

WOLFGANG KRAUS

## Als Anthropologe in Zentralmarokko – Methodologische Reminiszenzen

### PROLOG

Die empirische Datenerhebung durch intensive und lang andauernde Auseinandersetzung mit Menschen in einer Situation mehr oder weniger ausgeprägter kultureller Differenz – kurz: die ethnographische Feldforschung – ist gemeinsam mit der Reflexion dieser Differenz wohl noch immer das Merkmal, das die Kultur- und Sozialanthropologie am deutlichsten gegen andere Sozialwissenschaften abgrenzt. Was ein geeignetes „Feld“ für empirische Forschung darstellt und von welcher Art die damit verbundene Differenz ist, darüber haben sich die Auffassungen vor allem in den vergangenen zwei Jahrzehnten entscheidend verändert. Doch bis heute ist diese im höchsten Maß persönliche Form der Datengewinnung nahezu ein definierendes Charakteristikum der Disziplin. Mein eigenes Feld seit mittlerweile mehr als zwanzig Jahren repräsentiert eher die klassische Tradition unseres Faches als seine neueren Entwicklungen: eine überschaubare und eher „traditionelle“ Lokalgemeinschaft, auf einem anderen Kontinent situiert und durch klare Grenzen – sprachlich, politisch, geographisch, kulturell – von jener Gesellschaft getrennt, der ich selbst entstamme.

Dieses Feld liegt in Zentralmarokko im Herzen des Hohen Atlas. Seinen Mittelpunkt bildet das Tal des Asif Mllull, des „Weißen Flusses“, in einer Seehöhe von etwa 2000 bis 2400m. Die Ayt Ḥdiddu, die dieses Gebiet bewohnen, sind eine Stammesgesellschaft von Bauern und Kleinviehzüchtern. Sie bewirtschaften ihr Land nach wie vor auf ähnliche Weise wie in der Epoche weitgehend autonomer tribaler Selbstorganisation, die 1933 mit der Etablierung der französischen Kolonialherrschaft beendet wurde. Erst ein genauerer Blick zeigt, dass diese traditionelle Lebensgrundlage infolge zunehmender Bevölkerung und anderer Faktoren immer prekärer wird. Abwanderung und Arbeitsmigration nehmen zu, auch wenn ihre Bedeutung im Vergleich mit anderen Regionen Marokkos noch immer gering ist. Die Ayt Ḥdiddu sind Berber, gehören also jener – nicht viel weniger als die Hälfte der marokkanischen Bevölkerung ausmachenden – Minderheit an, deren

über eine rein linguistische Kategorie hinausgehende Identität im Land seit kurzem erst kulturell und politisch anerkannt wird.

Meine erste Reise in dieses Gebiet unternahm ich 1980, im Gepäck bereits ein Mikrofon aus dem Phonogrammarchiv. Ich habe seine Einwohner mitsamt ihrer über das eigene Territorium hinausreichenden kulturellen, historischen und politischen Verflechtungen seit 1983 intensiv untersucht. Im Laufe von bislang zehn Feldaufenthalten habe ich mehr als zwei Jahre dort zugebracht, und es sieht nicht so aus, als ob mein Interesse an dem Gebiet bald erschöpft wäre. Dies hat mit der Fülle des noch nicht zur Gänze ausgewerteten Materials zu tun, mehr noch vielleicht aber mit der Einsicht in den notwendigerweise fragilen und provisorischen Charakter wissenschaftlicher Erkenntnis über kulturelle Grenzen hinweg. Eine Folge dieser Einsicht ist, dass jedes empirische Forschungsergebnis nicht nur neue Fragen aufwirft, sondern mich auch dazu nötigt, die theoretischen Annahmen meines eigenen Zuganges neu zu bewerten, was dann wieder unmittelbar auf die empirische Arbeit zurückwirkt.<sup>1</sup> Beide Faktoren – die Materialfülle wie auch die Einsicht in die provisorische Natur wissenschaftlicher Erkenntnis über kulturelle Grenzen hinweg – sind entscheidend bedingt durch meine Arbeitsweise im Feld, bei der die Tonaufzeichnung eine zentrale Rolle spielt. Daher gibt mir der vorliegende Bericht eine sehr willkommene Gelegenheit, eingehender als bisher den entscheidenden Beitrag zu würdigen, den das Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften mit seiner Unterstützung zu meinen Forschungen geleistet hat.<sup>2</sup>

Meinen Dank für diese Unterstützung zu bekunden ist mir ein sehr ernstes Anliegen; die „methodologischen Reminiszenzen“, die der Untertitel meines Beitrags verspricht, sollen den Rahmen für meine Absichten abstecken und zum Ausdruck bringen, dass es hier weniger um gewichtige Analysen zur anthropologischen Feldforschung an sich geht als um meinen persönlichen Umgang mit der Tonaufzeichnung während der Arbeit im Feld. Ergänzt werden diese Reminiszenzen durch einige Bemerkungen zu Aspekten der Ethnographie der Ayt Hıdiddu, mit denen ich in diesem Zusammenhang konfrontiert war.

---

<sup>1</sup> Zum „Dialog“ zwischen Theorie und Empirie s. Kraus (2004: 15 f.).

<sup>2</sup> Die Finanzierung meiner Feldaufenthalte erfolgte anfangs aus eigenen Mitteln, die 1985 durch ein kleines Auslandsstipendium der Universität Wien ergänzt wurden. Die Feldforschungen meiner zweiten Forschungsphase von 1995 bis 1997 fanden im Rahmen eines APART-Stipendiums der Österreichischen Akademie der Wissenschaften statt, jene von 2002 und 2003 waren Teil eines vom FWF geförderten Forschungsprojektes unter Leitung von Andre Gingrich. Bei meinem letzten Aufenthalt 2005 trug die Universität Wien die Reisekosten.

## 1. „ERSTER KONTAKT“ 1980 – AUF DER SUCHE NACH MUSIK

Begonnen hat meine Verbindung mit dem Phonogrammarchiv bereits im Lauf meines Studiums am Wiener Institut für Völkerkunde (heute Institut für Kultur- und Sozialanthropologie), wo ich die Lehrveranstaltungen von Dietrich Schüller zur Tondokumentation hörte und dabei Anregungen erhielt, die mit bereits vorhandenen Interessen zusammentrafen. Als ich über eine eigene Feldforschung nachzudenken begann, entschloss ich mich aus inhaltlichem Interesse und pragmatischen Gründen – der relativ leichten Erreichbarkeit mit beschränkten finanziellen Mitteln – dafür, nach Marokko zu fahren, das ich bereits von einem kurzen touristischen Aufenthalt kannte. Die Entscheidung, das Asif Mllull-Tal aufzusuchen, fiel auf wenig sachliche Weise. In der Literatur hatte ich einige Hinweise auf den Stamm der Ayt Ḥdiddu gefunden, die mir interessant erschienen, und das „Plateau des lacs“, das abseits des Asif Mllull-Tales hart am nördlichen Steilabfall des zentralen Hohen Atlas gelegene Weideland um die beiden kleinen Seen Izli und Tizlit, übte schon auf der Landkarte eine romantische Anziehung auf mich aus. Dann stellte sich heraus, dass ein Wiener Ethnologe, Norbert Mylius, der sich beruflich in eine andere Richtung orientiert hatte, aber sich weiterhin mit dem Medium der ethnographischen Filmdokumentation der Erforschung der Berber Zentralmarokkos widmete, in genau diesem Gebiet gearbeitet hatte. Er konnte mir erste Kontakte vermitteln; damit stand das Ziel meiner Reise endgültig fest.

Auf dieser ersten Forschung 1980 hatte ich vor, die Musik dieser abgelegenen und politisch peripheren Region Marokkos zu untersuchen (deren kulturelle und ideologische Integration in das historische Ganze Marokkos allerdings, wie ich lange danach zu verstehen begann, nicht unterschätzt werden darf). Technisch war ich ausgerüstet mit einem Kondensatormikrophon, das mir das Phonogrammarchiv auch ohne ein klar formuliertes Forschungsprojekt zur Verfügung stellte, und meinem Uher CR 210-Kassettenrecorder, der zwar tragbarer war als die weit verbreiteten Spulengeräte dieser Firma, im Vergleich zu neueren Geräten aber dennoch schwer und zudem etwas launisch. Auf dieser Reise erwies es sich schon als ein Abenteuer, überhaupt das Asif Mllull-Tal und seinen Hauptort Imilšil zu erreichen. Sobald die Asphaltstraßen zu Ende waren und die unbefestigten Pisten begannen, an denen die Unbilden der Witterung oft schwere Schäden hinterließen, standen als typisches Transportmittel nur mehr Lastwagen zur Verfügung, auf deren Ladefläche man reisen konnte. Wann man hoffen durfte, einen Lastwagen zu finden, das hing wieder von den wöchentlichen Zyklen der Markttag ab, die mir völlig unbekannt waren. Nach längerem Warten hatte ich das Glück, auf einem mit Getreide beladenen Lastwagen mit nur wenigen Personen im Liegen nach Imilšil zu schauen – die bequemste Anreise, die ich jemals erlebt habe.

Die Musiktradition, die ich mir erhofft hatte, fand ich am Asif Mllull nicht. Musik bedeutete bei den Ayt Hdiddu im wesentlichen Gesang im Chor als Untermalung der kollektiven Tänze. Die einzigen Instrumente, die es damals gab, waren große Rahmentrommeln (sg. *tallunt*), auf denen die schweren Rhythmen geschlagen wurden.<sup>3</sup> Meine Versuche, Musiker im eigentlichen Sinne zu finden, blieben erfolglos. Dazu kam noch die unerfreuliche Erfahrung, dass die Tätigkeit eines Dolmetschers im Feld, wenn sie schlecht ausgeübt wurde, die Kommunikation eher behinderte als förderte. Schließlich stellten sich noch gesundheitliche Probleme ein (die sich auf späteren Reisen glücklicherweise nie mehr wiederholt haben). Sie zwangen mich, nach vier Wochen früher als geplant das Gebiet zu verlassen. Auch wenn trotz einiger Enttäuschungen am Ende die Lust blieb, mehr über dieses Land und seine Menschen zu erfahren, musste ich Dietrich Schüller nach meiner Rückkehr berichten, dass meine Suche nach Musik in dieser Gesellschaft erfolglos geblieben war. Doch er meinte tröstend, dieses Ergebnis mit so geringem Aufwand erzielt zu haben sei auch eine Art Erfolg.

## 2. FELDFORSCHUNGEN 1983-85 – SOZIALE ORGANISATION

Mein Interesse an Marokko blieb also ungebrochen, und ich begann in den folgenden Jahren mich intensiv mit der berberischen Sprache auseinander zu setzen. Ich besuchte die Vorlesungen von Professor Mukarovsky am Institut für Afrikanistik, die einen Grundstein für ein Verständnis der Struktur dieser Sprache legten. Zusätzlich studierte ich alles an Literatur, was ich zu den Berberdialekten der *tamazigt*-Gruppe Zentralmarokkos finden konnte. Die eigentliche Sprachbeherrschung freilich konnte ich mir dann erst an Ort und Stelle erwerben.

Eine weitere Studienreise von zwei Monaten im Jahr 1982 führte mich auf der Suche nach einem geeigneten Gebiet für meine Feldforschungen durch verschiedene Teile Marokkos; einige Tage verbrachte ich wieder am Asif Mllull. Unter dem Einfluss der Lektüre von Ernest Gellners *Saints of the Atlas* (1969) begann ich mich in dieser Zeit für Fragen sozialer Organisation zu interessieren. Schließlich beschloss ich, für meine Dissertation das theoretische Modell der Segmentation, das Gellner angewendet und weiterentwickelt hatte, einem empirischen Test zu unterziehen. Dass ich die dafür erforderlichen Feldforschungen im zentralen Hohen Atlas durchführen wollte, wo auch Gellner gearbeitet hatte, war mir inzwischen klar. Meine Vorstellung war, in der Gegenwart jenes Modell zu überprüfen, das

---

<sup>3</sup> In diesem Bereich ist seither unter dem Einfluss verstärkten kulturellen Austauschs mit anderen Regionen ein gewisser Wandel eingetreten.

Gellner für die vorkoloniale Vergangenheit entwickelt hatte. Die zeitliche Variation und den Wandel der politischen Rahmenbedingungen noch durch den Faktor räumlicher Variation zu überlagern erschien mir nicht sinnvoll.

Der genaue Ort für meine Forschungen stand noch nicht fest, als ich im Herbst 1983 zu einem ersten Feldaufenthalt von dreieinhalb Monaten aufbrach. Ich fuhr zuerst wieder nach Imilšil und suchte von dort aus, teils zu Fuß, einige andere Täler in der Region auf. Schließlich entschied ich mich, meine Untersuchung im mir nun bereits vertrauten Tal des Asif Mllull durchzuführen. Diese Feldforschung und ein zweiter Marokko-Aufenthalt von insgesamt acht Monaten (den Ramadan allerdings verbrachte ich nicht im Hohen Atlas, sondern mit Bibliotheksstudien in Rabat) im Jahr 1985 erbrachten das Datenmaterial für meine von Walter Dostal betreute Dissertation (Kraus 1989), die dann in gekürzter und kondensierter Form publiziert wurde (Kraus 1991).

Die Tonaufzeichnung war bei diesen Forschungen einer klar definierten Fragestellung untergeordnet, zu der ich Interviews durchführte, und überwiegend Mittel zum Zweck. Meine Ausrüstung war entsprechend bescheiden, dafür aber auch wenig beschwerend: ein kleiner Kassettenrecorder mit eingebautem Stereomikrophon und automatischer Aussteuerung, der, bei beschränkter Tonqualität, seine Aufgabe doch ausreichend erfüllte. Was ich im Rückblick bedaure, das ist meine Entscheidung, im Interesse der Gewichtseinsparung mit wenigen Kassetten auszukommen und die Interviewaufnahmen nach dem Abhören, Übersetzen und Interpretieren wieder zu überspielen. Mit meinen heutigen Interessen und besseren Sprachkenntnissen wären einige dieser nicht mehr existierenden Aufnahmen im Originalwortlaut sehr wertvoll für mich.

Inzwischen hatte ich glücklicherweise in Said Hachem einen Forschungsassistenten gefunden, der mich auf die bestmögliche Weise unterstützte – mit Intelligenz, rascher Auffassungsgabe, Verständnis für meine Interessen, und nicht zuletzt mit guter Laune. Ich habe mit Said seit 1985 immer wieder zusammengearbeitet, und er hat zu meiner Arbeitsweise und den Ergebnissen meiner Forschungen Entscheidendes beigetragen (so wie die Arbeit mit mir, auf andere Weise, zu seiner Biographie entscheidend beigetragen hat). Meine Kenntnisse des *tamazigt*-Berberischen waren soweit fortgeschritten, dass ich selbständig kommunizieren und „Konversation machen“ konnte. Bei den meist mit Saims Unterstützung geführten Interviews konnte ich meine Fragen zum Teil selbst formulieren; rascher und bequemer war es allerdings, sie auf französisch zu stellen und ihn übersetzen zu lassen. Immerhin konnte ich aber den Antworten folgen, ohne dass der Fluss des Gesprächs ständig durch das Dolmetschen unterbrochen werden musste. Im Nachhinein setzten wir uns dann zusammen und gingen die Aufnahmen miteinander

durch. Said übersetzte mir, was ich nur unvollständig verstand und erläuterte mir die wesentlichen Begriffe, die verwendet wurden. Einzelne Wendungen, Sätze und kurze Passagen notierte ich im Originalwortlaut; sonst beschränkte ich mich auf den mir wichtig erscheinenden Inhalt.

### 3. MUSIK IM SOZIALEN KONTEXT

Die Musik, nach der ich 1980 vergeblich gesucht hatte, lernte ich in dieser Zeit in ihrem sozialen Zusammenhang kennen. Sie war bei den Ayt Ḥdiddu vom Tanz, *ahidus*, kaum zu trennen. Dieser wiederum war in seiner beliebtesten Erscheinungsform vor allem eines der sozial anerkannten Foren für die Begegnung junger Männer und Frauen – eine Begegnung, die im Bewusstsein aller ganz klar der Partnerwahl diente. Der *ahidus* der Ayt Ḥdiddu besteht aus zwei Reihen von Tanzenden, die einander gegenüberstehen und sich abwechselnd Verszeilen zusingen (was, nebenbei bemerkt, einen hübschen Stereo-Effekt ergibt). Die Männer schlagen die bereits erwähnten Rahmentrommeln; sie beginnen den Tanz, während sich die jungen Frauen nach und nach zwischen sie in die Reihe drängen. So ergeben sich zwei lange Reihen, in denen sich Männer und Frauen abwechseln, Schulter an Schulter, und sich gemeinsam den relativ spärlichen und monotonen Tanzbewegungen hingeben. Am Tanz dürfen sich nur jene Frauen beteiligen, die bereits eine Scheidung (oder auch mehrere) hinter sich haben und nicht wiederverheiratet sind. Die Männer, die ja in der Theorie eine zweite Frau heiraten dürfen – in der Praxis kommt das so gut wie nie vor – dürfen grundsätzlich auch als Verheiratete am Tanz teilnehmen. Die meisten Tänzer sind aber ebenfalls junge Männer noch ohne eigene Familie.

All das wird erst verständlich, wenn man weiß, dass bei den Ayt Ḥdiddu die Partnerwahl – zumindest nach der ersten Heirat, die oft noch von den Eltern arrangiert wird – als Angelegenheit der beiden Beteiligten angesehen wird. Die erste Ehe wird praktisch ausnahmslos geschieden, oft schon nach einigen Wochen oder Monaten, fast immer bevor es eine Schwangerschaft oder Kinder gibt und mit dem Einverständnis beider. Ist die Frau schwanger oder ist bereits ein Kind zur Welt gekommen, so ist die Sache komplizierter. Dann sehen es alle Verwandten, ebenso wie Freunde und Nachbarn, als ihre Aufgabe an, den Fortbestand der Ehe zu sichern. Praktisch ist eine gewisse Periode als Geschiedene für junge Frauen etwa zwischen 15 und 20 Jahren der Normalzustand. In dieser Zeit genießen sie Freiheiten, die sie davor und danach nicht haben, darunter eben auch die Möglichkeit der Partnerwahl und das damit verbundene Recht, am Tanz teilzunehmen. Die größte Einschränkung dieser Freiheit ist die grundlegende Regel, dass sexuelle Kontakte nur innerhalb der Ehe stattfinden dürfen, was in Anbetracht der Leichtigkeit einer Scheidung nicht so schwer einzuhalten ist (vgl. Noever 2005).

Heute ist dieser traditionell lockere Umgang mit Heirat und Scheidung allerdings nicht mehr ganz so üblich wie noch in den 1980er Jahren. Man ist sich darüber im klaren, dass nach den im Großteil Marokkos geltenden Moralvorschriften ein solches Verhalten sehr kritisch gesehen oder sogar für schockierend gehalten wird, da es als mangelnde Kontrolle der Männer über die Frauen ihrer Familie ausgelegt werden kann (vgl. Kraus 1997). Diese Moralvorschriften üben zusehends auch auf die Ayt Ḥdiddu Einfluss aus, woraus neue soziale Spannungen entstehen. Zugleich wird auch der *ahidus* immer seltener, wobei es vielleicht voreilig wäre, hier einen unmittelbaren Zusammenhang anzunehmen. Heute findet er fast nur mehr bei großen Feierlichkeiten wie etwa Hochzeiten statt, und auch dann nur mehr für eine begrenzte Zeit. Dann geht man zu anderen Tänzen mit lebhafteren Rhythmen über, die im Wesentlichen aus der Musiktradition des Mittleren Atlas entlehnt sind. Sie hat eine dynamische Musikszene hervorgebracht, deren Produktionen seit langem über Kassetten und neuerdings auch über VHS-Videos und zunehmend über VCDs vertrieben werden. Im Jahr 1985 aber war der klassische *ahidus* noch ein beliebter Zeitvertreib für die jungen Leute. Der Tanzplatz des Dorfes, in dem ich mich niedergelassen hatte, lag mehr oder weniger vor dem Fenster meines Hauses. In den warmen Sommernächten bin ich oft zu den monotonen Rhythmen eingeschlafen, die nach Einbruch der Dunkelheit anhoben und die Tanzenden bis lang nach Mitternacht wach hielten, und die auch auf mich eine gewisse Suchtwirkung ausübten.

Eine zweite Form von Musik, die allerdings überwiegend von Angehörigen des benachbarten Stammes der Ayt Iḥya praktiziert wurde, waren die Gesänge der *imdyazn* (sg. *amdyaz*), der fahrenden Sänger des zentralen Hohen Atlas. Sie waren vor allem im Herbst nach der Ernte unterwegs, stets in Truppen mit einer festen Besetzung (vgl. Roux 1928; Lortat-Jacob 1980; Jouad 1989). Der eigentliche *amdyaz* war der Poet, der die vorgetragenen Lieder dichtete, in denen aktuelle Ereignisse kritisch kommentiert oder moralische Kommentare zur Zeit formuliert wurden. Er spielte meist zusätzlich die *kkamanḡa* (soweit ich sie sah ausnahmslos eine Geige westlicher Bauart). Zwei Männer begleiteten ihn auf den Rahmentrommeln und punktierten seinen Gesang im Chor, indem sie Verszeilen wiederholten. Ein vierter, *bu uḡanim*, „der mit dem Rohr“, genannt, spielte zwischen den einzelnen Gesängen Einlagen auf dem *aḡanim*, einem Doppelrohrinstrument mit Grifflöchern und einer Windkapsel mit Doppelrohrblatt. Er gab den Clown der Truppe. Die *imdyazn* zogen von Dorf zu Dorf, wo sie nach Sonnenuntergang ihre Vorstellungen gaben, oder traten untertags auf den Märkten auf. Heute sind auch die *imdyazn* kaum mehr anzutreffen. Sie haben sich ebenfalls meist darauf verlegt, ihre Gesänge auf Kassetten zu vermarkten. Eine gewisse Gegenbewegung zu dieser Entwicklung ergibt sich aus einer Folklorisierung dieser traditionellen Formen musika-



lischer Praxis, die mit der eingangs erwähnten zunehmenden Bedeutung einer neuen berberischen Identität zu tun hat. Wenn *ahidus* und *imdyazn* aus den Dörfern verschwinden, so findet man sie immer häufiger in einem veränderten Kontext auf Folklore-Festivals in den regionalen Zentren, den Städten des Landes und sogar außerhalb seiner Grenzen.

Bei der Beobachtung dieser Praktiken in ihrem lokalen Kontext wurde mir klar, dass Musik ganz wesentlich als Transportmittel für Poesie diene. Bei den *imdyazn* war das offensichtlich; das musikalische Interesse ihrer Darbietungen trat gegenüber der poetischen Vermittlung ihrer Aussagen völlig in den Hintergrund. (Die Verse gefeierter *imdyazn* werden noch lange nach ihrem Tod von Mund zu Mund weitergegeben, aber niemand versucht sie zu singen.) Ähnlich war es, bei aller Freude am Tanz, auch beim *ahidus*: auch hier wurden Liedverse, *izlan*, vermittelt, die dem jeweiligen Anlass angemessen sein mussten. Früher, so hörte ich, wurden diese Verse oft während des Tanzes von Poeten improvisiert, die sich die Zeilen sozusagen wechselseitig zuwarfen und jeweils auf den anderen reagieren mussten, und geglückte Formulierungen wurden noch lange wiederholt. Erlebt habe ich dies nie, sondern nur die Wiederholung bereits bekannter Verse gehört. In beiden Fällen blieb mir das Wesentliche völlig verschlossen. Auch mit meinen besten Sprachkenntnissen verstand ich den Inhalt dieser poetischen Sprache nur mit Mühe, und wenn man mir den Wortlaut erklärte, dann verstand ich noch nicht den Sinn der Worte, die mit Andeutungen, Anspielungen, Bildern und symbolischen Codes operierten.<sup>4</sup> Ich habe einiges an derartigem Material aufgenommen, aber nur wenig davon bereits aufgearbeitet.

#### 4. FELDFORSCHUNGEN 1995-97 – TRIBALE IDENTITÄT UND ORALE TRADITION

Nach meiner Rückkehr aus dem Feld hatte ich bis 1995 aus privaten und finanziellen Gründen keine Möglichkeit, die Region aufzusuchen. Dann gab mir das Forschungsprojekt, das ich im Rahmen meines APART-Stipendiums durchführte, endlich die Gelegenheit, wieder ins Feld zu gehen. Die Gründe für meine Entscheidung, am gleichen Ort weiter zu arbeiten, habe ich an anderer Stelle ausführlich dargelegt (Kraus 2004: 14–16). Meine Interessen hatten sich, trotz klarer Kontinuitäten, inzwischen verändert. Nun ging es mir nicht mehr primär um soziale Organisationsformen, sondern um die Frage nach tribaler Identität, da ich zu dem Schluss gekommen war, dass ein klares Verständnis der kulturellen Kon-

<sup>4</sup> Umso mehr bewundere ich jene, die sich in diesem Bereich spezialisiert haben. Hier sind vor allem die Arbeiten von Claude Lefebure zu nennen (z.B. 1977; 1987; vgl. auch Peyron 1993).



zeptionen kollektiver Identität und der damit verbundenen Ideologien eine notwendige Voraussetzung für ein theoretisches Verständnis praktischer politischer Organisation und politischen Handelns bildete (vgl. Kraus 1995).

Mit den neuen Fragestellungen veränderten sich auch die zu erhebenden Daten. Im Mittelpunkt meines Interesses standen nicht wie in der ersten Forschungsphase praktische Aspekte des Alltags, der wirtschaftlichen Produktion und der dörflichen Organisation. Auch wenn ich mich weiterhin mit diesen Dingen beschäftigte, um mein Verständnis zu vertiefen und aktuelle Veränderungen zu verfolgen, ging es mir nun in erster Linie um jene Ideen und Vorstellungen, in denen kollektive Identitäten zum Ausdruck kamen, und die konzeptuelle Ordnung, die sich daraus ergab. Entsprechend wurden auch meine Fragen offener. Ich musste zwar konkrete Themen finden, an denen meine Gesprächspartner anknüpfen konnten, versuchte aber zugleich, sie möglichst wenig festzulegen und ihnen Raum zu lassen, zu jenen Inhalten zu finden, die ihnen in diesem Zusammenhang wichtig erschienen. Daraus ergaben sich zum einen relativ lange Gespräche, in die ich weniger lenkend eingriff als früher; zum anderen kristallisierten sich gewisse typische Themenbereiche heraus. Vielleicht am wichtigsten waren Erzählungen über Ereignisse der Vergangenheit, vor allem der vorkolonialen Epoche.

Mit der kollektiven Erinnerung hatte ich mich im Interesse einer Rekonstruktion der Vergangenheit bereits früher, wenn auch weniger eingehend, beschäftigt, da es offensichtlich war, dass die gegenwärtigen sozialen Verhältnisse zum Teil nur aus jenen der Vergangenheit zu verstehen waren. Nun zeigte sich, dass die kollektive Erinnerung auch ein zentrales Mittel bildete, lokale Konzeptionen von tribaler Identität zu artikulieren. Das historische Wissen, zum Teil erstaunlich detailliert, zum Teil in mehr legendenhafter Form bis in eine ferne Vergangenheit zurückreichend, war ausschließlich oral tradiert. Durch seine inhaltliche wie symbolische Reichhaltigkeit begann es mich zu faszinieren, und ich fing an, systematisch zu erfragen, was die Leute von „früher“ wussten. Obwohl es keine eigentlichen Spezialisten im Bereich historischen Wissens gab, waren manche Stammesmitglieder – häufiger Männer, aber auch Frauen – offensichtlich kundiger als andere, und so kontaktierte ich gezielt solche Leute und befragte sie, sofern sie dazu bereit waren (was meist, aber nicht ausnahmslos der Fall war).<sup>5</sup>

Um dieses Material zu erheben, war ich in noch viel höherem Maß als zuvor von der Tonaufzeichnung abhängig. Ich sah, dass ich die Erzählungen nicht auf die darin enthaltenen Informationen reduzieren durfte, sondern sie als mehr oder we-

---

<sup>5</sup> Für meine methodischen Überlegungen zum Umgang mit der oralen Tradition s. Kraus (2004: 203–207, 309–314).

niger vollständige Texte nehmen musste. Also ließ ich meine Gesprächspartner erzählen und versuchte, in den Redefluss möglichst wenig einzugreifen. Nur wenn sie geendet hatten, stellte ich eventuell Detailfragen, die zum Verständnis des Gesagten beitragen konnten. Diesmal hatte mich das Phonogrammarchiv mit Geräten ausgestattet. Aus Gründen der Verlässlichkeit unter schwierigen Arbeitsbedingungen hatte ich mich gegen DAT und für analoge Kassetten entschieden. Auf meine neunmonatige Feldforschung 1995, die ich zum Teil gemeinsam mit meiner damaligen Freundin Ixy Noever durchführte, nahmen wir zwei Sony WM-D6C Recorder mit, einen aus dem Phonogrammarchiv und einen privaten. Dies vor allem aus Sicherheitsgründen sowie um von den Feldaufnahmen sofort Arbeitskopien herstellen zu können.<sup>6</sup> Zwei zusätzliche Walkmen dienten zum Abhören und Bearbeiten der Aufnahmen. Ein Paar AKG CK 91 Blue Line-Mikrophone in ORTF-Anordnung ermöglichte Aufnahmen, die vor allem bei der Wiedergabe mit Kopfhörern von faszinierender Räumlichkeit waren. Wenn auf den Aufnahmen mehrere Personen durcheinander redeten, was gelegentlich vorkam (und als Interviewmethode interessant war), so zeigte sich, dass ich mich durch die Simulation des natürlichen räumlichen Hörens bei dieser Mikrophontechnik mühelos auf eine einzelne Stimme konzentrieren und die anderen ausblenden konnte. Die Stromversorgung für diese Geräte und vor allem für einen Hi8-Camcorder lieferte ein kleines Solarpanel auf dem Dach unseres Hauses.

Meine Hinwendung zum Erzählvorgang brachte natürlich auch ein gesteigertes Interesse am Wortlaut, und so ging ich dazu über, die Erzählungen als Texte zu transkribieren, was bedeutete, dass ein Interview etwa von einer halben Stunde viele Stunden Nachbearbeitung erforderte. Sowohl bei den Interviews als auch bei der Aufarbeitung und Transkription war mir neben Said Hachem auch Fatima Baamti behilflich, die mit uns gekommen war, um mit Ixy zu arbeiten, daneben aber auch für meine Interessen Zeit fand. Sie erwies sich als ebenso ein Glücksfall wie Said und konnte mir zudem als Frau in manchen Bereichen neue Einsichten eröffnen. Die präzise Arbeit mit den Texten war natürlich eine gute Sprachschule, und mit der Zeit war ich zumindest bei Gesprächspartnern, die deutlich artikulierten, imstande, einen Großteil alleine zu transkribieren. Dann ging ich die Aufnahmen mit Said oder Fatima durch, die meine Fehler korrigierten und dort die Lücken füllten, wo ich alleine an meine Grenzen stieß.

Das Aufarbeiten solcher Aufnahmen stellt unweigerlich einen Prozess immer größerer Reduktion und Abstraktion dar. Vom Gespräch oder der Erzählung wurde nur die akustische Dimension dokumentiert. Sie wurde zum transkribierten Text, der dann analysiert werden konnte und zum Beleg meiner Interpretationen

---

<sup>6</sup> Tatsächlich gab eines der beiden Geräte nach einigen Monaten den Geist auf.

zudem ins Deutsche übersetzt werden musste.<sup>7</sup> Ich habe mehrmals die Erfahrung gemacht, dass ich einzelne Passagen in meinen Transkriptionen nicht mehr verstand; wenn ich dann die Aufnahmen heraussuchte und anhörte, war der Sinn des Gesagten sonnenklar.

Trotzdem ermöglichte dieses Verfahren Einsichten, die auf andere Weise nicht möglich gewesen wären, schon wegen der reinen Quantität des Materials. Ich fand, dass unter den Ereignissen der Vergangenheit, von denen man mir erzählte, einige immer wiederkehrten, weil sie offenbar für das historische Selbstbild dieser Gesellschaft besondere Bedeutung hatten. So begann ich systematisch Versionen zu sammeln, die von denselben Begebenheiten berichteten. Ihr Vergleich ermöglichte mir eine Unterscheidung zwischen einer kollektiven Sicht der Vergangenheit und den manchmal ausgeprägten individuellen Eigenarten der Erzählenden, und ließ auf diese Art eine kritische Bewertung der Aussagen zu. Zugleich machte ich es mir aber zu einem methodischen Prinzip, Differenzen und Widersprüche zwischen den einzelnen Versionen nicht wegzuinterpretieren, sondern als Möglichkeit zum Erkenntnisgewinn zu betrachten. Dies hat sich nicht nur im Umgang mit individuellen Aussagen, sondern auch mit den kulturellen Modellen und Ideologien dieser Gesellschaft insgesamt als sehr fruchtbar erwiesen (vgl. Kraus 2004: Kap. 13).

Mit der im Wesentlichen gleichen Arbeitsweise und Ausrüstung führte ich in den Jahren 1996 und 1997 noch je zwei kürzere Feldaufenthalte durch, bei denen ich mein Material vervollständigte und neuen Fragen nachging, die sich beim Aufarbeiten ergeben hatten. Ein Teil der zwischen 1995 und 1997 erarbeiteten Materialfülle diente als Grundlage für den zweiten Teil meiner Habilitationsschrift, in dem ich meine theoretischen Überlegungen zu tribalen Identitäten im Vorderen Orient in einer den Ayt Ḥdiddu gewidmeten Fallstudie zur Anwendung brachte (Kraus 2001; 2004).

## 5. REISEN AB 2002 – ORALITÄT, LITERALITÄT UND KOMMUNIKATION

Einige Jahre später konnte ich dann in einem neuen Rahmen – meiner Teilstudie in dem von Andre Gingrich geleiteten FWF-Projekt „Literacy, Local Culture and Constructions of Identity in the Muslim World“ – neuen Fragestellungen nachgehen, die sich aus den Forschungen der 1990er direkt ergeben hatten. Meine Analyse des historischen Wissens der Ayt Ḥdiddu hatte ergeben, dass die Oral-

---

<sup>7</sup> Für die Interpretation einiger ausgewählter Erzählungen s. Kraus 2004: Kap. 11, 12. Die transkribierten Originaltexte finden sich im Anhang zu meiner Habilitationsschrift (Kraus 2001), s. die archivierten Aufnahmen B 40369-40370.

traditionen immer wieder teils erstaunliche Parallelen zu schriftlichen Quellen aufwiesen, die nicht nur der sprachlichen Schranke wegen – alle diese Quellen, ob regionalen oder zentralen Ursprungs, sind in arabischer Sprache – den traditionell Schrift unkundigen Stammesmitgliedern nicht unmittelbar zugänglich sind. Zugleich war ich zu dem Schluss gekommen, dass eines der zentralen Anliegen in der historischen Selbstsicht des Stammes seine Positionierung gegenüber dem staatlichen Ganzen Marokkos war. Kurz gesagt versuchten die Ayt Ḥdiddu sich einerseits als Teil dieses Ganzen zu präsentieren, das auf der Loyalität zum Sultan als dem Oberhaupt aller Gläubigen beruhte. Gleichzeitig ging es ihnen andererseits darum, die historische Tatsache ihrer politischen Autonomie und faktischen Zurückweisung der Herrschaft des Sultans zu legitimieren – zwei Bedürfnisse, die nicht leicht miteinander in Einklang zu bringen waren (Kraus 2004: Kap. 12).

Diese Einsichten und ihre theoretische Ausformulierung, die auch die Fragestellung des Gesamtprojektes prägten, veranlassten mich, die historischen Verbindungen und Kommunikationswege zu untersuchen, die die Ayt Ḥdiddu mit der weiteren Gesellschaft Marokkos, der Schriftkultur und dem staatlichen Zentrum verbanden. Dies brachte wieder eine Veränderung meiner Arbeitsweise mit sich. Während zweier Feldforschungen von sechs bzw. vier Wochen in den Jahren 2002 und 2003 erweiterte ich mein Forschungsgebiet über das eigentliche Territorium der Ayt Ḥdiddu hinaus und suchte vor allem die religiösen Zentren der Region auf, zu denen der Stamm Beziehungen unterhielt. Denn es war klar, dass diese Zentren, neben anderen religiösen und sozialen Funktionen, ganz wesentlich zur losen Integration der tribalen Peripherie in den marokkanischen Staat beigetragen hatten. An die Stelle langer Aufenthalte mit sich langsam entwickelnden teilweise sehr engen Beziehungen traten nun konzentrierte, sehr gezielte Besuche an bestimmten Orten oder bei konkreten Personen, wo ich manchmal binnen weniger Stunden wertvolle Informationen erhalten konnte.

Auch am Asif Mllull setzte ich die Arbeit fort. Selbst wenn ich weiterhin Oraltraditionen sammelte, um mein Material zu erweitern und zu vervollständigen, ging es mir auch hier zunehmend darum, konkrete Lücken zu füllen und Detailfragen zu klären. Für die nötige Mobilität innerhalb und außerhalb des Stammesgebietes sorgte Said mit seinem Landrover, den er sich inzwischen für seinen Beruf als Bergführer angeschafft hatte. In technischer Hinsicht bin ich bei der bewährten Methode der Tondokumentation geblieben, nur dass inzwischen doch der DAT-Recorder die analogen Kassetten ersetzt hat und ich zum Abhören der Arbeitskopien einen Minidisc-Recorder verwende, der in der Handhabung viel praktischer ist. 2003 allerdings war ich zur Gänze auf den im Phonogrammarchiv wegen der angewendeten Datenreduktion ungeliebten Minidisc-Recorder und mein eigenes bescheideneres Mikrophon angewiesen, da ich meine Abreise in solcher Hektik vorbereiten



Vor der Abreise aus dem Hohen Atlas, Dezember 1985

musste, dass ich einfach nicht mehr rechtzeitig dazu kam, die im Phonogrammarchiv für mich vorbereiteten Geräte abzuholen.

Auf meiner bislang letzten vierwöchigen Feldforschung 2005 habe ich dieses Forschungsprogramm weitergeführt, und die nächste Reise im Sommer 2006 ist bereits geplant. Meine Listen aufzusuchender Personen und zu klärender Fragen werden kaum kürzer, und noch erscheint mir diese Art der Feldforschung als die spannendste und schönste Tätigkeit, die ich mir im Rahmen meiner wissenschaftlichen Arbeit vorstellen kann – ganz abgesehen davon, dass die Transkription und Bearbeitung des bereits gesammelten Materials, für die ich auf die Hilfe meiner *research assistants* angewiesen bin, noch sehr viel Zeit in Anspruch nehmen wird. Und nicht zuletzt ist der Hohe Atlas auch noch immer ein Ort der Sehnsucht für mich.

## 6. VOM NUTZEN DER TONAUFNAHME

Die Tondokumentation hatte – bei aller Aufmerksamkeit für die technische Qualität der Aufnahmen – meist nicht erste Priorität, sondern war Mittel zum Zweck bei der Datenerhebung. Trotzdem war sie vor allem seit 1995 für meine Arbeitsweise von allergrößter Bedeutung. Ich habe oben vom Aufarbeiten des

Interviewmaterials als einem Prozess immer größerer Reduktion und Abstraktion gesprochen. Entscheidend für den Wert des mit der Unterstützung des Phonogrammarchivs erarbeiteten Datenmaterials ist für mich, dass es die Möglichkeit bietet, jeweils einen Abstraktionsschritt weiter zurückzugehen bis zur Aufzeichnung des originalen Schallereignisses. Es ist unvermeidlich, dass jeder einzelne Schritt in der Erarbeitung von Daten zugleich eine Interpretation darstellt. Nun findet aber jede Interpretation in einer bestimmten Interessenlage statt. Sie ist durch Fragestellung und theoretischen Stand des Forschers oder der Forscherin und andere Faktoren wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Art bestimmt. Weiters ist sie durch andere Personen wie etwa meine beiden *research assistants* geprägt, die an diesem Prozess teilhaben.

Alle diese Einflussfaktoren sind aber veränderlich. Das Material, das ich bei den Ayt H̄diddu sammeln konnte, bietet mir weiter reichende Möglichkeiten, es mit neuen Fragestellungen und theoretischen Perspektiven neu zu interpretieren, als die klassische Notizbuch-Ethnographie unserer Disziplin, in der Datenerhebung und Interpretation weitgehend aneinander gebunden waren. Ich habe mehr als einmal die Erfahrung gemacht, dass ich beim Aufarbeiten meiner Interviews auf Missverständnisse bei der Kommunikation gestoßen bin, die mir im Verlauf des Gesprächs unbemerkt geblieben sind, das Gesagte aber erst völlig verständlich machen. Solche und ähnliche Erfahrungen haben entscheidend zu meiner Einsicht in die problematische Natur interkultureller Kommunikation im Feld und den provisorischen Charakter der auf ihr aufbauenden Erkenntnis beigetragen. Die (immer nur relative) Trennung von Datenerhebung und Interpretation erlaubt es, mit diesen Begrenzungen des Feldforschungsprozesses auf bestmögliche Weise umzugehen. Ohne damit meinen Einfluss auf das von mir gesammelte Datenmaterial leugnen zu wollen – auch meine Fragen, meine unausgesprochenen Erwartungen, das Bild, das meine Gesprächspartner von mir im Lauf meiner Forschungen gewannen, sind Faktoren, die das Material entscheidend beeinflussen – glaube ich doch, dass gerade für eine Disziplin, die mehr noch als andere bereit sein muss, alle ihre Annahmen laufend in Frage zu stellen, die Möglichkeit der ständigen Re-Interpretation ganz entscheidend zum Wert des Datenmaterials beiträgt. Dem Phonogrammarchiv gilt meine Dankbarkeit dafür, dass es mit seiner technischen Unterstützung, seiner Beratung und seiner Möglichkeit der Archivierung der entstandenen Aufnahmen dies alles ermöglicht hat.

## LITERATUR

- Gellner, Ernest. 1969. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Jouad, Hassan. 1989. «Les imdyazen: une voix de l'intellectualité rurale». *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 51: 100–110.
- Kraus, Wolfgang. 1989. *Die Ayt Ḥdiddu des zentralen Hohen Atlas: Tribale Struktur, dörfliche Organisation und Wirtschaft bei marokkanischen Berbern*. Phil. Diss., Universität Wien.
- , 1991. *Die Ayt Ḥdiddu: Wirtschaft und Gesellschaft im zentralen Hohen Atlas. Ein Beitrag zur Diskussion segmentärer Systeme in Marokko*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse 574, Veröffentlichungen der Ethnologischen Kommission 7). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- , 1995. „Segmentierte Gesellschaft und segmentäre Theorie: Strukturelle und kulturelle Grundlagen tribaler Identität im Vorderen Orient“. *Sociologus* (N.F.) 45 (1): 1–25.
- , 1997. „Glücksspiel und Frauen im Hohen Atlas: Zur ethnographischen Quellenkritik“. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 127: 99–109.
- , 2001. *Tribale Identität im Vorderen Orient: Schritte zu einer historischen Anthropologie islamischer Stammesgesellschaften*. Habilitationsschrift, Universität Wien.
- , 2004. *Islamische Stammesgesellschaften: Tribale Identitäten im Vorderen Orient in sozialanthropologischer Perspektive*. Wien: Böhlau.
- Lefébure, Claude. 1977. «Tensions des ist-εṭa: La poésie féminine berabere comme mode de participation sociale». *Littérature Orale Arabo-Berbère* 8: 109–142.
- , 1987. «Contrat mensonger: un chant d'amyaz sur l'émigration». *Études et Documents Berbères* 3: 28–46.
- Lortat-Jacob, Bernard. 1980. *Musique et fêtes au Haut-Atlas*. Paris: Mouton.
- Noever, Ixy. 2005. “Women’s choices: norms, legal pluralism and social control among the Ayt Ḥdiddu of Central Morocco”. In: Dostal, Walter & Wolfgang Kraus (eds.). *Shattering Tradition: Custom, Law and the Individual in the Muslim Mediterranean*. London: Tauris, 189–207.
- Peyron, Michaël. 1993. *Isaffen Gbbanin (Rivières profondes): Poésies du Moyen-Atlas Marocain traduites et annotées*. Casablanca: Wallada.
- Roux, Arsène. 1928. «Un chant d'amyaz, l'aède berbère du groupe linguistique berabere». *Memorial Henri Basset* 2. Paris: Geuthner, 237–242.



