

Burkhard Ganzer: Harmonische Akkulturation, tribale Selbstbehauptung. Zur Stellung der iranischen 'ašâyer gegenüber der Islamischen Republik.

in: Stefan Leder, Bernhard Streck (Hg.): Akkulturation und Selbstbehauptung. Beiträge des Kolloquiums am 14.12.2001. Halle 2002 (Orientwissenschaftliche Hefte 4; Mitteilungen des SFB „Differenz und Integration“ 2) 21–35.

© Burkhard Ganzer 2002

Harmonische Akkulturation, tribale Selbstbehauptung: zur Stellung der iranischen *‘ašāyer* gegenüber der Islamischen Republik

Burkhard Ganzer, Berlin

Ich möchte das Thema auf der Grundlage von Beobachtungen behandeln, die ich im Jahre 1996/97 während eines Aufenthalts bei der kleinen Stammesgruppe der Doshman-Ziyari in der im südwestlichen Zagros gelegenen (150 km nordwestl. Schiraz), ganz aus Lori-sprachiger Stammesbevölkerung bestehenden Provinz Kohgiluyeh wa Boyer-Ahmad machen konnte. Wie weit das hier Konstatierte mit den Gegebenheiten bei anderen Gruppen und in anderen Gegenden Irans übereinstimmt, ist schwer zu beurteilen, da Nachrichten über die post-revolutionäre Situation der iranischen Nomaden sehr spärlich sind. Es ist durchaus denkbar oder sogar wahrscheinlich, dass sich bei dem sunnitischen Teil dieses Bevölkerungssegments wie auch bei solchen Gruppen, die von den Gegebenheiten unter dem Schah-Regime ökonomisch profitiert hatten oder vor der Revolution, etwa infolge von Arbeitsmigration in die Golfscheichtümer, in ihrer Anpassung schon verhältnismäßig fortgeschritten waren, die Sache anders verhält.¹ Auch bei grenznahen und in Schmuggelaktivitäten verwickelten Gruppen dürfte ein anderes Bild vorherrschen.

Als unsicher muss jedoch auch die grundlegende, weil über die Relevanz für das Thema dieses Kolloquiums entscheidende Antwort auf die Frage gelten, was hier sinnvoller Weise, d. h. theoretisch fruchtbar, unter den Begriff des Nomadismus bzw. der „nomadischen Lebensform“ – im Gegensatz zur sesshaften – zu fassen sei. Zwar stellt sich diese Frage sicher nicht bei den großen Repräsentanten des iranischen Bergnomadismus, den Qashqa‘i, die Wanderungsrouten von annähernd 500 km Länge aufweisen, oder den Bakhtyari, die auf ihrer Frühjahrswanderung schneebedeckte Pässe in bis zu

¹ Vgl. hierzu Loeffler, „Recent economic changes“.

4000 m Höhe überqueren und mehrere reißende Flüsse überwinden. Sie könnte sich aber z. B. im Falle der genannten Doshman-Ziyari erheben. Der Grund dafür ist nicht, dass deren saisonale Wanderungen mit 10 Tagen bei der Sektion mit dem längsten Weg und nur 1–2 Tagen bei der mit dem kürzesten sich neben den beiden genannten Fällen verhältnismäßig bescheiden ausnehmen – solche Unterschiede der Dimension sind, wie Douglas Johnson betont hat, belanglos und darum auch untauglich, etwa die problematische und unvermeidlich leicht pejorative Kategorie des „Halbnomadismus“ zu etablieren.² Doch gibt es anderes, das ihren Fall auf dem Merkmals-Kontinuum, das Johnson in Vorschlag gebracht hat, klar in Richtung des nicht-nomadischen Endpunktes verschiebt. Denn die Doshman-Ziyari leben sowohl im *garmsīr* als auch im *sardsīr* in ortsfesten Häusern – aus Feldsteinen errichteten Laubdachhütten im letzteren Fall, die zwar nur eine Saison überdauern, aber stationär sind – und behelfen sich auf den beiden jährlichen Wanderungen gänzlich ohne irgendein künstliches Obdach. Das Zelt, traditionellen sowohl wie modernen Typs, ist, von vereinzelter kümmerlicher Neben- und Restverwendung abgesehen, ganz verschwunden. Hielte man sich an die Festlegungen des iranischen Nomaden-Zensus von 1987, der das Vorhandensein transportabler Behausungen als objektives Kennzeichen der Kategorie Nomaden (*‘ašāyer-e kūčānde*) nimmt,³ so wäre man daher zu dem Schluss genötigt, dass die Doshman-Ziyari dieser nicht mehr angehören.

Es ist zu betonen, dass es sich hierbei nicht um einen Akkulturationseffekt handelt. Mit einem solchen hat man es ebensowenig hierbei zu tun wie bei dem Verlust des primären nomadischen Charakteristikums selbst, also der saisonalen Wanderung, zu dem es bei einigen Untergruppen der Doshman-Ziyari gekommen ist: Eine der *tawāyef* hat sich auf den Terrassen-Reisbau spezialisiert, der an dem das Stammesgebiet durchquerenden perennierenden Fluss Marun schon seit langer Zeit betrieben wird, hat die Wanderung aufgegeben und einen im Vergleich mit anderen Untergruppen fast bäuerlich zu nennenden Lebensstil entwickelt. Mehrere andere Gruppen kleineren Zuschnitts wurden infolge von Landknappheit oder hartnäckigen nachbarlichen Konflikten dazu gezwungen, den *garmsīr* ganz zu verlassen. Sie haben im *sardsīr*, in Lagen von ca. 2300 m Höhe, Siedlungen gebaut, wo sie mitsamt ihren Herden auch den Winter verbringen. Alle diese Teilgruppen haben somit auf Johnsons Kontinuum den Wert Null erreicht. Mit der Aufgabe der saisonalen Wanderung sind sie, mit

² Johnson, *The nature of nomadism*, 16ff.

³ Markaz-e āmār-e Īrān, *Sar-šomāri-ye eġtemā‘i-eqtesādī-ye 1366*, ix.

Johnson zu sprechen, „aus dem Nomadismus herausgefallen“ (have dropped out of nomadism).⁴

Sind sie aber damit, so muss man fragen, auch aus sonstigen Ordnungen herausgefallen? Richtet man das Augenmerk nicht auf das intensionale, sondern das extensionale Objekt des Begriffs Nomadismus, also die konkreten Gesellschaften, so wird klar, dass mit dem Merkmal „nomadisch“ nicht notwendigerweise auch andere Charakteristika verloren gehen, dass also die betreffenden Gruppen in vielerlei anderer Hinsicht unverändert bleiben können. Die Tatsache, dass das Merkmal einen historisch-anthropologischen Klassenbegriff definiert, darf nicht zu dem Schluss verleiten, dass es stets auch in den sozialen und politischen Beziehungen der konkreten Gesellschaften und in ihrem Selbstverständnis das ausschlaggebende Moment wäre. Statistische Erhebungen, die es als das entscheidende ansetzen, verfehlen daher u. U. ihren Gegenstand – so z. B. der iranische Zensus von 1973/74, der nur die in Zelten lebenden tribal organisierten Viehzüchter als „*ašāyer*“ anerkannte und alle restlichen der allgemeinen Bauernbevölkerung zuschlug.⁵

Das Gemeinsame dieser Gesellschaften – das dies auch in einem überdauernden und relevanten, d. h. für die Subjekte selbst bedeutungsvollen Sinne ist – ist in einer anderen Eigenschaft zu suchen, nämlich in dem Moment des Tribalen in seiner strukturellen, identifikatorischen und moralischen Dimension. Diese Behauptung kann mit Bestimmtheit gemacht werden, obwohl es auch hier, in der Ethnographie und Ethnologie der iranischen Nomaden, die Bemühung gibt, das Tribale, und in Sonderheit die Vorstellung des Stammes, als „essentialistisches“ Ideologem oder administratives Konstrukt oder beides zu dekuivieren – mit allerdings wenig anderem Ergebnis als dem, allerlei Umschreibungen, Relativierungen und rhetorische Distanzierungsposen in Übung gebracht zu haben.⁶ Doch verstehen sich die Individuen in diesen Gesellschaften in der Tat als Glieder eines segmentär gestuften, in den engeren Bereichen patrilinear strukturierten und ihnen im Ganzen wohlbekannten Zusammenhangs.⁷ Nicht minder unzweideutig sind sie dem *rasm*, dem tribalen Normensystem und Brauchtum, loyal verbunden.

⁴ Johnson, *The nature of nomadism*, 17.

⁵ Amirahmadi, „The socio-economic census“, 692. Firūzān, „Tarkīb wa sāzmān-e ilāt“, 16.

⁶ Siehe z. B. Beck, „Tribes and the state“; Marsden, *The Qashqai 'tribe'*. Vgl. auch Ganzer, „Kulturelle Distanz“, 72.

⁷ Ein im Jahre 1968 interviewter Sektionsführer der den Doshman-Ziyari benachbarten Boyr-Ahmadi hatte die Zusammensetzung seiner *tire* in vollen 12 Generationen zuverlässig im Kopf (Şafi-Neẓād, *Ašāyer-e markazī-ye Īrān*, 497). Auch 30 Jahre später bereitete es

Die ausschlaggebende Bedeutung des Moments des Tribalen für die rechte Erfassung dieses Bevölkerungsteils zeigt sich in sämtlichen Definitionen, die iranische Autoren von ihm geben. Es wird in fast allen als erstes Kriterium angeführt, rangiert also vor dem der nomadischen Lebensweise und der dazugehörigen Viehzucht. Es hat diesen Vorrang, weil auch Bauern Herden besitzen, im Sommer auf Hochweiden ziehen und in Zelten wohnen, demnach also als Nomaden zu gelten hätten, obwohl sie von den *‘ašāyer* sehr verschieden sind. In dem erwähnten Zensus von 1987 definieren die Komponenten Stammesorganisation, Viehzucht, nomadisierende Lebensweise nicht den Begriff „*‘ašāyer*“, sondern nur den engeren – nämlich durch das Merkmal „nomadisch“ eingeschränkten – Begriff „*‘ašāyer-e kūčandé*“, womit anerkannt wird, dass es auch nicht-nomadische *‘ašāyer* gibt. Wo in den Definitionen weitere Bedingungen genannt werden, komplettieren sie den Bestandteil tribale Organisation, so etwa das von Afšār-Nāderī und anderen geltend gemachte besondere Bewusstsein oder Gefühl der Zugehörigkeit zum Stamm, in dem unschwer Ibn Haldūns *‘aṣabiya* zu erkennen ist.

In Iran trat das Tribale bis vor etwa 40 Jahren in vielen Fällen vor allem in seinem politischen Aspekt in Erscheinung. Die Ursache hiervon liegt darin, dass es dort eine besondere Form entwickelt hatte, nämlich einen Misch- oder Hybridtyp, in dem die tendenziell egalitäre Organisation der Deszendenzgruppen mit ihren segmentären Balancemechanismen durch Institutionen zentraler Herrschaft ergänzt bzw. auch konterkariert wurde. An der Spitze der Stämme standen Führer, aus einer erblich privilegierten *lineage* durch patrilineare Sukzession und fast immer auch durch die Ausschaltung anderer Prätendenten hervorgegangen, die über einen durch Steuern und irreguläre Einkünfte unterhaltenen Verwaltungs- und Exekutionsapparat verfügten. Obwohl die Macht dieser Führer – „Khane“ nach einem mit den Mongolen nach Iran gelangten Wort – häufig Züge despotischer Willkür annahm, war sie nicht unumschränkt; das segmentäre Machtspiel der Gruppen funktionierte weiterhin, wirkte aber gewissermaßen indirekt, indem es den Khan und seine Macht als bedeutenden oder sogar primären Faktor ins Kalkül zog.

Auch die Interaktion zwischen den Stämmen und der sie umgebenden Gesellschaft wurde in diesen Fällen durch die Stammesführer, die sich als quasi-exklusive Kontaktinstanz etabliert hatten, in hohem Maße bestimmt. Der Staat,

jungen Männern der Doshman-Ziyari keinerlei Mühe, das Schema und Personal ihres *taš*, eines vier Generationen umfassenden UDG-Segments, darzulegen.

der an den Stämmen nur wegen ihrer Steuerleistung und Militär-Kontribution interessiert war und sich mit *indirect rule* zufrieden gab, begünstigte dies. Da aber die auf diese Weise kanalisierte Interaktion ganz von den Bestrebungen der Khane bestimmt war, die auf Machtausweitung, Expansion, Bereicherung durch Raubzüge ausgingen und eine stete Bereitschaft zur Auflehnung gegen die Forderungen des Staates einschlossen, nahm das Verhältnis Nomaden-Sesshafte hier einen antagonistischen Zug an: für die Sesshaften – durchaus auch geographisch entferntere – stellten die Nomaden eine beständige Bedrohung dar. Einschlägige historische Erfahrungen wurden bis in erstaunlich nahe Gegenwart durch weitere Erfahrungen neu bekräftigt. Noch im Jahre 1943 konnten die vereinten Boyr-Ahmad und Qashqa'i einen Überfall großen Stils auf das Armee-Fort Semirom wagen, bei dem fast die gesamte Besatzung von 200 Mann getötet und große Mengen an Waffen erbeutet wurden. Bis zum definitiven Ende tribaler Machtpolitik im Jahre 1964 waren die internen Machtauseinandersetzungen in den Stämmen von krassen Gewalttaten begleitet. Der letzte Brudermord unter den Khanen, nach altem orientalischem Brauch bei einem Festmahl vollbracht, geschah im Jahre 1954; der letzte Fall der Blendung eines rivalisierenden Agnaten (Vaterbruder) lag zu diesem Zeitpunkt nicht einmal 50 Jahre zurück. Die finstere Archaik solchen Brauchtums tat das ihre, um in der Beziehung der Sesshaften zu den Nomaden Angst, Hass und Verachtung vorherrschend sein zu lassen.

Folgerichtig zielte daher die von Reza Schah in Angriff genommene Akkulturationspolitik auf die Vernichtung des politischen Potentials der Stämme – nicht nur mittels der Eliminierung ihrer Führer, sondern durch die Beseitigung der tribalen Organisation oder des tribalen Elements überhaupt; diesem ein Ende zu machen, war der hauptsächliche Zweck der brachialen Sedentarisierungsmaßnahmen der 30er Jahre. Unter Reza Schahs Sohn und Nachfolger Mohammed Reza Schah wurde diese Politik auf etwas weniger drastische Weise fortgeführt. Als das Ziel mit der Einsetzung von Militärgouverneuren in den Stammesgebieten und der Niederschlagung des Aufstands von 1963 erreicht war, fielen die 'ašāyer einer weitgehenden Vernachlässigung anheim. Ihre kulturelle Besonderheit interessierte nur in ihrem Niederschlag in Museumsobjekten oder als folkloristisches Dekor, bspw. der berühmt-berüchtigten Festivitäten zur 2500-Jahre-Feier der persischen Monarchie im Jahre 1971. An dem plötzlichen Zuwachs des nationalen Reichtums nach der Ölpreiserhöhung des Jahres 1973 hatten sie kaum einen Anteil. Das Bild der 'ašāyer-Familie, die neben der Pipeline, mit der Erdgas von den nahebei gelegenen Ölfeldern exportiert wird, ein Holzfeuer zum

Kochen und Wärmen unterhält und mit Kienspänen ihr Zelt erleuchtet, wurde von den Doshman-Ziyari wiederholt beschworen.

In all dem nun – oder fast all dem – hat die Revolution in Iran einen durchgreifenden Wandel hervorgebracht. Die Parteinahme der Islamischen Republik für die *mostaz'afin*, die Schwachen und Unterdrückten, schloss die *'ašāyer*, als marginalisierte und benachteiligte Bevölkerungsgruppe mit ein – mit Ausnahme der Elite freilich. Zur Förderung der besonderen Belange der *'ašāyer* richtete der Staat eine Behörde ein (*sazmān-e omūr-e 'ašāyerī*, jetzt Abteilung des Aufbau-Ministeriums), deren Leiter eine Zeitlang die Stellung eines stellvertretenden Ministerpräsidenten innehatte. Ebenso erweckte er den im Jahre 1947 gegründeten „Obersten *'ašāyer*-Rat“ (*šūra-ye 'ālī-ye 'ašāyerī*) zu neuem Leben und befestigte seinen Vorsatz, die *'ašāyer* nicht als Objekte zu behandeln, sondern sie an Planungsentscheidungen zu beteiligen, durch institutionelle Vorkehrungen auch auf den unteren Stufen. Den materiellen Rückhalt erhielten diese Unterstützungsbestrebungen durch Khomeinis Anordnung, die Einkünfte aus dem Ölverkauf von jeweils einem Tag des Jahres für die *'ašāyer* aufzuwenden.

Das Ergebnis dieser Anstrengungen ist eine absolut erstaunliche Hebung der materiellen Lebensumstände. Bei den Doshman-Ziyari beispielsweise gibt es jetzt Straßen – sogar eine asphaltierte –, befestigte Quellen und Wasserleitungen, wo früher nichts dergleichen war. Die alten Dörfer, die aus Sicherheitsgründen hoch an den Berghängen lagen, sind vielerorts durch neue ersetzt worden, die der Staat in halbwegs zugänglicher Tallage errichtet hat. Die Erschließung mit elektrischem Strom wird energisch vorangetrieben; mit ihm erscheinen auch das Fernsehen und der *kūler*, ein einfacher Verdunstungsklimaapparat, der es möglich macht, der extremen Sommerhitze im *garmsīr* zu trotzen. Der Staat versorgt die Haushalte mit rationierten Lebensmitteln zu subventionierten Niedrigpreisen und hat damit das Übel der Dauerverschuldung bei städtischen Händlern beseitigt. Er hat im Stammesgebiet einen Gesundheitsdienst (ebenso einen Veterinärdienst mit einer Tierklinik) installiert und ein Schulsystem, sogar höhere Schulen umfassend, eingerichtet von einem Umfang, der der großen Zahl der Kinder und Jugendlichen im Schulalter – noch, muss man sagen – gerecht wird. Selbst eine kleine Leihbibliothek ist an dem Zentrum des *ġahād-e sāzandegī*, der Organisation im Range eines Ministeriums, die für die Infrastruktur-, aber auch Schulungs- und Animationsmaßnahmen zuständig ist, zu finden. Die wichtigste dieser kulturellen Errungenschaften, die auch am stärksten als Befreiung empfunden wurde, ist, dass nunmehr allen begabten Jugendlichen, und nicht, wie früher, nur denen der Elite, der

Weg an die Universitäten offen steht. Für diese Anstrengungen, die so sehr von dem Desinteresse des Vorgänger-Regimes abstechen und ihr Leben so entscheidend verbessert haben, sind die 'ašāyer der Islamischen Republik unverbrüchlich dankbar. Die Lobrede auf die Regierung, die emphatische Hervorhebung der durch sie bewirkten sichtbaren Errungenschaften waren Bestandteil fast jedes Gesprächs.

Es hieße jedoch, die Eigenart des Verhältnisses der 'ašāyer zur Islamischen Republik verkennen, wollte man in ihm nichts weiter erblicken als die Dankbarkeit für die vom Staat gespendeten materiellen Wohltaten. Man würde damit bereits die Besonderheit der Islamischen Republik selbst verfehlen, insofern diese auf die Absicht gegründet ist, in der Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse die Vorstellungen und Normen des Islam zur Geltung zu bringen, und die deshalb den Wohlstand nicht um seiner selbst willen befördert, sondern in der Verfolgung von spirituellen und moralischen Werten. Alle in der Islamischen Republik unternommenen Reformmaßnahmen sind grundsätzlich als instrumentell in Beziehung auf den religiösen Zweck gedacht, der in der Befreiung der Menschen aus ihrer durch die entarteten gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse verursachten Entfremdung von Gott besteht.

Die 'ašāyer – mit der eingangs genannten Einschränkung – akzeptieren den Staat der Islamischen Republik nicht nur wegen seiner ökonomischen Wohltaten, sondern befürworten ihn in seiner ganzen so skizzierten Besonderheit. Das Fundament dieser Sympathie ist die Frömmigkeit der 'ašāyer, die gänzliche Unterordnung unter Gott, die sie auch als eine ihrer tribalen Tugenden verstehen. Die Islamische Republik erscheint ihnen als segensreich, weil gottgewollt, und alle Erfolge Irans, vom Krieg mit dem Irak bis zu den Siegen der Fußball-Nationalmannschaft, sehen sie als den fassbaren Beweis dieser Auszeichnung an. Das von der Nähe zu den göttlichen Absichten herrührende Charisma tritt an der Person Khomeinis am mächtigsten in Erscheinung, ist jedoch auch anderen Repräsentanten des aus der Revolution hervorgegangenen Staates und diesem im Ganzen eigen. Ohne diese Tatsache wäre der Erfolg der von dem Ayatollah Khomeini im Jahre 1979 für ganz Iran verfügten Einsammlung der Handfeuerwaffen bei den 'ašāyer nicht zu erklären. Kaum weniger charismatisch ist für sie der wehrhafte Charakter des Staates, der sich an der Vertreibung der Amerikaner und der Zurückschlagung der irakischen Invasion eindrucksvoll erwies und der tief mit ihrem kämpferischen Ethos harmoniert. Khomeini wird daher nicht nur als Weiser und Frommer, sondern auch wegen seiner kämpferischen Tugenden verehrt: der Unerschrockenheit im Angesicht

erdrückender Übermacht, der unbeugsamen Standhaftigkeit, der persönlichen Bedürfnislosigkeit. Der moralische Appell, der darüber hinaus von seiner gesamten Gestalt durch ihre Wirkung als Muster und Vorbild ausging, löste unter den *ʿašāyer* eine gewaltige Bewegung des Besserungswillens aus, die für geraume Zeit Diebstahl, Neid, die Zwietracht zwischen den Familien usw. zurückzudrängen vermochte, dagegen manches Positive in den Menschen zur Entfaltung brachte und deren Wirkung auch heute noch überall zu spüren ist. Die *ʿašāyer* stehen der Islamischen Republik also nicht einfach nur mit wohlwollender Billigung gegenüber, sondern sind tief überzeugte und überaus enthusiastische Parteigänger.⁸

Die Islamische Republik ihrerseits hegt für die *ʿašāyer* eine besondere Wertschätzung, die sich von ihrer Haltung gegenüber anderen unterstützungsbedürftigen Teilen der Bevölkerung sehr unterscheidet. Dies betrifft zunächst und besonders die den *ʿašāyer* eigene Wehrhaftigkeit und Kampfbereitschaft. Diesen Zug, den die Pahlawi-Regierungen auszumerzen sich alle Mühe gaben, hat die Islamische Republik in den Dienst ihrer Sache gestellt und dadurch gewissermaßen moralisch purgiert und veredelt. Vor allem in dem „aufgezwungenen“ Krieg gegen den Irak geschah dies, an dem die *ʿašāyer*, besonders die der Gebiete nahe der Kampfregion, in großer Zahl teilnahmen. Ihre – allerdings, wie erwähnt, im Jahre 1996 rückgängig gemachte – Wiederbewaffnung und das von Khomeini auf sie gemünzte ehrende Epitheton „*daḥāʿer-e enqelāb*“ (Reserve der Revolution), das durchaus auch den Sinn einer Verpflichtung für künftige, auch innenpolitische, Eventualitäten hat, sind der Ausdruck davon. Neben diesem stehen auch die tribalen Werte der Familien- und Verwandtschaftsbindung, der Altenehrung, des Anti-Individualismus, der freundlichen Zuwendung zu den Mitmenschen (*ʿātefē*) ganz im Einklang mit dem, was die Islamische Republik in dieser Hinsicht propagiert. In deren Werte-Milieu erscheinen die *ʿašāyer* daher in manchem als vorbildhaft. Im Falle der Lor-*ʿašāyer* wird diese Bewertung verstärkt durch die in Iran weitverbreitete Vorstellung, dass die Lor mehr als alle anderen Einwohner des Landes den Typus des wahren, unverfälschten Iraners repräsentieren.

Man hat es also mit der Sachlage zu tun, dass die *ʿašāyer* in der Islamischen Republik nicht nur nicht unterdrückt und auch nicht etwa nur in eingeschränkter Weise, wegen ihres Beitrags zur Nahrungsmittelproduktion, als nützlich hingegenommen, sondern dass sie in ihrer besonderen kulturellen, will sagen tribalen, Beschaffenheit akzeptiert, ja sogar in spezifischer Weise hochgeschätzt

⁸ Siehe hierzu auch Ganzer, „Charismatische Mobilisierung und Identität“.

werden. Dieses Verhältnis einer zeitgenössischen nomadischen Bevölkerungsminderheit zum Staat darf sicher als ungewöhnlich gelten, wenn es nicht überhaupt einzig dasteht.

Die zwischen der Lebensform der *'ašāyer* und der der majoritären Gesellschaft vorhandene kulturelle Kluft erscheint infolge dieses Harmonierens beider in grundlegenden Werten als wesentlich verkleinert. Für das Problem der Akkulturation heißt dies, dass das Moment der Kultur im Prozess der Angleichung von geringerer Bedeutung ist als in vergleichbaren Situationen. Allerdings gilt dies vor allem, soweit der Staat, seine Vertreter und Ideologen und seine programmatischen Absichten in Betracht kommen – für normale Bürger und ihre Anschauungen trifft es nur eingeschränkt zu. So erlebte ich mehrfach, dass Personen Teheraner Herkunft, die ihr Beruf nach Kohgiluyeh verschlagen hatte, mir anvertrauten, wie verloren sie sich bei den *'ašāyer* fühlten, wie sehr sie unter dem Zusammenhängen aller mit allen, der Lethargie, der Unmöglichkeit, Ordnung herzustellen, etc. litten. Bei diesen handelte es sich um Tierärzte, Ingenieure u. ä., doch auch Lastwagenfahrer aus Schiraz, die mit den Doshman-Ziyari zu tun hatten, betrachteten sich entschieden als höherstehend und renommierten mit ihrem Entfremdungsgefühl.

Weil ein Vorherrschen solcher Haltungen in der Funktionselite das Selbstwertgefühl der *'ašāyer* wohl kaum unbeschädigt lassen würde, bedeutet es einen großen Vorteil, dass die in den Stammesgebieten tätigen staatlichen Funktionäre und Angehörigen akademischer Berufe zunehmend selbst *'ašāyer* sind. Unter den gegebenen Umständen waren solche Leute als Studenten einer verstörenden Begegnung mit geistig freieren und etwa moralisch laxeren städtischen Lebensweisen nicht ausgesetzt; sie kehrten nach Beendigung ihrer Studien zurück, ohne in ihrem Enthusiasmus für die Islamische Republik, aber auch der Loyalität ihrer Herkunftssphäre und deren Werten und Normen gegenüber erschüttert worden zu sein. Ihre Lebensgestaltung folgt daher ganz diesen letzteren; die Art des Frauenerwerbs bspw., die Stellung der Frau, das Familienleben sind fast gänzlich traditional. Die Akkulturation manifestiert sich nur in den äußeren Merkmalen ihrer Stellung, wie Anzug und Diplomatenkoffer, sowie in besserer Behausung, in elektrischen Küchengeräten u. ä. und im Besitz von Büchern. Im sozialen Verkehr mit den *'ašāyer* stellt nur die für das traditionale Verständnis diskrepante Statuskombination von hohem Rang, den der akademische Titel vermittelt, und relativer Jugend ein gewisses Problem dar. Es wird aber wirkungsvoll dadurch entschärft, dass solche Leute Respekt und Ehrerbietung nicht nur empfangen,

sondern auch selbst, dem tribalen Code gemäß, gegenüber ihrer Umwelt zum Ausdruck bringen.

An diesen Ärzten, Ingenieuren, Verwaltungsfachleuten wird für die *‘ašāyer* der Wert ihres *rasm*, ihres traditionellen Brauchtums, und seiner Akzeptabilität für die modernisierte Gesellschaft am lebenden Exempel erfahrbar. Sie demonstrieren, dass es möglich ist, technische Fertigkeiten, Wissen, gesellschaftlichen Rang zu erlangen, sich über die materiellen Beschränkungen der *‘ašāyer*-Lebensweise zu erheben, ohne damit dieser Lebensweise in ihren *entscheidenden* Belangen untreu zu werden. Die Veränderungen der Akkulturation verlieren so ihre Bedrohlichkeit, erscheinen wesentlich als Fortschritt zu einem besseren Leben. Ganz ohne Einschränkung gilt die Behauptung jedoch nicht, da die Empfindung von Verlust und ein nostalgisches Nachtrauern bei all dem doch vorhanden sind. So sehen die Doshman-Ziyari bspw. einerseits ihre enorme Kinderzahl und die vielerorts noch herrschende drangvolle Enge der Wohnverhältnisse als etwas zu Überwindendes an – und konnten darum über einen Sketch, dargeboten bei einer Animations-Veranstaltung des *ġahād-e sāzandegī*, in dem die Turbulenz und Unordnung ihrer Viel-Kinder-Haushalte drastisch-karikierend dargestellt wurde, ausgelassen lachen. Andererseits jedoch sind sie überzeugt, dass das familiäre Zusammengehörigkeitsgefühl, das Selbstlosigkeit, Warmherzigkeit, Hilfsbereitschaft usw. durch die Enge und Dichte der Lebensweise in den alten Dörfern wesentlich gestärkt wurden. Das Auseinanderrücken der Individuen in den neuen Siedlungen ist daher in ihren Augen nicht nur ein räumliches, sondern es hat auch einen gewissermaßen moralischen Sinn.

Es zeigt sich also, dass die Akkulturation der Nomaden in der Islamischen Republik infolge der kulturellen Grundübereinstimmung eine erleichterte ist, dass sie nicht den Charakter der Beraubung hat und nicht, wie anderswo, Entfremdung und Entwurzelung mit sich führt. Gänzlich unproblematisch ist sie darum jedoch nicht – die im Titel angesprochene Harmonie als vollständige anzusehen, wäre verfehlt. Das Moment der Selbstbehauptung, d. h. der Verteidigung von Werten, Eigenarten und Gewohnheiten, die, bedroht, ebenfalls leicht die Bedeutsamkeit von Werten annehmen, ist auch hier anzutreffen. Von diesen letzteren gibt es z. B. in den Essgewohnheiten, dem Genussmittelgebrauch, den Vergnügungen und Lustbarkeiten etc. manches, das den *‘ašāyer* teuer ist, sich aber zu religiösen Vorschriften im Widerstreit befindet. An solchen Bräuchen und Gewohnheiten halten sie fest und verweigern den Vorschriften auf uneingestandene Art den Gehorsam, obwohl die Diskrepanz, dank der allgemeinen Hebung des Wissensstandes in religiösen Dingen, vielen be-

wusst ist. Der latente Konflikt wird z. B. offenbar, wenn, wie man es bei Hochzeiten und anderen Festen nicht selten erleben kann, Individuen strengerer Sinnesart die Festgesellschaft zur Einhaltung der Mäßigungsgebote des Imam – Khomeinis – mahnen.

Im Falle der traditionellen Musik und der Frauentänze, die von den religiösen Autoritäten wegen der von ihnen ausgehenden sittlichen Gefährdung ursprünglich verboten worden waren, blieb es nicht bei diesem stillen Unterlaufen: diese Elemente empfinden die 'ašāyer als so innig zu ihrer Kultur gehörend und so sehr über dem Verdacht der Sittenlockerung stehend, dass sie bei dem Revolutionsführer Khamenei um eine Aufhebung des Verbots einkamen, die ihnen auch, mit Einschränkungen, zugestanden wurde. Die farbenprächtige Frauentracht der 'ašāyer war von Anfang an diesem Verdacht nicht ernstlich ausgesetzt, da ihre Übereinstimmung mit den Werten des *heḡāb* außer Frage steht.

Gravierend ist der Konflikt jedoch im Falle der fehdeartigen gewalttätigen Gruppenauseinandersetzungen. Er ist es hier auch aus dem zusätzlichen Grunde, dass es sich bei dem widerständigen Element nicht um Brauchtumsreste oder bloße zählebige Gewohnheiten handelt, sondern um die institutionellen, moralischen und verhaltensmäßigen Weiterungen ebenjener Eigenschaften der 'ašāyer, die der Islamischen Republik eigentlich teuer sind. Familiensinn, Verwandtschaftszusammenhalt, Gruppenbindung bilden in ihrer tribalen Erscheinungsform eine partikularistische Verschärfung aus, die den Absichten des Staates entgegensteht und deren unbedingt verpflichtende Handlungskonsequenzen schwerwiegende Verletzungen der religiösen Vorschriften, der öffentlichen Ordnung, ja sogar der Strafgesetze nach sich ziehen können. Hierfür ein Beispiel: Während meines Aufenthalts bei den Doshman-Ziyari brach, infolge der Tötung eines Mannes, ein Streit unter den beiden Hälften einer der *ṭawāyef* von neuem aus, der schon eine lange Geschichte hatte und schon häufig, allerdings nie mit dem Resultat einer wirklichen Versöhnung, beigelegt worden war. Die Einwohnerschaft der Hauptsiedlung der betreffenden *ṭāyefè*, eines großen Dorfes, gehörte zu etwa gleichen Teilen diesen beiden Hälften an. Unmittelbar nach Bekanntwerden des Vorfalls verließen die Angehörigen der Gruppe des Täters in der größten Eile, aber unter Mitnahme ihres gesamten Besitzes, einschließlich der eisernen Tür- und Fensterfüllungen, ihre Häuser und flüchteten sich zu Verwandten an anderen Orten. Wohnungen von Personen, die zufällig nicht anwesend waren, wurden kurz darauf durch Angehörige der Opfergruppe geplündert. Zur Flucht fühlte sich aber nicht nur die Partei des Täters gedrängt. In der Gewissheit, dass der Konflikt sich entwickeln und sehr

bald auch die Partei des Opfers ihrerseits Ziel von Vergeltungsschlägen sein würde, gab eine Untergruppe der letzteren, die ein etwas exponiert liegendes Dorf bewohnte, dieses auf und suchte Zuflucht bei ihren Verwandten in dem genannten Hauptort – zog dabei aber keineswegs in die verlassene Hälfte ein, sondern vermehrte die Bewohnerschaft der anderen. Es ergab sich auf diese Weise der bizarre Zustand – der viele Monate anhielt –, dass in der einen Hälfte des Dorfes reges, ja gewissermaßen verdoppeltes Leben herrschte, während die andere vollständig tot und entvölkert war und in den Häusern die leeren Tür- und Fensterhöhlen gähnten. Aus Angst vor einer wörtlich zu nehmenden Brunnenvergiftung durch die Gegenseite mieden die Bewohner die von einem nahen Berg herabführende Wasserleitung und holten ihr Wasser wie ehemals mit Eseln aus dem Fluss. Dass der gemeinsame Sommeraufenthalt der beiden Teilgruppen im *sardsir* für lange Zeit unmöglich sein würde, stand für jedermann außer Frage.

Nicht minder desaströs als diese ökonomischen und infrastrukturellen Folgen des Konflikts waren seine Konsequenzen für viele Individuen, die matrilinear oder affinal mit der gegnerischen Hälfte verbunden waren, d. h. dort Verwandte besaßen. In der durch die Tötung geschaffenen Lage galten diese Beziehungen nichts mehr; da alle Individuen uneingeschränkt in dem System der patrilinearen Gruppenloyalitäten und Solidaritätsverpflichtungen fungierten, waren diese Verwandten – obwohl gerade zu ihnen enge affektive Bindungen bestanden – nunmehr Feinde. Zu den Personen, die sich in dieser Lage befanden, zählte auch ein Funktionär der *sazmān-e omūr-e ‘ašāyerī*, die Tatsache, dass es sich in seinem Fall bei einem dieser Verwandten (dem Bruder seiner Frau) um den Getöteten handelte, er also eigentlich der trauernden Familie angehörte, hinderte nicht, dass er, als besonders wertvolles Vergeltungsziel, in besonderem Maße gefährdet war und darum geraume Zeit die Öffentlichkeit meiden und seiner Wohnung fernbleiben musste. Seine Frau, wie alle anderen Frauen in ihrer Situation, suchte nach dem Ausbruch des Konflikts einen ihren Brüder auf, um bei ihm und unter seiner Autorität den Friedensschluss abzuwarten. Dies geschah in Befolgung der tribalen Normen, aber in eklatanter Verletzung des religiösen Gesetzes, das solche langwierige Trennung von Ehegatten verbietet. Ganz ebenso, wie es die Verheiratung noch nicht ehefähiger Mädchen untersagt, die nichtsdestoweniger zuweilen als Bestandteil der Entschädigung für eine Tötung gefordert und auch zugestanden wird.

Die Angehörigen dieser *tāyefē* erlebten die erneuerte Gruppenfeindschaft und die Zerreißen der Familien, wie auch die Zerstörung von Besitz und Infrastruktur, als einen verhängnishaften Rückschlag in den Bemühungen um die

Entwicklung und Stärkung ihrer Gruppe, ja als ihren endgültigen Ruin. Es erschien ihnen dies als umso tragischer, als gerade diese Gruppe in vieler Hinsicht – der Zahl der Schulabsolventen, der Höhe der Einkommen, der materiellen Ausstattung etc. – im Verband der Doshman-Ziyari als die am weitesten fortgeschrittene gelten konnte. Doch obwohl die Fehde insofern in besonderem Maße ihren eigenen Interessen schadete, fügten sie sich den Handlungszwängen mit perfekter, fragloser Selbstverständlichkeit. Die tribale Selbstbehauptung, ist man versucht zu sagen, zeigte hier, dass sie sich sogar den eigenen Subjekten und ihren Interessen gegenüber behauptet.

Dass sie auch der staatlichen Macht widersteht und jeden Versuch des Staates vereitelt, in Fällen wie diesem seine Rechtsordnung und seinen Strafanspruch uneingeschränkt durchzusetzen, ist nicht verwunderlich. Der Staat behandelt daher derartige Auseinandersetzungen von vornherein weniger als Konflikte mit den Gesetzen denn als solche zwischen den Gruppen, also als soziale oder politische, und richtet seine Bemühungen darum primär auf die Wiederherstellung des Friedens. Er verfolgt dieses Ziel durch die Trennung der streitenden Parteien, die Unterbindung weiterer Kampfhandlungen und die Beschleunigung der Ausgleichsmaßnahmen und Versöhnungsschritte mittels der Erzeugung situativen Drucks. Hierbei nimmt er in beträchtlichem Umfang Rechtsverletzungen in Kauf. Summarische Verhaftungen, Prozesse aufgrund evident falscher Beschuldigungen und Aussagen, Haftstrafen für klar Unschuldige wie umgekehrt die Freilassung überführter Mörder nach dem Abschluss der Versöhnungsverhandlungen zwischen den Parteien, Ersatzhaft von sozial unbedeutenden, unschuldigen Personen für höherstehende schuldige u. a. m. sind häufige Begleiterscheinungen großer Gruppenkonflikte und ihrer Bewältigung. Obwohl der Staat also seine Machtausübung gegenüber den *'ašāyer* einschränkt und seine Strafdrohung nur eine bedingte ist, hat beides doch genügend Gewicht, um einen partiellen oder situativen Antagonismus entstehen zu lassen und ein Verhalten von Evasion, Täuschung und Hintergehung und u. U. sogar bewaffnetem Widerstand zu motivieren. Auch erscheint die Ordnungsmacht des Staates – so unangezweifelt ihre Legitimität ist und so sehr sie als Garant der öffentlichen Sicherheit und des regionalen Friedens begrüßt wird – doch im Einzelnen stets auch als bedrohlich. Noch frische Erinnerungen an eine Zeit, als die *'ašāyer* Soldaten und Gendarmen grundsätzlich und mit gutem Grund fürchteten und flohen, tragen hierzu nicht unwesentlich bei.

In der Beziehung der *'ašāyer* zur Islamischen Republik bleibt also ein die Harmonie störendes Moment, ein Zug von Ambivalenz zurück. In ihm drückt sich die besondere historische Erfahrung der *'ašāyer* mit dem iranischen Staat

aus, aber auch die letztlich Unvereinbarkeit des Tribalen mit jedwedem, jedenfalls jedem moderneren, Staat. Ein solcher ist die Islamische Republik in vieler Hinsicht zweifellos. In anderen Hinsichten kann sie – aus den bekannten Gründen – schwerlich als solche gelten. In jedem Fall jedoch ist die Modernität, in die sie die *‘ašāyer* führt, nur die jener ideologischen und gesellschaftspolitischen Vision, genannt „islamische Moderne“, die sie auf ihrem Gebiet zu realisieren trachtet. Gegenüber einer Modernität ohne diese spezifische Einschränkung würden zweifellos viele der genannten förderlichen Eigenschaften der *‘ašāyer* sich als Hemmnisse erweisen. Das gilt für die nicht-zivilistische Bereitschaft zur Gewalt, den anti-individualistischen Familien- und Gruppengeist, die Gastfreiheit und Besitzverachtung, die Behandlung der Frau und die Einstellung zur Arbeitsteilung mit ihr und anderes mehr. Die Behauptung des iranischen Anthropologen *‘Azīz Kiyāwand*, dass die *‘ašāyer* eine größere soziostrukturelle Affinität zur industriellen Organisation besitzen als zur Landwirtschaft und daher als Industriearbeiter reüssieren würden,⁹ kann daher nicht völlig überzeugen. Dass ihre Akkulturation sich auch unter anderen soziopolitischen Vorzeichen so behutsam und vorteilhaft vollziehen würde wie in der Islamischen Republik, muss leider wohl als unwahrscheinlich angesehen werden.

Literatur

- Afšār-Nāderī, Afšār: „Askān-e ‘ašāyer wa āšār-e eġtemā‘ī wa eqtešādī-ye ān“, in: *Īlāt wa ‘ašāyer*. (Maġmū‘e-ye ketāb-e Āgāh). Tehrān 1362 [1983].
- Amirahmadi, B.: „The socio-economic census of nomadic tribes in Iran in July 1987“, in: *Journal of official statistics* 9 (1993), 167–183.
- Beck, Lois: „Tribes and the state in nineteenth- and twentieth-century Iran“, in: Philip Khoury & Joseph Kostiner (eds.), *Tribes and state formation in the Middle East*. Berkeley 1990, 185–225.
- Firūzān, T.: „Dar bāre-ye tarkīb wa sāzmān-e īlāt wa ‘ašāyer-e Īrān“. *Īlāt wa ‘ašāyer*. (Maġmū‘e-ye ketāb-e Āgāh). Tehrān 1362 [1984], 7–62.
- Ganzer, Burkhard: „Kulturelle Distanz und ‚ethnographic refusal‘: Bemerkungen zur Ethnographie iranischer Nomadengesellschaften“, in: *Anthropos* 95 (2000), 65–85.

⁹ Kiyāwand, „Estrāteži-ye āyande barā-ye ‘ašāyer-e kūčānde“, 151.

- *Id.*: „Charismatische Mobilisierung und Identität: zum Verhältnis der iranischen Nomaden zur Islamischen Republik“, in: *Sociologus* (im Druck).
- Johnson, Douglas L.: *The nature of nomadism: a comparative study of pastoral migrations in southwestern Asia and northern Africa*. (Department of Geography, Research paper no. 118). Chicago 1969.
- Kiyāwand, 'Aziz: „Estrāteži-ye āyande barā-ye 'ašāyer-e kūčande“, in: *Zahā'er-e enqelāb* 10 (1369 [1991]), 139–152.
- Loeffler, Reinhold: „Recent economic changes in Boir Ahmad: regional growth without development“, in: *Iranian studies* 9 (1976), 266–288.
- Markaz-e āmār-e Īrān: *Sar-šomāri-ye eġtemā'i-eqtešādī-ye 1366: natāyeġ-e taf-šili-ye ostān-e Kohgilūye wa Boyr-Aḥmad*. Tehrān 1369 [1991].
- Marsden, D. J.: *The Qashqai ,tribe' and tribal identity*. (Centre for Development Studies: Occasional paper; 6). Swansea 1978.
- Šafi-Nežād, Ğavād: *'Ašāyer-e markazi-ye Īrān*. Tehrān, 1368 [1990].
- Tavakolian, Bahram: „Religiosity, values and economic change among Sheikhanzai nomads“, in: Akbar Ahmed & Davis Hart (eds.), *Islam in tribal societies*. London 1984.