat zwischen den Festen“
Tallit en Tafaske	„Monat des Opfern“
Tallit en Tamessedek	„Monat der Almosen“
Tallit settefet	„schwarzer Monat“
Tallit ereret	„gelber Monat“
Tallit n Awhim wayezzaren	„Monat der ersten Gazellengeburt“

tallit n Awhim wa ilkemen	„Monat der letzten Gazellengeburt“
Tallit en Sarat	„Monat der Stunde/Zeit“
Tallit en Tneslemin	„Monat der Religiösen“
Tallit n Amezzihel	„Monat des Laufens“

Der Stand der Sonne zeigt Nuna die Uhrzeit tagsüber an und anhand des Mondstands kann sie sich zeitlich in der Nacht orientieren. Mit Hilfe der Sterne am nächtlichen Himmel weiss sie in welchem Monat im Jahr (Awatay) sie sich befindet. Dafür benötigt sie nicht die Datumsanzeige auf ihrer Digitaluhr.

„Étoiles et constellations sont bien connues des nomades qui traversent le désert, comme des marins qui voguent sur l’océan: le ciel limpide constitue une carte qu’ils savent lire lorsque la nuit est venue et que sur le sol, ou sur la mer, ne s’inscrit aucune marque susceptible de les orienter“ (Bernus/ag-Sidiyene 1989: 141).

Die Imuhar-NomadInnen benutzen ihre Beobachtungen für einen pastoralen Kalender, der ihnen die Jahreszyklen, in welchen Trockenheit, Feuchtigkeit, Kälte und Hitze vorherrschen, angibt (Siehe dazu Bernus/ag-Sidiyene 1989: 142).

„Die Thematik des Agrarkalenders führt vielmehr unmittelbar zum Verhältnis von Arbeit und Denken, von Handeln, Materiellem und Ideellem in einer außereuropäischen Kultur, und zu Formen der Konzipierung von Zeit in diesem Verhältnis durch die untersuchte Kultur“ (Gingrich 1994: 5).

Imuhar-NomadInnen können sich nach einem Solarkalender, einem Lunarkalender und einem solilunarem Sternkreiskalender orientieren (siehe dazu Ritter 2009a: 990f.). Das Wissen der Imuhar-NomadInnen über die verschiedenen Sternkonstellationen ist nicht nur sehr komplex, auch sind es ihre Kenntnisse über die Jahreszeitenzyklen. Dieses saisonale Zeitkonzept ist eng mit ihrer Tätigkeit als ViehzüchterInnen verwoben.<sup>48</sup>

Nicht Jahreszahlen, sondern Ereignisse markieren die unterschiedlichen Jahre.

Zum Beispiel:<sup>49</sup>

1866 - Awatay wa-dd-ameha.rnat tnaḍen (Jahr des Raubes der Schmiedefrauen)

1869 - Awatay wa-t teḡraw lumet addunat ḍaḡ Adalas (Jahr, in dem die Leute von Ideles die Windpocken bekamen)

<sup>48</sup> Siehe Näheres dazu Bernus/ag-Sidiyene 1989; Gast 2002.

<sup>49</sup> Siehe dazu auch Foucauld 1951-1952: 1539ff.; Ritter 2009a:1009ff.

Die Vergangenheit kann man im Tamahaq mit *a Yazzaren* (lit.: das Vorangegangene) und die Zukunft mit *a Ylkaman* (lit.: das Folgende) übersetzen. Über die Vergangenheit zu sprechen ist stark tabuisiert, da über Menschen, die gestorben sind, tunlichst nicht gesprochen werden sollte. Es besteht die Gefahr, dass die Kel Esuf erscheinen, die Unglück bringen können.

Als ich einmal Nuna fragte, wie das Wetter morgen werde, meinte sie, das wüsste nur Allah. Selbstverständlich weiss Nuna ganz genau, was die Wolken am Himmel für die Wetterentwicklung bedeuten. Idealerweise sprechen die NomadInnen nicht über die Zukunft.

Jedoch haben Imuhaṛ eine Möglichkeit über das Wahrsagen mit der Zukunft zu kommunizieren und gerade Nuna ist darin eine Spezialistin. Mit dem İgitan n Amadal kann man eine Frage an die Zukunft richten. Mit einem Fingergelenk werden schnell eine Reihe Löcher in den Sand geformt und dann ergibt die Summe der Kuhlen jeweils ein bestimmtes Zeichen. Fünf bis sechs solcher Zeichen ergeben dann die Botschaft, die die Antwort enthält. Für diese İgitan n Amadal (lit.: Punkte im Sand) gibt es jeweils SpezialistInnen. Bestimmte Männer oder Frauen sind qualifiziert diese Kommunikation zu führen und ihre Vorhersagen sind besonders treffsicher. Damit kann man zum Beispiel erfahren, ob bestimmte Personen bald zurückkommen oder BesucherInnen erscheinen werden.

Das Zeit- und Raumkonzept der Imuhaṛ beeinflusst die Wahl der Äusserungen und reflektiert die kulturspezifische Wahrnehmung. Auf das soziokulturelle Zeit- und Raumkonzept wird im Folgenden eingegangen.

### **5.1.3 Soziale Dimensionen**

#### *Sozialer Raum des Lebensalter*

Nuna sitzt mit anderen Frauen bei ihrem Zelt und sieht, wie ihre jüngste Tochter das Kleinkind der Nachbarin ärgert und schreit in ihre Richtung.

Nuna: Eied! Wur tilled Tayette! – Lass das! Du besitzt keine Intelligenz!

Semantische Implikationen kennzeichnen Frauen und Männer der Imuḥar in verschiedenen Altersstufen. Es finden sich sprachliche, mimische und gestische Formen des distanzierten Respekts. Als Arraw (Sg.mask.) und Tarrawt (Sg.fem.) werden Kinder bis zur Pubertät bezeichnet. Sie gelten als Menschen ohne Benehmen (Tkarakiṭ) und ohne Intelligenz (Tayette). Darauf werden die Kinder immer wieder hingewiesen. Sie haben mitzuarbeiten, haben Botengänge zu tätigen und die Eltern sprechen mit ihnen vorwiegend im Imperativ.

Jugendliche und unverheiratete junge Menschen werden heutzutage als Aschamur<sup>50</sup> (Sg.mask.) beziehungsweise Taschamurt (Sg.fem.) bezeichnet. Der Begriff Aschamur ist der gängigen Literatur zufolge (Kohl 2006: 140) eine Ableitung vom französischen Wort für Arbeitsloser, *chômeur*. Die ursprüngliche Bezeichnung war Aschara (Sg.mask.)/Tascharat (Sg.fem.) laut Auskunft der Kel Ahnet. Die Bezeichnungen haben eine gewisse negative Konnotation und man könnte sie auch mit Halbstarke übersetzen. Mädchen erreichen diesen Status nach Einsetzen der Menstruation und als deutliches Zeichen, dass sie nun gebärfähig sind, tragen sie ab dann den Tesirnest. Wenn Burschen beschnitten sind, meist im Alter von sieben Jahren, und sie den Schesch zu tragen beginnen, befinden sie sich im Status des Aschamur. Mädchen wie Burschen befinden sich im Lernprozess ihrer zukünftigen Aufgaben und in einem intensiven Sozialisierungsprozess. Es wird erwartet, dass sie Tayette (Intelligenz) und Tkarakiṭ (Benehmen) entwickeln. Die sukzessive Übernahme sozialer Kompetenz ist gesellschaftlich vorgesehen und es ergeben sich nur begrenzte, individuelle Handlungsspielräume. Sie wohnen weiterhin bei ihren Eltern und haben für diese zahlreiche Arbeiten auszuführen.

Eheleute gelten einfach als Ales (Mann) und Tameṭ (Frau), manchmal mit dem Zusatz *n ammas* (mitten drin) versehen. Sie sind sehr bald<sup>51</sup> verantwortlich für ihren eigenen Haushalt und treffen ihre eigenen Entscheidungen. Damit gelten sie als vollwertige Mitglieder der nomadischen Gesellschaft und werden mit entsprechendem Respekt behandelt.

Als Amṛar (Sg.mask.) beziehungsweise Tamṛart (Sg.fem.) werden ältere Eheleute, deren Kinder im heiratsfähigen Alter sind, bezeichnet. Mit dem Tamṛart-Status nähert

---

<sup>51</sup> Frauen der Kel Ahnet Nomadinnen verbringen nach der Hochzeit zwei bis fünf Jahre bei ihrer Mutter, bevor sie völlig selbständig agieren.

sich die Frau dem Status des Mannes an, das inkludiert auch zerrissene Kleidung und öfter das Bedecken des Gesichts mit einem Gesichtsschleier. Ihr hoher Status ist auch dadurch zu erkennen, dass in Anwesenheit von älteren Frauen nicht gegessen wird, keine Scherze gemacht und keine Fragen gestellt werden. Ältere Frauen verweigern oft sogar das Teetrinken mit jüngeren Frauen.

Nuna hat zwar noch keine verheirateten Kinder, jedoch hat sie den Titel der Tamṛart, da sie die Leiterin der Frauen innerhalb des Zeltlagers ist. Sie wird gefragt, ob ein Umzug ansteht, in welche Richtung die Kleinviehherden morgens ziehen sollen und sie steht beratend zur Seite. Der Status des Amṛar beziehungsweise der Tamṛart kann durch das Erreichen eines gewissen Alters erfolgen oder durch hohe soziale Kompetenz und Führungsqualitäten erworben werden.

Sehr deutlich ist dieses Altersstufenmodell bei großen gemeinsamen Mahlzeiten zu erkennen. Dabei essen die Kinder, die unverheirateten, die jüngeren und die älteren verheirateten NomadInnen jeweils aus eigenen Schüsseln. Entlang der Altersstufen bilden sich zumeist auch die Gesprächsgruppen, wobei dann jedoch der Genderfaktor von Relevanz ist.

#### *Sozialer Raum der Verwandtschaft*

Die verwandtschaftlichen Verhältnisse, insbesondere asymmetrische Beziehungen des Respekts, beeinflussen die Gesprächssituation.

Die Kernfamilie, Eltern und Kinder bilden jeweils eine Zelteinheit und den Kern der Alltagskommunikation. Die Gespräche sind zunächst relativ ungezwungen in dieser asymmetrischen Beziehung zwischen Eltern und Kindern. Das Verhältnis zwischen Vater und Tochter in ihren jungen Jahre ist recht herzlich, es entwickelt sich jedoch nach und nach eine Distanz zwischen den beiden, der eine gewisse Meidungskomponente innewohnt. Geschwister werden bei der Benennung nach älter oder jünger klassifiziert - älterer Bruder (Amaqar) und jüngerer Bruder (Amadray) / ältere Schwester (Tamaqqart) und jüngere Schwester (Tamadraiyt). Älteren Geschwistern zeigt man Respekt und von jüngeren wiederum wird Respekt erwartet (Siehe dazu auch Nicolaisen/Nicolaisen 1997: 660f.).

Der Zweigenerationenhaushalt ist die Basis einer Zelteinheit, Dreigenerationenhaushalte sind selten zu finden. Die Großeltern leben nicht mit den Kindern und

Enkelkindern in einem Haushalt, sondern führen so lange wie möglich einen eigenen Haushalt. Stirbt der Mann, leitet die Witwe weiter ihre eigene Zelteinheit, meist mit Hilfe unverheirateter Kinder. Stirbt die Ehefrau, ist es dem Witwer nicht möglich, den Haushalt samt Ziegenherde eigenständig zu führen. In dem Fall ist es üblich, dass der Witwer sich wiederverheiratet und einen neuen Haushalt gründet. Dass der Witwer zu einem seiner verheirateten Kinder zieht, ist jeweils nur eine Übergangssituation, da in diesem Fall der Witwer sich der Haushaltsführung der Kinder und des Schwiegersohnes beziehungsweise der Schwiegertochter unterwerfen müsste. Bei Imuḥar-NomadInnen wird bis ins hohe Alter immer eine eigenständige Haushaltsführung bevorzugt. Es ist zu berücksichtigen, dass das Verhältnis zu den Schwiegereltern einer gewissen Meidungskomponente unterliegt. So ist das Verhältnis sehr distanziert und Gespräche zwischen Schwiegervater/Schwiegermutter und Schwiegertochter/Schwiegersohn sind limitiert. Eheleute trinken und essen nicht vor den Schwiegereltern bei unterschiedlichem Geschlecht und umgekehrt, sie behandeln die Schwiegereltern mit großem Respekt, schauen sich möglichst nicht direkt in die Augen und bedecken viel von ihrem Gesicht. Bei gleichem Geschlecht ist das Meidungsverhalten nicht so ausgeprägt, jedoch wird auch hier direkter Augenkontakt gescheut.

Kocht zum Beispiel die Schwiegertochter den Tee in Anwesenheit von Ehemann und Schwiegervater, dann bekommt der Schwiegervater das erste Glas Tee. Schwierig wird das Verhältnis zwischen zwei gleichaltrigen befreundeten Männern, wenn einer die Tochter des anderen heiratet. Dadurch wird das angenehme Verhältnis der Freunde in eine Schwiegervater-Schwiegersohnbeziehung überführt und ein distanzierendes Verhalten setzt sich durch. Es besteht immer eine angespannte, streng kontrollierte Situation zwischen Schwiegereltern und angeheirateten PartnerInnen, die die Kommunikation beschränkt - eine Konzeption der Meidung.

Ganz im Gegenteil dazu ist die Scherzbeziehung zwischen Kreuzkusine (Tabababaht) und Kreuzkusin (Ababah) zu sehen.

Der jüngere Bruder von Nuna geht sehr respektvoll mit seiner Ehefrau um. Als wir einmal zusammen beim Brunnen waren und dort zwei jüngere Frauen trafen, scherzte

er ganz unverhohlen mit ihnen. Die Stimmung war sehr ausgelassen und man schubste sich sogar gegenseitig - es waren seine Kreuzkusinen.

Ein lockerer Umgang wird zwischen Kreuzkusine und Kreuzkusin gepflegt und es ist üblich, sich im Gespräch gegenseitig zu necken und zu hänseln, das wird als zebbubeh bezeichnet, ein sehr ausgelassener Zustand, der aber nicht zu gegenseitigen Beleidigungen führt. Meist handelt es sich um ein verbales Duell der unterschiedlichen Geschlechter, das durchaus in eine Art Scheinkampf ausarten kann. Der Anfang wird leicht durch eine abfällige scherzhafte Bemerkung zum Anderen gemacht. Das Verhältnis zu nicht gleichgeschlechtlichen Parallelkusinen wird als distanziert und reserviert angegeben (Claudot-Hawad 1989). Bei den Kel Ahnet-NomadInnen kann ich das nicht bestätigen. Scherzbeziehungen sind abhängig von der jeweiligen Persönlichkeit der Kusine und der Befähigung, solche Dialoge führen zu können. Es kommt auch kaum vor, dass solche Scherzdialoge über Generationsgrenzen hinaus geführt werden.

Wenn Kusinen dann heiraten, endet die ausgelassene Scherzbeziehung. Es gibt keine eindeutige Präferenz zur Kreuzkusinenheirat, da auch Parallelkusinenheiraten vorkommen (Murphy 1967: 165ff). Imuhaḡ gelten als bevorzugt endogam. Dadurch sind sowohl dem Ehemann als auch der Ehefrau die sozialen Verhältnisse in der Gruppe bekannt und es kommt nicht zu Anpassungsschwierigkeiten, die die Kommunikation behindern. Dass die Ehepartner im gleichen Sprachraum bleiben, ist ein Vorteil für die Integration als Ehepaar in die Gruppe. Da die eigene Verwandtschaft Teil der Gruppe ist, bietet sie eine Stärkung der Person und einen gewissen Rückhalt.

### *Sozialer Raum des Geschlechts*

Musa: Dieser Platz ist gut für unser neues Lager.

Lala: Ich weiß nicht. Der Platz ist sehr nahe am Berg und hier ist es sehr hügelig. Es ist schwer, die ganze Herde zu überschauen.

Musa: Es gibt einige Bäume hier, bei denen man gut Brennholz sammeln und die Zicklein füttern kann. Und überall gibt es weichen Sand. Nuna, was sagst Du dazu?

Nuna: Ich hab mir da vorne einen Platz ausgesucht, der geht. Ich weiß nicht, ob wir hier bleiben oder einen neuen Platz suchen sollen.

Lala: An dem Platz werden die Ziegen sicher auf den Berg steigen und dort können sie leicht vom Schakal gefressen werden.

Musa: Willst du lieber mehr in die Mitte des Tales ziehen?

Lala: Wir sind den ganzen Tag gelaufen. Die Dromedare sind müde und die Kinder sind hungrig. Jetzt ist es zu spät, noch etwas Neues zu finden. Bleiben wir halt hier.

Lala war sehr unzufrieden mit dem Platz, den ihr Ehemann angepeilt hatte und sie zeigte ihm das deutlich. Nuna war es egal und sie wollte sich nicht in die Auseinandersetzung der Beiden einmischen. Die Zelte wurden erstmal dort errichten, aber nach ein paar Tagen wurde wieder weitergezogen.

Im traditionellen anthropologischen Sinne können die Imuḥar als egalitäre Gesellschaft bezeichnet werden. Erwachsene dominieren durchaus Kinder und es kommt vor, dass Männer Frauen dominieren. Frauen und Männer haben aber ihre eigenen Arbeitsbereiche, in denen sie weitgehend alleine bestimmen. Frauen sind Managerinnen der Kleinvieherden, für die Milchökonomie zuständig und organisieren den Haushalt. Männer sind für die Dromedare und den Handel verantwortlich (weiterführend siehe Fischer 2008). Durchaus kommt es vor, dass Männer in der Frauenwirtschaft aushelfen und umgekehrt. Grundsätzlich ergibt sich Geschlechtersegregation, unterstützt durch die geschlechterspezifische Arbeitsteilung. Die Sozialstruktur der Imuḥar wird in der Literatur oftmals als matrilinear bezeichnet, in frühen Veröffentlichungen sogar als matriarchal bezeichnet. Profunde Forschung zu dieser Thematik ist jedoch nach wie vor nicht vorhanden. Da Ehefrauen eigenverantwortlich arbeiten können und den Rückhalt ihrer Verwandtschaft im Umfeld haben, ergibt sich eine gute Ausgangssituation im ehelichen Geschlechterverhältnis.

Die öffentlich/privat-Abgrenzung bei der Untersuchung der Stellung von Frauen in muslimischen Gesellschaften (siehe zum Beispiel Möwe 2000) ist in einem nomadischen Zeltlager weniger exakt zu treffen.

Ein Beispiel: Vier Zelte sind in einer annähernd kreisförmigen Formation auf einer geraden Fläche aufgestellt und nicht mehr als zwanzig Meter voneinander entfernt.

Zwei Zelte sind besonders nahe nebeneinander, es handelt sich um das Zelt von Nuna und das Zelt der älteren Schwester ihres Mannes, die verwitwet ist. Die Abstände ergeben sich auch dadurch, dass genügend Platz für die Herde in unmittelbarer Nähe des Zeltens sein muss. Alle Zelte stehen immer komplett offen, können jederzeit eingesehen und auch betreten werden. Manchmal wird ein Windschutz vor dem Zelt aufgestellt, zum Schutz für die Feuerstelle. Grundsätzlich hat jeder den Überblick über die anderen Haushalte. In unterschiedlichen Konstellationen, ob nur Männer, nur Frauen, nur Junge, nur Alte oder alle gemeinsam, trifft man sich immer in der Nähe eines anderen Zeltens zum Gespräch und zum Teetrinken. Vielleicht ist es möglich, einen gewissen häuslichen oder privaten Bereich, der aber öffentlich zugänglich ist, zu definieren, schwerer jedoch wird es, einen klar öffentlichen Raum zu definieren. Das gemeinsame Teetrinken und auch die großen gemeinsamen Mahlzeiten kann man immer einem bestimmten Zelt zuordnen.

Findet man den öffentlichen Raum dann in der vierten, fünften oder sechsten Dimension? Die grünen Täler sind zwar Gemeingut und gemeinsamer Arbeitsplatz, aber Versammlungen zum Zweck der Diskussion finden dort nicht statt, nur Treffen, die sich aus dem Arbeitsprozess ergeben. Die bewachsenen Flächen und die Tenere sind auch ein sehr intimer und privater Bereich, da es sich hier um das Badezimmer der NomadInnen handelt, somit eigentlich klar der Privatsphäre zuzuordnen sind. Die letzte Dimension, das Esuf mit den Kel Esuf ist immer präsent, es existiert keine Privatsphäre, in der die Kel Esuf keinen Einblick haben.

Die Dichotomie zwischen privat und öffentlich ist also kaum oder überhaupt nicht auf diese nomadische Gemeinschaft zu übertragen. Ein verorteter exklusiver Männerraum oder Frauenraum ist nicht zu finden. Mobilität als nomadisches Prinzip lässt auch die konkrete Verortung von genderspezifischen Räumen nicht zu.

Frauen bleiben in ihrer Mobilität allerdings stärker mit dem Zelt verbunden. Die Tenere durchqueren sie bis zu einem grünen Tal nur mit ihrem Zelt. Ihr Aktionsradius ist immer abhängig vom Zelt, der Aktionsradius der Männer ist wesentlich weiter gefasst (siehe dazu Fischer 2008: 64).

Genderspezifische Räume sind mobil und entstehen dort, wo Männer beziehungsweise Frauen einander jeweils exklusiv treffen. Das kann im Zelt, beim Zelt oder zwischen den Zelten sein, da innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen Geschlechtersegregation gewünscht ist.

Dies lässt sich vor allem im kleinräumlichen Verhalten erkennen, in dem sich eher Frauen zu Frauen und Männer zu Männer gruppieren, statt sich familienorientiert zu verhalten. Das beginnt mit der Organisation des Zeltes. Der Frauenbereich befindet sich, vom Zeltinneren aus gesehen, gewöhnlich rechts vor dem Zelt. Hier bewahrt die Ehefrau die Küchenutensilien auf und hier bereitet sie am Abend die Mahlzeit vor. Nachbarinnen, die zu Besuch kommen, tendieren dazu, sich auf diese Seite zu setzen. Der Bereich links vor dem Zelt ist dem Ehemann zugeordnet. Hier befinden sich meist sein Sattel und das Teegeschirr. Männliche Nachbarn setzen sich bevorzugt auf die linke Seite vor dem Zelt.

Bei Treffen zwischen Männern und Frauen außerhalb des Zeltes ist deutlich ein genderspezifisches Raumverhalten im proxemischen Muster ablesbar.

### *Sozialer Raum des Besuches*

Egedal en shokalt ghur mensiwān imos semetān assān megarān.<sup>52</sup>

Wenn man beim Essen einen Löffel fallen lässt, dann ist das ein Zeichen, dass ein Besucher ankommen wird.<sup>53</sup>

Wir sitzen am Nachmittag bei Nuna und üben Handarbeiten aus. Die Männer des Zeltlagers sitzen in der Nähe. Der Sohn von Nuna entdeckt einen Reiter in der Ferne. Es handelt sich um den Sohn des Aneslem aus dem Nachbartal, der zu Besuch kommt. In sechzig Metern Entfernung steigt der Besucher von seinem Dromedar. Der Mann von Nuna und seine Söhne gehen hin, um Achmed zu begrüßen. Langsam, in gemächlichem Schritt kommen sie zum Zelt zurück, während sich ein Sohn um das Dromedar des Besuchers kümmert. Achmed hat ein neues, sauberes, glänzendes Gewand an und den Schesch ganz zugezogen. Die Frauen, die ihre Kleider geordnet und sich verschleiert haben, stehen auf und reichen ihm die Hand, sprechen Begrüßungsformeln, ohne ihm dabei in die Augen zu schauen. Auch Achmed schaut an ihnen vorbei. Die jungen Mädchen verschwinden im Zelt. Sofort wird eine der besten Decken geholt und im Schatten des Zeltes ausgebreitet. Der Besucher wird

---

<sup>52</sup> Solimane 1999: 114.

<sup>53</sup> Freie Übersetzung der Autorin.

aufgefordert, sich auf die Decke zu setzen. Huna, der Mann von Nuna und gleichzeitig Gastgeber, setzt sich neben Achmed, vermeidet aber, sich auf die Decke zu setzen. Die anderen Männer gruppieren sich um den Besucher, sie sitzen im Schneidersitz mit geradem Rücken. Es werden immer wieder Begrüßungsformeln ausgetauscht und man erkundigt sich nach dem Befinden seiner Familie. Die Frauen setzen sich mit entsprechendem Abstand zum Besucher nieder. Nuna reicht dem Besucher eine Schüssel mit Ziegenmilch und ihr Sohn beginnt, einen Tee zuzubereiten. Achmed, immer noch tief verschleiert, trinkt einen Schluck Milch, indem er den Schesch etwas hochhebt. Ansonsten schaut er nach unten, während er langsam und sorgsam spricht. Er spielt mit einem trockenen Grashalm in seinen Händen und tauscht dabei Neuigkeiten mit den anderen Männern aus. Achmed spricht neben Tamahaq auch immer wieder Arabisch mit den Männern. Drei Runden Tee werden getrunken und die Atmosphäre wird etwas entspannter, sodass die jungen Männer des Zeltlagers sich bequem hinlegen können. Achmed bleibt jedoch weiterhin tief verschleiert im Schneidersitz sitzen. Mittlerweile hat er jedoch begonnen, mit dem Grashalm Figuren in den Sand zu malen. Er ist auf der Suche nach verloren gegangenen Eseln und möchte bald weitersuchen. Der Gastgeber fordert ihn auf, doch zum Abendessen zu bleiben, er will aber aufbrechen. So steht er auf und alle Anwesenden beginnen sich zu erheben. Es wird kurz die Hand gereicht und Abschiedsformeln werden gesprochen. Einige Männer des Lagers begleiten Achmed gemächlichen Schrittes ein Stück in Richtung seines Gepäcks. Sie verabschieden sich und Achmed geht zu seinen Sachen, um einen Strick zu holen und beginnt, sein Reitdromedar zu suchen. Nuna schüttelt die Decke des Besuchers aus, legt sie zusammen und verstaut sie wieder im Zelt. Es ist schon später Nachmittag und die Kleinviehherde trifft nach und nach bei ihrem Zelt ein. Der Besucher reitet davon.

Gingrich charakterisiert die Beziehung zwischen Gastgeber und Gast als „Balance der doppelten Unterordnung“ (1999b: 53). Sie „[...] stellt also eine balancierte rechtliche Konstruktion und zugleich Etikette dar, die für die Dauer des Gastaufenthaltes das gesicherte Zusammenleben gewährleisten und Konflikte vermeiden soll“ (ebd.).

Am Abstand, den der Besucher bei der Ankunft einhält, ist zu erkennen, ob es sich um einen engen Bekannten beziehungsweise Verwandten oder weniger guten

Bekannten handelt. Kommt ein weniger gut Bekannter zum Zeltlager, wird er in mindestens 40 Metern Entfernung von seinem Dromedar steigen beziehungsweise sein Auto anhalten. Dann wird er warten, bis ein Mann aus dem Lager auf ihn zukommt, um ihn zu begrüßen. Handelt es sich um einen nahen Verwandten einer Zelteinheit, wird er bis in die Nähe des Zeltes reiten und dann erst absteigen.

Die zweite Dimension spielt bei Besuchen eine wichtige Rolle. Auch wenn der Besucher einen langen anstrengenden Ritt oder eine lange Fahrt hinter sich hat, wird er kurz, bevor die Zelte in Sichtweite sind, sein bestes Gewand anziehen und den Schesch so zuziehen, dass nur noch die Augen zu sehen sind. Der Besucher versucht immer einen gepflegten und ehrbaren ersten Eindruck zu vermitteln. So werden nach einem kurzen Händeschütteln die Begrüßungsformeln<sup>54</sup> in einer ruhigen, sorgsam, langsamen und respektvollen Weise ausgesprochen. Ehrbaren Besuchern wird immer eine Decke zum Hinsetzen angeboten. Alle Angehörige des Zeltlagers werden vermeiden, sich auch auf die Decke zu setzen. Falls Mahlzeiten mit BesucherInnen eingenommen werden, geschieht dies immer nach Geschlechtern getrennt.

„Faktisch wie sprachlich ist ‚Gastmahl‘ somit auch ein Metonym für ‚Gastrecht‘. Das Gastmahl als Höhepunkt der rituellen Hauptphase ist selbst eine ritualisierte Rechtshandlung, durch die der Hausherr endgültig zum Gastgeber und der Ankömmling zum Gast wird“ (ebd.: 63).

Wir sind dabei, in ein entferntes Tal zu übersiedeln und haben am Nachmittag ein provisorisches Nachtlager errichtet. Ein Geländewagen erreicht am späten Nachmittag das Lager. Nunas Mann, ein naher Verwandter aus Tamanrasset und ein weitentfernter Verwandter Fahrer aus Arak steigen aus. Die Männer gehen sofort die Ankömmlinge begrüßen. Danach geht Huna die Ehefrauen bei ihren Zelten begrüßen, außer die eigene Ehefrau. So kommt er auch zu Zeinaba, bei der ich sitze, gibt uns die Hand und wir tauschen Begrüßungsformeln aus. Nachdem die Männer einen Tee getrunken haben, kommt der Verwandte aus Tamanrasset zu Zeinaba. Er ist der jüngste Bruder ihrer Mutter. Er setzt sich zu uns und ausgiebig werden Neuigkeiten ausgetauscht. Der Fahrer wiederum kommt nicht zu den Zelten, sondern bleibt dicht beim Auto und später gehe ich mit Zeinaba, die sich tief verschleiert hat, kurz zu

---

<sup>54</sup> Weiterführendes zur Begrüßung bei Imuḥar siehe Youssouf/Grimshaw/Bird 1976.

ihm, um ihn zu begrüßen. Bei Nunas Zelt wird eine Ziege geschlachtet und die Frauen des Lagers versammeln sich bei Nuna und bereiten ein großes Gastmahl zu. Die Männer bleiben den Abend über beim Auto, um sich zu unterhalten.

Bei den Begrüßungen ist man gestanden beziehungsweise extra aufgestanden.

Das Aufstehen ist eine große Respektbezeugung (Tamañheq). Unterlässt man dies, kann das bei einem respektablen Besuch als Beleidigung aufgefasst werden. Bei der Begrüßung älterer Frauen von jüngeren Personen kommt es oft vor, dass die ältere Person nicht aufsteht.

Es gibt genaue Regeln, wie weit welcher Besucher sich im Lager bewegen darf und wer mit wem sprechen darf. Sobald ein ehrbarer Gast eingetroffen ist, herrscht Geschlechtersegregation. Der soziale Raum des Besuches ist extrem subtil und mit vielen unsichtbaren Grenzen umgeben.

Kommt ein Ehemann eines Zeltbesuchers nach längerer Zeit zu seinem Zelt zurück, kommen zuerst die Männer des Zeltlagers, um ihn zu begrüßen, später dann die Frauen des Camps. Seine Frau wird vom Ehemann nicht begrüßt und diese verhält sich, als ob ihr Mann nicht weg gewesen wäre.

Ähnliches erfolgt beim Abschied. Während der Besucher vom Gastgeber ein Stück begleitet und ausgiebig verabschiedet wird, verabschiedet sich der Ehemann nie von seiner Ehefrau.

Das Verhalten rund um Besuche ist bei Imuhaḥ stark reglementiert und unterliegt festgelegten Normen, bei denen vor allem Takrakit (Anstand) und Tamañheq (Respektbezeugung) zu zeigen sind. Gerade bei Besuchen wird sehr genau darauf geachtet, dass die gesellschaftlichen Anstandsregeln genauestens eingehalten werden. Dazu gehört auch die Einhaltung von Distanzen und gewissen Körperhaltungen.

### **5.1.5 Schauplatz Unterhaltung**

„Once we start taking seriously the importance of spatio-temporal coordinates of human encounters, we realize that we need to enlarge the context of verbal exchanges beyond the study – no matter how careful and sophisticated – of what is said. [...]. What participants see and when they see it is more than a background against which to make sense of what is said. Sight as an activity that occurs in a material world is

itself social action, it is the instrument and product of an interpretive journey that can only be understood statio-temporally. [...], we cannot systematically isolate speech from the movement of the participants' bodies through a symbolically and materially rich space.“ (Duranti 1997: 322-323)

Im oben angeführten exemplarischen Tagesverlauf von Nuna sind die wesentlichen Unterhaltungssituationen beinhaltet. Wann es prinzipiell zu welchen Gruppierungen kommt und somit zu einer Gesprächssituation, wird im Folgenden angeführt.

#### *Kernfamiliengespräche*

Diese Unterhaltungen erfolgen meist rund um die alltäglichen Mahlzeiten: Morgens beim Tee, bei der Mittagsmahlzeit und beim Abendessen.

#### *Kindergespräche*

Wenn Kinder keine Arbeiten verrichten müssen, spielen sie in der Umgebung gemeinsam, dann bevorzugt geschlechtergetrennt.

#### *Jugendgespräche*

Die jungen Männer und Frauen treffen sich gerne am Abend bei einem Zelt, um sich zu unterhalten und Musik zu hören.

#### *Frauengespräche*

Frauen treffen sich bei der Arbeit wie zum Beispiel bei der Versorgung der Zicklein, beim Wäschewaschen und beim Brennholzsammeln. Nach der Mittagsmahlzeit führen Frauen oft gemeinsam handwerkliche Tätigkeiten aus. Reine Frauentreffen sind am Abend eher selten, da sie sich um die Kinder kümmern müssen. Wenn jedoch Besuch kommt, kochen die Frauen oft gemeinsam am Abend, während die Männer sich um den Besuch kümmern.

#### *Männergespräche*

Männer unterhalten sich miteinander während der Arbeit wie zum Beispiel beim Wasserholen oder bei der Strickherstellung. Im Zeltlager gruppieren sie sich zum Teetrinken. Das kann vormittags, nachmittags oder abends sein.

### *Männer- und Frauengespräche*

Es kommt auch vor, dass Männer und Frauen gemeinsam Tee trinken. Dies kann am Vormittag, am Nachmittag oder am Abend sein. Kinder sind dabei, wie bei den reinen Männergesprächen und Frauengesprächen, unerwünscht. Männliche Jugendliche nehmen an diesen Treffen eher teil als weibliche, da jene auch keinen Tee trinken.

### *Nomadische Distanzen*

Die konkrete Begrenzung der Gesprächssituation bei Imuhar-NomadInnen ist nicht definiert durch materielle Ressourcen wie Decken und Wände. Die Distanz der GesprächspartnerInnen ist auch nicht durch Bestuhlung vorgegeben. Obwohl man annehmen könnte, dass es Sahara-NomadInnen völlig freisteht, wie eine Sandfläche benutzt wird, zeigt sich das Gegenteil: in vielfacher Weise ist die Position bei einer Zusammenkunft festgelegt. Faktoren wie Gender, Alter, lokale soziale Hierarchien bestimmen die konkrete Position des Menschen im Raum. Schon durch die Sitzplatzwahl werden wesentliche Informationen kommuniziert. Eine erste codierte Nachricht wird vom Sender zum Empfänger gesendet. Hier zeigt sich, inwieweit die GesprächspartnerInnen bereit beziehungsweise berechtigt sind, am Gespräch teilzunehmen. Die soziokulturelle Organisation zeigt sich im proxemischen Muster.

Grundsätzlich wird bei Besprechungen gesessen oder gelegen. Wenn jemand zu einer sitzenden Gruppe kommt, setzt er sich meist nieder. Stehen bei einer sitzenden Gruppe wird als unhöflich empfunden beziehungsweise wird angenommen, dass er beziehungsweise sie gleich wieder geht.

Wenn eine Person auf einer Decke sitzt, ist das ein klares Zeichen dafür, dass es sich um einen Gast handelt. Bevor eine Person sich hinsetzt, ist es üblich, dass sie sich die Schuhe auszieht. Selbst wenn zwei NomadInnen sich nur kurz treffen, ist es durchaus üblich, dass man sich zumindest hinhockt.

### *Sitzhaltungen:*

- *Hockt* eine Person bei einer sitzenden Gruppe, ist dies meist ein Zeichen dafür, dass diese sich nur kurz dort aufhalten wird. In den Winternächten, wenn der Sand stark abkühlt, ist es ebenfalls üblich zu hocken.

- *Sitzen mit gekreuzten Beinen* (Schneidersitz) ist die übliche Haltung von Frauen und Männern bei formellen Zusammenkünften. Insbesondere wenn mehrere Generationen und verschiedene Geschlechter zusammenkommen, ist dies die „Grundhaltung“.
- *Mit ausgestreckten Beinen sitzen* NomadInnen nur bei informellen Treffen.
- *Sitzen mit angewinkelten Beinen* ist oft bei Männern zu sehen.
- *Auf den Füßen sitzen* meist Kinder.
- *Mit seitlich angewinkelten Beinen sitzen* sieht man bei Europäern in der Wüste durchaus häufig. Selten sitzt jedoch jemand bei den NomadInnen mit seitlich angewinkelten Beinen.

Weiters findet man Kombinationen der hier angeführten Sitzhaltungen, wie zum Beispiel, dass jemand mit einem angewinkelten und einem ausgestreckten Bein sitzt.

#### *Liegehaltungen:*

- *Auf dem Bauch liegen* Frauen nur selten und bei informellen Treffen, wie zum Beispiel bei einer Arbeitspause unter Frauen.
- *Auf dem Rücken liegen*, soweit ich beobachten konnte, nur Männer in der Öffentlichkeit.
- *Auf der Seite liegen* Männer wie Frauen in mehreren Varianten. Bei dieser beliebten Liegehaltung nehmen Frauen eher eine geschlossene, Männer eher eine offene Haltung ein. Eine häufig verwendete Position für Männer ist, auf der Seite liegen und dabei einen Fuß auf das hochgestreckte angewinkelte Knie legen. Eine schwierige Position aus europäischer Sicht, die jedoch von Nomaden über längere Zeit eingenommen werden kann.



Die Körperhaltung, die dann nach der Wahl der Position im Raum eingenommen wird, übermittelt eine codierte Botschaft. Was beeinflusst aber die Wahl des Sitzplatzes innerhalb einer Gruppe?

#### *Geographische Faktoren*

Imuhaṛ-NomadInnen besitzen eine ausgeprägte Umwelt- und Landschaftswahrnehmung. In ihrem räumlichen Verhalten reagieren sie auf die Faktoren, die die Umgebung ihnen vorgibt. Eine Position mit dem Gesicht zur Sonne wird vermieden. Schattenplätze werden erkannt und bei der Positionierung wird die Wanderung des Schattens mitkalkuliert. Orte, wo man halb im Schatten und halb in der Sonne sitzt, werden gemieden. Besonders Orte, wo einzelne Sonnenstrahlen, sei es durch Blätter oder durch ein Loch im Zelt fallen, sind unbeliebt. Einzelne Sonnenstrahlen, besonders auf dem Kopf, können laut Auskunft der Imuhaṛ, Kopfschmerzen auslösen. Bei Windstille wird eine erhöhte Position bevorzugt, um das Umfeld überblicken zu können. Bei Wind wird nach einem windgeschützten Platz gesucht. Schon Büsche oder kleine Hügel dienen als Windschutz beziehungsweise Schattenspender. Weicher Sand ist immer die bevorzugte Wahl, wobei der Sand keinen Lehmanteil haben soll, damit die Kleidung nicht staubig wird.

Sonnenstand, Vegetation und Geologie beeinflussen die Positionierung der NomadInnen im Raum und anhand der folgenden Beispiele wird dies demonstriert.



(Bild 1)

Während meiner Feldforschung komme ich im Februar 2007 zu Besuch in ein benachbartes NomadInnenlager. Da an dem Tag sehr hohe Temperaturen herrschen, gehen wir gemeinsam in den Schatten einer nahegelegenen Tamariske. Frauen und Männer setzen sich getrennt voneinander unter den Baum: ein Beispiel für Genderseparation bei Zusammenkünften.

Kinder und junge Männer haben die Möglichkeit, zwischen Männer- und Frauengruppen zu wechseln. Sie übernehmen dann auch Botenfunktion.

Auffallend bei dem Beispiel ist, dass dichtes Beisammensein der Frauen mit der vorhandenen Sandfläche und der Vegetation zusammenhängt. Wie man in folgenden Beispielen sieht, ist die Distanz zwischen den Frauen normalerweise größer. Die Frauengruppe links von der Männergruppe auf Bild 1 wählt diese Position auch deswegen, weil die Sonne sich innerhalb einer Stunde so dreht, dass die Frauen im Schatten sitzen.



(Bild 2)

Im Januar 2006 kommen einige jungen Frauen in unser Nomadenlager zu Besuch. Wir gruppieren uns rund um ein Zelt. Die Ehefrauen sitzen dabei rechts hinter den Ehemännern. Sie haben diese Position gewählt, weil sie dadurch die Sonne im Rücken haben. Die jungen Frauen links im Bild wählen diesen Platz, da sie dort im Schatten des Zeltes sitzen.

Geographische Faktoren beeinflussen gerade an einem extremen Ort wie der Sahara oftmals die Platzwahl.

#### *Soziale Faktoren*

Ein Fall einer Zusammenkunft, in dem weniger die geographischen Faktoren die Sitzordnung bestimmt.

#### *Männertreffen*



(Bild 3)

Vier Gäste kommen getrennt voneinander zu Besuch (März 2008). Zunächst trifft der Mann in grüner Kleidung ein. Er sitzt mit dem Gastgeber (in hellblauer Kleidung) erst an einem anderen Platz, bis der Mann mit der gelben Kopfbedeckung, eine respektable Persönlichkeit, zu Besuch kommt. Der Mann im hellgrauen Gewand ist der Sohn des Gastgebers. Er hat sich gleich in größerer Distanz zu den älteren Gästen gesetzt. Zuletzt kommt der Mann in violetter Kleidung mit seinem Sohn mit weißer Kopfbedeckung und Jacke zu Besuch. Der ältere Mann wird vor den Sohn des Gastgebers platziert. Im Hintergrund sieht man die Schwiegertochter des Gastgebers und einen Hirten aus Mali, der für die Gruppe Tee kocht.

Der älteste Mann der Gruppe (mit gelber Kopfbedeckung) hat den besten Platz, da er mit dem Rücken zur Sonne sitzt. Der Mann im grünen Gewand hat eine etwas unglückliche Position, da er leicht abschüssig sitzt. Der Sohn des Gastgebers ist deutlich jünger als alle anderen und sitzt mit entsprechendem Respektabstand. Ein Zeichen dafür, dass er sich wenig am Gespräch beteiligen wird.

Als der Mann mit violetter Kleidung zu Besuch kommt, wird er vor den Sohn des Gastgebers platziert: gleichwertig mit den anderen älteren Teilnehmern, jedoch als letzter erhält er einen Platz, wo ihm die Sonne ins Gesicht scheint. Sein Sohn platziert sich wie der Sohn des Gastgebers mit entsprechendem Abstand. Im Abseits befinden sich die Schwiegertochter und der Hirte, der nicht zu den Kel Ahnet gehört.

Auf Bild 3 ist der Beginn des Treffens festgehalten. Im ersten (formellen) Teil begrüßt man sich ausführlich, erkundigt sich nach dem eigenen und dann nach dem Befinden der Verwandten. Die älteren Gäste nehmen zunächst die Grundhaltung, den Schneidersitz, ein. Der Gastgeber und die Söhne sitzen mit zumindest einem angezogenen Bein.

Nach geraumer Zeit wird das Treffen entspannter. Der eine Sohn verlässt das Treffen und der Sohn des Gastgebers bietet dem Ältesten der Gruppe deren Decke als Kopfstütze an. Er verlässt dann auch die Gesprächsrunde. Alle Gäste nehmen eine liegende Haltung ein, mit Ausnahme des Gastgebers: Ein Zeichen dafür, dass der formelle Teil abgeschlossen ist.

### *Frauentreffen*



(Bild 4)

Zwei Frauen und ich besuchten unsere Nachbarinnen, wobei eine der Besucherinnen und ich die Gastgeberin zum ersten Mal treffen (April 2008).

Auf der linken Seite des Bild 4 sieht man die Gastgeberin (Dritte von links), links daneben ihre Schwiegertochter und an ihrer linken Seite die Enkeltochter der Gastgeberin. Die Besucherinnen sitzen in der Mitte, auf der rechten Seite sitzt der Enkel der Gastgeberin (nur kurz) und im Zelt liegt ihr Sohn. Bei diesem Beispiel ist zu berücksichtigen, dass es relativ warm ist, die Sonne schien und jeder bevorzugt einen Schattenplatz.

Die Enkeltochter (sie sitzt mit dem Gesicht in der Sonne) und der Enkelsohn (Platz in der Sonne) haben jeweils einen schlechten Sitzplatz. Auch in diesem Fall sitzen die Gastgeberin und die Gäste im Zentrum. Je weiter entfernt man von diesem Zentrum sitzt, desto weniger beteiligt man sich am Gespräch.

Die Frauen sitzen im Schneidersitz oder im halbem Schneidersitz, nur das Mädchen links sitzt auf den Füßen. Der Sohn der Gastgeberin liegt im Zelt, sein Sohn wiederum sitzt seitlich am Zelt mit gesenktem Blick. Während des gesamten Gesprächs legt sich keine der Frauen hin.

### *Gruppentreffen*



(Bild 5)

Ein Beispiel für ein gruppeninternes Treffen im Januar 2006:

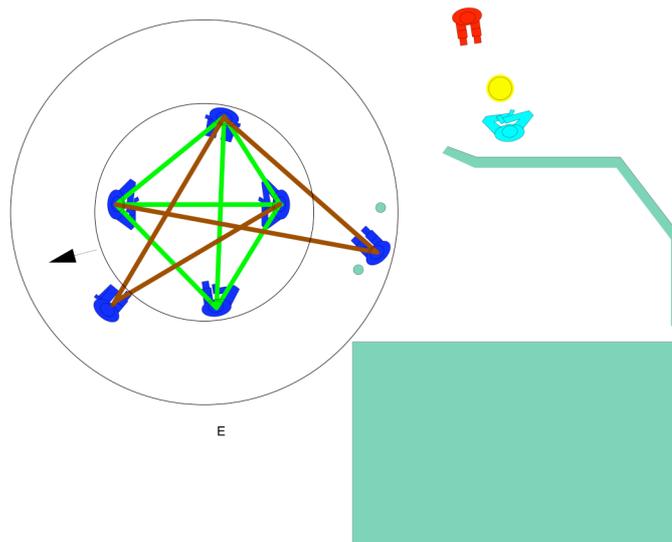
Nach drei Tagen Dauerregen ist man schon mit den Zelten von der Tallage in die Hanglage ausgewichen, da man eine Flut befürchtet. Holz als Brennstoff ist in der Umgebung nicht mehr zu finden. So wird an dem Tag besprochen, ob man morgen umziehen soll. In dem Fall gibt es kaum geographische Beeinflussung auf die Sitzplatzwahl. Gerade Sandfläche, trüber Tag, kein Wind. Der geographische Faktor für die Sitzplatzwahl ist die Hanglage.

Zunächst ist der Mann in grüner Kleidung gekommen mit dem Mann rechts von ihm sowie der junge Mann vorne im hellblauen Gewand, der den Tee zu machen hat und der sich nicht am Gespräch beteiligt, ebenso die beiden liegenden Frauen. Hier bestimmt die Hanglage die Haltung. Die älteren Männer hinten haben eine gute Position, da sie mit dem Rücken zum Hang sitzen. Die beiden liegenden Frauen haben eine hohe soziale Stellung innerhalb der Gruppe, aber ihre Position ist seitlich zum Hang und daher ist es bequemer, den Hang aufwärts zu liegen. Der Mann rechts im hellen Gewand und seine Ehefrau hier rechts außen sind später gekommen. Sie sind relativ jung und haben sich kaum am Gespräch beteiligt. Insbesondere die Frau vorne rechts hat nicht eine so hohe soziale Stellung wie die ältere liegende Frau vor ihr. Sie nimmt auch keine liegende Haltung ein, sondern sitzt mit angezogenen Beinen Hang abwärts: eine sehr unbequeme Haltung. Der Mann links außen ist der Jüngste der Ehemänner, jedoch der Leiter der gesamten Gruppe. Diese Position wird nicht nach dem Senioritätsprinzip vergeben, sondern nach sozialer Kompetenz.

Die einzelnen Repräsentanten der Zelte verteilen sich relativ gleichmäßig im Raum. Normalerweise findet man geschlechtergetrennte Gesprächssituationen vor. Die Ausnahme hier ist die älteste Frau der Gruppe (ganz links), die etwas später gekommen ist. Sie wollte nicht Hang abwärts sitzen und hat sich daher neben die Männer gesetzt. Es handelt sich hier um eine gruppeninterne Besprechung. Falls zum Beispiel ein Besucher da gewesen wäre, hätte sie sich zu den anderen Frauen gesetzt und diese hätten wohl auch nicht gelegen. Der Mann ganz links, der Leiter, kommt dann in die Situation sich seitlich zum Hang setzen zu müssen, sonst müsste er sich hinter eine Frau setzen.

Der Mann ganz rechts setzt sich nicht neben den Leiter in den inneren Kreis, sondern hat den Platz hinter der liegenden Frau eingenommen, da er beim Gespräch nicht viel mitzubestimmen hat.

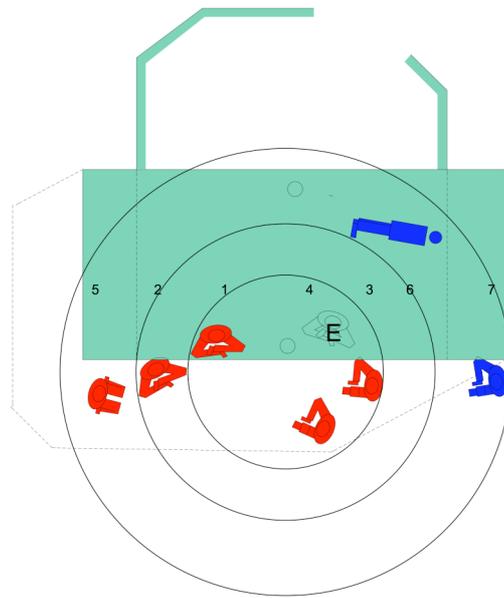
### *Proxemische Muster*



(Bild 6) Schema Männertreffen

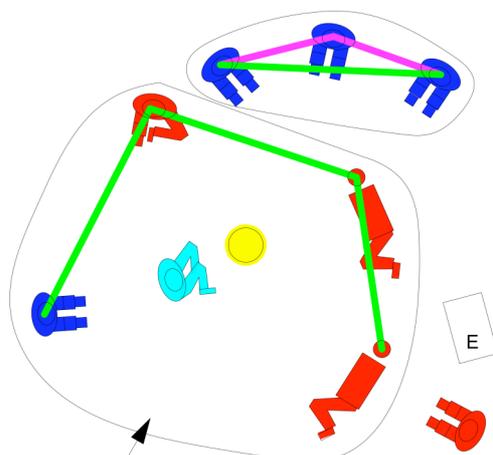
Lassen sich proxemische Muster in den Gesprächsgruppen erkennen?

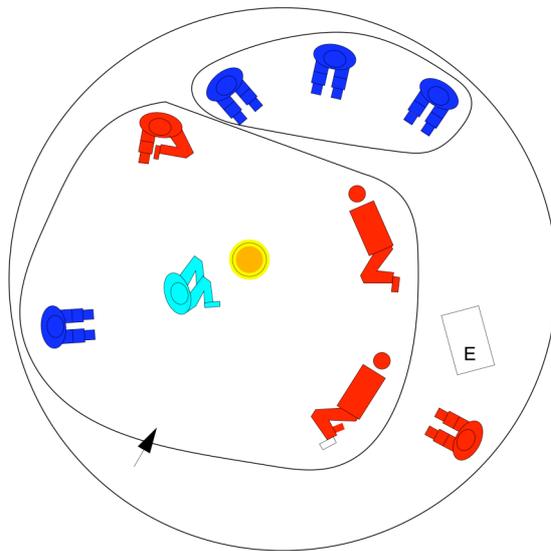
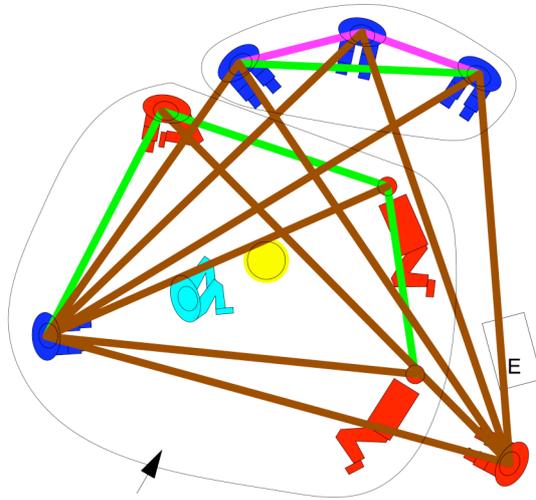
In dem Beispiel der Männergruppe bilden die älteren Männer einen Kreis im Zentrum, die Söhne formen einen zweiten Kreis um diese Gruppe. Der Hirte aus Mali hat eine niedrigere soziale Stellung und befindet sich in der Peripherie. Eigentlich würde die Schwiegertochter des Gastgebers, ihrem sozialen Rang entsprechend, dem zweiten Kreis angehören. Sie nimmt sich jedoch aus dem Männergespräch heraus und entspricht damit dem Prinzip der Geschlechtertrennung. Die Kreise entsprechen von innen nach außen der sozialen Rangfolge innerhalb der Gruppe. So werden schon mit der Sitzplatzwahl die sozialen Hierarchien deutlich.



(Bild 7) Schema Frauentreffen

Bei den Frauentreffen sitzt der Besuch mit der Gastgeberin im innersten Kreis, die Schwiegertochter der Gastgeberin im zweiten Kreis und deren Tochter wiederum in einer noch entfernteren Lage. Bei diesem Frauengespräch geraten wiederum die Männer in eine periphere Lage. Die Kreise entsprechen der Häufigkeit, mit der sich die TeilnehmerInnen am Gespräch beteiligt hatten. In dem Fall verdeutlichen die Kreise von innen nach außen die jeweilige soziale Stellung in der Frauengruppe. Nur der Sohn der Gastgeberin, der im Zelt liegt, hat sich bewusst zurückgenommen aus der Gesprächsrunde, ähnlich wie die Schwiegertochter im vorangegangenen Beispiel. Seiner sozialen Stellung nach gehört er eigentlich dem zweiten Kreis an.





(Bild 8) Schemen Gruppentreffen

Im Fall des gruppeninternen Gesprächs, in dem jeweils die RepräsentantInnen der einzelnen Zelte anwesend sind, ist zunächst die soziale Hierarchie weniger deutlich als in den vorangegangenen Fällen zu erkennen. Betrachtet man die Orientierung der Körper, bilden sich bei der Besprechung am Hang zwei interne Kleingruppen: Die

Gruppe der Männer rechts und die Gruppe der älteren Frauen inklusive Leiter. Die jüngste Frau rechts gerät bei der Besprechung durch die Wahl ihres Sitzplatzes (hinter einer anderen Frau) in eine periphere Lage. Sie gehört damit zum äußeren Kreis um die gesamte Gruppe. Die jüngste Teilnehmerin demonstriert mit ihrer Sitzplatzwahl, dass sie sich weniger am Gespräch beteiligen wird. Bei der Besprechung handelt es sich jeweils um die RepräsentantInnen der einzelnen Zelte in unterschiedlichem Alter und sozialer Stellung. Damit ergibt sich eine gewisse soziale Hierarchisierung.

Bei zwei der letzten drei angeführten Beispielen handelt es sich um eine Besuchssituation, an der man besonders gut das gewünschte Verhalten im Raum ablesen kann. Bei gruppeninternen Treffen ist die Gruppierung im Raum informeller. Prinzipiell lässt sich eine Geschlechterseparation erkennen und darin wiederum eine Separation der Altersstufen. In den Beispielen der Männer- und Frauentreffen erkennt man weiters eine Differenzierung nach sozialer Hierarchie, wobei BesucherInnen immer bevorzugt behandelt werden.

Bei Anwesenheit verschiedener Generationen nimmt die ältere Generation gern auch eine liegende Position ein, die jüngere Generation bleibt eher sitzen.

Hall (1976) definiert in seinem Buch *Die Sprache des Raumes*, welches im Original *The hidden Dimension* (die verborgene Dimension) heißt, vier Kategorien von Distanzen beim Menschen: Intime, persönliche, soziale und öffentliche Distanz.

Grundsätzlich ist es schwierig, das Distanzenmodell von Hall auf eine nomadische Gesellschaft zu übertragen. Soziokulturelle Faktoren beeinflussen das Distanzverhalten. In der Sahara bestimmen mehr die geographischen und klimatischen Verhältnisse als materielle Ressourcen die Abstände zwischen NomadInnen.

Die Kommunikation über weite Distanzen ist heutzutage mit technischer Hilfe wie Telefon und Internet leicht zu bewältigen. Imuhaṛ haben schon immer Techniken gehabt, um über weite Entfernungen zu kommunizieren. So hat früher die Etebel (eine große Trommel) die NomadInnen über eine weite Distanz hinweg die NomadInnen zur Versammlung gerufen. Laut Auskunft der Kel Ahnet ist die Etebel bis zu 30 Kilometer entfernt hörbar. Verirren sich zum Beispiel ein paar Ziegen am

Abend in ein weiter entfernt liegendes Zeltlager der Nachbarn, können sie das mit Feuer den Nachbarn mitteilen. Diese sind dann beruhigt, dass ihre Ziegen sicher in einem Lager angekommen sind und nicht in der Nacht den Schakalen ausgesetzt sind. Die Nachbarn zünden einen grossen trockenen Busch an. Diese Feuer sind in der Nacht über eine weite Distanzen sichtbar und damit meldet man die Ankunft der fremden Ziegen - das Telefon der Imuhar.

Der Raum ist wie das sprachliche System zu verstehen. Wie Sprache wirkt Raum hinsichtlich der sozialen Regeln sowohl deskriptiv als auch normativ. Die sozialen Beziehungen der NomadInnen werden in der Gestalt räumlicher Beziehungen erfahren und soziale Distanz wird in räumliche Distanz transformiert - eine Verortung der gesellschaftsbildenden Prinzipien. Raum und räumliche Ordnung ist nicht als statisch zu sehen, sondern mehr als Prozess der Reproduktion der ihm zugrunde liegenden sozialen Normen zu verstehen. Das räumliche Vokabular bildet die Grundlage für sozial akzeptiertes und kompetentes Handeln. NomadInnen nutzen einen enormen Raumreichtum, der nicht durch künstlich erschaffene Ressourcen geregelt ist. Die Territorialität der NomadInnen erschafft den räumlichen Kontext stetig neu. Vorwiegend natürliche Ressourcen und soziale Regeln bestimmen die Nutzung des nomadischen Raumes in seinen sechs Dimensionen. Diese sozialen Landkarten bilden den Kontext der verbalen Kommunikation.

„Just as talk is enriched and illuminated by the space in which it is used, space is also given meaning by talk“ (Duranti 1992: 663).

## 5.2 Zeinaba und das Sprachenvermögen

### 5.2.1 Sprachrepertoire

#### *Tamahaq*

Zeinaba und ich kommen mit den Zicklein von der Fütterung. Die Arbeit mit dem Askum war anstrengend. Zeinaba ist Muslimin, 36 Jahre alt und sie hat fünf Kinder. Diese sehen wir in der Nähe spielen. Ihr Mann, Akidima, ist weggeritten. Wie so oft weiss sie nicht, wohin er geritten ist und wann er wiederkommt. Zeinaba geht zu ihrem Zelt und holt das Teegeschirr. Ich hole Holz und mache Feuer. Zeinaba beginnt Tee zuzubereiten und ich gehe zu meinem Zelt. Dort hole ich einen Schnellhefter, in dem ich meine Notizen zur Übersetzung von Foucauld's Wörterbuch (1951-52) stehen habe. Ich gehe öfter meine Notizen mit Zeinaba durch, um zu sehen, welche Worte bei den Kel Ahnet verwendet werden. Ich setze mich neben sie in den Sand.

Zeinaba: Ah, das alte Buch! Frag mich, was Du wissen willst.

Anja: Kennst Du iftel? Jemand, der ohne zu fragen einfach in dein Zelt geht und es vielleicht auch noch durchsucht.

Zeinaba: Hm. Du meinst iftal? So wie vor einigen Jahren mal ein Auto mit Touristen gekommen ist. Sie sind einfach in mein Zelt gegangen und haben alles fotografiert.

Anja: Ja, das meinte ich. Was ist Taftilt?

Zeinaba: Das ist ein altes Wort. Wir sagen jetzt Tasiti (Lampe). Dein Buch ist einfach zu alt und auch noch von den Kel Ahaggar.

Etwas später:

Anja: Was ist Gafa<sup>55</sup>?

Zeinaba: Das habe ich noch nie gehört. Ich kenne auch nicht alle Worte der Kel Ahaggar. Da musst Du Akidima fragen, er war schon öfter in Tamanrasset.

Anja: Was ist Agiger?

Zeinaba: Hm?

*Ich zeige auf den Brustkorb.*

---

<sup>55</sup> Laut Foucauld (1951-1952): Unsinn.

Zeinaba: Ach, Iğigar, heißt das bei uns!

Zeinaba ist eine Kel Ahnet-Nomadin und zieht meist in Gruppen von vier bis fünf Zelteinheiten durch das Ahnetgebiet. Sie war bisher nur zweimal in einer kleinen Ortschaft namens Arak, weil sie schwer krank war. Zeinaba hat nie die Möglichkeit gehabt, eine Schule zu besuchen.

Zeinaba sowie die anderen Kel Ahnet NomadInnen sprechen einen eigenen Dialekt. Sie können klar zwischen ihrem Dialekt und den Dialekten, die im Ahaggar gesprochen werden, unterscheiden. Im städtischen Umfeld entwickeln sich neue Tendenzen bei den Imuhaṛ.

Zeinaba und ich gehen Holz sammeln. Wir sprechen über die Familie des Mannes, der meinen Transport zu den Kel Ahnet organisiert hat.

Zeinaba: Wieviele Kinder hat er?

Anja: Er hat vier Kinder.

Zeinaba: Gehen sie zur Schule?

Anja: Die beiden ältesten Söhne gehen schon zur Schule. Ich kann mich jedoch mit keinem der Kinder unterhalten.

Zeinaba: Wieso, Du kannst doch Tamahaq?

Anja: Mit seiner Frau und ihm kann ich mich gut in Tamahaq unterhalten, jedoch kann keines der Kinder Tamahaq. Sie sprechen nur Arabisch.

Zeinaba: Sie werden zu Arabern (Idaggelen Arabern).

Der Mann und seine Ehefrau sind beide Imuhaṛ, ihre Kinder, die in Tamanrasset aufwachsen, haben nur Arabisch gelernt. Das liegt nicht nur daran, dass die Kinder in der Schule in Arabisch unterrichtet werden und arabische Sendungen im Fernsehen anschauen, auch die Eltern forcieren die arabische Sprache, da sie sich bessere Zukunftschancen für ihre Kinder ausrechnen.

### *Tamascheq*

Alle Familien der Kel Ahnet-NomadInnen haben sich versammelt. Es findet eine Doppelhochzeit im Ahnet statt und viele Kel Ahnet, die nun in Tamanrasset, Abalessa

und Arak leben, sind gekommen. Eine befreundete Gruppe der Kel Adrar, die nun in in der Nähe des Ahnet leben, erscheint ebenfalls zur Hochzeit. Ich gehe mit Zeinaba zum Platz, an dem die Frauen die Mahlzeiten gemeinsam zubereiten. Wir treffen drei junge Frauen von den Kel Adrar und unterhalten uns kurz.

Zeinaba: Hast Du gehört, wie anders sie sprechen?

Anja: Ach so.

Zeinaba: Sie sprechen kein schönes Tamahaq. Sie sprechen Tamascheq, die Sprache aus Mali.

Ich bin gerade mit dem Geländewagen aus Tamanrasset angekommen. Zuvor habe ich einen Monat Feldforschung im Air-Gebirge bei den Kel Ewey im Niger durchgeführt. Nach der ausführlichen Begrüßung sitze ich mit Zeinaba und ihrer ältesten Tochter Talla beim Zelt.

Zeinaba: Du warst bei den Schwarzen im Niger?

Anja: Ich war bei den Kel Ewey.

Zeinaba: Die kenne ich nicht. Und hast Du ihre Sprache gelernt?

Anja: Ein wenig.

Zeinaba: Wir haben dieses Jahr zwei Eklan<sup>56</sup> aus Kidal. Da Du jetzt Tamascheq gelernt hast, kannst Du dich mit ihnen unterhalten. Ich verstehe nicht alles, was sie sagen. Sie sagen Alem (Dromedar) statt Amis.

*Sie lächelt.*

Anja: Ich kann es versuchen. Ich habe aber auch nicht alles im Niger verstanden.

*In der Nähe gehen die beiden Saisonarbeiter aus Mali vorbei.*

Talla: Die Eklan sagen Fatina zur Taschenlampe.

*Talla lacht laut, da Fatina ein Frauennamen bei den Kel Ahnet ist. Die Saisonarbeiter drehen sich um und merken, dass über sie gesprochen wird. Zeinaba gibt Talla einen festen Tritt.*

Zeinaba: Sei still!

---

<sup>56</sup> Die zwei Männer sind Saisonarbeiter aus Mali, die hier Zeinaba abwertend als Eklan bezeichnet.

Nachmittags am nächsten Tag trinken Zeinaba, ihr Mann Akidima und ich Tee, den der Saisonarbeiter Musa zubereitet hat. Ich hole eine Musikkassette, die ich vom Festival in Iferwan/Niger habe, auf der ein Siwel-Wettbewerb aufgenommen wurde. Siwel ist die Kunst, möglichst schnell eine Geschichte zu erzählen.

Anja: Ich habe eine Kassette von einem Siwel aus Iferwan im Niger.

Akidima: Talla, hol den Kassettenrekorder!

Anja: Ich kann nicht viel davon verstehen.

*Talla bringt den Kassettenrekorder und Zeinaba legt die Kassette ein.*

Zeinaba: Das ist wirklich schnell gesprochen und ich kann fast nichts verstehen.

Akidima: Ich kann da auch nicht viel verstehen. Musa, kannst Du was verstehen?

Musa: Nein.

Akidima: Das ist nicht Tamahaq und außerdem noch so schnell gesprochen. Das ist schwer zu verstehen.

Die Kassette mit den schnellgesprochenen Geschichten der Kel Ewey ist für die Kel Ahnet aber auch für den Saisonarbeiter aus Mali schwer verständlich. Grundsätzlich bewerten die Kel Ahnet ihren Dialekt höher als die Dialekte des Tamascheq. Das zeigt auch, dass sie sich über deren Dialekt lustig machen. So bezeichnen sie öfters die Menschen als die, die schwarz sind (wa kawalnen), wobei sie sich selbst und auch die Kel Ahaggar als die, die weiß sind (wa mallulnen), sehen.

*Tarabt (Arabisch)*

Zeinaba und ich sitzen am Abend gemeinsam am Lagerfeuer vor ihrem Zelt und unterhalten uns, während sie das Brot für das Abendessen in kleine Stücke reißt. Hinter ihr schlafen die Kinder, dick in Decken eingepackt. Nachts können die Temperaturen im Dezember auf unter 0°C fallen. Ihr Ehemann ist bei einem benachbarten Zelt Tee trinken.

Zeinaba: Der Koran ist das Buch unserer Religion.

Anja: Weisst Du, was darin geschrieben steht?

Zeinaba: Ja, ich kenne den Koran!

Anja: Der ist doch in Arabisch verfasst!

Zeinaba: Ich kann Arabisch!

Zeinaba kann Tifinar lesen und schreiben, jedoch nicht Arabisch. Wenige Worte in Arabisch hat sie durch die Gespräche der Männer gelernt. Der Koran ist nur in arabischer Schrift vorhanden und noch dazu in *al-fusha*, dem Hocharabisch geschrieben, welches sich stark vom Algerisch-Arabisch unterscheidet. So kann man nicht erwarten, dass Zeinaba wirklich den Koran gelesen hat.

Sieben Tage später sitzen wir wiederum am Abend allein am Lagerfeuer. Sie hat ihr neugeborenes Baby am Schoß, das heute nicht einschlafen will. Wieder kommen wir im Gespräch auf das Thema Religion.

Zeinaba: Der Koran hat nichts mit dem Arabisch zu tun, es ist das Buch unserer Religion.

Im Februar reite ich mit Zeinabas Ehemann, 42 Jahre alt, und ihrem Onkel zu einem benachbarten Zelt. Der Onkel ist der jüngste Bruder ihrer Mutter und jünger als Akidima. Er lebt meistens in Tamanrasset und spricht gut Arabisch, auch der Ehemann ist öfter in Tamanrasset und kann ganz gut Arabisch sprechen. Wir kommen zu Takalabat`s Zelt. Sie hat vier erwachsene Töchter und mehrere erwachsene Söhne. Meine Begleiter unterhalten sich mit Takalabat`s Ehemann auf Arabisch und ich mich mit Takalabat und ihren Töchtern auf Tamahaq. Am Abend kommen wir wieder zu Zeinaba zurück.

Zeinaba: Hast Du Dich mit Takalabat auf Arabisch unterhalten?

Anja: Nein, Du weißt, ich kann nur sehr wenig Arabisch.

Zeinaba: Takalabat kann sehr gut Arabisch sprechen. Sie hat lange Zeit in In Salah gelebt.

Wir halten uns in einem Gebiet auf, in dem es viele Pflanzen namens Abellengad<sup>57</sup> gibt. Die Dromedarstuten fressen diese Pflanze sehr gerne, wodurch jedoch die Stutenmilch bitter wird, und nach und nach leiden alle NomadInnen im Zeltlager an Juckreiz. Einen Tag zuvor ist eine neue Familie ganz in der Nähe eingetroffen.

---

<sup>57</sup> Reseda villosa.

Zeinaba zieht sich ein sauberes Gewand (Tesirnest) an, da sie nach dem Mittagessen zum Willkommensbesuch zu den Nachbarinnen gehen möchte. Ich ziehe auch einen sauberen Tesirnest an und wir gehen hinüber. Die Kinder quengeln, da sie mitgehen wollen, jedoch soll die älteste Tochter auf sie aufpassen. Die Nachbarin Milua hat schon von weitem erkannt, dass wir auf dem Weg zu ihr sind und hat sich umgekleidet, auch ihre Schwiegertochter hat sich neu eingekleidet. Wir trinken Tee in Milua's Zelt und die Männer kommen zum Zelt, setzen sich mit Abstand zu uns und beteiligen sich ab und zu am Gespräch. Am Nachmittag brechen wir auf und Milua begleitet uns noch ein Stück. Dann sagt Milua Bismilla, reicht uns die Hand und geht zu ihrem Zelt zurück.

Zeinaba: Heute hat Milua kein Arabisch gesprochen.

Anja: Ach, Milua kann Arabisch?

Zeinaba: Ja, sehr gut. Sie hat lange Zeit in der Stadt gelebt und ist auch jetzt immer wieder in Tamanrasset oder Abalessa.

Zehn Tage später ziehen wir weiter Richtung Norden, zwei Tage sind wir unterwegs. Dieses Jahr sind wir nur zwei Zelteinheiten, die gemeinsam ziehen, da sehr gute Klima- und Vegetationsbedingungen herrschen. Am Nachmittag richten wir uns provisorisch für die Nacht ein. Da wir am nächsten Tag früh aufbrechen werden, wird nicht extra das große Zelt errichtet, sondern nur ein Efi (Windschutz) aufgestellt. Mit uns zieht auch eine große Anzahl Dromedarstuten mit ihren Fohlen. Zwei Saisonarbeiter aus Mali helfen beim Antreiben der Dromedarstuten.

In der Ferne sehen wir einen Reiter kommen. Er ist der Sohn eines Aneslem (religiöser Mann/Berater). Akidima begrüßt ihn ausgiebig und auch Zeinaba und ich werden mit Handschlag und „selam-eṛleikoum“ begrüßt. Die beiden Männer setzen sich und der Hilfsarbeiter aus Mali bereitet Tee zu. Frauen und Kinder sitzen in der Nähe. Zunächst unterhalten sich die beiden Männer in Tamahaq, dann spricht der Sohn des Ineslem immer wieder Arabisch und schließlich sprechen beide nur noch Arabisch miteinander. Keiner der anderen Anwesenden kann sich am Gespräch beteiligen.

Die arabische Sprache ist bei den Kel Ahnet sehr stark mit ihrem muslimischen Glauben verknüpft. Immer wieder, wenn wir Mitglieder der Aneslem-Familie treffen, wird das Gespräch in Arabisch geführt. So behauptet auch Zeinaba, wie im ersten Gesprächsauszug beschrieben, dass sie Arabisch könne, um mir zu sagen, dass sie das heilige Buch ihres Glaubens kennt. Andererseits ist Arabisch die Arbeitssprache der Männer. Immer wenn sie in die umliegenden Ortschaften kommen, treffen sie Araber, mit denen sie Handel treiben. Dafür ist die arabische Sprache erforderlich.

*Takafart (Französisch, Deutsch, Englisch,... /sämtliche Sprachen der Ikufar<sup>58</sup>)*

Zeinaba, Akidima, der kleine Sohn Balalan und ich sitzen abends vor ihrem Zelt und Zeinaba knetet den Brotteig (Tagella) für das Abendessen.

Anja: Balalan, was heißt Temsi in meiner Sprache?

Balalan: Feuer.

Anja: Und Tagella?

Balalan: Brot.

Anja: Und was heißt Ehan?

Zeinaba: Tent.

Akidima: Das ist Französisch.

Balalan: Zelt.

Akidima: Balalan kennt schon viele Worte aus deiner Sprache. Es ist wichtig, dass er auch französisch lernt. Ich muss auch noch mehr französisch lernen. Wenn Touristen kommen, kann ich mich mit ihnen unterhalten.

Anja: Es kommen doch auch deutsche Touristen. Dann ist es gut, wenn Du Deutsch kannst.

Akidima: Aber Französisch ist besser. Die deutschen Touristen können etwas Französisch und die französischen Touristen kaum Deutsch. Und in Tamanrasset können auch mehr Menschen französisch. Wenn ich als Führer in diesem Gebiet hier auch Französisch kann, dann kann ich viel Geld verdienen.

Frauen und Kinder der Kel Ahnet können wenig Takafart. Männer, die im Tourismus tätig sind, können deutlich mehr Worte aus einer anderen Sprache, vor allem aus dem

---

<sup>58</sup> Arab. Lehnwort: HeidInnen.

Französischen. Wie aus dem Arabischen sind auch aus dem Französischen Worte in den täglichen Sprachgebrauch aufgenommen worden. *Normalement* (Französisch: Normalerweise) zum Beispiel ist mittlerweile recht häufig zu hören. Auch verwenden Mütter gegenüber ihren unartigen Kindern öfter das Wort *Merde*, wobei ihnen die eigentliche Bedeutung des Wortes -Mist- nicht bewusst ist.

#### *Tidefent (Hausa)*

Zeinaba ist hochschwanger und sitzt auf einer Düne neben einem Baum. Zwei Frauen der Kel Ahnet und ich ziehen die Rinde vom Tamart-Baum ab, die zum Gerben verwendet wird. Ich gehe mit etwas Rinde zu Zeinaba. Wir reißen die äußere Schicht der Rinde herunter, da nur die innere rötliche Schicht benötigt wird.

Zeinaba: Hast Du im Niger auch Idefenen (Hausa) gesehen?

Anja: Ja, dort habe ich viele gesehen. Viele der Kel Ewey in den Ortschaften können auch Tidefent sprechen.

Zeinaba: Idefenen essen Menschenfleisch!

Anja: Vielleicht früher. Jetzt nicht mehr. Hast Du mal Idefenen gesehen?

Zeinaba: Ja, da kamen mal Schwarze zu Fuß aus dem Süden. Sie sahen schlecht aus. Sie haben einfach eine Ziege von uns gestohlen und gegessen.

Im Gegensatz zu Imascheren und Imuschar, von denen einige Hausa sprechen, können Imuhaṛ kaum Hausa sprechen. Die zwei Saisonarbeiter aus Mali, die für Akidima arbeiteten, konnten Hausa, und mit ihnen, kamen Worte aus dem Hausa in die Sprache der Kel Ahnet. So wurde zum Beispiel Nazara<sup>59</sup> (Christin) eingeführt.

### **5.2.2 Sprachkapazität**

Kel Ahnet-NomadInnen können sehr genau zwischen ihrem Dialekt und anderen Dialekten unterscheiden. Für die Kel Ahnet besitzen die Dialekte der Imascheren und Imuschar eine negative Konnotation.

Für die Gruppenzugehörigkeit hat das ethnolinguistische und ethnosemiotische Repertoire einen hohen Stellenwert, wodurch man sich klar von anderen Gruppen

---

<sup>59</sup> Arabisches Lehnwort.

abgrenzen kann. Kel Ahnet fühlen sich sprachlich den Kel Ahaggar näher verbunden als den gleichweit entfernten Kel Iforas (Mali). Kel Ahnet und die Kel Iforas wiederum fühlen sich sprachlich miteinander verbunden gegenüber der arabischen Bevölkerung. Somit kann man dies als eine segmentäre Sprachgemeinschaft bezeichnen.

„Dans le jargon des ethnologues, tout cela se résume d'un mot: la communauté linguistique formée par les Touaregs est un ensemble segmentaire“ (Casajus 2000c: 24).

Die Frauen der Kel Ahnet, die nie lange Zeit in Ortschaften verbracht haben, können nur wenige Worte Arabisch. Gebete werden in Arabisch gesprochen. Die arabische Sprache hat durch ihren religiösen Bezug jedoch einen hohen Stellenwert. Frauen wie Takalabat und Milua, die deutlich mehr Arabisch beherrschen, können dadurch eine Steigerung ihrer Reputation erzielen. Für Männer ist die arabische Sprache für den Handel in den Orten erforderlich. So sprechen bei den Kel Ahnet NomadInnen deutlich mehr Männer als Frauen Arabisch.

Die beruflichen Netzwerke der Männer fördern den arabischen Sprachgebrauch. Die Arbeitssprache innerhalb der ökonomischen Netzwerke der Nomadinnen ist Tamahaq. Diese Frauennetzwerke basieren auf moralischem und materiellem Beistand, wobei Tamahaq der Solidaritäts-Code ist. Dies gilt nach wie vor auch für die sesshaften Kel Ahnet. Arabisch hingegen ist der Code der Arbeit und der Religion - ein „code of power“ (siehe dazu auch Hoffman 2006: 152).

Insbesondere für die Tätigkeit im Tourismus ist das Erlernen von Französisch sehr vorteilhaft, um als Führer oder Helfer engagiert zu werden.

Die Personen, die Arabisch oder Französisch beherrschen, gewinnen dadurch an Prestige. Mehrsprachigkeit wird als Wert und als Vorteil innerhalb der Sprachgemeinschaft der Kel Ahnet gesehen.

### 5.2.3 Sprachmischung

In der Sprache der NomadInnen sind einige arabische Lehnworte in Verwendung (*borrowings*). So werden zum Beispiel arabische Begriffe für Geldbeträge, Wochentage und Uhrzeiten verwendet. Bei den sesshaften Imuhaṛ ist eine deutliche Dominanz des Arabischen zu erkennen. So wie die Sprache der Imuhaṛ stark vom Arabischen beeinflusst ist, wird die Sprache der Imascheṛen und Imuschaṛ stark vom Haussa beeinflusst. Haussa wiederum hat für Imuhaṛ wenig Bedeutung, da sie selten mit haussasprechenden Menschen in Kontakt kommen. Imuhaṛ haben mehr Kontakt zur benachbarten arabischen Bevölkerung als zu den Imascheṛen beziehungsweise zu den Imuschar. Und umgekehrt wiederum stehen die Imascheṛen und Imuschaṛ mit der Haussabevölkerung deutlich mehr in Verbindung als mit den Imuhaṛ. So ist kulturell wie auch sprachlich ein Auseinanderdriften der nördlichen und südlichen Bevölkerung wahrzunehmen.

Imuhaṛ bezeichnen alle Sprachen wie Englisch, Französisch, Italienisch, Deutsch und so weiter pauschal als Takafart, die Sprache des Akafar (Heide), wobei sie dabei in erster Linie Französisch meinen. Das Wort Akafar ist wiederum ein Lehnwort aus dem Arabischen.

Französisch, die Sprache der Kolonialisten, war noch lange Zeit nach Bildung des Nationalstaates Algerien die Amtssprache. Nun ist Französisch vor allem im Tourismus vorherrschend – einem neuen Geschäftszweig der Kel Ahnet Nomaden (Siehe Fischer 2008: 125). So sind einige Lehnwörter aus dem Französischen, wie zum Beispiel *Bandit* oder *Bidon* (Kanister), mittlerweile in den täglichen Sprachgebrauch aufgenommen worden.

Geborgte Worte findet man vor allem in drei Kategorien: 1) Religiöses Vokabular, 2) Abstrakte Begriffe und 3) Technologie.

### 5.2.4 Sprachloyalität

Die massive Präsenz der AraberInnen und Arabisch, die algerische Nationalsprache im Gebiet der Imuhaṛ, verändern die Bewertung des Tamahaq. Imuhaṛ-Eltern im städtischen Umfeld sehen Vorteile für ihre Kinder, wenn sie vor allem Arabisch sprechen können. Dies lockert die Sprachloyalität zur Muttersprache. Mittlerweile

gibt es Tendenzen, Tamahaq als Schulfach anzubieten, ein lokaler Radiosender bietet zu einer bestimmten Stunde eine Radiosendung in Tamahaq an. Rein äußerlich präsentieren sich Imuhaṛ durch ihre Kleidung im städtischen Umfeld als Imuhaṛ. Auf dem Markt, in den Geschäften, den Ämtern und in den Schulen überwiegt die arabische Sprache.

„Perhaps we think too much in terms of nineteenth-century European linguistic nationalism to notice that some languages do not enjoy the status of a symbol crucial to group identity“ (Hymes 1971: 30).

Das Spezifische an der Sprechweise des Imuhaṛ lässt sich in jeder Sprache ausdrücken.

### 5.3 Haba und das Alltagsgespräch

Agrot: Isalan?

Haba: Isalan han Isawan, Agezzeram dauw Isalan.<sup>60</sup>

Agrot: Neuigkeiten?

Haba: Neuigkeiten bei den kleinen Wasserstellen, die Dornschwanzagame ist unter den glatten Steinen.

Haba ist eine junge Frau, die schon zweimal kurz in Tamanṛasset war. Sie kennt das Leben in der Wüste sehr genau. Ihre beiden älteren Schwestern sind schon verheiratet. Sie redet viel und schnell. Der Kautabak, den sie dabei in ihrer Backentasche hat, stört Haba nicht. Von morgens bis abends nimmt sie Tabak, mischt ihn mit der Asche des Afažo-Grases und steckt ihn in die Backentasche. Haba will alles wissen und ist über alles informiert. Ihre Mutter ist recht streng mit ihr und sie muss hart arbeiten. Ihre Mutter meint, dass Haba nicht so schön sei wie ihre verheirateten älteren Schwestern und daher keinen Ehemann finde.

In Europa erhält man täglich neue Nachrichten aus aller Welt durch Fernsehen, Radio, Zeitung oder Internet. Man unterhält sich zum Beispiel über Politik in

---

<sup>60</sup> Eine Floskel der Imuhaṛ.

Indonesien, Kängurus in Australien, religiöse Konflikte in Tibet oder Fußball in Südafrika. Worüber sprechen Menschen, wenn sie nicht ständig durch Medien neue Nachrichten geliefert bekommen? Worüber spricht man in der Zentralsahara abseits der Ortschaften?

### **5.3.1 Isalan: Neuigkeiten**

Am Abend sitzt Haba gerne mit anderen jungen NomadInnen bei einer verwitweten Nomadin im Zelt und hört den lokalen Radiosender. Für eine Stunde am Abend sendet eine Radiostation aus Tamanrasset Nachrichten und Musik in Tamahaq. Von dort erfährt sie zum Beispiel, dass ein Nomade aus dem Ahaggar sich ernsthaft verletzt hat oder dass der Staatspräsident von Algerien auf Auslandsbesuch in einem arabischen Land ist, von dem Haba noch nie etwas erfahren hat.

Seit 2003 gibt es Radios bei den Kel Ahnet NomadInnen. Musikkassetten werden abgespielt oder der Lokalsender wird gehört. 2008 hat die Jugend der Kel Ahnet den MP3-Spieler entdeckt und dieser verdrängt nun mehr und mehr die Radiosendungen als Abendunterhaltung. Die MP3-Spieler werden geschickt mit den Radios verkabelt und über deren Lautsprecher wird die ortsübliche Gitarrenmusik abgespielt. Die lokale Radiosendung wird nur noch selten und meist von älteren NomadInnen gehört. Haba hat nicht soviel Interesse, Nachrichten über Menschen zu hören, die sie nicht kennt. Da bevorzugt sie E-Gitarrenmusik aus dem MP3-Spieler zur Unterhaltung.

Manchmal kommt ein Geländewagen aus den umliegenden Ortschaften zu den Kel Ahnet zu Besuch. Meist sind die Fahrer Kel Ahnet, die sesshaft geworden sind. Sie treiben Handel mit den Nomaden und bringen Nachrichten aus den Ortschaften.

Der Geländewagen hält in gebührendem Abstand von den Zelten an und die Männer des Zeltlagers gehen hin, um die Besucher zu begrüßen. Tee wird getrunken und die neuesten Nachrichten werden ausgetauscht. Erst später kommen die verheirateten Nomadinnen, um die Gäste zu begrüßen. Sofern die Besucher nicht enge Verwandte von ihr sind, muss Haba warten, bis ihr jemand die neuesten Nachrichten mitteilt.

Diese Besucher dienen als Boten, die die Neuigkeiten aus den Ortschaften zu den NomadInnen transportieren und Neuigkeiten von den NomadInnen in die Ortschaften liefern. So sind die NomadInnen mit ihren sesshaften Verwandten vernetzt. Seit 2008 besitzt ein Nomade ein Satteltelefon und somit sind die Kel Ahnet auch direkt mit

den umliegenden Ortschaften in Verbindung.

Neuigkeiten erreichen die Kel Ahnet auch, wenn ein Nomade aus einem benachbarten Zeltlager zu Besuch kommt. Meist handelt es sich um Männer, die auf der Suche nach weggelaufenen Dromedaren sind. Während des Besuches werden Neuigkeiten innerhalb der Zeltlager ausgetauscht wie zum Beispiel, wer krank geworden ist, wie es den Tierherden geht oder in welchem Zustand sich die Wasserstellen des benachbarten Tales befinden.

### **5.3.2 Ehare, Imugar et Akasa: Herden, Dromedare und Futter**

Haba: Kleintierherden, Dromedare und Futter!

Darüber unterhalten sich die älteren Frauen.

Hast Du keine Neuigkeiten?

Dies sagte Haba zu mir am Nachmittag, nachdem ich am Morgen für einen Kurzbesuch bei ihnen im Zeltlager eingetroffen bin.

Auch in der Wüste sind die Aspekte rund um die Arbeit ein zentrales Thema. Die Menschen, die im Ahnet leben, haben alle den gleichen Beruf und ähnliche Eigentümer. Die Hauptthemen des Gespräches der Nomadinnen drehen sich um die Kleinviehherden und die der Nomaden um die Dromedarherden. Der Zustand der Nutztiere wird besprochen, die Weidebedingungen werden erörtert und der Zeitpunkt, wann die Herden getränkt werden sollen, wird überlegt - Themen, die zur Alltagskonversation gehören. Besonderheiten wie Krankheiten oder Unfälle werden ausführlich diskutiert. Aktuelle Vorfälle rund um die Kleinviehherden werden unter Frauen bei der gemeinsamen Arbeit mit den Zicklein am Vormittag diskutiert, bei gemeinsamen Handarbeiten oder beim Brennholzsammeln. Dabei werden Erfahrungen ausgetauscht, Ratschläge erteilt und die weiteren Vorgehensweisen diskutiert.

Männer diskutieren über die Dromedarherden: Wann sollen die jungen Dromedare mit Brandzeichen versehen, kastriert oder zu anderen Weiden geführt werden. Wo kann der verschwundene Dromedarhengst sein, wann wird eine trüchtige Dromedarstute werfen. Oder es wird besprochen, ob es besser ist, ins Nachbartal zu ziehen, da dort mehr Futter für die Herden zu finden ist. Durch ihre Erfahrungen beim

Handel in den umliegenden Ortschaften werden auch die dortigen Verkaufsbedingungen diskutiert.

### 5.3.3 Addunat: Menschen

An einem Nachmittag sitze ich neben Haba und ihrer Freundin Tanfa in der Nähe des Zeltens von Habas Mutter. Haba kümmert sich um das Neugeborene ihrer älteren Schwester.

Haba: Hast Du gesehen, Talla hat einen neuen Lilli<sup>61</sup> an.

Tanfa: Ja, ich hab ihn mir schon angeschaut. Der ist gut genäht und färbt auch nicht so sehr ab.

Haba: Ja, mein letzter Lilli war nicht so gut. Da war sehr schnell die Farbe heraus.

Tanfa: Ich möchte auch so einen Lilli wie Talla haben.

Haba: Der letzte Tesirnest von Talla war auch schon sehr löchrig und ausgewaschen. Den hat sie sehr lange getragen.

Tanfa: Ja, der ist selbst für einen Windschutz nicht mehr brauchbar. Daraus kann man nur noch Stricke für die Zicklein machen.

Das Lieblingsthema der Mädchen ist nicht die Kleinviehherde. Sie unterhalten sich lieber über die NachbarInnen. Es interessiert sie, wie die anderen gekleidet sind und vor allem, was wer gemacht und gesagt hat. Gerade Haba ist an Klatsch und Tratsch sehr interessiert. Auch manche ältere Frauen unterhalten sich gern über andere NomadInnen. Besonders wenn jemand einen Fehler gemacht hat, wird dies lang und breit von einigen Frauen und Mädchen kommentiert. Die Mädchen im Zeltlager suchen sich bevorzugte Gesprächspartnerinnen und bilden so eigenständige Untergruppen. Die Auswahl wird nach Sympathie für eine bestimmte Person und nach dem Alter der Mädchen getroffen. Haba ist eines der Mädchen, das sehr genau Bescheid weiß über sämtliche Neuigkeiten im Zeltlager und diese auch kolportiert. Im Gegensatz zu ihrer älteren Schwester lästert sie sehr gerne über andere Menschen. Die Viehherden oder die Weideplätze gehören nicht zu ihren bevorzugten Themen.

---

<sup>61</sup> Indigofarbenes Wickelgewand aus dünnerem Stoff als ein Bukar.

Soweit ich es mitbekommen habe, ist mein Verhalten im Zeltlager ein allgemein sehr beliebtes Thema. Es wird besprochen, wann ich aufstehe, was ich esse und trinke, was ich den Tag über unternehme, wann ich schlafen gehe und welche Faux Pas ich begehe. Dies stellt eine immer wiederkehrende Quelle der Unterhaltung dar. Die NomadInnen versuchen, sich nicht in meiner Gegenwart über mich zu unterhalten, jedoch ist es wegen der geringen Abstände zwischen den Zelten oft unvermeidlich, dass ich die Kommentare zu meinem Verhalten mitbekomme.

### 5.3.4 Verbale Rituale im Alltag

Trifft Haba andere Frauen am Vormittag, um die Zicklein zu versorgen, tauscht sie mit ihnen zunächst ausführlich Begrüßungsformeln aus. Am Nachmittag treffen sich die NomadInnen bei einem Zelt, um Handarbeiten auszuüben. Wieder werden zunächst Begrüßungsphrasen ausgetauscht. Wenn Haba ihre Arbeit mit der Herde am Abend erledigt hat, geht sie zu Kela, wo sich die Jugendlichen treffen. Dort angekommen, grüßt sie Kela erneut. So betrachtet hat an diesem Tag Haba Kela dreimal ausführlich begrüßt.

Meist beginnt die Begrüßung unter Frauen mit:

Labas<sup>62</sup>?

Antwort:

Elchir řas! – Nur gut!

Die Begrüßung unter Männern beginnt zumeist mit:

Esselam beziehungsweise selam-eřleikoum.<sup>63</sup>

Antwort:

Esselam beziehungsweise eřleikoum-esselam.<sup>64</sup>

Anschließend können bei Frauen wie bei Männern folgende Fragen folgen, die abwechselnd gestellt werden und die man alle auch mit *Wie geht es?* übersetzen kann:

---

<sup>62</sup> Aus dem Arabischen.

<sup>63</sup> Arabisch (Eine traditionelle Begrüßungsformel bei AraberInnen).

<sup>64</sup> Arabisch (Eine traditionelle Begrüßungsformel bei AraberInnen).



Anschließend kann das Thema auf die herrschenden Temperaturen, den Schlaf oder auf Themen der Gesundheit gelenkt werden:

Mani Edeş?                                    Wie ist der Schlaf?

Mani Tukse?                                Wie ist die Hitze?

Antwort:

Elchir ras!                                  Nur gut!

Ur terined?                                Bist Du nicht krank?

Antwort:

Bo-bo!                                        Nein-nein!

Oder:

Kala-kala!                                 Nein-nein!

Beinahe täglich beten die Männer des Zeltlagers, ganz selten auch die Frauen. Ein nicht umfangreiches Repertoire von religiösen Sprüchen wird dabei in Richtung Mekka wiederholt. Religiöse Sprachrituale finden vor allem an heiligen Feiertagen und bei Hochzeiten statt.

Eine besondere Form der religiösen Sprachrituale stellen die Flüche dar. Während meiner Feldforschung habe ich die Verwendung eines Fluches nicht bewusst erlebt. Einige dieser Flüche mit religiösem Bezug finden sich in Tamahaq in Foucaulds und Calassanti-Motyliniskis Buch (1922). Eine Kopie dieses Werkes habe ich einem älteren Mann der Imuhar übergeben. Als er einmal Besuch in seinem Zelt zu Gast hatte, wurde ich gerufen und sollte speziell nur die im Buch angeführten Flüche vorlesen. Das Vorlesen der Flüche wie *Iqqed-kay Yalla da.r Temsi!* (Möge Gott dich im Höllenfeuer verbrennen!) oder *Te.reran.rerid d-es s udem-ennek!* (Möge dein Gesicht ins Höllenfeuer rollen!) diente klar der allgemeinen Belustigung. Jedoch hat jeder der Anwesenden tunlichst vermieden, einen der Sprüche zu wiederholen. Der Respekt vor der Kraft solcher Flüche war deutlich zu spüren.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Zu Flüchen als Sprechgenre der Macht siehe Kratz 1989.

Die angeführten Beispiele verbaler Rituale im Alltag stehen exemplarisch für weitere, immer wiederkehrende Redewendungen.

## **5.4 Tedar und die verschleierte Botschaften**

Die Witwe Tedar hat sich am Vormittag mit ihrem Sohn, 40 Jahre alt und unverheiratet, laut gestritten. Das ganze Zeltlager hat den Streit gehört. Tedar und Balla streiten sich öfter. Balla ist immer schnell gekränkt. Allen im Lager ist dies sehr unangenehm, aber niemand mischt sich in den Streit ein. Tedar meint, es sei besser, Balla ziehe in die Stadt. Seine älteren Brüder haben eine Erwerbstätigkeit in den Ortschaften gefunden, Balla findet keine Arbeit. Mit dem Leben in der Wüste ist Balla sehr vertraut und er arbeitet viel. Wenn er sich mit Tedar gestritten hat, dann packt er seine Sachen und sucht sich einen Schlafplatz weit entfernt von Tedars Zelt. Ansonsten schläft er in einer Kuhle nahe des Zeltes der Mutter. Noch zu Mittag hört man Balla lautstark vor sich hinschimpfen. Am Abend treffen sich die jungen Leute in Tedars Zelt und die Erwachsenen treffen sich bei Nuna im Zelt. Dort sitzt auch Balla und trinkt Tee. Tedar ist immer noch verärgert, schimpft zunächst über Balla und beginnt, über ihn zu lästern.

Tedar: Der ist einfach dumm. Nur dumm, und faul ist er auch. Er macht alles falsch. Seine Kleidung ist voller Löcher und ganz dreckig.

Den ganzen Abend beruhigt sich Tedar nicht und schimpft und lästert abwechselnd über Balla.

Normalerweise kommen solch offenen Streitereien sehr selten vor, die üble Nachrede ist häufiger zu finden.

### 5.4.1 Getarntes Sprechen

#### *Tizmet*

Oft schwenkt das Thema der Unterhaltung auf Klatsch und Tratsch (Tizmet) um. Zum Beispiel wird die Kleidung, die jemand trägt, sehr genau kommentiert. Wer trägt einen neuen Tesirnest, wie steht dieser Frau das Gewand, ist es verbesserungswürdig, all dies wird kommentiert. Genauestens wird interpretiert, was jemand gesagt hat, was er damit eigentlich gemeint hat und wann es besser ist, zu schweigen. Beliebt ist auch, genau zu analysieren, was jemand gemacht hat und mit wem. Schnell kann Klatsch und Tratsch in Richtung Verleumdung schwenken. Einige NomadInnen klatschen und tratschen besonders gern, andere bevorzugen zuzuhören. Vor allem verwenden Frauen Tizmet. Interessant ist, dass ein sehr ähnlich klingendes Wort Eifersucht bedeutet – Tismitin. Verstößt jemand, bewusst oder unbewusst, gegen die Anstandsnormen, kann sie oder er unmittelbar zum Opfer von Tizmet werden. Es handelt sich um eine Bewertung des sozialen Verhaltens, wobei Voraussetzung ist, dass der oder die Betroffene nicht anwesend ist. Geklatscht wird nicht, wenn die Person unmittelbar anwesend ist, jedoch wird Tizmet eingesetzt, wenn die Person in Hörweite ist und somit indirekt ihre „Lektion“ erhalten soll.

Tizmet ist ein Instrument, um soziale Kontrolle innerhalb der Gemeinschaft auszuüben. Vor allem ältere Frauen sind die Wächterinnen der Moral innerhalb eines NomadInnenlagers. Massiver Klatsch, wahr oder gelogen, über eine bestimmte Person, kann diese aus der Gemeinschaft ausschließen. Dies kann dazu führen, dass nicht nur Personen mit hohem sozialem Status, wie ältere Menschen, sondern auch Jugendliche über die Person schlecht zu reden beginnen. Zu den heftigsten Verleumdungen gehört, wenn die Person sozial degradiert und als Akli/Taklit bezeichnet wird.<sup>68</sup> Eine noch heftigere Verleumdung stellt die Bezeichnung einer Person als einen Hund (Eydi) beziehungsweise eine Hündin (Teydit) dar. Der Hund beziehungsweise die Hündin gilt bei den Imuhar als unrein und kann metaphorische für einen Person mit schlechtem Charakter stehen. Massiv indirekter verbaler Druck wird auf die Person ausgeübt, die oft auch einen sozial niedrigen Status besitzt und so ein leichtes Opfer von Klatsch wird. Jedoch kann umgekehrt auch die Person, die

---

<sup>68</sup> Siehe dazu auch Rasmussen 1991b: 41.

lästert, rasch in Verdacht geraten, den *Mund des Teufels* (Emi n Iblis) zu haben und dadurch aufgefordert werden, das Tratschen zu beenden.

*Kemunan težumed Awadem. - Du (fem.) lästerst über jemanden.*

### *Tikarras*<sup>69</sup>

Wenn man ein Vorhaben ankündigt, ohne wirklich die Absicht zu haben, dieses durchzuführen, so wird dies als Tikarras bezeichnet.

Zum Beispiel möchte eine Mutter ihr Kind dazu bringen, die Ziegenherde auf die Weiden zu begleiten. Die Tochter (7 Jahre) möchte an dem Tag aber absolut nicht in die Kälte hinaus. Die Mutter sagt, sie bekomme etwas dafür, wenn sie zurückkomme. Wenn die Mutter das aber nicht wirklich vorhat und sie darauf vertraut, dass die kleine Tochter es bis abends vergessen hat, kann man dies als Tikarras bezeichnen. *Kaiunan tesigled arraw s-Tikarras – Du (mask.) bringst das Kind zum Weggehen mit einem kleinen Schwindel.*

Es handelt sich um einen harmlosen Schwindel, den man nicht wirklich als Betrug<sup>70</sup> bezeichnen kann. Man kann Tikarras auch mit „Schmäh führen“ vergleichen. Diese verbale Art des Neckens kommt oft zwischen Kusins und Kusinen vor.

### *Tebuk*

Wenn man die Absicht hat, etwas zu erledigen und dies dann nicht macht, kann man einfach sagen: *Nekunan abuka řas!- Ich hatte nur die Absicht!* Ein junger Mann sagt am Vortag, er werde in der Früh aufstehen und beim Melken helfen, und bleibt dann morgens aber liegen. Der Vater stellt ihn mit den Worten zur Rede: *Kai tabukad-as! Du hattest nur die Absicht! (Du hast nur geblufft!).* Der Sohn hatte nie wirklich vor, früh aufzustehen und wird sich dafür auch nicht entschuldigen. Es handelt sich um einen Bluff ohne böse Absicht.

### *Asunđu*

Verspottet jemand einen anderen, weil zum Beispiel dessen Herde eine ansteckende Krankheit hat, wird das Asunđu (Verhöhnung) genannt. Foucauld (1951-52: 1303) gibt weitere Beispiele von Asunđu an: Wenn sich jemand ein Bein bricht und deswegen verhöhnt wird, oder wenn der Vater gestorben ist und man sich über den

---

<sup>69</sup> Begriff existiert nur im Plural.

<sup>70</sup> Im Ritter 2009a: 881.

Sohn lustig macht. Asundu wird die Verhöhnung von jemandem bezeichnet, der einen Schaden erlitten hat oder dem ein Unglück zugestoßen ist.

### *Sonti*

Nutzloses, beiläufiges Gerede, das auch noch ungeschickt platziert ist, wird als Sonti (im Niger auch Senti) bezeichnet. Diese Bezeichnung entstammt dem Haussa (Ritter 2009a: 664; 2009b: 845). Bernus (1972: 89) gibt folgendes Beispiel an: Ein Mann sagt beim Essen: „Da ist ein Flugzeug“, um das allgemeine Schweigen zu brechen. Er begeht ein Sonti und liefert sich damit dem Spott der anderen aus (siehe auch Casajus 2000c: 30ff).

### *Tamɽennant*

Manche Imuhaɽ haben die Angewohnheit, bei bestimmten Gelegenheiten immer dagegen sprechen zu müssen. Erzählt jemand einen Vorfall und meint, dies sei am Vormittag passiert und ein anderer sagt, dass dieses Ereignis am Nachmittag stattgefunden habe und später meint wiederum der erste, dass dies mit einem weißen Dromedar zusammenhänge, der andere aber widerspricht und meint, es sei ein beiges Dromedar betroffen, dann spricht er Tamɽennant - immer im Widerspruch.

### *Tinawt*

Erzählt jemand einem anderen ein Geheimnis weiter, um jemandem zu schaden, wird dies „Awadem iha Tinawt“ genannt. Mit voller Absicht wird ein Geheimnis preisgegeben. Foucauld (1951-52: 1.281) übersetzt Tinawt mit „paroles blessantes“ (verletzende Worte) und „dire malin“ (abgefeimt sprechen). Ritter (2009b: 932) übersetzt es mit „böses Wort“ beziehungsweise „Beleidigung“.

### *Tangalt*

Die Verwendung von Worten mit verborgener Bedeutung - Tangalt - wird benutzt, wenn zum Beispiel zwei Personen über jemanden sprechen, ohne dass andere Anwesende erkennen, über wen gesprochen wird. Dabei wird vermieden, konkrete Namen zu nennen und stattdessen wird häufig Mandam (ein Solcher) oder Tandam (eine Solche) verwendet. Ein viel gebrauchtes Tangalt ist „Akarwat iha Tihatten“ „

es ist ein Lamm unter den Schafen<sup>71</sup>. Das ist eine Codierung für eine Person, die gerade kommt und vor der man sich hüten soll. Nur ist diese Redewendung schon so bekannt, dass sie kaum noch angewendet werden kann.

Foucauld (1951-52: 1.332) gibt ein Beispiel: A. sagt zu B., dass er C. ein rotes Halsband machen werde. Das soll heißen, dass er C. den Hals abschneiden will. Casajus (2000c: 44) unterscheidet diese Art Tangalt „*rétoriques*“ von einem Tangalt „*pragmatiques*“. Dazu führt er folgendes Beispiel an: A. besucht B. und B. sagt, er habe die ganze Zeit nur gearbeitet, ohne Pause zu machen. A. fragt B., ob er ihm ein Tangalt sage und will damit andeuten, dass er gehen soll. Casajus (ebd.: 42f.) weist auch darauf hin, dass im Tasawit (Gedichte) dieser verborgene Wortsinn verwendet wird. Auch bei einem Anhi (Sprichwort) und einer Tanequist (Geschichte mit Moral) kann es sich um Tangalt handeln, mit dem verschleierte Botschaften übermittelt werden.

### *Bahu*

Die Lüge (Bahu) als sprachliche Täuschung ist auch bei den Imuhaṛ facettenreich. Es kann sich um kleine (Not-)Lügen handeln. Wenn eine Mutter ihren kleinen Sohn fragt, ob er den Auftrag erledigt habe und er bejaht, obwohl er stattdessen mit dem Nachbarkind gespielt hat, dann handelt es sich um eine kleine Lüge. Ein Tourist fragt den einheimischen Fahrer, wann am nächsten Tag in der Früh losgefahren werde. Der Fahrer gibt die exakte Uhrzeit an, obwohl er nicht weiß, wann genau die Abfahrt stattfinden wird. Lieber verwendet er eine kleine Lüge, als dass es wirkt, er wisse etwas nicht. Nuna lügt und sagt, sie habe den Koran gelesen, obwohl sie Arabisch weder sprechen noch lesen kann. Oder es ist öfters vorgekommen, dass NomadInnen behaupten, sie können kein Tegenegat sprechen, obwohl sie es können. Aber auch handfeste Lügen sind in Verwendung. Die Sprache der Täuschung wird auch verwendet, um eine Person zu schützen. Sehr beliebt ist dann vorzugeben, nichts zu wissen oder nichts gesehen zu haben.

---

<sup>71</sup> Siehe Ritter 2009b: 454.

### 5.4.2 Geheime visuelle Nachrichten

Es existieren diverse Arten des verschleierte Sprechens bei den Imuhar. Diese Genres der Codierung von Botschaften können auch nicht-verbal erfolgen.

#### *Tamatart*

Ein geheimes Erkennungszeichen (Tamatart) kann zwischen zwei Personen oder innerhalb einer Gruppe vereinbart werden und ein bestimmtes Wort oder eine Parole sein. Es kann zum Beispiel in einem Brief die Authentizität bestätigen (Foucauld/Calassanti-Motyliniski 1984: 81). Bei einem Tamatart kann es sich auch um ein vereinbartes Handzeichen handeln. Ebenso können überreichte Gegenstände wie Amulette eine geheime Botschaft übermitteln.

#### *Akretti*<sup>72</sup>

Eine gern verwendete Art der nicht-verbalen Übermittlung von Botschaften wird als Akretti bezeichnet. Spricht gerade jemand und er bekommt von seinem Nachbar einen unauffälligen Stupser oder leichtes Kratzen mit den Fingern zu spüren, dann ist das ein Hinweis darauf, dass er nun besser schweigt. *Kerettet Biska ed asusem - Biska einen Stupser geben, damit sie schweigt*<sup>73</sup>. Diese geheime Botschaft kann auch beim Handschlag oder Schulterklopfen durch Kratzen mit dem Finger übermittelt werden (siehe auch Ritter 2009b: 946). Akretti kann eine Mahnung, eine Anfrage oder einen Vorschlag darstellen.

#### *Tedugent*

Eine Handgeste, als Zeichen des geheimen Einverständnisses, wird als Tedugent bezeichnet.<sup>74</sup> Sie kann dazu dienen, eine Verabredung zu vereinbaren oder zu bestätigen. Alle Handgesten, ob nun kleine oder große, werden generell als Tedugent bezeichnet.

---

<sup>72</sup> Verbform: Kerettet.

<sup>73</sup> Nach Foucauld 1951-52: 897.

<sup>74</sup> Siehe Ritter 2009b: 945.

### *Iggi*

Die Codierung der Botschaft, also auch das indirekte verschleierte Sprechen, wird *Iggi* benannt. Alle verschlüsselten semiotischen Zeichen werden als *Iggitan*<sup>75</sup> bezeichnet.<sup>76</sup>

Die Anzahl der Arten des verbalen und nicht-verbalen Übermittels von getarnten Botschaften in der Gesellschaft der Imuhar ist umfangreich. Wie in vielen Gesellschaften ist der Klatsch und Tratsch (*gossip*) vorhanden und dient unter anderem als effektive Art und Weise der informellen sozialen Kontrolle (siehe Radcliff-Brown 1933; Benedict 1934; Kluckhohn 1944; Gluckman 1963). Bei der Verbreitung von Klatsch in kleinen Gemeinschaften ist nicht nur die eigentliche Maßregelung eines Fehlverhaltens zu sehen, sondern deren Einbindung in machtvolle soziale, ökonomische und politische Sanktionen. Die Rolle von Klatsch und Tratsch als soziale Kontrolle in kleinen, stabilen, übersichtlichen Gemeinschaften, in denen sich ein Entkommen oder eine Zurückweisung schwierig gestaltet, differiert erheblich im Vergleich zu großen, moralisch inhomogenen, unübersichtlichen Gemeinschaften, in denen ein Entkommen und eine Zurückweisung durchaus möglich sind (Merry 1997:48). Um als Außenstehende den Klatsch in einer Gemeinschaft zu verstehen, ist es erforderlich, deren Regeln, Werte und Erwartungen zu kennen und zum Beispiel die verwandtschaftlichen Netzwerke und die Reputation der Person, über die geklatscht wird, zu wissen (siehe dazu Haviland 1977). Haviland (1977) geht davon aus, dass man, wenn man Klatsch verstehen will, die Kultur der Gemeinschaft kennen muss. „Gossips creates cognitive maps of social identities and reputation“ (Merry 1997: 54). Gluckman (1963) hebt die Funktion des Klatsches und Tratsches zur Beibehaltung der Moral, der Werte und der Einheit der sozialen Gruppe hervor. Damit unterstreicht er die harmonischen Konsequenzen von Klatsch, jedoch sind auch die destruktiven und entzweierenden Folgen zu berücksichtigen.

---

<sup>75</sup> Plural von *Iggi*.

<sup>76</sup> Siehe auch Ritter 2009a: 525; Drouin 1987.

Triebfeder für Klatsch und Tratsch ist vielfach die Eifersucht. Die explosive Kraft der Eifersucht ist durch starke Tabus und Regeln eingeschränkt (siehe dazu Gingrich 2008). Eine Möglichkeit, die emotionale Kraft in einer solch engen Gemeinschaft kontrolliert herauszulassen, ist die Nutzung des indirekten Sprechens. In diesem Fall können nicht nur Klatsch und Tratsch (Tizmet) dienlich sein, sondern zum Beispiel auch eine Lüge (Bahu) oder einfach das Reden mit Worten mit verborgener Bedeutung (Tangalt). Damit wählt der Sprecher bzw. die Sprecherin einen indirekten Weg der Übermittlung einer Botschaft. Der Betroffene bzw. die Betroffene wird nicht direkt kritisiert. Den Imuhar stehen viele Möglichkeiten des getarnten Sprechens offen, die auch häufig genutzt werden, um der direkten Auseinandersetzung mit den Betroffenen auszuweichen. Eine besondere Art der Verschlüsselung der Botschaft bei den Imuhar ist die Verwendung der Geheimsprache Tagenegat.

## 5.5 Kela und die Geheimsprachen

Kela und ihre Adoptivtochter Tabella sitzen im Sand in der Nähe ihres Zeltens. Kela näht aus einer Ziegenhaut einen Milchsack. Sie ist schätzungsweise 60 Jahre alt, ihr Ehemann ist letztes Jahr gestorben. Derzeit ist sie mit einer Gruppe, bestehend aus sechs Zelten, unterwegs. Ich bin zu Besuch bei ihr und wir unterhalten uns über die Geheimsprache Tagenegat.

Anja: Warum gibt es Tagenegat?

Kela: Ich verstehe nicht.

Anja: Wofür habt Ihr denn Tagenegat? Warum braucht Ihr zwei Sprachen?

Kela: Das ist doch einfach: zur Unterhaltung (Eduwanne).

*Sie lacht.*

Anja: Wann sprichst Du denn Tagenegat?

Kela: Ich spreche immer mit meinem Neffen Tagenegat, wenn er aus der Stadt zu Besuch kommt. Er kann sehr gut Tagenegat sprechen. Dann unterhalten wir uns immer sehr lang in Tagenegat.

Tabella: Bring mir doch Tagenegat bei!

Kela: Du bist noch zu jung. Das kannst Du nicht verstehen.

### 5.5.1 Tagenegat: die Geheimsprache der Imuhar

Kela kann sehr gut Tagenegat sprechen. Ihre Adoptivtochter Tabella (circa 11 Jahre alt) kann kein Tagenegat. Ihr Adoptivsohn, der vor zwei Jahren geheiratet hat und ungefähr 27 Jahre ist, kann auch kein Tagenegat.

Abends treffen sich die jungen Leute des Zeltlagers gerne bei Kela. An einem Abend scharen sich 15 Personen um das Feuer vor Kela's Zelt. Dicht beieinander sitzen junge Männer und Frauen und unterhalten sich. Um 23 Uhr gehen die ersten schlafen. Es ist schon sehr kalt in dieser Winternacht. Die Nachbarsöhne nehmen ihre Decken und legen sich in Kuhlen neben das Zelt ihrer Eltern schlafen. Die Töchter schlafen im Zelt. Ich bin auch schon müde und gehe in mein Zelt, das neben Kela's Zelt steht. Zwei Personen sitzen noch bei Kela. Sie sprechen über mich und Kela weiß, dass ich das Gespräch mithören kann.

Mann: Wen meinst Du?

Kela: Takakakafakart!

Kela verwendet das Tagenegat Wort für Takafart, die Heidin. Sie denkt, wenn ich das Gespräch höre, dann wisse ich nicht, dass sie über mich sprechen. Dies ist ein kleines Beispiel zur Verwendung des Tagenegat als Geheimsprache.

Kela ist die Frau, die mich als erste auf Tagenegat aufmerksam gemacht hat (siehe Vorwort). Dabei kam auch folgendes zur Sprache:

Anja: Wer kann denn Tagenegat sprechen?

Kela: Viele.

Anja: Nur Frauen oder auch Männer?

Kela: Tagenegat können Frauen wie auch Männer sprechen. Früher haben viele junge Leute noch Tagenegat gesprochen, heute sind sie zu faul, die Sprache zu lernen.

Kurze Zeit später, nachdem ich von Tagenegat das erste Mal erfahren hatte, ist meine Feldforschung beendet und Achmed und Banga kommen mit dem Geländewagen, um

mich nach Tamanrasset zu bringen. Dafür benötigen wir knapp zwei Tage. Am Abend des ersten Tages sitzen wir drei zusammen und es wird wieder Tagella (Brot) gebacken.

Anja: Kela hat mir von Tagenegat erzählt!

Achmed: Ja, Kela kann sehr gut Tagenegat sprechen.

Anja: Ich war sehr überrascht, dass es Tagenegat überhaupt gibt. So lange besuche ich schon die Kel Ahnet und nie habe ich davon gehört und auch in keinem Buch darüber gelesen.

Achmed: Ja, die Sprache ist sehr alt.

Anja: Kannst Du Tagenegat?

Achmed: Nein.

Anja: Und Du Banga, kannst Du Tagenegat?

Banga: Nein.

*Kurze Zeit später unterhalten sich die beiden in Tagenegat.*

Anja: Ihr könnt ja doch Tagenegat!

Achmed (lächelt): Ja, wir können Tagenegat.

Anja: Warum habt Ihr das nicht gleich gesagt?

*Beide lächeln nur.*

Anja: Warum haben die Imuhaḥ Tagenegat?

Achmed: Zur Unterhaltung (Eduwanne).

Zehn Monate später komme ich zur Feldforschung zurück zu den Kel Ahnet. Ich bin in Zeinaba`s Zelt. Akidima`s Bruder Basim ist aus Tamanrasset in seinem Geländewagen zu Besuch gekommen. Wir sitzen im Schatten von Zeinabas Zelt, da es sehr warm ist und es in dieser Gegend keine Bäume gibt.

Anja: Kannst Du auch Tagenegat?

Basim: Ein wenig.

Anja: Ich lerne gerade bei Bakai und Nuna Tagenegat. Was heißt denn Anu (Brunnen) auf Tagenegat?

Basim: Akanuka.

Anja: Und was heißt Tamennast (flache Metallschüssel)?

Basim: Takamakennakast.

Anja: Das ist aber ein schwieriges Wort. Da kannst Du sicher ganz gut Tagenegat.

Basim: Ja, ganz gut (lächelt).

Anja: Tagenegat können Männer und Frauen sprechen, richtig?

Basim: Richtig.

Anja: Warum kann der eine Mann Tagenegat und der andere nicht oder die eine Frau Tagenegat und die andere nicht?

Basim: Tagenegat ist die Sprache der Intelligenz (Awal n Tayette). Nur Leute, die Verstand besitzen, können Tagenegat sprechen.

Die SprecherInnengruppe des Tagenegat ist nicht auf ein bestimmtes Geschlecht beschränkt. Tagenegat ist über die Grenze Algeriens hinaus bekannt. Jedoch gibt es Unterschiede in Bezug auf die Altersstufen.

Gespräch mit einem Amascherj aus Agadez/Niger:

Anja: Wann hast Du Tagenegat gelernt?

Yusuf: Als Jugendlicher so mit 13 oder 14 Jahren.

Anja: Und wann hast Du Tagenegat gesprochen?

Yusuf: Wenn ich mich mit meinen Freunden getroffen habe, dann habe ich Tagenegat gesprochen, wenn Erwachsene dabei waren, die nicht Tagenegat konnten. Da konnte ich mit ihnen alles besprechen, ohne dass es jemand verstehen konnte.

Anja: Waren bei den Treffen auch Mädchen?

Yusuf: Ja, diese waren auch manchmal dabei. Da konnten auch einige Tagenegat. Eigentlich konnten mehr Mädchen als Jungen Tagenegat.

Anja: Und als Erwachsener spricht man auch Tagenegat?

Yusuf: Da braucht man es eher nicht mehr.

Auch NomadInnen der Kel Ahnet meinten, dass sie Tagenegat als Jugendliche gelernt haben. Auch wenn Kinder gerne Tagenegat lernen und sich daran versuchen möchten, wird es sie nicht gelehrt. Bei den NomadInnen beginnt man als im Jugendalter Tagenegat zu sprechen, als Erwachsener verliert Tagenegat an Bedeutung.

Akidima: Dieses Jahr hast Du viel Tagenegat gelernt.

Anja: Danke, dass Ihr es mir beigebracht habt.

Akidima: Und wenn Du das nächste Mal kommst, dann bringen wir Dir das zweite Tagenegat bei.

Anja: Was? Es gibt mehrere Tagenegat?

*Akidima spricht ein paar Sätze.*

Akidima: Das bringen wir Dir dann nächstes Jahr bei.

### 5.5.2 Codierungen

Anja: Was ist Tagenegat?

Akidima: Ayt Tamahaq (die Söhne des Tamahaq).

Bis dato ist in der wissenschaftlichen Literatur kaum etwas zu dieser Geheimsprache<sup>77</sup> geschrieben worden. Laut den durchgeführten Recherchen existieren über Tagenegat jeweils nur kurze Angaben. In jedem der angeführten Texte wird eine andere Orthographie angewandt.

Tägennegeṭ	Foucauld (1951-52: 462)
Tagenneget	Bernus (1983)
Tagennegent	Casajus (1989a)
Tagennegaṭ	Nicolaisen/Nicolaisen (1997: 60)
tagənnəgənt	Prasse/Alojaly/Mohamed (1998: 93)
t-a-gənnəgən-t	Heath (2006: 148) ( <i>Zweites ə hat zwei Striche drüber</i> )

Es ergeben sich verschiedene Konsonantenwurzeln:

g-n-g	Bernus (1983)
g-n-g-ṭ	Foucauld (1951-52); Nicolaisen/Nicolaisen (1997)
g-n-g-n	Prasse/Alojaly/Mohamed (1998), Heath (2006); Casajus (1989a)

---

<sup>77</sup> Die meisten der Linguisten zu Tamahaq bezeichnen Tagenegat als Geheimsprache und da Tagenegat auch zur Geheimhaltung von Wissen dient, wird hier weiterhin die Bezeichnung Geheimsprache verwendet.

In dieser Studie wird die Schreibweise nach der Aussprache der Kel Ahnet gewählt: Tagenegat.

Foucauld (1951-52: 462) bezeichnet Tagenegat als eine Art Tamahaq zu sprechen. Heath (2006: 148) und Prasse/Alojaly/Mohamed (1998: 93) geben an, dass es sich um eine „langage secret“ handelt. Bei Bernus (1983: 247) wird Tagenegat als ein „simple javanais“ bezeichnet. Nicolaisen/Nicolaisen (1997: 60) sehen es als „normal Tuareg secret language“ und Casajus (1989: 135) als „obscure“.

Bei Tagenegat handelt es sich nicht um eine eigene Sprache, sondern um eine Codierung des Tamahaq. „One very common form of secret language, found in a variety of tribal and complex societies, achieves unintelligibility by process of verbal play with majority speech, in which phonetic or grammatical elements are systematically reordered“ Gumperz (2001: 68). Die Syntax des Tagenegat ist dieselbe wie die des Tamahaq: Plural und Femininum der Nomen bilden sich gleich und die Verben werden ebenfalls gleich konjugiert. Die Codierung wird bei Foucauld und bei Casajus angegeben, jedoch jeweils verschieden:

Foucauld (1951-52: 462):

„La tăgennegeṭ la plus us. a pour règles: 1° de renverser les sons de chaque mot; 2° j`ajouter ne au commencement de chacun des mots renversés; 3° d`intercaler kin entre tous les mots. (ex. neṛīnne kin nekâ signifie ennêṛ âk ‚je te dis‘)“.

Casajus (1989a: 136) gibt zwei Arten der Codierung an:

„L`une utilise l`affixe *aderba* et l`autre l`affixe *aba*.

ARAT WA : 1) aderbA RederbAT WederbA ; 2) abaR abaT WabA “

Bei den Kel Ahnet sind zwei Codierungen bekannt.

### **Æk-Codierung**

Grundregel der Codierung:

Jedem Vokal wird eine ek oder ak Silbe vorangestellt.

Es existieren Ausnahmen dieser Regel, die unten angeführt sind.

v = Vokal  
 1 = erster Konsonant  
 2 = zweiter Konsonant  
 3 = dritter Konsonant  
 æk = ak beziehungsweise ek-Silbe  
 T = Präfix und Suffix zur Bildung des Femininum

**NOMEN:**

**Tamahaq      Tagenegat      Deutsch**

Mit eingliedriger Wurzel:

<b>- v 1</b>	<b>æk v 1</b>		
Ach	Akach	<i>Milch</i>	<i>Pl. mask.</i>
<b>- v 1 v</b>	<b>æk v 1 æk v</b>		
Anu	Akanaku	<i>Brunnen</i>	<i>Sg. mask.</i>
Eri	Ekereki	<i>Nacken</i>	<i>Sg. mask.</i>
<b>T v 1 v T</b>	<b>T æk v 1 æk v T</b>		
Tufat	Tekufakat	<i>Morgen</i>	<i>Sg. fem.</i>
Tallit	Takallakit	<i>Monat/Mond</i>	<i>Sg. fem.</i>

Mit zweigliedriger Wurzel:

<b>T v 1 2 v</b>	<b>T æk v 1 2 æk v</b>		
Temse	Tekemseke	<i>Feuer</i>	<i>Sg. fem.</i>
Tagle	Takağlake	<i>Umzug</i>	<i>Sg. fem.</i>
<b>- v 1 v 2</b>	<b>æk v 1 æk v 2</b>		
Ađar	Akađakar	<i>Fuß</i>	<i>Sg. mask.</i>
Eraf	Akerakaf	<i>Kopf</i>	<i>Sg. mask.</i>
Ehan	Akehakan	<i>Zelt</i>	<i>Sg. mask.</i>
Amis	Akamekis	<i>Dromedar</i>	<i>Sg. mask.</i>
Afus	Akafakus	<i>Hand</i>	<i>Sg. mask.</i>
Aman	Akamakan	<i>Wasser</i>	<i>Pl. mask.</i>
<b>T v 1 v 2 T</b>	<b>T æk v 1 æk v 2 T</b>		
Talemt	Takalakemt	<i>Stute</i>	<i>Sg. fem.</i>
<b>- v 1 v 2 v</b>	<b>æk v 1 æk v 2 æk v</b>		
Awara	Akawakaraka	<i>Fohlen</i>	<i>Sg. mask.</i>
<b>T v 1 v 2 v</b>	<b>æk v 1 æk v 2 æk v</b>		
Tagella	Takagekelleka	<i>Brot</i>	<i>Sg. fem.</i>

Mit dreigliedriger Wurzel:

- v 1 v 2 3 v    æk v 1 æk v 2 3 æk v  
Achorhi        Akachakorheki *Wüstenfuchs* Sg. mask.

- v 1 v 2 v 3    æk v 1 æk v 2 æk v 3  
Amaḍal        Akamakaḍakal *Sand*        Sg. mask.

T v 1 v 2 v 3 T    T æk v 1 æk v 2 æk v 3 T  
Temennast     Takemakennakast *Schüssel* Sg. fem.

**VERBEN:**

Tamahaq	Tagenegat	Deutsch
---------	-----------	---------

Mit zweigliedriger Wurzel:

- v 1 2 v	æk v 1 2 æk v		
ensa	akenseka	<i>er legt sich hin</i>	<i>3.Pers.Sg.mask.</i>

n- v 1 2 v	n- æk v 1 2 æk v	(Beugung durch Präfix n-)	
n-ekscha	nekekschaka	<i>wir essen</i>	<i>1.Pers.Pl.</i>
n-eswa	nekeswaka	<i>wir trinken</i>	<i>1.Pers.Pl.</i>

- v 1 v 2	æk v 1 æk v 2		
ettes	ekettesekes	<i>schlaf!</i>	<i>Imp.</i>

y- v 1 v 2 v	y- æk v 1 æk v 2 æk v	(Beugung durch Präfix y-)	
yessan	yakessekan	<i>er weiß</i>	<i>3.Pers.Sg.mask.</i>

Mit dreigliedriger Wurzel:

- v 1 2 v 3	æk v 1 2 æk v 3		
ifnaž	akifnakaž	<i>minimiere!</i>	<i>Imp.</i>
etkel	eketkekel	<i>hochnehmen!</i>	<i>Imp.</i>
armes	ekarmekes	<i>nimm!</i>	<i>Imp.</i>

Verben mit Richtungs-Partikel:    (-h)id = hierher, -in = dorthin)

- v 1 v -v2	æk v 1 æk v -v2		
ayy-id	akeyy-ekid	<i>lass hier!</i>	<i>Imp.</i>
aw-id	akaw-akid	<i>bring hierher!</i>	<i>Imp.</i>

**Ausnahmen:**

**Verben:**

Bei Verben mit 2 Konsonanten und einem Vokal voran kommt es zur Verdoppelung des zweiten Konsonanten.

<b>- v 1 2</b>	<b>æk v 1 2 æk v 2</b>		
egl	akeglekel	<i>geh!</i>	<i>Imp.</i>
ens	akensekes	<i>legen!</i>	<i>Imp.</i>
els	akelsekes	<i>anziehen!</i>	<i>Imp.</i>
eksch	akekschekesch	<i>iss!</i>	<i>Imp.</i>

Verneinung: (Verneinungspartikel wur wird nicht codiert.)

wur yassen      wur yakesseken      Er weiss nicht

Worte aus dem Arabischen mit Artikel:

<b>As- 1 v 2 v</b>	<b>As- 1 æk v 2 æk v</b>	
as-saura	esekauraka	Decke

Rund um eine K-Wurzel kommt es zu Ausnahmen: Vor und nach einem K-Wurzelkonsonanten wird die Einfügung der Silbe oftmals nicht vorgenommen.

Personalpronomen:

<b>1 v 2 v 3 v 4</b>	<b>1 v 2 v 3 æk v 4</b>	
nekunan	nekunakan	<i>ich</i>

<b>1 v 2 v 3 v 4 5</b>	<b>1 v 2 v 3 æk v 4 5</b>	
nekanird	nekanakird	<i>wir</i>

Numeral:

<b>v 1 v 2</b>	<b>v 1 æk v</b>	
okos	okokos	<i>vier</i>

In diesem Fall entfällt ein Affix und der Vokal des Affixes passt sich den anderen Vokalen an.

In der Praxis wird öfters die genaue Codierung nicht durchgeführt und besonders bei einem Wort mit vielen Konsonanten kommt es vor, dass keine vollständige Codierung erfolgt.

Plural/weiblich:

<b>T v 1 v 2 v 3 -in</b>	<b>T æk v 1 æk v 2 (æk) v 3 (æk) -in</b>
--------------------------	--

Tilalarin	Tikilakalarin	<i>Ausbuchtungen am Hals einer Ziege</i>
eigentlich	Takilakalakarakin	

Der Informant meinte, dass dieses Wort in Tagenegat zu schwierig sei.

### **ÆB-Codierung**

Grundregel der Codierung:

Jedem Vokal wird eine eb oder ab Silbe vorangestellt.

Es existieren aber Ausnahmen dieser Regel, die der ek/ak –Codierung entsprechen.

Beispiel:

<b>Tamahaq</b>	<b>Tagenegat</b>	<b>Deutsch</b>	
<b>T v 1 v 2 v</b>	<b>æk v 1 æk v 2 æk v</b>		
Tagella	Tabagebelleba	<i>Brot</i>	<i>Sg. fem.</i>

Sowohl die Æk als auch die Æb-Codierung wurden von einem bei den Kel Ahnet tätigen Saisonarbeiter aus dem Iforas (Mali) bestätigt.

Laut Auskunft von Imascheren aus dem Niger gibt es folgende Variante:

### **Æd-Codierung**

Grundregel der Codierung:

Jedem Vokal wird eine ed oder ad Silbe vorangestellt.

Beispiel:

<b>Tamahaq</b>	<b>Tegenegat</b>	<b>Deutsch</b>	
<b>T v 1 v 2 v</b>	<b>T æd v 1 æd v 2 æd v</b>		
Tagella	Tadagedelleda	<i>Brot</i>	<i>Sg. fem.</i>

Betrachtet man die Beispiele mit der Aba-Codierung von Casajus (1989a: 136) genauer, entsprechen die Beispiele eigentlich der Æb-Codierung.

**Tamasheq      Tagenegat**

TÄM.TU.T:    TabAM .TebU.T (Casajus ebd.)

entspricht

TÄM.TU.T:    TabAM .TebU.T

ARAT WA    abaR abaT WabA (Casajus ebd.)

entspricht

ARAT WA    abARabAT WabA

sowie das Beispiel

ÉLIS            abÉL LebIS      (Casajus ebd.)

Die von Casajus angegebenen Beispiele aus dem Niger entsprechen der Æb-Codierung. Die von Casajus (ebd.) angeführte aderb-Codierung ist weder den Kel Ahnet noch den Informanten aus dem Niger bekannt. Die von Foucauld angegebene Codierung ist anhand des extrem kurzen Beispiels schwierig nachzuvollziehen, und den befragten Imuhaṛ und Imascheren ebenfalls unbekannt.

Alle InformantInnen meinen, dass neben der ihnen bekannten Variante des Tagenegat noch mehrere Varianten existieren. So kann man davon ausgehen, dass weitere Affixe nach dem oben angeführten Prinzip eingeführt und weitere Varianten des Tagenegat gebildet werden können.

### 5.5.3 Tenet

„In many societies, certain lexical registers function as „secret languages“ (e.g. thieves`argots, the registers of religious ritual, magical incantation, etc.) since their use is restricted to specialized groups by metapragmatic proscriptions against teaching the forms to outsiders“ (Agha 2001: 212).

Tagenegat ist in diesem Sinne kein Register, das auf eine soziale Gruppe innerhalb einer Gesellschaft beschränkt ist. Tagenegat kann bei den Imuhaṛ jeder lernen, der möchte und auch die entsprechende Lernkompetenz besitzt.

In der Gesellschaft der Imuhaṛ existiert jedoch eine Geheimsprache, die auf eine bestimmte soziale Gruppe beschränkt ist. Das Tenet, die Geheimsprache der HandwerkerInnen, wird in der Literatur immer wieder erwähnt und Nicolaisen (1963:19), Bernus (1983) und Casajus (1989a) haben sich mit Tenet näher auseinandergesetzt.

Nicolaisen und Bernus geben an, dass es sich bei Tenet um eine Geheimsprache handelt. Casajus bezeichnet es als „langue à demi secrète“ (1989: 124).

Die Grammatik ist dieselbe wie im Tamahaq, nur die Lexik ändert sich. Diese basiert auf dem Tamahaq, jedoch ist eine klare Codierung schwer zu erkennen.

Beispiele (Casajus 1989a: 129ff)

<b>Tamascheq</b>	<b>Tenet</b>	<b>Deutsch</b>
Tämart	Täw-f-ämar	<i>Bart</i>
Imi	Äw-gäb	<i>Mund</i>
Isan	Äw-kidäwän	<i>Fleisch</i>
Aman	Äw-händägän	<i>Wasser</i>
Tédebut	Äw-m-dubi-tak	<i>Bett</i>
Temsé	Täw-häs	<i>Feuer</i>
Anu	Äw-k-imbar	<i>Brunnen</i>
Béhu	Täw-säri	<i>Lüge</i>

Die SprecherInnen des Tenet sind zwar grundsätzlich auf die soziale Gruppe der Inadan beschränkt, jedoch innerhalb dieser Gruppe gibt es, wie in der SprecherInnengruppe des Tagenegat, keine weiteren Beschränkungen auf eine Geschlechter- oder Alterszugehörigkeit.

#### 5.5.4 Etymologie

Interessant ist die Einführung eines weiteren N-Konsonanten in die Bezeichnung des Tagenegat bei Imascheren und Imuschar. Laut Prasse /Alojaly/Mohamed (1998: 93) leitet sich die Bezeichnung von dem Nomen Gənnəgən (Finsternis/Unklarheit) ab, welche bei Foucauld nicht zu finden ist.

Betrachtet man Foucauld's Schreibweise (1951-52: 462) und nimmt man an, dass es sich bei der Bezeichnung an sich um einen Begriff aus dem Tagenegat mit dem Affix ag beziehungsweise eg handelt, ergibt sich bei der Decodierung folgendes:

Tagennegeṭ ⇨ Tenneṭ

Beim der Geminatıon handelt es sich nur um eine N-Wurzel, damit könnte man auch Tene.t schreiben und daraus ergibt sich die Bezeichnung der Geheimsprache der Enaden.

Eine weitere Spekulation ist, wenn man davon ausgeht, dass es sich bei der Bezeichnung um ein codiertes Wort handelt und der letzte Konsonant keine Wurzel sondern nur ein Feminin-Suffix ist, dann ergibt sich tenet, somit die Konsonantenwurzel N. Die Wurzel N steht auch für das Verb „sagen“ - „enn“. Unter dieser Wurzel findet man wieder die Bezeichnung Tinawt - jemandem ein Geheimnis weitersagen (Foucauld 1951-52: 1.281).

#### 5.5.5 Vergleich von Geheimsprachen in der Umgebung

Betrachtet man Geheimsprachen in der Umgebung der Imuhar, so findet man bei den Dogon eine Geheimsprache (siehe dazu Leiris 1948), die sich auf eine bestimmte rituelle Gruppe von Männern beschränkt, welche schwer mit dem Tagenegat zu vergleichen ist.

In dem Gebiet, dass sich nordwestlich von Südalgerien an die Region der Imuhar anschließt, findet man ebenfalls Geheimsprachen. Berjaoui (2001; 2007) berichtet von Geheimsprachen der Araber und Imaziren im südlichen Marokko, die eine

ähnliche SprecherInnengruppe, ein ähnliches Codierungsmuster und einen ähnlichen Variantenreichtum besitzen wie Tagenegat.

Als ġus bezeichnet man eine arabische Geheimsprache, die im Tafilalet gesprochen wird.

Codierung:

<b>Arabisch</b>	<b>ġus</b>
<b>1 2 v 3</b>	<b>X 2 v 3 X in v 1 v</b>

Für X können nun 33 verschiedene Konsonanten (Berjaoui 2007: 104) eingesetzt werden.

Beispiel mit Konsonant D als X:

<b>1 2 v 3</b>	<b>d 2 v 3 d in v 1 v</b>	
ktab	dtabdinka	Buch

Berjaoui (ebd.) nennt dieses Codierungsmuster die X...XinCa Familie.

Die SprecherInnengruppe des Tafilalet ist weder auf ein bestimmtes Geschlecht noch auf bestimmte Altersgruppen beschränkt. Interessant ist hier die Möglichkeit, die Geheimsprache zu variieren, so wie im Tagenegat.

Beim Imaziřen im Tafilalet existiert ebenfalls eine vergleichbare Geheimsprache.

Taz..zmiyt (Tamaziřt: Azmi – das Fremde)

Berjaoui (2001) gibt drei verschiedene Arten der Codierung an:

<b>Arabisch</b>	<b>Taz..zmiyt</b>	<b>Deutsch</b>
-----------------	-------------------	----------------

1) Tazmiyt de Structuration:

<b>1 v 2</b>	<b>1 i 2 i 1 1 i 2</b>	
Had	Hidi HHid	Name

## 2) 3Tazmiyt de Substitution et Pseudo-Suffilxation:

**v 1 v 2      v S v 2 Y v a 11**

Awal            Asal yaww            *Sprache*

Aman            Asan yamm            *Wasser*

## 3) Tazmiyt de Substitution et Pseudo-Suffilxation:

**v 1 v 2      v X v 2 X in 1 v**

atay            Asay sinta            *Tee*

                  Away rintu            *Tee*

**v 1 v 2 3      v X v 2 3 X in 1 v**

ahozz            asozz sinHa            *Feige*

                  awozz rinHu            *Feige*

Das dritte Codierungsmuster ist interessant, da dieses dem Muster der arabischen Geheimsprache ġus entspricht. Diese Codierung lässt sich ebenfalls durch die Einsetzung verschiedener Konsonanten variieren.

Die Variationsfähigkeit der Geheimsprachen ist etwas Besonderes, da sie normalerweise bei Geheimsprachen nicht üblich ist. Es gibt für die Geheimsprache der Imuhaṛ wie auch für die der AraberInnen und Imaziṛen im Tafilalet keine Beschränkung auf eine bestimmte soziale Gruppe. Die Codierung der Sprache ist auf den ersten Blick nicht gleich.

Im ġus wie auch im Tazmiyt kommt es zu einer Metathese der Konsonanten. Vor den Konsonanten wird eine zusätzliche Silbe eingefügt, zusätzlich wird der letzten eingefügten Silbe ein **in** angehängt. Betrachtet man an der Stelle nochmals die vor mehr als 100 Jahren eruierte Codierung Foucauld's, so lassen sich gewisse Parallelen erkennen.

Auch bei Foucauld werden die Konsonanten verschoben, ein Affix zugefügt, welches ebenfalls auf **in** endet.

Da laut einer Legende von Tin Hinan die Imuhar aus dem Tafilalet<sup>78</sup> stammen, könnte sich die Geheimsprache aus dem Tafilalet im Ahaggar weiterentwickelt haben und zwar über Foucauld's Codierung bis zum heutigen Tagenegat. Der zusätzliche n-Konsonant im Niger und die Annahme, dass es sich um einen kodierten Begriff handelt, deuten darauf hin, dass es sich möglicherweise um ein Überbleibsel aus der Codierung im Tafilalet handelt.

Da dieser Studie keine linguistische Untersuchung sein kann, sind Arbeitshypothesen möglich. Für diese Studie sind vor allen die sozialen Aspekte der Geheimsprache von Interesse.

### *Funktionen der Geheimsprachen*

Nicht nur die SprecherInnengruppe der marokkanischen Geheimsprache (TSL) sind vergleichbar mit dem Tagenegat, sondern auch die Funktionen der Geheimsprache.

„Interestingly, the TSLs are also used as a memento of the past. Thus, individuals who have not seen each other for a long time, use the TSLs to talk about the many experiences that were shared before. We shall refer to this functions as the nostalgic one“ (Berjaoui 2007: 29).

Auch das Tagenegat hat diese Funktion, wie im Gespräch mit Kela über die Unterhaltung mit ihrem Neffen erwähnt wird. Tagenegat wie auch TSL werden eingesetzt, um etwas vor Kindern oder Fremden zu verschweigen. Damit zeigt sich die Geheimhaltungs-Funktion.

Mit Hilfe des Tagenegat können sich zwei Personen über eine dritte Person, die nicht Tagenegat spricht, lustig machen. Berjaoui (ebd.) nennt dies die Komödien-Funktion. Vor allem Jugendliche sprechen Tagenegat und lernen diese Sprache im Freundeskreis. Damit hat die Sprache auch Initiationsfunktion, indem man sie spricht, gehört man der SprecherInnengruppe an. Mit dem Wissen über Tagenegat erfolgt die Zugehörigkeit zur SprecherInnengruppe und man unterscheidet sich dadurch von Nicht-SprecherInnen. Beherrscht man Tagenegat, kann man sein Können vorzeigen

---

<sup>78</sup> Siehe Keenan 1977.

und höheres Prestige erreichen. Darauf weist auch Basim's Aussage hin, die besagt, dass ein Mensch intelligent sein muss, um Tagenegat sprechen zu können.

So wie die TSL hat das Tagenegat auch eine spielerische Funktion. Wie aus den Gesprächen vorher ersichtlich, wird immer wieder darauf hingewiesen, dass Tagenegat zur Unterhaltung dient.

## **5.6 Alambo und die rätselhafte Wüste**

Am Nachmittag sitzen die Frauen und Mädchen vor Menatas Zelt und handarbeiten. Menata näht mit einer Lederschnur aus einer gegerbten Ziegenhaut einen neuen Milchsack. Lagalaga reißt ein altes Kleid in lange Stoffstücke, um daraus einen Strick für die Zicklein zu drehen. Nuna kocht Tee. Die Nomadinnen sehen aus weiter Ferne einen Reiter näherkommen. Anhand der Kontur des Reiters und seines Dromedars erkennen sie Alambo, Menata's Sohn. Alambo war einige Tage unterwegs gewesen, um seinem Onkel, der sich mit einer Gruppe im Nachbartal aufhält, ein verirrtes Dromedar zurückzubringen. Alambo ist schätzungsweise 30 Jahre alt und er möchte noch in diesem Jahr heiraten. Tief verschleiert reitet er bis dicht ans Zelt seiner Mutter. Die Frauen beobachten jeden Schritt Alambo's, nur Lagalaga nicht. Sie konzentriert sich auf ihre Arbeit. Alambo versorgt sein Dromedar, verstaut sein Gepäck und geht dann zur Gruppe der Männer, die sich im Nachbarzelt getroffen haben. Lagalaga's Freundin sagt zu ihr: „Alambo ist zurück“ und lächelt. Lagalaga ist aufgeregt, versucht es aber nicht zu zeigen und schaut von ihrer Arbeit nicht auf.

Am Abend treffen sich die jungen unverheirateten NomadInnen bei Kela. Es ist kalt in dieser Winternacht und alles drängt sich dicht um das Feuer. Neuigkeiten der Nachbarn, die sich schnell im Zeltlager verbreitet haben, werden ausführlich besprochen. Dann erscheint Alambo. Sofort wird für ihn Platz gemacht. Die sehr jungen NomadInnen werden in die zweite Reihe gedrängt und Alambo bekommt einen guten Platz dicht beim Feuer. Kela möchte unbedingt die Neuigkeiten der Nachbarn direkt von Alambo hören. Er berichtet, dass eine Frau sich beim Holz sammeln verletzt hat, außerdem hat ein Schakal zwei gute Schafe gerissen. Während Alambo erzählt, schaut Lagalaga die ganze Zeit auf den Boden und macht mit dem Finger Mulden in den Sand - drei Reihen zu je drei kleinen Mulden. Auch

Alambo schaut Lagalaga nicht direkt an, obwohl sie sich gegenseitig genau beobachten. Alle Anwesenden wissen ganz genau, dass Alambo und Lagalaga noch diesen Sommer heiraten werden.

Kela: Was gibt es Neues von meiner älteren Schwester?

Alambo: Ihr geht es gut. Wir haben uns gestern Abend bei ihr getroffen. Da habe ich ein neues Rätsel (Tunžart) gehört.

Kela: Erzähl. Erzähl.

Alambo: Igal s-Eřaf, yssan Awalan imdan.

Er geht auf dem Kopf, er kennt alle Sprachen.

Musa: Das kenn ich schon.

Kela: Sei still! Lass die Anderen raten.

*Alle versuchen, die Lösung zu erraten, bis Musa mit der Antwort rausplatzt.*

Musa: Stilo - Kugelschreiber. Der kann mit dem Kopf alle Sprachen schreiben.

Alambo: Anja, kennst Du Tunžart (Rätsel)?

Anja: Ja, ich habe schon davon gehört.

Kela: Kennst Du:

Teřlamen mallulnen –	Weiße Dromedarstuten
Ikrafnen s đeffer n Haggaren –	gehalten von drunter Rotem
Ihanet Amali ihaggaren –	darin ein roter Dromedarhengst

Anja: Warte, ich werde es aufschreiben.

*Kela wiederholt es, damit ich es aufschreiben kann. Anscheinend kennen alle Anwesende die Lösung. Ich komme nicht auf die richtige Antwort.*

Kela: Isenan, Tahayne et Iles. Zähne, Zahnfleisch und Zunge.

Die Dromedarstuten sind die Zähne, die von rotem Zahnfleisch gehalten werden und der rote Hengst ist die Zunge.

Anja: Das ist schwierig.

Alambo: Ich weiß noch ein Rätsel. Schreib auf!

Azzed n kebba tibaden essa. Ein Mahlstein für Dattelkerne mit sieben Löchern.

Anja: Ich weiß nicht. Was ist das?

Alambo: Eřaf - Kopf.

Der hat sieben Löcher. Zwei Augen, zwei Ohren, zwei Nasenlöcher und einen Mund.

Willst Du noch eins hören?

### 5.6.1 Tunžart: Rätsel

Alambo kennt sehr viele Rätsel und hat mir an dem Abend noch einige erzählt. Ich bin auf keine Lösung gekommen. Alambo kann auch ausgezeichnet Tagenegat und gilt allgemein als sehr intelligent. An dem Abend haben er und Kela mich noch einige „Nüsse knacken“ lassen.

Die Rätsel, die Tunžart genannt werden, sind sehr metaphorisch und beziehen sich zumeist auf kontrastierende Klassifikationen.

**Sanatad** Tiseyyin yugdanen. Zwei gleiche flache Tablettts aus geflochtenem Stroh.

*Antwort:*

Amaḍal et Agenna.                      Boden und Himmel.

Der erste Teil des Tunžart wird nicht als Frage formuliert, sondern ähnelt einem Sprichwort. Damit wird man zunächst in die Irre geführt und auf eine falsche Fährte gelockt. Die Antwort ist recht schwierig. Einige Tunžart behandeln Nutztiere wie Dromedarstuten und Zicklein. Die Arbeit der Nomaden betrifft vorwiegend Dromedarstuten und die Tätigkeit der Frauen dreht sich meist um die Zicklein. Männer wie Frauen fühlen sich herausgefordert, das Rätsel zu lösen, da sie sich in dem Gebiet auskennen müssten. Die Antwort ist eine Überraschung, da sie sich auf eine andere Thematik bezieht.

#### Dromedare

**Lala** tylwei Ebeidiḡ

Lala führt ein weißes Dromedar

*Antwort:*

Ažamay

Das Nähen

**Karaḍat** Teḷlamen

Drei Dromedarstuten

Iyet ad tekf-id, ad teksch

Einer gibst du und es wird gegessen

Iyet aful ad tagela wur ad taqqel      Eine, wenn sie weggeht, wird nicht  
zurückkommen

Iyet aful taġen wur tikka      Eine, wenn sie gemacht, geht nicht weg.

*Antwort:*

Temse      Feuer

Ahu      Rauch

Ezed      Asche

**Arawen** okosed elsewien Asaddakan. Vier Kinder haben eine Stoffdecke an

*Antwort:*

Abagu n Taġemt      Euternetz der Dromedarstute

Ziegen

**Teṛaydat** tesedwel taġey.      Weibliches Zicklein wächst angebunden.

*Antwort:*

Tegellet (Alkaḍ)      Koloquinte (Kürbisgewächs)

**Teṛaydat** tesedwel tiulay.      Weibliches Zicklein wächst hängend.

*Antwort:*

Aġiwir      Milchsack

**Tirse** temellet      Weiße Ziege

Eri ikawalan      Schwarzer Hals

*Antwort:*

Eseber      Windschutzmatte

Der Eseber ist eine lange Matte, die aus den Halmen des Afazo gemacht wird. Dieser hat am oberen Rand eine Fransenbordüre aus dünnen schwarzen Lederfransen.

Menschen, die weder mit der Kultur der NomadInnen vertraut sind, noch sich in der Fauna und Flora der Sahara auskennen, werden diese Rätsel kaum lösen können.

Die Tunžart der Imuhar haben keinen scherzhaften Aspekt. Es handelt sich nicht um Neckereien wie zum Beispiel: Warum geht das Huhn über die Straße? Antwort: Weil es auf die andere Seite will (aus Scherzer 2002: 37). Mit einem Tunžart versucht man nicht, jemanden zu narren. Vielmehr sind die Antworten lebensklug und ernsthaft gemeint. Tunžart stellt eine Denkaufgabe dar, etwas Konkretes wird beschrieben und etwas Konkretes als Antwort gesucht.

„The riddle is defined as a grammatical unit of discourse, externally distributed within a matrix of longer discourse or of nonverbal behavior, and internally composed of two obligatory utterance-level units, between which there obtains a partially obscured semantic fit“ (Scott 1965: 74).

Rätsel erscheinen als ein Frage- und Antwortformat, bei dem schon die Frage verschlüsselt ist und den Gefragten beziehungsweise die Gefragte herausfordert, die Lösung zu finden. Die Frage ist solcherart oft mystifiziert und irreführend. Sie wird als Problem gestellt, eben um gelöst zu werden. Die Antwort ist überraschend, aber gescheit. Rätsel charakterisieren sich durch den Gebrauch von figurativen Bedeutungen, welche philosophische Wahrheiten über das Leben enthalten und dabei eine klar erkennbare linguistische Struktur besitzen (Scherzer 2002: 56).

„Riddles at a certain level, therefore, can be seen as metalanguage, since they are certainly a device for discussing essential features of the language in question“ (Maranda 1971:57).

Derartige Rätsel werden bei den NomadInnen nicht häufig im Sprachgebrauch verwendet. Man findet sie in Alltagsgesprächen ebenso wie bei Unterhaltungen bei mehr formellen Gelegenheiten.

Die Fragestellung ist als Metapher für das Gesuchte gemeint. Sie stellen eine kluge abstrakte Metapher aus dem Leben der NomadInnen dar.

Tareğah, wur-tt-ylle Adarih.

Es bewegt sich voran, hat keine Fußspur.

*Antwort:*

Taṛuyyet

Der Ruf

## 5.7 Akidima und die Dichtkunst

Akidima ist seit gestern wieder von einer Dreitagesreise zurück. Er suchte verirrte Herdentiere, besuchte Nachbarn und holte Vorräte aus einem Versteck. Während andere Ehemänner bevorzugen, im Lager zu bleiben, ist Akidima viel unterwegs. Wenn Arbeiten außerhalb des Zeltlagers zu erledigen sind, schickt er selten einen Aschamuṛ, sondern reitet lieber selber los. Er kennt die Wüste so gut wie kaum ein anderer. Er macht sich dann seine Tagella selbst und brüht sich in einer ganz kleinen Kanne Tee auf. Oft ist Akidima mehrere Tage allein unterwegs und kennt Esuf- die Einsamkeit - in der Tenere. Er ist gerne Nomade und liebt sein Land. Er kennt auch das Leben in den Ortschaften. Es ärgert ihn, wenn Araber ihn abschätzig Tuareg nennen. In letzter Zeit arbeitet er auch als Führer von TouristInnen im Ahnet. Er kann Arabisch, wünscht sich jedoch, besser Französisch oder Deutsch sprechen zu können. Dadurch erhofft er sich, öfter als Führer von TouristInnen engagiert zu werden. Er kann, so wie seine Frau Zeinaba, ausgezeichnet Tagenegat sprechen. Keines seiner Kinder kann Tagenegat sprechen. Er ist der jüngste der Ehemänner des Zeltlagers, das diesmal aus fünf Zelten besteht, und er ist der Führer (Amṛar) dieser Gruppe.

Zwei Ischumar, Alambo und Kusu aus dem Nachbarlager, haben ihn auf seinen Rückweg begleitet. Am Abend sitzen wir in Zeineba's Zelt. Zeineba knetet den Teig für die Tagella. Nur die beiden älteren Kinder, Suda und Toto, sind noch wach. Es ist kalt und Akidima und die beiden Ischumar sitzen auf der rechten Seite des Zeltes am Feuer, Zeinaba und ich mit den Kindern auf der anderen Seite. Das Gespräch gerät ins Stocken und Kusu stochert mit einem Holzstock im Feuer. Zeinaba mag das überhaupt nicht, sie lässt sich aber nichts anmerken. Sie ist der Meinung, dass man nicht im Feuer stochern sollte, da jeder Stich ihre Kleinviehherde traktiert. Der junge Mann aber ist an dem Abend ein Amaḡar (Gast) und sie wird sich hüten, etwas zu sagen. Sie knetet weiter am Brotteig. Stille kehrt ein. Alle Anwesenden scheinen in Gedanken versunken zu sein. Da beginnt Akidima ein Tesawit aufzusagen. In einer Versform berichtet er vom Ahnet. Das Gedicht ist sehr umfangreich und beschreibt die Landschaft und die Menschen im Ahnet. Die Ischumar blicken regungslos ins Feuer und die Kinder starren ihren Vater an. Akidima trägt das Gedicht langsam und mit ausgewogener Betonung vor. Als er endet, herrscht vorerst einmal Stille.

Anja: Das hat mir gut gefallen. Woher kennst Du das Gedicht?

Akidima: Das habe ich selbst verfasst.

Alambo: Akidima kennt sehr viele Gedichte. Er ist bekannt dafür.

Balalan: Bring mir das Gedicht bei!

Jeden Satz des langen Gedichtes spricht Akidima seinem Sohn vor, der ihn gleich nachspricht.

Anja: Kannst Du mir das Gedicht morgen nochmal sagen, sodass ich es aufschreiben kann?

Akidima: Das ist nicht möglich. Das ist mein Gedicht, das bleibt bei mir. Das bringe ich niemandem bei. Das Gedicht ist von mir und das kann nur ich.

### **5.7.1 Tesawit: Gedicht**

Die Poesie der Imuhaṛ ist hinlänglich bekannt und einige Abhandlungen sind dazu verfasst worden, vor allem über die Dichtkunst im Niger.<sup>79</sup>

Meist sind die Dichter bekannte und berühmte Persönlichkeiten und hochgeschätzt. Die Themen der Gedichte sind vielschichtig, so findet man Gedichte über die Liebe, die Ehre, die Frauen, den weiten Raum und über die Reise (Badi 2006: 61).

Tesawit übersetzt Foucauld (1951-52: 1472) mit „piece de vers“ und der poetische Rhythmus bzw. die Versmetrik der Gedichte und Liedtexte wird Anaya bezeichnet (Ritter 2009a: 1036). Die Lyrik verwendet den Endreim und die Verse sind prinzipiell identisch in Silbenzahl und Metrum. Die Anzahl der Silben im Ahaggar beläuft sich meist auf sieben oder acht und im Air findet man häufig einen elfsilbrigen Aufbau (Ghabdoune 1989: 11). Es handelt sich um ein streng mathematisches Gerüst, wobei jede Strophe mit demselben Laut endet. Die Länge eines Gedichtes kann variieren und sie können instrumental begleitet werden.

Casajus (2000c: 66) benennt drei Kategorien von Tesawit:

- Texte, die in der Einsamkeit verfasst werden
- Lieder der Frauen anlässlich religiöser oder familiärer Feste
- und traditionelle Gesänge bei Hochzeiten.

---

<sup>79</sup> Siehe zum Beispiel Bernus/agg-Albostan 1981; Casajus 1989b; Ghabdouane 1989; Albaka/Casajus 1992; Casajus 2000b.

Das Thema der Gedichte und Lieder kann sich mit Krieg und Kampf beschäftigen und zu regelrechten Versduellen ausarten (Siehe dazu Casajus 1998).

Sehr oft wirkt die fünfte und sechste Dimension in die Komposition mit ein. Die Texte, die im Esuf (Einsamkeit) verfasst wurden, haben eine melancholische Komponente. Sie interpretieren die Sehnsüchte nach einer schönen Frau, einem geliebten Reitdromedar oder nach einem bestimmten Ort.

Turna n tera

1-Tahlaft wa teksen igraw t wayleli

2- Hund yunaž ales igraw t geleli

3- Iccak ini temara wer telli

4-Ed ga terut ellil tenneri

Malade d`amour

1-Celui qui n`a pas les faveurs amoureuses de Tahlaft<sup>80</sup>, doit être pris de tourment

2- Son cœur compressé et sa tête désorientée

3- Pareil à celui dont la monture est absente

4- Et qui devait affronter de désert ardent en plein été. (aus Badi 2006: 126)

Die Lieder der Frauen können eine Gefühlsregung aus dem Moment heraus ausdrücken oder ein bekanntes Tesawit verwenden. Die Melodien zu den Texten werden dabei zumeist einem bestimmten Repertoire entnommen (siehe Melodien bei Badi 2006). Lied wird von Ritter (2009: 476) als Asahaḡ übersetzt und dessen Rhythmus (2009b: 261) als Ažal. Aliwen (Ritter 2009a: 163) sind bestimmte Lieder, die von Frauen bei Hochzeiten gesungen werden.

Die Lieder erhalten instrumentelle Begleitung zum Beispiel durch die Imžad, eine einseitige Violine. Der Korpus besteht aus einer halben Kalebasse mit Lederbespannung und als Hals wird ein Holzstock verwendet. Der Bogen ist mit

---

<sup>80</sup> Der Name einer Frau deren Schönheit legendär ist.

Rosshaar bespannt. Die Imzad wird nur von Frauen gespielt und nicht jede Frau kann Imzad spielen. Dazu singen Frauen oder Männer. Die Reihenfolge der Stücke ist nicht festgelegt und hängt von den äußeren Umständen beziehungsweise vom Geschmack der InterpretInnen ab.

Die Tende ist ein lederbespannter großer Holzmörser. Die Lederhaut wird mit zwei kräftigen Holzstangen links und rechts, auf denen zwei Personen sitzen, nach unten gespannt. Entweder schlägt eine dieser beiden Frauen die Tommel oder eine dritte Person sitzt davor und schlägt den Rhythmus. Diese Trommel wird vorwiegend von Frauen gespielt. Bei reinen Männertreffen schlagen auch Männer die Trommel und singen dazu. Auch bei der Tende gibt es Grundmelodien, wozu verschiedene Texte gesungen werden. Diese Melodien beherrschen fast alle NomadInnen, nur für den Gesang gibt es Expertinnen. Diese Mädchen und Frauen sind bekannt dafür, dass sie eine gute Stimme haben. Meist sind es unverheiratete Frauen, die zur Tende singen. Es ist eher selten, dass verheiratete Frauen zur Tende singen. Meistens singt eine junge Frau, die von den Anwesenden mit einer Art Summton und mit Klatschen begleitet wird. Es gibt reine Frauentreffen, meist am Nachmittag, wo die Mädchen ihre Gesangskünste üben können. Vor allem schüchterne Mädchen, die sich nicht trauen, vor einer großen Gruppe zu singen, können hier ihr Talent erproben. Bei dieser Gelegenheit halten sich die verheirateten Frauen in der Nähe auf und kommentieren die jeweiligen Beiträge. Unverheiratete Männer und Frauen treffen sich manchmal am Abend und schlagen die Tende, wobei Frauen singen und die Anwesenden dazu summen und klatschen. Dicht gedrängt sitzen dann die Frauen auf der einen und die Männer auf der anderen Seite. Bei großen Festen wie Hochzeiten und Namensgebungstagen sitzen die Frauen tagsüber dicht gedrängt um die Tende und die Männer reiten paarweise an ihnen vorbei (Illuğan). So wie die Gedichte sind die Texte der Lieder in Versform.

Heutzutage können nur noch wenige Frauen in den Ortschaften die Imzad spielen. Nun sind vor allem ältere Imuhaḡ bekannt für ihre Darbietungen mit Imzadbegleitung (siehe Badi 2006: 165f). Bei den Kel Ahnet kann keine Frau mehr Imzad spielen. Statt der Imzad wird heutzutage die Gitarre bevorzugt. In den Ortschaften spielen junge Männer auf der E-Gitarre und verfassen ihre eigenen Texte dazu (siehe zum Beispiel Rasmussen 2006; Kohl 2009). Sie entwickeln ihren eigenen Musikstil und

sind dabei, ihren Platz im internationalen Markt zu finden. Die Jugendlichen bei den NomadInnen bauen ihre eigenen Gitarren: Ein Plastikkanister dient als Korpus, ein Holzstock als Hals und die drei oder vier Saiten sind aus Kunststoffäden. Diese Gitarren können auch von den Mädchen gespielt werden. Beim Spiel versucht man, überlieferte Lieder zu singen oder man kommentiert unmittelbare Ereignisse in Form von Gesang.

Anders verhält es sich mit dem Fortbestand der Tende. Sehr viele NomadInnen beherrschen nach wie vor die Grundmelodien auf der Tende. Schon Kinder üben auf Schüsseln die schwierigen Rhythmen. Manche der Nomadinnen gelten als besonders begabt und können mit kraftvoller Stimme zur Tende singen. Das Spielen der Tende ist immer noch beliebt und die älteren Frauen unterstützen die jungen Frauen beim Erlernen der Texte. Vor allem bei großen Festen ist das Spielen der Tende erwünscht. Sowohl das Vortragen von Gedichten als auch das Singen von Liedern stellt bei den Imuħar-NomadInnen einen hohen soziokulturellen Wert dar, durch ihre verbale Virtuosität erlangen die InterperetInnen Prestige. „Improvisational talent and ability to play with linguistic forms are highly valued in Bedouin culture“ (Abu-Lughod 1986: 173).

Manche Gedichte wecken Erinnerung an den Zeitpunkt als man sie das letzte Mal gehört hat oder bilden persönliche Statements mit spezifischen sozialen Inhalten. „Poetry as a form provides a modest way of communicating immodest sentiments of attachment and an honorable way of communicating the sentiments of dependency“ (Abu-Lughod 1986: 240). So kann die Verwendung von Gedichten oder Liedern eine soziale Distanz überbrücken, eine Beziehung vom Vortragenden beziehungsweise von der Vortragenden zu den ZuhörerInnen schaffen und indirekt die Gefühle einer Person übermitteln. „Performance puts the act of speaking on display - objectifies it, lifts it to a degree from its interactional setting and opens it to scrutiny by an audience“ (Bauman/Briggs 1990: 73). Die Bewertung der ZuhörerInnen ist ein prägnanter Teil der Darbietung. Jedoch ist auch die Komplexität des Beitrages in der jeweiligen Sprache zu sehen. „Some forms of verbal art – verse, song, or chant – depend crucially on morphological and phonological, even syntactic, properties of the language in which it is formed. In such cases the art could not exist without the language, quite literally“ (Hale 1998: 204).

Gedichte sind jeweils einerseits eng an die Person gebunden, die sie gedichtet hat, und andererseits an die Person, die sie häufig rezitiert. Abu-Lughod (1986: 25) bringt ein Beispiel über ein Gedicht der Awlad Ali (Ägypten), das sie von einer Frau gehört hat. Als sie ihrer Gastfamilie von dem Gedicht erzählt, erkennen sie die Frau, die dies gesagt hat und erklären ihr nicht die Worte des Gedichtes, sondern was der Frau Tragisches passiert ist, nämlich der Verlust ihres Sohnes. Wenn man nicht mit den soziokulturellen Hintergründen inklusive den familiären Umständen vertraut ist, ist es für Aussenstehende sehr schwierig die wahren Bedeutungen der Gedichte zu erkennen.

„Poetry as a discourse of defiance of the system symbolizes freedom – the ultimate value of the system and the essential entailment of the honor code“ (Abu-Lughod 1986: 252).

## **5.8 Mena und die kleinen und großen Geschichten**

In diesem Dezember herrscht Dürre. Es hat im Herbst nicht geregnet und somit ist das Alwat, eine wichtige Futterpflanze, kaum gewachsen. Wir müssen immer wieder umziehen, um genügend Futter für die Herden zu finden. Die Ziegen und Schafe sowie die Dromedare sind abgemagert. Sie müssen am Tag große Strecken zurücklegen, um halbwegs satt zu werden. Die Muttertiere geben kaum Milch und sie reicht kaum für die Jungtiere und die kleinen Kinder. Es bleibt keine Milch, um Butter oder Käse zu produzieren. Fleisch findet man dieses Jahr kaum in den Kochtöpfen. Auch die Wildtiere leiden unter der Dürre. Die Schakale halten sich dicht bei den Herden auf und versuchen, Tiere zu reißen. Es kam vor, dass sie sogar tagsüber Ziegen reißen. So müssen Kinder und Jugendliche mit den Kleinviehherden mitgehen und auf die Tiere aufpassen. Mena hat zwei Töchter und einen Sohn. Die beiden Töchter wechseln sich täglich ab beim Hüten der Kleinviehherde. Morgens wird eine kleine Tagella gebacken, in Stücke gerissen und mit etwas Butter in einen kleinen Plastiksack gepackt. Der Sack wird mit einem Kopftuch um den Bauch gebunden und zusammen mit den Nachbarskindern begleiten sie die Herden. An dem Tag geht die ältere Tochter mit der Herde mit, da ein Umzug in eine anders Tal bevorsteht. Die kleine Schwester ist noch zu jung, um die weite Strecke zu

bewältigen. Mena beginnt ihre Sachen zusammenzupacken. Sie baut den Windschutz vor dem Zelt ab, räumt das Zelt aus, zieht die Plane vom Untergestell und legt sie ordentlich zusammen. Ihr Mann ist inzwischen damit beschäftigt, die Dromedare für den Transport des Gepäcks von der Weide zu holen. Alle fünf Zelte des Lagers werden zusammengepackt und wir verlassen den kleinen Seitenarm des großen Tales Tameṭṭereylalt (Pflanzennamen). Am Eingang des kleinen Tales steht ein mächtiger Fels, der uns Schutz vor dem kalten Winterwind geboten hat. Wir verlassen Tesa n Ağenna (den Bauch der Wolke). Zwei Tage sind wir unterwegs und hinter uns liegt eine enge, schwierige Bergpassage. Vor uns erblicken wir ein großes, breites Tal und über große Flächen verteilt sehen wir Alwat. Alle sind glücklich, so viel großes Alwat für die Herden vorzufinden. Wir wissen, dass wir nun etwas länger in dem Tal verweilen können, da erstmals genug Futter für die Herde vorhanden ist. In diesem Jahr ist wegen der Dürre auch wenig Wasser zu finden, doch dieses Tal hat am oberen Ende eine große Wasserstelle (Agelmam). Es wird länger diskutiert, an welcher Stelle die Zelte aufgebaut werden sollen. Feiner Sand soll zu finden sein, die Weiden sollen nicht weit entfernt sein und von Vorteil ist es, wenn Bäume in der Nähe sind. Sie liefern Brennholz und die Blätter der Bäume dienen als Futter für die Zicklein. Schlussendlich finden wir einen geeigneten Platz und die Zelte werden aufgebaut. Am nächsten Tag wollen Mena, Nuna und Balla die Kleinviehherde zur Wasserstelle bringen. Fatma fragt, ob ich mitkomme. Ich gehe mit zum Agelmam, der nicht weit entfernt ist. Am Kopf des Tales befinden sich eine mächtige, halbrunde steile Felswand und direkt darunter ein großes Sammelbecken mit Wasser. Davor steht ein prächtiger Akazienbaum. Vor der Wasserstelle verengt sich das Tal immer mehr und als wir nahe beim Agelmam sind, riechen die Ziegen schon das Wasser und die ganze Herde stürmt Richtung Wasser. Obwohl die Ziegen durstig sind, trinken nur wenige Tiere etwas Wasser. Die umliegenden Felswände werfen Schatten auf das Wasserbecken und das Wasser ist noch eiskalt von der Nacht.

Anja: Was ist mit den Ziegen?

Mena: Das Wasser ist heute früh noch zu kalt. Wir müssen warten, bis es sich etwas erwärmt hat. Dann trinken auch die Tiere. Da drüben gibt es Felsgravuren der Isebeten. Schau sie Dir an!

Anja: Ja mach ich. Wie heißt denn der Agelmam?

Mena: Yanra Akli - quälte den Akli.

Anja: Wie?

Mena: Agelmam yanra Akli – Die Wasserstelle „quälte den Akli“.

Sie lächelt.

### **5.8.1 Ism n Edag: Geographische Bezeichnungen**

„[...] geographical names, being an expression of the mental character of each people and each period, reflect their cultural life and the line of development belonging to each cultural area“ (Boas 1934: 9).

Die zwei Worte für die Bezeichnung der Wasserstelle erzählen eine kleine Geschichte: Einem Akli muss dort etwas zugestoßen sein, das ihn verletzt oder sogar getötet hat. Es muss ein bemerkenswertes Ereignis gewesen sein, sonst hätte sich die Bezeichnung kaum auf Dauer gehalten. Der Vorfall muss sich in der Epoche zugetragen haben, als es bei den Imuhaṛ noch Eklan lebten. Der Name bezeugt, dass es in der Region überhaupt Eklan gegeben hat. Hieße die Stelle Yanra Tamet – Quälte die Frau - hätte Mena aufgrund der Bezeichnung wohl nicht gelächelt. Hier hat es einen Akli getroffen, denen sich die Imuhaṛ überlegen fühlen. Die Bezeichnung weist darauf hin, dass es an dieser Stelle gefährlich ist. Auf der einen Seite des Beckens gibt es Schlick, in dem man sehr leicht ausrutschen und ins Becken stürzen kann. Auf der anderen Seite bildet eine steile Felswand den Beckenrand. Dort aber ist das Becken recht tief und keine der NomadInnen kann schwimmen, Wachsamkeit ist geboten.

Geographische Bezeichnungen können kleine Ereignisse beinhalten. Sie können sich auch wie Tametṛereylalt auf eine Futterpflanze beziehen, die dort zu finden ist. Sie können auf geographische Gegebenheiten eingehen, wie Tarit - das enge Tal. Plätze können metaphorische Namen besitzen wie „der Bauch der Wolke“. Zum Beispiel heißt ein großes grünes Tal etwas abseits vom Ahnet, an dem sich eine große, weiße Sandebene anschließt, „Esuf mellen“ – die weiße Einsamkeit. Ortsnamen bei den Imuhaṛ berichten manchmal von Begebenheiten. Tamanṛasset heißt ein schwarzer Käfer mit weißen Punkten, der ein Sekret verspritzen kann, das auf der Haut brennt.

Dieser Käfer wird wohl in der Region Tamanṛasset oft vorgekommen sein. Schaut man weiter nach Osten, findet man zum Beispiel bei Djanet eine labyrinthartige Landschaft, die Tikubawen – die Schwerter - heißt. Einer Legende zufolge hat dort eine fremde, bewaffnete Gruppe gelagert. Die gesamten Waffen dieser Gruppe wurden abends immer eingesammelt und eine autorisierte Person hat sie dann versteckt. Als die Gruppe nun in dem labyrinthartigen Massiv lagerte, verstarb in der Nacht die autorisierte Person und die angeblich 1000 versteckten Schwerter wurden nicht mehr gefunden. Hier weist die Ortsbezeichnung auf eine Geschichte aus der Vergangenheit hin. Ortsnamen sind Träger der Geschichte der Imuḥar. Nicht nur die Ortsbezeichnungen bei den Imuḥar enthalten Botschaften, sondern auch ihre Geschichten.

### 5.8.2 Taneqqest/Emay: Geschichte

Mena und ich setzen uns auf eine große Steinplatte hinter der Herde und achten darauf, dass kein Herdentier den Agelmam verlässt. Nuna hat sich in die Mitte des Tales postiert und Balla passt auf der anderen Seite des Tales auf, dass kein Tier wegläuft. Während wir warten, erzählt Mena mir eine Taneqqest.

Inker ebeggi, yus-ed ales iyen, inna-has: - „Kay, terid amaḍan?“ Inna-has: - „Riq.“ Inna ebeggi: - „Eḡ-i alek-in, e hak aḍneḥ ehre.“ Inna ales: - „Hullan!“ Ikf-e senatet temaḍ ḡir ulli et tihattin. Iḡla ebeggi, iḍan-tenet, itatt-inet; ad emmendenet; yeqqim itaraḡah full man-nit.

Amidi-nnit issesten d-es, ar ahel iyen emhayin enta d-es. Inna-has: - „Ehere, ma iḡa?“ Inna-has ebeggi: „usen-i-d salan innin temmuted, eketeḥ full-ak temeḍe; eqqimeḥ ; usen-i-d salan innin teddared, ekfiḥ temeḍe dar tedawit innin teddared. Alek-in illa ḡḡur-ek animir.“<sup>81</sup>

Ein Schakal erhebt sich, sieht einen Mann kommen und sagt zu dem Mann: „Willst Du einen Hirten?“ „Ich will!“ Da sagt der Schakal: „Machen wir meinen Lohn aus und gib mir die Herde, die ich hüten soll“. Sagt der Mann: „Gerne“. Er gibt dem

---

<sup>81</sup> Der Tamahaq-Text wurde aus Foucauld/ Calassanti-Motyliniski (1984: 298) entnommen und entspricht den angefertigten Notizen vorort. Die freie deutsche Übersetzung ist von der Autorin.

Schakal 200 Ziegen und Schafe. Der Schakal geht mit der Herde weg, hütet sie eine Weile, frisst sie dann alle auf und ruht sich aus.

Der Besitzer kommt eines Tages zurück und fragt ihn: „Was macht die Herde?“ Der Schakal sagt: „Ich habe die Nachricht bekommen, dass Du tot bist, da habe ich 100 Tiere für Dich als Almosen geopfert. Nach einiger Zeit kam die Nachricht, dass Du lebst, da habe ich aus Freude, dass Du lebst, 100 Tiere geopfert. Du schuldest mir nun noch meinen Lohn!“

Der Schakal ist einer der größten Feinde für die Ziegenzucht der Imuhar. Er gilt als besonders schlau und gevieft, so wie es die Geschichte deutlich zeigt. Eine Botschaft der Erzählung ist, dass man niemals einem Schakal (auch in Menschengestalt) vertrauen soll, sonst verliert man alles. Tiergestalten kommen in diesen belehrenden Fabeln öfters vor, sei es nun die Eule, der Igel, die Hyäne, der Löwe oder der Strauß (Siehe dazu auch Casajus 1985).

Eine Taneqqest kann auch von Geistern handeln, manchmal von den Kel Esuf, von sagenumwobenen Riesen oder von legendären (Geister-)Frauen. Diese Geschichten spielen sich meist in der fünften Dimension (Tenere) ab, wo man dem Esuf ausgesetzt ist. Oft handelt es sich um allein reisende Männer, die gezwungen sind, in der Tenere zu übernachten und dort diversen Geistern begegnen<sup>82</sup>. Eine Taneqqest kann über Heldentaten berichten, wie die Sagen rund um Anigouran (Rivaillé 2003), Aligurran (Zakara/Drouin 1979) oder Amerolqis (Zakara/Drouin 1979) erzählen.

Die Taneqqest kann sich mit der Liebe beschäftigen wie die Geschichte des legendären Paares Wannes und Tannes bezeugt (Foucauld 1951-52: 299; zur Liebe siehe auch Rivaillé 2003).

Es kann sich aber auch um alltägliche Geschichten zum Beispiel über Lügner oder über Streit handeln.<sup>83</sup>

Eine Taneqqest überliefert Geschehnisse aus der Vergangenheit und ist damit ein oraler Kulturträger. Eine Emay kann wahr sein, muss sie aber nicht.<sup>84</sup> Ob eine Geschichte nun der Wahrheit entspricht oder nicht, ist für ihre Funktion wenig relevant. In ihr ist eine moralische Botschaft enthalten, die dazu dienen kann,

---

<sup>82</sup> Siehe dazu zum Beispiel Rivaillé 2003.

<sup>83</sup> Siehe zum Beispiel Petites Soeurs de Jesus 1974.

<sup>84</sup> Siehe dazu Rassmussen 1998b: 251.

jemanden zu loben oder zu tadeln. Das Erzählen einer Geschichte kann auch einfach die Anstandsregeln weitergeben oder der Unterhaltung dienen.

Normalerweise erzählen ältere Personen jüngeren Personen eine Taneqqest. Heutzutage werden bei den NomadInnen nur selten solche Geschichten erzählt. Dass Mena gerade zu dem Zeitpunkt eine Taneqqest erzählt, ist eher außergewöhnlich. Sie wusste, dass ich mich für Geschichten interessiere und sie wollte mir eine Freude machen. Normalerweise werden Geschichten am Abend in aller Ruhe erzählt.

### 5.8.3 Anhi: Sprichwort

Ein paar Tage lagern wir nun schon nahe dem Agelman „Yanra Akli“, als alle Eheleute des Lagers am Nachmittag beisammen saßen und Tee tranken. Nur die älteste Frau im Lager und ihr lediger Sohn waren nicht dabei. Sie hatten sich am Vormittag lautstark in ihrem Zelt gestritten und gehen sich nun aus dem Weg. Wir sahen die alte Frau in der Ferne vorbeigehen und Mena sagte zu ihrer Nachbarin:

Taḏazza Asefles,  
Iba-net Akennas.

Das Lachen schafft Vertrauen,  
sein Fehlen schafft Streit.

Damit kommentiert Mena die Situation zwischen Mutter und Sohn, ohne eine der beiden Personen direkt beim Namen zu nennen.

Sprichworte (Anhi) werden bei den Imuhaḗ wie in Europa sporadisch verwendet, um eine Botschaft zu übermitteln. Ein sehr bekanntes Sprichwort der Imuhaḗ lautet:

Aman Iman,  
Ach Isudar.

Wasser ist Leben,  
Milch ist Ernährung.

Dieses Anhi beschreibt sehr gut die Bedingungen, unter denen die Imuhaḗ leben. Einerseits weist es auf das geographische Umfeld – Trockengebiet – hin, in dem sie leben und in dem die Beschaffung von Wasser eine wichtige Rolle spielt. Andererseits geht es auf die ökonomischen Bedingungen ein, da Milch für ViehzüchterInnen ein Grundnahrungsmittel darstellt.

In einem Anhi werden oft allgemeine Verhaltensregeln übermittelt.

Teg̃ar-tat ɗar-ak,  
a-tat-hannayad dat-ak.<sup>85</sup>

Wirf es hinter dich,  
du wirst es vor dir sehen.

Dieses Sprichwort sagt aus, dass es besser ist, jetzt jemandem zu helfen, dann wird dieser dich später auch unterstützen.

Ein Anhi kann auch daran erinnern, wie wichtig der familiäre Zusammenhalt ist.

Añña-ak wuren kai ezzay,  
ysexsch-ek Iyadan.

Bruder der dich nicht kennt,  
den fressen die Hunde.

Sprichworte sprechen in metaphorischen und figurativen Bedeutungen, die grundsätzliche philosophische Wahrheiten über das Leben beinhalten (Sherzer 2002: 56). Sie verkünden die universellen Wahrheiten dieser Kultur und reflektieren die sozialen und kulturellen Werte der Gesellschaft. Sprichworte werden innerhalb der interaktionalen Konversation strategisch eingesetzt. Sie werden zur Beantwortung einer Frage verwendet, zum Erteilen eines Rates oder um etwas zusammenzufassen. Sie können auch schlicht Klischees beinhalten.

Terk Tameɗ tan Awal yagen,  
erk Ales wan Eɗes yagen.<sup>86</sup>

Das Geschwätz der Frauen ist  
wie der Schlaf der Männer.<sup>87</sup>

Sprichworte und Geschichten werden mit traditionellem Wissen und den älteren Generationen assoziiert. Menschen, die mit der Kultur nicht vertraut sind, können kaum ein Sprichwort verstehen. Für gewöhnlich wird in einem Sprichwort ein spezifisches konkretes Ereignis beschrieben, welches eine generelle und universelle Botschaft oder Wahrheit beinhaltet (Sherzer 2002: 58).

In der sozialen Interaktion können Sprichworte sowie Geschichten (siehe dazu Basso 1996) benutzt werden, um einen Rat zu erteilen, eine Frage zu beantworten oder um eine Situation zusammenzufassen. Sie können eine ganze Unterhaltung beenden oder

---

<sup>85</sup> Sudlow 2001: 347.

<sup>86</sup> Nach Louali-Raynal/Decourt/Elghamis 1997: 206.

<sup>87</sup> Damit ist gemeint, dass Frauen zu viel schwätzen und Männer zuviel schlafen würden, statt zu arbeiten.

das Thema eines Gespräches auf ein anderes Thema lenken. „Proverbs are be attention getters or devices used to get the floor in a conversation. In this sense, proverbs, like other methaphorical expressions, are part of the strategic operation of conversation“ (Sherzer 2002: 58-59). Sie können auch eine Meinung beinhalten, die man nicht direkt aussprechen möchte. „Like other forms of folklore, proverbs may serve as impersonal vehicles for personal communication“ (Arewa/Dundes 1964: 70). Sprichworte reflektieren die soziokulturellen Werte einer Gemeinschaft. „Proverb performances are extremely subtle indexes of the social and conversational roles that obtain between participants“ (Briggs 1985: 807).

Das Sprichwort bei den Imuhar ist nach Louali-Raynal/Decourt/Elghamis (1997: 206) dafür da, an die Anstandsregeln, die in der Gesellschaft der Imuhar gelten, zu erinnern. Auf diese, insbesondere die verbalen Interaktionsnormen, geht nun die folgende Analyse näher ein.

## **Teil III ANALYSE**

### **6. Unterhaltung: Soziabilität und Interaktion**

„But central to all conflict is skill in indirect verbal expression; Tuareg of either sex and all social segments prefer to articulate grievances euphemistically, regardless of setting. The puzzle is why“ (Rasmussen 1991b: 31).

#### **6.1 Das Nomadische**

Die nomadische Gesellschaft in der Sahara ist geprägt durch einen der extremsten Lebensräume der Erde. Das Leben in Zelten in der Wüste fordert eine direkte Auseinandersetzung mit der Natur. Im Alltag der ViehzüchterInnen ist eine permanente Bereitschaft zur Mobilität gefordert. Nomade beziehungsweise Nomadin zu sein, ist Beruf und Berufung (Fischer 2008). Die enge (endogame) Gemeinschaft der NomadInnen basiert auf Kontinuität, Flexibilität, Reziprozität, Solidarität, Mobilität, Hierarchie, Moralität und Rationalität (ebd.). Die Gemeinschaft der NomadInnen ist fluktuierend. Es kommt zur Fusion und Fission von Zelteinheiten und damit zu stetig neuen sozialen Konstellationen innerhalb der Gesellschaft. Durch die Mobilität der NomadInnen ergeben sich permanent wechselnde SprecherInnengemeinschaften. Unter guten ökologischen Bedingungen ist es möglich, dass sich größere Zeltgemeinschaften an einem Ort zusammenschließen. Karge Bedingungen verlangen nach Fission. Nicht nur die wirtschaftlichen Erfordernisse bedingen neue Konstellationen, sondern auch verwandtschaftliche Aspekte bewirken neue Gruppenbildungen, wie zum Beispiel eine Hochzeit Veränderungen nach sich zieht. Auch persönliche Zu- und Abneigungen können zu anderen Zusammenschlüssen führen. So erlaubt die nomadische Lebensweise bei Streitigkeiten einen Lokalwechsel. Die Fluktuation ist ein markantes Attribut im Nomadentum und prägt die Sprechgemeinschaft. Die Soziabilität der NomadInnen besteht auch darin, sich jeweils wechselnden sozialen Gemeinschaften anzupassen. Bei der endogamen Gruppe der Kel Ahnet sind diese Konstellationen nicht neu im Sinne der Zusammenschlüsse von unbekanntenen Personen. Jeder kennt jeden von

Kindheit an in dieser Gemeinschaft und alle sind miteinander verwandt. Größere und kleinere Gruppierungen können entstehen, wobei persönliche Vorlieben berücksichtigt werden.

Die NomadInnen sind damit nicht nur geographisch mobil, sondern auch in Bezug auf soziale Beziehungen.

Anja: Warum bist Du dieses Jahr mit deiner Familie alleine unterwegs? Letztes Jahr warst Du doch mit fünf anderen Zelten unterwegs.

Belkasim: Dieses Jahr gibt es viel Futter für die Herden und ich habe viele Dromedarstuten nahe beim Zelt. Da ist es besser allein zu leben.

Später habe ich erfahren, dass er sich vor Monaten mit dem Nachbar gestritten hat und deshalb bevorzugt, allein mit seiner Familie unterwegs zu sein. Das Jahr darauf hat der Nachbar sich einer anderen Gruppe angeschlossen und Belkasim`s Familie hat sich dann wieder dieser Gruppe angeschlossen.

Die nomadische Lebensweise ermöglicht, direkt auf persönliche Konflikte durch Ortswechsel zu reagieren. Ergibt sich eine Zeltgemeinschaft, bildet sich aus den Reihen der Männer und Frauen jeweils eine Leiterin beziehungsweise ein Leiter heraus. Diese Position wird nicht nach dem Senioritätsprinzip vergeben, sondern vor allem entscheidend ist die Soziabilität der Person. Die soziale Kompetenz der Person ist ein bestimmender Faktor für ihre Position innerhalb der Gemeinschaft. Soziales kompetentes Handeln, geprägt von Rücksichtnahme und Führungsqualitäten, ermöglicht eine leitende Rolle in der Gemeinschaft.

## **6.2 Soziale Werte**

Um sich wirkungsvoll in die nomadische Gesellschaft der Sahara einfügen zu können, ist es erforderlich, deren soziale Werte zu kennen und die sozialen Normen zu beachten. Das Konzept der Person wird bei den Kel Ahnet über mehrere Werte formuliert:

*Takrakit* – Schüchternheit, Scham, Respekt (Ritter 2009a: 719), Taktgefühl

*Tayette* – Geist, Intelligenz, Verstand, Vernunft, Verständigkeit, Urteilsvermögen (Ritter 2009a: 715)

Wenn ein Kind etwas angestellt hat, das den Anstand verletzt, sagt die Mutter meist zu ihm: *Wur-tt-ylle Takrakı̇!* (Du hast keinen Respekt!). Macht das Kind eine Dummheit, sagt die Mutter meist zu ihm: *Wur-tt-ylle Tayette!* (Du hast keinen Verstand!). Damit meint sie auch, dass es noch zu jung ist, um zu verstehen. Damit wird das Kind immer wieder an die wichtigen Werte der Gesellschaft der *Imuhař* erinnert, die es zu erlernen gilt.

*Takrakı̇* und *Tayette* werden laut *Imuhař* in der Phase der Kindheit und Jugend erworben. Kinder haben beides grundsätzlich noch nicht. Die Mutter weist das Kind auf das Fehlen von *Takrakı̇* und *Tayette* nicht nur im häuslichen Rahmen hin, sondern auch im Beisein anderer Frauen. Auch Erwachsene, die gegen die sozialen Normen verstoßen, werden mit dem Fehlen von *Takrakı̇* und *Tayette* getadelt, jedoch nicht direkt sondern indirekt. Die Begriffe *Takrakı̇* und *Tayette* finden im Alltag der *Imuhař* oft Verwendung, im Gegensatz zu *Tamañheq*.

*Tamañheq* – Ehrerbietung, Ehrfurcht, Pietät, Wertschätzung

Folgende Antworten bekam ich bei der Frage nach *Tamañheq*:

Mann: Wenn ein Besucher kommt und ich eilig alles vorbereite und eine große Mahlzeit veranlasse, zeige ich *Tamañheq* dem Gast gegenüber. Wenn der Besucher nicht so wichtig ist für mich und ich mir nicht viel Mühe gebe, dann zeige ich kein *Tamañheq*.

Anja: Heißt *Tamañheq* nicht Eifersucht?

Mann: Nein, wieso?

Anja: Das habe ich gelesen.<sup>88</sup>

Mann: Nein, das hat nichts mit Eifersucht zu tun, sondern mit *Takrakı̇* und *Aschak*.

---

<sup>88</sup> Foucauld (1951-52: 1212) übersetzt *Tamañheq* mit Eifersucht. Ritter (2009a: 735) mit Bezug auf Gast (1975) mit: „Kollektive, statusabhängige 'Eifersuchthaltung' gegenüber Fremden/Fremdgruppen; dieses Gefühl gegenseitigen Misstrauens, verbunden mit unterschiedlichen Graden von Stolz, 'Eifersucht' < Rivalitätshaltung > bildet bei den *Imuhagh* ... ein konkretes Verhaltenskonzept, genannt ‚*Tamañheq*‘.“

Tamañheq basiert auf einer formalen Höflichkeit gegenüber Individuen oder Gruppen, vor allem gegenüber Fremden, deren guter Ruf bekannt ist. Es bezeugt die Ehrerbietung gegenüber höhergestellten Personen beziehungsweise Personen, denen aus den sozialen Normen heraus Respekt zu zollen ist. Während Takraḳiṭ die gruppeninternen Beziehungen gestimmt, regelt Tamañheq das Verhalten gegenüber externen Personen.

*Aschak* – Zweifel; natürliches Misstrauen, Reserviertheit; Würde (des Verhaltens), Vornehmheit (Ritter 2009a: 255)

Der Terminus Aschak ist dem Arabischen entlehnt und wird mit Ehre gleichgesetzt (Claudot-Hawad 2000). Das Konzept von Aschak wird geschlechtsspezifisch interpretiert (ebd.). In Bezug auf Männer bezeichnet es Mut, Großzügigkeit und Ausdauer, vor allem im Kampf. Bei Frauen bezieht es sich nicht auf Einhaltung der sexuellen Zurückhaltung, sondern bezieht sich mehr auf ihren Geist, ihr Wissen und ihre natürliche Autorität, die ihren Ruf bestimmt. Der Begriff Aschak ist bei den Kel Ahnet selten in Verwendung und wird bei Foucauld (1951-52: 123) mit Zweifel /Verdacht übersetzt.

### **6.3 Konzepte der Meidung**

*Udem* – Gesicht

„To study face-saving is to study the traffic rules of social interaction“  
(Goffman 1972:323).

Auch bei den Imuhaḳ definiert der Terminus für Gesicht das Image der Selbstdarstellung in Bezug zu den sozialen Attributen. Das Gesicht - Udem - stellt in der Gesellschaft der Imuhaḳ einen hohen Wert dar. Dies zeigt sich deutlich in der Ausdrucksweise einer sozialen Diskreditierung. Im Vergleich zur deutschen Redewendung „sein Gesicht verlieren“ ist die Paraphrasierung im Tamahaq deutlich rigoroser.

Musa ikscha Udem n Kenan – Musa hat das Gesicht von Kenan gegessen.

„Das Gesicht von jemandem essen“ heißt, ihn beleidigt zu haben, ihm eine Gnade nicht gewährt zu haben.

Musa yğra Udem ır Kenan – Musa findet das Gesicht bei Kenan.

Im Gegenzug dazu bedeutet „das Gesicht finden“, dass eine Gnade gewährt wurde. Gesteht jemand dem anderen seine Liebe, hofft er, dass er „sein Gesicht findet“ und „sein Gesicht nicht gegessen“ wird.

Das soziale Udem stellt die Reputation einer Person in der Gruppe dar, die es gilt zu bewahren. Durch *face-work* (Goffman 1972) versuchen die TeilnehmerInnen in der Begegnung, ihr Gesicht und das der anderen zu wahren. Die gegenseitige Akzeptanz und Rücksichtnahme gehören zum Repertoire der *face-saving* (ebd.) Praktiken.

Taktgefühl, Diplomatie und soziale Fähigkeiten (*social skills*) sind die Kapazitäten zum *face-work*. Eine Grundart der *face-work* ist der Meidungsprozess.

„The surest way for a person to prevent threats to his face is to avoid contacts in which these threats are likely to occur“ (ebd.: 325).

In der Gesellschaft der Imuhař zeigt sich der Meidungsprozess in der Gesichtsarbeit deutlich in den Beziehungen, die durch Tamañheq und Takrakıř bestimmt sind. So meiden Schwiegereltern die Begegnung mit dem Schwiegersohn beziehungsweise der Schwiegertochter. Das Gespräch ist sehr verhalten und jede beziehungsweise jeder ist auf ihr/sein Gesicht und das des anderen bedacht, um vor allem Peinlichkeiten aus dem Weg zu gehen. Es entsteht eine implizite Kooperation, die darauf bedacht ist, dass eigene sowie das Udem des anderen zu sichern. Restriktionen in Bezug auf Sprechen ergeben sich sowohl zwischen den Geschlechtern wie auch zwischen den Generationen. Meidung des Sprechkontaktes ist eine oft verwendete Strategie (siehe auch Nicolaisen/ Nicolaisen 1997: 662ff). Imuhař sind ausgesprochene ExpertInnen in *playing the face-saving game* (Goffman 1972: 336).

Innerhalb der Imagesicherung ist es den Imuhař ein Anliegen, Beleidigungen zu vermeiden. Beleidigungen sind eng mit dem Konzept von Ehre (Aschak) verbunden, da sie diese angreifen können. Imuhař haben ein ausgeprägtes Ehrverständnis, das fest mit dem Gesicht/Image der Person verbunden ist. Dem Ehrverständnis

beziehungsweise dem hohen Achtungsanspruch der NomadInnen folgend, ist die Sicherung des Udem das höchste Prinzip. Diesem hohen Anspruch folgend, kann schon eine einfache Beleidigung einen Angriff darstellen und das kommunikative Gleichgewicht erheblich stören.

Es besteht jedoch nicht nur die permanente Furcht, dass „das Gesicht gegessen“ wird, verursacht durch (verbale) Äußerungen einer Person, gefährlich sind auch übernatürliche Einflüsse als Ursache (verbalen) Fehlverhaltens.

#### *Tehoṭ – böser Blick/ böser Mund/ Hexerei*

Ganz besonders fürchten sich NomadInnen vor Tehoṭ, das man als bösen Mund oder bösen Blick bezeichnen kann (Fuchs 1991: 62). So kann ein böser Blick oder ein böser Mund Unheil anrichten. Tehoṭ stellt eine übernatürliche Sanktion dar. Passiert ein Unglück in der Gemeinschaft, wird die Ursache sofort im Tehoṭ vermutet und die Person gesucht, die dieses Tehoṭ verursacht hat. Fällt ein Ast auf ein Zicklein und tötet es, oder kippt ein voller Kochtopf um, wird die Ursache im Tehoṭ gesucht. Selbst bei Naturgewalten wie Dürre oder Sandsturm kann die Ursache im Tehoṭ liegen. Bei kleineren Vorfällen wird daher sofort ein religiöser Spruch aufgesagt, um weiteres Tehoṭ zu vermeiden. Das Tragen von islamischen Amuletten schützt vor Tehoṭ (Keenan 1977: 134). NomadInnen, die in und mit der Natur leben, glauben fest an die Existenz von Tehoṭ. Ursache für Tehoṭ ist meistens ein Verstoß gegen soziale Normen. Ist zum Beispiel jemand eine Zeitlang faul beziehungsweise träge, kann ihm sehr bald Tehoṭ nachgesagt werden. Zeigt jemand kein Takrakıṭ oder Tamañheq, wird Tehoṭ als Ursache vermutet.

#### *Esuf- Einsamkeit*

Unangenehme Vorfälle sind auch auf die Kel Esuf zurückzuführen, die die sechste Dimension, das Esuf, beherrschen. Durch den Mund können sie bis in die erste Dimension der NomadInnen, in den Körper, eindringen. Besonders in der Nacht muss man sich vor den Kel Esuf vorsehen. Imuhaṛ gehen davon aus, dass jeder ihrer Schritte von den Kel Esuf beobachtet werden kann, und wenn man sich nicht vorsieht, jederzeit mit einem Angriff gerechnet werden muss. Die Kel Esuf sind die

Leute der Einsamkeit und für die Imuhar sind die Einsamkeit und das Alleinsein unangenehm.

Allein die Tenere durchqueren ist äußerst gefährvoll in Bezug auf die Begegnung mit den Kel Esuf. Schon die Arbeit des Hirten mit den Dromedarstuten wird durch das Alleinsein als schwerste Arbeit der Welt empfunden (Klute 1992). So vermeiden die NomadInnen das Alleinsein. Bei Arbeiten außerhalb des Zeltlagers wird versucht, diese zumindest zu zweit auszuführen und selbst im Lager wird versucht, nicht allein zu sein. Haben NomadInnen die Tendenz sich zu separieren, wird dies als äußerst suspekt angesehen und sofort kritisiert. Rückzugsmöglichkeiten sind in der engen Gemeinschaft der NomadInnen rar. Im Zustand des Alleinseins ist die Gefahr groß, von der Einsamkeit - dem Esuf - eingeholt zu werden. Ist ein Freund oder eine Freundin längere Zeit abwesend, heißt es: Egrau Esuf! Ich finde die Einsamkeit!

Gegen den Esuf hilft die gesellige Unterhaltung, „ekkes Esuf“<sup>89</sup> – sie nimmt die Einsamkeit weg.

#### **6.4 Geselligkeit**

„[...] sociability - the association with others for the sheer pleasure of the interaction - [...]“ (Bauman 1972: 333).

Die Fähigkeit eines Menschen, sich in eine Gesellschaft zu integrieren und die sozialen Beziehungen dauerhaft und wirkungsvoll zu pflegen, zeigt sich in seiner Geselligkeit. Simmel (1917) entwirft in seiner Theorie die Idealform der Geselligkeit. Er bezeichnet die Geselligkeit als die „Spielform der Vergesellschaftung“ (ebd.: 56) und als „soziales Kunstgebilde“ (ebd.: 57).

„[...] das Allerpersönlichste des Lebens, des Charakters, der Stimmung, des Schicksals hat gleichfalls im Rahmen der Geselligkeit keinen Platz“ (ebd.: 57). In dieser künstlichen Welt der Geselligkeit erfolgt der „Ausschluss des Persönlichen“ (ebd.: 58). Das eigene Ich wird zu Gunsten der Geselligkeit zurückgestellt. Das Taktgefühl wird zum Regulativ der eigenen egoistischen Interessen mit dem Blick auf das Recht des Anderen. Die Diskretion dem anderen und sich selbst gegenüber ist eine erste Bedingung der Geselligkeit (ebd.:58f.).

---

<sup>89</sup> Siehe dazu auch Ritter 2009b: 847.

Das Gespräch bezeichnet er als den breitesten Träger aller menschlichen Gemeinsamkeit (ebd.:64). Reden wird darin zum legitimen Selbstzweck, zur Kunst des Sich-Unterhaltens (ebd.: 64). Der Inhalt der Unterhaltung ist nicht der Zweck, sondern die Form der Interaktion mit ihrer besonderen und sich selbst normierenden Bedeutsamkeit tritt in den Vordergrund (ebd.: 66).

Auch wenn Simmel in seiner Theorie ein (überhöhtes) Idealbild der Geselligkeit entwirft, das in seiner Reinform kaum vorkommt, führt er doch die wesentlichen Punkte an, die auch der Soziabilität in der Sahara zu Grunde liegen: Das Zurücknehmen der Persönlichkeit zu Gunsten der Allgemeinheit, die Diskretion und das Taktgefühl (Takraḳiṭ). Die Unterhaltung wird zum Transformator der menschlichen Gemeinsamkeiten und die Form der Unterhaltung, weniger der Inhalt, ist relevant.

Sowohl das Konzept von Geselligkeit von Simmel wie das face-work Konzept von Goffman basieren auf Diskretion, Taktgefühl und die Zurückhaltung der eigenen Gefühle und Wünsche zu Gunsten der Soziabilität. Die sich ständig wiederholende innere Frage dabei lautet:

„If I do or do not act in this way, will I or others lose face?“ (Goffman 1972: 340).

Zur Beantwortung dieser Frage in Bezug auf die Imuhaṛ ist es erforderlich, die sozialen Werte und Normen der Gesellschaft zu kennen und zu wissen, wo, wann und wie diese durch das Sprechen adäquat transformiert werden können.

## **6.5 Verortung**

„Das ist der Ahal, der Liebeshof der Tuareg. Er ist dem Minnehof der mittelalterlichen Rittergesellschaften in vielen Dingen sehr ähnlich. So wie die Burgen weit im Land verteilt waren, jede isoliert und einsam, so sind es auch die Lager der Tuareg. Dem Bedürfnis nach Geselligkeit und Unterhaltung an den langen Abenden entsprang der Minnehof und auch der Ahal der Tuareg“ (Fuchs 1953: 107).

Viele Mythen ranken sich um die legendären abendlichen Treffen der Imuhaṛ, die in der älteren Literatur als Ahal bezeichnet werden.

„Noch eine andere, nicht weniger angeregte Unterhaltung lieben diese Ritter der Wüste, wenn die Sonne untergegangen ist und der unendlich klare Himmel sich nächtlich über dem Sand der Wüste wölbt: das ist der abendliche ‚Ahal‘, die gesellige Zeltunterhaltung und der Treffpunkt der Tuareg beiderlei Geschlechts, die einen Abend mit Rezitieren von Heldenepen und mit Gesang verbringen wollen. Bei dieser Gelegenheit wird reichlich der beliebte grüne Tee getrunken, die Frauen spielen das ‚Imzad‘, [...]“ (Zöhler 1954: 59).<sup>90</sup>

Immer wieder wird dabei die Freizügigkeit der Mädchen und Frauen angeführt, welche die Anziehungskraft auf (männliche) europäische Reisende steigerte und die Mythenbildung um die SaharabewohnerInnen förderte. Es wird berichtet, dass bei diesen Treffen vor allem unverheiratete Imuhar teilnehmen, dass dabei Geschichten erzählt werden und gesungen wird.

Imeyan as tan isughul awedam ezal ad issenkas.<sup>91</sup>

Wenn jemand eine Geschichte am Tag erzählt, wird gesäugt.

Das heißt, es ist besser, eine Geschichte am Abend zu erzählen, damit es kein Problem mit der Herde gibt und die Jungtiere nicht die ganze Milch trinken. Dann wenn die Hauptarbeiten erledigt sind, ist Zeit für Gespräche. Der Abend ist der zeitliche Ort der Unterhaltung.

Anja: Was bedeutet Ahal?

Alambo: Das Wort kenn ich nicht.

Fragt man die Kel Ahnet nach der Bedeutung des Begriffes Ahal, bekommt man immer dieselbe Antwort: Das Wort ist unbekannt.<sup>92</sup>

Die unverheirateten jungen Leute der Kel Ahnet treffen sich am Abend meist im Zelt einer Witwe um sich zu unterhalten. Die verheirateten Erwachsenen treffen sich in einem anderen Zelt. Die Jugend hört bei den abendlichen Treffen gern E-Gitarrenmusik und unterhält sich in ungezwungener Atmosphäre, abends erfolgt eine generations- aber nicht geschlechtergetrennte Unterhaltung.

---

<sup>90</sup> Mit der anderen Unterhaltung meint Zöhler Feste.

<sup>91</sup> Solimane 1999: 38.

<sup>92</sup> Sowie in Niger (siehe Casajus 2000c: 68).

„I was travelling at one point with two Ahaggar Tuareg, a father and his adult son of the Ahnet region. We had killed a gazelle and were enjoying a good meal when I happened to use the word *imzad* with the result that the son immediately got up and hastily disappeared into the desert where he remained for a good hour or so. I was greatly surprised and took care to never make the same mistake again. [...] .But many informants all told me that they avoid using these terms“ (Nicolaisen/Nicolaisen 1997: 664f.).

Dieses Verhalten wird von Nicolaisen/Nicolaisen (ebd.: 665) aus der asymmetrischen Beziehung zwischen den Generationen, welche auf Tamañheq, Takrakiṭ und Tuksaḍa (Angst) basiert, interpretiert. Es ist ein Beispiel dafür, dass auf eine vermeintlich peinliche Situation mit diskretem Zurückziehen reagiert wird, um jede weitere Peinlichkeit zu vermeiden. Takrakiṭ erfordert, dass der Sohn den Schauplatz verlässt und nicht der Vater. Bei den Imuḥar sind Gespräche zwischen den Generationen mit vielen sozialen Normen belegt und damit beschränkt.

Beim Jugendtreff heutzutage wird nicht mehr die Imzad gespielt, sondern den digitalen Klängen einer E-Gitarre von einheimischen Künstlern gelauscht. Diese Treffen sind nach wie vor der Ort, an dem Geschichten erzählt werden, Klatsch und Tratsch ausgetauscht wird, gelacht und sich einfach dem Amüsement gewidmet wird.

Anja: Wann hast Du Tagenegat gelernt?

Musa: So mit 13-14 Jahren, wenn ich mich mit Gleichaltrigen getroffen habe. Da haben wir uns in Tagenegat unterhalten, damit andere nicht mitbekommen, was wir sagen.

Der Abend ist die Zeit, wo man sich im Zelt Rätsel erzählt, Tagenegat spricht und Sprichwörter verwendet.

Anja: Was ist denn los in Bilata`s Zelt? Da wird die Tende geschlagen.

Zeinaba: Da trifft sich die Jugend zur Unterhaltung (Eduwanne).

Anja: Du bist doch auch noch jung.

Zeinaba: Ich bin verheiratet und dort treffen sich nur die Unverheirateten.

Ganz selten kommt es vor, dass am Abend die Tende mit Leder bespannt und getrommelt wird.

Anja: Dieses Jahr gibt es gar keine Tende am Abend.

Haba: Es gibt keine guten Sängerinnen hier in den Zelten. Wenn mehr Zelte zusammen sind, dann gibt es Tende.

Nahezu jeden Abend treffen sich die Jugendlichen im Zelt einer Witwe und unterhalten sich lautstark. Die Erwachsenen treffen sich in einem anderen Zelt und trinken Tee. Die dritte Dimension - Ehan - ist der Ort der Unterhaltung. Außerhalb des Lagers in der vierten Dimension, dem grünen Tal, werden diese Treffen nicht veranstaltet und keinesfalls in der Tenere. Die Gefahr ist zu groß. Abends ist die Tenere der Ort, an dem die Kel Esuf herrschen.

Die Jugendtreffen am Abend kann man als Schule des Sprechens bezeichnen, bei denen das Basiswissen der verbalen Kompetenz vermittelt wird und das versierte Sprechen erlernt und geübt wird. Die Treffen am Abend sind der Hauptort der verbalen Soziabilität und der Ort, an dem man seine verbale Virtuosität zeigen kann.

## **6.6 Verbale Interaktionsnormen**

„Sprechstilen und sprachlichen Interaktionsnormen sind bestimmten zugrunde liegenden Bedeutungen gemein. Bedeutungen, die Einstellungen und Überzeugungen der Gemeinschaft bezüglich der Sprache und des Sprechens betreffen“ (Hymes 1979: 183).

Auch wenn jemand die Sprache Tamahaq erlernt und beherrscht, bedeutet dies noch nicht, dass er adäquat sprechen kann. Sprechen zu können wie ein Imuhaṛ ist der Schlüssel für den Eintritt in die Gesellschaft und damit die Basis für die Soziabilität. Selbst wenn die Imuhaṛ ihr sprachliches Repertoire nutzen und in einer anderen Sprache sprechen, verwenden sie die Grundsätze ihrer Sprechweise. Für das adäquate Sprechen müssen bestimmte Normen sprachlichen Verhaltens erworben werden und

in der nomadischen Gesellschaft sind diese Regeln sehr umfangreich. Die wesentlichen Sprechmuster vermitteln die verbalen Werte, die im sozialen Leben geschätzt werden.

### 6.6.1 Schwarz / Weiß

Awal mellen yufa erk Ineslem.<sup>93</sup>

Die weiße Sprache ist besser als ein schlechter Vertreter der Religion.

Die Religion und ihre weltlichen Vertreter (Ineslem) haben in der Gesellschaft der Imuhaḥ einen hohen Stellenwert. Trotzdem wird in diesem Sprichwort die weiße Sprache höher als ein (zumindest schlechter) Ineslem eingestuft. Die weiße Sprache steht bei den Imuhaḥ für die gute Sprechweise. Dementsprechend ist die schwarze Sprache also die böse Sprechweise.

Ta n Emi kawalan.<sup>94</sup> Die mit dem schwarzen Mund.

Wa n Iles kawalan.<sup>95</sup> Der mit der schwarzen Zunge.

Iles (Zunge), Emi (Mund) und sogar Awal (Sprache) wird in den hier angeführten Beispielen als Synonym für Sprechen verwendet.<sup>96</sup>

Das Konzept von Weiß/Schwarz in Bezug auf Sprechen drückt die Dualität von Gut und Böse aus. Das böse/schwarze Sprechen wird auch oft als die Sprache des Teufels - Awal n Iblis - bezeichnet und steht der Hexerei nahe. Schon einer Frau, die viel Klatsch und Tratsch verbreitet, wird nachgesagt, dass sie einen „Emi kawalan“- einen schwarzen Mund - hat. Lautes Sprechen beziehungsweise Streiten kann auch unmittelbar als Awal n Iblis benannt werden und somit auch als Böse/Schwarz bezeichnet werden. Dem gegenüber haben die sprachlichen Äußerungen, die mit dem Adjektiv weiß belegt werden, dadurch eine sehr positive Konnotation. Es ergibt sich ein dualistischer Blickwinkel: gut-böse/Gott-Teufel/rein-unrein/weiß-schwarz. Dabei

---

<sup>93</sup> Nach Louali-Raynal/Decourt/Elghamis 1997: 204. Siehe auch Rassmussen 1991b: 43.

<sup>94</sup> Nach Drouin 1987: 84.

<sup>95</sup> Siehe dazu Bernus 1972: 92.

<sup>96</sup> Siehe dazu auch Drouin 1987.

sehen sich Imuhar selbst als weiß (siehe dazu auch Kohl 2005). Eine Evaluierung nach Farben, nicht nur des Sprechens, erlaubt damit die Umgehung beziehungsweise Meidung der direkten Bewertung gut oder böse.

Tezaydert temollet,  
telanet tegergist.<sup>97</sup>

Geduld ist weiß,  
sie zu haben, bedeutet Reichtum.

### 6.6.2 Fragen / Zuhören

Besser zweimal fragen als einmal irgehen.

Deutsches Sprichwort

In vielen Sprachgemeinschaften ist das Fragenstellen ein Wert, der gefördert wird und Fragen: Wohin gehst du? Woher kommst du? Was denkst du? werden häufig gestellt, nicht so bei den Imuhar. Reitet ein Ehemann morgens weg, ist es nicht Usus, dass er seiner Ehefrau bekannt gibt, wohin er reitet oder wann er zurückkommt. Die Ehefrau wird nicht fragen. Andererseits gibt die Ehefrau, wenn sie das Zelt verlässt, nicht bekannt, wohin sie geht. Von Kindern wird erwartet, nicht durch Fragen zu lernen sondern durch Nachahmung (siehe dazu Fischer 2008). Die Distribution von Wissen durch das Sprechen ist offensichtlich beschränkt. Die Ehefrau weiß jedoch schon beim Zusammenstellen des Gepäckes des Mannes, was er vorhat und wie lange es ungefähr dauern wird bis zu seiner Rückkehr. Andererseits weiß der Mann anhand der von der Ehefrau mitgeführten Gerätschaften oder aufgrund der eingeschlagenen Richtung, was sie vorhat. Wenn der Mann wegreitet, hat er dies vielleicht schon am Abend mit den anderen Männern besprochen. Die Frage nach dem Zeitpunkt der Rückkehr würde den Reisenden in Zugzwang bringen, sich auf einen genauen Zeitpunkt festzulegen. Wenn er diese dann nicht einhalten kann durch zahlreiche unvorhergesehene Ereignisse, die ihm in der Wüste begegnen, kommt er in einen unangenehmen Erklärungszwang. Die Vielfragerei ist bei den Imuhar in der Interaktion nicht geschätzt und wird als aufdringlich empfunden. Persönliche Fragen wirken indiskret. Sie lassen die Person, die fragt, als unwissend erscheinen. Es wird bevorzugt, Fragen indirekt zu formulieren, indem man eine Feststellung in den Raum

---

<sup>97</sup> Sprichwort und Übersetzung aus Kohl 2007: 70.

stellt. Wenn man in der Gesellschaft der NomadInnen etwas wissen möchte, ist es angebracht, die Antwort zwischen den Worten des anderen zu suchen und Geduld zu zeigen.

Tezajdert tesawu ikadewan.<sup>98</sup>      Geduld gart die Steine.

Durch geduldiges Zuhören lässt sich meist jede gewünschte Information erfahren.

Drouin (1987: 79) gibt dazu ein weiteres Sprichwort an:

Tətawäy-du eljəmat a d wər itiwı asəstän.

Und übersetzt es frei mit:

Die Konversation informiert mehr als die Fragen.

### **6.6.3 Reden / Schweigen**

Ein älterer Witwer der Kel Ahnet aus Tamanṛasset hat sich entschieden, eine wesentlich jüngere Frau, Ekerki, aus einer Imuhaṛ-Gruppe südlich der Kel Ahnet zu heiraten und zieht mit ihr zu den Kel Ahnet Nomadinnen. Sie fühlt sich nicht wirklich wohl in der neuen Gruppe und spricht so gut wie nie, auch nach Monaten noch nicht. Zwei neue Zelteinheiten ziehen in unsere Nähe und am nächsten Tag besuchen die Ehefrauen die neu angekommenen Frauen. Während des Besuches wird Tee getrunken und die Frauen unterhalten sich. Ekerki spricht kein Wort und schaut zumeist auf den Boden. Die Gastgeberin versucht, sie mit ins Gespräch einzubinden, ohne sie direkt dazu aufzufordern, Ekerki jedoch beteiligt sich nicht. Am nächsten Tag bei einem anderen Besuch, an dem Ekerki nicht teilnimmt, beschwert sich die Gastgeberin, dass Ekerki nicht gesprochen hat.

In dieser Situation wurde erwartet, dass man sich am Gespräch beteiligt. Takrakıṭ diktiert aber in manchen Situationen das Schweigen: So meidet man die Unterhaltung mit den Schwiegereltern und in einem solchen Fall wird das Schweigen bevorzugt. Auch sollen zum Beispiel Jäger nichts sagen, wenn sie weggehen, denn dies wird dem Jagdglück förderlich sein (Solimane 1999: 45).

Während im ersten Beispiel in Bezug auf Tamañheq das Reden erforderlich ist, wird

---

<sup>98</sup> Louali-Raynal/Decourt/Elghamis 1997: 186.

im zweiten Fall das Schweigen bevorzugt. Deutlich zeigt sich der Zusammenhang zwischen Wort und Furcht bei Personennamen von Verstorbenen. NomadInnen vermeiden tunlichst die Erwähnung der Namen der Verstorbenen. Das Aussprechen der Namen kann nach der Vorstellung der Imuḥar dazu führen, dass die Kel Esuf erscheinen. Es wird davon ausgegangen, dass der Ahne nun Teil der Kel Esuf ist. Das Aussprechen eines Namens kann zu übernatürlichen Reaktionen führen.

Awal ur ila tanfa izoḡāz aytədm.<sup>99</sup>

Das Reden, das nicht nützlich ist, strapaziert die Menschen.

Sprechen heißt im Tamahaq sewl<sup>100</sup>, durch das Präfix Ame- sollte sich eigentliche „der, der spricht“ bilden lassen. Mit Ame-sewl ist jedoch nicht der Sprecher gemeint, sondern der Geschwätzige (mit negativer Konnotation). Das Reden im sozialen Leben ist bei den Imuḥar-NomadInnen sehr vom Kontext abhängig und stark restringiert.

#### 6.6.4 Lob / Tadel

„Wie wir im folgenden aufweisen werden, verbringt der Mensch den größten Teil seiner Zeit, die er spricht, damit, dass er Hinweise auf die Fairness oder Unfairness seiner gegenwärtigen Lage und andere Gründe dafür liefert, Sympathie, Anerkennung, Lob, Verständnis oder Freude zu zeigen. Und seine Zuhörer sind in erster Linie angehalten, irgendeine verständnisvolle Reaktion zu zeigen. Ihre innere Bewegung soll sich nicht in Handlungen niederschlagen, aber an Zeichen ablesen lassen“ (Goffman 1980: 539).

Lob ist in der verbalen Interaktion der Imuḥar stark tabuisiert und eng mit dem Konzept des Tehoḡ (Tamasheq: Tegarshek) verbunden.

„Les mauvaises paroles (*tegarshek* ou *tushut*) sont plus subtiles, car elles ne sont pas toujours immédiatement perçues comme telles : même si elles paraissent anodines, elles apportent le malheur. Elles ne sont pas le fait d'un rustre, mais d'un être

---

<sup>99</sup> Sprichwort und Übersetzung nach Douin 1987: 79.

<sup>100</sup> Imperativ.

consciemment ou inconsciemment maléfique. Des phrases qui vantent la richesse, la beauté, le nombre des enfants, la qualité d'un troupeau, sont tenues pour dangereuses ; elles le sont d'autant plus qu'elles proviennent d'une personne dont la langue est réputée néfaste, et qui pour cette raison est qualifiée de «langue noire» (*in illis kawellan*: celui qui a la langue noire)“ (Bernus 1972: 92).

Die Angst vor Tehoṭ führt dazu, dass Lob in Bezug auf Schönheit, Kinder und Besitz verdächtig ist. Es wird vermutet, dass dies Unglück bringt, da sich dahinter eine Person verbergen kann, die das schwarze Sprechen verwendet. Diese Furcht kann schon allein bei einer Frage nach dem Besitz, in folgendem Fall nach der Herde, aufkommen.

Anja: Wie viele Dromedarstuten hast Du hier?

Arali: Ich weiß nicht.

Selbstverständlich weiß der Besitzer der Stuten sehr genau wie viele Tiere er betreut. Leicht kann die Furcht vor Tehoṭ beim GesprächspartnerInnen aufkommen und jemand kann in den Verdacht des „schwarzen/bösen Mundes/Blickes“ geraten. Einerseits restringiert die Furcht vor Tehoṭ lobende Worte, andererseits, wenn jemand einen bestimmten Gegenstand des anderen rühmt, ist der Besitzer / die Besitzerin dazu gedrängt, ihm diesen zu schenken. Zeigt man seinen Besitz, besteht die Gefahr, dass ihn jemand lobt und man verpflichtet ist, ihn zu verschenken. Es ergibt sich eine verbale Kraft, die zum eigenen Vorteil ausgenutzt werden kann.

Der direkte Tadel an Personen kann leicht dazu führen, dass sich jemand in seiner Ehre angegriffen fühlt und damit „sein Gesicht gegessen“ wird. Die Gastgeberin der verstummten Ekerki hat sie nicht direkt für ihr unpassendes Schweigen kritisiert, sondern platziert diese Kritik bei jemand Dritten. Direkte Kritik, die sich vielleicht in einem Streit äußert, kann ganz leicht umschlagen und die KritikerInnen können mit Emi n Iblis (Mund des Teufels) bezeichnet werden.

Ein Besucher kommt zu Gast, ihm gegenüber wird Tamañheq gezeigt. Er wird auf einen schönen Teppich platziert, die Teekanne wandert durch die Reihen der Anwesenden. Als der Gast sich den Tee eingießt, schüttet er ein wenig auf den Teppich. Der ihm gegenüber sitzende Gastgeber greift zu einem Tuch und tupft

diskret den Tee vom Teppich, ohne das Gespräch zu unterbrechen oder auch nur ansatzweise den Vorfall anzusprechen. Auch der Gast wird sich nicht entschuldigen und der Gastgeber wird es nicht ansprechen. Das Eingestehen eines Fehlers oder eine Entschuldigung gleichen einem Gesichtsverlust. Taktgefühl erlaubt an dieser Stelle keine Kritik, da sich der Gast kompromittiert fühlen könnte. Unangenehme Themen, die einen selbst oder den anderen kompromittieren können, werden gerne vermieden. Goffman (1972: 327f.) bezeichnet dies als taktvolle Blindheit, die bei Ereignissen vorkommt, die als bedrohlicher Gesichtsverlust wahrgenommen werden.

„In general, tactful blindness of this kind is applied only to events which, if perceived at all, could be perceived and interpreted only as threats to face“ (Goffman 1972: 327f.).

„*Tehoṭ* is the fear of laudatory words which express desire or envy: it makes a strong impression on the daily life of the Kel Ahaggar (and other Tuareg groups). Not only is great prudence shown in praises that are addressed to the animals, family or possessions of others, but one is equally inclined to be modest about one`s actions, for the force of *Tehoṭ* is believed to harm men and even kill animals“ (Keenan 1977: 134).

Das Aussprechen von lobenden Worten kann Tiere töten und Menschen Leid bringen. Ganz besonders das direkte Aussprechen von Wünschen zum Beispiel ist gefährlich. Nicht nur für den Angesprochenen, den damit das Unheil treffen kann, auch der Sprecher ist gefährdet, dass ihm der böse Mund zugesprochen wird und somit Ausgrenzung erfolgen kann.

#### **6.6.5 Direkt / Indirekt**

„Local ideology, moreover, emphasizes hiding one`s true sentiments (particularly wishes and desires), the cultural values of reserve, dignity, and indirect rather than the direct speech“ (Rasmussen 1998: 459).

Durch die Furcht vor dem schwarzen Sprechen werden direkte, offene Äußerungen, die mit Gefühlen und Wünschen in Verbindung gebracht werden, restringiert. Dies

ruft Schweigen hervor oder veranlasst SprecherInnen zum indirekten Sprechen.

Im Vokabular der Imuhaṛ sind im Tamahaq Worte für Liebe, Problem und Glück schwer zu finden. Lieben kann man mit dem Wort für Wollen ausdrücken, das Glück kann man aus dem Begriff für Lachen ableiten. Für Problem wird mittlerweile ein Lehnwort aus dem Arabischen verwendet. Brauchen die Imuhaṛ keine eigenen Termini für Liebe, Problem und Glück? Liegt es daran, dass die Verwendung der konkreten Begriffe mit Themen des „schwarzen Sprechens“ verbunden ist? Für alle drei Begriffe können Umschreibungen oder Lehnworte verwendet werden. Damit kann man schon beim Vokabular durch die Wahl von Lehnwörtern indirekt ein Terminus ausdrücken. So verwendet Zeinaba auch lieber das französische Wort *Merde*, wenn sie mit ihren Kindern schimpft.

„Le discours sémantiquement indirect est courant, recherché et très prisé“ (Drouin 1987: 80). Die Kodierung des Sprechens durch Metaphern und Gleichnissen ist häufig zu finden. Als *Iḡi* wird all das bezeichnet, was nicht direkt zugänglich ist und nur durch Begreifen des Codes verständlich wird.<sup>101</sup> So ist das Verständnis, was schwarzes Sprechen bedeutet, nur demjenigen zugänglich, der das Schwarz-Weiß-Konzept des Sprechens kennt und schwarz mit böse gleichsetzen kann. So bedeutet *Nekunan ykka Tenere* (Ich gehe in die Tenere) nicht, dass die Person nun in die karge Landschaft geht, sondern dass sie ein unangenehmes Thema nicht direkt nennen will, nämlich, dass sie weggeht um zu urinieren. Als „Aman n Ales“ (Wasser des Mannes) kann auch das Sperma umschrieben werden.

*Iḡḡitan*<sup>102</sup> n Amadal, die Zeichen im Sand, das Horoskop der Imuhaṛ, geben Auskunft über die Zukunft, verschlüsselt durch Sandkuhlen und Striche. Um direkte Worte in indirektes Sprechen zu verwandeln, bedarf es einerseits der kreativen Intelligenz des Senders zur Kodierung und andererseits einer solchen des Empfängers, um die Botschaft zu decodieren. Für Frauen wie Männer stellt die Codierung und Decodierung der Sprache einen hohen Wert dar. Dafür ist *Tayette* notwendig. Wer das indirekte beziehungsweise verschleierte Sprechen beherrscht, zeigt seine Eloquenz und Diskretion in der Interaktion.

---

<sup>101</sup> Siehe auch Ritter 2009a: 525.

<sup>102</sup> Plural von *Iḡḡi*.

## 6.7 Virtuose Interaktion

„Of course, insofar as sociability is a verbal activity, we may consider sociable events as belonging analytically to the realm of verbal art“ (Bauman 1972: 341).

### 6.7.1 Verdecktes Sprechen

Die hohe Kunst des Sprechens der Imuḥar liegt in der virtuoson Verschlüsselung der Sprache. Die verschleierte Sprechweisen der Imuḥar wie zum Beispiel Tangalt sind nur für Mitglieder der Gesellschaft decodierbar. Sie stellen eine verbale Kunst dar, die es gilt zu erlernen. In der geselligen Unterhaltung finden diese Sprechweisen ihren Platz. Laut Simmel (1917) geht es bei den Gesprächen nicht um den Inhalt, sondern vor allem um die Form des Sprechens. Das indirekte Sprechen wird zur Kunstform, die präsentiert wird.

Wer seine verbale Kompetenz zeigen will, kann dies durch die Verwendung der kodierte Sprechweisen tun. Der Inhalt des Sprechens ist verdeckt und bleibt im Hintergrund. Sprechen mit Andeutungen erlaubt, eine Botschaft gezielt einer Person zu senden, ohne dass weitere Anwesende dies bemerken und somit auch nicht kompromittiert werden können. Das verschlüsselte Sprechen bietet weitere Möglichkeiten: Der Erhalt einer verschlüsselten Botschaft kann geleugnet werden. Man kann sich so verhalten, als ob diese nicht verständlich wäre, um damit sein Gesicht oder das eines anderen zu wahren. Beim verschlüsselten Sprechen ist es immanent, dass dieses als solches nicht erkannt wird. Es ist daher erforderlich, dieses subtil zu platzieren. Sprechen zwei Personen miteinander zum Beispiel Tangalt, ist es erforderlich, dass die weiteren Anwesenden annehmen, sie sprechen über ein völlig anderes Thema beziehungsweise eine andere Person, als sie eigentlich besprechen. Dadurch wird die künstliche Welt der Unterhaltung nicht durch direktes Sprechen tangiert. Kleine Täuschungen und Schwindel bis hin zu handfesten Lügen (Bahu) werden verwendet, um dem Kompromittierendem des Udem auszuweichen. Diskretion verlangt die Wahrung der Geheimnisse des anderen. Geheimnisse und Geheimhaltung gehören zum nomadischen Alltag.

„Society could not perdure if people knew too much of one another, and one may also ask, following Simmel, if the individual could endure as a social person under the

burden of complete self-awareness“ (Murphy 1964: 1257).

In der engen Gemeinschaft der NomadInnen ist die Geheimhaltung ein Akt, der den Weiterbestand der Gesellschaft sichert, Diskretion wird zum Prinzip. Das verschlüsselte Sprechen filtert das Wissen und beschränkt es auf eine ausgewählte Zielgruppe. Diese sehr subtile Art des Sprechens ist gesellschaftlich hoch geschätzt. Es ist ein alltägliches Ritual der Etikette.

### **6.7.2 Spielfeld Sprache**

„Play languages are used to mark ethnic and social identity, to keep secrets, and to express opposition to the hegemonic rule of upper-middle-class and education-oriented standard languages and dialects. They highlight speakers on display, showing off verbal virtuosity in an interactional, performance, and competitive mode. And, like all of the form of speech play in this chapter, they can be used as pure play, simply for the fun of it“ (Sherzer 2002: 29).

Eine Möglichkeit der Geheimhaltung von Nachrichten besteht darin, diese durch indirektes Sprechen zu bewahren, die andere effiziente Möglichkeit ist durch die Verwendung von Geheimsprachen gewährleistet.

Die SprecherInnengruppe des Tagenegat ist nicht beschränkt auf eine soziale Gruppe, die mit der Geheimsprache Wissen innerhalb der Gruppe belassen möchte, sondern Tagenegat wird vorwiegend dazu benutzt, um Wissen innerhalb der Gemeinschaft zu restringieren. Die Existenz von Tagenegat zeigt, wie bedeutsam die Geheimhaltung für die Mitglieder der Gemeinschaft ist. Als Jugendlicher lernt man Tagenegat bei den NomadInnen in der Phase, in der man langsam zum vollständigen Mitglied der Gemeinschaft wird. Die Gruppe der Tagenegat-SprecherInnen ist nicht genderspezifisch. Tayette ist erforderlich, um Tagenegat zu erlernen. Tagenegat gehört zu den Kunstfertigkeiten, die zu erlernen sind wie der Gesang oder das Trommeln. Durch Tagenegat zeigt man Tayette und erwirbt Prestige. Zur Grundausbildung der Imuhaḥ gehört ebenfalls das Lösen von Tunzart. Diese abstrakten Rätsel sind nur lösbar, wenn man die Kultur und die Natur in der Sahara genau kennt und wiederum Tayette besitzt. Es sind hochstilisierte Kodierungen vom sozialen Leben der Imuhaḥ, spielerisch wird damit das Wissen über das nomadische

Dasein abgefragt.

Spielen heißt, dass Personen in Konkurrenz treten. Wer löst das Rätsel schneller, wer kann Tagenegat versierter sprechen? Hier erscheint nun eine weitere Komponente: Die Evaluierung des Sprechens. Die ZuhörerInnen bewerten den verbalen Beitrag und werden damit zu Co-AutorInnen (Duranti/Brenneis 1986). Die verbale Kompetenz, insbesondere beim Tagenegat, wird erforscht. Spricht eine Person in einer Gruppe, in der mehrere Tagenegat sprechen, nicht diese Geheimsprache, gilt dies als Defizit. Laut Kela war es früher üblich, dass man als junger Mensch Tagenegat lernte, so wie junge Frauen die Imzad spielen lernten. Das Erlernen der Geheimsprache gehörte zur sozialen Kompetenz der NomadInnen.

Heutzutage ist das Erlernen des Tagenegat ebenso wie das Erlernen der Imzad rückläufig. Durch den vermehrten Kontakt mit anderen Gesellschaften tritt zum Beispiel das Erlernen von Fremdsprachen mehr und mehr in den Vordergrund. Tagenegat und Tunzart sind gute Beispiele für die virtuose Kodierung von Wissen bei den Imuhaṛ. Ob nun die Kodierung der Geheimsprache komplex oder simpel ist, sie tarnt die Sprache bemerkenswert gut (Sherzer 2002: 26). Der spielerische Charakter des Tagenegat zeigt sich auch in ihrem außergewöhnlichen Variantenreichtum. Das Spielfeld Sprache öffnet sich in der geselligen Unterhaltung in der Wüste.

### **6.7.3 Getarnte Weisheiten**

„Pour défendre les règles de bienséance les meilleures armes de la société sont les plaisanteries, les quolibets ou même les chansons et poèmes“ (Bernus 1972: 93).

Beschäftigt man sich mit der poetischen Funktion<sup>103</sup> der Sprache, die die Situation behandelt, in der die Form der Botschaft im Mittelpunkt steht, behandelt man schon Fragen wie: Warum wird eher die verbale Abfolge von schwarz-weiß als weiß-schwarz bevorzugt? Auch Imuhaṛ bevorzugen aus einer poetischen Funktion heraus eine gewisse Syntax. In der Poesie wird der Endreim bevorzugt. Die Poesie der NomadInnen beinhaltet getarnte Weisheiten und sie ist Trägerin der oralen Geschichte. Basso (1996) hat in seiner Studie deutlich gezeigt, dass schon in geographischen Bezeichnungen Weisheiten versteckt sein können. Das Sprechen mit

---

<sup>103</sup> Siehe dazu Jakobson 1960.

Ortsbezeichnungen oder Sprichwörtern stellt eine indirekte Form der Belehrung dar, sie beinhalten die Regeln des Takrakı̄, Aschak und Tamañheq. Imuhař nutzen ebenfalls Sprichwörter (Anhi) und Geschichten (Taneqqest), um alt bewährte Weisheiten zu übermitteln. Nur wenige Personen bei den Imuhař beherrschen diese Technik, und diese Fähigkeit bezeugt die hohe verbale Virtuosität des Sprechers beziehungsweise der Sprecherin. Für die gekonnte Verwendung ist Tayette erforderlich und ebenso für die Interpretation der Botschaft. Der Inhalt wiederum bezeugt Tayette. Innerhalb der Unterhaltung sind diese virtuoson Beiträge Gaben an die GesprächspartnerInnen, die Inhalte liefern, an denen alle teilhaben können. Sie können aber noch weitere verdeckte Inhalte besitzen. Rühmt ein Dichter eine Schönheit aus vergangenen Zeiten, kann damit auch eine anwesende begehrte Frau gemeint sein. Er kann damit versuchen, seine Liebe zu gestehen, ohne dass dadurch sein Gesicht gegessen werden kann. Die Anwesenden, die vielleicht begreifen, wer die eigentliche Empfängerin der Botschaft ist, verwenden in einem solchen Fall gerne die taktvolle Blindheit. Sie erfreuen sich an der hohen Virtuosität des Interpreten. Die jeweilige Situation gibt vor, welcher verbale Kanal (channel) genutzt wird; ob nun Zeit ist zu singen, zu trommeln oder zu trillern.

In allen vorgestellten verbalen Genres wird die eigentliche Botschaft verschleiert übermittelt. Imuhař sind ausgesprochen gute verbale VerschlüsselungskünstlerInnen.

## **7. Sprechkonzept der Imuhař**

Ghur enatte n eddenit messhina issastan eyteydam d awa essofan temeddurt teghlalat dagh wer elsin megh ad elsin temal-tu temettant, ennan-as essofan ad elsin.<sup>104</sup>

Am Beginn der Menschheit fragte Gott die Menschen, was sie wählen würden: Ein ewiges Leben, in dem sie nackt bleiben oder ein Leben, in dem sie bekleidet sind, dafür aber sterblich. Sie sagten ihm, sie bevorzugten bekleidet sein zu wollen.

Die Geschichte zeigt, dass die Imuhař sich ein Leben ohne Ehre nicht vorstellen können, denn bei den Imuhař symbolisiert die Bekleidung die Würde der Person

---

<sup>104</sup> Nach Solimane 1999: 14.

(Solimane 1999: 14).

NomadInnen sind oft von Kopf bis Fuß bedeckt. Wenn Hautstellen durch die Bekleidung frei bleiben, sind diese durch das Abfärben der Kleidung oft mit Indigo verdeckt. In einer der heißesten Regionen der Erde ist besonders die Kopfbedeckung von immenser Bedeutung sowohl für Männer wie für Frauen. Der Teil der Kopfbedeckung, der den Mund- und Nasenabschnitt bedeckt, wird Amawal genannt. Als Amawal wird auch der Aufseher beziehungsweise der Hirte bezeichnet (Ritter 2009a: 183; Solimane 1999: 15). Man kann auch Amawal durch das Präfix Am- als „der, der Sprache/der Besitzer der Sprache“ interpretieren. Die Konversation bei den NomadInnen erfolgt oft durch den Schleier - den Amawal - hindurch. Das Sprechen wird durch diesen gefiltert und gedämpft. Die Mimik, an der man Freude, Traurigkeit oder Ärger ablesen kann, wird damit verborgen. Dies gilt für Frauen wie auch für Männer. Der Amawal ist als Hüter des Sprechens und als Wächter der persönlichen Ehre des Individuums zu verstehen (Claudot-Hawad 2007: 40). Als Verdeckung der Mimik wird er zum Wächter der Gefühlregungen. Er symbolisiert im wahrsten Sinne des Wortes das *face-saving game*, er ist das direkte Abbild des verschleierte Sprechens.

Die Unterhaltung als Zentrum des Sprechens ist gleichzeitig der Ort der Soziabilität. Das Sprechen wird von den Imuḥar als soziale Aktivität empfunden. Soziabilität reflektiert sich nicht nur in der Nutzung von semiotischen Ressourcen, sie wird transformiert durch diese. In der künstlichen Welt der geselligen Unterhaltung zählt mehr die Form des Sprechens als der eigentliche Inhalt. Mit Taktgefühl und Diskretion ist die Unterhaltung zu meistern. Persönliche Gefühle und Bedürfnisse werden zu Gunsten der Geselligkeit zurückgenommen. Durch die virtuose Verwendung des verschleierte Sprechens können trotzdem persönliche Empfindungen vermittelt werden, ohne das *face-saving game* zu irritieren. Die gesellige Unterhaltung ist die Plattform der Vergesellschaftung.

Auch die Kaluli<sup>105</sup> in Papua New Guinea sehen Sprechen als eine soziale Aktivität. „Talk is a primary way to be social and a primary indicator of social competence“ (Schieffelin 1987: 252).

Während jedoch bei den Kaluli Gesprächigkeit (talkativeness) einen hohen Stellenwert hat und Redseligkeit üblich ist, zählt bei den Imuḥar vor allem das

---

<sup>105</sup> Siehe Schieffelin 1990.

gezügelter, verschleierte Sprechenden. Imuhaṛ empfinden das Sprechen nicht als transparent und vertrauenswürdig, sondern als verschlüsselt und doppeldeutig.

Warum bevorzugen Imuhaṛ das indirekte Sprechen? Sprechen wird von den NomadInnen als gefährlich empfunden. Im Extremfall kann die Unterhaltung als ein gefährliches Terrain, eine Art Minenfeld, angesehen werden. Das face-saving game verlangt subtiles Vorgehen. Aus der Kosmologie der Imuhaṛ heraus besteht die größte Gefahr darin, vom Tehoṭ getroffen zu werden. Diese übernatürliche Sanktion kann durch Worte ausgelöst werden und durchaus zum Tode führen. Vom Tehoṭ können nicht nur die ZuhörerInnen betroffen sein, sondern auch die SprecherInnen. Wenn ihnen Tehoṭ nachgesagt wird, können sie in Gefahr sein. Somit kann sowohl für die SprecherInnen als auch die Angesprochenen die verbale Interaktion gefährlich sein.

Auf der persönlichen Ebene kann zum Beispiel eine Beleidigung schwerwiegende Folgen haben, die eigentliche Ursache kann im Tehoṭ gesucht werden oder die Kel Esuf können involviert sein.

Selbst die Wahrheit als eine direkte Sprechform birgt Gefahr.

Tidət terras daṛ iman schund asənnan.

Die Wahrheit dringt in die Seele wie ein Dorn.

So wie die Worte unsichtbar sind, ist das Tehoṭ unsichtbar, es ist aber im Raum der NomadInnen permanent präsent. Das Sprechen kann der Auslöser für Tehoṭ sein. Worte können, stärker sogar als das Schwert, Leib und Leben in der Wüste bedrohen.

Abuis n Takuba ytazzay hik, wa-n Awal wur ytazzay.

Eine Wunde, verursacht durch das Schwert, wird heilen, eine Wunde, verursacht durch Worte, nie.<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> Gardi 1971: 322.

## 8. Anhang

### 8.1 Glossar (Tamahaq)

Das Tamahaq-Deutsch-Lexikon orientiert sich am Lexikon von Charles de Foulcauld (1951-52), Ritter (2009a; 2009b) und dem Dialekt der Kel Ahnet. Die Begriffe sind nach ihrer Wurzel in alphabetischer Reihenfolge geordnet.

Die Tamahaq-Nomen sind als erstes im Singular und danach im Plural angegeben. Die Verben werden im Imperativ angeführt, dann steht das Verb in der 3. Pers. Sg. mask. und, falls im Text verwendet, auch das intensive Imperfekt in der 3. Pers. Sg. mask. angeführt. Lehnwörter sind mit \* gekennzeichnet.

Es werden weder Ortsbezeichnungen noch Gruppenbezeichnungen angeführt.

m. maskulin

f. feminin

Pl. Plural

Sg. Singular

#### Tamahaq

#### Deutsch

#### b

bo	nein
iba	es gibt nicht mehr/er oder sie ist tot
Abābah/Ibūbah	Kreuzkusin
Tabābaht/Tibūbaht	Kreuzkusin
tebeḍ (yettēbeḍ)	gelöchert sein
Abāgu/Ibga	Euternetz (der Dromedarstuten)
Ebeidiġ/Ibeide ġen	weißes Dromedar
Ebeggi/Ibeggân	Schakal
Bahu/Bahutân	Lüge
ubak (yebûk)	Absicht haben
Tebuk/Tibukkîn	Absicht
Ablal*/Iblalân	Stein

Abellengad/Ibellengaden	langstielige Pflanze (Reseda villosa)
Iblis*/Iblisen	Teufel/Dämon
Bismilla*/Bismillâten	Im Namen Gottes
Âbuis/Ibuisen	Verletzung

### **ch**

Ach/Achwan	Milch
Achôrhi/Ichôrhi	Wüstenfuchs (Fennecus brucei)

### **d/ḏ/ṭ**

ḏeffar	hinten
Edag/Idaggan	Platz/Ort/Stelle
Tedûgent /Tidûgânân	Zeichen, z. B. mit der Hand
Udem/Udmawân	Gesicht/Image
dimar, dimar-dâr	jetzt
Âddunât	Menschen
Aḏâr/Idarân	Fuß
Adârih*/Idrah	Fußspur
Eḏes	Schlaf
âṭtes (yṭṭâs)	schlafen
dauw	unter
edwel (ydwal; yedaggel)	werden zu/gross werden
Eduwânne/Idâwânnetân	Unterhaltung
Taḏâzza/Tiḏâzziwen	Lachen

### **f**

ufu (yufa)	besser sein als
Efi/Efawen	Windschutz
Tâfuk/Tifukken	Sonne
ful	auf
efles (yflâs)	vertrauen
Tifinaṛ	Schrift
efnez*(ifnaz)	minimieren
Âfus/Ifassân	Hand

Tufat	Morgen
eftel (iftal)	stören, lästig fallen
Taftilt*/Tiftel	Lampe (veraltet)
Afažo/Afažož	Grasart ( <i>Panicum turgidum</i> )

### **g / ğ**

âġ (yġa)	machen/fabrizieren
Iġġi /Iġġitân	Code/Metapher
ugdu (yugda)	flach sein/gleich sein
Aġġeġeġ/Iġġġâr	Brustkorb (Ahaggar)
Tagġle/Tiġġliwên	Umzug
Tagella/Tigelwîn	Brot
Tegġellet/Tiġġelleten	Koloquinte ( <i>Cucurbitaceae</i> , Kürbisgewächs)
Agelmam/Igelmâmen	Wasserloch
Tâġulmust/Tiġûlmâs	Turban
Aġenna/Iġennawân	Himmel/Wolken/Regen
Tagenegat/Tigenegetîn	Geheimsprache der Imuhar
eġru (yġra)	finden/verstehen
Aġiwir/Iġiwar	Milchsack
aġey	anbinden
Agezzeram/Igezzeramen	Dornschwanzagame ( <i>Uromastix acanthinurus</i> )

### **h**

âh (yha)	drinnen sein
Ahu/Ihuttan	Rauch
hik	schnell
Ehâket/Ihektân	Zelt (mit Lederdach)
Tehâle/Tihatten	Schaf
Ehân/Ihânan	Zelt
Ahni/Ihnitân	Blut
hund	wie
Ehâre/Ihârâwân	Kleintierherde
Tehoġ	„böse Blick“/Art Hexerei mittels des bösen Mundes
ihwaġ (yihwaġ; hâġġâr)	rot sein

Tahâyne/Tihâyniwen	Zahnfleisch
<b>k</b>	
âkk (ykka)	gehen nach
Tâkuba/Tikubawen	Schwert
Ekâde/Ikâdewân	Stein
Akâḍil/Ikâḍlan	Scheide
ekf (ykfa)	geben
Âkafâr/Ikufar	Heide/Weißer
Takafart/Tikufart	Heidin/Weiße
Kel	Menschen/Leute
kala	nein
Akli/Eklan	Arbeiter ohne Lohn
kemunan	du (f.)
kaiunan	du (m.)
eknes (yknâs)	streiten
Akennas/Ikennâsen	Streit
nekanird	wir
Ekerbei/Ikerbeien	Hose
Kâraḍ (m.) kâraḍât (f.)	drei
ekref (ykräf)	fesseln (Tier an den Vorderbeinen)
Takrakiṭ/Tikrukaṭ	Scham/ Respekt/ Taktgefühl
Tikarrâs (Pl.)	Vorhaben ankündet, ohne wirklich die Absicht zu haben
Akretti/Ikrettîten	Stupser, um Jemanden aufmerksam zu machen
Akarwât/Ikerwâten	Lamm
Akâsa/Ikâsatân	frisches grünes Futter
ekkes (ykkâs)	wegnehmen/ausziehen
Okos	Acht
Tukse/Tuksiwen	Hitze
Tuksâda/Tuksâdawen	Angst
eksch (ykscha)	essen
ikwal (ykwâl; kâwâlân)	schwarz sein

**I**

âll (ylla)	sein/existieren
Ulli (f.Pl.)	Ziegen
Tallit/Tilil	Mond/Monat
Illuġan	Dromedarparade
Alkâḍ/Ilkâḍân	Koloquinte (Cucurbitaceae, Kürbisgewächs)
Elâm/Ilâmawân	Haut
Talemt/Teḷḷâmen	Dromedarstute
els (ylsa)	anziehen
Ales/Meddân	Mann
Iles/Ilsawân	Zunge/Idiom/Sprechen
Aleschu/Ileschan	Schleier der Frauen
Alwat/Ilwatan	kohlartige Pflanze, Kreuzblütler (Schouwia purpurea)
elwi (ylwei)	leiten/führen
Aliwen	Poetischer Rhythmus (sehr alt)
aley (yukay)	hängend

**m**

ma	was?, wer?, wie?
man	wo?, wer?, welcher?
mani	welcher?, welche?, welches? (Wie ist es beschaffen?)
Emi/Imawân	Mund/Idiom/Sprechen
Âmud/Imaddân	Gebet
emdu (imda)	enden
Amâḍal/Imâḍlan	Boden/Erde/Sand
Amâḍray/Imâḍrayân	jüngerer Bruder
Amâġar/Imâġarân	Gast/Fremder
Amâġur/Imuġar	Dromedar
Tâmahâq	Sprache der Imuhaḗ
Âmakar/Imâkârân	Dieb
Âmali/Imulay	Dromedarhengst
imlal (ymlal; mēllên)	weiß sein
Aman (m.Pl.)	Wasser
Iman	Seele/Wesen/Leben

Mâanna/Mânnawâten	Dürre/Trockenheit
Mândam	Solcher/Jemand
Tâmândam	Solche/Jemand
Tamañheq	Ehrerbietung, Ehrfurcht, Wertschätzung (gegenüber Fremden)
Amenukal/ Imenukalen	Leiter/Führer
Tamanṛasat	Käfer (Gattung der Coleopteres)
Temennast*/Timennasin	flache Metallschüssel
Amâqqaqar/Imâqqaqarân	älterer Bruder
Tamṛennant/Timṛennânîn	ständiges Widersprechen
Amṛar/Imṛarân	älterer Mann/Leiter
Tamṛart/Timṛarân	ältere Frau/Leiterin
Temse/Timess	Feuer
Amis/Imnas	Dromedar
Amesewl	Geschätziger/Schwätzer
Tameṭ/Tiḍeḍen	Frau
Amettehoṭ/Imettehâṭ	Mann mit bösem Blick
Tamatart/Timitar	geheimes Erkennungszeichen
Tameṭṭereylalt	Futterpflanze (Zygophyllaceae)
Âmawal/Imawalân	Bewacher/Unterteil des Gesichtsschleiers
Emây/Imâyâyân	Geschichte/Fabel/Märchen
Imzad/Imzadân	Haar/Violine

## **n**

en (n)	von
ênn (ynna)	sagen
Anu/Unan	Brunnen
Âñña/Âññatân	Bruder
Teneṭ	Geheimsprache der Inăḍân
Enâḍ/Inâḍân	Handwerker
Tende/Tandiwen	Holzmörser
andukken	wenig
Tangalt/Tângâlîn	Art indirekten Sprechens
Anhi/Inhiwen	Sprichwort

nekunan	ich
enkâr	aufwachen/aufstehen
Taneqqest/Tineqqas	Geschichte/Fabel/Anekdote
Tenere/Tinariwen	Ort weit draussen
ânṛ (yânṛa)	quälen
ens (ensa)	sich hin legen
Anesbaraġ/ Inesbaraġen	Angeber/Prahler
Aneslem/Ineslemen	Vertreter des muslimischen Glaubens
Tinawt	verletzende Worte
Anâya	Versmetrik der Gedichte und Liedtexte wird
Tunżart/Tunżaren	Rätsel

## q

eqqel (yaqqal)	zurückkommen
----------------	--------------

## r/ṛ

Eri/Erawân	Hals
Tarit	Ortbezeichnung/enges Tal
Eṛâf/Iṛâfawân	Kopf
tareġâh (ytâregâh)	zu Fuss gehen
erk	schlecht
ârmes (yârmâs)	fangen/festhalten
erin (yêrin)	krank sein
ṛur	bei
ṛas	nur
Tirse	Ziege (f.)
Arraw/Arrawen	Kind
Aṛiwan	Familie/Wohnstätte
Tâṛuyyet/Tiṛuyya	Ruf/Schrei (Mensch, Tier)
Terâydât/Tiṛedân	Zicklein (fem.)

## s

essa	sieben
Têsa/Tisatten	Bauch

Ausa/Iwsatân	Leber
Tausit /Tausatin	Untergruppe
Eseber/Isebran	Windschutzmatte aus Afazo-Halmen
Asâdur/Isûdâr	Ernährung
Asâddâkan/Isâddâkanân	Steppdecke aus Altkleidung
sedwel (yседwel; ydaggâl)	aufziehen/erziehen
Esuf	Einsamkeit/Universum
Aseflës/Iseflîsen	Vertrauen
segel (yesigla)	in Bewegung setzen
Asahaṛ/Isuhaṛ	Singen, Lied
Askum/Askumen	Holzstange mit Hacken
Esâli/Isâlan	glatter Stein
Isâlan (m.pl.)	Neuigkeiten
Aselsu / Iselsa	Textile Hülle/Kleidung
Esem/Esmawân	Name
Tismitin	Eifersucht
Esen/Isenân	Zahn
essen (yssân)	kennen/wissen
êssin (m.) sânatât (f.)	zwei
Asundu	Verhöhnung/Spott
Sonti	unpassendes beiläufiges Wort
Tesirnest/Tisirnes	Wickelgewand
susem	schweigen
Tasiti*	Lampe
esw (yeswa; ysass)	trinken
siwel (yâssewâl)	sprechen
Asawi/Isawan	flache Wasserstelle an der Mündung eines Tales
Tesawit/Tisiway	Gedicht, gereimter Text
Teseyt/ Tiseyyin	geflochtenes Strohtablet

### **sch**

Aschak*/Aschakan	Zweifel/Würde (des Verhaltens)/Vornehmheit
Aschamur/Ischumar	unverheiratete Burschen/Halbstarke
Taschamurt/Tischumar	unverheiratete junge Frauen/Halbstarke

Eschink	(Hirse-)Brei
Aschara	unverheiratete Burschen/Halbstarke (veraltet)
Tascharat	unverheiratete junge Frauen/Halbstarke (veraltet)
Schesch*	einfacher Turban

## T

etkel	hochnehmen
Atri/Itran	Stern

## w

Awadem	Jemand
Awal/Awalan	Sprache/Sprechen
Awâra/Tiwâran	Dromedarfohlen

## y

âyy	lassen
Eydi/Iyâdan	Hund
Teydit/Tiyâden	Hündin
Eyhed/Ihedan	Esel
iyên (m.) iyêt (f.)	eins (m.-f.)
ayt, ayet	“Söhne des”
Tayette/Tiyettiwen	Intelligenz, Verstand, Vernunft, Urteilsvermögen

## z/ż

Ażzed/Iżzedân	Mahlstein
Ażzed wa-n-kebba	lit.: Mahlstein für Dattelkerne
Eżed/Eżdawân	Asche
Ażal	Rhythmus
ażem (yuzem)	lästern
Tiżmet	Klatsch / Tratsch
Ażâmay/Iżâmayân	Nähen
ezzy (ezzây)	kennen/erkennen/Kenntnis haben
əzzy (yzyzy; ytazzây)	heilen

## 8.2 Bibliographie

- Abu-Lughod**, Lila 1986: *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Abu-Lughod**, Lila 1999: *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley/Los Angeles (2. Auflage): University of California Press.
- Agha**, Asif 2001: „Register“, in: Duranti, Alessandro (Hg.), *Key Terms in Language and Culture*, Oxford: Blackwell Publishers, S. 212-216.
- Albaka**, Moussa/Dominique **Casajus** 1988: „Trois poèmes Touaregs de la région d'Agadez“, in: *Awal*, Paris, S. 145-163.
- Albaka**, Moussa/Dominique **Casajus** 1992: *Poésies et chants Touaregs de l'Ayr*, Paris: Awal/L'Harmattan.
- Ardener**, Edwin 1965: *Coastal Bantu of the Cameroons*, London: International African Institute.
- Arewa**, E. Ojo/Alan **Dundes** 1964: „Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore“, in: *American Anthropologist* 66, S. 70-85.
- Bakhtin**, Mikhail Mikhailovich 2003 [1986]: *Speech Genres and other late Essays*, Austin: University of Texas Press.
- Badi**, Dida 2006: *Imzad: une musique millénaire Touarègue*, Association les amis du Tasili, [S.l.].
- Badi**, Dida 2010: „Genesis and Changes in the socio-political Structure of the Tuareg: Some Elements of Reflexion“, in: *Tuareg Society within a Globalized World*, Fischer, Anja/Ines Kohl, London: Tauris (in Druck).
- Bagemihl**, Bruce 1989: „The Crossing Constraint and ‘Backwards Languages’“, in: *Natural Language & Linguistic Theory*, Vol. 7, Nr. 4, S. 481-549.
- Basso**, Keith 1970: „To give up on Words: Silence in Western Apache Culture“, in: *Southwestern Journal of Anthropology* 26, S. 213-230.
- Basso**, Keith H. 1996: *Wisdom sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bauman**, Richard 1972: „The La Have Island General Store: Sociability and Verbal Art in a Nova Scotia Community“, in: *The Journal of American Folklore*, Vol. 85, No. 338, S. 330-343.
- Bauman**, Richard/Charles L. **Briggs** 1990: „Poetics and Performance as Critical

- Perspectives on Language and Social Life“, in: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 19, S. 59-88.
- Beer**, Bettina 2007: *Frauen in der deutschsprachigen Ethnologie: Ein Handbuch*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Bellman**, Beryl Larry 1984: *The Language of Secrecy: Symbols and Metaphors in Poro Ritual*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Ben-Amos**, Dan 1976 [1969]: *Folklore Genres*, Austin: University of Texas Press.
- Benedict**, Ruth 1934: *Patterns of Culture*, New York: Mentor.
- Berjaoui**, Nasser 2001: „A propos des parlers secrets Amazigh du Tafillalet“, in: *Le Tafillalet*, S. 17-19.
- Berjaoui**, Nasser 2007: *A Marroccan Arabic Secret Language*, München: Lincom.
- Berger**, Arthur 1997: *The Genius of the Jewish Joke*, Northvale: Jason Aronson.
- Bernus**, Edmond 1972: „Incongruités et mauvaises paroles Touarègues (Touaregs Iullemeden Kel Dinnik)“, in: *Journal de la Société des Africanistes*, Vol. 42, S. 89-94.
- Bernus**, Edmond 1980: „Vocabulaire relatif aux techniques d'adoption par les animaux en milieu Touareg“, in: *Journal de la Société des Africanistes*, Vol. 50, S.109-191.
- Bernus**, Edmond 1981: „Points cardinaux: les critères de désignation chez les nomades Touaregs et Maures“, in: *Bulletin des Etudes africaines de l'Inalco*, Vol. 1, Nr. 02, S. 101-106.
- Bernus**, Edmond 1983: „Place et rôle du forgeron dans la société Touarègue“, in: Echard, Nicole (Hg.): *Métallurgies africaines: Nouvelles contributions*, Paris: Société des Africanistes, S. 237-251.
- Bernus**, Edmond 1987: „Vocabulaire géographique se référant au corps humain et animal“, in: *Bulletin des Etudes africaines de de l'Inalco*, Vol. VII, Nr. 13-14, S. 173-186.
- Bernus**, Edmond 2002: *Les Touaregs*, Paris: Edition vents de sable.
- Bernus**, Edmont/ Ehay **ag-Sidiyene** 1989: „Etoiles et constellations chez les nomades“, in: *Awal* 5, S. 141-153.
- Bernus**, Edmond/Ekhya **agg-Albostan** 1987: „L'amour en vert (en vers ?). « Sa peau est comme... » Poème Touareg, in: *Journal des africanistes*, Vol. 57, Nr. 1, S. 109-115.

- Bernus**, Edmond/Jean-Marc **Durou** 1996: *Touaregs: Un peuple du désert*, Paris: Robert Laffont.
- Bissuel**, H. 1888: *Les Touareg de l'Ouest*, Alger.
- Blake**, Barry 2010: *Secret Language: Codes, Tricks, Spies, Thieves, and Witchcraft*, Oxford: Oxford University Press.
- Bledsoe**, Caroline H. 1980: *Women and Marriage in Kpelle Society*, Standford: Standford University Press.
- Boas**, Franz 1911: „Introduction to the Handbook of American Indian Languages”, in: Boas, Franz (Hg.): *Bulletin of the Bureau of American Ethnography*, Washington D.C.: Gov. Print, S. 1-83.
- Boas**, Franz 1934: *Geographical Names of the Kwakiutl Indians*, New York: Columbia University Press.
- Boas**, Franz 1940: *Race, Language and Culture*, New York: Macmillan.
- Boas**, Franz 1964: „Linguistics and Ethnology”, in: Hymes, Dell (Hg.): *Language in Culture and Society, A Reader in Linguistics and Anthropology*, New York: Harper & Row.
- Böhm**, Gerhard 2002: “Libyer”? *Sprache und Geschichte zwischen Nil und Atlas*, Wien.
- Bonte**, Pierre 1986: „Indroduction“, in: Bernus, Suzanne, Pierre Bonte, Lina Brock/Hélène Claudot (Hg.): *Le Fils et le neveu: Jeux et enjeux de la parenté Touarègue*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 1-37.
- Bouman**, Annemarie 2003: *Benefits of Belonging: Dynamics of Iklan Identity: Burkina Faso*, Amsterdam.
- Briggs**, Charles L. 1985: „The Pragmatics of Proverb Performances in New Mexican Spanish“, in: *American Anthropologist*, Vol. 87, Nr. 4, S. 793-810.
- Briggs**, Charles L. 1986: *Learning how to ask: A sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in social Research*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Briggs**, Charles L. 1992: „'Since I am a Woman, I will chastise my Relatives': Gender, reported Speech, and the (Re)Production of social Relations in Warao Ritual Wailing“, in: *American Ethnologist*, S. 337- 361.
- Briggs**, Charles L./ Richard **Bauman** 1992: „Genre, Intertextuality, and social Power“, in: *Journal of Linguistic Anthropology* 2, S. 131-172.

- Casajus**, Dominique 1985: *Peau d'âne et autres contes Touaregs*, Paris: L'Harmattan.
- Casajus**, Dominique 1989a: „Sur l'argot des forgerons Tuaregs”, in: *Awal* 5, S. 124-136.
- Casajus**, Dominique 1989b: „Le poète et le silence“, in : *Graines de paroles: Ecrits pour Geneviève Calame-Griaule*, Paris: CNRS, S. 283-296.
- Casajus**, Dominique 1995: „La maladie d'Esseghid“, in: *Gradhiva* 17, S. 55-61.
- Casajus**, Dominique 1998: „Art poétique et art de la guerre dans l'ancien monde touareg“, in: *L'Homme*, 146, S.143-164.
- Casajus**, Dominique 2000a: „La parole pénombreuse des hommes voilés“, in: Masquelier, Bertrand/Jean-Louis Siran (Hg.): *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*, Paris: L'Harmattan, S. 313-335.
- Casajus**, Dominique 2000b: „La diction poétique Touarègue. Quelques remarques“, in: Chaker, S./A. Zaborski: *Études berbères et chamito-sémitiques*, Louvain: Peeters, S. 85-94.
- Casajus**, Dominique 2000c: *Gens de parole: Langage, poésie et politique en pays Touareg*, Paris: Éditions la Découverte.
- Casajus**, Dominique 2004: „La Solitude du Poète Touareg“, in: Demeuldre, Michel (Hg.): *Sentiments doux-amers dans les musiques du monde: Délectations moroses dans les blues, fado, tango, flamenco, rebetiko, p'ansori, ghazal...*, Paris: L'Harmattan, S. 25-31.
- Casajus**, Dominique 2006: *Poésie, langage, écriture: De l'ethnographie des Touaregs à une anthropologie de la poésie orale*, Habilitation an der Univerité Paris X-Nanterre.
- Chiaro**, Delia 1992: *The Language of Jokes: Analyzing verbal Play*, London: Routledge.
- Chomsky**, Noam 1965: *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge: MIT Press.
- Claudot-Hawad**, Hélène 1989: „Attitudes, Systèmes des attitudes chez les Touaregs“, in: *Encyclopédie Berbère*, Band VII, Aix-en-Provence, S. 1046-1050.
- Claudot-Hawad**, Hélène 1992: „The Veiled Face and Expressiveness among the Tuaregs“, in: Poyatos, Fernando (Hg.): *Advances in Non-Verbal Communication: Sociocultural, clinical, esthetic and literary perspectives*,

- Amsterdam: Benjamins, S. 197-212.
- Claudot-Hawad**, Hélène 1996: *Touaregs et autres Sahariens entre plusieurs mondes*, Aix-en-Provence: Les Cahiers de l'Iremam 7-8.
- Claudot-Hawad**, Hélène 2000: Honneur, in: *Encyclopedie Berbère*, Band XXIII, Aix-en-Provence, S. 3489-3501.
- Claudot-Hawad**, Hélène 2001: „L'oubli du désert: Regard nomade sur la modernité territoriale“, in: Claudot-Hawad, Hélène (Hg.): *Éperonner le monde: Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*, Aix-en-Provence: Edisud.
- Claudot-Hawad**, Hélène 2006: „A Nomadic Fight against Immobility: The Tuareg in the Modern State“, in: Chatty, Dawn (Hg.): *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21<sup>st</sup> Century*, Leiden/Boston: Brill, S. 654–681.
- Claudot-Hawad**, Hélène 2007: *Tuareg: Portrait eines Wüstenvolks*, Bad Honnef: Horlemann Verlag.
- Cole-Beuchat**, P-D. 1957: „Riddles in Bantu“, in: *African Studies* 16: S. 133-149.
- Dafinger**, Andreas 2004: *Anthropologie des Raumes: Untersuchung zur Beziehung räumlicher und sozialer Organisation im Süden Burkina Faso*, Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- Davies**, Christie 1990: *Ethnic Humor around the World: A comparative Analysis*, Bloomington: Indiana University Press.
- Deleuze**, Gilles/Felix **Guattari** 2005 [1980]: *Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin: Merve Verlag.
- Douglas**, Mary 1968: „Jokes“, in: *Man* 3, S. 361-376.
- Drouin**, Jeannine 1987: „De quelques conceptions esthétiques de la parole dans la société Touarègue“, in: *Journal des Africanistes*, Vol. 57, Nr. 1, S. 77-96.
- Dundes**, Alan/ Jerry **Leach**/Bora **Özkök** 1970: „The Strategy of Turkish Boys verbal Dueling Rhymes“, in: *The Journal of American Folklore*, Vol. 83, Nr. 329, S. 325-349.
- Duranti**, Alessandro 1984: „Lauga and Talanoaga: Two Speech Genres in a Samoan Political Event“, in: Donald Lawrence Brenneis/Fred R. Myers (Hg.): *Dangerous Words*, New York: New York University Press, S. 217-237.
- Duranti**, Alessandro 1992: „Bodies in Social Space: Samoan Ceremonial Greetings, in: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 94, Nr. 3., S. 657-691.

- Duranti**, Alessandro 1997: *Linguistic Anthropology*, Cambridge: Cambridge University press.
- Duranti**, Alessandro 2003: „Language as Culture in U.S. Anthropology“, in: *Current Anthropology*, Vol. 44, Nr. 3, S. 323-347.
- Duranti**, Alessandro / Donald **Brenneis** (Hg.) 1986: „The Audience as Co-Author“, in: *Text* 6, S. 239–347.
- Duveyrrier**, Henri 1864: *Exploration du Sahara: Les Touareg du Nord*, Paris: Challamel Ainé.
- Eco**, Umberto 1991: *Einführung in die Semiotik*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Erdoes**, Richard / Alfonso **Ortiz** 1999: *American Indian Myths and Legends*, Magnolia: Smith.
- Evans-Pritchard**, Edward E. 1940: *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford: Oxford University Press.
- Feld**, Steven 1982: *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ferguson**, Charles A. / John J. **Gumperz** (Hg.) 1960: „Linguistic Diversity in South Asia: Studies in Regional, Social, and Functional Variation“, in: *International Journal of American Linguistics* 26.3, S. 1-118.
- Fischer**, Anja 2006: *Nomadologie der Arbeit: Wirtschaftliche Handlungsprozesse bei Sahara-NomadInnen*, Diplomarbeit an der Universität Wien.
- Fischer**, Anja 2008: *Nomaden der Sahara: Handeln in Extremen*, Berlin: Reimer.
- Fischer**, Anja 2010: „NomadInnen (Nomadologie)“, in: Kreff, Fernand/ Eva-Maria Knoll/ Andre Gingrich (Hg.) *Handbuch Globalisierung: Anthropologische und sozialwissenschaftliche Zugänge zur Praxis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (in Druck).
- Fischer**, Anja 2010: „Research and Nomads in the Age of Globalisation“, in: Fischer, Anja/Ines Kohl (Hg.) *Tuareg Society within a Globalized World*, London: Tauris (in Druck).
- Fischer**, Anja/Ines Kohl 2007: Sahara - Leben im Transit, in *Südwind, Magazin für internationale Politik, Kultur und Entwicklung*, Nr.6, S. 18-19.
- Fischer**, Anja/ Ines **Kohl** 2010: *Tuareg Society within a Globalized World. Saharan Life in Transition*, London: Tauris (in Druck).

- Fleming**, Fergus 2004: *Trikolore über der Sahara: Der Traum vom Wüstenreich*, Hamburg: Rogner & Bernhard.
- Födermayr**, Franz 1964: *Die musikwissenschaftlichen Phonogramme Ludwig Zöhrers von den Tuareg der Sahara*, Dissertation an der Universität Wien.
- Foucauld**, Charles de 1925-30: *Poesies Touaregues*, Paris: Leroux.
- Foucauld**, Charles de/Adolphe de **Calassanti-Motyliniski** 1922: *Textes Touareg en prose*, Algiers: Mesures et poids.
- Foucauld**, Charles de/Adolphe de **Calassanti-Motyliniski** 1984: *Textes Touaregs en prose*, Aix-en-Provence: Edisud.
- Fuchs**, Peter 1953: *Im Land der verschleierten Männer*, Wien: Amandus-Verlag.
- Fuchs**, Peter 1991: *Menschen der Wüste*, Braunschweig: Westermann.
- Fuchs**, Peter 2002: *Tuareg: Eine Nomadenkultur im Wandel*, Darmstadt: Museum Künstlerkolonie Darmstadt, S.7-20.
- Gal**, Susan 1989: „Between Speech and Silence: The Problematics of Research on Language and Gender“, in: Michaela di Leonardo (Hg.): *Gender at the Crossroads of Knowledge*, Berkeley: University of California Press, S. 175-203.
- Gal**, Susan 1998: „Multiplicity and Contention among Language Ideologies: A Commentary“, in: Schieffelin, Bambi/Kathryn A. Woolard/Paul V. Kroskrity *Language Ideologies: Practice and Theory*, New York/Oxford: Oxford University Press, S. 317-331.
- Gardi**, René 1971: *Cram Cram: Erlebnisse rund um die Air-Berge in der südlichen Sahara*, Bern: Benteli Verlag .
- Gast**, Marceau 1975: Matériaux pour une étude de l'organisation sociale chez les Kel Ahaggar, in: Libyca II, t. XXIII, S. 177-210.
- Gast**, Marceau 2000: *Moissons du désert*, Paris: Ibis Press.
- Ghabdouane**, Mohamed 1989: *Poemes Touaregs de l'Ayr*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Gingrich**, Andre 1994: *Südwestarabische Sternkalender: Eine ethnologische Studie zu Struktur, Kontext und regionalem Vergleich des tribalen Agrarkalenders der Munebbih im Jemen*, Wien: WUV Universitätsverlag.
- Gingrich**, Andre 1999a: „Überlegungen zur ethnologischen Feldforschung“, in:

- Gingrich, Andre: *Erkundungen: Themen der ethnologischen Forschung*, Wien: Böhlau, S.19-32.
- Gingrich**, Andre 1999b: „`aysh wa milh: Brot und Salz – Vom Gastmahl bei den Khawlan bin Amir im Jemen“, in: Gingrich, Andre: *Erkundungen: Themen der ethnologischen Forschung*, Wien: Böhlau, S.36-72.
- Gingrich**, Andre 2008: „Ethnologische Variationen zur Eifersucht (mit drei Kommentaren von Andrea Strasser, Gabriele Brandhuber und Fernand Kreff)“, in: Institut für Europäische Ethnologie (Hg.): *Begegnungen: Festschrift für Konrad Köstlin zur Emeritierung am 30. September 2008*, Wien: Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, S. 144-168.
- Gluckman**, Max 1963: „Gossip and Scandal“, in: *Current Anthropology* 4, S. 307-316.
- Goffman**, Erving 1972: „On Face-Work: An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction“, in: Laver, John / Sandy Hutcheson (Hg.): *Communication in Face to Face Interaction*, Harmondsworth, Middx.: Penguin Books, S. 319-346.
- Goffman**, Erwin 1980: *Rahmen-Analyse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gossen**, Gary H. 1976: „Verbal Dueling in Chamula“, in: Barbara Kirshenblatt Gimblett (Hg.): *Speech Play*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, S. 121-148.
- Gumperz**, John 1972: „Introduction“, in: John Gumperz/Dell Hymes (Hg.): *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, New York: Holt, Rinehart, & Winston, S. 1-25.
- Gumperz**, John 2001: „The Speech Community“, in: Alessandro Duranti (Hg.): *Linguistic Anthropology: A Reader*, Malden: Blackwell Publishers, S. 66-73.
- Hale**, Ken 1998: „On Endangered Languages and the Importance of Linguistic Diversity“, in: Lenore A. Grenoble/Lindsay J. Whaley (Hg.): *Endangered Languages: Language Loss and Community Response*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 192-216.
- Hall**, Edward T. 1976: *Die Sprache des Raumes*, Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann.
- Haviland**, John Beard 1977: *Gossip, Reputation, and Knowledge in Zinacantan*, Chicago: University of Chicago Press.

- Hill**, Jane H./ Bruce **Mannheim** 1992: „Language and World View“, in: *Annual Review of Anthropology* 21, S. 381-406.
- Hobbs**, Joseph 2006: „Guidelines for the Involvement of Nomadic Pastoralists in Conservation and Development Efforts“, in: Chatty, Dawn (Hg.): *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21<sup>st</sup> Century*, Leiden/Boston: Brill, S. 785-804.
- Hoffman**, Katherine E. 2006: „Berber Language Ideologies, Maintenance, and Contraction: Gendered Variation in the Indigenous Margins of Morocco“, in: *Language and Communication* 26, S. 144–167.
- Hymes**, Dell (Hg.)1964: *Language in Culture and Society, A Reader in Linguistics and Anthropology*, New York: Harper & Row.
- Hymes**, Dell 1964b: „Introduction: Toward Ethnographies of Communication“, in: John J. Gumperz and Dell Hymes, *The Ethnography of Communication*, American Anthropologist, Special Publication 66, Nr. 6, Washington: American Anthropological Association, S.1-34.
- Hymes**, Dell 1967: Models of the Interaction of Language and Social Setting, *Journal of Social Issues* 23(2):8-28.
- Hymes**, Dell 1971[1962]: „The Ethnography of Speaking“, in: Gladwin, Thomas/Wiliam Sturtevant (Hg.): *Anthropology and human behavior*, Washington: The Anthropological Society of Washington, S. 13-53.
- Hymes**, Dell 1972a: „On Communication Competence“, in John B. Pride /Janet Holmes (Hg.): *Sociolinguistic: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin, S. 269-285.
- Hymes**, Dell 1972b: „Models of the Interaction of Language and Social Life“, in: John J. Gumperz/Dell Hymes (Hg.): *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, New York: Holt, Rinchart and Winston Inc., S. 35-71.
- Hymes**, Dell 1974a: *Reinventing anthropology*, New York: Pantheon.
- Hymes**, Dell 1974b: Ways of Speaking, in: Richard Bauman/Joel Sherzer (Hg.): *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 433-451.
- Hymes**, Dell 2001: „On Communicative Competence“, in: Alessandro Duranti (Hg.): *Linguistic Anthropology: A Reader*, Malden: Blackwell Publishers, S. 53-73.

- Hymes, Dell** 2003: Models of the Interaction of Language and Social Life, in: Christina Bratt Paulston, G. Richard Tucker (Hg.): *Sociolinguistics: The Essential Readings*, Malden: Blackwell Publishing, S. 30-47.
- Hymes, Dell** 1979: *Soziolinguistik: Zur Ethnographie der Kommunikation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Jakobson, Roman** 1960: „Linguistik and Poetics“, in: Sebeok, Thomas (Hg.): *Style in Language*, Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.
- Keenan, Jeremy** 1974: „The Tuareg Veil (Le voile chez les Touareg)“, in: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, Vol. 17, Nr. 1, S. 107 -118.
- Keenan, Jeremy** 1977: *The Tuareg: People of Ahaggar*, London: Penguin Books.
- Keenan, Jeremy** 2004: *The Lesser Gods of the Sahara: Social Change and Contested Terrain amongst the Tuareg of Algeria*, London.
- Keenan, Jeremy** 2006: „Sedentarization and Changing Patterns of Social Organization among the Tuareg of Algeria“, in: Chatty, Dawn (Hg.): *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21<sup>st</sup> Century*, Leiden/Boston: Brill, S. 916–939.
- Kendon, Adam** 2004: *Gesture: Visible Action as Utterance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kluckhohn, Clyde** 1967 [1944]: *Navaho Witchcraft*, Boston: Beacon Press.
- Klute, Georg** 1992: *Die schwerste Arbeit der Welt: Alltag von Tuareg-Nomaden*, München: Trickster Verlag.
- Kohl, Ines** 2005: Nationale Identität, tribale Zugehörigkeit und lokale Konzeptionen im Fezzan – Libyen. Eine Farbenlehre, in: Heiss, Johann (Hg.): *Veränderung und Stabilität*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Kohl, Ines** 2007: *Tuareg in Libyen: Identitäten zwischen Grenzen*, Berlin: Reimer-Verlag.
- Kohl, Ines** 2008: „Going “Off road”: With Toyota, Chech and E-Guitar through a Saharan Borderland“, in: Klute, Georg/ Hans Hahn (Hg.): *Cultures of Migration: African Perspectives*, Münster/Hamburg/ Berlin/ Wien/London: Lit Verlag, S. 89-106.
- Kohl, Ines** 2009: *Beautiful Modern Nomads: Bordercrossing Tuareg between Niger, Algeria and Libya*, Berlin: Reimer-Verlag.

- Kratz**, Corinne A. 1989: „Genres of Power: A Comparative Analysis of Okiek Blessings, Curses and Oaths“, in: *Man*, New Series, Vol. 24, Nr. 4, S. 636-656.
- Kraus**, Wolfgang 2004: *Islamische Stammesgesellschaften: Tribale Identitäten im Vorderen Orient in sozialanthropologischer Perspektive*, Wien: Böhlau.
- Kuipers**, Joel C. 1990: *Power in Performance: The Creation of Textual Authority in Weyewa Ritual Speech*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Leiris**, Michel 1948: *La langue secrète des Dogon de Sanga* (Soudan Français), Paris: Institut d'Ethnologie.
- Li**, Paul Jen-Kuei 1985: „A Secret Language in Taiwanese“, in: *Journal of Chinese Linguistics*, Vol. 13, S. 91-121.
- Louali-Raynal**, Naima/Nadine **Decourt**/Ramada **Elghamis** 1997: *Littérature orale touarègue: Contes et proverbes*, Paris: L'Harmattan.
- Makihara**, Miki/**Schieffelin**, Bambi (Hg.) 2007: *Consequences of Contact: Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*, Oxford: Oxford University press.
- Malinowski**, Bronislaw 1960: *A Scientific Theory of Culture and other Essays*, New York: Oxford University Press.
- Maranda**, Elli Köngäs 1971: „Theory and Practice of Riddle Analysis“, in: *The Journal of American Folklore*, Vol. 84, Nr. 331, S. 51-61.
- Mécheri-Saada**, Nadia 1994: *Musique Touareg de l'Ahaggar: Sud Algérien*, Paris: Awal/L'Harmattan.
- Merry**, Sally Engle 1997: „Rethinking Gossip and Scandal“, in: Daniel B. Klein (Hg.): *Reputation: Studies in the Voluntary Elicitation of good Conduct*, Ann Arbor: University of Michigan Press, S. 47-74.
- Messenger**, John C. 1960: „Anang Proverb-Riddles“ in: *The Journal of American Folklore*, Vol. 73, Nr. 289, S. 225-235.
- Möwe**, Ilona 2000: *Umstrittene Grenzen*, Münster/Hamburg/London: LIT Verlag.
- Monod**, Théodore 1932: *L'Adrar Ahnet: Contribution à l'étude archéologique d'un district saharien*, Paris: Institut d'Ethnologie.
- Monod**, Théodore 2004: *Wüstenwanderungen: Spurensuche in der Sahara*, München: Frederking & Thaler.
- Murphy**, Robert 1964: „Social Distance and the Veil“, in: *American Anthropologist*,

- New Series, Vol. 66, Nr. 6, S. 1257-1274.
- Murphy**, Robert 1967: „Tuareg Kinship“, in: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 69, Nr. 2, S. 163-170.
- Murphy**, William P. 1980: „Secret Knowledge as Property and Power in Kpelle Society: Elders versus Youth“, in: *Africa: Journal of the International African Institute* Vol. 50, S. 193-207.
- Nicolaisen**, Johannes 1963: *Ecology and Culture of the Pastoral Tuareg with Particular Reference to the Tuareg of Ahaggar and Ayr*, Copenhagen: National Museum.
- Nicolaisen**, Johannes / Ida **Nicolaisen** 1997: *The Pastoral Tuareg: Ecology, Culture and Society*, 2 Vols, Copenhagen: National Museum.
- Prahlad**, Anand 1996: *African-American Proverbs in Context*, Jackson: University Press of Mississippi.
- Palmer**, Richmond 1926: „The Tuareg Veil“, in: *The Geographical Journal*, Vol. 68, Nr. 5, S. 412-416.
- Petites Soeurs de Jésus** 1974: *Contes Touaregs de l'Air*, Paris: Sela.
- Pike**, Kenneth L. 1967: „Etic and emic standpoints for the description of behavior“, in: Donald C. Hildum (Hg.): *Language and Thought: An Enduring Problem in Psychology*, Princeton: D. Van Nostrand Company, S. 32-39.
- Power**, Camilla 2000: „Secret Language Use at Female Initiation: Bounding Gossiping Communities“, in: Chris Knight/Michael Studdert-Kennedy/James R. Hurford (Hg.): *The Evolutionary Emergence of Language: Social Function and the Origins of Linguistic Form*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 81-98.
- Prasse**, Karl-G. 1995: *The Tuaregs: The Blue People*, Copenhagen: Museum Tusulanum.
- Radcliffe-Brown**, Alfred Reginald 1933: „Social sanctions“, in: *Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: MacMillan, S. 531-534.
- Rasmussen**, Susan J. 1991a: „Veiled Self, Transparent Meanings: Tuareg Headdress as Social Expression“, in: *Ethnology* 30, S. 101-117.
- Rasmussen**, Susan J. 1991b: „Gossip, Song, and Divination in Tuareg Conflict Resolution Source“, in: *Anthropological Quarterly*, Vol. 64, Nr. 1, S. 30-46.
- Rasmussen**, Susan J. 1998a: „Ritual Powers and Social Tensions as Moral

- Discourse among the Tuareg“, in: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 100, S. 458-468.
- Rasmussen** Susan J. 1998b: „Reflections on Myth and History: Tuareg Concepts of Truth, Lies, and Children’s Tales“, in: *Oral Tradition*, 13/2, S. 247-284.
- Rasmussen**, Susan J. 2006: „Moving beyond Protest in Tuareg Ichumar Musical Performance“, in: *Ethnohistory*, Nr. 53, S. 633-655.
- Rivaillé**, Laurence 2003: *Contes et légendes Touaregs du Niger*, Paris: Karthala.
- Rosaldo**, Michelle/Louise **Lamphere** 1974: *Woman, Culture, and Society*, Stanford: Stanford University Press.
- Rossi**, Benedetta (Hg.) 2009: *Reconfiguring Slavery: West African Trajectories*, Liverpool: Liverpool University Press.
- Sapir**, Edward 1909: *Wishram Texts*, Publications of the American Ethnological Society, Nr. 2.
- Sapir**, Edward 1929: „The Status of Linguistics as a Science“, in: *Language*, Vol. 5, Nr. 4, S. 207-214.
- Schieffelin**, Bambi 1987: „Do different Worlds mean different Words? An Example from Papua New Guinea“, in: Philips, Susan U./Susan Steele/Christine Tanz(Hg.): *Language, Gender & Sex in Comparative Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schieffelin**, Bambi 1990: *The Give and Take of Everyday Life: Language Socialization of Kaluli Children*, Cambridge: Cambridge University press.
- Schieffelin**, Bambi/Kathryn A. **Woolard**/Paul V. **Kroskrity** 1998: *Language Ideologies. Practice and Theory*, New York/Oxford: Oxford University press.
- Scholz**, Fred 2009: „Fischer, Anja: Nomaden der Sahara: Handeln in Extremen“ (Rezension), in: *Anthropos*, 104.2009/1, S. 217-219.
- Scott**, Charles T. 1965: *Persian and Arabic Riddles: A Language-Centered Approach to Genre Definition*, Bloomington: Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics.
- Sherzer**, Joel 2002: *Speech Play and Verbal Art*, Austin: University of Texas Press.
- Simmel**, Georg 1917: *Grundfragen der Soziologie, Individuum und Gesellschaft*, Berlin/Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung GmbH.

- Smith**, Michael G. 1957: „The Social Functions and Meaning of Hausa Praise Singing“, in: *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 27, Nr. 1, S. 26-45.
- Solimane**, Ag Alhassane 1999: *Bones et mauvais présages: Croyances, coutumes et superstitions dans la société Touarègue*, Paris: L'Harmattan.
- Spittler**, Gerd 1998: *Hirtenarbeit: Die Welt der Kamelhirten und Ziegenhirtinnen von Timia*, Köln: Rüdiger Koppe Verlag.
- Stühler**, Hans Joachim 1987: *Soziale Schichtung und gesellschaftlicher Wandel bei den Ajjer-Twareg in Südostalgerien*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Wendt**, Jobst u. A. 2006: „Sedimentary Evolution of a Palaeozoic Basin and Ridge System: The Middle and Upper Devonian of the Ahnet and Mouydir (Algerian Sahara)“, in: *Geological Magazine* 143:3, S. 269-299.
- Williams**, Raymond 1977: *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Woolard**, Kathryn A./ Bambi **Schieffelin** 1994: „Language Ideology“, in: *Annual Reviews* 23, S. 55-82.
- Youssouf**, Ibrahim Ag/ Allen D. **Grimshaw**/ Charles S. **Bird** 1976: „Greetings in the desert“, in: *American Ethnologist*, Vol. 3, Nr. 4, S. 797-824.
- Zakara**, Mohamed Aghali/Jeannine **Drouin** 1979: *Traditions Touaregues Nigeriennes*, Paris: L'Harmattan.
- Zeltner** de, Francois 1913: *Contes du Sénégal et du Niger*, Paris: Leroux.
- Zöhrer**, Ludwig G. A. 1954: *Ritter der Sahara*, Wien: Büchergilde Gutenberg.

### 8.3 Sprachbücher

- Alojaly**, Ghoubeid 1980: *Lexique Touareg-Français*, Kopenhagen: Akademisk Forlag.
- Barthé**, Albert 1952: Manuel élémentaire de conversation Touarègue, Paris: Centre des Hautes Etudes d'Administration Musulman.
- Cid Kaoui**, Said 1894: *Dictionnaire Français-Tamacheq*, Alger: Jourdan.
- Cid Kaoui**, Said 1900: *Dictionnaire pratique Tamâheq-Français*, Alger: Jourdan.
- Direction Nationale de l'Alphabétisation Fonctionnelle et de la Linguistique Appliquée** 1986: *Lexique Tamasheq Français*, Bamako.

- Cortade**, Jean-Marie 1969: *Essai de Grammaire Touareg (Dialecte de l'Ahaggar)*, Alger: IRS-Université d'Algier.
- Cortade**, Jean-Marie/Mouloud **Mammeri** 1967: *Lexique Français-Touareg*, Alger: Institut des Science Humaines.
- Foucauld**, Charles de 1918-1920: *Dictionnaire abrégé Touareg-Français*. 2 Vols, Alger: Carbonnel.
- Foucauld**, Charles de 1920: *Notes pour servir à un essai de grammaire Touaregue*, Alger: Carbonnel.
- Foucauld**, Charles de 1940: *Dictionnaire abrégé Touareg-français des noms propres*, Paris: Larose.
- Foucauld**, Charles de 1951-52: *Dictionnaire Touareg-Français: Dialecte de l'Ahaggar*, Band I-IV, Paris: Imprimerie Nationale.
- Foucauld**, Charles de/Adolphe de **Calassanti-Motylinski** 1984: *Textes Touaregs en prose*, Edition critique avec traduction par Chaker, Salem/Hélène Claudot/Marceau Gast (Hg.), Aix-en-Provence: Édisud.
- Hanoteau**, Adolphe 1860: *Essai de grammaire de langue Tamacheq*, Paris: Jourdan.
- Heath**, Jeffrey 2005: *A Grammar of Tamashek (Tuareg of Mali)*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Heath**, Jeffrey 2006: *Dictionnaire Touareg du Mali: Tamachek-Anglais-Français*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Motylinski**, Adolphe de de 1908: *Grammaire, dialogues et dictionnaire Touaregs*, Alger: Imprimerie Oriental.
- Masqueray**, Emile 1893: *Dictionnaire Français-Touareg. Dialecte des Taitoq*, Paris: Leroux.
- Masqueray**, Emile 1897: *Observations grammaticales sur la grammaire Touareg, Textes de la Tamahaq des Taitoq*, Paris: Leroux.
- Nicolas**, Francis 1957: „Vocabulaires ethnographiques de la „Tamâjeq“ des Iullemeden de l'Est“, in: *Anthropos* 52, S. 49-64.
- Prasse**, Carl-Gottfried 1969 : *A propos de l'origine de H touareg (tahaggart)*, Kopenhagen: Historik-Filosofiske Meddelelser-
- Prasse**, Carl-Gottfried 1972: *Manuel de grammaire Touaregue (tahaggart). I-III: Phonétique-Ecriture-Pronom*, Kopenhagen: Editions de l'Université de Copenhague.

- Prasse, Carl-Gottfried** 1973: *Manuel de grammaire Touaregue (tahaggart). V-VIII: Verbe*, Kopenhagen: Editions de l'Université de Copenhague.
- Prasse, Carl-Gottfried** 1974: *Manuel de grammaire Touaregue (tahaggart). IV-V: Nom*, Kopenhagen: Editions de l'Université de Copenhague.
- Prasse, Carl-Gottfried/Alojaly, Ghoubeid/ Mohamed, Ghabdouane** 1998: *Lexique Touareg-Français*, Kopenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Ritter, Hans** 2009a: *Wörterbuch zur Sprache und Kultur der Twareg I, Twareg-Französisch-Deutsch*, Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag.
- Ritter, Hans** 2009b: *Wörterbuch zur Sprache und Kultur der Twareg II, Deutsch-Twareg*, Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag.
- Sudlow, David** 2001: *The Tamasheq of North-East Burkina Faso: Notes on Grammar and Syntax including a Key Vocabulary*, Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- Tomitza, Gabriela** 2009: *Empirische Studien zum Lautsystem des Tuareg (Tahaggart und Tayert): Instrumentalphonetische Darstellung der Vokale*, Diplomarbeit an der Universität Salzburg.

## **8.4 Zusammenfassung / abstract**

### **Unterhaltung in der Wüste**

Verbale Interaktion und Soziabilität bei Imuhar-NomadInnen

Soziales Handeln und Kommunikation sind die zentralen Elemente, durch die sich eine Gesellschaft konstituiert und verortet. Diese Studie zielt auf eine detaillierte Analyse der sozialen Gesichtspunkte der verbalen Interaktion am Beispiel der Imuhar-NomadInnen („Tuareg“) in der Algerischen Sahara ab. Die forschungsleitende Fragestellung dabei lautet: Wie reflektiert sich Soziabilität im interaktionalen Gebrauch von semiotischen Ressourcen? Ziel dieser Untersuchung ist es, die komplexen sozialen Zusammenhänge der interaktionalen Kommunikation bei den Imuhar zu analysieren. Dabei dient als Grundstein der Forschung der von Hymes (1971 [1962]) entwickelte Ansatz der Ethnographie des Sprechens. Das Hauptaugenmerk dieser Arbeit liegt auf der semiotischen Gemeinschaft von Sprechen, Raum, Zeit, Gender, Alter, Hierarchie, sozialen Werten und Normen in einer nomadischen Gesellschaft.

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine empirische Studie, die auf teilnehmender Beobachtung in der Feldforschung basiert. Die qualitative Methode der Anthropologie erlaubt Einblick in die soziokulturellen Komponenten der Unterhaltung. Durch das Sprechen eröffnet sich die unsichtbare Dimension des sozialen Handelns. Der Fokus der Untersuchung liegt nicht auf der Bevölkerung insgesamt, sondern auf der individuellen Persönlichkeit. Mit Hilfe der Darstellung einer Person in ihrem Umfeld und im Zusammenhang mit einer kommunikativen Komponente wird versucht, dem „native point of view“ entgegen zu kommen.

Zunächst wird in dieser Studie das ethnographische Feld um die Imuhar aufgespannt. In einem Überblick präsentiere ich das nomadische Gefüge im geographischen Kontext. Danach entfaltet sich der komplexe linguistische Raum mit seiner enormen Sprachenvielfalt. Im Anschluss erfolgt die Aufarbeitung der persönlichen Erfahrungen in der Feldforschung, in der die permanente Selbstreflexion erforderlich ist. Den Abschluss des ersten einführenden Teils dieser Studie bildet ein kurzer theoretischer Einstieg in die linguistische Nomadologie und in die Ethnographie des Sprechens.

Der empirische zweite Teil ist das Kernstück – die Nomadographie des Sprechens. Die Unterhaltungen in der Wüste werden anhand von personalisierten linguistischen Portraits veranschaulicht. Durch die Darstellung des sozialen, räumlichen und zeitlichen Schauplatzes wird zunächst eine Kontextualisierung der verbalen Kommunikation versucht. Die Exposition des Alltagsgesprächs bis hin zu komplexen Sprechgenres zeigen die verbale Virtuosität der NomadInnen. In dem Zusammenhang wird unter anderem auf die Geheimsprachen, die Rätsel, die Poesie, die Sprichwörter und die Geschichten der Imuhar eingegangen.

Im letzten Teil werden die vielschichtigen Zusammenhänge von Soziabilität und Sprachgebrauch analysiert. Soziale Werte und Normen beeinflussen die Wahl der Worte und formen sprachliche Interaktionsnormen. Durch die analytische Betrachtung der Bedeutung des Sprechens werden die Sprechmuster der NomadInnen nachvollziehbar. Dafür werden die Bedingungen des adäquaten Kommunikationsverhaltens fokussiert und es wird versucht, die Kommunikationsgewohnheiten der Gemeinschaft darzustellen. Die Situationen, der Gebrauch, das Muster und die Funktion des Sprechens zeigen den engen Konnex von verbaler Interaktion und Soziabilität. Was bedeutet das Sprechen für NomadInnen? Im letzten Kapitel kristallisiert sich das Sprechkonzept der Imuhar heraus und die Interpretationsmuster des Sprechens der NomadInnen werden deutlich.

Das Wissen über die Art und Weise des Sprechens (ways of speaking) eröffnet den Zugang zu einer Gesellschaft. Der Sprachgebrauch wird als sozialer Prozess interpretiert. Diese Untersuchung analysiert das Sprechverhalten in der Unterhaltung der Imuhar mit einem holistischen Ansatz. Welche semiotischen Muster sind in welchem Kontext verfügbar und wie, wann und wo werden diese verwendet? Haben Sahara-NomadInnen eine spezifische Auffassung, was Sprechen bedeutet, und woraus setzt sich adäquates Sprechen in der Gesellschaft der nomadischen Imuhar zusammen? Thema dieser Studie ist die kommunikative Funktion der Sprache bei der Konstitution von sozialem Leben in der Wüste.

## **Abstract**

### **Conversation in the Desert**

#### Verbal Interaction and Sociability among Imuhar Nomads

Social acting and communication are the central elements, which constitute a society. This study focuses on a detailed analysis of social aspects of verbal interaction among the Imuhar nomads (“Tuareg”) in the Algerian desert. The central question in my research is: How is sociability reflected in its interactional use of semiotic resources? The aim of this study is to analyse the complex social components of interactional communication in the Imuhar society. The approach to an ethnography of speaking as developed by Hymes (1971[1962]) gives the basis of this research. The focal point of this work is to be found in the semiotic congruence between speaking, space, time, gender, age, hierarchy, values, and norms in a nomadic society.

This empiric study is based on participant observation in fieldwork. The qualitative method in anthropology allows an insight into the social and cultural components in verbal interaction. Speaking opens the invisible dimension of social acting. The focus of the investigation is not on the population as such, but aims on the individual personality. Introducing a person in a situation of speaking and in a context of communicative components shall try to find the “native point of view”.

In the first part of this study the ethnographic field of the Imuhar is presented. Then, the complex linguistic space is described with its enormous variety of language, followed by a concise theoretical introduction in the Linguistic Anthropology and the ethnography of speaking. The second, the empiric, is the main part – the nomadography of speaking. The conversations in the desert are illustrated by the way of personalised linguistic portraits. Presenting the social, spatial and timely situation tries to contextualise the verbal communication. Exposing the everyday talk up to the complex genres of speaking shows the verbal virtuosity of the nomads. In the final part the multi-layered connections of sociability and the use of speech are analysed. Social values and norms have an influence to chose words and form norms of interaction. By the analytic viewing of the meaning of speaking the patterns of speech of the nomads can be followed. Consequently the conditions of adequate behaviour of communication are focussed to try to illustrate the habits of

communications of the community. The situation, the use, the pattern and the function of speaking show the close correlation of verbal interaction and sociability. What means speaking to the nomads? In the last chapter the concept of speaking crystallises and the patterns of interpretation of speaking among nomads gets clear.

The knowledge on the ways of speaking opens an access to this society. The use of speech is interpreted as a social process. Which semiotic patterns are available in which context and how, when and where are they used? As for this the various speech genres like the secret languages, the riddles, the proverbs and the tales among Imuhar are investigated. Do nomads in the desert have a specific conception, what speaking means and what adequate speaking implies in the society of the Imuhar? The theme of the study is the communicative function of language while constituting social life in the desert.

## 8.5 Curriculum Vitae

**DI Mag.phil. Anja Fischer**  
Kultur- und Sozialanthropologin  
**A-1010 Wien**  
Email: afischer(at)imuhar.eu  
Homepage: www.imuhar.eu

### Nomadologie der Sahara

**Thematisch:**

*Ökonomische Anthropologie:* Nomadismus, Arbeitsprozesse, Kollektive.

*Linguistische Anthropologie:* Ethnographie des Sprechens, Semiotik.

**Regional:**

Sahara / Algerien, Libyen, Mali, Niger

### Wissenschaftliche Ausbildung

2007-2010

Doktoratsstudium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien, Schwerpunkt: Linguistische Anthropologie (Professor Dr. Andre Gingrich)

2003-2006

Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien (A) mit Wahlfächerschwerpunkt Arabistik und Afrikanistik, Diplomarbeit: „Nomadologie der Arbeit“, Gesamturteil: Sehr gut / mit Auszeichnung (Professor Dr. Andre Gingrich)

1986-1987

Studium der Architektur an der Technischen Universität Wien, Fakultät für Architektur (Staatliches Auslandsstipendium)

1983-1990

Studium der Architektur an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen (D), Diplomarbeit: „World Trade Center Köln“, Gesamturteil: Sehr gut (Professor Peter Kulka)

## **Universitäre Lehre**

SoSe 2010

Universitätslektorin am Institut für Architektur und Entwerfen, Abteilung für Raumgestaltung und nachhaltiges Entwerfen, Technische Universität Wien

SoSe 2009

Seminarassistentin von Bambi Schieffelin (NYC) „Exploring Linguistic Anthropology“, Universität Wien

Oktober 2008

Gastvorlesung: „The Organisation of Space among Sahara Nomads“, Schloss Hundisburg (Universität Stuttgart)

SoSe 2007

Universitätslektorin am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien

SoSe 1993

Universitätslektorin am Institut für Hochbau, Technische Universität Wien

## **Konferenzorganisation**

2007 Veranstalterin und Organisatorin (mit Ines Kohl) der internationalen Konferenz „Tuareg Moving Global“ an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (31.05.2007-02.06.2007)

## **Stipendien / Förderungen**

2009 Dissemination - Unterstützung von Konferenzteilnahmen für den wissenschaftlichen Nachwuchs, Universität Wien

2008 Kurzfristige Wissenschaftliche Arbeiten im Ausland (KWA-Stipendium) Universität Wien

### **Wissenschaftliche Vorträge**

- Oktober 2009      Universität Bonn: „Wirtschaftliche Handlungsprozesse bei Sahara-NomadInnen“
- Juni 2009      Österreichische Akademie der Wissenschaften: „The Secret Languages of Morocco and South Algeria - A Comparison“
- Mai 2009      Universität Wien: „Interacting Nomads“
- Oktober 2008      Universität Stuttgart: „Zeichen im soziokulturellen Raum der Imuhar-NomadInnen“
- Oktober 2007      Freie Universität Berlin: „The Use of Semiotic Resources among the Imuhar-Nomads“
- Juni 2007      Universität Wien: „Vassals, Nobles and the King of Sahara: Social Consequences of Colonial Translation in the Algerian Desert“
- Mai 2007      Österreichische Akademie der Wissenschaften: „Replacing Nomadism: “The Science of Nomads in the Age of Globalisation“
- März 2001      Technische Universität Wien, Institut für Raumgestaltung (Vortragsreihe): „Reisen durch die Sahara“

### **Populärwissenschaftliche Vorträge**

- Oktober 2008      Palaver connected, Frauenservice Graz: „NomadInnen der Sahara“

### **Projektarbeit (Kultur- und Sozialanthropologie)**

- 2005      Beitrag für Forschungsprojekt: „OEKU-Online, der transdisziplinäre Content Pool zu Ökonomie, Kultur und Umwelt“ unter der Leitung von Univ.Prof. Dr. Elke Mader, finanziert durch den Jubiläumsfonds der Österreichischen Nationalbank (Projekt 10707).
- 2005      Koordinatorin des Entwicklungszusammenarbeitsprojekt „Tilalt“ für die NomadInnen-Region Tchirozerin/Niger, Einreichungen und Projektbesprechungen u.a. bei ADA-Austrian Development Agency, Magistratsdirektion Wien, Caritas Austria and Land Steiermark.

## Teilnahme an wissenschaftlichen Veranstaltungen

Einladung mit Vortrag:

8.-10. Oktober 2009

*Internationaler Kongress zur gegenwartsbezogenen Forschung im Vorderen Orient*, Universität Bonn

### Zur Linguistischen Anthropologie:

Einladung mit Vortrag:

15. Juni 2009

*Research in Contemporary Morocco: New Anthropological Contributions on a Region in Transition*, Österreichische Akademie der Wissenschaften

Organisation und Teilnahme mit Vortrag:

28.-29. Mai 2009

*Exploring Linguistic Anthropology* (host: Bambi Schieffelin)  
Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien

Einladung mit Vortrag:

09.-12. Oktober 2008

*Das Konkrete als Zeichen*  
12. internationaler Kongress der Deutschen Gesellschaft für Semiotik,  
Universität Stuttgart.

Einladung mit Vortrag:

12.-13. Oktober 2007

*Speech and Body in Interaction: Ethnographic Case Studies*  
International Workshop, Institut für Ethnologie, Freie Universität Berlin.

Teilnahme mit Vortrag:

26.-29. Juni 2007

*Linguistic Anthropology* (host: Andre Gingrich)  
Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien  
[TeilnehmerInnen u.a. Alessandro Duranti (UCLA), Elinor Ochs (UCLA), Bambi Schieffelin (NYU)]

Einladung ohne Vortrag:

26. Juni 2007

*Engaging with Linguistic Anthropology Today*,  
International Guest Lecture Series mit Alessandro Duranti (UCLA), Elinor Ochs (UCLA), American Academy of Arts and Sciences), Bambi Schieffelin (NYU) an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

## **Feldforschungen**

11/2008-02/2009	Algerische Sahara / Immer, Elisen / Kel Ahnet-NomadInnen
01/2008-04/2008	Algerische Sahara / In Turscha,Massi/ Kel Ahnet-NomadInnen
03/2007-04/2007	Algerische Sahara / Djimra / Kel Ahnet-NomadInnen
11/2006-02/2007	Algerische Sahara / Massi / Kel Ahnet-NomadInnen und Nigrische Sahara / Air-Gebirge / Kel Ewey-NomadInnen
12/2005-02/2006	Algerische Sahara / In Arabiren / Kel Ahnet-NomadInnen
12/2004-01/2005	Algerische Sahara / Tarit / Kel Ahnet-NomadInnen
03/2004-04/2004	Algerische Sahara / Adrar n Ahnet / Kel Ahnet-NomadInnen
12/2003-01/2004	Algerische Sahara / Ahaggar-Gebirge / Aâuh n Tehele-NomadInnen
12/2002-01/2003	Algerische Sahara / Tin Meski / Kel Ahnet-NomadInnen

## **Expeditionen**

02/2002	Algerische Sahara / Adrar n Ahnet
12/2001-01/2002	Algerische Sahara / Adrar n Ahnet, Tefedest, Tasilli n Adjer
04/2001	Algerische Sahara / Tin Rerho, Youf Ahaket
10/2000	Algerische und Nigrische Sahara / Tagrera, Air, Tenere
04/2000	Algerische Sahara / Tefedest, Tadrat
12/1999-01/2000	Algerische Sahara / Tassili du Hoggar, Tadrat
03/1999-04/1999	Ägyptische Sahara / Weiße Wüste
10/1998-11/1998	Libysche und Tschadische Sahara / Tibesti-Gebirge
12/1997-01/1998	Libysche Sahara / Akakus, Mandaraseen

## **Sprachausbildung**

### **Arabisch**

10/2003-06/2004 6 Std./Woche Sprachausbildung am Institut für Arabistik,  
Universität Wien

### **Englisch**

02-05/1982 Sprachaustausch mit Scranton High School/ Pennsylvania/  
USA

1975-1983

Gymnasium

03-06/2009

„English for academic purposes“, Sprachkurs, Universität  
Wien

### **Französisch**

01/2001-02/2002 Intensivkurse bis zum Ende der Mittelstufe II am Institut  
français de Vienne

### **Italienisch**

1980-1983

Gymnasium

### **Tamahaq**

Seit 2002

Selbststudium in Wien und während der Feldforschungsaufenthalten

2003 - 2006

Sprachunterricht bei Huseini ag Ibra (Nigrischer Dialekt)

04/2002-11/2002

4 Std./Woche Einzelunterricht bei Mag. Mohamed Allamine  
(Algerische Dialekt)

## **Publikationen ( Kultur- und Sozialanthropologie)**

### **Bücher (Alleinautorin)**

2008 *Nomaden der Sahara: Handeln in Extremen*. Berlin: Reimer Verlag.

#### Rezensionen:

ANTHROPOS, 104.2009/1, S. 217-219, Prof. Dr. Fred Scholz:

„... bemerkenswert gründlich, vielseitig, informativ und voller neuer Einsichten.“

DAVO-Nachrichten, Band 28, Dezember 2008, S. 93-94, Dr. Nadine Scharfenort:

„Fischers Studie ist gut strukturiert aufgebaut, nachvollziehbar verfasst, angenehm zu lesen und insgesamt eine empfehlenswerte Lektüre...“

SOCIOLOGUS Band 58, 2.2008, S. 235-237, Univ.-Lekt. M.A. Meike Meerpohl:

„Insgesamt ist das Werk von Fischer ein wertvoller Beitrag zur Ethnologie der Arbeit im Allgemeinen und zu Arbeitsprozessen im nomadischen Alltag in der Sahara im Speziellen.“

Ausgewählt für die Buchkollektion der Frankfurter Buchmesse 2009

„Auf Humboldts Spuren - Forschungsabenteuer in anderen Welten“

(Ab 2010 wird die Kollektion auf den Buchmessen in Sao Paulo, Guadalajara, Buenos Aires, Istanbul, Budapest, New Delhi, Bangkok, Kairo, Teheran und Havanna zu sehen sein.)

### **Bücher (Herausgeberin)**

2010 *„Tuareg Society within a Globalized World: Saharan Life in Transition*, London: Tauris. gem. mit Ines Kohl

### **Wissenschaftliche Artikel (Kultur- und Sozialanthropologie)**

2010 „Research and Nomads in the Age of Globalisation“, in: Fischer, Anja/Ines Kohl (Hg.) *Tuareg Society within a Globalized World*, London: Tauris.

2010 “Tuareg” Moving Global: An Introduction”(gem. mit Ines Kohl), in Fischer, Anja und Ines Kohl (Hg.) *Tuareg Society within a Globalized World*, London: Tauris.

2010 „Zeichen im soziokulturellen Raum der Imuhar-NomadInnen“ in Krüger, Reinhard, 12.Internationale Kongress die Deutschen Gesellschaft für Semiotik, Stuttgart (in Vorbereitung)

2010 „NomadInnen (Nomadologie)“, in: Fernand Kreff, Eva-Maria Knoll, Andre Gingrich (Hg.) *Handbuch Globalisierung: Anthropologische und sozialwissenschaftliche Zugänge zur Praxis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (in Druck)

2008 „Sechs Dimensionen: Eine nomadische und künstlerische Grenzerkundung“, in Maderna, Marianne (Hg.), *Historysteria*. Wien/New York: Springer, S. 94-98.

Übersetzung:

- 2008 „Six Dimensions: A nomadic and artistic exploration of boundaries“, in Maderna, Marianne (Hg.), *Historysteria*. Wien/New York: Springer, S. 99-101.
- 2007 „Sahara - Leben im Transit“(gem. mit Ines Kohl), in *Südwind, Magazin für internationale Politik, Kultur und Entwicklung*, Nr.6, S. 18-19.

#### **Wissenschaftliche Internet-Publikationen (Sozial- und Kulturanthropologie)**

- 2005 *Imuhar-Nomadinnen: Momentaufnahmen einer pastoralen Ökonomie in der Sahara*. in OEKU-Online: Eine interdisziplinärer Content Pool zu Ökonomie, Kultur und Umwelt, <http://www.lai.at/web/oeku/cp/imuhar/imuhar-titel.html> (insgesamt 36 Internetseiten)

#### **Unpublizierte Übersetzung**

- 2002 Übersetzung des *Dictionnaire touareg-francais: dialecte de l'hoggar* Band 1-4 von Charles de Foucauld (1951-1952), 2.028 Seiten.