

NATIONALE IDENTITÄT, TRIBALE ZUGEHÖRIGKEIT UND LOKALE KONZEPTIONEN IM FEZZĀN, LIBYEN:

Eine Farbenlehre

Ines Kohl

„naḥna kull libīyūn – Wir sind alle Libyer“ (Mu‘ammar al-Qaḍḍāfī)

Schwarz, weiß, grün. Drei Farben, drei Kognitionen, drei Wertvorstellungen, die in Libyen Herkunft und Abstammung assoziieren, Eigenschaften und moralische Werte definieren, Machtstrukturen verdeutlichen und zur Identitätsstiftung heran gezogen werden. Dieser Artikel widmet sich übergeordneten nationalen Identitätskonstruktionen Libyens und stellt ihnen tribale und lokale Abgrenzungs- und Zuschreibungskriterien aus dem Südwesten Libyens, dem Fezzān, gegenüber. Sie korrelieren mit dem Wandel der soziopolitischen und sozioökonomischen Rahmenbedingungen, verdeutlichen den veränderlichen, fluiden und kontradiktorischen Aspekt von Identität und illustrieren das Spannungsfeld zwischen lokalen Ausformungen und überlokalem Einfluss.

Abgrenzungen und Zuschreibungen sind vom jeweiligen gesellschaftlichen und historischen Kontext abhängig. Sie sind aber nicht nur konstruiert oder imaginiert, vielmehr beruhen sie auf realen Überzeugungen, Gefühlen, Werten und Moralvorstellungen. Damit ziehen sie ein Feld von Konnotationen, Implikationen und Bedeutungen nach sich und stellen uns vor die Entscheidung, wer dazu gehört und wer nicht. Um diese zeitaufwendigen kognitiven Entscheidungsprozesse zu verkürzen, schaffen wir Kategorien, anhand derer wir zwischen Verwandten und Nichtverwandten, Eigenen und Fremden, Freunden und Feinden etc. differenzieren. Diese Kategorisierungen können sich an Abstammung, Herkunft, Sprache oder Religion orientieren, aber auch körperliche Merkmale, wie etwa die Pigmentierung der Haut, die Struktur der Haare oder die Form der Nase für Zuschreibungen oder Abgrenzungen heran ziehen (vgl. BEER 2002: 348f).

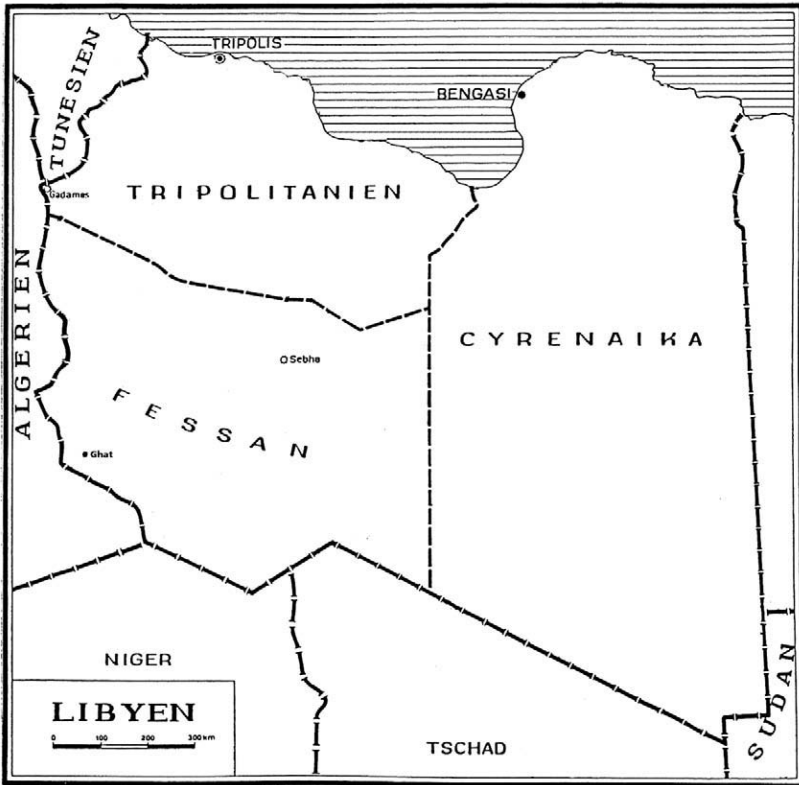


Abb. 1: Libyen gliederte sich in drei geographische Provinzen – Tripolitaniien, Cyrenai-ka, Fezzän – die 1963 unter König Idrīs I. zu einem zentral verwalteten Einheitsstaat zusammengefasst wurden (nach SCHIFFERS 1958: 114)

In Libyen wurden zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Kategorien verwendet. Durch geänderte Rahmenbedingungen haben sich die Normen und Werte der Bewohner gewandelt und ihre Abgrenzungen und Zuschreibungen orientieren sich an den geänderten Verhältnissen. Der Fezzän durchlebte in den letzten hundert Jahren Phasen wechselnder politischer Strukturen und differierender Machtverhältnisse: Autonomie und transregionale Bedeutung im ausgehenden 19. Jahrhundert, Verlust der Selbstbestimmung zur Zeit der Sanūsī-Monarchie und zunehmende politische Marginalisierung, die durch Mu‘ammar al-Qaḍḍāfīs Revolution aufgelöst wurde. Sowohl die Monarchie als auch die Revolutionsführung bemühten sich, die drei unterschiedlichen Provinzen nicht nur politisch, sondern auch ideologisch zu vereinen und eine libysche Identität zu kreieren. Mit Erfolg. Dennoch werden in das überlokale nationale libysche

Identitätskonstrukt stets lokale Vorstellungen von Zugehörigkeit integriert. Seit der Fezzān in den letzten zehn Jahren durch Migrationsbewegungen aus dem subsaharischen Bereich erneut in eine Position translokaler Bedeutung gelangte, erhalten traditionelle Zuschreibungen einen neuen Bedeutungsinhalt. Die folgende Skizze der historischen Entwicklung des Fezzān liefert den Rahmen für das Verständnis der aktuellen Abgrenzungs- und Zuschreibungskriterien. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen Tuareg¹ der ehemaligen Kel Ajjer/Azqar/Azğar-Konföderation², die den äußersten Südwesten der Provinz, rund um die Oasen Ghat (Ġāt) und Ubari (Ūbārī)³, besiedeln.

1. Der Fezzān bis zur Revolution von 1969

Der Fezzān ist von Tuareg, Arabern und Nachfahren der aus Innerafrika gehandelten Sklaven, die sich mit der Lokalbevölkerung vermischten (vielfach als Fezzānī bezeichnet) bewohnt. Im Südosten der Provinz nomadisieren Tubu (Teda, Tibbu), deren Kerngebiet jedoch rund um das Tibesti-Gebirge – im heutigen Tschad – liegt. Die in den 1960er- und 1970er-Jahren durch den Ölboom ausgelöste Arbeitsmigration aus arabischen Staaten ließ viele Gastarbeiter im Fezzān ansässig werden. In den letzten zehn Jahren frequentieren zunehmend illegale Migranten aus Westafrika die Provinz. Ihre Anzahl wird mittlerweile auf zwei bis drei Millionen Menschen geschätzt, sodass sich zusammen mit dem legalen Ausländerkontingent beinahe so viele Ausländer wie Libyer⁴ im Land befinden (MATTES 2001a: 14; 1996: 61).

-
- 1 Ich verwende anstelle der emischen Bezeichnung *Imajagh*/*Imuhagh*/*Imushagh* bzw. der arabischen Titulierung *at-tawāriq/aṭ-ṭawāriq* die eingedeutschte Schreibweise „Tuareg“, da sich diese auch in der Wissenschaft eingebürgert hat und zu einem besseren Allgemeinverständnis beiträgt.
 - 2 Das Territorium der Kel Ajjer Tuareg ist seit der kolonialen Grenzvereinbarung zwischen Italien und Frankreich von 1899 auf libysches und algerisches Staatsgebiet aufgeteilt. Ihre ursprüngliche Organisation in Stammeskonföderationen hat seit ihrer Einbindung in unterschiedliche Nationalstaaten keinerlei politische Relevanz mehr. Zu den Kel Ajjer siehe DUVEYRIER 1864, ĠĀMĪ 1974, GARDEL 1961, GAST 1986a: 388–396, AL-QAṢĀṬ 1985, STÜHLER 1978.
 - 3 Im Folgenden verwende ich aufgrund der besseren Lesbarkeit die geläufige deutsche Schreibweise der Orte.
 - 4 2001 hatte Libyen 5,4 Millionen Einwohner und rund 2 Millionen Ausländer (Gastarbeiter) (MATTES 2003: 1).

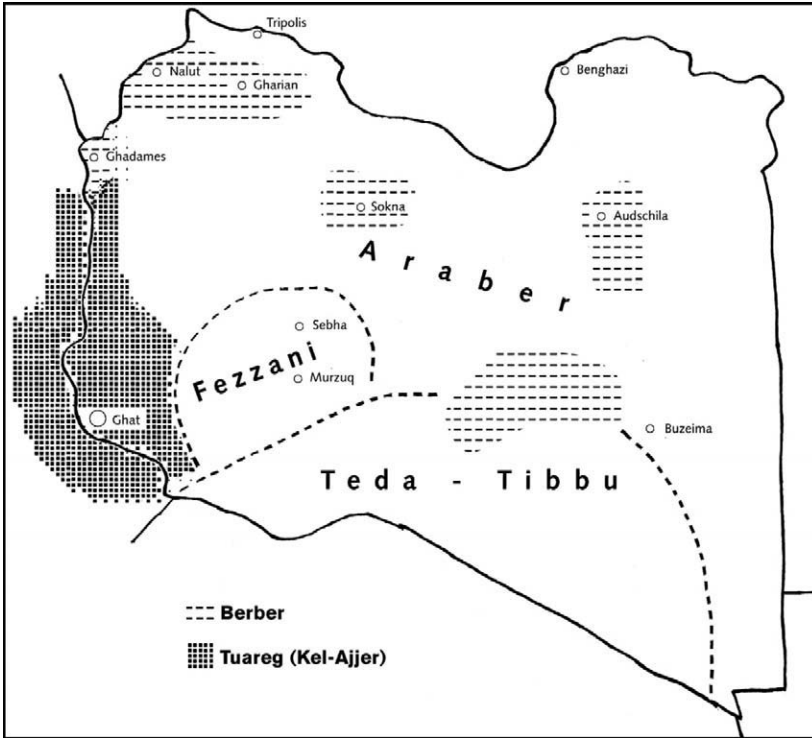


Abb. 2: Ethnische Verteilung in Libyen (nach SCHIFFERS 1975: 245)

1.1 Autonomie, überregionale Bedeutung und der Handel mit Sklaven im 19. Jahrhundert

Der Fezzān ist eine hyperaride Wüstenregion mit ausgedehnten Sandgebieten, geprägt von extremen Wetterbedingungen. Trotz der widrigen geografischen und klimatischen Umstände konnte sich die Region zu einer der wichtigsten Kreuzungspunkte von Karawanenstrassen, die Zentralafrika mit dem Mittelmeerraum verbunden, etablieren. Bis ins beginnende 20. Jahrhundert vermochte der Fezzān diese strategische Lage zu behaupten, da die schnelle Verbindung zur (im Vergleich zu den anderen Küstenstädten des Maghreb) weit südlich gelegenen tripolitanischen Küste einen lukrativen Handelsweg gewährleistete (PLIEZ 2001: 4).

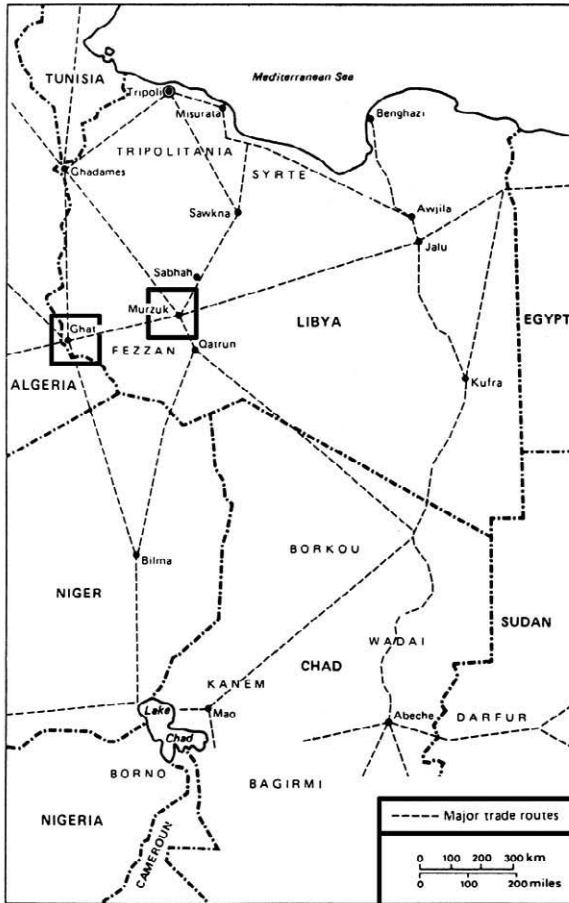


Abb. 3: Die Oasen Murzuq und Ghat als bedeutende Schnittstellen der Karawanenwege im ausgehenden 19. Jahrhundert (nach CORDELL 1985: 320)

Im 19. Jahrhundert etablierten sich zwei Oasen im transsaharischen Karawanenhandel. In der ersten Hälfte war die Stadt Murzuq wichtigste Etappe zwischen Tripolis und dem Tschadsee und war vor allem als Sklavenumschlagplatz bekannt (SEGER 1935: 696). Als die Osmanen unter dem Druck der europäischen Mächte den Sklavenhandel unterbanden, verlagerte sich dieser nach Ghat. Die Bedeutung dieser Oase als neue Schnittstelle im ausgehenden 19. Jahrhundert war dadurch begründet, dass die Stadt gute Trinkwasserressourcen⁵ besaß und die Osmanen nur wenig

5 Ende des 19. Jahrhunderts besaßen Ghat und Umgebung insgesamt 92 Brunnen und Quellen (KRAUSE 1882: 292–295). Ferdinand GOLDSTEIN (1907: 173) schreibt,

Einfluss ausübten. Sie konnten sich daher auch nicht gegen den zwar verbotenen aber dennoch florierenden Sklavenhandel aus Innerafrika zur Wehr setzen. Sklaven spielten in der sozialen Hierarchie der Tuareg und einiger arabischer Stämme eine entscheidende Rolle als Arbeitskräfte, sodass deren ungehinderte Beschaffung oberste Priorität besaß.

Chat ist heute wohl die einzige Stadt im türkischen Reiche, wo Sklaven auf offener Strasse feilgeboten werden. Die Türken wissen dies sehr gut, aber sie wissen auch, dass sie sich durch Störung dieses Handels in Chat nur noch verhasster machen würden, als sie ohnehin schon sind [...]. (KRAUSE 1882: 298)

Die Türken haben in Chat nicht den geringsten Einfluss, und der leiseste Versuch, einen solchen auszuüben, könnte leicht ihre gänzliche Vertreibung zur Folge haben. [...] Wie wenig die Türken sich in Chat heimisch fühlen, ersieht man am besten aus der Thatsache, dass sie nicht die geringste Steuer daselbst erheben. (KRAUSE 1882: 334f)

Der Widerstand gegen die osmanische Obrigkeit wurde von den Kel Ajjer getragen. Sie kontrollierten und schützten den Karawanenhandel, erhoben Steuern und Wegzölle⁶, vermieteten Transportdromedare oder verdienten sich als Karawaniers. Sie plünderten aber auch jene Karawanen, die sich zuvor nicht des Schutzes der lokalen Stämme versicherten. Um die lukrativen Einkommen aus dem Sklavenhandel nicht zu verlieren, setzten sich die Kel Ajjer gegen die Osmanen zur Wehr. Erst 1842 gelang es, den Fezzān als Provinz in das osmanische Reich einzugliedern (KRAUSE 1878: 360). Als 1875 schließlich auch Ghat (STÜHLER 1978: 95) osmanisch besetzt wurde, war eine der wichtigsten Handelsstädte der Sahara dem Einfluss der Kel Ajjer entzogen.

Bis ins beginnende 20. Jahrhundert stellte der Fezzān eine Schnittstelle zwischen Innerafrika und dem Mittelmeer dar. Der Bezug zum subsaharischen Afrika war jedoch weitaus stärker ausgeprägt, denn die im Norden dominierenden Araber wurden und werden vielfach bis heute von den

dass Wasser in Ghat reichlich vorhanden und von guter Qualität ist. Heute sind fast alle dieser Grundwasserreserven versiegt und die Oase fördert pluviales Grundwasser aus 400 Metern Tiefe.

- 6 Die Abgaben der Händler an die Kel Ajjer umfassten das Wegrecht (eine Art Transitoll, der auf jede Kamellast erhoben wurde), die Kopfsteuer (die auf dem Eigentümer der Waren lastete) und ein Bettelgeschenk. Während die ersten beiden Abgaben in Form von Bargeld getätigt wurden, bestand letzteres aus kleinen Gastgeschenken (Mahlzeiten, Gewürze, wohlriechende Essenzen, Spiegel etc.) (KRAUSE 1882: 329f).

Tuareg als „Repräsentanten des übergeordneten Systems verstanden und mit diesem und seinen Intentionen gleichgesetzt“ (STÜHLER 1978: 139). Die aus Innerafrika teils auf Raubzügen⁷ „erbeuteten“, teils im Austausch gegen Waren erhandelten Sklaven wurden als eine eigene soziale Gruppe, *Iklan*⁸, in das Gesellschaftssystem integriert. Sie stellten das Eigentum eines Individuums oder einer Familie dar, lebten im Haushalt ihrer Besitzer und wurden mit dieser Familie mittels einer fiktiven Verwandtschaftsbeziehung verbunden.

Die Integration ist so stark, daß einzelne *Iklan* ihren Verwandtschaftsgrad zueinander ausschließlich über ihre Herren herleiten. Jenseits [...] ist ihnen ihre tatsächliche Verwandtschaft nur selten bekannt. Dies kommt darin zum Ausdruck, daß die *Iklan* sich zum Stamm bzw. zur Familie ihrer Herren rechnen und nur ein geringes Bewusstsein davon haben, eine ‚soziale Schicht‘ zu bilden und kein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickeln. (STÜHLER 1978: 40)

Sklaven wurden nie als eigenständige freie Individuen betrachtet. Dieser Umstand prägte ihre Rolle und Funktion innerhalb der Gruppe und schloss sie von ökonomischen Ressourcen und Anteilen an politischer Macht aus (vgl. GAST 1986b: 424f, LHOÏE 1955: 204–208, STÜHLER 1978: 84). Nach ihrer Befreiung⁹ blieben viele in Ghat ansässig, und ihre Nachfahren bilden bis heute die zahlenmäßig stärkste Bevölkerungsgruppe. Daher wird in Ghat (und nur in Ghat!) Hausa¹⁰ neben Arabisch und Tamasheq/Tamahaq, der Sprache der Tuareg (im Fezzān Ṭarqi genannt), als Umgangssprache verwendet.

1914 kam der Trans-Sahara-Handel durch die militärische Politik der Kolonialmächte in Nord- und Westafrika endgültig zum Erliegen (STÜHLER

7 Viehzucht, Oasenwirtschaft und der Karawanenhandel waren die Grundlage der traditionellen Wirtschaft der Kel Ajjer. Raubzüge stellten ein weiteres ökonomisches Standbein dar, das vor allem in Krisensituationen das Überleben gewährleistete (STÜHLER 1978: 20f).

8 Alle kursiv geschriebenen Termini sind Tamahaq bzw. Tamasheq-Bezeichnungen. Nachdem es keine einheitliche Transkription gibt, orientiere ich mich an der Schreibweise der *Encyclopédie Berbère* 1984–2003 und dem *Lexique Touareg-Français* (K.-G. PRASSE) 1998.

9 Zu Möglichkeiten und Gründen einer Freilassung siehe BOURGEOT 1985: 202–205.

10 Hausa ist heute mit rund 25 Millionen SprecherInnen neben Swahili die wichtigste Verkehrs- und Handelssprache in Westafrika. Ihr Hauptverwendungsgebiet liegt in Nordnigeria und im Südniger.

1978: 103). Durch die folgende staatliche und administrative Zersplitterung einstiger Stammesterritorien erlosch die über-regionale Bedeutung und ökonomische Vormachtstellung des Fezzān.

1.2 Erste identitätsstiftende Maßnahmen der Sanūsī-Monarchie

Auf die wichtige Rolle des Fezzān im Widerstand gegen die kolonialen Vorherrschaftsbestrebungen der Italiener (1911 bis 1943), Briten und Franzosen (1943 bis 1951) möchte ich hier nicht eingehen (siehe dazu STÜHLER 1978: 102–105; GAST 1986a: 389–396). Für unseren Kontext ist jedoch wesentlich, dass die Gegenwehr wiederum von den Kel Ajjer, diesmal aber mit Unterstützung der muslimischen Bruderschaft der *Sanūsīya*¹¹ getragen wurde. Obwohl die Sanūsī primär in der Cyrenaika (siehe dazu EVANS-PRITCHARD 1949) agierten, errichteten sie 1855 in Ghat eine Zweigstelle (*zāwiya*) (STÜHLER 1978: 102), da sich ihre antikoloniale Haltung mit den Interessen der Tuareg verband. Bis 1930 setzten sie sich im Fezzān erfolgreich gegen die italienische Okkupation zur Wehr, 1931 konnte Italien jedoch gesamt Libyen zur Kolonie erklären. Damit war die politische Macht sowohl der Tuareg als auch der Sanūsī gebrochen. Die Kel Ajjer konnten seitdem keine politischen Zugeständnisse mehr für sich beanspruchen. Die Sanūsī hingegen erlebten eine letzte Blüte und errichteten von 1951 bis zur Revolution Mu‘ammar al-Qaḍḍāfīs 1969 das Königreich Libyen.

Als Libyen 1951 unter dem Sanūsī-König Idrīs I. in die lang ersehnte Unabhängigkeit entlassen wurde, zählte das Land zu den ärmsten Staaten der Welt mit weniger als einer Million Menschen: Gezeichnet vom italienischen Imperialismus und den Wirren des Zweiten Weltkrieges, ohne nennenswerte Infrastruktur, Verwaltung oder Wirtschaft (die Ölvorkommen wurden erst in den 1960er-Jahren entdeckt), mit einer Analphabetenrate von 80% (Frauen über 90%), einer hohen Kindersterblichkeit und einer über alle Gesellschaftsschichten verteilten Armut (vgl. ANDERSON 2001: 18; SCHIFFERS 1975: 223f). Das Königreich setzte sich anfangs aus einer Konföderation der drei gleichberechtigten libyschen Provinzen (*wilāyāt*) Tripolitanien, Cyrenaika und Fezzān zusammen. König Idrīs I. startete den ersten Versuch ein nationales Bewusstsein herzustellen.

11 Die Bruderschaft der Sanūsī wurde von Sayyid Muḥammad ‘Ali as-Sanūsī (geb. um 1800) als eine muslimische Reformbewegung gegründet. Sayyid Muḥammads Enkel Idrīs wurde nach der Unabhängigkeit König von Libyen.

Ein Nationalbewusstsein gab es [...] vor der Errichtung des Königreiches nicht. Man konnte wohl eine aus der allgemeinen Ablehnung gegen die Rumi (Romani, Ungläubige) genährte Feindseligkeit beobachten, die durch die erlittenen früheren Niederlagen und den jahrhundertelangen allgemeinen Unabhängigkeitsdrang der einzelnen Stammesgruppen noch verstärkt wurde. Entgegen den anfangs gehegten Befürchtungen, die Zentren der drei Provinzen, durch große Wüstenräume auch geographisch von einander getrennt, könnten sich weiter auseinander leben, wurde nach und nach das Gemeinsamkeitsgefühl gestärkt. [...] Von hier aus ist auch die [...] Fürsorge für den abgelegenen Fezzan zu verstehen. Sicher haben die intensiven Bemühungen auf dem Gebiete des Erziehungswesens, die gemeinsamen Bande der Sprache und der Religion das Ihrige dazu beigetragen. (SCHIFFERS 1962: 58)

1963 wurden die Provinzen schließlich zu einem zentral verwalteten Staat vereinigt. Dieser Zusammenschluss stellte eine weitere, wesentlich größere Herausforderung an die gemeinsame nationale Identität und Souveränität dar. Drei Provinzen mit unterschiedlichen Interessen und Zielen, ethnischen Zusammensetzungen, geografischen Bedingungen, historischen Ereignissen und sozialen Strukturen politisch zu vereinen, war eine schwierige Aufgabe. Vor allem die Bewohner des Fezzān, die sich ihrer Jahrhunderte langen Autonomie und Autorität bewusst waren, distanzieren sich vielfach vom Norden und anerkannten nur zögernd die zentrale Verwaltung.

Regional rivalries had been exacerbated by the agitation over the disposition of the territories, and few residents of the provinces were happy to have been thrown together with the others. [...] There seemed to be a mutual lack of understanding and sympathy between the inhabitants of Tripolitania and Cyrenaica [...]. Most Libyans viewed themselves as best served by loyalties smaller – familiar or provincial – or larger – ethnic or regional – than the country itself. (ANDERSON 2001: 19)

Ein bestimmendes Faktum dieser zweiten Phase der Monarchie war die Einbindung tribaler Elemente und „das Phänomen des politischen Einsatzes des Familieneinflusses, d.h. seine Instrumentalisierung durch die traditionelle Elite zur Steuerung und Mobilisierung der von ihnen kontrollierten tribalen Einheiten“ (MATTES 2001a: 16). Dementsprechend dominierten zwischen 1951 und 1969 nur einige wenige einflussreiche Familien¹² das Land höchst autoritär. Die politische Kultur orientierte sich an der Stam-

12 Zu Rolle und Bedeutung der einflussreichen Familien siehe ANDERSON 1990: 288–302.

meszugehörigkeit und der Loyalität dem Regime gegenüber. Politische Ämter wurden ausschließlich an die sog. *awlād qabīlatnā* (Söhne unseres Stammes) vergeben. Mit Beginn der Erdölförderung 1959, die als „eine Phase des von der Regierung nicht mehr steuerbaren finanziellen Überflusses und des gesellschaftlichen Umbruchs“ (MATTES 2001c: 1) bezeichnet werden kann, begann sich die Führungselite maßlos zu bereichern. Die sozialen Spannungen zwischen ihnen und der an der Grenze zum Existenzminimum lebenden Masse der Bevölkerung lösten eine Welle politischer Unzufriedenheit gegen die probritische und proamerikanische Politik¹³ des Sanūsī-Regimes aus.

Die massiven sozioökonomischen Probleme (u.a. Verstädterung, Landflucht, Verarmung) verhinderten eine Identifikation der Bevölkerung mit dem Staat. „[...] political identity in Libya did not reflect much attachment to an ‘Imagined community’ of fellow nationals“ (ANDERSON 2001: 19). Wie Lisa ANDERSON weiter ausführt, wurde Libyen zudem als eine Erfindung der italienischen Ära angesehen und mit den verheerenden Auswirkungen der Okkupation assoziiert, die rund einer Million Libyern das Leben kostete oder sie ins Exil verbannte. „Yet ironically, the only way to escape formal control by an outside power was to accept an identity which was itself largely an invention of just such a power.“ (ANDERSON 2001: 19) Diese Macht wurde von Mu‘ammar al-Qaḍḍāfī verkörpert und begann mit seiner Revolution am 1. September 1969¹⁴.

2. *Mu‘ammar al-Qaḍḍāfīs grüne Ideologie*

2.1 „Freiheit, Sozialismus, Einheit“ versus „Gott, König, Vaterland“

„*ḥurrīya, ištirākīya, waḥada* – Freiheit, Sozialismus, Einheit“. Diese kollektive, egalitäre und panarabisch ausgerichtete Formel Mu‘ammar al-Qaḍḍāfīs ersetzte den paternalistischen Leitspruch der Sanusimonarchie „*allāh, malik, waṭan* – Gott, König, Vaterland“ (MATTES 2001a: 35) und dominierte in der Folge die ideologische Basis des zunächst als Republik¹⁵ deklarierten Staates.

13 Bis zur Septemberrevolution galt Libyen als fester Bestandteil der westlichen Einflussosphäre. Großbritannien und die USA verfügten über militärische Stützpunkte im Land und übten eine Kontrollfunktion aus. Die USA besaßen fünf Militärstützpunkte in Libyen, darunter Wheelus Air Base, damals die größte US-Basis außerhalb der USA (MATTES 2001a: 16f).

14 Zu den Gründen der Revolution siehe MATTES 2001a: 16–18; 2001c: 1–2.

15 Am 1. September 1969 rief al-Qaḍḍāfī die Libysche Arabische Republik aus. Erst am 2.3.1977 wurde Libyen in Sozialistische Libysche Arabische Volksḡamāhīrīya

Al-Qaḍḍāfīs Vorstellung von Freiheit bezieht sich auf politische, wirtschaftliche und soziale Aspekte. Freiheit ist für ihn ein menschliches Grundbedürfnis und muss, da es sich nicht um eine Selbstverständlichkeit handelt, erkämpft werden. Libyens Freiheit wurde durch die Septemberrevolution verwirklicht, muss aber in der Folge durch die aktive Mitarbeit des Volkes gesichert werden. Al-Qaḍḍāfīs Verständnis von Sozialismus orientiert sich an islamischen Prinzipien von Gerechtigkeit und Gleichheit und leitet sich aus dem arabischen Erbe ab. Die Ideologie der Einheit schließlich konzentriert sich auf eine nationale und eine arabische Komponente. Die nationale Einheit wird als die notwendige Vorbedingung und Vorstufe der arabischen Einheit angesehen (MATTES 2001a: 36–39).

Diese drei Ideale formulierte al-Qaḍḍāfī in einem umfassenden ideologischen Konzept, der „Dritten Universaltheorie“ (*an-naẓārīya al-‘alamīya at-tāliṭa*)¹⁶ und stellte sie komprimiert im dreiteiligen „Grünen Buch“ (*al-kitāb al-aḥḍar*)¹⁷ dar. Politisch wurde diese Ideologie sukzessive in allen Bereichen umgesetzt: Libyen wurde von Symbolen des westlichen Kapitalismus gereinigt, britische und amerikanische Militärs aufgefordert, ihre Stützpunkte zu verlassen und verbleibende Italiener des Landes verwiesen. Wirtschaftlich mündete die propagierte Libysierung in die Verstaatlichung ausländischer Unternehmen, Banken und Privatbetriebe, was sich jedoch in den 1980er-Jahren im Zusammenhang mit einer Finanzkrise (resultierend aus einem Rückgang der Erdölexporte) als kontraproduktiv heraus zu stellen begann, und schon wenige Jahre später in eine Liberalisierung mündete. Die soziale Revolution manifestierte sich in reformatorischen Anliegen und modernem Fortschrittsdenken. Sie zeigte sich im Ausbau des bis heute großteils kostenlosen Bildungs- und Gesundheitswesens, im sozialen Wohnungsbau und im Kommunikationsbereich äußerst erfolgreich. Auf einer soziokulturellen Ebene fand eine Revitalisierung des arabisch-islamischen Erbes und der arabischen Sprache statt. Eine rigorose Arabisierungspolitik inkludierte den ausschließlichen Gebrauch

(SLAVJ) umgewandelt. Seit April 1986 nennt sich Libyen Große Sozialistische Libysche Arabische Volksḡamāhīrīya (GSLAVJ).

- 16 Die Bezeichnung „Dritte Universaltheorie“ nimmt Bezug auf die vorherrschenden Paradigmata von Kapitalismus und Kommunismus und verkörpert einen (dritten) Weg jenseits dieser Theorien. Siehe MATTES 2001a: 40ff.
- 17 Teil I: Die Lösung des Problems der Demokratie: Die Volksherrschaft, 1976. Teil II: Die Lösung des ökonomischen Problems: Der Sozialismus, 1977. Teil III: Die soziale Basis der Dritten Universaltheorie, 1979. Nachdem es eine Vielzahl an unterschiedlichen Ausgaben und Übersetzungen des Grünen Buches gibt, gebe ich infolge keine Seitenzahlen an, sondern verweise auf den Band (I, II oder III) und die jeweilige Kapitelüberschrift.

des islamischen Kalenders, ein Alkoholverbot, eine Teilislamisierung der Gesetze, Ansätze zur Entkolonialisierung der libyschen Geschichtsschreibung, die Förderung der libyschen Nationalkleidung und die Bewahrung des arabischen Musikerbes (ANDERSON 2001: 21f; MATTES 2001a: 43–75; 2001c: 2).

Al-Qaḍḍāfīs ideologische Werte manifestieren sich aber nicht nur in seinen Reden, Veröffentlichungen und politischen Programmen, sie werden visuell über die Farbe Grün transportiert. Die Bedeutung der Farbe Grün liegt im Islam verankert. Sie assoziiert muslimische Werte und Moralvorstellungen und symbolisiert die Einheit des Glaubens und die Verbundenheit der arabischen Länder. Libyens Nationalflagge ist grün. Libyens ideologische Grundlage ist im „Grünen Buch“ verankert. Der „Grüne Platz“ (*as-sāḥa l-ḥaḍrā'*) in Tripolis erhielt nicht nur den Namen, sondern auch die entsprechende Bemalung und dient der Repräsentation der *Ġamāhīrīya* (Volksheerrschaft). Im „Grünen Register“ (*as-siġill al-aḥḍar*) werden alle Aktivitäten und wichtigen Verlautbarungen eines jeden Mitgliedes der Revolutionskomitees¹⁸ registriert und in Durchschlägen an zentrale Stellen weitergeleitet. Die „Grüne Revolution“ (*aṭ-ṭawra l-ḥaḍrā'*) schließlich bezieht sich auf den Problem beladenen agrarischen Sektor. Nachdem Libyen als einziger Maghrebstaat über keinen einzigen dauerhaft Wasser führenden Fluss verfügt und nur 1 bis 2% des Landes landwirtschaftlich nutzbar sind (SCHLIEPHAKE 1997: 331; 1999: 163¹⁹), wurde die Agrarentwicklung stark ideologisiert (siehe BERGS 1978: 90). Grün bezieht sich auch auf die libysche Presse und die Kunst. Die Wochenzeitung „Der Grüne Marsch“ (*az-zaḥf al-aḥḍar*) fungiert als kulturelles Sprachrohr der Revolution, und Gedichtsammlungen wie „Der Grüne Weg“ (*aṭ-ṭarīq al-aḥḍar*) sind charakteristisch für den literarischen Bereich (MATTES 1989: 290; 2001a: 73ff).

2.2 „naḥna kull lībīyūn – wir sind alle Libyer“

Libyen beschritt einen Sonderweg, distanzierte sich von Kapitalismus und Kommunismus, und etablierte ein direktdemokratisches System²⁰ mit uni-

18 Die Revolutionskomitees dienen der Durchsetzung der revolutionären Programmatik. Zu Funktion und Bedeutung siehe MATTES 2001a: 29–30.

19 78% der Nutzfläche befinden sich in Tripolitaniern, 21% in der Cyrenaika und 1% im Fezzān.

20 Das direktdemokratische System basiert auf Volkskonferenzen (Versammlungsgremien der Bevölkerung mit Legislativfunktion) und Volkskomitees (jeweils zugeordnete exekutive Organe).

versellem Anspruch. Die Abgrenzung vom Westen und die damit verbundene, selbst auferlegte politische Isolation führten zu einer starken Libysierung und einer neuen nationalen Identität. Diese orientiert sich an der arabischen Abstammung Mu‘ammar al-Qaḍḍāfīs und integriert beduinische Werte (wie z.B. Konsens, Loyalität, Solidarität, Zusammengehörigkeitsgefühl, Freiheit etc.). Die neue libysche Identität ist eine arabische, islamische und nationale Identität. Sie anerkennt weder ethnische noch religiösen Minderheiten und lehnt eine politische Instrumentalisierung der Stämme ab.

Minderheiten sind politisch und ökonomisch ein Teil von al-Qaḍḍāfīs propagierter *Ġamāhīrīya* und werden nicht gesondert behandelt. Sie bekommen aber gleichzeitig das Recht zugestanden, ihre eigenen Traditionen und Riten sowie ihre eigene Sprache zu pflegen (MATTES 1996: 66), jedoch nicht uneingeschränkt. Denn *Tamahaq/Tamasheq* und *Tamazight* (Sprache der Berber) werden in Libyen als Dialekte und nicht als Sprachen verstanden, ihr Gebrauch hat sich ausschließlich auf den familiären Raum zu beschränken und die Namensgebung muss auf arabisch erfolgen. Tuareg- oder Berbernamen werden als *aġnabī* (fremd) klassifiziert und offiziell nicht anerkannt.

Weiters brachte der libysche Nationalgedanke eine Verringerung des tribalen Einflusses mit sich. Stämme werden von AL-QADDAFI (Teil I, Klasse) in ihrer Eigenschaft als politische Akteure ebenso wie Parteien, Klassen oder religiöse Sekten als diktatorische Herrschaftsinstrumente abgelehnt. „Stammesdenken und Stammesloyalität beeinträchtigen das Nationalbewusstsein, denn Stammestreue untergräbt die nationale Loyalität [...].“ (AL-QADDAFI, Teil III, Die Nation) Auf einer sozialen Ebene hingegen wird der Stamm auf der Basis von Verwandtschaft gut geheißen, da er für das Individuum den „gesellschaftlichen Schutz“ und „sozialen Schirm“ bietet (AL-QADDAFI Teil III, Der Stamm). Dennoch spielten tribale Verhältnisse auch unmittelbar nach der Revolution eine unerschwellige politische Rolle (vgl. ANDERSON 1990: 288–302; MATTES 2001a: 32–35) und mündeten in den 1990er-Jahren in eine Phase der Retribalisierung, die sich in einer Stärkung der traditionellen Führungspersönlichkeiten manifestierte (siehe dazu MATTES 2002: 21–26).

Riesige handgemalte Propagandaplakate mit ideologischen Sprüchen aus dem „Grünen Buch“ unterstreichen den nationalen Gedanken und die Omnipräsenz Mu‘ammar al-Qaḍḍāfīs. Die Plakate und Leuchtreklamen nehmen gegen Südlibyen hin tendenziell ab, sind dafür aber mit regional-spezifischen Details versehen. Al-Qaḍḍāfī lässt sich mit unterschiedlichen kulturellen Attributen oder regionalen Trachten abbilden und unterstreicht damit einmal mehr die Vereinigung der kulturellen Vielfalt in (s)einer Person.



Abb. 4: Plakat vor der Stadteinfahrt Nalut, Tripolitaniien (Foto: Kohl 1999): „*laka minnā kull al-ḥubb. ḡamāhīr ša‘abiya Nālūt* – Für dich unsere ganze Liebe. Distrikt Nalut“

Al-Qaḍḍāfī's Leitspruch „*naḥna kull libīyūn*“ (wir sind alle Libyer) wurde angenommen und bestimmt bis heute das Sozialgefüge. Durch die sozialen Missstände der Monarchie, die Enttäuschung über die einseitige Ausrichtung der Außenpolitik nach der langen Kolonialzeit und die Dominanz einiger weniger Eliten fiel den Libyern die Identifikation mit al-Qaḍḍāfī's Wohlfahrtssystem, das jedem Staatsbürger eine über durchschnittliche soziale Versorgung bot, leicht. Auch Tuareg betonen, vielfach mit Stolz, ihre Zugehörigkeit zum libyschen Staat, und einige der führenden Personen in Libyens Politik sind Tuareg. Von al-Qaḍḍāfī gibt es hinsichtlich der Tuareg „mehrere Reden, in denen [er] betont, dass die Tuareg eigentlich Araber seien. Zuletzt äußerte sich Qaddafi in diesem Sinne in einem Interview [...], wo er feststellte, dass die Tuareg ein ‚arabisch-libyscher‘ Stamm seien“ (MATTES 1996: 71). Aber nicht nur al-Qaḍḍāfī versucht eine Verbindung zu ihnen herzustellen, einige Kel Ajjer selbst betonen ihre durch Heiratsallianzen enge Verbundenheit zu seinem Stamm, den Qaḍḍāfa. In der Gegend um Ghat sind Tuareg und Araber ebenfalls eng miteinander verbunden, sodass Zugehörigkeit oft nicht über die Abstammung, sondern über gemeinsame Traditionen, Rituale und vor allem über die seit Generationen bestehende geografische Nähe definiert wird.

3. Subsaharische Migration: Eine neue Rahmenbedingung der 1990er-Jahre

Al-Qaḍḍāfīs ideologische Programmatik konnte zwar eine gemeinsame Identität unter den Libyern herstellen, band die drei Provinzen jedoch unterschiedlich in den Staat ein, sodass sich lokale Unterschiede im Zusammengehörigkeitsgefühl erkennen lassen. Während Tripolitanien und der Norden der Cyrenaika aufgrund der ökonomischen Ressourcen (Agrarprodukte, Erdöl, Wasser) politisch gefördert wurden, blieb vor allem der Süden des Fezzān eine marginalisierte, für den Staat unbedeutende Region. Bis in die frühen 1990er-Jahre. Ab dato rückte der Fezzān erneut in eine Position transregionaler Bedeutung: Zum einen war das bedingt durch den aufkommenden Wüstentourismus (siehe dazu KOHL 2002, 2003), zum anderen ausgelöst durch Migrationsbewegungen aus dem subsaharischen Raum. Diese neue Rahmenbedingung manifestiert sich in spezifischen Abgrenzungs- und Zugehörigkeitsmustern, die einerseits auf traditionelle Werte zurückgreifen, andererseits durch al-Qaḍḍāfīs außenpolitische Ideologie gespeist werden.

3.1 Illegale Migration

Als Libyen in den 1960er-Jahren durch die Erdölförderung von einem der ärmsten afrikanischen Staaten zum best situierten Staat des Maghreb avancierte, war es auf ausländische Arbeitskräfte angewiesen. Die Zahl der Gastarbeiter ist seit den 1960er-Jahren konstant hoch, ihre Zusammensetzung ändert sich lediglich ihrer regionalen Herkunft nach. Waren es zu Beginn primär Arbeiter aus arabischen Staaten (Tunesien, Ägypten, Syrien, Jordanien, Palästina), so dominierte in den 1970er- und 1980er-Jahren der ehemalige Ostblock (Polen, Rumänien, Sowjetunion) (MATTES 2001a: 13). Die Einstellung der Arbeitskräfte stagnierte jedoch Mitte der 1980er-Jahre durch den Rückgang der Erdölexporte und die daraus resultierende schlechte finanzielle Lage des Staates (siehe BERGS 1999; STRUNZ/DORSCH 2000). Durch Reformmaßnahmen zur Stärkung der Wirtschaft und einer damit einhergehenden Grenzöffnung in den späten 1980er-Jahren erlebte die Migration nach Libyen einen neuen Aufschwung – allerdings mit dem Unterschied, dass nun illegale Migranten aus subsaharischen Staaten (Mali, Niger, Nigeria, Sudan, Tschad) ins Land strömen.

Strategisch gut im libysch-algerisch-nigrischen Dreiländereck gelegen, etablierte sich die Oase Ghat als erster Zwischenstopp der Migranten in Libyen, die sich zum einen von der strapaziösen und gefährlichen

Saharadurchquerung erholen, und zum anderen Ressourcen für die Weiterreise (über Sebha nach Tripolis und von dort weiter nach Europa) mobilisieren. Ausgangspunkt für die Wüstendurchquerung ist Agadez (vgl. GREGOIRE 2004: 174ff, ESCOFFIER 2004: 141–148). Bis in die 1990er-Jahre war die nordnigrische Stadt ein blühendes Handwerkszentrum und aufgrund ihrer eigenwilligen Architektur ein Anziehungspunkt für den in den 1970er-Jahren aufgekommenen Wüstentourismus. Mit Beginn des Bürgerkrieges (vielfach als „Tuareg-Rebellion“ bezeichnet) erlebte die Stadt einen wirtschaftlichen Einbruch und verlagerte ihre Einnahmequelle auf das Transitgeschäft mit Migranten.

Hier [in Agadez] fließen die Migrationsströme aus fast allen westafrikanischen Ländern zusammen, auch aus [...] Nigeria und Ghana. [...] Ausgangspunkt der Reise ins Ungewisse ist der städtische Busbahnhof. [...] Im Süden Libyens angekommen, können die Migranten allenfalls hoffen, einen Gesundheitsausweis zu ergattern, ohne den sie keine Arbeit finden würden. Bei den zuständigen Behörden wird dafür ein Bakschisch fällig [...].“ (BENSAAD 2001: 16)

Libyen belässt Migranten teils im Status tolerierter Illegalität. Teils jedoch hat der jeweilige Zustand der bilateralen Beziehungen Libyens zu anderen Staaten Rückwirkungen auf den Immigrationsfluss. Migranten werden je nach ihrer Herkunft für politische Zwecke instrumentalisiert und Ausweisungen oder Abschiebungen unter inhumanen Bedingungen gelten als Repressalie für ein außenpolitisches Vergehen des Herkunftslandes (vgl. MATTES 2001a: 14).

3.2 Afrikanische Einheit oder libysche Überlegenheit?

Al-Qaddāfīs Außenpolitik war von Beginn an von der Idee der arabischen Einheit geprägt. Als sich die panarabische Motivation aber schon 1974 – sowohl im Maghreb, als auch im Mashreq – als gescheitert heraus stellte, begann Libyen seine Isolation innerhalb des arabischen Lagers durch verstärkte Aktivitäten im subsaharischen Afrika zu kompensieren und verlagerte seine politischen Ambitionen auf die afrikanische Einheit (siehe ST. JOHN 2000: 18–32; TAKEYH 2000: 49f). Ende der 1980er-Jahre reduzierte sich zwar sein Engagement im subsaharischen Afrika (durch den erzwungenen Rückzug aus dem Tschad), näherte sich wieder den Maghrebstaaten an und konzentrierte sich auf eine Aussöhnung mit Ägypten, dem Hauptvermittler im Lockerbie-Konflikt. Die aus libyscher Sicht jedoch mangelnde Unterstützung der maghrebinischen Staaten und der Arabischen Liga

bei der Verhinderung der Lockerbie-bedingten UNO-Sanktionen²¹ ließen ab Mitte der 1990er-Jahre das subsaharische Afrika erneut zum prioritären libyschen Aktionsspielraum werden (MATTES 2001b: 3–9; WIPPEL 2000: 60–70).



Abb. 5: Propagandaplakat am Grünen Platz in Tripolis (Foto: KOHL 1997)

21 1988 stürzte eine Pan-Am-Maschine (von London nach New York) durch einen Sprengsatz über dem schottischen Ort Lockerbie ab. 270 Menschen kamen dabei ums Leben. Zwei Agenten des libyschen Geheimdienstes wurden für den Anschlag verantwortlich gemacht und Großbritannien und die USA forderten die Auslieferung der Täter. Nachdem Libyen auf die Forderungen nicht einging, verhängte die UNO ein Luft- und Rüstungsembargo und weitere Sanktionen. Im Sommer 2003 übernahm Libyen die Verantwortung für den Anschlag und kündigte Opferentschädigungszahlungen an. Im September 2004 hoben die USA und im Oktober 2004 die EU die restlichen Sanktionen auf.

Visuell wird das Ziel der afrikanischen Einheit mittels Propagandaplakaten transportiert. Diese assoziieren jedoch keineswegs den Gedanken der Einheit oder die politische Prämisse der Gleichheit, im Gegenteil. Ein mächtiges tonangebendes Libyen ragt aus dem afrikanischen Kontinent hervor und evoziert die Vorstellung eines überlegenen Staates. Die Plakate heben entweder das libysche Territorium, stets überdimensional groß oder grün leuchtend, hervor, oder spielen, wie in Abb. 5, mit der persönlichen Dominanz al-Qaddāfīs. Unter der libyschen Bevölkerung ist dieser Tenor im Verhalten gegenüber Afrikanern ebenfalls deutlich erkennbar. Chris DUNTON (1988: 150–166) untersuchte in den 1980er-Jahren die Beziehung zwischen afrikanischen und libyschen Studenten. Er beschreibt Wahrnehmungen der Afrikaner, die ein deutliches Überlegenheitsgefühl der Libyer bemerkten. Dieses Gefühl ist auch heute spürbar, hat sich aber aufgrund sozialer Probleme und Missstände im Land verstärkt, sodass der Umgang mit Afrikanern von Ablehnung bis Ausgrenzung gekennzeichnet ist.

Al-Qaddāfīs Politik der Afrikanischen Einheit wird seit Anfang der 1990er-Jahre vehement von der Bevölkerung abgelehnt. Grund dafür ist die Verschlechterung der Sozialpolitik, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den Lockerbie-bedingten UNO-Sanktionen und Embargos stehen. Die am 15. April 1992 in Kraft getretenen Sanktionen betrafen vor allem die Erdölindustrie, die Landwirtschaft, das Gesundheits- und Kommunikationswesen und den Versorgungsbereich. Die Inflation stieg rapide an, Gehaltszahlungen blieben monatelang aus, Medikamente wurden knapp und bislang subventionierte Grundnahrungsmittel wurden dem freien Markt preisgegeben. Dies führte zu drastischen Preissteigerungen, wodurch sich die Versorgungslage der Bevölkerung erst recht weiter verschlechterte (vgl. BERGS 1999: 197f; STRUNZ/DORSCH 2000: 196). Die kritische Finanzlage wurde durch den kostenintensiven Bau des Großen Künstlichen Flusses²² (*Great Man-Made River*) verstärkt, sodass viele bislang kostenlose Sozialleistungen nicht mehr erfüllt werden können.

Bedingt durch die sozialen Missstände nehmen korrupte und kriminelle Handlungen zu. Die libysche Staatsführung beschuldigt afrikanische Migranten für den Anstieg der Kriminalität, den zunehmenden Drogenmissbrauch und die Prostitution verantwortlich zu sein (MATTES 2001a: 14; 1996: 61) und macht sie zur Zielscheibe politischer Maßnahmen zur Bekämpfung illegaler Migration, die sich in Ausweisungen und Abschiebungen zeigt. Doch trotz der negativen Stimmung im Land weitete Libyen

22 Zu Technologie, Evaluation und Politik des *Great Man Made Rivers* siehe SIMONS 2000: 28–40.

1999 und 2000 seine bestehenden bilateralen Finanzhilfen aus (siehe dazu ST. JOHN 2000: 28f). Im subsaharischen Afrika gilt al-Qaḍḍāfī gegenwärtig als der Mann, der Afrika ein neues Selbstbewusstsein zurück gibt (MATTES 2001B: 37). Die Libyer vertreten eine andere Meinung. Ihre Unzufriedenheit an der derzeitigen politischen Programmatik manifestiert sich aufgrund einer fehlenden politischen Artikulationsmöglichkeit in Abgrenzungen gegen und Ausgrenzung von subsaharischen Migranten.

Hinzu kommen al-Qaḍḍāfīs Äußerungen im „Grünen Buch“, die eine einseitige und verzerrte Sichtweise über Afrikaner unterstützen. Im Kapitel „Die Schwarzen werden sich in der Welt durchsetzen“ (Teil III) spricht er von „Versklavung der schwarzen durch die weiße Rasse. Die Schwarzen werden das nicht vergessen, bis sie sich Genugtuung verschafft und ihre Ehre wiederhergestellt haben.“ AL-QADDAFI (ebd.) beschreibt „die Schwarzen“ als eine „gegenwärtig rückständige“, aber „zahlenmäßig überlegene“ und „nach Vergeltung und Herrschaft strebende Rasse“ und drängt Afrikaner damit in den Status einer minderwertigen Gesellschaft. Nach seinen Ausführungen wird aber nicht klar, wo er die Grenze zwischen „Schwarzen“ und „Weißen“ zieht und zu welcher Kategorie er Libyer schwarzafrikanischer Herkunft zählt (MATTES 1996: 67).

4. Eine Farbenlehre von schwarz und schwarz und weiß und schwarz

Die südlibysche Bevölkerung hat eigene Abgrenzungs- und Zuschreibungskriterien entwickelt, nach denen sie zwischen schwarz und weiß, aber auch zwischen schwarz und schwarz unterscheidet. Schwarz und weiß stellen die beiden Außenpole von komplexen abgestuften Kategorien dar. Ausschlaggebend dafür ist nicht die reale Pigmentierung, denn schwarze Haut kann durchaus als weiß wahrgenommen werden. Wesentlich ist die „soziale“ Pigmentierung mit ihren kognitiven Vorstellungen und Assoziationen, die sich auf Herkunft und Abstammung beziehen und den sozialen Status einer Person manifestieren. Um die farblichen Zuschreibungen entwirren zu können, ist ein kleiner Exkurs in das bis heute relevante Sozialsystem der Tuareg mit besonderer Berücksichtigung der Sklaven nötig.

Bis heute unterscheiden die Kel Ajjer zwischen mehreren, sozial unterschiedlich bewerteten Gruppen, die als eine vertikale Hierarchieskala verstanden werden können: *Imajaghen (Imohar)*, *Imghad (Kel Ulli)*, *Iklan (Ikawaren)*, *Inaḍan*. *Imajaghen*²³ nennen sich alle Mitglieder jener Stäm-

23 Sgl. mask.: *Amajagh*, Sgl. fem.: *Tamajaq*, Pl. mask.: *Imajaghen*, Pl. fem.: *Timajaghen*.

me, die über ihre Herkunft Bescheid wissen und einen Familienstammbaum besitzen, d.h. von freier nobler Abstammung sind. Unter ihnen gibt es vier Stämme, die bis zur kolonialen Eroberung die politische Macht inne hatten und das Territorium schützten. Diese Stämme (*Imenan, Oraghen, Imanghassaten, Ifoghas*) werden unter dem Terminus *Ihaggaren*²⁴ zusammengefasst, genießen bis heute großes Prestige und hohen Status und sind überdurchschnittlich in politischen Positionen vertreten. *Imghad*²⁵, einst an die *Ihaggaren* tributpflichtige Stämme, werden in Libyen als *Kel Ulli* (Leute der Ziegen) bezeichnet, da erstere Titulierung „Vasall“ bedeutet und eine Abwertung impliziert, zweite lediglich auf ihre traditionelle Tätigkeit Bezug nimmt. Nachdem al-Qaḍḍāfi eine Gleichstellung der Bevölkerung propagierte, hoben sich auf einer politischen Ebene alle sozialen Hierarchien auf. Damit wurden auch die *Iklan*²⁶, die zur Zeit der Sanūsī-Monarchie noch als Sklaven in Haushalten tätig waren, endgültig befreit. Seitdem ist die Bezeichnung *Iklan* verpönt. Anstelle dessen hat sich die diplomatische Bezeichnung *Ikawaren*²⁷ eingebürgert, die ursprünglich einen Stamm nördlich der Stadt Bilma im Niger bezeichnet. *Ikawaren* wurden auch als Sklaven gehandelt, besitzen aber im Unterschied zu den *Iklan* Wissen um ihre Herkunft, und dieser Umstand wertet sie, zumindest aus ihrem Eigenverständnis, auf. Als letzte soziale Gruppe sind die Handwerker, *Inaḍan*²⁸, zu nennen, die sich im Ajjer Territorium als *Kel Ehen Sawen* (Leute der Werkstatt) bezeichnen. Ihr Status war aufgrund ihrer handwerklichen Tätigkeit und ihres Kontakts mit Metallen ein ambivalenter, zwischen Furcht und Verachtung oszillierender. Heute noch wird den *Inaḍan* fehlender Anstand (*ḥiṣma/tarashumt*) und mangelnde Ehre (*ṣaraf/ashak*) vorgeworfen, was ihnen aber Freiheiten gewährt, die anderen verwehrt bleiben (zur sozialen Schichtung siehe DUVEYRIER 1864; DE FOUCAULT 1951; GARDEL 1961; STÜHLER 1978 sowie Stichwörter in der Encyclopédie Berbère 1984–2001).

Die Zuordnung eines Individuums zu einer bestimmten sozialen Gruppe kann sich je nach Sichtweise verschieben. *Imajaghen* betonen ihre Zusammengehörigkeit aufgrund ihrer freien Abstammung und grenzen sich explizit zu den anderen sozialen Gruppen (und zu Arabern) ab. Der

24 Sgl. mask.: *Ihaggar*, Sgl. fem.: *Tahaggart*, Pl. mask.: *Ihaggaren*, Pl. fem.: *Tihaggaren*.

25 Sgl. mask.: *Amghid*, Sgl. fem.: *Tamghidt*, Pl. mask.: *Imghad*, Pl. fem.: *Tamghed*.

26 Sgl. mask.: *Akli*, Sgl. fem.: *Teklit*, Pl. mask.: *Iklan*, Pl. fem.: *Tiklatin*.

27 Sgl. mask.: *Akawar*, Sgl. fem.: *Takawart*, Pl. mask.: *Ikawaren*, Pl. fem.: *Tikawaren*.

28 Sgl. mask.: *Enaḍ*, Sgl. fem.: *Tenaḍ*, Pl. mask.: *Inaḍan*, Pl. fem.: *Tinaḍan*.

Begriff *Imajaghen* wird aber auch weiter gefasst (nun im Sinne des äquivalenten Terminus „Tuareg“), und benennt auf einer übergeordneten sprachlichen Ebene all jene, die Tamasheq sprechen. Auch *Iklan* und *Inaḍan* bezeichnen sich selbst als *Imajaghen*, da sie Tamasheq-Sprecher sind, werden aber von ihnen nicht dazu gezählt. Zugleich grenzen sich *Inaḍan* stark von den *Iklan* ab.

4.1 „Eine Frau ohne Scham ist wie Brei ohne Salz“ (Tuaregsprichwort)

Jede soziale Schicht besitzt eigene Wert- und Moralvorstellungen, die für die einzelnen Gruppenmitglieder verpflichtend einzuhalten sind. Diese Vorstellungen orientieren sich an den Idealen der *Imajaghen* und beziehen sich auf das traditionelle Gesellschaftssystem. *Iklan* und *Inaḍan* brauchen den Ehrenkodex nicht zu erfüllen, da er von ihnen nicht erwartet wird, bzw. man es ihnen gar nicht zutraut, ehrenvoll zu handeln.

Die Konzeption von Ehre bei den Tuareg ist sehr vielfältig und hat je nach Handlungsraum unterschiedliche Dimensionen (siehe dazu CLAUDOT-HAWAD 2000: 3498–3501): Primär wird zwischen individueller Ehre (*elellu*) und kollektiver Ehre (*ashak*, *atejagh*) unterschieden. *Elellu* bezeichnet den noblen Charakter, die Größe und hervorragende Qualität eines freien Menschen (*elelli*) im Unterschied zum Sklaven (*akli*). *Ashak* verpflichtet die Mitglieder des Hauses bzw. der Lineage (*aghiwan*) oder des Stammes (*tawsit*) und beinhaltet folgende Charaktereigenschaften: Zweifel und natürliches Misstrauen, würdevolles Verhalten, Noblesse, Reserviertheit, Umsicht, Vorsicht, Geduld (vgl. PRASSE 1998: 315 äššāk). *Atejagh* spielt für größere politische Einheiten, wie jene der Konföderation (*ettebel*, *tegehe*), eine Rolle, aber auch für die gesamte Gesellschaft an sich (*temust*). *Atejagh* steht für hohe Moral, Reinheit, Unverfälschtheit, weiß, sauber, und impliziert zudem Weisheit und Mut, um die vollendete soziale Einheit aufrechterhalten zu können (CLAUDOT-HAWAD 2000: 3499). Männern und Frauen kommen dabei unterschiedliche Funktionen zu: Die Ehre des Mannes leitet sich aus präkolonialer Zeit ab, ist im Kontext des Krieges und der Raubüberfälle zu sehen, und weist dementsprechende Qualitäten wie Mut, Großzügigkeit (seinen Opfern gegenüber), Ausdauer etc. auf. Allerdings ist eine Anerkennung der Würde des Mannes nur dann gegeben, wenn sie von den „Richtern der Ehre“ (CLAUDOT-HAWAD 2000: 3499), den Frauen, Handwerkern und seinen Beschützten, legitimiert wird. Die Würde der Frau steht in einem scharfen Kontrast zur muslimischen Tradition, die Ehre mit (sexueller) Schamhaftigkeit (*ḥayā'*) und Jungfräulichkeit assozi-

iert. Die libyschen Kel Ajjer haben jedoch die konservativen, muslimisch geprägten libyschen Wert- und Moralvorstellungen inkorporiert, sodass schamhaftes Verhalten als große Tugend angesehen wird. Während freie Frauen sehr auf diese bedacht sind, spielt sie für *Tiklatin* und *Tinadan* eine untergeordnete bis unwesentliche Rolle. Das schließt beide Gruppen zwar von hohem sozialen Ansehen aus, ermöglicht ihnen aber persönliche Freiheiten (z.B. lockerer Umgang mit dem anderen Geschlecht), die *Imajaghen* niemals zustehen würden.

Einen Unterschied gibt es bei nigrischen Tuareg-Migrantinnen, die im privaten Bereich ihre Ehre am traditionellen Konzept messen und sich lediglich in der Öffentlichkeit der konservativen libyschen Moralauffassung beugen. Ihrer Auffassung nach inkorporiert die ehrvolle Frau Eigenschaften wie Mut, Großzügigkeit und vor allem Schutzkraft. Sie garantiert damit die Stabilität der Gemeinschaft. Frauen werden als Sockel der Gesellschaft verstanden, die Männer führen ihre Entscheidungen aus. Die Attraktivität der Frau beschränkt sich nicht auf ihre äußerliche Schönheit, sondern ihr Geist, ihr Wissen und ihre natürliche Autorität bestimmen ihren Ruf, und die Zahl ihrer Verehrer ist ein Beweis ihrer Qualität (ebd.: 3500).

Ehrvolles Verhalten spiegelt sich in angemessener Kleidung und im optischen Auftreten einer Person wieder. Ein korrekt gewickelter *Tagelmust*, der indigo gefärbte Gesichtsschleier (*chech*) des Mannes bzw. das schön drapierte *Aleschu*, das ebenfalls indigo gefärbte Kopftuch der Frau, sind nicht nur Zeichen des erwachsen Seins und Symbole der Zugehörigkeit, sondern vielmehr Ausdruck von sozialen Normen und von Respekt. Jüngere Personen haben in Gegenwart Älterer schüchternen Respekt, Hemmung und Anstand zu zeigen. Um der Autorität und Reserviertheit Älterer entsprechend gegenüber treten zu können, ziehen Männer ihren *Tagelmust* vor den Mund, sodass nur noch die Augen frei bleiben, und legen ihn selbst beim Essen und Trinken nicht ab. Frauen ziehen einen Teil ihres Kopftuches über die Lippen (vgl. CLAUDOT-HAWAD 1989: 1046–1050). Beide Kleidungsstücke verweisen zudem auf den jeweiligen sozialen Status der TrägerIn. Den *Iklan* z.B. stand in der traditionellen Gesellschaft ein *Tagelmust* nicht zu. Heute tragen sie ihn oft geradezu demonstrativ, um ihrer Zugehörigkeit zu den Tuareg Ausdruck zu verleihen (vgl. GÖTTLER 1989: 270).

Seit der Konsolidierung der Kolonialverwaltung im ausgehenden 19. Jahrhundert besitzt die stratifizierte Gesellschaft der Kel Ajjer Tuareg keine politische Relevanz mehr, und in der folgenden Phase der Nationalstaatenbildung sind alle sozialen Schichten rechtlich gleichgestellt worden. Seitdem sind auch die *Iklan* freie gleichwertige Mitglieder der Gesellschaft. Dennoch nehmen ihre Nachfahren heute eine niedrige soziale

Stellung ein und werden aufgrund ihrer (schwarz)afrikanischen Abstammung und daher dunkleren Pigmentierung als „Schwarze“ bezeichnet. Trotz ihrer „Befreiung“ blieben viele *Iklan* im näheren Umfeld ihrer ehemaligen Herren tätig und werden für spezielle (regional unterschiedliche) Arbeiten herangezogen. In der Oase Iherir (Kel Ajjer Siedlungsgebiet auf algerischer Seite) z.B. werden gewisse Tätigkeiten beim Hausbau ausschließlich von ehemaligen *Iklan* ausgeführt. Ihnen obliegt das Beschaffen und Verarbeiten des Schilfs für die Dächer der Hütten (*zeribas*) (STÜHLER 1978: 129). In Ghat spielen *Tiklatin* bei Hochzeiten eine Rolle: Sie flechten das Haar der Braut zu Zöpfen, verarbeiten Münzen hinein, organisieren das Festessen etc. Vor allem aber sind sie für ein Ritual des Bräutigams unentbehrlich. Nicht nur die Braut bekommt eine schutz- und segensbringende Hennabemalung, sondern auch der zukünftige Ehemann. Diese Aufgabe ist den Nachfahren der Sklavinnen vorbehalten, da sie der lokalen Ansicht zufolge kein Schamgefühl besitzen und somit das Haus fremder Männer betreten, sie berühren und ihnen in die Augen blicken können, ohne gesellschaftliche Sanktionen befürchten zu müssen:

Jede Familie hat solche schwarzen Frauen. Sie kommen aus einer Familie, die früher Sklaven waren. Diese Frauen haben keine Scham vor Männern. Aber für uns ist es Anstand, vor den Männern die Augen zu senken, sie tun das nicht.

Die Norm- und Wertvorstellungen der *Imajaghen* betreffen auch das Schönheitsideal. Dieses ist durch Hellhäutigkeit und glattes Haar gekennzeichnet und verdeutlicht damit die freie und noble Herkunft. Dunkle (schwarze) Haut in Verbindung mit stark gekrausten Haar assoziiert eine Abstammung von ehemaligen Sklaven. Dunkle Hautpigmentierung wird im Fezzān allgemein mit „*aswad musch kwaiss* – schwarz ist nicht schön/gut“ kommentiert:

Ich bin unglücklich, weil ich eine so dunkle Haut habe, ‚*aswad musch kwaiss*‘. Deswegen kann ich auch gewisse Farben nicht tragen, da sie schrecklich an mir aussehen. Rot zum Beispiel.

Vor allem unverheiratete Frauen und Mädchen sind davon betroffen und versuchen oft mit hochgiftigen Cremes ihren Teint aufzuhellen, da sie als potentielle Heiratskandidatinnen weit weniger Chancen haben, bzw. nur für Männer minderer sozialer Stellung²⁹ in Frage kommen.

29 Hypergamie ist zwar prinzipiell möglich, wird aber nur selten praktiziert. Schichtinterne (isogame) Heiraten dominieren.

Wie meine zukünftige Frau sein sollte? Hmm, nicht schwarz, nicht zu dick und nicht geschminkt. Ich mag keine schwarzen Frauen. Die gefallen mir nicht. Ich will eine Gazelle³⁰!

Nun gibt es aber in der lokalen Wahrnehmung von Schwarz Unterschiede, die sich auf die Abstammung der jeweiligen Person beziehen. *Imajaghen* bezeichnen sich selbst – egal wie dunkel ihre Pigmentierung wirklich ist – durchwegs als weiß (*imellen, tamellet*). Von ihrer Umgebung werden sie ebenfalls als weiß wahrgenommen. Dies verweist auf ihre freie Abstammung und lehnt explizit eine mögliche Verbindung zu ehemaligen Sklaven ab. Das heißt, innerhalb der Gesellschaft wird zwischen schwarz und weiß in Form einer sozialen Abstufung unterschieden. Schwarz und weiss stellen aber nur die Außenpole der farblichen Zuordnung dar. Dazwischen werden weitere Farben verwendet, wie z.B. rot (*izeggaghen, tazeggaght*), das die Hautfarbe jener *Imajaghen* bezeichnet, die eine etwas dunklere Pigmentierung aufweisen, oder blau, wofür der arabische Terminus (*azraq*) verwendet wird (da es im Tamasheq keine verbale Trennung zwischen blau und grün gibt) und dunkelschwarze Haut bezeichnet.

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

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

30 Hübsche Frauen werden von Männern oft mit dem arabischen Wort *gazāl* (Gazelle) bezeichnet.

Die Überzeugung, jemand sei schwarz, kommt verstärkt zum Tragen, wenn eine Person nicht in ihrem bekannten sozialen Umfeld, wo ihr Status hinlänglich bekannt ist, agiert, sondern sich in einer fremden Umgebung aufhält. Dann wird die Pigmentierung als alleiniges Erkennungsmerkmal herangezogen und bestimmt über Zugehörig- oder Nichtzugehörigkeit, wie das Statement einer Libyerin zeigt:

Wir haben ein Problem. Es sind so viele Schwarze da, dass man nicht mehr unterscheiden kann, wer ist Libyer und wer nicht. Einen Schwarzen wollte man erstechen, und dieser schrie voll Verzweiflung, er sei doch Libyer!

Seit (illegale) Migration von Subsahariern nach Libyen zunimmt, erhält die Zuschreibung von Schwarz einen neuen Bedeutungsinhalt: „Schwarze Afrikaner“ werden als Gegensatz zu „weißen Libyern“ gesehen, zu denen nun auch die dunkelhäutigen Nachfahren der *Iklan* gezählt werden.

4.2 „*anā abyad. anā lībīy wa-anā țarqī. hum sūd, hum kull min ifrīqīya* –
Ich bin weiß. Ich bin Libyer und ich bin Targi.
Sie sind schwarz, sie sind alle aus Afrika“

In der Oasengruppe Ghat (inklusive der Orte Barkat und Ferwet) leben derzeit (2004) rund 12.000 Menschen: 7.000 bis 8.000 gemeldete Libyer und 3.000 bis 4.000 legale und illegale Migranten, primär aus Niger, Ghana, Sudan und Nigeria, aber vereinzelt auch aus dem Senegal, aus Sierra Leone oder Guinea Bissau (siehe auch GREGOIRE 2004: 173–191). Sie schließen sich in Ghat zu unterschiedlichen communities zusammen und werden nach lokaler Auffassung in zwei Kategorien unterteilt: Ishomar (nigrische Tuareg) und Ifrīqīyūn (Afrikaner).

Nigrische Tuareg-Migranten leben relativ isoliert von der libyschen Bevölkerung in einem eigenen Stadtteil und pflegen dort im privaten Raum ihre eigenen Traditionen. Sie grenzen sich bewusst gegen libysche Tuareg ab (wenngleich auf einer politischen und sprachlichen Ebene stets ihre Gemeinsamkeit betont wird), und umgekehrt. Diese Separation lässt sich aus unterschiedlichen Wert- und Moralvorstellungen heraus erklären und kontrastiert die konservativ muslimisch geprägten Libyer mit den liberal eingestellten Nigerern. Zwei Aspekte unterscheiden Ishomar von den übrigen subsaharischen Migranten, die lokal alle unter dem Begriff „Afrikaner“³¹ zusammengefasst werden. Zum einen erleichtert ihre Sprachkom-

31 Hier kommt die nationale Grundhaltung zum Tragen, die zwischen „Arabischer Heimat“ und „Afrika“ unterscheidet. Libyen sieht sich selbst ersterer Kategorie zugehörig.

petenz den Zugang zu ökonomischen Ressourcen, zum anderen haben sie im Gegensatz zu den subsaharischen Migranten den Wunsch, entweder dauerhaft in Libyen zu verbleiben oder nach ausreichendem Verdienst und einer politischen Stabilisation in ihren Heimatländern wieder dorthin zurück zu kehren.

Für die meisten Subsaharier ist Libyen lediglich ein Zwischenstopp, um sich die nötigen monetären Ressourcen für die geplante Weiterreise nach Europa beschaffen zu können. Ihre einzig mögliche Beschäftigung besteht darin, an Straßenkreuzungen auf kurzfristige Gelegenheitsarbeiten zu warten. Nur wenige haben das Glück eine längerfristige Beschäftigung zu finden:

Ich bin unzufrieden hier in Libyen. Es gibt kaum Arbeit, die Libyer bezahlen nicht viel und das, was ich bekomme, reicht nicht aus um weiter nach Tripolis und von dort nach Europa reisen zu können. Eigentlich bin ich Bäcker, aber hier muss ich Wäsche bügeln. Meine Familie lebt im Senegal, und dahin will ich jetzt wieder zurück, denn das Leben in Libyen ist wie im Gefängnis.

Neben ihrer sozial schlechten Situation, der sprachlichen Barriere und der vielfach hoffnungslosen Lage des Festsitzens in Ghat, sind sie stigmatisiert. Ebenfalls als Schwarze tituliert, werden ihnen aber andere Merkmale und Wesenszüge als den Nachfahren der *Iklan* zugeschrieben. Die Ifrīqīyūn werden als krank und schmutzig beschrieben, man sagt ihnen nach, sie würden stehlen und seien kriminell, und sie würden Aids nach Libyen bringen. Dies wurde von meinen InterviewpartnerInnen in verschiedenen Zusammenhängen zum Ausdruck gebracht, wie etwa:

Ich habe Angst vor den Schwarzen. Ich weiß nicht wieso, aber seit sie hier sind, gibt es Aids in Libyen.

Afrikanische Migranten sind mit Eigenschaften behaftet, die eine moralische Abwertung implizieren und letztendlich dazu dienen, ihre Ausgrenzung zu legitimieren. In der Abgrenzung zu ihnen heben sich die internen abstammungsbezogenen Zuschreibungskriterien auf, und eine gemeinsame, alle soziale Schichten umfassende libysche „weiße“ Zuschreibung steht den „schwarzen Afrikanern“ gegenüber. Schwarz und weiß bezieht sich in diesem Zusammenhang ebenfalls nicht auf die Pigmentierung, sondern ist ein Ausdruck des politischen und ökonomischen Machtverhältnisses zwischen Libyen und dem subsaharischen Afrika.

Die Ausgrenzungen und Diskriminierungen der Afrikaner sind jedoch kein unerklärliches Phänomen, sondern die Reaktion auf Mu‘ammar al-

Qaḍḍāfīs außenpolitische Programmatik. Die Unzufriedenheit mit der (Investitions-)Politik für Afrikanische Einheit, in Verbindung mit dem Abbau des Sozialsystems und einer dadurch zunehmenden Korruption als Lebensstrategie, benötigt ein Ventil. Nachdem in Libyen Oppositions- und Parteibildung bei Strafe verboten sind und das 1969 erlassene „Gesetz zum Schutz der Revolution“³² bis heute Gültigkeit besitzt, ist Kritik auf einer politischen Ebene nicht möglich. Aus Mangel an geeigneten Artikulationsmöglichkeiten entlädt sich der Unmut der Bevölkerung auf die schwächsten Mitglieder der Gesellschaft. Ein weiterer Grund für die soziale Abwertung der Migranten und Flüchtlinge ergibt sich aus der Parallele zu Gudrun KRONERS Einsichten (in diesem Band) zur Lage der Flüchtlinge in Gaza. Auch die Migranten in Südwest-Libyen sind notgedrungen „landlos“, und gelten damit in einer Weise als ehrlos, die noch unter dem Status der eingessenen ‚Schwarzen‘ klassifiziert wird. Damit eignen sie sich als Aggressionsobjekte und Sündenböcke. Die Ausgrenzung der Migranten entsteht aus der Furcht heraus, den gewohnten Lebensstandard einzubüßen und weitere Sozialleistungen abgeben zu müssen, aus Unwissenheit, was sich hinter der „arabischen Heimat“ (*al-waṭan al-‘arabī*) befindet und einer allgemeinen Angst vor dem unbekanntem Fremden.

Auch wenn der Gedanke der libyschen Identität letztendlich gefruchtet hat, so entstehen in al-Qaḍḍāfīs politischem Konstrukt deutliche Risse, die durch eine zunehmende soziale Instabilität zu einer Kluft führen können: Zu einer Kluft zwischen Nord und Süd, reich und arm, schwarz und weiß.

Schwarz – weiß – grün: Eine Zusammenfassung

35 Jahre Revolution und Indoktrinierung der politischen Ideale al-Qaḍḍāfīs haben den Fezzān eng an Nordlibyen angegliedert. Da der Fezzān jedoch auf eine lange autonome und überregionale Bedeutung zurück blicken kann, eignet sich diese Provinz ganz besonders, um den engen Zusammenhang zwischen Veränderungen der soziopolitischen und sozioökonomischen Rahmenbedingungen und den damit einhergehenden Wertverschiebungen zu illustrieren. Dieser Wandel der Wert- und Moralvorstellungen

32 In diesem Gesetz ist u.a. verankert, dass jeder, der einen Akt der Aggression gegen das System begeht, mit Gefängnis bestraft wird. Als aggressiver Akt gelten öffentliche Propaganda gegen das bestehende System, Aktionen zur Spaltung der Einheit des Volkes, Verbreitung von Gerüchten und Unwahrheiten über die politische und wirtschaftliche Situation Libyens sowie Teilnahme an Demonstrationen und Streiks, die gegen das System gerichtet sind (siehe MATTES 2001a: 44).

verdeutlicht das Spannungsfeld zwischen globalem Einfluss und lokaler Ausformung.

Im ausgehenden 19. Jahrhundert stellte der Fezzān eine bedeutende Schnittstelle von überlokaler Bedeutung im transsaharischen Handel dar und fühlte sich dem subsaharischen Afrika näher als dem von Arabern dominierten Mittelmeerraum. Ausschlaggebend dafür waren der Sklavenhandel und die Integration der Sklaven in das Sozialsystem der Tuareg und Araber. Der Fezzān war aufgrund seiner wirtschaftlichen Relevanz ein Anziehungspunkt der umliegenden Regionen und gekennzeichnet von kultureller Vielfalt. Bis zur Vereinigung der drei libyschen Provinzen in einen zentral verwalteten Einheitsstaat unter dem Sanūsī-König Idrīs I. 1963 konnte der Fezzān seine vehement erkämpfte Eigenständigkeit und Selbstbestimmung behalten. Mit der Vereinigung wurde die Region aufgrund fehlender ökonomischer Ressourcen marginalisiert. Die identitätsstiftenden Maßnahmen der Sanūsī-Monarchie griffen nur langsam, denn in Libyen spielten Zugehörigkeiten zu Großfamilien und Stämmen eine wesentlich größere Rolle als übergeordnete nationale Gemeinsamkeiten. Erst Mu‘ammar al-Qaḍḍāfīs propagierte Libysierung und Nivellierung ethnischer und religiöser Unterschiede im Rahmen seines Gleichheits- und Gerechtigkeitsanspruches löste ein Zusammengehörigkeitsgefühl unter den Libyern aus. Ausschlaggebend für die weitgehende Identifikation mit dem Staat war Qaḍḍāfīs umfassende Sozialreform, die nach den Missständen der Monarchie den Libyern eine deutliche Verbesserung ihrer Lebensumstände gewährleistete. Die Werte und Ideale der Großen Libyschen Arabischen Volksḡamahīriya orientieren sich an der beduinischen Herkunft al-Qaḍḍāfīs, sind arabisch, islamisch und national definiert und werden visuell über die Farbe grün transportiert. Libyens Identität wird von einer Zugehörigkeit zur arabischen Welt bzw. Heimat und einer Abgrenzung zum subsaharischen „Schwarz“ Afrika geprägt.

Im Fezzān haben sich jedoch lokale Abgrenzungen und Zuschreibungen, die auf das Gesellschaftssystem der Tuareg Bezug nehmen, bewahrt. Sie orientieren sich an Herkunft und Abstammung und manifestieren sich in Form einer sozialer Abstufung. Freie Herkunft oder Abstammung von ehemaligen Sklaven bestimmen über den sozialen Status eines Individuums und definieren seine Zugehörigkeit bzw. Nicht-Zugehörigkeit. Innerhalb der Gesellschaft spielt der nationale Identitätsgedanke eine untergeordnete Rolle. Erst in der Abgrenzung zu Anderen wird die gemeinsame libysche Zuschreibung heran gezogen. Seit der Fezzān in den letzten zehn Jahren zu einem Durchzugsgebiet von Migranten aus dem subsaharischen Afrika wurde, werden „schwarze Afrikaner“ zum Gegenbild der „weißen Libyer“ statuiert.

Mit dem Wandel der übergeordneten soziopolitischen und sozioökonomischen Rahmenbedingungen im Fezzān haben sich die Werte und Ideale der Bevölkerung und damit ihre Kriterien für Abgrenzungen und Zuschreibungen verändert. Die wechselnde Zugehörigkeit des Fezzān hängt mit der gesamtlibyschen Entwicklung zusammen und ist von sich verändernden, gegensätzlichen, teils kontradiktorischen Selbst-Zuschreibungen gekennzeichnet. Abgrenzungen und Zuschreibungen im Fezzān oszillieren zwischen subsaharischem Afrika und Mittelmeeranbindung, zwischen afrikanischem Selbstverständnis und arabischer Einheit und zwischen Stammestradition und Nationalstaat.

Literaturverzeichnis

- ANDERSON, Lisa 1990: *Tribe and State: Libyan Anomalies*, in: KHOURY, P. S., KOSTINER, J. (eds.): *Tribes and State Formation in the Middle East*, University of California Press, 288–302
- ANDERSON, Lisa 2001: „A Last Resort, an Expedient and an Experiment“: *Statehood and Sovereignty in Libya*, in: *The Journal of Libyan Studies* Volume 2, Number 2, Winter 2001, Oxford, 14–25
- BEER, Bettina 2002: *Körperkonzepte, interethnische Beziehungen und Rassismustheorien. Eine kulturvergleichende Untersuchung*, Berlin
- BENSAAD, Ali 2001: *Le Ténéré, ou les Mirages d'une Vie Meilleure. Voyage au bout de la peur avec les clandestins du Sahel*, in: *Le Monde diplomatique*, September 2001, 16–17 (übersetzt von Bodo SCHULZE, www.libyen-news.de/migration.htm am 15. Juni 2001)
- BERGS, Rolf 1999: *Wirtschaftspolitik und Stagnation in Libyen am Ende der 90er Jahre*, in: SCHLIEPHAKE, K. (ed.): *Libyen und nordwestliches Ägypten*, Würzburger Geographische Manuskripte, Heft 51, 193–200
- BERGS, Rolf 1978: *Das libysche Entwicklungsmodell und die wirtschaftliche Krise seit 1981*, in: OPERSCHALL, Ch., TEUBER, Ch. (eds.): *Libyen, die verkannte Revolution?*, Wien, 87–113
- BOURGEOT, Andre 1985: *Affranchi: chez les Touaregs (Réflexion)*, in: *Encyclopédie Berbère* II, 202–205
- CLAUDOT-HAWAD, Hélène 2000: *Honneur: chez les Berbères du Sud (Touaregs)*, in: *Encyclopédie Berbère* XXIII, 3498–3501
- CLAUDOT-HAWAD, Hélène 1989: *Attitudes*, in: *Encyclopédie Berbère* VII, 1046–1050
- CORDELL, Dennis 1985: *The Awlad Sulayman of Libya and Chad: Power and Adaption in the Sahara and Sahel*, in: *Canadian Journal of African Studies* Volume 19, Number 2, 319–343
- DUNTON, Chris 1988: *Black Africans in Libya and Libyan Images of Black Africa*, in: LEMARCHAND, R. (ed.): *The Green and the Black. Qadhafi's Policies in Africa*, Indiana Univ. Press, 150–166
- DUYEVRIER, Henry 1864: *Les Touaregs du Nord*, Paris

- ESCOFFIER, Claire 2004: La traversée du Sahara: une expérience initiatique?, in: MARFAING, L., WIPPEL, St. (ed.): *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine. Un espace en constante mutation*, Paris/Berlin, 141–148
- EVANS-PRITCHARD, Edward 1949: *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford
- DE FOUCAULT, Charles 1951: *Dictionnaire Touareg-Français. Dialecte de l'Ahaggar*, Band II, Paris
- ĞÄMİL 'Abd al-Qādir 1974: *Min ʔarabluṣ al-ğarb ilā ṣ-ṣaḥrā al-kubrā* (Vom westlichen Tripolis in die große Sahara), Tripolis
- GARDEL, Gabriel 1961: *Les Touareg Ajjer*, Alger
- GAST, Marceau 1986a: *Ajjer (Azger, Azter, Adjer)*, in: Encyclopédie Berbère III, 388–396
- GAST, Marceau 1986b: *Akli (Iklan au Sahara Central)*, in: Encyclopédie Berbère III, 424–425
- GÖTTLER, Gerhard 1989: *Die Tuareg. Kulturelle Einheit und regionale Vielfalt eines Hirtenvolkes*, Köln
- GOLDSTEIN, Ferdinand 1907: *Die Saharastädte Rhat und Agades*, in: Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde, Band 91
- GREGOIRE, Emmanuel 2004: *Les migrations ouest-africaines en Libye*, in: MARFAING, L., WIPPEL, St. (ed.): *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine. Un espace en constante mutation*, Paris/Berlin, 173–193
- KOHL, Ines 2002: *The Lure of the Sahara: Implications of Libya's Desert Tourism*, in: Journal of Libyan Studies Volume 3, Number 2, Winter 2002, Oxford, 56–69
- KOHL, Ines 2003: *Wüstentourismus in Libyen: Folgen, Auswirkungen und lokale Wahrnehmungen. Eine anthropologische Fallstudie aus der Oase Ghat*, Diskussionspapiere der Freien Universität Berlin, Nr. 94, Berlin
- KRAUSE, Gottlob Adolf 1882: *Aufzeichnungen über die Stadt Chat in der Sahara*, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, Band 17, 266–337
- KRAUSE, Gottlob Adolf 1878: *Zur Geschichte von Fesan und Tripoli in Afrika*, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, Band 13, 356–373
- LHOTE, Henry 1955: *Les Touaregs du Hoggar (Ahaggar)*, Paris
- MATTES, Hanspeter 1989: *Geschichte und Identität: Das Beispiel der politischen Einflussnahme auf den kulturellen Sektor in Libyen seit 1969*, in: FAATH, S., MATTES, H. (eds.): *wuqf 3, Beiträge zur Entwicklung von Staat und Gesellschaft in Nordafrika*, Hamburg, 281–299
- MATTES, Hanspeter 1996: *Ausländer und Minderheiten in Libyen. Revolutionäre Ideologie und politische Praxis*, in: BECKER, G., KARRER, P. (eds.): *Fremdsein – hierzuland und anderswo. Ethnologische Perspektiven*, Hamburg, 51–79
- MATTES, Hanspeter 2001a: *Bilanz der libyschen Revolution. Drei Dekaden politischer Herrschaft Mu' ammar al-Qaddafis*, wuqf Kurzanalysen Nr. 11–12
- MATTES, Hanspeter 2001b: *Die Sahel- und Sahara-Staatengemeinschaft (SinSad): Instrument der wirtschaftlichen Entwicklung, Konfliktvermittlung und regionalen Interessensicherung*, Arbeitspapier der Forschungsgruppe „Neuer Regionalismus“, Deutsches Orient- Institut, Hamburg
- MATTES, Hanspeter 2001c: *Politisches System und gesellschaftliche Struktur in Libyen*, wuqf Online Analyse, www.wuqf.de
- MATTES, Hanspeter 2002: *Probleme der politischen Transformation Libyens*, www.doihh.de

- MATTES, Hanspeter 2003: *Libyen 2002* (aus dem Nahost-Jahrbuch 2003), www.duei.de/doi/de/content/forschung/libyen/libyen2002.html
- PLIEZ, Oliver 2001: *Le Fezzan, mutation d'une région saharienne*, Correspondances nr. 67, <http://www.irmcmaghreb.org>
- PRASSE, Karl-G. 1998: *Lexique Touareg – Français*, Copenhagen
- AL-QADDAFI, Mu'ammad: *Das Grüne Buch*, Internationales Studien- und Forschungszentrum des Grünen Buches, Tripolis, o.J.
- AL-QAŠĀT, Muḥammad Sayyid 1985: *At-tawāriq al-'arab min aš-šahrā al-kubrā* (Die arabischen Tuareg der großen Sahara), Tripolis
- SCHIFFERS, Heinrich 1958: *Libyen*, Bonn
- SCHIFFERS, Heinrich 1962: *Libyen und die Sahara*, Bonn
- SCHIFFERS, Heinrich 1975: *Libyen. Brennende Wüste, Blühender Sand*, Berlin
- SCHLIEPHAKE, Konrad 1997: *Wasser und Ernährung. Das Dilemma des Maghreb und das libysche Beispiel*, in: FAATH, S., MATTES, H. (eds.): wuquf 10–11, Beiträge zur Entwicklung von Staat und Gesellschaft in Nordafrika, Hamburg, 323–338
- SCHLIEPHAKE, Konrad 1999: *Libyen. Natürliche Ressourcen und räumliche Entwicklung*, in: SCHLIEPHAKE, K. (ed.): *Libyen und nordwestliches Ägypten*, Würzburger Geographische Manuskripte, Heft 51, 163–192
- SEGER, Rudolf 1935: *Der Fezzan. Ein Reisebericht*, in: Geographische Wochenschrift, Wissenschaftliche Zeitschrift für das Gesamtgebiet der Geographie, 3. Jahrgang, 689–696
- SIMONS, Geoff 2000: *The Great Man-Made River Project: Technology, Evaluation, Politics*, in: The Journal of Libyan Studies Volume 1, Number 2, Winter 2000, Oxford, 28–40
- ST. JOHN, Ronald Bruce 2000: *Libya in Africa: Looking Back, Moving Forward*, in: The Journal of Libyan Studies Volume 1, Number 1, Winter 2000, Oxford, 18–32
- STRUNZ, Herbert, DORSCH, Monique 2000: *Libyen. Zurück auf der Weltbühne*, Internationale Märkte Band 3, Frankfurt am Main
- STÜHLER, Hans Joachim 1978: *Soziale Schichtung und gesellschaftlicher Wandel bei den Ajjer-Twareg in Südostalgerien*, Studien zur Kulturkunde, Wiesbaden
- TAKEYH, Ray 2000: *The Evolving Course of Qaddafi's Foreign Policy*, in: The Journal of Libyan Studies Volume 1, Number 2, Winter 2000, Oxford, 41–53
- WIPPEL, Steffen 2000: *Rückbesinnung auf Afrika: Neue Tendenzen transsaharischer Beziehungen der nordafrikanischen Staaten*, in: HOFMEIER, R., JAKOBEIT, C. (eds.): *Afrika-Jahrbuch 2000*, Opladen, 60–70

