



„Arbeit ist nur das, was Geld bringt“ Wandel der lokalen Ökonomie in Ameskar Fogani (Marokko) am Beispiel des Tourismus

J. Metzger

Universität Hamburg, Institut für Geographie, Bundesstraße 55, 20146 Hamburg, Germany

Correspondence to: J. Metzger (joscha.metzger@uni-hamburg.de)

Received: 23 August 2012 – Revised: 7 September 2013 – Accepted: 24 September 2013 – Published: 3 April 2014

Kurzfassung. This article discusses current transformations from nomadism to labor migration and tourism in the local economy in the Moroccan mountain village Ameskar Fogani. Using the concepts of field, habitus and symbolic capital of Bourdieu’s “theory of practice”, changes in economic practices are analyzed in relation to changes of (symbolic) meanings and perceptual categories. This perspective sheds light on the close interrelation of economic and cultural aspects of social change.

1 Einleitung

[Hamou, 70 Jahre] „Früher war alles anders. Es gab kein Weizenmehl beim Laden, es gab auch keinen Laden, nichts. Du hast das gegessen, was in deinem Garten gewachsen ist, was du von deinen Tieren hattest. (...) Früher gab es nicht so viele Bedürfnisse wie heute. Heutzutage wollen die Leute sich besonders kleiden, viel essen. (...) Früher waren die Leute mit dem zufrieden, was sie hatten (...) sie haben auf den Feldern gearbeitet, waren zufrieden, es gab keinen industriellen Weizen und nicht so viel Zucker, aber sie haben trotzdem gelebt (...). Aber heutzutage ist es auch hart. Wenn du kein Geld hast, kannst du nicht auf den Souk gehen. Es stimmt schon, es gibt jetzt gemahlenes Weizenmehl zu kaufen; früher gab es kein Mehl auf dem Souk. Aber heute muss man alles mit Geld bezahlen. Früher musste man nicht immer alles kaufen. Wenn du etwas brauchtest, bist du zu deinen Nachbarn gegangen. Wenn du heute etwas brauchst, musst du es kaufen.“

[Mohammed, Hamous Sohn, 35 Jahre] „Ich habe zu der Zeit nicht gelebt, ich habe keine Ahnung, ob es früher besser oder schlechter war.“

Hamou und sein Sohn leben in Ameskar Fogani, einem Dorf am Südhang der Gipfelregion des zentralen Hohen Atlas in Marokko auf einer Höhe von ca. 2.200 m. Wie auch in anderen ländlichen und montanen Regionen Marokkos ist in Ameskar Fogani (im Folgenden nur noch Ameskar) in den letzten Jahrzehnten ein deutlicher Wandel der lokalen Ökonomie und Existenzsicherung festzustellen. Der 70-jährige Hamou beschreibt als zentrale Phänomene des Wandels, wie sich sowohl die lokal verfügbaren Waren, als auch die Bedürfnisse der Dorfbewohner_innen verändert haben und – damit einhergehend – die Verfügbarkeit von Geld in der lokalen Ökonomie wichtiger geworden ist. Mit einer derartigen Entwicklung stellt Ameskar keinen Einzelfall dar. In ihrer Studie zu ländlicher Lohnarbeit in Asni (am Nordhang des Hohen Atlas) stellen Breuer und Gertel (2012:125) fest, dass die „wohl einschneidendste Veränderung in der lokalen Ökonomie und der Existenzsicherung (...) im Aufkommen ländlicher Lohnarbeit und der tiefgreifenden Kommerzialisierung von Arbeitskraft“ besteht. Auf einer theoretisch-konzeptionellen Ebene ordnen sie diese Veränderungen in einen Transformationsprozess ein, den Bourdieu in seinen Forschungen zur Kabylei bereits in den 1960er Jahren maßgeblich auf ein sich unter kolonialen Gewaltverhältnissen wandelndes Verständnis von Arbeit bezog, welches als ein Resultat aus der „Kluft zwischen den ökonomischen Haltungen der Akteure und der ökonomischen Welt,

in welcher sie zu handeln hatten“ (Bourdieu, 2000:21), verstanden werden kann. Veränderungen in den lokalen gesellschaftlichen Verhältnissen müssen jedoch nicht das Resultat von Ereignissen wie Krieg und (kolonialer) Gewaltherrschaft sein. In seiner Arbeit über die Lebensbedingungen in Dadès-Todgha (am Südhang des Hohen Atlas) stellt Ait Hamza fest, dass es durch eine „Öffnung nach Außen“ durch Schule, (Arbeits-)Migration und Medien zu einem neuen Verständnis von Arbeit und Arbeitslosigkeit gekommen sei, welches *nicht* mit dem traditionellen Verständnis von Beschäftigung im familiären Haushalt übereinstimmt (Ait Hamza, 1999:72; alle französischsprachigen Zitate durch Autor übersetzt).

Im vorliegenden Artikel wird thematisiert, dass sich derartige Veränderungen auch in Ameskar feststellen lassen. Im Anschluss an geographische und ethnologische Studien zum Hohen Atlas kann gezeigt werden, dass insbesondere im Zuge von Arbeitsmigration eine tiefgreifende Veränderung der Logiken der ökonomischen Praxis der Akteure zu einer Kommodifizierung der sozialen Verhältnisse geführt hat. Darüber hinaus kann am empirischen Beispiel des Tourismus dargestellt werden, auf welchem Wege sich diese veränderte Logik entgegen (weiterhin) bestehender Widerstände vertieft und welche Konsequenzen dies für die lokale Lebenswelt der Bewohner_innen hat. Für den Tourismus erweisen sich dabei, ebenso wie für die Arbeitsmigration, Konzepte aus Bourdieus „Theorie der Praxis“ als äußerst fruchtbar. Mit ihnen lässt sich der ablaufende soziale Wandel analysieren, da sie komplexe Prozesse aus der alltäglichen Praxis der Akteure heraus verstehen und die (vermeintlichen) Dichotomien von Struktur und Handlung, Kultur und Ökonomie sowie von „modern“ und „traditionell“ überwinden können. Durch einen Bezug zur Bedeutung von Logiken der Praxis und ihrer Symbolik kann dabei eine gleichermaßen sozial- wie kulturtheoretische Perspektive eingenommen werden, die gegenüber den normativen, (post)kolonialen Konzepten von „Entwicklung“ und „Unterentwicklung“ – deren Problematik in der Geographischen Entwicklungsforschung seit längerem bekannt ist und diskutiert wird, zu denen sich jedoch (noch) keine Alternativen etablieren konnten (vgl. Lossau, 2012) – ein *anderes* Verständnis gesellschaftlicher Verhältnisse und ihres Wandels ermöglicht.

2 Gesellschaftliche Verhältnisse und Wandel in den Begriffen der Theorie der Praxis

Das Potenzial einer „Theorie der Praxis“ nach Bourdieu für die Analyse des Wandels lokaler Ökonomien besteht insbesondere darin, dass gesellschaftliche Veränderungen als ein relationales Verhältnis verstanden werden: Menschen „machen ihre eigene Geschichte, aber (...) nicht aus freien Stücken“ (Marx, 1960:115), sondern innerhalb eines Netzes aus sozialen „Relationen, die ‚unabhängig vom Bewusstsein und Willen der Individuen‘ bestehen“ (Bourdieu und Wacquant, 1996:127). Mit den Konzepten Habitus, Feld und Ka-

pital lässt sich dabei der Wandel gesellschaftlicher Verhältnisse als ein (widersprüchliches) Resultat des Erlebens, Erleidens *und* Gestaltens dieser Verhältnisse von bzw. durch die Bewohner_innen analysieren. Der Fokus auf *symbolisches* Kapital ermöglicht darüber hinaus, die kulturelle (als Bestandteil der sozialen) Praxis der alltäglichen Konstituierung von Gesellschaft besonders in den Blick zu nehmen.

2.1 Habitus

Habitus bezeichnet in einem Begriff sowohl den Komplex an inkorporierter Erfahrung und Routine eines Akteurs, als auch das – aus der jeweils persönlichen, „akkumulierten Geschichte“ (Bourdieu, 1983) – entstandene kohärente System von Handlungsschemata, das ihm zu „praktischem Handeln“ verhilft (Bourdieu, 1992:100). Das Konzept soll verdeutlichen, dass Menschen weder voraussetzungslos handeln, noch von gesellschaftlichen Strukturen determiniert sind. Viel eher verinnerlichen (inkorporieren) Akteure Vorstellungen, Werte, Normen, Verhaltensweisen, etc. im Laufe der von ihnen in Gesellschaft erlebten persönlichen Geschichte und eignen sich dadurch eine *praktische Logik* in Form von Dispositionen an, die sie wie selbstverständlich auf Herausforderungen des Alltags in spezifischer Weise reagieren lässt.

„Disposition [bringt] das *Resultat einer organisierenden Aktion* zum Ausdruck und führt damit einen [dem Begriff] ‚Struktur‘ verwandten Sinn ein; sie benennt (...) eine *Seinsweise*, einen *habituellen Zustand* (...) eine *Prädisposition*, eine *Tendenz*, einen *Hang* oder eine *Neigung*“ (Bourdieu, 2009:446).

In diesem Sinne ist der Habitus „Produkt und Produzent von Praktiken zugleich“ (Fröhlich, 1994:38). Dabei ist der Habitus auf engste mit dem Konzept des Feldes verknüpft. Feld bezeichnet einen sozialen Raum, welcher einerseits durch den Habitus der in ihm agierenden Akteure (erst) konstituiert wird, gleichermaßen aber auch auf die Akteure zurückwirkt. In Ameskar lässt sich feststellen, dass die Bewohner_innen mit ihrem Habitus – d.h. ihren verinnerlichteten Handlungsschemata – auf Probleme in der Alltagsbewältigung und Existenzsicherung stoßen. In den Begriffen Bourdieus lässt sich sagen, dass die Dispositionen ihres eigenen Habitus nicht mehr, oder zumindest nicht mehr wie in früherem Maße, zur „Konfiguration“ (Bourdieu und Wacquant, 1996:127) des Feldes passen, in dem sie leben und agieren – dieses hat sich durch ihre eigene Praxis verändert und stellt sich ihnen inzwischen als derart verändert dar, dass ihre (routinierten) Handlungsschemata nicht mehr zu den gegebenen Anforderungen „passen“.

2.2 Feld

Felder stellen soziale Räume dar, die von den beteiligten Akteuren selbst geschaffen, von ihnen mit Leben gefüllt werden und damit gleichermaßen ihre Lebenssituationen abbilden und das „Netz“ der Relationen ihrer sozialen Positionen zueinander darstellen (vgl. Bourdieu und Wacquant, 1996:124ff.). „Das Feld definiert einen Raum des Möglichen, das heißt, es erscheint jedem Akteur (...), als eine Menge wahrscheinlicher *Zwänge*, zugleich Voraussetzung und Komplement einer endlichen Menge *möglicher Nutzungen*“ (Krais und Gebauer, 2002:51). Zur Erläuterung des Konzeptes stellt Bourdieu den Vergleich mit einem Spiel an:

„In der Tat lässt sich das Feld mit einem Spiel vergleichen (...). So gibt es *Einsätze* bei diesem Spiel, (...) eine *Investition* in das Spiel [sowie] die *illusio*: Die Spieler sind im Spiel befangen, sie spielen, wie brutal auch immer, nur deshalb gegeneinander, weil sie alle den Glauben an das Spiel und den entsprechenden Einsatz, die nicht weiter zu hinterfragende Anerkennung teilen (...) und dieses heimliche Einverständnis ist der Ursprung ihrer Konkurrenz und ihrer Konflikte“ (Bourdieu und Wacquant, 1996:127).

Felder (und vor allem ihre Abgrenzung) lassen sich nicht a priori bestimmen, sondern nur durch eine Kenntnis des jeweiligen spezifischen untersuchten Feldes (vgl. Bourdieu und Wacquant, 1996:130). In seinen empirischen Arbeiten verwendet Bourdieu das Konzept vielfach, um (relativ) autonome Teilbereiche innerhalb von Gesellschaften (wie das Feld der Kunst, der Wissenschaft, etc.) zu erfassen. Er nutzt es jedoch gleichermaßen für die Beschreibung der Durchsetzung *anderer* Logiken in einem bestehenden sozialen Feld, so wie der „Einführung der Ökonomie als Ökonomie“, wie er sie im Zuge der Kolonialherrschaft im Algerien der 1960er Jahre beobachtete:

„Mitten in der sozialen Welt entsteht ein Universum, in dem das Gesetz des *do ut des* (‘Ich gebe, damit du gibst’, also der Logik des Warentauschs, J.M.) zur expliziten Regel wird (...). Dieser Prozess entspricht der Entstehung eines Feldes“ (Bourdieu, 1998:176).

In diesem Sinne erweist sich das Konzept als äußerst fruchtbar, um die Verhältnisse und den Wandel der lokalen Ökonomie in Ameskara zu beschreiben: Als Feld der ‚symbolischen‘ Ökonomie, wie es bis ca. in die 1980er Jahre hinein bestand und als Feld der ‚kommerzialiserten‘ Ökonomie, welches sich seit dem herausgebildet hat (siehe Abschnitt 2.3 und 3.1).

Das Feld steht in der „Theorie der Praxis“ in einem engen Verhältnis zum Habitus: Felder werden durch den Habitus der in ihnen relational zueinander positionierten Akteure gebildet und repräsentieren bestimmte Werte, Normen

und Verhaltensweisen. Gleichermaßen wirken auch die Felder auf die Akteure, indem sie bestimmte Eigenschaften bzw. Dispositionen bevorzugen oder ihnen den Umgang im Feld erschweren. Dabei lässt sich der Wandel eines Feldes als ein konflikthafter Prozess betrachten, der insofern langsam vor sich geht, als er das Resultat von Veränderung der in ihm agierenden Akteure sowie der zwischen ihnen bestehenden Relationen ist: „Das Feld ist ein Ort von Kräfte- und nicht nur Sinnverhältnissen und von Kämpfen um die Veränderung dieser Verhältnisse, und folglich ein Ort permanenten Wandels“ (Bourdieu und Wacquant, 1996:134). Das „Eindringen“ einer kapitalistischen Logik in die lokale Ökonomie ist somit nicht das (alleinige) Resultat äußerer Eingriffe (wobei diese durchaus *auch* eine Rolle spielen), sondern wurde und wird durch die Bewohner_innen selbst möglich *gemacht* – ohne jedoch in dieser Form auch von ihnen intendiert sein zu müssen.

2.3 Symbolisches Kapital

Um zu erfassen, *was* in Ameskara zu einer derartigen Veränderung des Feldes geführt hat, eignet sich der Begriff des symbolischen Kapitals. Kapital dient in der Theorie der Praxis als vermittelndes „Scharnier“ zwischen Feld und Habitus, welches gleichermaßen die Dispositionen der Akteure als auch ihre „Einsätze“ operationalisierbar macht. Bourdieu unterscheidet insbesondere zwischen sozialem, kulturellem, ökonomischem und symbolischem Kapital, welche er als „akkumulierte Geschichte“ begreift (Bourdieu, 1983). Im Folgenden soll der Begriff des symbolischen Kapitals genutzt werden, um die Veränderungen der Bedeutungen von Arbeit und Geld zu erfassen:

„Das symbolische Kapital ist eine beliebige Eigenschaft (eine beliebige Kapitalsorte, physisches, ökonomisches, kulturelles, soziales Kapital), wenn sie von sozialen Akteuren wahrgenommen wird, deren Wahrnehmungskategorien so beschaffen sind, dass sie sie zu erkennen (wahrzunehmen), anzuerkennen, ihr Wert beizulegen, imstande sind.“ (Bourdieu, 1998:108).

Dabei können sich die Bedeutungen, die das symbolische Kapital ausdrückt, durchaus verändern:

„[Z]u jedem Zeitpunkt jeder Gesellschaft hat man es (...) mit einem Ensemble von sozialen Positionen zu tun, das über eine Relation (...) mit einem selber wiederum relational bestimmten Ensemble von *Tätigkeiten* (...) oder *Gütern* (...) verbunden ist“ (Bourdieu, 1998:17, Herv. J.M.).

In Ameskara lässt sich der Wandel der Relation der Bedeutung von Arbeit und Geld insbesondere anhand einer anderen Interpretation von Geld ablesen, welche gleichermaßen einen Wandel des Verständnisses von *Arbeit* hin zu *Lohnarbeit* und vom Tausch als *Gabe* zu Tausch als *Warentausch*

erkennen lässt. Wie Bourdieu in die „Ökonomie der symbolischen Güter“ (1998:159ff.) an verschiedenen Beispielen (wie der kabyllischen Ehre, dem Kunstmarkt oder dem intellektuellen Feld) herausarbeitet, lassen sich die unterschiedlichen Logiken des Tausches als „ökonomische Logik“ des Austausches von Tauschwerten mittels Geld und als „symbolische Logik“ des Austausches von Gaben verstehen. Analog hierzu kann die „Entstehung der ‚ökonomischen‘ Vorstellung von der Arbeit als Lohnarbeit (...) im Gegensatz zur Arbeit als einer Beschäftigung oder Aufgabe, die ihren Zweck in sich selbst trägt“, gesehen werden (Bourdieu, 1998:179). Bourdieu konzipiert beide Logiken als unterscheidbar, macht aber gleichermaßen deutlich, – um keine dichotome Vorstellung dieser Logiken zu erwecken – dass sie auch in der jeweils anderen Form des Tausches enthalten sind: auch die Gabe erfüllt einen ökonomischen Zweck und ist in Machtverhältnisse eingebettet („Dualität“ des symbolischen Tauschs; Bourdieu, 1998:164); ebenso wie auch der kapitalistische Warenaustausch symbolisch aufgeladen ist (diese Einsicht wird in Teilen der Neuen Wirtschaftssoziologie geteilt und gegenwärtig diskutiert; vgl. Hillebrandt, 2004, 2008). Von den Akteuren selbst wird jedoch (zumeist) weder die bestimmende Logik ihrer Handlungen noch die darin enthaltene *andere* Logik wahrgenommen, da sie den jeweiligen Tausch infolge ihres, durch den Habitus inkorporierten, Verhaltens routinisiert reproduzieren.

In Ameskar sprechen die Bewohner_innen von den Veränderungen der Relation von Arbeit und Geld und aus ihrer Rede darüber lässt sich der Wandel des symbolischen Gehalts herausarbeiten. Die Konzepte Bourdieus eignen sich zu dieser Analyse besonders, da sie eine sozial- sowie kulturtheoretische Perspektive auf das Feld eröffnen und dabei der relativen Stabilität (lokaler) gesellschaftlicher Verhältnisse Rechnung tragen:

„Da die Wahrnehmungs- und Bewertungsstrukturen im wesentlichen ein Produkt der Inkorporierung der objektiven Strukturen sind, erweist sich die Struktur der Distribution des symbolischen Kapitals im Allgemeinen als sehr stabil. Und symbolische Revolutionen setzen eine mehr oder weniger radikale Revolution der Erkenntnisinstrumente und Wahrnehmungskategorien voraus“ (Bourdieu, 1998:175).

Im Folgenden soll anhand der Lebenssituationen der Bewohner_innen Ameskars sowie der Bedeutung, die sie ökonomischen Tätigkeiten zuweisen, die Veränderung der Wahrnehmungskategorien herausgearbeitet werden. Dabei wird deutlich werden, dass diese „Revolution“ durchaus von den Akteuren selbst unternommen wurde, aber gleichermaßen nicht von ihnen intendiert war – und die aktuellen Veränderungen im Feld der lokalen Ökonomie zu einer (schleichenden) Entsolidarisierung und Verschärfung der intra-lokalen Konkurrenz durch die Etablierung einer Marktlogik führen.

Grundlage der Ausführungen zu den Lebenssituationen in Ameskar sind eine mehrmonatige teilnehmende Beobachtung und die Durchführung quantitativer und qualitativer Interviews. In Zusammenarbeit mit einem marokkanischen Übersetzer wurden in den Jahren 2008 und 2010 Interviews mit 16 Haushaltsvorständen (entspricht der Hälfte aller Haushalte in Ameskar) und weitere 15 Interviews mit ausgewählten Bewohner_innen des Dorfes durchgeführt und ausgewertet. Die Interviews mit den Haushaltsvorständen erfassten grundlegende haushaltsbezogene demographische und ökonomische Aspekte, während die weiteren Interviews verschiedene Aspekte qualitativ vertiefend behandelten. In der vorliegenden Darstellung sind Aussagen einzelner Bewohner_innen übersetzt und zusammengefasst wiedergegeben; Kontextualisierungen erfolgen aus der Zusammenstellung von Ergebnissen teilnehmender Beobachtung und der Analyse von Interviews; alle Namen wurden geändert.

3 Die Symbolik von Tätigkeiten und Gütern in Ameskar Fogani

Der zentrale Hohe Atlas, in dem sich das Dorf Ameskar befindet, gilt in der landeskundlichen Literatur als physisch- und sozialräumliche „Peripherie“ (Troin, 2002:325). Insbesondere abgelegene Täler sind infrastrukturell schlecht angebunden, Strom und Wasserversorgung nicht die Regel (Ait Hamza, 2004), die Alphabetisierungsrate gering (HCP, 2004). Auch in Ameskar existiert erst seit dem Jahr 2009 eine ganzjährig befahrbare Piste, Stromanschluss hat das Dorf seit 2010. Wasserversorgung und eine Grundschule existieren dagegen schon seit ca. zehn Jahren. Die lokalen Ökonomien im zentralen Hohen Atlas waren bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts durch halbnomadische Tierhaltung und (ergänzende) Landwirtschaft auf kleinen, bewässerten Parzellen geprägt (Couvreur, 1968). Seit den 1930er erfolgen jedoch „tiefgreifende Transformationsprozesse“ (Breuer, 2007:59 und 67ff.), die maßgeblich (wenn auch nicht ausschließlich) durch Arbeitsmigration hervorgerufen wurden (Rademacher, 2008; Ait Hamza, 1999). Ausgehend von der Nordseite des Hohen Atlas verändern seit den 1980er Jahren darüber hinaus ein beginnender Gebirgstourismus (vgl. Lessmeister, 2008:33ff.) und eine zunehmend kommerzialisierte Landwirtschaft (Verkauf von Obst und Nüssen an fahrende Händler; vgl. Mahdi, 2012) die möglichen Tätigkeiten zur Existenzsicherung in der Region.

3.1 „Viele sagen, das Leben in den Bergen ist hart und dreckig“

[Hamou] „Früher war es gut angesehen, als Nomade zu arbeiten. Das war die wichtigste Arbeit in der Region, wenn es die Nomaden nicht gegeben hätte, wäre hier nichts gewesen. Ohne Tiere konnte man nicht leben (...). Heutzutage gibt es andere Möglichkeiten. Heute hat Nomade-Sein für

die Leute nicht mehr dieselbe Bedeutung; viele sagen, das Leben in den Bergen ist hart und dreckig. Das hat sich in den 1980er Jahren geändert. Damals gab es schlimme Trockenzeiten. Die Tiere sind gestorben und all das. Danach hat jeder sein eigenes Glück gesucht. Die meisten sind zum Arbeiten in den Norden gegangen (...). Heutzutage ist es wohl am besten, wenn man auswandert. Aber hier im Dorf betreibt man sinnvollerweise Handel oder Landwirtschaft. Auswandern, das ist eher wie ein Traum. Es ist gut, Landwirtschaft zu betreiben oder Handel oder viele Tiere zu haben. Eines von diesen drei Sachen; das ist alles gleich gut. [Mein] Laden läuft nicht schlecht. Aber es braucht eigentlich noch viel Geld, um Waren zu kaufen. Und es gibt viele Leute, die Sachen haben wollen, aber kein Geld zum Bezahlen haben.“

Halbnomadische Tierhaltung und (dazu komplementäre) kleinparzellige Landwirtschaft in den wenigen fruchtbaren Flusstälern des zentralen Hohen Atlas, so wie sie der zitierte Hamou beschreibt, lassen sich – in ihrer „früheren“ Logik – als symbolische Ökonomien beschreiben. Die Anforderungen, sowie die sozialen, ökonomischen und politischen Aspekte dieser Form der Ökonomie, die sich im Hohen Atlas historisch gebildet hat, sind in einer Vielzahl von Studien herausgearbeitet worden (für einen Überblick Breuer, 2007:9ff.; Gertel und Breuer, 2007). Einen wichtigen symbolischen Faktor stellt in dieser Form der Ökonomie die Tierherde dar. Couvreur fasst deren Bedeutung für das nomadische Leben und Arbeiten im zentralen Hohen Atlas in dem Satz „[d]ie Herde macht einen Mann“ zusammen (1968:26). Der Nomadismus und die mit ihm zusammenhängenden gesellschaftlichen Verhältnisse sind jedoch „seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts massiven Transformationsprozessen unterworfen“ (Breuer, 2007:6), welche vielfach zu einer Abkehr von der Tierhaltung als wichtigster ökonomischer Praxis führten. In Ameskar lässt sich die Abkehr von der Tierhaltung maßgeblich in die 1980er Jahre datieren, in denen Dürreperioden es den Tierhalter_innen erschwerten, ein Auskommen für ihre Familien zu erwirtschaften (vgl. Breuer, 2007:37ff.). Gleichzeitig bestanden zu diesem Zeitpunkt alternative Möglichkeiten zur Versorgung einer Familie, welche in talwärts gelegenen und infrastrukturell besser angebundenen Dörfern bereits von vielen Personen ergriffen wurden und an deren Beispiel sich auch ein großer Teil der Bewohner_innen von Ameskar orientierte: Hamou nennt in seiner Aufzählung Landwirtschaft, Arbeitsmigration und Handel (womit er sowohl den Verkauf von Obst oder Nüssen an fahrende Händler als auch das Betreiben eines Lebensmittelladens meint).

Während Landwirtschaft auch in der symbolischen Ökonomie neben der Tierhaltung eine wichtige Rolle spielte (vgl. Couvreur, 1968:18ff.), stellen Arbeitsmigration und das Betreiben eines Lebensmittelladens Tätigkeiten dar, die ei-

ner anderen (ökonomischen) Logik unterliegen, welche insbesondere am Umgang mit Geld deutlich wird. (Mobile) Lohnarbeiter_innen erwirtschaften keine Naturalien, die für sie an sich Gebrauchswerte sind (und als solche von den Erzeugern_innen selbst konsumiert *oder* als Waren auf den Markt getragen werden könnten), sondern werden direkt in Tauschwerten entlohnt: sie bekommen (zumeist) Geld, dass sie ihrerseits auf dem Markt gegen die Waren tauschen müssen, die sie zum Lebensunterhalt brauchen (vgl. Marx, 2008:49ff.; Hillebrandt, 2008:100ff.; Breuer und Gertel, 2012:125f.). Im Vergleich einer (wie in Abschnitt 2.3 dargestellten) symbolischen Ökonomie zu einer ökonomischen Ökonomie muss dieser Unterschied als zentral angesehen werden. Geld war zwar durchaus – seit Jahrhunderten – auch wichtiger Bestandteil der symbolischen Ökonomie, in der ebenfalls auf Märkten Geld als Tauschmittel eine Rolle spielte. Seine Bedeutung verstärkt sich jedoch in qualitativem Maße, sobald es *notwendig* wird, es als Äquivalent auf dem Markt gegen Gebrauchswerte zu tauschen, um die eigene Existenz, bzw. die der Familie zu sichern. Darüber hinaus erweiterte sich im selben Zeitraum, in dem sich Lohnarbeit durchsetzte, auch das Angebot an Waren, die *nur* mittels Geld auf dem Markt erhältlich sind (wie beispielsweise der gemahlene Weizen, von dem Hamou im einleitenden Zitat spricht). Dabei spielte ebenso eine wichtige Rolle, dass Arbeitsmigranten (bis in die jüngste Vergangenheit handelte es sich ausschließlich um Männer) von ihren Reisen Waren ins Dorf brachten, die dazu führten, alte Kriterien für den sozialen Status in Frage zu stellen:

[Omar] „Es gibt Leute, die sagen: Er ist im Norden gewesen und er kommt mit einer guten Hose zurück. Er ist hochmütig geworden. Das sind vor allem Nomaden, die so etwas sagen, aber das ist reiner Neid.“

Zwei Zitate, die verschiedene Männer aus dem Dorf zum Thema Arbeit äußerten, spiegeln in deutlicher Weise die Veränderung wider, die dieser Begriff durchgemacht hat: Während ein zum Imam ausgebildeter junger Mann meinte, „Früher gab es nicht viel Geld. Du hast einfach gearbeitet, um etwas zu Essen zu haben, nicht um Geld zu verdienen“, ergänzte ein anderer junger Mann, der regelmäßig zum Arbeiten in den Norden Marokkos reist:

[Abdes] „Es gibt Arbeit in Ameskar aber ohne Ergebnis, kein Geld; du arbeitest für nichts, es gibt kein Gehalt oder irgendwas. Das ist eigentlich keine Arbeit, das ist eher, du machst etwas und es kommt nichts dabei raus. Arbeit ist nur das, was Geld bringt.“

Diese Veränderung der symbolischen Verknüpfung von Geld und Arbeit ist dabei sicherlich nicht nur das Resultat der Etablierung von Arbeitsmigration als Tätigkeit der Existenzsicherung. Ait Hamza weist u.a. auf die Bedeutung von Schule und Medien hin (1999:72). Dennoch sollte die Bedeutung

der Arbeitsmigration für den skizzierten Wandel nicht unterschätzt werden. Während sie bis in die 1960er Jahre im Hohen Atlas noch unüblich und nicht gut angesehen war, gilt sie inzwischen als eine Art „Initiation“ für junge Männer auf dem Weg zum Erwachsenendasein (Rademacher, 2008:211). Ait Hamza benennt diesen Wandel des Umgangs mit der Arbeitsmigration als den „von der Schande zu gehen zu der des Bleibens“ (1999:74), womit er eine wichtige symbolische Aufladung dieser Tätigkeit erfasst. Ait Hamza (1999) sowie Rademacher (2008) weisen auf die komplexen ökonomischen, sozialen und kulturellen Verwerfungen und (Neu-)Verflechtungen der gesellschaftlichen Verhältnisse infolge der Arbeitsmigration hin. Eine besondere Rolle spielt hierbei die (Neu-)Bestimmung des Geschlechterverhältnisses, die in einer engen Relation mit Mobilität und Residenz gesehen werden muss. Generell wird in vielen Studien zur Arbeitsmigration deutlich darauf hingewiesen, welche Bedeutung diese ökonomische Praxis für die Existenzsicherung vieler ruraler Haushalte hat (Rademacher, 2008:66; Breuer, 2007:48f.; Ait Hamza, 1999:74ff.). Dabei hat sich in vielen Fällen eine Notwendigkeit der Versorgung durch Geldtransfer von Arbeitsmigranten eingestellt, die diese Tätigkeit mit einer starken Erwartungshaltung aufladen:

[Omar] „Wenn du im Norden arbeitest, denken die Leute im Dorf immer, dass du Geld mitgebracht hast, selbst dann, wenn du nichts verdient hast. Du warst im Norden, du kommst zurück ins Dorf, also musst du Geld haben.“

Erfahrung mit temporärer Arbeitsmigration haben in Ameskara inzwischen fast alle erwachsenen Männer gesammelt. Dabei werden jedoch sowohl von den jüngeren als auch den älteren Bewohner_innen zwei Thematiken immer wieder genannt, die Arbeitsmigration zu einer notwendigen, aber problematischen ökonomischen Praxis machen: die Abhängigkeit von prekären Lohnverhältnissen sowie die Zerrissenheit zwischen erforderlicher Mobilität und dem Wunsch, vor Ort, bei der Familie, sein zu können.

[Brahim, 56 Jahre] „Als Arbeiter hast du nichts, wenn du mal keine Arbeit hast. Mit Handel oder als Nomade kannst du auch einmal ausruhen, aber als Arbeiter musst du immer schufteln (...). Das, was du heute verdienst, das gibst du morgen aus. Was du morgen verdienst, wirst du übermorgen ausgeben. Es bleibt nichts, wenn du mal nicht arbeiten kannst, haben deine Kinder nichts zu essen.“

[Hmed] „Es ist besser, hier [in Ameskara] zu arbeiten, nicht wegzugehen. Weil dort [im Norden] ist es hart. Die Arbeit (...) ist hart. Außerdem ist man fremd dort, weit weg von zuhause, das ist hart.“

Deutlich wird, dass sich ein Wandel des ökonomischen Feldes ergeben hat, der sich insbesondere in einer qualitativen Veränderung der Bedeutung von Arbeit und Geld aus-

drückt und welcher maßgeblich durch Arbeitsmigration forciert wurde. Nach einer mehrere Jahrzehnte andauernden Praxis, ist Arbeitsmigration inzwischen zu einer sowohl omnipräsenten, vielfach als notwendig empfundenen und durch Erwartungen aufgeladenen Tätigkeit geworden – die ihrerseits wieder zu (neuen) Problemen und damit zu einer (erneuten) Suche nach anderen Möglichkeiten der Existenzsicherung geführt hat. Eine dieser anderen Möglichkeiten stellt der Tourismus dar, der in Ameskara erst seit wenigen Jahren praktiziert wird.

3.2 „Wenn du eine Arbeit im Dorf hast, ist das besser, als Wanderarbeiter zu sein“

[Hassan, 40 Jahre] „Wenn du eine Arbeit im Dorf hast, ist das besser, als Wanderarbeiter zu sein. Egal, ob du viele Tiere hast, also als Nomade arbeitest, oder ob du viele Felder hast. Das ist im Dorf besser angesehen als in Casablanca oder anderswo zu arbeiten. Wenn du hier bist, dann bist du da für deine Kinder. Du kannst nicht gut deine Frau alleine im Dorf lassen. Sie hat kein Geld, kann nicht auf den Souk gehen, weiß nicht ein noch aus (...).“

Der marokkanische Gebirgstourismus ist in der (deutschsprachigen) humangeographischen Forschung bisher v.a. hinsichtlich seiner regional-ökonomischen Effekte (vgl. allg. Ait Hamza und Popp, 1999; zu Nachhaltigkeit Popp, 2004; zu Wertschöpfungsketten und Machtstrukturen Lessmeister, 2008), sowie der Brüche zwischen den Lebenswelten und -wahrnehmungen der Bewohner_innen und Tourist_innen (Bartha, 2006; Gertel, 2012) untersucht worden. Diese (mit Ausnahme von Gertel) stark anwendungsorientierten Studien beleuchten zwar die mit der Etablierung des Tourismus einhergehenden (kulturellen) Konflikte, schaffen es jedoch auf theoretischer Ebene weder die Dichotomie zwischen „lokalen“ und „fremden“ Einflüssen zu überwinden noch die differenzierten kulturellen Verwerfungen *als soziale* (und vice versa) zu erfassen. Wie Rothfuß (2006) in anderem regionalen Kontext (Ethnotourismus in Namibia) herausgearbeitet hat, kann dies durch den Rückgriff auf Konzepte Bourdieus gelingen.

Der im Zuge der Etablierung der Arbeitsmigration erfolgte Wandel der Begriffe von Arbeit und Geld, der sich in der engen Assoziation von „Arbeit ist nur das, was Geld bringt“ ausdrückt, spiegelt gleichermaßen den Wandel des Feldes der lokalen Ökonomie von einer symbolischen zu einer ökonomischen Ökonomie. Diese Umwandlung des Feldes bedeutet dennoch nicht (wie es bspw. modernisierungstheoretische Ansätze nahelegen würden), dass auch andere (auf eine ökonomische Logik rekurrierenden) Tätigkeiten zur Existenzsicherung „einfach“ möglich werden würden. Es ist in diesem Zusammenhang viel eher von weiterhin bestehenden Tabus auszugehen, die die alte Konfiguration des Feldes (und des Habitus der Bewohner_innen) spiegeln. Diese erschweren es

den Akteuren, die sich im Feld der kommerziellen Ökonomie bewegen, neue Tätigkeiten zu ergreifen. Im Sinne Bourdieus kann das „Subjekt des ökonomischen Handelns“ *nicht* als *homo oeconomicus*, verstanden werden – der unabhängig von „äußeren und inneren“ Umständen flexibel neue Tätigkeiten ergreifen würde – sondern als „der wirkliche Mensch, den die Wirtschaft [bzw. das spezifische Feld, in dem er agiert] hervorbringt“ (Bourdieu, 2000:25). Zum Zeitpunkt des Interviews im Jahr 2010 stellte der zitierte Hassan explizit heraus, dass „im Dorf zu bleiben“, besser sei, als Wanderarbeiter zu sein. Er arbeitete bereits – wie auch zwei seiner Nachbarn – seit über zehn Jahren als Gîteur (Betreiber einer Herberge) und hatte in dieser Zeit sein Haus stark umgebaut, damit es den Ansprüchen von Tourist_innen an Komfort entspricht. Zu Beginn, als in den 1990er Jahren die ersten Tourist_innen durch das Dorf kamen, mussten die jungen Gîteure mit dem starken Widerwillen ihrer Nachbar_innen kämpfen:

[Hassan] „Die Leute haben gesagt, es ist eine Schande, die Fremden ins Haus zu lassen. Wenn ein Fremder kam, egal ob Franzose oder Spanier, waren sie nicht gut angesehen. Das war wie ein schwarzes Schaf, was da kam.“

[Lhassin] „Früher haben es die Leute nicht akzeptiert, Fremde in ihr Haus zu lassen. Das war nicht gut angesehen im Dorf. Früher haben die Leute gesagt: warum macht ihr das? Das ist nicht gut, sie haben über uns geredet. Aber jetzt wollen es alle auch machen. Sie sagten [zu seiner Frau]: warum kochst du für die Fremden? Alles das war nicht gut. (...) Aber heute denken sie, dass es eine gute Arbeit ist, ein Beruf, der Geld bringt und alle wollen es auch machen.“

Die „Pioniere“ des Tourismus gingen das Risiko der Ächtung auch deswegen ein, da ihnen andere Arbeit aus verschiedenen Gründen verwehrt war:

[Lhassin] „Ich arbeite jetzt mit Touristen, weil ich so bei meiner Familie sein kann. Ich habe auch schon im Norden gearbeitet, aber das bringt nicht genug. Und darüber hinaus kann ich dann nicht für meine Familie da sein: meine Frau oder eines der Kinder wird krank und ich bin nicht da. Ich bin nicht in der Schule gewesen, kann also nicht gut als Händler arbeiten und habe keine Brüder, die Familie ist nicht groß; ich kann dementsprechend nicht als Nomade arbeiten. Um mit einer Herde zu arbeiten, braucht man viel Geld, die Schafe und Ziegen erfordern viel. Also habe ich diesen Beruf gewählt, das ist das einfachste für mich. Wenn es mehrere Männer in der Familie gibt, dann können einige in den Norden gehen zum Arbeiten, aber wenn es nur ein oder zwei sind, ist der Tourismus eine gute Möglichkeit, um im Dorf zu bleiben.“

Inzwischen stellt der Tourismus – trotz einer geringen Anzahl von Tourist_innen, die durch das Dorf kommen – eine wichtige Einkommensquelle dar. Im Frühjahr 2010 befand sich die fünfte Gîte im Bau. Viele Männer aus dem Dorf versuchen als Träger oder als informelle Guides Geld zu verdienen. Einerseits kann der Tourismus durch den Erwerb von barem Geld vor Ort an Veränderungen des Feldes anknüpfen, die sich bereits durch die Praxis der Arbeitsmigration durchgesetzt haben. Die Überwindung der Tabus, das eigene Haus für Fremde zu öffnen, für diese zu kochen und mit ihnen Essen zu teilen, erforderte jedoch weitere „Flankierungen“ dieser neuen Praxis. In der Feldforschung offenbarten Fragen an die Bewohner_innen zu den Themen „gute Lebensführung“, „Erfolg“ und „Scheitern“, wie diese Flankierung im speziellen Fall des Tourismus möglich wurde: Im Dorf, so lautete eine Antwort, die in verschiedener Weise von mehreren Personen geäußert wurde, sei derjenige „erfolgreich (...)“, der anderen geben kann und von anderen bekommt. Er nimmt, er gibt. Wenn er Besuch hat, finden seine Gäste alles, was sie brauchen; sie sind zufrieden und er auch“. Diese Variante des „genug haben“, um Geben zu können – und dadurch auch angesehen genug zu sein, nehmen zu können (ohne als Almosenempfänger_in zu gelten) ist eng verknüpft mit der (traditionellen) Bedeutung des Hauses: „Wenn du zu den Leuten gehst, dann siehst du, wie ihr Haus ist, was es dort zu essen gibt, ob es Weizenmehl gibt, Decken, (...) Kleider für die Kinder“. Das Haus auszubauen, um Tourist_innen empfangen zu können, ist eine notwendige Investition (in physisches Kapital) für den Tourismus – in das solchermaßen ausgebaute Haus können aber auch ebenso Nachbar_innen eingeladen werden. Eine weitere wichtige Flankierung erläuterte Hassan auf die konkrete Frage hin, was denn das Ansehen des Tourismus im Dorf geändert hätte:

„Manchmal kommen Touristen, die Sachen für das Dorf mitbringen und ich kümmere mich darum, sie im Dorf zu verteilen. Vor allem gibt es da eine Gruppe aus Casablanca (...). Diese Gruppe hat mich gebeten, eine Liste mit all den Haushalten und ihren Kindern in Ameskar zu erstellen. Ich habe diese Liste gemacht und die Gruppe ist wieder abgereist. Sie haben eine Decke, einen Pyjama und eine Hose für jedes Haus geschickt. Ich bin dann nach Kelaa Mgouna gefahren, habe die Sachen geholt und sie im Dorf verteilt. Es sind die guten Taten wie diese, die das Ansehen ändern. Die Touristen geben außerdem oft Stifte oder Hefte an die Kinder. (...) Ich habe Glück mit den Leuten, hatte noch keine Probleme mit ihnen.“

Diese Gabe stärkt nicht nur die soziale Position des Gastgebers im Dorfverbund, sondern verbessert gleichzeitig das Ansehen von Tourist_innen nachhaltig: Sie werden, vermittelt durch ihre_n Gastgeber_in, eingebunden in die Logik des symbolischen Tauschs, die das Feld der symbolischen Ökonomie dominierte. Auf diesem Wege ließ sich eine zuvor

kulturell tabuisierte Tätigkeit durch die Verknüpfung mit anderen sinnstiftenden Interpretationen in den Bereich der *möglichen* sozialen Praktiken integrieren – in diesem Fall durch ein Anknüpfen an alte Normen und Wertvorstellungen und eine dadurch möglich gewordene Kompatibilität mit inkorporierter Erfahrung eines Habitus, welcher noch den Dispositionen des Feldes der symbolischen Ökonomie entspricht.

3.3 „Das Leben heute ist hart und die Menschen gefährlich“

Auf diesem Wege konnte sich der Tourismus als Tätigkeit etablieren, die eine Residenz vor Ort möglich macht, die Akteure in die Lage versetzt, Geld zu verdienen und inzwischen soviel Ansehen mit sich bringt, dass viele Bewohner_innen ihr nachgehen wollen. Dennoch kann in Ameskara nicht davon gesprochen werden, dass der marokkanische Gebirgstourismus eine „nachhaltige“ Existenzsicherung der lokalen Bevölkerung ermöglichen würde (Popp, 2004). Die dargestellte Kombination symbolischer und ökonomischer Logiken führt zu einer Intensivierung des Wandels der lokalen Ökonomie, dessen „Schattenseiten“ abschließend thematisiert werden sollen. Einerseits stellt der Tourismus – angesichts einer begrenzten Zahl von Tourist_innen, die durch das Dorf kommen – einen sehr begrenzten Markt dar, in dem es zu einer harten Konkurrenz unter den beteiligten Akteuren kommt (als potentielle Anbieter_innen von Gîtes und Dienstleistungen). Darüber hinaus hängt der effektive Verdienst einer Familie am Tourismus in starkem Maße von der sozialen Position, sowohl im Dorf, als auch in der Region ab (vgl. Lessmeister, 2008:45ff.). Dabei spielen Verbindungen zu Personen außerhalb des Ortes und die (sprachbedingte) Verhandlungs- (Ohn-)Macht der Dorfbewohner_innen gegenüber den Tourist_innen und den Reiseführer_innen eine wichtige Rolle:

[Rabha] „Ich habe keinen Kontakt mit Touristen. Ich habe keine Probleme [mit ihnen], würde gerne welche ins Haus holen, um sie zum Tee einzuladen, aber ich kann ihre Sprache nicht. Vor 2 Jahren habe ich ein Paar im Dorf getroffen, die sind mit zu mir gekommen, geblieben, sie haben Tee getrunken. Sie waren zufrieden. Aber wir haben uns nicht unterhalten, weil jeder seine eigene Sprache hat, wir haben uns nur mit Blicken unterhalten.“

Darüber hinaus schließen auch weiterhin Werte und Vorstellungen Personen aus der Arbeit mit Tourist_innen aus:

[Halima, 50 Jahre] „Ich habe keinen Kontakt zu Touristen, weil ich Angst habe. Angst vor Fremden. Das Leben heute ist hart und die Menschen gefährlich. Das ist nicht wie früher, es gibt keinen Respekt mehr. [Besonders] die Fremden haben keinen Respekt vor der Religion.“

Diese Zitate stehen beispielhaft für die Ambivalenzen, die der Tourismus – als Tätigkeit, die für einige möglich geworden ist, während sie für andere verwehrt bleibt – mit sich bringt. Die (relativ) Armen im Dorf haben weiterhin nicht die Wahl, mit Tourist_innen zu arbeiten, da sie weder ihr Haus herrichten können, noch diesen Gästen *geben können, um* daraufhin „berechtigt“ zu sein, *zu nehmen*. Verschärft wird diese Problematik mit einer sich zunehmend auflösenden lokalen Solidarität, die mit der fortschreitenden Kommerzialisierung von Arbeit und Tausch einhergeht, wie es der Ladenbesitzer Hamou im einleitenden Zitat zur Sprache bringt: „Früher musste man nicht immer alles kaufen. Wenn du etwas brauchtest, bist du zu deinen Nachbarn gegangen. Wenn du heute etwas brauchst, musst du es kaufen.“

4 Fazit

[Mohammed] „Es hat sich schon sehr viel geändert (...), früher haben sich die Leute mittags gegenseitig eingeladen, aber heute lädt keiner mehr jemanden ein. Außer, wenn du jemanden zum Arbeiten brauchst. Es haben sich viele Sachen geändert. Früher haben die Leute alles zusammen gemacht, heute hat jeder seine eigenen Geschäfte. Früher haben alle miteinander geredet, heute redet jeder für sich.“

Die Kommodifizierung der sozialen Verhältnisse im Dorf ist Resultat der Herausbildung des Feldes der kommerziellen Ökonomie, also einer schrittweisen Ergänzung symbolischer durch ökonomische Logik in der alltäglichen Praxis der Bewohner_innen. Diese Kommodifizierung muss als Prozess verstanden werden, welcher nicht erst mit der Arbeitsmigration begann und seitdem nicht abgeschlossen ist. Am Beispiel des Tourismus lässt sich aufzeigen, wie sich eine Intensivierung der ökonomischen Logik *durch* den Rückgriff auf Dispositionen des Feldes der symbolischen Ökonomie vollzieht. Damit wird deutlich, dass Veränderungen des Feldes weder (allein) durch „äußere“ Faktoren, noch (allein) durch das Handeln einzelner Akteure initiiert werden, sondern sich viel eher durch ein komplexes Zusammenspiel von Initiative und Widerstand der beteiligten Akteure im Rahmen der bestehenden Verhältnisse ergeben – ausgedrückt durch die jeweils aktuelle Konfiguration von Habitus und Feld. Die Art und Weise der sich durch den Wandel ergebenden Veränderungen ist dabei (zumeist) in dieser Form weder von den Akteuren intendiert, noch hätten sie die Folgen ihres Handelns abschätzen können. So hat der Gîteur Hassan (vermutlich) nicht im Sinn gehabt, dazu beizutragen, dass gegenseitige Hilfe im Dorf mehr und mehr nach ihrem jeweiligen ökonomischen Nutzen abgewogen wird, als er die Gaben der Tourist_innen im Dorf verteilte. Viel eher ging es ihm persönlich darum, die vorherrschende Ablehnung gegen seine Arbeit mit den Fremden zu relativieren. Dies ist ihm durchaus gelungen, es kann darüber hinaus jedoch auch als ein

Resultat seiner Handlungen angesehen werden, dass sie zu einer weitergehenden Veränderung der Wahrnehmungskategorien der Bewohner_innen gegenüber der Bedeutung von Haus und Gabe in einem ökonomischen Sinn beigetragen haben.

Damit erweisen sich die Konzepte einer „Theorie der Praxis“ nach Bourdieu als geeignet, um die Komplexität von sozialem Wandel in einem typischen Themenfeld der Geographischen Entwicklungsforschung (den Lebensbedingungen in einem peripher gelegenen marokkanischen Gebirgsdorf) zu erfassen, ohne dabei auf gängige Dichotomien wie traditionell-modern oder unterentwickelt-entwickelt zurück zugreifen: Die Verwobenheit der unterschiedlichen ökonomischen Logiken, derer sich die Akteure in ihrer alltäglichen Praxis bedienen, erlaubt es nicht, diese in traditionell *oder* modern (bzw. unter- oder entwickelt) zu unterteilen. Viel eher lässt sich von einem differenzierten *sowohl als auch* ausgehen, bzw. genauer: einem relationalen Ensemble sozialer, ökonomischer *und* symbolischer Aspekte, welches sich auf zugrundeliegende (relationale) Logiken, nicht aber anhand normativer und dichotomer Konzepte analysieren lässt. In diesem Sinne lässt sich mit Hilfe Bourdieu'scher Konzepte eine Globale Sozialforschung (der Praxis) betreiben, die anschlussfähig an die – von Seiten postkolonialer Kritik geäußerte – Forderung ist, diese „um dezidiert kulturtheoretische Elemente zu ergänzen, [um] der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit Rechnung“ zu tragen (Lossau, 2012:131).

Edited by: B. Korf

Reviewed by: three anonymous referees

Literatur

- Ait Hamza, M.: *Mobilité socio-spatiale et développement local au Sud de l'Atlas marocain (Dadès-Todgha)*, Thèse d'Etat (Géographie sociale), Université Mohammed V. (Rabat), Marokko, 1999.
- Ait Hamza, M.: *Crise de la montagne et formes d'adaptation (Haut Atlas central, Maroc)*, in: *Pour une nouvelle Perception des Montagnes Marocaines*, Actes du 7ème colloque maroco-allemand, Herausgeber: Ait Hamza, M. und Popp, H., Najah El Jadida, Casablanca, 17–24, 2004.
- Ait Hamza, M. und Popp, H.: *Trecking-Tourismus im zentralen Hohen Atlas – Beispiel für „sanften Tourismus“?*, in: *Lokale Akteure im Tourismus der Maghrebländer*, Herausgeber: Popp, H., L. I. S. Verlag, Passau, 191–207, 1999.
- Bartha, I.: *Ethnotourismus in Südmarokko*, Touristische Präsentationen, Wahrnehmung und Inszenierung der Berber, *Maghreb-Studien 15*, Naturwiss. Gesell., Bayreuth, 2006.
- Bourdieu, P.: *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*, in: *Soziale Ungleichheiten*, Herausgeber: Kreckel, R., Schwartz, Göttingen, 183–198, 1983.
- Bourdieu, P.: *Rede und Antwort*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.
- Bourdieu, P.: *Praktische Vernunft, Zur Theorie des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.
- Bourdieu, P.: *Die zwei Gesichter der Arbeit, Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel der algerischen Übergangsgesellschaft*, UVK Universitätsverlag, Konstanz, 2000.
- Bourdieu, P.: *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009.
- Bourdieu, P. und Wacquant, L.: *Reflexive Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996.
- Breuer, I.: *Existenzsicherung und Mobilität im ariden Marokko, Nomaden und Sesshafte 9*, Reichert Verlag, Wiesbaden, 2007.
- Breuer, I. und Gertel, J.: *Ländliche Lohnarbeit und Kommodifizierung von Arbeitskraft*, in: *Alltagsmobilitäten. Aufbruch marokkanischer Lebenswelten*, Herausgeber: Gertel, J. und Breuer, I., transcript, Bielefeld, 125–143, 2012.
- Couvreux, G.: *La vie pastorale dans le Haut Atlas central*, *Revue de Géographie du Maroc*, 13, 3–54, 1968.
- Fröhlich, G.: *Kapital, Habitus, Feld, Symbol. Grundbegriffe der Kulturtheorie bei Pierre Bourdieu*, in: *Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu*, Herausgeber: Mörth, I. und Fröhlich, G., Campus, Frankfurt am Main, 31–54, 1994.
- Gertel, J.: *Simulakren: Globalisierte Lebenswelten – Verflochten und Distanziert*, in: *Alltagsmobilitäten. Aufbruch marokkanischer Lebenswelten*, Herausgeber: Gertel, J. und Breuer, I., transcript, Bielefeld, 163–186, 2012.
- Gertel, J. und Breuer, I. (Hrsg.): *Pastoral Morocco. Globalizing Scapes of Mobility and Insecurity*, Ludwig Reichert, Wiesbaden, 2007.
- HCP (Haut Commissariat au Plan): *Recensement Général de la Population et de l'Habitat. Caractéristiques Démographiques et Socio Économiques de la Population*, online unter: <http://www.hcp.ma/file/111366/>, 2004.
- Hillebrandt, F.: *Der Tausch als strukturbildende Praxisform. Zur symbolischen Dimension eines sozialen Mechanismus' moderner Ökonomie*, in: *Pierre Bourdieu: Neue Perspektiven für die Soziologie der Wirtschaft*, Herausgeber: Florian, M. und Hillebrandt, F., VS Verlag, Wiesbaden, 147–168, 2004.
- Hillebrandt, F.: *Praktiken des Tauschens. Zur Soziologie symbolischer Formen der Reziprozität, Wirtschaft und Gesellschaft*, VS Verlag, Wiesbaden, 2008.
- Krais, B. und Gebauer, G.: *Habitus*, transcript, Bielefeld, 2002.
- Lessmeister, R.: *Der marokkanische Gebirgstourismus. Governance und Organisationsstrukturen in spezialtouristischen Wertketten*, *Maghreb-Studien 16*, Naturwiss. Gesell., Bayreuth, 2008.
- Lossau, J.: *Postkoloniale Impulse für die deutschsprachige Geographische Entwicklungsforschung*, *Geogr. Helv.*, 67, 125–132, doi:10.5194/gh-67-125-2012, 2012.
- Mahdi, M.: *Landwirtschaft – Innovation und sozialer Wandel*, in: *Alltagsmobilitäten. Aufbruch marokkanischer Lebenswelten*, Herausgeber: Gertel, J. und Breuer, I., transcript, Bielefeld, 71–82, 2012.
- Marx, K.: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: *MEW 8*, Berlin, 111–207, 1960 [1852].
- Marx, K.: *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Dietz Verlag, Berlin 2008 [1867].
- Popp, H.: *Nachhaltiger Gebirgs- und Wüstentourismus in Südmarokko?*, *Erkunde*, 58, 118–138, 2004.
- Rademacher, C.: *Gehen, damit andere bleiben können? Migration, Geschlecht und sozio-ökonomischer Wandel in einem*

südmorokkanischen Oasendorf, Dissertation (PhD), Universität Köln, Deutschland, 2008.

Rothfuss, E.: Hirtenhabitus, ethnotouristisches Feld und kulturelles Kapital: zur Anwendung der „Theorie der Praxis“ (Bourdieu) im Entwicklungskontext: Himba-Rindernomaden in Namibia unter dem Einfluss des Tourismus, *Geogr. Helv.*, 61, 32–40, doi:10.5194/gh-61-32-2006, 2006.

Troin, J.-F.: *Maroc: régions, pays, territoires*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2002.